

Marcel Rioux [1919-1992]

Sociologue, Université de Montréal

(1978)

# Essai de sociologie critique

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
Professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi  
[Page web](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca). Courriel: [jean-marie\\_tremblay@uqac.ca](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca)  
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"  
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi  
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

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

## **Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques**

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.  
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, sociologue, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi, à partir de :

Marcel RIOUX

## ESSAI DE SOCIOLOGIE CRITIQUE.

Montréal : Cahiers du Québec / Hurtubise HMH, 1978, 182 pp. Collection “Sociologie”.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5” x 11”.

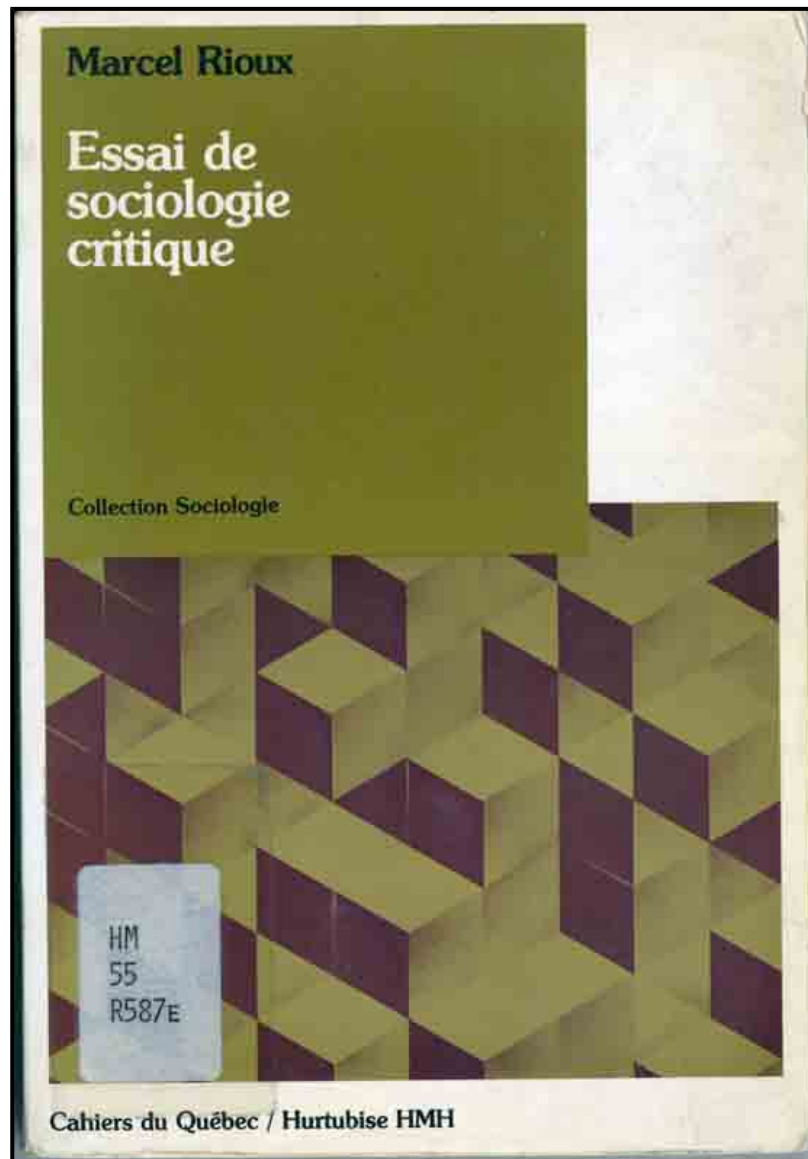
Édition numérique réalisée le 18 septembre 2017 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



## Marcel Rioux [1919-1992]

Sociologue, Université de Montréal

### ESSAI DE SOCIOLOGIE CRITIQUE.



Montréal : Cahiers du Québec / Hurtubise HMH, 1978, 182 pp. Collection "Sociologie".

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

*Maquette de la couverture : Pierre Fleury*

Éditions Hurtubise HMH, Ltée  
380 ouest, rue St-Antoine  
Montréal, Québec  
H2Y 1J9  
Canada  
(514) 849-6381

Nous remercions tous les éditeurs qui ont bien voulu nous autoriser à reproduire ici de courts extraits d'ouvrages de leur fonds.

ISBN 0-7758-0113-5

*Dépôt légal, 4<sup>e</sup> trimestre 1978*

*Bibliothèque Nationale du Canada Bibliothèque Nationale du Québec*

® Copyright 1978

Éditions Hurtubise HMH, Ltée

*Imprimé au Canada*

Les Cahiers du Québec

Collection Sociologie dirigée par Jacques Lazure

Déjà paru :

Dorval Brunelle

*La désillusion tranquille*

*Du même auteur*

[\*Description de la culture de l'île Verte\*](#) (monographie), Musée National du Canada, Ottawa, 1954, 100 p.

[\*Belle-Anse\*](#) (monographie), Musée National du Canada, Ottawa, 1957, 125 p.

*Les Nouveaux citoyens* (en collaboration avec R. Sévigny), Montréal, Service des publications de Radio-Canada, 1964, 123 p.

*French-Canadian Society*, vol. 1, (en collaboration avec Yves Martin) McLelland and Stewart, Toronto, 1964, 405 p.

[\*La société canadienne-française\*](#) (traduction de l'ouvrage précédent), HMH, Montréal, 1971, 404 p.

*La nation et l'école*, Collection MLF, no. 2, Montréal, 1966, 23 p.

*Rapport de la Commission d'enquête sur l'enseignement des arts au Québec*, l'Éditeur officiel du Québec, Montréal, 1969, 3 volumes, 1 (304 p.), 2 (389 p.), 3 (205 p.).

[\*La Question du Québec\*](#), Seghers, Paris, 1969, deuxième édition augmentée, 1971.

*Québec in Question*, (traduction anglaise), James Lewis and Samuel, Toronto, 1971, 191 p.

*Idéologie et Aliénation dans la vie quotidienne des Montréalais francophones* (en collaboration avec Yves Lamarche et Robert Sévigny), Les Presses de l'Université de Montréal, 1973, 2 volumes, 993 p.

*Les Québécois*, Le Seuil, Paris, 1974, 188 p.

**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

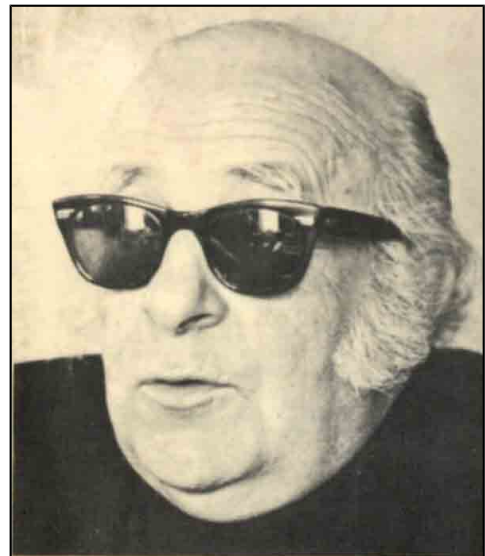
Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.



ESSAI DE SOCIOLOGIE CRITIQUE.  
**Quatrième de couverture**

[Retour à la table des matières](#)

Après ses études à Paris, notamment au Musée de l'Homme, Marcel Rioux entre, en 1947, au Musée national du Canada où il sera chargé de recherches en anthropologie jusqu'en 1958. Professeur de sociologie à l'Université Carleton d'Ottawa, il entre, en 1961, au département de sociologie à l'Université de Montréal, auquel il est encore aujourd'hui rattaché. Il a présidé la Commission d'enquête sur l'enseignement des Arts au Québec et a participé à de nombreux travaux collectifs. Il est aujourd'hui membre du comité de rédaction de la revue "*Possibles*" et de "*Vie des Arts*".



L'auteur dresse un bilan sommaire et un rapport d'étape de ses options théoriques en sociologie. Plaidant pour une sociologie qui, en plus d'être *critique*, s'engage dans la prospection des groupes qui, aujourd'hui, s'engagent dans des actions émancipatoires, il voudrait que le courant froid du marxisme débouche sur son courant chaud, c'est-à-dire celui de la création d'un nouveau type de société. Il vise à donner un fondement théorique aux combats et aux luttes d'aujourd'hui pour la réalisation de nouveaux possibles.

## ESSAI DE SOCIOLOGIE CRITIQUE.

# Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Introduction](#) [1]

Chapitre 1. [THÉORIE ET SOCIOLOGIE CRITIQUES.](#) [7]

Chapitre 2. [LA QUESTION DE LA THÉORIE ET DE LA PRATIQUE.](#) [19]

Le débat entre Kant et Hegel [26]

Habermas et l'École de Francfort [30]

Chapitre 3. [LA PRAXIS ET LA DIALECTIQUE.](#) [37]

Économisme de la Praxis [40]

Le travail chez Marx et les marxistes [43]

Travail et Praxis [47]

Praxis et auto-création [50]

Besoin et désir [52]

Besoin, travail et Praxis [54]

Sociologie critique et Praxis [58]

Chapitre 4. [L'AVÈNEMENT DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE](#) [63]

Praxis et évolution [69]

Chapitre 5. [L'ALIÉNATION COMME FORME DISTINCTIVE DU CAPITALISME](#) [83]

Chapitre 6. [BILAN DE LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE AVANCÉE](#) [99]

Chapitre 7. [LA SOCIOLOGIE CRITIQUE ET LA SOCIÉTÉ AMÉRICAINE](#) [115]

La « structure sociale » de la société capitaliste américaine [122]

« Les contradictions culturelles du capitalisme » [131]

Questions au Pr Bell [134]

Chapitre 8. [CRITIQUE ET CRÉATION DE LA SOCIÉTÉ](#) [141]

[Postface](#) [175]

[1]

## ESSAI DE SOCIOLOGIE CRITIQUE.

# INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

*Pourquoi écrire aujourd'hui un essai de sociologie ? Pourquoi est-il question dans cet ouvrage de sociologie critique ? La réponse la plus simple et la plus près de la vérité, c'est que cet essai se veut d'abord une espèce de bilan qu'un intellectuel dresse, après s'être intéressé pendant plusieurs années à titre de chercheur et d'enseignant, à l'étude de la société, particulièrement à celle de la société québécoise. Les grandes transformations dont le Québec a été l'objet et mon engagement politique m'ont sans cesse forcé d'essayer d'accorder ma théorie et ma pratique. Ce qui veut dire que ce sont non seulement mes partis pris politiques qui ont changé mais mes options théoriques aussi. Dans quelques écrits, j'ai exposé mon engagement politique mais beaucoup moins les points de vue théoriques qui y étaient sous-jacents et que j'exposais à des étudiants. Il existe donc une liaison certaine entre l'évolution du Québec et celle des sociétés occidentales (E.U. et France particulièrement) et l'évolution de mes options théoriques, c'est-à-dire celles qui ont trait, ultimement, à la nature et à l'évolution des sociétés.*

*Pour fixer un peu les idées, je crois devoir dire que pendant plusieurs années, avant 1961, je me suis défini comme anthropologue et que je me rangeais, en gros, du côté de l'anthropologie culturelle américaine, celle que les Britanniques appelaient plus volontiers sociale et qui avait été fortement influencée par l'École française de sociologie, celle de « l'Année Sociologique », celle de Durkheim et de*

*Mauss. Cette option sociologique était-elle compatible avec mon adhésion au socialisme, à Paris, dans l'immédiate après-guerre ? Probablement pas, puisque petit à petit, étant devenu socialiste, je m'intéressai davantage au marxisme qui se présentait comme une théorie sociale globale.*

[2]

*À partir de 1961, à l'Université de Montréal, convaincu que la meilleure façon de s'initier à un sujet est de l'enseigner, je donnai tous les ans, à des étudiants en sociologie, un cours d'introduction à la sociologie marxiste ; la dernière fois que je le donnai fut pendant le semestre d'hiver de 1976. Tout au long de ces années, cette introduction se transforma et, au fil des lectures et des recherches que je faisais, devenait de plus en plus critique du marxisme. Jusqu'au moment où je sentis le besoin de faire le point sur le chemin que j'ai parcouru ces dernières années. L'essai que je présente veut rendre compte, non pas en termes personnels mais théoriques, de ce questionnement. C'est donc une sorte de rapport d'étape que je fais plutôt qu'un itinéraire que je dresserais ou un bilan de mes années de recherche et d'enseignement.*

*Il me semble donc que le problème principal que je discute dans cet essai, celui des relations entre théorie et pratique — que je pose en termes théoriques et par rapport à des auteurs qui en ont traité — s'est présenté à moi parce que j'ai été engagé dans les deux activités, la théorie sociologique et la prise de position politique. Ces deux activités étant liées, leurs relations n'ont jamais cessé de me poser des problèmes. C'est donc dire que l'essai théorique que je présente ne répond pas seulement à un intérêt pour la théorie sociologique mais pour la pratique sociale aussi. Le marxisme m'est d'abord apparu comme une option où théorie et pratique, loin d'être dissociées, s'épaulaient l'une l'autre dans le cheminement vers la vérité et la justice.*

*Pourquoi donc aujourd'hui adopter une position critique envers lui ? On peut invoquer plusieurs raisons qui ne s'excluent pas l'une l'autre et que je partage à des degrés divers. Quelques auteurs, les plus prestigieux étant Henri Lefebvre et Lucien Goldman, ont soutenu qu'être marxiste c'est être critique, même envers le marxisme. D'autres, et ils sont trop nombreux pour les citer, veulent relire Marx*

*pour y retrouver un Marx non déformé, le vrai Marx, alors que ce qu'ils cherchent c'est de justifier leurs propres options ; c'est une entreprise hasardeuse et, comme Castoriadis l'a soutenu, qui relève un peu de l'utopie car il est impossible de faire comme s'il n'y avait pas plus d'un siècle entre nous et Marx et que personne ne peut plaider [3] l'innocence devant un auteur qui a influencé, directement ou indirectement, la théorie et la pratique d'un peu tout le monde. D'autres veulent que ce soient les épigones qui ont d'abord perverti le marxisme et qu'il faut les dénoncer pour retrouver un Marx sans faille. C'est une option qui est bien confortable mais qui a tendance à tirer à soi certaines citations et positions de Marx et à en laisser d'autres dans l'ombre.*

*Dans cet essai, je reconnais en Marx le grand fondateur du point de vue critique que je fais mien, mais je crois aussi que sur les quelques questions que j'aborde, le moins que l'on puisse dire c'est qu'il est ambigu. La raison principale en est que quelque critique que se veuille un auteur envers son époque et sa société, il reste toujours tributaire de l'« épistèmè » et de l'air du temps de son siècle. La position que j'adopte envers Marx ne se veut pas polémique mais reconnaît que les théories et les observations sociologiques sont toujours, quoi qu'on en ait, situées et datées.*

*Il reste que dans un monde où la polarisation des options politiques a tendance à prévaloir — qui n'est pas pour nous est contre nous — celle des positions théoriques suit presque infailliblement la même voie et que vis-à-vis des deux camps principaux — marxiste et non-marxiste — celui qui n'est pas tout à fait dans l'un devient suspect d'être dans l'autre. Il faut s'y résigner.*

*Ces remarques faites, en quoi consiste cet ouvrage et quelle en est l'intention principale ? Je l'ai intitulé « essai » parce que, comme le dit le petit Robert, il traite « d'un sujet qu'il n'épuise pas » mais aussi parce que je n'approfondis pas méthodiquement ce sujet comme dans une thèse ou un traité, mais que je présente un point de vue sans souci d'érudition ou d'exhaustion. Le déroulement de l'argumentation suit l'ordre dans lequel les questions se sont posées à moi et non un modèle imposé de l'extérieur. Je dois expliciter brièvement la trame de cette argumentation.*

*C'est d'abord en essayant de rendre compte théoriquement de l'apparition d'une « nouvelle culture », d'abord chez les jeunes et dans d'autres couches de la population, c'est-à-dire de nouvelles conduites, [4] de nouvelles valeurs et attitudes, de ce qu'on a appelé aussi une nouvelle sensibilité, qu'il m'est apparu, à tort ou à raison, que les sociologies traditionnelles n'expliquaient pas ce phénomène d'une façon satisfaisante. Au fil de cette mise en question le sujet des interrogations s'est élargi et cet essai veut rendre compte de ce cheminement.*

*Dans un premier chapitre, suivant en cela la position initiale de Jürgen Habermas, j'essaie de distinguer, dans l'étude de la réalité sociale, trois principaux points de vue : positif, herméneutique et critique. Ils ne sont pas envisagés comme s'excluant l'un l'autre mais comme complémentaires. Il m'est, toutefois, apparu que Habermas lui-même n'a pu s'en tenir aux distinctions qu'il a proposées, mais en est venu, récemment, à abandonner non seulement ses premières positions marxistes mais le point de vue critique au profit d'une démarche de type herméneutique.*

*Aussitôt posé ce que le point de vue critique veut être par rapport aux deux autres, il faut situer Marx et se demander si sa démarche a toujours été cohérente là-dessus ; aussitôt apparaît une espèce d'oscillation entre les points de vue positif et critique que j'essaie de caractériser dans leurs grandes lignes, quitte à y revenir plus longuement au sujet de questions plus précises.*

*Très tôt, en tentant d'établir le point de vue critique, apparaît la question primordiale, selon moi, de la théorie et de la pratique et de leurs relations ; dans cette optique les concepts de « praxis » et de dialectique occupent une place privilégiée ; c'est là que sont examinées plus en détails les positions de Marx et de certains marxistes ainsi que celles de certains représentants de l'École de Francfort, particulièrement celle de Habermas.*

*Ces considérations étant faites, il faut se poser la question du caractère distinctif du mode de production capitaliste. Contrairement à d'autres sociologues critiques, c'est l'avènement de l'économie et de l'économie politique comme phénomènes séparés du reste de la société et des autres connaissances et non l'exploitation ni la domination qui apparaissent comme le caractère spécifique de ce type de société. [5] L'aliénation objective qui en découle et qui se généralise au cours*

*du déploiement historique de ce mode de production reste liée aux processus d'exploitation et de domination que d'autres critiques, particulièrement les économistes marxistes, ont aperçus et dénoncés. Il faut tenter de lier ces points de vue, non sans souligner que ce sont les contradictions dites culturelles qui sont les plus graves et qui, aujourd'hui, exacerbent les contradictions dites économiques.*

*Après avoir résumé dans une espèce de bilan les acquis de la société capitaliste et ses contradictions par rapport à d'autres types de société, j'essaie à partir des deux derniers volumes du P<sup>r</sup> Daniel Bell, « The Coming of the Post-industrial Society » et « The Cultural Contradictions of Capitalism », d'interpréter autrement, du point de vue critique, les faits qu'il a rassemblés sur les Etats-Unis.*

*Ce qui m'amène au dernier chapitre dans lequel je défends la thèse qu'un sociologue critique, qui rétablit l'importance de la pratique par rapport à la théorie, doit s'intéresser tout autant à la création d'un autre type de société — à la société qui se fait — qu'à la critique de la société existante. Dans cette optique, l'importance des phénomènes culturels est restaurée ; deux séries de phénomènes — liés à l'auto-gestion et à la nouvelle culture — sont citées en exemple et leur importance soulignée.*

*Il est évident qu'à partir des mêmes préoccupations on eût pu aligner d'autres considérations. C'est parce que je présente les miennes comme elles se sont imposées à moi dans le cours d'une incessante recherche sur les relations de la théorie et de la pratique que je leur garde l'appellation d'essai, pour indiquer ce qu'il y a de non achevé, de non systématique dans leur présentation ; j'ajoute que j'ai voulu éviter la polémique et que je ne réclame aucune originalité, ayant été trop heureux de prendre mon bien là où je croyais le trouver et de déceler chez certains auteurs des positions qui répondaient à mes questions et qui semblaient s'accorder avec les miennes.*

[6]

[7]

ESSAI DE SOCIOLOGIE CRITIQUE.

# Chapitre 1

---

## Théorie et sociologie critiques

[Retour à la table des matières](#)

[8]



[9]

## Chapitre premier

### *Théorie et sociologie critiques*

Dans n'importe quelle démarche qui a pour objet l'étude des phénomènes sociaux, on peut repérer des choix, des options, des postulats que j'appellerai des points de vue sur le social-historique. Dans cet essai, je fais mienne la position de certains représentants de l'Ecole de Francfort — de Habermas particulièrement — qui pose en hypothèse qu'on peut regrouper les points de vue sur le social-historique en trois faisceaux : *positif*, *herméneutique* et *critique*. Reconnaître ainsi trois points de vue principaux sur le social-historique est aussi un point de vue puisque cette hypothèse peut être contestée. Aussi, je la présente, non pas pour la justifier aux yeux de ceux qui en reconnaissent un ou deux ou quatre, mais pour mieux essayer de justifier le point de vue qui est le mien, qui sera discuté dans cet essai et qui est posé dans un champ qui en compte deux autres. Cela veut dire aussi que le point de vue *critique* ne s'oppose pas aux autres — *positif* et *herméneutique* — ni qu'il réclame une espèce de légitimité que les autres n'auraient pas. C'est de complémentarité qu'il s'agit. C'est pourquoi les points de vue positif et herméneutique ne seront que très sommairement décrits pour faire ressortir en quoi ils sont différents du point de vue critique et non pour eux-mêmes.

Le point de vue dit positif prend pour acquis que les phénomènes sociaux peuvent être étudiés comme les phénomènes dits naturels et que la démarche scientifique qui a réussi à décrire la nature peut s'engager dans l'étude de la réalité sociale avec les mêmes chances de succès. Le sociologue français, Emile Durkheim, émet la proposition que « les faits sociaux doivent être considérés comme des choses » ; ce qui, pour lui, veut dire qu'« est chose tout objet de connaissance qui

n'est pas naturellement compénétrable à notre intelligence, tout ce [10] dont nous ne pouvons nous faire une idée adéquate par un simple procédé d'analyse mentale, tout ce que l'esprit ne peut arriver à comprendre qu'à condition de sortir lui-même, par voie d'observation et d'expérimentation ». Ainsi exprimée, cette position a été celle de tous ceux qui, après Durkheim, ont voulu créer une science à l'indicatif de la société, c'est-à-dire un corpus de connaissances sur la société qui se veulent objectives ; dans cette démarche, on essaiera d'éliminer les jugements de valeur pour n'analyser que des « faits » et montrer comment ils sont déterminés les uns par les autres. Dans cette optique, l'intelligibilité des faits analysés n'existe que pour autant qu'ils soient déterminés, comme l'a montré Castoriadis, soit comme cause à effet, moyen à fin ou comme les termes dans une implication logique<sup>1</sup>. Cette démarche rend compte, avant tout, des déterminismes et des contraintes qui pèsent sur les hommes et les sociétés, elle décrit comment les phénomènes sociaux sont liés entre eux et comment fonctionnent les institutions que les hommes se donnent. Son domaine est celui de l'institué ; elle décrit, par exemple, des distributions quantitatives des richesses, des connaissances, des niveaux de scolarisation, des intentions de vote, etc. Certains praticiens contemporains, en parlant de leurs analyses des faits sociaux, formulent des hypothèses quant à l'avenir qu'ils testent au moyen d'expérimentations, observations et simulations. Ce point de vue mériterait une critique beaucoup plus détaillée. Ce n'est toutefois pas ici notre propos. La sociologie critique prend le parti de soutenir que tout un pan important du social-historique n'est pas analysable selon les canons de la science positive et que, par conséquent, celle-ci ne peut pas s'arroger le droit de décréter qu'elle est la seule et unique démarche possible pour l'étudier. En tentant de fonder théoriquement le point de vue de la théorie et de la sociologie critiques, on reviendra longuement sur les caractères spécifiques du social-historique, qui, pour employer le terme de Castoriadis est une institution imaginaire et à ce titre, n'est pas déterminé soit comme cause à effet, moyen à fin ou comme termes d'une implication logique, comme c'est le cas pour les objets d'études de la science positive. L'autre différence importante entre les points de vue positif et critique, c'est que ce dernier n'exclut pas de sa démarche [11] ce que Ha-

---

<sup>1</sup> Castoriadis, Cornélius : *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, passim.

bermas appelle « l'intérêt émancipatoire »<sup>2</sup> de la connaissance et qu'il ne dissocie pas faits et valeurs mais, au contraire, considère leur liaison comme le centre de sa différence avec les autres points de vue.

*L'autre grand courant* auquel se rattachent les connaissances que les hommes ont d'eux-mêmes et qui est aussi ancien que la science positive peut être désigné sous le nom d'herméneutique ; il comprend des disciplines qui ont pour objet l'interprétation de ce qui est écrit et de ce qui est dit. Cette démarche vise ultimement et de plusieurs façons à rétablir l'authenticité d'un écrit ou d'une parole. Historiquement, l'herméneutique s'est constituée à partir de l'exégèse biblique, qui avait pour fonction de redécouvrir, à travers les différentes traditions, usages et déformations, une vérité première qui se serait corrompue à travers les siècles. Les études qui visent à interpréter et à rétablir une signification qui s'est altérée ou est obscure appartiennent de près ou de loin à l'herméneutique ; cette démarche vise à une meilleure compréhension de la tradition et de tous les types d'écrits et de discours, même de ceux des usagers quotidiens du langage. Essentiellement régressive, elle vise à retrouver une vérité perdue, à rétablir une communication faussée entre individus et entre les groupes. Le psychanalyste P. Fedida écrit : « l'art d'interpréter, désigné sous le terme d'herméneutique, est donc originairement commandé par la reconnaissance d'un sens caché sous le sens apparent que prennent la parole du dieu, la manifestation d'un signe, l'expression humaine d'un geste ou d'un mot. Parler d'interprétation, c'est alors présupposer qu'une lecture ne suffit pas pour que le sens soit compris et que, précisément, le sens doit être double pour laisser une telle lecture insatisfaite. L'intuition élémentaire qui fonde communément la pratique de l'interprétation donne donc droit, corrélativement, à un mode d'existence du symbolique par rapport au réel. »<sup>3</sup> L'interprétation est donc essentiellement la compréhension de l'homme par l'homme à travers les significations. La psychanalyse se présente de nos jours comme la plus importante démarche qui soit fondée sur l'interprétation. Comme l'écrit encore Fedida : « La mise en rapport du sens avec la présence [12] distingue les

<sup>2</sup> Le mot « émancipatoire » ne figure pas dans les dictionnaires ; je l'emploie quand même pour rester à l'intérieur d'une certaine tradition de théorie critique.

<sup>3</sup> E. U. Vol. 9, p. 30.

sciences d'archives ou documents du fait que toute compréhension de l'homme par l'homme est déjà acte de changement. C'est précisément ce problème qu'on retrouve dans l'interprétation en psychanalyse »<sup>4</sup>. Il nous restera à nous demander au cours de cet essai comment cette démarche phénoménologique, herméneutique ou interprétative peut être mise en relation avec une théorie et une sociologie critiques, c'est-à-dire la troisième voie possible que nous distinguons et que nous adoptons. La question principale sera de savoir si cette troisième voie que plusieurs membres de l'Ecole de Francfort, dont Habermas, ont appelée le point de vue « émancipatoire » peut être fondée théoriquement et pratiquée en complémentarité avec les deux autres points de vue — positif et herméneutique — et non en se fondant — ultimement — dans l'un ou l'autre des deux courants. Il ne s'agit pas avant tout d'une question théorique mais d'une question pratique. Nous retenons provisoirement la formulation de Habermas : « Les sciences empirico-analytiques procèdent d'un intérêt de connaissance qui est d'ordre *technique*, les sciences historico-herméneutiques d'un intérêt *pratique* ; quant aux sciences dont l'orientation est de nature critique, elles procèdent de cet intérêt *émancipatoire*... »<sup>5</sup>

*La troisième voie* possible pour rendre compte de l'histoire et de la société humaine a été désignée comme le point de vue critique, c'est-à-dire celui qui utilise des jugements de valeur pour critiquer l'existant et d'autre part, s'intéresse en gros à l'auto-crédation de l'homme et de la société. Habermas dira que ce sont « ...ces trois attitudes qui déterminent en l'occurrence les trois points de vue spécifiques en fonction desquels il nous est possible de concevoir la réalité comme telle. »<sup>6</sup> Il s'agit, bien sûr, d'une typologie des démarches possibles ; dans des études concrètes, elles peuvent se chevaucher, les auteurs transgressant souvent leur propre point de vue sur la réalité. Il faut quand même les distinguer théoriquement, non pas dans le stérile espoir d'avoir théoriquement raison, mais à cause des conséquences pratiques que chacune des démarches peut entraîner. Si, pour la science positive, il s'agit de *décrire* la réalité sociale, quelle [13] qu'elle soit, en

<sup>4</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>5</sup> Habermas, J. : *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, 1973, p. 145.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 152.

mettant à jour des récurrences de phénomènes et des liaisons entre les phénomènes sociaux et pour les sciences dites herméneutiques de *comprendre* l'enchaînement des significations que les hommes créent, dans un but pratique ou non, il s'agira pour la démarche critique *d'élu-cider* critiquement l'auto-crédation du social-historique, dans le but de concourir à l'émancipation de l'homme, c'est-à-dire à son auto-devenir continu, et ce, malgré que, comme le dit Marx, l'histoire semble développer surtout le mauvais côté des choses. Deux remarques là-dessus : ce point de vue est optimiste parce que, nous le verrons, il fait confiance aux hommes qui tout au long de l'histoire ont réussi à trouver des solutions aux problèmes qui les confrontaient ; il semble bien, d'autre part, que le point de vue *critique* se développe davantage aux périodes de crise et sa résurgence aujourd'hui semble correspondre à un état de crise généralisée.

En première approximation, il faut d'abord essayer de caractériser ce point de vue de façon globale, quitte ensuite à l'explicitier tout au long de notre dialogue avec Marx et avec tous ceux qui se rangent dans ce point de vue qu'on appelle critique, ou existentiel, selon d'autres.

À ce stade-ci, il ne semble pas qu'on puisse fonder ce point de vue autrement qu'en s'appuyant sur une problématique d'anthropologie générale. On pourrait ici citer des anthropologues et ethnologues qui ont reconnu une spécificité humaine qui place l'homme dans une espèce totalement différente par rapport aux autres animaux et qui fait que l'homme est une espèce naturelle humaine. Pour le moment, il faut d'abord citer Edgar Morin, qui, comme conclusion à un colloque international sur les invariants biologiques et les universaux culturels, où les participants se sont efforcés de chercher les traits communs que partagent les hommes et les autres animaux, distinguait ainsi l'originalité de l'homme : « La péninsularisation de l'homme, son rattachement au continent naturel, ne signifie nullement dissoudre ou diluer l'originalité de l'homme... Effectivement, on ne peut plus mettre au crédit d'*Homo Sapiens* l'invention de l'outil, du langage, de la culture, mais, au contraire, il faut concevoir *qu'Homo Sapiens* a été coproduit par le langage, l'outil, la culture qui se sont développés en cours d'hominisation. Toutefois, il est évident que l'*Homo Sapiens* a apporté de prodigieux développements à la [14] technique, à la pensée, à la culture, à la société et là apparaît son trait spécifique de complexifica-

teur. Mais son originalité ne peut se borner à un simple accroissement de l'aptitude complexifiante. Ou plutôt, celle-ci doit être reliée à un trait spécifique absolument original : le *surgissement de l'imaginaire* (notre souligné) hors du domaine clos du rêve, le surgissement du mythe et la négation mythologique de la mort, tout cela en relation avec un cerveau non seulement plus riche en neurones que celui de tous ses prédécesseurs, non seulement doté de dispositifs nouveaux aptes à organiser de façon non préprogrammée mais stratégique l'expérience, les idées, l'action, mais aussi fonctionnant avec beaucoup de désordres, doté d'une très faible régulation, d'où une aptitude au délire et à la destruction comme au génie et à la *création* » (notre souligné).<sup>7</sup>

Nous avons tenu à citer longuement Morin qui, au terme d'une rencontre qui groupait des biologistes et des spécialistes de plusieurs disciplines apparentées à la biologie, qui ont surtout insisté sur les traits communs entre l'homme et les autres animaux, n'en a pas moins conclu en faisant ressortir les caractères radicalement originaux de l'homme : imaginaire et création. Ce qui veut dire que si l'homme est un être de nature, soumis aux mêmes déterminismes que les autres animaux, il possède en plus la faculté d'imaginer ce qui n'existe pas, de détruire ce qui existe et de créer d'autres structures et d'autres institutions. Toute sociologie critique, tout point de vue critique, se fonde, en dernier ressort, sur cette originalité de l'homme ; les hommes, confrontés par ce qu'ils trouvent devant eux et qui les détermine, peuvent, par leurs facultés d'imagination et de création, *dépasser* ces déterminismes ; c'est pourquoi l'histoire et la société peuvent être considérées comme une auto-crédation continue. L'homme est donc le seul être vivant qui peut changer sa vie tout en continuant d'appartenir à la même espèce biologique. Si l'évolution est un phénomène universel et ce, depuis l'apparition de la vie sur terre, on se rend compte que si l'évolution biologique s'est toujours poursuivie depuis l'apparition de l'homme, c'est l'évolution culturelle qui a pris les devants et qu'elle s'est grandement accélérée pendant les siècles derniers. La plupart des anthropologues sont d'accord pour penser que l'homme est le seul mammifère qui ait la faculté de prendre [15] conscience de lui-même et de son monde ; que c'est dans ce trait que réside la faculté de raisonner et d'utiliser des symboles et des significations abstraites et

<sup>7</sup> Centre de Royaumont pour une science de l'homme. Editions du Seuil, 1974, p. 741.

que c'est aussi là que réside le fondement de liberté humaine. Cette évolution culturelle qui a pris en relais l'évolution biologique se fait donc dans une tension incessante entre ce que les hommes trouvent devant eux — la réalité naturelle et sociale — et ce qu'ils veulent se faire devenir par l'imaginaire, la création et la liberté. On peut dire en gros que la science positive de la société cherche à établir ce qu'il y a déterminé — comme toute science positive — dans la vie sociale tandis que la démarche critique s'intéresse surtout à ce qui advient, pourrait et devrait advenir et ce, en s'appuyant sur l'originalité de la nature de l'homme et sur l'histoire des hommes.

Il nous semble que l'un de ceux qui a le mieux mis en lumière la différence fondamentale entre la démarche positive et la démarche critique, c'est l'ethnologue français Jean Pouillon qui s'est interrogé sur les postulats de Sartre et Lévi-Strauss. Ces deux auteurs sont choisis pour illustrer la différence entre deux options philosophiques, entre des démarches variées à d'autres points de vue, mais qui se ramènent fondamentalement à un choix entre l'option analytique et l'option dialectique. Cette étude de Pouillon serait toute à citer mais nous nous contenterons d'en extraire les passages qui mettent en évidence les différences fondamentales entre ces points de vue. Jean Pouillon utilise l'expression de « raison analytique » pour caractériser la position philosophique de Lévi-Strauss et celle de « raison dialectique » pour celle de Sartre ; en d'autres termes, c'est l'opposition entre structure et praxis. « Il s'agit pour Lévi-Strauss, écrit Pouillon, de découvrir des « enceintes mentales », des lois universelles de fonctionnement de l'esprit, qui, en fin de compte, reposeraient sur certains mécanismes cérébraux ; il s'agit en somme de retrouver la chose derrière l'homme et non une liberté en lui. Aussi a-t-on affaire à deux conceptions radicalement opposées du rapport de la conscience au réel. Pour Sartre la conscience de soi et des choses se découvre à elle-même dans la praxis, et, pour cette raison, elle est appréhension de la réalité : la dialectique est constituante. Pour Lévi-Strauss, la conscience, qu'elle soit pure intellection ou conscience pratique, n'a aucun privilège de ce genre ; elle croit appréhender le réel, mais sa vérité n'est que de fonctionnement : la raison est toujours constituée. [16] Dans le premier cas, le rapport au réel est devant moi et le réel m'est contemporain ; dans le second, ce rapport est derrière moi, et le réel est moins l'objet que je pense que la condition du fait que je le pense. Dans le premier

cas, le rapport est établi par le praxis ; dans le second, il est révélé par la structure. »<sup>8</sup> Il nous semble que la différence entre les positions de Lévi-Strauss et de Sartre est exemplaire de celle qui existe entre la démarche positive, qui se veut « scientifique » qui étudie les invariants et les déterminismes et la démarche critique qui s'intéresse à l'auto-création social-historique. Nous ne nous préoccupons ici de savoir laquelle des deux « raisons » fonde l'autre, « ...la raison analytique, écrit Lévi-Strauss, doit « rendre compte de la raison dialectique », tandis que celle-ci ne peut rendre compte d'elle-même, ni de la raison analytique »<sup>9</sup> ; mais pour Sartre : « la dialectique (...) doit se donner elle-même comme intelligibilité indépassable. (...) La raison dialectique est elle-même l'intelligibilité de la raison positiviste » [i.e. analytique].<sup>10</sup> « En somme, c'est parce qu'elles s'incluent réciproquement que ces deux conceptions s'excluent radicalement ; elles ne sont jamais pensables ensemble, en même temps, au même niveau. »<sup>11</sup>

On voit que l'attitude critique prend pour acquis que l'évolution que l'on observe depuis l'apparition des êtres vivants se poursuit, qu'elle est manifeste surtout au niveau de la culture, qu'à cause de la nature même de la culture elle peut être plus rapide et plus marquée que l'évolution biologique et que l'homme s'auto-construit tout au long de cette évolution ; il a toujours manifesté le désir de dépasser les déterminismes de toute nature qui menaçaient sans cesse de circonscrire son action au répétitif. Pour la théorie critique donc, il s'agit, d'une part, de déceler ce qui, à un moment donné, brime la marche de l'homme vers une plus grande liberté. Les deux autres points de vue sur le social-historique deviennent complémentaires de la théorie critique et lui servent de moyens pour établir les faits sur lesquels elle s'appuiera, les valeurs qu'elle défendra et les actions émancipatoires qu'elle promouera. Des trois démarches, c'est elle qui est la plus périlleuse parce que, par définition même, elle sort du cercle [17] répétitif et invariant sur lequel se fondent les sciences positives pour s'intéresser, d'autre part, à ce qui est devant l'homme, à ce qui est radicalement nouveau dans le social-historique et qui comporte destruction et création, fondées sur le caractère original de l'homme : l'imagination.

<sup>8</sup> Pouillon, Jean : *Fétiches sans fétichisme*, Maspéro, Paris, 1975, p. 35.

<sup>9</sup> *La pensée sauvage*, Plon, Paris, p. 330, note.

<sup>10</sup> *Critique de la Raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 132-36.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 32.



[18]

[19]

ESSAI DE SOCIOLOGIE CRITIQUE.

## Chapitre 2

---

# La question de la théorie et de la pratique

[Retour à la table des matières](#)

[20]

[21]

## Chapitre deuxième

### *La question de la théorie et de la pratique*

Il est toujours difficile, pour quelque point de vue sur le social-historique, de repérer les pères fondateurs, les grands ancêtres ; chacune de trois démarches — positive, herméneutique et émancipatoire — remonte plus ou moins loin dans le temps pour déceler la trame chronologique de la discipline qu'elle reconnaît comme sienne. Pour ce qui est de la tradition critique, il semble bien qu'on puisse bloquer la remontée historique à Marx, qui, d'emblée, se présente comme le fondateur de la théorie et de la sociologie critiques, telles que nous les entendons ici. C'est donc à partir de lui que nous tenterons de construire ce que devrait être le point de vue critique sur le social-historique.

Marx tranche sur la philosophie allemande dont il provient, autant que sur l'économie politique anglaise qu'il a étudiée en profondeur, en relativisant les énoncés de l'une et l'autre disciplines et en considérant la société capitaliste comme une forme historique qui se place dans une séquence d'évolution qui a connu d'autres types de société et qui en connaîtra d'autres. C'est là, d'entrée de jeu, que Marx fonde le point de vue critique ; la société contemporaine n'est pas l'actualisation de l'idée absolue comme elle pouvait l'être pour son maître Hegel ni, pour l'homme, une forme « naturelle » d'être en société comme l'économie politique avait tendance à le penser, mais un des « modes de production » qui advient parmi d'autres, qui ont été et pourraient être dans l'avenir. La société capitaliste n'est donc ni la fin de l'histoire, ni une ruse de la raison, ni une espèce naturelle mais une société dont on peut se demander ce qu'elle apporte aux hommes et ce qu'elle leur dé-

nie ; on peut alors chercher ce qu'un autre type de société pourrait leur apporter. Dès les débuts de son activité intellectuelle, Marx caractérisera sa démarche comme un point de vue [22] critique ; son grand œuvre, *Le Capital*, porte le sous-titre de : *critique de l'économie politique* ; déjà, en 1844, il écrit : « *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* ». Tout au long de sa vie, ce sera donc ce point de vue critique qui sera le sien ; il est juste de dire que c'est la critique de l'économie politique qui l'occupera, comme c'est la critique de la religion qui avait occupé Feuerbach (*L'Essence du christianisme*, 1841). Dans l'optique de Marx, la philosophie est au service de l'histoire et doit dénoncer non seulement l'aliénation religieuse comme l'avait fait Feuerbach mais toutes les autres formes d'aliénation ; il faut renverser les conditions sociales où l'homme est un être abaissé, abusé, abandonné, méprisable. Pour Marx, c'est le capitalisme et l'économie politique, qui apparaît avec ce mode de production, qui sont au fondement de cette aliénation. Adoptant la même attitude, il faudra nous demander si Marx a radicalement dépassé la philosophie et l'économie politique. Il faut auparavant nous demander sur quoi se fondait le point de vue critique de Marx et, étant donné que nous partons de lui comme premier théoricien et sociologue critiques, comment se fonde aussi notre propre perspective critique à l'égard de Marx et par rapport à l'ensemble du social-historique. En dehors de ce que nous avons dit au début, pour distinguer le point de vue critique des autres points de vue — imaginaire, raison dialectique, création, liberté — peut-on fonder théoriquement le point de vue critique ? Il semble bien qu'à travers les écrits de Marx et ceux d'autres qui se sont depuis engagés dans sa voie on peut distinguer quatre types d'arguments qui ont été utilisés : 1) indignation morale 2) essence générique de l'homme 3) philosophie ou théorie de l'histoire 4) arguments dérivés d'une démarche positive.

1) *Indignation morale* : nous ne croyons pas que l'on pourra jamais éliminer du point de vue critique cet aspect de sa pratique ; si à l'instar de Marx tous les sociologues critiques ont dénoncé ce qu'ils croyaient être l'humiliation de l'homme ou de certaines classes sociales et qu'ils ont adopté le point de vue de ceux qui leur apparaissaient comme défavorisés par rapport à d'autres, il ne semble pas, toutefois, que l'on

puisse fonder une théorie critique et émancipatoire sur cette indignation morale.

[23]

2. *Essence générique de l'homme* : Ce concept que Marx semble bien avoir abandonné après ses écrits de jeunesse est d'origine philosophique et n'est plus employé que par les philosophes essentialistes ; dans la perspective marxiste, qui est « existentialiste », le concept d'une essence générique de l'homme qui serait immuable et fondée sur des invariants contredit le point de vue spécifique de la raison dialectique qui tient que l'homme se fait en faisant sa vie et que l'homme fait son histoire dans des circonstances qu'il n'a pas choisies.

3. *Théorie de l'histoire* 4) *science positive* : ces deux types d'arguments sont sujets aux mêmes critiques globales : celles qui soutiennent, comme Castoriadis l'a montré dans *L'institution imaginaire de la société*, qu'une partie importante — probablement la plus importante — échappant à la détermination telle que l'ont postulée les philosophies traditionnelles et les sciences de la nature, il ne saurait donc être question dans une théorie critique ou une sociologie critique, qui justement se fondent sur cette non-détermination, de faire appel à une démarche qui postule cette détermination ; distinguons ici qu'il pourra s'agir d'une détermination qui s'applique partiellement à l'institué — qui se déploie, en partie, selon sa propre logique et qui, de ce fait entraîne une détermination partielle mais que ce concept de déterminé ne s'applique pas à l'instituant et très mal et bien imparfaitement à l'instituant historique.

Il est, en effet, probable que la falsifiabilité que Popper utilise comme critère pour juger de la scientificité des systèmes de propositions empiriques est juste ; l'empirisme scientifique serait alors l'unique loi consciemment appliquée de la recherche scientifique. Les théories scientifiques sont des systèmes de lois universelles qui demeurent constamment sujettes à l'épreuve de la falsifiabilité ; la méthode scientifique est la méthode à l'aide de laquelle on élabore et on teste des théories empiriques par des falsifications successives. Dans ce sens-là, il n'y aurait alors de science que positive. Ce qui ne veut pas dire, d'autre part, qu'il n'y a pas de connaissance valable en dehors de la science positive ; l'herméneutique en est une et la théorie critique une autre. C'est probablement parce que, comme le dit Habermas, la

science et la technique sont devenues une idéologie que certaines connaissances — qui ne sont pas « scientifiques » au sens de [24] Popper — ont tendance explicitement ou subrepticement à se donner comme « scientifiques » ou à tout le moins à mettre en évidence des phénomènes dont le traitement se prête mieux à la mensuration et à la quantification, soit parce que les processus auxquels ils appartiennent sont cumulatifs ou apparaissent comme tels, soit que la quantification apparaisse comme le seul traitement possible pour qui se veut scientifique. On peut détecter chez Marx un positivisme à tout le moins latent et qu'il conviendra de critiquer en nous fondant sur ce que nous pensons que devrait être la théorie critique.

Le problème fondamental de toute sociologie critique, quand elle doit se justifier, est celui des valeurs, et ce problème commence à se poser, pour Marx lui-même ; les épigones non seulement se posent le problème mais le résolvent en défendant, Engels le premier, l'idée d'un « socialisme scientifique », d'un marxisme à l'indicatif. Marx, par exemple, dans sa critique du programme de Gotha parle du caractère « non scientifique » de la doctrine de son rival Lasalle. Il est bien évident, toutefois que ce qui va s'appeler « socialisme scientifique » et « matérialisme dialectique » se cristallise *après* la mort de Marx (1883) et avant celle de Engels (1895) ; les principaux artisans de cette systématisation du « marxisme » sont Engels, Bernstein (première manière) Kautsky et Plekanov. En plus de mettre l'accent sur l'union de la théorie et de la pratique (envisagée comme scientifique), ce que Marx n'envisageait certes pas, Engels déclara en 1883 sur la tombe de Marx : « De la même façon que Darwin a découvert la loi du développement de la nature organique, Marx a découvert la loi du développement de l'histoire humaine <sup>12</sup> ». Cette science s'affirme dans l'« [Anti-Duhring](#) ». George Lichtheim résume ce qu'il advint de la théorie critique aux mains des épigones : « En effet, si l'unité du réel et du rationnel était écartée, surgissait le problème bien connu de relier les principes normatifs (jugements de valeur) aux énoncés « objectifs », « factuels » et « scientifiques » : un problème que Marx (après Hegel) avait jugé superficiel, peu digne de retenir l'attention d'une philosophie critique qui avait à tout le moins découvert le secret de la divergence entre la « vraie réalité » et ses incarnations irrationnelles. Alors la vision décisive d'une théorie critique — qui devait

<sup>12</sup> Cité par G. Lichtheim, *Marxism*, p. 237, en note.

transformer le monde par la révélation de ses contradictions internes [25] — fut troquée pour la notion moins excitante d'une science des causes de l'évolution, l'ancien clivage entre ce qui est et ce qui doit être — et, par voie de conséquence, le conflit entre la description des faits et les jugements de valeur — resurgissait avec force. Si le socialisme était essentiellement « scientifique, il avait évidemment besoin d'un système moral pour faire le lien entre le « est » et le « doit » ; de l'autre côté, sa force motrice devait se trouver dans la nature de la science elle-même : une entreprise sans issue »<sup>13</sup>. Nous sommes donc revenus, par un autre chemin, à la question cruciale pour toute démarche critique — théorique et sociologique — au problème des valeurs.

Il apparaît assez vite, en effet, que le problème central de toute théorie et sociologie critiques, c'est celui de la relation entre théorie et pratique. Voici comment on peut formuler cette question : la théorie peut-elle viser à établir ce que pourrait être et devrait être la pratique, auquel cas, celle-ci se contenterait de réaliser la théorie ou la philosophie ? Ou bien la pratique doit-elle être tenue pour innovatrice et créatrice, auquel cas la théorie n'aurait qu'à élucider ce type de pratique, l'appuyer et le diffuser ? Si une sociologie critique peut exister à côté de la science positive et de l'herméneutique, il faut d'abord examiner ce problème. Dans certains manuels, on dit, bien sûr, que la théorie et la pratique devraient s'interinfluencer et c'est ainsi que devrait être réalisée leur unité ; il arrive, toutefois, que cette formulation ne résolve pas aussi facilement le problème qu'on voudrait le faire croire. Il va sans dire qu'on ne peut envisager de poser aujourd'hui cette question, sans montrer, quelque brièvement que ce soit, comment elle est au centre de toute l'histoire du XVIII<sup>e</sup> siècle et des débats qui s'ensuivent. Au centre de cette question, il y a la Révolution française et ses interprétations historiques et critiques. Il ne faut jamais perdre de vue que les philosophes et les critiques qui ont traité de cette question à partir de Kant jusqu'à aujourd'hui, Habermas par exemple, qui intitule l'un de ses derniers volumes « théorie et pratique », représentent une continuité qui prend source dans « les Lumières », « l'Aufklärung ». Marx qui, pour nous, représente le premier grand sociologue critique baigne dans tous les débats et les interprétations qu'a suscités la « Grande Révolution ». Il ne faut pas non plus perdre de vue que la

<sup>13</sup> Ibidem, p. 240.

science positive prend un essor [26] considérable au XIX<sup>ième</sup> siècle et va étendre son ombre sur l'histoire et la philosophie. Presque deux cents ans après la Révolution française, nous nous retrouvons avec les mêmes problèmes et les mêmes apories ; l'exemple de Habermas <sup>14</sup> nous en fournira une illustration patente.

### *Le débat entre Kant et Hegel*

George Lichtheim <sup>15</sup>, dans un volume publié peu avant sa mort, en 1973, se demande comment il se fait que la plupart de ceux qui se réclament de Marx en Europe centrale continuent de penser que le marxisme est l'héritier de l'idéalisme allemand, de Hegel plus particulièrement. Ce serait avant tout parce que sa philosophie s'est heurtée au thème central de la pensée politique — la relation de la théorie et de la pratique — et, là-dessus, Hegel s'était lui-même opposé à Kant, son grand prédécesseur. Pour ce dernier, seule la nature, parce que ses processus sont déterminés et récurrents, peut être objet de théorie et peut être connue par la science mathématique qui en établira les lois ; la morale et la politique, le social-historique, ne peuvent être objets de théorie ; la vie morale, selon Kant, relève de l'ordre nouménal, celui de l'âme et de Dieu. « La nature est soumise à la causalité et par conséquent se conforme à des lois inaltérables alors que la vie morale est libre, c'est-à-dire qu'elle s'auto-détermine » <sup>16</sup> (notre traduction). Pour Kant, « pratique » ne s'oppose pas à contemplation mais à scientifique ; la distinction entre théorie et pratique est fondée sur la différence entre causalité et liberté. « La philosophie morale de Kant est « pratique » non pas parce que (comme dans toute autre philosophie morale) elle s'occupe de la pratique humaine, mais parce qu'elle ne peut être fondée en théorie » <sup>17</sup>. Ce qui *est* appartient à la nature, et peut être l'objet de la science parce que déterminé ; le *doit* est objet de la conscience et de la liberté ; les phénomènes sont objets de science, mais non les noumènes.

[27]

<sup>14</sup> *Théorie et pratique*, 2 vols, Payot 1975.

<sup>15</sup> *From Marx to Hegel*, The Seabury Press, New York 1971.

<sup>16</sup> Lichtheim, p. 5

<sup>17</sup> Lichtheim, p. 6.



Hegel devait prendre la position contraire : on pouvait faire une théorie de la morale et, partant, une théorie politique ; cette théorie politique repose sur une théorie de l'histoire ; c'est le rétablissement de l'unité de la théorie et de la pratique, au sens où il peut exister une théorie du social-historique ; le marxisme devait garder cette unité de la théorie et de la pratique ; le *est* et le *doit* sont réunis. On se rend donc compte que la théorie critique — et la pratique révolutionnaire — doivent trouver leur intelligibilité dans la logique même du processus historique ; pour savoir quoi faire et comment interpréter la réalité empirique, il faut en faire la théorie et non attendre des commandements moraux importés d'un monde transphénoménal. La plupart des hégéliens de gauche maintinrent ce point de vue : « la pratique devait se fonder sur la théorie, l'action dans la réflexion, la révolution sur la nécessité de la révolution. Mais si la révolution est « nécessaire », au sens d'être inévitable, pourquoi se mobiliser pour l'action ? C'était une aporie. Marx la résolut en découvrant une classe révolutionnaire par inhérence : le prolétariat. »<sup>18</sup> Le moins que l'on puisse dire de Marx, c'est qu'il a essayé de tenir pour acquise l'union de la théorie et de la pratique, au sens qu'il vient d'être donné à cette expression, tout en « renversant » le système hégélien, en mettant de côté ce que Hegel avait dit du rationnel et du réel, « le rationnel est réel et le réel est rationnel », et en prônant la lutte des classes et la destruction du mode de production capitaliste et de l'Etat. On peut détecter, au long de son œuvre, la tension entre « l'unité de la théorie et de la pratique » d'une part, et ce qui, d'autre part, dans la pratique, échappe à la théorie parce qu'indéterminé et créateur de nouveau.

Le marxisme orthodoxe qui se construit après la mort de Marx (1883) et le début du XX<sup>ième</sup> siècle va aller beaucoup plus loin que Marx lui-même à propos de l'unité de la théorie et de la pratique, en construisant ce que ses tenants appelleront le « socialisme scientifique » et le « matérialisme dialectique ». Cette unité ne sera plus fondée sur la philosophie hégélienne, ni sur la théorie qu'auraient élaboré de la société capitaliste de la fin du XIX<sup>ième</sup> siècle les épigones de Marx, mais sur les lois de l'histoire que Marx et Engels auraient découvertes. Il s'agissait, à partir de 1875, d'éliminer « l'idéalisme » du marxisme [28] pour n'en conserver que le matérialisme, c'est-à-dire une science à l'indicatif qui se donnait comme la rivale du positivisme

<sup>18</sup> Ibidem, p. 9.

scientifique qui devenait de plus en plus la théorie et la pratique (pris au sens dérivé de ces deux mots) des milieux universitaires et autres. Les grandes lois du social-historique étant découvertes, il ne s'agissait plus que de les appliquer à la pratique ; dans ce contexte la pratique en vient à disparaître comme théorisable puisque déjà théorisée, et la pratique (opposée à la théorie) n'a aucune chance d'influer sur la théorie puisqu'elle n'a que pour seule fonction d'actualiser la théorie. Dans cet avatar du marxisme, l'orthodoxie, la pensée est déterministe et l'action repose sur un dogmatisme.

À partir des remarques précédentes, on note que cette question de la « théorie et de la pratique » se pose donc à deux niveaux : le premier, celui de savoir si le social-historique est théorisable et le deuxième, celui des relations entre la théorie et la pratique. Au premier niveau, Kant répond non et Hegel, oui ; pour Hegel et ses disciples, la théorie se fonde sur la philosophie réflexive ; pour Engels, la théorie se fonde sur la science positive. Dans les deux cas, il s'agit d'un déterminisme parfait puisque dans le premier cas, le réel ne fait qu'objectiver le rationnel élucidé par le philosophe dans sa réflexion critique ; dans le deuxième cas, le social-historique est aussi déterminé que la nature ; les lois étant découvertes par le savant, elles s'appliqueraient de la même façon que les lois de la nature. Les agents sociaux et historiques sont donc des agents passifs qui ne font que se conformer à ce qu'auront découvert le philosophe et le savant.

Au deuxième niveau, la question de la théorie et de la pratique se pose ainsi ; on peut admettre que les deux doivent être maintenues en relation l'une avec l'autre ; c'est-à-dire qu'à ce niveau, on admet que la théorie étudie les actions concrètes des agents sociaux et historiques et les rend intelligibles ; et on communique les résultats aux agents sociaux ; la théorie a chance d'influer sur les pratiques ; en retour, les pratiques ont chance d'influencer la théorie, puisque, par hypothèse, dans cette démarche de théorie et de sociologie critiques, des démarches de dépassement se produisent au niveau de la théorie et de la pratique. Mais là encore se pose le même problème que celui qui se pose au premier niveau. Quel est le poids de la pratique ? Au deuxième niveau, la question de la théorisation du social-historique ne [29] se pose plus ; d'emblée, elle est résolue puisque le problème principal, à ce niveau, est celui de la relation entre les deux. Il semble qu'à ce niveau on retrouve la même attitude que dans le premier niveau,

c'est-à-dire un impérialisme de la théorie par rapport à la pratique. Dans la grande majorité des problématiques qui discutent de la question de la théorie et de la pratique — et cela aux deux niveaux de réalité — la vérité se trouve *derrière* les comportements des agents sociaux ; dans le cas de Hegel et d'Engels, c'est soit la réflexion critique ou la science positive qui disent ce que les agents sociaux doivent faire ; à l'autre niveau, même dans une position où la science et la philosophie sont mises en doute, comme dans l'Ecole de Francfort et chez Habermas aujourd'hui, la vérité n'est pas ce que les hommes créeront mais, par des moyens variés et détournés, elle est encore *derrière* ; en d'autres termes, ici comme chez Hegel et Engels, les agents sociaux devraient conformer leur conduite à une vérité que les philosophes, les herméneutes et les savants dévoileraient pour eux ; les hommes feraient leur histoire mais dans les conditions que les titulaires du savoir leur dévoileraient. Cette position, celle de ceux qui se réclament de la théorie et de la sociologie critiques, est extrêmement difficile à caractériser puisque la plupart d'entre eux sont critiques de l'ontologisme de Hegel et du scientisme professé de Engels. Il est bien évident que nous visons ici l'Ecole de Francfort qui s'est montrée critique de l'économisme de Marx, du positivisme de Engels et qui, par la voix de Habermas, a proclamé pour la théorie et la sociologie critiques une troisième voie, celle de l'intérêt émancipatoire de la *critique*, à côté ou en complément de l'intérêt technique (sciences positives) et de l'intérêt pratique (compréhension des sciences herméneutiques), mais qui pourtant tombe dans un *en-deçà* de la vérité qui s'imposerait aux hommes. Au niveau où cette Ecole se place — celui de la relation entre théorie et pratique — c'est encore la théorie qui prévaut — comme dans le cas de la position du premier niveau — à savoir que le social-historique pouvait être théorisé. Il semble donc que l'Ecole de Francfort, et Habermas plus particulièrement, se range du côté de Hegel, au premier niveau de la question de la théorie et de la pratique en disant comme Adorno, Horkheimer et Marcuse que le social-historique est théorisable ; de plus, la théorie — puisqu'elle est possible et désirable — doit guider la pratique. Ce qui, bien sûr, était l'opinion de Hegel et d'Engels, contrairement à celles de Kant et de Weber, néo-Kantien contemporain de l'époque du marxisme orthodoxe qu'il [30] combattait. Il est à noter, toutefois, que si dans ce débat nous semblons adopter la position de Kant contre celle de Hegel, ce n'est pas pour les mêmes raisons ; nous disons qu'une partie du social-histo-

rique, celle qui est étayée sur la nature est déterminée et peut être théorisée mais que ce qui est création ne l'est pas parce qu'indéterminée et non pas à cause du libre arbitre moral de l'individu ni parce qu'il serait entre les mains de Dieu.

### *Habermas et l'École de Francfort*

On peut dire que les classiques de l'École de Francfort (1923) continuent de maintenir la thèse hégélo-marxiste sur l'union de la théorie et de la pratique et que la théorie critique doit se réaliser dans la pratique ; donc le social-historique est théorisable et cette théorie prouvera sa justesse si les agents sociaux s'y conforment dans l'avenir ; cette théorie critique ne peut être jugée, selon les critères de la science positive, puisque sa validité ne pourra être jugée que par sa réalisation ou non dans la pratique. Ce qu'on a appelé le désenchantement des piliers de l'École de Francfort (Horkheimer, Adorno et Marcuse), survient quand ils se rendent de plus en plus compte de la non-identité de la théorie et de la pratique ; c'est-à-dire qu'ils se rendent compte que le sujet historique, celui de Marx, — le prolétariat — n'accomplit pas l'histoire que la théorie lui avait destinée. « Ce qui est brisé, écrit Zima, c'est la foi en l'identité entre la théorie et la pratique, entre la pensée de l'intellectuel radical et l'action du sujet révolutionnaire. (La dialectique est la conscience rigoureuse de la non-identité), écrit Adorno dans *Negative Dialektic*. »<sup>19</sup>

Il revenait à Habermas de s'interroger systématiquement sur le problème de la théorie et de la pratique ; il embrasse d'emblée la position de Hegel et prend pour acquis que le social-historique est théorisable et s'interroge sur la relation entre théorie et pratique. La thèse qui sera défendue ici c'est que la théorie reste suprême dans le système de Habermas et qu'après avoir distingué trois points de vue — positif, herméneutique et émancipatoire — il confond, dans ses derniers écrits les points de vue herméneutique et émancipatoire. C'est [31] une des tâches de cet essai que de tenter d'asseoir théoriquement le point de vue émancipatoire et de distinguer dans la question de la relation entre théorie et pratique une position, du point de vue émancipatoire, qui

<sup>19</sup> Zima, Pierre V. : *L'école de Francfort*, Paris, 1974, p. 17-18.

soit distincte de ceux de la science positive et de l'herméneutique. En d'autres termes, il s'agit pour nous d'examiner la possibilité d'une sociologie critique qui s'appuierait sur une théorie critique.

On doit d'abord dire que Habermas s'intéresse davantage aux disciplines positives des sciences humaines que ses devanciers ; son vocabulaire est émaillé de notions empruntées à l'économie, à la sociologie et à la science politique ; il n'en continue pas moins d'être philosophe et de se situer sans cesse par rapport à Kant, Schelling, Hegel, Husserl et les représentants de la grande tradition philosophique allemande ; ce qui rend ses écrits extrêmement stimulants mais aussi très difficiles pour un sociologue.

Le traducteur de Habermas écrit en préface à l'édition française de 1975 que l'auteur traduit désormais *praxis* par pratique ; ce qui pourrait bien indiquer que l'auteur sort définitivement de l'orbite du marxisme pour lequel — du moins dans la tradition française — les deux termes existent et désignent des réalités différentes. Nous reviendrons longuement sur cette question ; ne faisons que marquer ici que cet abandon du concept de *praxis* au profit de celui de pratique est l'une des différences principales qui existent entre la théorie critique de l'École de Francfort et une sociologie critique que cet essai vise à élucider.

Prenant pour acquis que Habermas est d'accord avec la préface de l'édition française que Gérard Raulet a écrite, nous allons commencer par là notre examen de la position de Habermas. « Dans l'introduction de 1971, écrit Raulet, dans *Le marxisme comme critique* et dans l'appendice, le marxisme apparaît comme un type de théorie sociale particulier, caractérisé par une double réflexivité — une réflexion prospective et une réflexion rétrospective — une réflexion à la fois sur le contexte de la naissance et de la théorie et sur le contexte de son *application* (notre souligné). Cette double réflexion en fait une science que Marx Horkheimer a désignée du terme de « théorie critique », par opposition à la théorie traditionnelle qui ne réfléchit pas [32] sur sa situation au sein du processus du travail social et du même coup ne prend pas conscience de ce qu'elle signifie dans le cadre de l'évolution sociale. Cette théorie traditionnelle reste *technique* car elle ne prend pas conscience de sa fonction pour l'existence humaine, de ses consé-

quences *pratiques*. »<sup>20</sup> Prenons note que la théorie critique doit donc être *appliquée* et qu'elle a des conséquences *pratiques*. Le préfacier résume les trois intérêts de la connaissance que Habermas avait distingués ailleurs, notamment dans *La science et la technologie comme idéologie*. « S'orienter vers la disposition technique des choses, vers l'intercompréhension de la vie pratique ou vers l'émancipation par rapport à la contrainte naturelle... »<sup>21</sup>. Les sciences empirico-analytiques sont fondées sur l'intérêt envers la technique, les sciences historico-herméneutiques sur l'intérêt pour la compréhension pratique, et les sciences praxéologiques sur l'émancipation. Distinguer ces trois formes de connaissance par leur objet implique aussi qu'elles se distinguent au niveau de leur élaboration. Or il arrive que, parce qu'on y parle de pratique dans les deux, l'herméneutique et la sociologie critique semblent se confondre. « La dimension interactionnelle apparaît comme le véritable moyen de l'émancipation » (p. 224.1.) écrit Raullet. Et encore : « C'est cette logique herméneutique qu'il convient de réintroduire dans la théorie sociale. Telle est la tâche de la sociologie critique, telle que définie par Habermas dans l'introduction » (p. 23.) On voit que la sociologie critique de Habermas devient une discipline d'interprétation et que finalement elle emprunte son modèle à la psychanalyse et aux autres disciplines de l'interprétation dite symbolique. Raullet cite un texte de Habermas, daté de 1969, qui est très explicite : « Afin de mieux la comprendre, nous pouvons nous représenter la critique, que nous ne pouvons définir car c'est seulement par elle que l'on explicite les critères de rationalité, comme un processus recouvrant la suppression progressive des dissensions par une discussion libre de toute contrainte. Une telle discussion est dominée par l'idée d'un consensus universel et absolument libre entre tous ceux qui y participent. Ce faisant, la concordance ne sera pas la réduction de l'idée de vérité au comportement observable. Les critères permettant d'atteindre cet accord dépendent tout au contraire eux-mêmes du processus que nous envisageons comme devant nous [33] mener au consensus... » (p. 24). Paraphrasant Habermas, Raullet écrit : « Cette sociologie critique débouche sur *une thérapie de la praxis*, (curieux que ce mot réapparaisse ici) ainsi que le montre la réinterprétation hermé-

<sup>20</sup> *Théorie et pratique*, vol. 1, p. 20.

<sup>21</sup> Habermas, J. : *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, 1973, p. 152.

neutique de concepts comme celui d'« orientation », lié aux concepts de perspectives et d'horizon... Il s'agit donc de retrouver le rapport à la pratique qui était celui de l'homme éclairé, cultivé (*gelbidet*), du XVIII<sup>ième</sup> siècle. » (p. 24). Habermas est explicite là-dessus : « Celui qui avait reçu une culture disposait des moyens d'orienter son action. Cette culture devait être universelle au sens de l'universalité d'un horizon du monde constitué par la convergence d'un faisceau de perspectives sur lequel les expériences scientifiques peuvent être interprétées et transposées en possibilités pratiques, c'est-à-dire en une réflexion par la conscience de ce qui est nécessaire du point de vue pratique. Or le type d'expérience scientifiquement admis aujourd'hui par les critères positivistes est inapte à cette transposition pratique. » (p. 24). A partir de ces citations, on pourrait tirer l'échelle, montrer en quoi l'herméneutique ne peut être une sociologie critique et continuer à tenter d'établir ce que devrait être cette sociologie critique.

Toutefois, à cause de l'importance de l'auteur, il faut continuer à nous demander si la connaissance fondée sur l'intérêt pour l'émancipation ne trouve pas pour lui d'autres moyens de réalisation. Dans son « Introduction » à la nouvelle édition allemande (1971), Habermas définit le Matérialisme Historique de Marx comme une théorie qui « indique les conditions rendant historiquement possible une réflexion historique de l'espèce sur elle-même et elle désigne en même temps le destinataire de cette théorie, celui qui avec son aide pourra acquérir des lumières sur lui-même et son rôle potentiel d'émancipation dans le processus historique »<sup>22</sup>. Il s'agit là beaucoup plus de l'interprétation qu'Engels fait de Marx que de Marx lui-même qui est beaucoup plus nuancé. Dans l'interprétation qu'en donne ici Habermas, la théorie, fondée sur la réflexion, est souveraine ; elle diffuse<sup>1</sup> des lumières dont le prolétariat devra se servir à des fins d'émancipation. Un peu plus loin, l'auteur revient sur quatre notions (pratique, communication, thérapeutique, réflexion) qui lui semblent centrales dans une théorie qui s'occupe des ses retombées pratiques. [34] « Les théories qui, de par leur structure servent à éclaircir des questions pratiques visent à s'intégrer à une action communicationnelle. Les interprétations auxquelles on peut parvenir dans le cadre de telles théories ne sont bien entendu pas immédiatement efficaces pour l'orientation de l'action ; leur place légitime s'inscrit bien plutôt dans le cadre d'une thérapeutique

<sup>22</sup> *Théorie et pratique*, T. 1, Payot, Paris, 1975, p. 33.

visant la formation d'une volonté par la réflexion. Elles ne peuvent pour cette raison se transformer en processus émancipatoires riches en conséquences politiques que si les conditions institutionnelles permettant des discussions pratiques se trouvent remplies chez la grande majorité des citoyens ; tant que ce n'est pas le cas, les contraintes respectives, c'est-à-dire les limitations de la communication qui font partie intégrante des structures du système, sont elles-mêmes un problème que la théorie doit éclaircir. »<sup>23</sup> Ce serait à peine caricatural que de traduire ces phrases ainsi : la théorie critique s'occupe de guérir une communication viciée mais tant que la société actuelle ne permettra pas des discussions libres de toute domination, la théorie doit éclaircir ce dernier problème.

On a l'impression que pour Habermas la question de la relation entre la théorie et la pratique se pose comme celle qui devrait exister dans la pratique théorique (entre la compréhension méthodologique et la théorie elle-même). « J'ai tenté de montrer, écrit-il, en prenant pour exemple la psychanalyse, qui est une analyse du langage visant à l'auto-réflexion, que la critique peut mener à une attaque directe contre les rapports de force incarnés par un système de communication complètement dénaturé et que coïncident dans l'auto-réflexion provoquée et rendue possible par cette méthode la prise de conscience de dépendances méconnues et l'émancipation, c'est-à-dire la connaissance et l'accomplissement de l'intérêt d'une libération par la connaissance. C'est pourquoi le rapport de la théorie et de la thérapeutique est aussi constitutif pour la théorie marxienne. »<sup>24</sup> Dans un cas comme dans l'autre, c'est le comprendre explicatif, la compréhension herméneutique qui est la thérapie optimale. Ou mieux « la connaissance et l'intérêt de connaissance émancipatoire ne font qu'un » dans ce qui est découvert par la réflexion (Selbstreflexion). » (p. 45). Habermas s'éloigne encore de la théorie critique de Marx en [35] disant : « La logique dialectique ne nous offre plus comme c'était encore en partie le cas pour Marx, les bases normatives d'une théorie sociale conçue à des fins pratiques » (p. 47). Il est bien évident que si l'on élimine l'aspect dynamique et potentiellement émancipatoire de la « praxis » marxiste et si on est à la recherche d'une communication linguistique fonctionnant parfaitement — ce que la société actuelle ne permet pas, selon

<sup>23</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>24</sup> pp. 40-41.



Habermas — on n'a que faire de la dialectique. Pour lui, l'intérêt émancipatoire « vise à l'autoréflexion » qui, elle-même, conduit à la connaissance par une démarche riche en conséquences pratiques et amenant quelque chose de précédemment inconscient à devenir conscient ; si je puis me permettre d'emprunter à Wittgenstein cette tournure dramatique, les connaissances analytiques « interviennent dans la vie » (p. 32). De quelque côté, donc, que l'on examine les questions des relations entre théorie et pratique chez Habermas — qui représente pour nous de façon exemplaire la position philosophique et mieux que chez la plupart — on a toujours affaire à une réflexion, à une analyse, à une interprétation, à une compréhension explicative qui aurait des retombées pratiques, qui apporterait des lumières au prolétariat ou à tout autre sujet historique, la théorie demeurant souveraine et initiatrice de l'histoire ; le théoricien social guérit la mauvaise pratique comme le psychanalyste guérit son patient. « Mais si l'on veut en revanche, écrit-il, que sur le terrain où deux partenaires se trouvent face à face (l'un dans le rôle de celui qui éclaire et l'autre dans celui de quelqu'un qui cherche à acquérir des lumières sur lui-même) l'illusion de l'un ne soit pas exploitée par l'autre, il faut que l'unité du milieu de vie des deux parties soit suffisamment garantie au niveau institutionnel, que les *deux* partenaires aient également à souffrir de l'erreur et de ses conséquences. C'est Hegel qui, avec son concept d'une moralité obéissant à la loi du destin, a développé ce modèle » (p. 57). Ça fait une belle jambe à tout le monde !

Heureusement, c'est Gadamer, le pape de l'Herméneutique qui rappelle Habermas à l'ordre en lui citant, en réfutation de ses thèses, l'opinion de Giegel : « La lutte révolutionnaire n'est aucunement une cure psychanalytique à grande échelle. La différence entre ces deux formes de pratique émancipatoire réside d'emblée dans le fait qu'on aide le patient / à fonctionner dans une société anormale comme le dit Kurt Goldstein<sup>25</sup> / à se libérer de la continuité qui lui est [36] imposée tandis que la tentative d'échapper au réseau des contraintes sociales ne peut apparaître à la classe dominante que comme une menace pour la domination qu'elle exerce sur les autres classes. L'opposition se manifeste ici de façon bien plus aiguë que dans la psychanalyse. La classe opprimée ne se contente pas de mettre en doute l'aptitude au dialogue de la classe dominante, mais dispose de raisons suffisantes pour ad-

<sup>25</sup> *La Structure de l'organisme*, Paris, Gallimard, 1951.

mettre que toute tentative de sa part pour engager un dialogue avec la classe dominante ne sera pour cette dernière que l'occasion d'assurer sa domination : » (p. 58).

Quels que soient les textes de Habermas que nous examinons, il semble que cet auteur soit bien ancré dans l'idée que la théorie est souveraine et qu'elle doit éclairer les masses et les actions qu'elles peuvent mener ; c'est ainsi qu'il interprète Marx et Lukacs, entre autres théoriciens. En dernière analyse, il semble bien que le modèle de Habermas soit emprunté aux philosophes de l'*Aufklärung* qui auraient éclairé les masses qui, elles ensuite, auraient fait la Révolution.

[37]

ESSAI DE SOCIOLOGIE CRITIQUE.

## Chapitre 3

---

# La praxis et la dialectique

[Retour à la table des matières](#)

[38]

[39]

## Chapitre troisième

### *La Praxis et la Dialectique*

Sans vouloir invoquer indûment des arguments d'autorité, il semble que pour la tradition critique inaugurée par Marx, à partir du renversement qu'il pratique par rapport à Hegel, il faille conserver deux concepts de cette tradition qui s'évanouissent ou sont transformés par les positivistes marxistes, comme Engels ou Althusser, et par les herméneutes, comme Habermas : ce sont ceux de praxis et de dialectique.

Si, en effet, la théorie et la sociologie critiques sont fondées ultimement sur le fait que depuis que l'homme existe il s'est sans cesse engagé dans des pratiques qui le mènent au dépassement des déterminismes, c'est-à-dire des conditions naturelles ou sociales qui se dressent devant lui comme autant de limites à son action, il faut en conclure que ces actions de dépassement et de création sont une constante du social-historique et en tenir compte constamment puisque c'est le nœud dur du point de vue critique sur la société. Parmi l'ensemble des pratiques humaines on doit donc distinguer d'un nom particulier celles qui sont inventives et créatrices, les pratiques *instituantes*. Henri Lefebvre exprime cette position ainsi : « Il y a trois niveaux de la *praxis* : le répétitif et le novateur, aux deux pôles, et, entre les deux le mimétique. La *praxis* répétitive recommence les mêmes gestes, les mêmes actes, dans des cycles déterminés. La *praxis* mimétique suit des modèles ; il lui arrive de créer en imitant, donc sans savoir comment ni pourquoi ; plus souvent, elle imite sans créer. Quant à la *praxis* inventive et créatrice, elle atteint son niveau le plus élevé dans l'activité révolutionnaire. *Cette activité peut s'exercer aussi bien dans la connaissance et la culture (l'idéologie) que dans l'action politique* »<sup>26</sup> (notre souligné). Quant à nous, nous emploierons *praxis*, [40] pour ne désigner que l'activité créatrice et novatrice et utiliserons

---

<sup>26</sup> Lefebvre, Henri : *Sociologie de Marx*, PUF, 1966, p. 43.

*pratiques* pour les actions répétitives et mimétiques. De plus, nous essaierons de montrer que dans la tradition marxiste, cette notion de *praxis* a été très souvent réduite au travail et à la révolution c'est-à-dire qu'elle a subi une réduction économiste ou activiste. La notion de dialectique s'éclairera avec l'élucidation de celle de *praxis*.

### ***Économisme de la Praxis***

Tenter de montrer que dans la tradition marxiste — à commencer par Marx lui-même — la notion de *praxis* s'est souvent réduite au travail c'est analyser un processus plus général, celui de l'économisme qui a souvent été la tentation des marxistes.

Des anthropologues américains, Clyde Kluckhohn en tête, dans l'étude comparée des différentes sociétés, identifient trois conceptions que les hommes peuvent avoir vis-à-vis de la nature : soumission, harmonie et domination. Or il arrive que la dernière conception caractérise la société occidentale et plus particulièrement celle où la bourgeoisie domine, où l'industrialisation et le capitalisme se donnent libre cours. La transformation de la conception que les Européens se font de la nature précède le mode de production capitaliste ; à bien des égards, cette transformation apparaît comme un prérequis au démarrage de ce mode de production.

Cassirer<sup>27</sup> fait remonter à Galilée et à Kepler l'idée qu'il existe des lois de la nature ; Newton parachève grandiosement ces vues en prouvant, par sa théorie de la gravitation, qu'il existe une loi fondamentale du cosmos ; il fait cette découverte peu après la fondation à Londres, en 1660, de la « Royal Society » et de l'Académie des Sciences, à Paris, en 1666 ; ces deux institutions réunissent des savants qui ont cessé de s'interroger sur les essences et les principes métaphysiques des choses pour se livrer à l'expérimentation et aux découvertes des lois de la nature.

[41]

Robert Lenoble, dans son *Histoire de l'idée de nature* montre quel immense tournant ce fut dans l'histoire de l'Occident : « Pendant des

---

<sup>27</sup> Cassirer, Ernst : *La philosophie des lumières*, Fayard, Paris, 1966.

siècles, savants et philosophes, à quelque école qu'ils appartenissent, disciples de Platon, d'Aristote, d'Epicure ou des Stoïques, voire même de ceux que nous rangeons aujourd'hui parmi les mathématiciens au sens moderne de ce mot, Pythagore et Archimède, se disputent sur les principes qu'ils croient trouver dans la Nature mais tous sont d'accord pour chercher ces principes dans une spéculation désintéressée : *on écoute la Nature, on ne s'en sert pas*. Et voici qu'à partir des années 1620, savants et philosophes... se trouvent d'accord pour affirmer que la nature est une machine et que la Science est la technique d'exploitation de cette machine »<sup>28</sup>. L'hymne au progrès qui va devenir le leitmotiv de la société occidentale, ce sont ces savants qui le chantent déjà au XVII<sup>ème</sup> siècle. D'ailleurs cette rupture n'est qu'une reconquête de ce que Dieu avait donné à l'homme ; Bacon, dans son *Novum Organum* dit que Dieu avait donné à l'homme, au Paradis terrestre, la domination de la nature. Lenoble écrit : « Ayant reçu de Dieu la mission d'utiliser ce splendide joujou qu'est la Nature, l'homme va en effet se comporter devant elle comme un ingénieur qui n'a plus à ménager en elle aucune valeur. » Cette idée de nature à exploiter et à dominer, nous la retrouvons aujourd'hui, dans la science et la technique, devenues des idéologies.

Marx n'échappe pas tout à fait à cette vision du monde qui prend naissance au XVII<sup>ème</sup> siècle et qui va caractériser la société occidentale jusqu'aujourd'hui. Par rapport au marxisme dit orthodoxe qui se développe sous la houlette d'Engels (1875-1895), Marx ne fera preuve que d'un positivisme latent ; c'est pourquoi il est toujours possible en ce qui le concerne de trouver des textes qui étayent des thèses qui peuvent devenir contradictoires. Il est indéniable, toutefois, que Marx, à plusieurs périodes de sa vie, met l'accent sur l'accroissement des forces productives et le travail. Pour en arriver à montrer comment la notion *de praxis* s'est économisée, il faut donner une idée générale des vues de Marx sur le social-historique.

Dans le *Manifeste communiste* il fait l'éloge de la société [42] bourgeoise pour avoir développé les forces de production : « Au cours de sa domination de classe à peine séculaire, la bourgeoisie a créé des forces productives plus massives et plus colossales que ne l'avaient fait dans le passé toutes les générations dans leur ensemble. Asservissement des forces de la nature, machinisme, application de la chimie à

<sup>28</sup> Albin, Michel : *Histoire de l'idée de la nature*, Paris, 1969, pp. 314-315.

l'industrie et l'agriculture, navigation à vapeur, chemins de fer, télégraphie électrique, défrichement de continents entiers, canalisation des rivières, populations entières surgies du sol — quel siècle antérieur aurait soupçonné que de pareilles forces de production sommeillaient au sein du travail social ? » <sup>29</sup>

Dans une lettre à Annekov, datée du 28 décembre 1846, de Bruxelles, Marx exprime l'idée que c'est le développement des forces productives — par l'organisation du travail social et le développement de la technologie — qui rend compte du développement de l'homme et de l'humanité. « Par ce simple fait que toute génération postérieure trouve des forces productives acquises par la génération antérieure qui lui servent comme matière première pour de nouvelles productions, il se forme une connexité dans l'histoire des hommes, il se forme une histoire de l'humanité, qui est d'autant plus l'histoire de l'humanité que les forces productives des hommes ont grandi. » <sup>30</sup>

Pour Marx, le capitalisme va disparaître, non pas tant parce qu'il mutile l'homme, qu'il l'aliène, mais parce qu'il freine le développement des forces productives. « L'anéantissement violent du capital par des forces venues non pas de l'extérieur, mais jaillies du dedans, de sa propre volonté d'auto-conservation, voilà de quelle manière frappante avis lui sera donné de déguerpir pour faire place nette à une phase supérieure de la production sociale » <sup>31</sup>.

Le capitalisme n'accomplit pas sa mission historique qui est de développer les forces productives : « La véritable barrière de la production capitaliste, c'est le *capital lui-même*. Voici en quoi elle consiste : le capital et son expansion apparaissent comme le point de départ et le terme, comme le mobile et le but de la production, la [43] production est uniquement production pour le *capital*, au lieu que les instruments de production soient des moyens pour un épanouissement toujours plus intense des processus pour la vie des producteurs. (...) Le moyen — le développement des forces productives de la société — entre en conflit avec le but limité, la mise en valeur du capital existant » <sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Marx, Karl : *Oeuvres, Economie*, T. 1, La Pléiade, p. 166.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 1440.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 273.

<sup>32</sup> Pléiade T. 1, p. 1032.

L'optique de Marx sur la nature ne diffère pas fondamentalement de celle de ses contemporains ni de celle de ceux qui ont intériorisé cette optique. Sciences et techniques sont utilisées pour dominer et exploiter la nature. L'idée qu'on se fait de la nature — d'une nature à exploiter — commande celle que l'on se fait du travail et de la production. On reconnaît donc là deux idées principales de Marx lui-même. Marx les a critiquées toutes les deux — travail et production qui sont viciés par la société capitaliste — mais non pas le travail lui-même ni la production des richesses, la production matérielle.

### *Le travail chez Marx et les marxistes.*

Il est indéniable que Marx met le travail au centre de sa conception de l'homme, de l'humanité et de l'histoire. Déjà, dans sa critique de Hegel, il le loue « d'avoir vu dans le travail l'acte d'engendrement de l'homme par lui-même. » Pour Marx, « toute la prétendue histoire du monde n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain. » « Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature (...) en même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature et développe les facultés qui y sommeillent... Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. »<sup>33</sup>

« Le travail n'est donc pas l'unique source des valeurs d'usage qu'il produit, de la richesse matérielle. Il en est le père, et la terre la mère, [44] comme dit William Petty. »<sup>34</sup> Marx ajoute : « On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce que l'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à *produire* leurs moyens d'existence... »<sup>35</sup>

Marx formule un postulat qui n'est pas sans montrer une ressemblance frappante avec celui de la société capitaliste ou de l'économie politique, celui de la potentialité productive de tout homme, dans toute

<sup>33</sup> Pléiade, T. 1, pp. 727-728.

<sup>34</sup> Pléiade, T. I, p. 571.

<sup>35</sup> [\*L'idéologie allemande\*](#). Ed. sociales, Paris, 1966, p. 25.



société, « de transformer ce qui l'entoure à des fins utiles pour l'individu ou la société » <sup>36</sup>

On aurait pu penser que si la société capitaliste a besoin d'exploiter le travail humain pour produire du capital, le travail aurait un autre statut dans un autre mode de production, dans la société communiste. Mais non ! « Dans une phase supérieure de la société communiste... quand le travail ne sera pas seulement un besoin de vivre mais deviendra le premier besoin vital » <sup>37</sup>

D'ailleurs, si, comme le fait Marx, on introjecte l'optique de la société capitaliste dans les types de sociétés antérieures et dans la société utopique, on se rend compte qu'on ne sort jamais de la logique de l'économie, c'est-à-dire du primat de la production, de la domination de la nature et du travail comme besoin vital. Même Marcuse, le libertaire, entonne son hymne au travail : « Le travail n'est pas un concept économique, c'est un concept ontologique, c'est-à-dire l'être même de l'existence humaine en tant que tel. » <sup>38</sup>

Je crois que l'on se rendra compte que les notions de *rareté*, de *travail*, de *production*, de *domination de la nature* sont contemporaines du mode de production capitaliste. C'est ce qu'exprime Maurice Godelier historien économiste marxiste lui-même : « En fait, bien qu'ils soient désormais des « personnes déplacées », refoulées dans des sites marginaux, les chasseurs n'utilisent, semble-t-il, en moyenne [45] que 40% de leur temps disponible pour satisfaire leurs besoins. Les peuples primitifs du monde ne sont pas pauvres, les biens dont ils ont nécessité ne sont pas rares et leur existence ne consiste pas seulement à subsister. En fait, ce n'est qu'au moment où se sont multipliées les possibilités productives de l'humanité que sont apparues la richesse et la pauvreté, et que les richesses ont pu être considérées comme « naturellement » rares. Il n'y a donc pas de destin tragique de l'homme, il n'y a que des drames historiques. » <sup>39</sup>

« Dans une critique du dernier chapitre de la *Phénoménologie*, écrit Habermas, Marx a affirmé de Hegel qu'il *avait adopté le même*

<sup>36</sup> Cité par Beaudrillard, Jean, *Le miroir de la production*, Casterman, Paris, 1973, p. 21.

<sup>37</sup> Ibidem, Beaudrillard, p. 22.

<sup>38</sup> Ibidem, Beaudrillard, pp. 23-24.

<sup>39</sup> *Encyclopædia Universalis*, vol. 5, p. 938.

*point de vue que l'économie politique moderne* (notre souligné), car il avait compris le travail comme l'essence, l'essence qui se vérifie de l'homme. » C'est aussi au même endroit des Mss de 44 qu'on trouve ce passage fameux : « Ce qu'il y a de grand dans la Phénoménologie hégélienne et dans son aboutissement final (...) c'est que Hegel conçoit l'auto-engendrement de l'homme comme un processus, l'objectivation comme désobjectivation, comme extériorisation et comme dépassement de cette extériorisation, qu'il saisit donc l'essence du travail et comprend l'homme objectif, l'homme véritable parce que réel, comme résultat de son propre travail. »<sup>40</sup>

En fait, une analyse de « *L'Idéologie Allemande* » montre que « Marx, dit Habermas, n'explique pas à proprement parler le lien entre travail et interaction, mais qu'il réduit l'un de ces deux moments à l'autre sous le titre non spécifique de pratique sociale, en l'occurrence qu'il fait remonter l'activité communicationnelle à l'activité instrumentale. »<sup>41</sup>

En d'autres termes, ce qui n'est pas discuté chez Marx c'est la relation des deux dimensions de l'activité de l'homme : production et communication symbolique. Peut-on sans discussion faire de la production, de l'activité instrumentale, la fin de la société et faire de l'activité symbolique un reflet de l'activité de production ?

[46]

Il ne s'agit pas de nier que la production de la vie matérielle est une dimension essentielle de la vie sociale, l'homme comme tout autre organisme devant satisfaire ses « *deficiency needs* ». Faut-il, cela reconnu, envisager l'accroissement de la production et de la productivité comme la finalité première de la société dont devraient découler plus d'égalité, de liberté et de bonheur ? C'est le postulat fondamental de la société capitaliste. Certains auteurs, tel Baudrillard, ont prétendu que, tout compte fait, Marx ne diffère pas là-dessus des capitalistes. Il en diffère, certes, en ceci que Marx croit que c'est la classe ouvrière, la classe des producteurs qui devrait diriger la société pour ultimement abolir les classes sociales et l'Etat ; la production n'est pas pour Marx le moyen d'accumuler le profit mais celui de satisfaire mieux les besoins des individus. Il reste que le primat de la vie sociale est la pro-

<sup>40</sup> Habermas, *La Technique et la science comme idéologie*, p. 209.

<sup>41</sup> Ibidem p. 209.

duction matérielle et que tout le reste y semble subordonné. Il faut poursuivre l'analyse des textes pour essayer d'établir la position de Marx là-dessus.

La conception qu'à partir du XVII<sup>ième</sup> siècle on se fait de la nature, d'une nature à dominer et à exploiter, explique pourquoi le travail prend la place primordiale qu'on lui attribue ; la production des biens, appuyée sur le développement des sciences et des techniques, devient elle aussi partie intégrante de cette vision du monde.

Marx, dans son *Introduction générale à la critique de l'Économie politique* (1857), écrit : « Notre présent objet est tout d'abord la *production matérielle* (souligné de Marx) <sup>42</sup> ». Dans l'*Idéologie allemande*, Marx écrit parlant des hommes : « Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec ce qu'ils produisent qu'avec la façon dont ils le produisent. Ce que sont les individus dépend donc des conditions matérielles de leur production. » <sup>43</sup> Dans cette optique, le faire détermine le devenir.

Si donc nous reprenons l'interrogation de Habermas quant à la relation entre « l'activité instrumentale par rapport à une fin » et « l'activité symbolique » on peut constater que chez Marx, c'est la première qui prévaut et l'autre ne peut en être que le reflet. Il semble [47] bien que là encore Marx est tributaire de son temps. Le XVII<sup>ième</sup> qui voit naître les œuvres de Descartes et les découvertes de Galilée, de Kepler et surtout de Newton se tourne vers la science et la technologie et abandonne progressivement l'optique théologique et philosophique. Bientôt ces productions symboliques apparaîtront comme des « fantasmagories » qui loin d'être quelque chose de nouveau ne font que refléter ce qui se fait dans la pratique instrumentale des hommes, pratique appuyée par les sciences expérimentales et les techniques. La religion pour les ténors du siècle des Lumières, c'est bien l'ennemi à abattre.

### *Travail et Praxis*

C'est ainsi que la notion de praxis que nous avons définie comme les activités d'innovation et de création dans lesquelles les hommes

<sup>42</sup> Pléiade, T. 1, p. 235

<sup>43</sup> Marx, Karl : Ed. sociales, Paris, 1966, p. 25.

s'engagent en vient chez Marx à être exclusivement liée au travail. C'est le sociologue Pierre Naville qui s'occupe justement d'étudier le travail qui justifie cette réduction. Pour lui, « la catégorie de la praxis dont on fait souvent le fondement de la sociologie marxiste, n'est encore qu'une approximation philosophique. Marx en use abondamment dans ses écrits de jeunesse. Mais l'analyse scientifique le conduit surtout à partir de sa polémique contre Proudhon et son étude de Smith, de Ricardo, de Saint-Simon et des socialistes français, à lui substituer une conception bien plus précise du travail »<sup>44</sup> Naville croit que déjà dans les écrits de jeunesse de Marx, la catégorie praxis avait déjà le sens de travail. Ce n'est pas ce que laissent croire les célèbres thèses sur Feuerbach, dont la deuxième se lit comme suit : « La question de savoir s'il y a lieu de reconnaître à la pensée humaine une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique. C'est dans la *praxis* que l'homme doit démontrer la vérité, c'est-à-dire la réalité, et la puissance de la pensée, dans ce monde et pour notre temps. La discussion sur la réalité ou l'irréalité d'une pensée qui s'isole de la *praxis* est une question purement scolastique. »<sup>45</sup> Quoi qu'il en soit, Naville continue et retrace comment Marx en vient à substituer la notion de travail à celle de [48] *praxis* ; « c'est parce que dans le monde de production capitaliste le travail est la première forme d'action. Opposer connaissance, spéculation, à *praxis*, action, ce n'est pas assez. L'analyse sociologique et économique montre que si la connaissance est le fruit de l'action, si les représentations et les idéologies sont nées de l'activité et y retournent, ces processus revêtent dans l'histoire des formes caractéristiques qui obligent à passer bien au-delà de la catégorie générale de l'action, pour atteindre celle de la production conditionnée, du travail proprement dit. »<sup>46</sup> Il semble que ce soit bien là l'ambiguïté fondamentale de Marx et celle de Naville, qui se fait le fidèle interprète de Marx là-dessus. Marx a employé trente ans de sa vie à analyser le mode de production capitaliste ; il a mis à nu ce système en démontrant sa nature et son fonctionnement : c'est le royaume de l'économie politique, celui de la production, de « la richesse des nations », du travail, de l'exploitation de la force de travail et de la « satisfaction des besoins ». Une sociologie critique a le de-

<sup>44</sup> Naville, Pierre : *Le nouveau léviathan*, T. 1, Editions Anthropos, Paris, 1967, pp. 366-367.

<sup>45</sup> [\*L'idéologie allemande\*](#), Ed. sociales, Paris, 1966, p. 138.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 367.

voir — comme le fait Marx — de mettre à nu les fondements et le fonctionnement de ce mode de production. Parce que ce mode de production rétrécit l'homme à sa dimension travail et besoin, il ne faut pas pour cela adopter les catégories de l'économie politique pour juger tout le social-historique. C'est le meilleur tour que puisse jouer aux analystes le mode de production capitaliste que se faire juger sur ses propres catégories ; c'est peut-être pour cela que les critiques de ce système entonnent eux-mêmes des hymnes au développement des forces productives, au travail et à la satisfaction des besoins. Naville tombe dans ce piège. « Le travail, écrit-il, devient ainsi la forme générale dans laquelle s'expriment initialement tous les rapports sociaux, avec ses effets dans le domaine de l'appropriation. Comme activité générale, comme *praxis*, la vie des groupes est création ; mais comme travail, elle est créature séparée, aliénation. Dans la création, l'homme s'appartient à lui-même et aux autres, comme don de soi ; mais dans l'aliénation qui résulte du travail, de la contrainte pour autrui, l'homme devient étranger à lui-même et aux autres. »<sup>47</sup> Il nous semble que la démarche de Naville est exemplaire ; il y aurait, somme toute, deux démarches : celle qui se serait axée sur le praxis, activités de dépassement et de création, et qui donnerait lieu à une sociologie [49] critique ; il y en aurait une deuxième, celle que Naville décrit et qui étudierait la condition *aliénée* du travail et de l'homme et qui donnerait naissance à une sociologie dite scientifique. Qui ne voit pas que la sociologie critique, celle de la *praxis* fonde la deuxième ; autrement, on ne fait que décrire la réalité et celle-ci ne peut être qualifiée *d'aliénée* que si elle se fonde sur la première. Nous ne nous référons qu'au type de sociologie marxiste, dite scientifique, celle que dit pratiquer Naville ; ce n'est que dans ce cas que la sociologie devrait se fonder sur la théorie critique puisqu'elle se veut marxiste ; dans les autres types, il n'en est pas question, puisque ces démarches se fondent sur d'autres postulats. Abandonner l'idée de praxis, comme le fait Naville, en interprétant ainsi Marx qui l'aurait abandonnée lui-même, sous prétexte d'être scientifique, c'est se priver de concepts indispensables pour juger la condition faite à l'homme dans le mode de production capitaliste. C'est là, nous semble-t-il, l'ambiguïté fondamentale de Marx lui-même. Dans ses œuvres de jeunesse, c'est un théoricien critique qui s'exprime ; dans la maturité, il fait œuvre d'économiste ; pour ce faire,

<sup>47</sup> Ibidem, p. 367.

il veut devenir scientifique, parce que l'économie politique est une science naturelle qui ne connaît ni la praxis, ni la critique, ni le dépassement. Pour critiquer le mode de production capitaliste, il ne faut pas laisser tomber ses outils conceptuels mais les utiliser, après avoir analysé le système lui-même — ce que Marx a fait de façon géniale — pour juger ce système. C'est une voie que leur avait ouvert Marx qu'emprunteront Engels et les épigones pour en arriver au « socialisme scientifique » et au « dia-mat » des Russes.

### *La Praxis et la condition humaine.*

Pour nous, la *praxis* entendue au sens le plus large comme activité de dépassement et de création est, à bien des égards, ce qui distingue davantage l'homme des autres animaux. Clifford Geertz écrit ceci qui nous paraît très juste, et en conformité avec Hegel et Marx : « On doit considérer les cultures de moins en moins comme des façons de contraindre la nature humaine et de plus en plus comme des façons qui, pour le meilleur et pour le pire, l'actualisent... l'homme est le seul animal vivant qui a besoin de schèmes culturels parce qu'il est le seul animal vivant dont l'histoire est telle que son existence physique a été modifiée d'une façon significative par ces schèmes et [50] est, conséquemment, fondée sur eux. »<sup>48</sup> Ce qui veut dire que chez les autres animaux, la pratique ne fait que se conformer au programme génétique inscrit dans leur organisme, tandis que chez l'homme la pratique peut être création et invention et déploiement des possibilités de l'homme. Et de ce point de vue, la praxis peut s'exercer dans toutes les pratiques des hommes et toutes peuvent être novatrices et créatrices. Si une société enferme des hommes pour exploiter leur travail afin d'accumuler du capital, il faut certes dénoncer ce type de société, sans pour autant dire que c'est le seul travail qui est *praxis*, qu'il faut sans cesse augmenter la production, épousant ainsi la vision du monde qui est celle justement de la société qu'on dénonce. « On peut dire, dit Petrovic, que la praxis est, entre autres choses, un *Etre* universel, libre, créateur et auto-créateur. »<sup>49</sup> Dans un texte de Lefebvre, la *praxis* est ainsi définie : « La Praxis est le point de départ et le point d'arrivée du

<sup>48</sup> Cité par Bauman, Z. : *Culture as praxis*, Londres, 1973, p. 41.

<sup>49</sup> *Marx in mid-twentieth century*, Anchor Books, New York, 1967, pp. 172.



matérialisme dialectique. Ce mot désigne philosophiquement ce que le sens commun appelle « la vie réelle », cette vie qui est à la fois plus prosaïque et plus dramatique que celle de l'esprit spéculatif. Le but du matérialisme dialectique n'est autre que l'expression lucide de la Praxis, du contenu réel de la vie — et corrélativement de la Praxis actuelle en une pratique sociale consciente, cohérente et libre. Le but théorique et le but pratique — la connaissance et l'action créatrice — sont inséparables. »<sup>50</sup>

### *Praxis et auto-crédation*

Pour Fougeyrollas, Marx et Freud seraient les premiers théoriciens de la thèse « selon laquelle l'être humain serait non pas une réalité essentiellement définissable, mais un processus illimité d'auto-crédation ». Serait-ce donc le jeune Marx qui aurait pensé ainsi, pour abandonner cette conception dans sa maturité ? Fougeyrollas cite des textes de Marx qui appuient cette hypothèse. Dans un texte de l'*Idéologie allemande*, Marx dit bien que « le premier fait historique est donc la production des moyens permettant de satisfaire ces [51] besoins, la production de la vie matérielle elle-même... »<sup>51</sup> Dans le texte qui suit, on note déjà une espèce de postulat économique : « Le travail, l'activité vitale, la vie productive apparaissent d'entrée à l'homme un simple moyen de satisfaire un besoin — le besoin de conserver son existence physique. La vie productive est la vie de l'espèce ; c'est la vie créatrice de vie. »<sup>52</sup> Comment concilier cette citation avec cette autre qui date d'à peu près la même époque, la troisième thèse sur Feuerbach : « La théorie matérialiste du changement des circonstances et de l'éducation oublie que les circonstances sont transformées par l'homme et que l'éducateur lui-même doit être éduqué. Elle tend donc à diviser la société en deux parties, dont l'une est élevée au-dessus de la société. La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ne peut être considérée et comprise rationnellement qu'en tant que praxis révolutionnaire<sup>53</sup> ». En d'autres termes, la

<sup>50</sup> *Le matérialisme dialectique*, PUF, Paris, 1962, p. 95.

<sup>51</sup> *L'idéologie allemande*, Editions sociales, pp. 38-39.

<sup>52</sup> *Oeuvres, Economie II*, La Pléiade, p. 63.

<sup>53</sup> Marx : *Oeuvres choisies*, T. 1, Gutterman et Lefebvre, pp. 60-61.

« praxis » consiste-t-elle exclusivement ou surtout, comme le dit Marx dans plusieurs textes, et Fougeyrollas après lui, « dans la pratique laborieuse » ? Fougeyrollas se fait lui-même cette objection et y répond : « Le devenir historique des collectivités humaines ne peut se comprendre qu'à partir de l'activité laborieuse qui se déploie dans les collectivités, non pas parce que Marx aurait réduit la vie sociale à l'activité économique mais parce que, selon sa découverte, l'activité laborieuse est ce en quoi et par quoi l'homme, en produisant se produit et ne cesse de se produire. « Le social n'est pas ici réduit à l'économique ; c'est au contraire l'économique qui est intégralement socialisé et historicisé à partir du processus d'auto-crédation de l'être humain en devenir. »<sup>54</sup> Il n'est pas sûr que cette réponse en soit une.

Fougeyrollas qui veut concilier Marx et Freud, le premier qui fait du travail l'activité déterminante de l'homme, et le deuxième, la sexualité, écrit : « L'assimilation du concept de l'être humain en devenir selon un processus d'auto-crédation devrait permettre aux révolutionnaires, c'est-à-dire aux volontaristes de la révolution de comprendre que la transformation de la pratique, tant laborieuse que [52] sexuelle, à l'échelle des masses, est la condition si ne qua non de tout succès révolutionnaire »<sup>55</sup> C'est par le travail et la sexualité que les hommes seront sauvés !

---

<sup>54</sup> Fougeyrollas, Pierre : *Marx, Freud et la révolution totale*, Editions Anthropos, Paris, 1972, p. 45.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 65.



### *Besoin et désir*

Il semble que si l'on veut aller au bout de l'examen de l'économisme et du positivisme dont font montre, explicitement et implicitement, certaines démarches qui se veulent critiques, il faille s'attaquer au concept de besoin ; ceux même de travail et de production, de rareté et de surplus y sont liés. On peut même dire que si Marx accepte certains postulats de l'économie politique, c'est qu'il n'a jamais critiqué le concept de besoin qu'il a hérité de Hegel. Encore aujourd'hui, un Hégélien comme Marcuse s'en tient strictement au concept de besoin et ne veut rien savoir du désir. Pour illustrer ce dernier point, je transcris une partie de la discussion que j'eus là-dessus avec Marcuse, il y a quelques années :

*M. Rioux* : Je suppose que cette démarche (adjonction de la critique freudienne à la critique marxiste) s'accorde avec ce que vous écrivez dans *L'Homme unidimensionnel* au sujet du négatif et de la négation, parce que si l'homme n'est pas une créature de besoin, mais de désir — dans le désir il y a des aspects positifs et négatifs — et si vous ne tenez pas compte de l'aspect négatif en considérant l'homme comme un être de besoin — besoin que l'on peut mesurer et satisfaire — vous laissez de côté l'ambivalence du désir. N'êtes-vous pas d'accord avec cette interprétation ?

*H. Marcuse* : Non. À mon avis, la nouvelle école psychologique française dont vous semblez vouloir parler est sans aucun doute rétrograde par rapport à Freud. Elle se contente de substituer aux expressions très concrètes de Freud sur les besoins instinctifs un concept très généralisé et très abstrait du désir, qui, dès lors, devient une nouvelle entité métaphysique.

[53]

*M. Rioux* : Si vous rejetez ce concept de désir, travaillez-vous avec le concept de besoin ? Ou en emploierez-vous un autre ?

*H. Marcuse* : Oui sans aucun doute, je me servirais encore du concept de besoin. Il est évident qu'il y a de nombreux besoins, de valeurs politiques très différentes. Il y a des besoins conformistes, il y a des besoins non-conformistes, et la distinction entre besoins immédiats et besoins véritables est une des pierres angulaires de la théorie marxiste.

*M. Rioux* : ... *Toutefois, je suis d'accord avec vous pour dire que le concept de désir est difficilement opérationnalisable et difficile d'usage en sociologie...* »<sup>56</sup>

Aujourd'hui, il m'apparaît que le fait justement que ce concept de désir soit « difficilement opérationnalisable » constitue le meilleur argument pour que la sociologie critique l'examine plus attentivement pour se demander de quels aspects de la réalité il veut rendre compte.

Il faut donc essayer de circonscrire les usages de besoin et de désir pour déterminer comment chacun s'articule à des options théoriques différentes. Nous reviendrons plus longuement dans un chapitre subséquent sur la logique de l'équivalence, celle du signe et de l'économie politique que nous opposerons à la logique de l'ambivalence qui est celle du symbole, celle de « l'échange symbolique » pour employer l'expression de Baudrillard. Ce que nous ferons ressortir c'est que le concept de besoin utilisé par l'économie politique est du côté du signe et que celui de désir appartient au symbole. Tout ce que nous voulons marquer ici, c'est qu'une théorie anthropologique qui se fonde exclusivement sur le concept de besoin et renvoie celui de désir au rayon de la métaphysique a bien des chances de s'aplatir en économisme. Tout ce que nous voulons montrer ici, c'est qu'il y a une cohérence logique entre travail, production matérielle et besoin et que cette cohérence est celle de l'économie politique plutôt que celle d'une théorie critique.

[54]

Paul Foulquié<sup>57</sup> donne plusieurs exemples tirés de l'usage philosophique contemporain qui établissent la différence entre besoin et désir. « *Besoin A*. Sens général : manque dans le sujet de choses qu'il doit s'approprier pour compléter son être. Cette plante a besoin d'eau... »

<sup>56</sup> Marcuse, Herbert : *Forces*, no 22, 1973, p. 52.

<sup>57</sup> *Vocabulaire de la langue philosophique*, PUF, Paris, 1962, pp. 70 et 162.

« *Désir* : Tendance spontanée et consciente vers un objet que l'on se représente. » On voit dans ces deux définitions que le concept de besoin fait appel à ce qui est nécessaire à un être pour continuer d'exister et se développer ; il fait appel aux relations objectives de dépendance entre un être et son milieu ; de ce point de vue, le besoin est mesurable et sa satisfaction positive ; le désir est d'une autre nature puisqu'il est produit par la représentation et la tendance subjective vers un objet ; il est en relation avec l'imagination et l'imaginaire, n'est pas mesurable et sa satisfaction, comme l'échange symbolique, est ambivalente, puisqu'il possède une charge à la fois positive et négative, que l'économie politique ne peut aplatir en signe ou en signal. Bachelard que cite Foulquié<sup>58</sup> va jusqu'à écrire : « L'homme est une création du désir, non pas une création du besoin ». Il est évident que pour la sociologie critique qui s'intéresse au dépassement, à l'auto-crédation de l'homme et à l'imaginaire social, le concept de désir ne peut pas être éliminé, au contraire.

Marx lui-même en parlant de besoin semble quelquefois parler aussi de désir, au sens que nous venons de définir. Ainsi écrit-il dans la première section du *Capital*<sup>59</sup> : « Que ces besoins aient pour origine l'estomac ou la fantaisie, leur nature ne change rien à l'affaire » ; il renvoie en bas de page à Nicholas Barbon : « Le désir implique le besoin ; c'est l'appétit de l'esprit, lequel lui est aussi naturel que la faim l'est au corps. C'est de là que la plupart des choses tirent leur valeur. »

### ***Besoin, travail et Praxis***

Il reste que chez la plupart des marxistes on trouve que les concepts de travail, besoin et praxis sont liés et sont sans cesse teintés d'économisme. La praxis, étant liée au besoin, au travail et à [55] l'indépendance de l'homme envers la nature, s'oppose au savoir, à la philosophie abstraite. « Chatelet, dans son ouvrage sur « la signification théorique du marxisme »<sup>60</sup> écrit en parlant de Marx : « Le rapport humain est saisi dans son contenu profond comme rapport matériel d'individus soumis au besoin, producteurs de leurs moyens d'existence

<sup>58</sup> Ibidem, p. 70

<sup>59</sup> *Oeuvres I*, p. 562, Pléiade.

<sup>60</sup> Chatelet, François : *Logos et Praxis*, Sedes, Paris, 1962.

et qui, comme tels, collaborent dans leur lutte contre la nature ou s'opposent pour la possession des biens de consommation et des outils... ces dimensions fondamentales de l'existence humaine considérées empiriquement, le besoin, le travail, la socialité — permettent de définir avec plus de précision ce qu'il convient d'entendre par praxis. »<sup>61</sup> Discutant, un peu plus loin le fait que la pratique est immédiatement historique il ajoute que pour déterminer ces faits il faudrait « ...analyser le devenir du travail et de la conscience que telle société ou tel groupe humain a de *son* travail et aussi du travail, du besoin (et de la conscience souffrante), du lien social (et de la manière dont les individus le vivent à *cette* époque et dans *ce* pays) »<sup>62</sup>.

François Perroux semble hésiter entre deux conceptions de la praxis. Pour lui aussi, la praxis s'oppose au savoir, dans la mesure où il est d'accord avec Marx qu'il résume, il écrit : « L'expérience de l'homme (...) c'est une *praxis*, une action qui change le monde dans sa matérialité et transforme les conditions matérielles de la production ; elle est le travail qui change la figure des fragments de nature et humanise la nature même ; elle est typiquement l'action, non pas des sujets individuels mais d'un sujet privilégié, la classe sociale. » Plus loin, il écrit : « la *praxis*, c'est-à-dire la transformation effective du monde matériel. »<sup>63</sup> Dans un autre passage, parlant de création, qu'il oppose à aliénation généralisée dans la société industrielle avancée, il écrit : « Contre l'aliénation, point de panacée : une invention personnelle et sociale incessante et irremplaçable »<sup>64</sup>. Il y a une espèce d'ambiguïté dans ce qu'il écrit : « Un rajeunissement, un approfondissement et un affinement de la notion d'aliénation, de désaliénation et l'humanisation s'opèrent dans les débats de l'existentialisme contemporain. [56] Ils prolongent, croyons-nous, par des enquêtes nouvelles les enseignements que procure la contestation du savoir absolu par la *praxis* efficace »<sup>65</sup>. Efficace : veut-il dire que la praxis est *efficace* ou bien qu'à côté de la praxis *efficace*, il y en aurait une autre qui ne le

<sup>61</sup> Ibidem, p. 135.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 137.

<sup>63</sup> Perroux, François : *Aliénation et société industrielle*, Idées, Paris, 1970, p. 49-50.

<sup>64</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>65</sup> Ibidem, p. 56.

serait pas, faisant ainsi la distinction de Habermas entre « action rationnelle par rapport à une fin » et « action communicationnelle ».

Si l'on voulait tenter de retracer pourquoi la praxis qui veut qualifier l'action de l'homme en est venue à s'appliquer uniquement au travail et exprimer la réponse à un besoin que l'homme va satisfaire en exploitant la nature et luttant contre elle, il faudrait peut-être suivre l'interprétation de Domarchi, qui a le mérite d'être cohérente. Il énonce sa thèse ainsi : « Nous savons par la lettre à Weidemeyer que les préoccupations historiques de Marx sont accessoires par rapport à son propos essentiel : être le *penseur du prolétariat*. Il ne sera donc pas davantage un philosophe ou un économiste ou (plus exactement) il ne le sera que dans la mesure où la *critique* de la philosophie et de l'économie politique sert le prolétariat en lui dévoilant sa mission fondamentale : mettre fin par la *révolution* à la société de classes et promouvoir l'avènement d'une société dans laquelle les contradictions spécifiques de la propriété privée sont abolies... Pour l'essentiel, elles font apparaître Marx non pas comme le représentant du matérialisme historique et dialectique mais comme le fondateur d'une dialectique historique du prolétariat dans laquelle se trouverait surmontée l'opposition entre la théorie et la pratique »<sup>66</sup>. Les ouvriers *travaillent, produisent* leur existence en modifiant la *nature* pour satisfaire leurs *besoins*. Le travail est à la base du processus d'auto-création de l'homme. C'est le travail qui constitue son essence. C'est pourquoi Domarchi ajoute : « En conséquence, Marx fera du *travail aliéné* le *fondement de sa conception* de l'histoire. »<sup>67</sup> Les questions qu'il veut résoudre quand il critique les économistes sont : Quelle est l'essence du travail ? Quelle est l'essence du prolétariat ? Vues sous cet angle, les démonstrations de Marx sont rigoureuses. Tous les concepts s'emboîtent et l'analyse est conduite d'une façon exemplaire.

[57]

Lefebvre qui dans certains textes définit la praxis par le travail, se laisse aller, dans d'autres, à ouvrir cette notion bien davantage. Quand il distingue trois niveaux de la praxis : « le répétitif et le novateur et, entre les deux, le mimétique »<sup>68</sup>, on peut se demander à quel niveau de

<sup>66</sup> Domarchi, Jean : *Marx et l'histoire*, L'Herne, Paris, 1972, p. 107.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 122.

<sup>68</sup> Lefebvre, Henri : *Sociologie de Marx*, PUF, Paris, 1966, p. 43.

praxis il considère le travail aliéné. Cet autre texte déborde la praxis comme travail « La Praxis est le point de départ et le point d'arrivée du matérialisme dialectique. Ce mot désigne philosophiquement ce que le sens commun appelle : « la vie réelle, cette vie à la fois plus prosaïque et plus dramatique que celle de l'esprit spéculatif. Le but du matérialisme n'est autre que l'expression lucide de la Praxis, du contenu réel de la vie — et corrélativement la transformation de la Praxis actuelle en une pratique sociale, conscience, cohérente et libre »<sup>69</sup>.

Il est probable que l'auteur contemporain qui s'est le plus attaché à l'étude de la praxis est Sartre ; dans son livre *Critique de la Raison dialectique*, il est clairement exprimé que la dialectique n'est pas autre chose qu'une logique vivante de la praxis. Excepté dans quelques passages, Sartre va rendre son déploiement intégral à la praxis et ne la cantonnera pas dans le travail, comme l'ont fait Marx et la plupart des marxistes. Sartre exprime clairement comment la dialectique s'incarne dans la praxis : « la dialectique se découvre en cours de *praxis* et comme un moment nécessaire de celle-ci ». Plus spécifiquement, il écrit : « La *Praxis* est un passage du subjectif à l'objectif par l'intériorisation ; le projet comme dépassement subjectif de l'objectivité vers l'objectivité, représente en *lui-même* l'unité mouvante de la subjectivité et de l'objectivité »<sup>70</sup>. Pour lui comme pour Hegel, Marx et Gurvitch, la dialectique est mouvement de l'histoire et de la connaissance, donc mouvement du réel et méthode pour connaître ce réel. Ce qui fait face, c'est l'inerte, la totalité, le totalisé de l'extérieur tandis que la praxis, c'est la totalisation qui vient des agents sociaux ; c'est le « se faisant » affrontant le tout fait.

Là où Sartre reste imprégné d'un certain libéralisme c'est lorsqu'il donne le primat à l'individu sur le groupe, qui ne représente [58] pour lui que le pratico-interne, un stade intermédiaire entre l'inerte et la praxis des groupes qu'il ajustement tendance à reconnaître comme seul sujet de la praxis.

<sup>69</sup> Lefebvre, Henri : *Le matérialisme dialectique*, PUF, Paris, 1962, p. 95.

<sup>70</sup> Sartre, Jean-Paul : *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 133.

### *Sociologie critique et Praxis*

En essayant de justifier une théorie et une sociologie critiques nous avons fait appel aux notions de théorie et de pratique. Nous avons vu que le problème se pose à deux niveaux : celui de savoir si le social-historique est théorisable et, si oui, quelles devraient être les relations entre théorie et pratique. À la première question, nous répondons que dans la mesure où le social-historique est étayé sur la nature, il est déterminé, donc théorisable, au sens usuel de la science positive ; dans la mesure où la social-historique est avènement, dépassement, création, il n'est pas théorisable puisque indéterminé. Une sociologie critique doit tenir compte de ces deux points de vue puisqu'elle se fonde sur le fait que les hommes s'auto-crésent en même temps qu'ils sont soumis aux déterminismes naturels et sociaux qu'ils rencontrent dans leur action historique et quotidienne. Reste le problème des valeurs que la sociologie critique ne dissocie pas du social-historique puisqu'elle prend parti pour l'émancipation progressive de l'homme, tant historiquement que quotidiennement. Certains philosophes et sociologues laissent à la Raison réflexive le soin de décider ce qui est bon, juste et vrai pour l'homme ; les sociétés concrètes et les hommes n'auraient alors qu'à recevoir les « lumières » des théoriciens et de conformer leurs actions aux analyses de ceux qui par « auto-réflexion » liraient l'histoire et la vie. Nous avons mentionné deux exemples de cette position : celle de Marx et de Habermas, critique de Marx. Nous croyons que les deux par des voies différentes aboutissent finalement à la prédominance de la théorie sur la pratique. Le cas de Marx, comme nous l'avons maintes fois dit est ambigu ; celui de Habermas l'est beaucoup moins, comme nous l'avons vu précédemment. Dans le cas de Marx, il y a en germe la théorie qui voudrait que le social-historique est théorisable et qu'il y a unité de la théorie et de la pratique ; c'est la thèse que Hegel avait défendue contre Kant qui la niait et que des néo-kantiens comme Weber réactiveront. Analysant la société européenne du milieu du XIX<sup>ième</sup> siècle, Marx [59] décèle des contradictions dans ce mode de production qui l'entraîneront dans sa chute ; c'est le prolétariat qui dans cette phase historique devient le sujet historique, c'est lui qui remplacera la bourgeoisie pour éventuellement abolir les classes so-



ciales et l'Etat ; le travail et la révolution deviennent les activités de dépassement qu'il privilégie. Pour le marxisme orthodoxe, cette théorie devient scientifique et énonce des lois aussi inéluctables que celles de la nature.

Pour nous qui croyons que la théorie ne fait qu'élucider les mouvements du social-historique, la théorie ne pouvant ni édicter des lois ni prévoir l'avenir, la tâche est beaucoup plus difficile puisque la vérité n'est pas révélée par la théorie et ensuite appliquée au réel ; c'est le réel, au contraire, qui nourrit la théorie. Ce qui oblige l'analyse à déceler dans la réalité les mouvements, conduites et groupes qui sont porteurs de nouveauté et d'émancipation. Ce qui nous oblige sans cesse à expliciter les valeurs qui sont privilégiées. Quelles sont les conduites émancipatoires ? Quel groupe ou quels groupes en sont les porteurs ? Comment, de ce point de vue-là, du point de vue d'une sociologie critique, sans cesse alimentée par la réalité social-historique, cette démarche se différencie-t-elle de la théorie critique, où la théorie et la pratique ne font qu'un ? Comment la sociologie critique justifie-t-elle le choix des conduites émancipatoires ? Il semble bien que, dans un premier temps, la théorie et la sociologie critiques ne diffèrent pas l'une de l'autre. Comme tous ceux qui, à partir de Saint-Simon, de Marx en particulier, jusqu'à Habermas, optent pour le point de vue critique, ce sont les idéaux de la Révolution française qui nous guident encore parce qu'ils ont incorporés dans les idéaux de toute la civilisation occidentale ; de ce point de vue, il n'y a pas de fiât de la part de la sociologie ; l'aune avec laquelle elle mesure les sociétés concrètes est celle que les sociétés elles-mêmes se sont donnée. La grande différence c'est celle-ci : le rôle de la théorie, du philosophe dans la Révolution et que Hegel, ainsi que Habermas qui commente ce dernier, exprime ainsi : « On ne saurait prétendre le contraire lorsqu'on entend que la révolution a reçu la première impulsion de la philosophie ». « Cette remarque prudente du vieux Hegel, écrit Habermas, confirme la conscience que la Révolution a d'elle-même : pour ses contemporains c'était devenu un lieu commun que de dire que la Révolution avait fait passer la philosophie des livres dans la réalité. La philosophie, [60] c'est-à-dire les principes du droit naturel rationnel, qui étaient les principes des nouvelles constitutions. Et une génération plus tard, Hegel, regardant en arrière, laisse percer dans ses paroles l'étonnement des philosophes eux-mêmes devant cette chose inouïe :



les hommes se sont mis au diapason de la philosophie et ont construit d'après elle la réalité politique. »<sup>71</sup> Il sera tentant pour tous ceux qui, après Hegel, endosseront une démarche critique de croire, eux aussi, que c'est la philosophie, la Raison ou la théorie qui devra guider l'humanité dans ses transformations à venir. Sans admettre ce point de vue, nous ne pouvons que nous demander quel sort les sociétés historiques d'après la Révolution ont fait subir aux idéaux exprimés : c'est le point de vue critique et négatif de la théorie et de la sociologie critiques. On pourrait subsumer sous trois chefs les critiques qui ont été faites du mode de production capitaliste : *exploitation*, *aliénation* et *domination*. On pourrait montrer que, ultimement, pour la théorie critique des XIX<sup>ième</sup> et XX<sup>ième</sup> siècles, ces trois critiques sont faites par la comparaison des idéaux de la Révolution avec leur incarnation dans les sociétés historiques qui ont voulu les actualiser. Pour Marx, c'est le prolétariat qui mettra fin à l'exploitation, à l'aliénation et la domination : il lui fallait renverser la bourgeoisie, détruire le pouvoir d'Etat et instaurer la société sans classe. Les théoriciens de l'Ecole de Francfort partagent au départ cette croyance : le prolétariat va incarner les idéaux de la Révolution que la société capitaliste a pervertis. Plus tard, leur attitude deviendra de plus en plus désenchantée ; il n'y a plus d'unité entre la théorie et la pratique : le prolétariat ne se conduit plus comme une classe révolutionnaire et la pratique ne vient plus confirmer la théorie ; au lieu d'étudier la réalité pour découvrir d'autres groupes porteurs de conduites émancipatoires, d'autres contradictions dans les sociétés industrielles avancées, ils s'enfoncent dans la négativité, le pessimisme et finalement vers l'individualisme libéral des « Lumières ». « La négativité de la pensée de Horkeimer, écrit Zima, est étroitement liée à l'autonomie de l'individu libéral. En refusant de s'identifier à la praxis politique et idéologique de la société moderne, la théorie critique cherche à soustraire l'homme et la raison à l'empire du pouvoir politique, de la domination irrationnelle »<sup>72</sup>. Et Horkeimer lui-même écrit, en 1970 : [61] « ... Et cela est l'élément décisif de la théorie critique de jadis et d'aujourd'hui : il était clair pour nous qu'il était impossible de définir a priori la société juste. On ne pouvait dire que ce qui était mauvais dans la société actuelle. »<sup>73</sup> Ceux qui, aujourd-

<sup>71</sup> Habermas, J. : *Théorie et Pratique*, vol. 1, Payot, Paris, 1975, p. 109.

<sup>72</sup> Zima, Pierre V. : *L'école de Francfort*, Paris, 1974, p. 124

<sup>73</sup> Cité par Zima, *ibidem*, p. 124.

d'hui, continuent de se réclamer du marxisme, croient encore que le prolétariat reste le sujet historique et qu'il accomplira, tôt ou tard, les tâches que Marx a prévues pour lui ; ceux qui épousent les vues des philosophes de l'École de Francfort se réfugient dans un pessimisme ontologique. Quant à nous, nous demeurons optimistes et nous interrogeons la société capitaliste avancée pour nous demander quelles sont ses contradictions et quels sont les groupes qui sont porteurs de projets d'émancipation, c'est-à-dire qui luttent pour l'abolition de l'exploitation, de l'aliénation et de la domination. Parce que nous croyons que les praxis, c'est-à-dire les pratiques de dépassement et de création, ne sont pas limitées à la *théorie* ni au *travail* ni à la *révolution*, nous cherchons à déceler parmi toutes les pratiques celles qui combattent les processus que la tradition critique a décelés dans la société capitaliste. Nous sommes davantage intéressés à connaître ce que la société capitaliste contemporaine devient qu'à la comparer à une société idéale historique — qui n'existe pas pour nous — ni à une société utopique future. En d'autres termes, notre cheminement comprend une critique de la société contemporaine mais aussi la recherche des possibles émancipatoires de cette société.

[62]

[63]

ESSAI DE SOCIOLOGIE CRITIQUE.

## Chapitre 4

---

# L'avènement de l'économie politique

[Retour à la table des matières](#)

[64]

[65]

## Chapitre quatrième

### *L'avènement de l'économie politique*

On a souvent dit que la société capitaliste c'est l'avènement de l'économie politique ; c'est vrai de deux façons : dans la société réelle, l'économie devient la sphère privilégiée d'activité, s'autonomise et envahit toutes les autres ; au niveau du savoir, l'économie politique, ou mieux, la science économique devient une science naturelle, s'autonomise et devient un parangon pour le reste des sciences de l'homme. L'autonomisation de l'économie dans la vie réelle a donné naissance, dans le domaine du savoir, à l'autonomisation de la science économique. C'est cette double autonomisation que devra attaquer toute théorie et sociologie critiques. C'est faute d'avoir tenu les deux bouts de cette autonomisation que plusieurs marxistes sont tombés dans l'économisme. L'exemple de Maurice Godelier peut être cité là-dessus.

Enfourchant la thèse de la coupure épistémologique qu'Althusser décèle chez Marx, Godelier fait aussi sienne la thèse qui voudrait que le Marx de la maturité fût devenu scientifique, abandonnant ainsi les positions philosophiques de ses manuscrits parisiens dans lesquels se fait encore trop sentir l'influence de Hegel. Selon Godelier, Marx, en devenant scientifique, a dû abandonner les notions d'aliénation et de praxis. On peut prendre l'exact contre-pied de cette position ; dans la mesure où Marx est devenu « scientifique », c'est-à-dire économiste, il a cessé d'être critique et a ouvert la voie au vieil Engels et à son positivisme. Pour nous, les notions de praxis et d'aliénation sont centrales à toute sociologie critique ; il s'agit de leur donner un contenu anthropologique plutôt que philosophique.

Dans son article « *Économie politique et philosophique* » [66] Godelier écrit : « Où en était Marx en 1843 ? Il interroge et critique le monde en philosophe au nom de la véritable « essence humaine ». Dans sa structure cette démarche est spéculative. Or cette spéculation sur la véritable essence humaine explique le rôle opératoire privilégié du concept d'aliénation et de son contenu. »<sup>74</sup> Il faut admettre que sa pensée est habillée de termes philosophiques ; on doit quand même mettre en garde contre l'opinion qui voudrait que tout langage qui ne serait pas exprimé en termes d'économie soit spéculatif, philosophique et dépourvu d'intérêt : c'est le langage même du positivisme. Les idées de nature humaine, d'essence spirituelle ne sont pas des termes d'économie politique mais ne sont pas non plus des borborygmes. Rejeter ces concepts dans les limbes revient, à la limite, à dire que ce qui n'est pas de l'économie politique est du non-langage. Comme le dit Györsz Markus, Marx avait anthropologisé ces notions empruntées à la philosophie : « Partout, Marx présuppose un processus historique au cours duquel l'essence humaine devient nature humaine — toute l'histoire n'étant rien d'autre que la transformation constante de la nature humaine »<sup>75</sup>, (notre traduction).

Si Marx écrit la critique de l'économie politique et non un traité d'économie politique, c'est qu'il veut relativiser l'économie politique, la replacer dans l'histoire et dans l'ensemble des phénomènes sociaux ; pour ce faire il est bien obligé de parler d'autre chose que d'économie ; il parle d'histoire, de société civile, de nature humaine. Si les philosophes ont spéculé sur ces phénomènes, rien n'empêche que l'on puisse en parler d'un point de vue autre que celui du philosophe. Si l'être humain est un être social, cela veut dire qu'il n'a jamais vécu autrement qu'en société et que l'homme social est un processus d'auto-construction ; c'est-à-dire un être qui se construit socialement lui-même à travers le temps. L'économie ne pose pas ce problème, mais d'autres disciplines, l'histoire, l'ethnologie et la sociologie se le posent, encore que l'économisme soit tellement répandu dans la société capitaliste que ces disciplines ont été colonisées par lui et ne semblent pas être sérieuses si l'on n'ajoute pas économique au bout de chacune d'elles.

<sup>74</sup> Godelier, Maurice : Rationalité et irrationalité en économie, Maspéro, 1966, p. 103-122.

<sup>75</sup> « Human essence » in International Journal of Sociology, Spring 1974.

[67]

Le concept d'aliénation, même s'il a été employé en théologie et en philosophie, veut désigner un phénomène qui signifie autonomisation et séparation. L'autonomisation de la vie économique et l'économisme, qui en est le pendant dans les disciplines intellectuelles, n'est pas un problème spéculatif mais un fait et, à ce titre, analysable. Peut-être Godelier donne-t-il une des clefs pour comprendre comment la conception sociologique de Marx s'est rétrécie : « ... la possibilité d'inaugurer et d'approfondir la critique de la société bourgeoise, de concevoir d'une certaine façon la nécessité de la révolution prolétarienne et d'y adhérer »<sup>76</sup>. Il est bien sûr que si l'on se demande pourquoi Marx n'a pas retenu la notion d'aliénation dans son modèle théorique de la société capitaliste, l'une des raisons pourrait bien être que le concept d'exploitation — de nature économique — était beaucoup plus approprié à ses fins. La propriété privée, beaucoup plus que le travail aliéné, se révélait davantage la cause de l'exploitation.

Godelier écrit : « Il cherchera de plus en plus des raisons non pas spéculatives, mais historiques de la nécessité du communisme et ce, dans la logique même du développement du capitalisme. »<sup>77</sup> L'autonomisation de l'économie est aussi un phénomène historique. Dire que le communisme est dans la logique du capitalisme, c'est dire aussi que la critique que Marx fait du capitalisme reste autant dans la forme de l'économie politique que celle que le mode de production capitaliste instaure.

L'autre tête de turc de Godelier, c'est le concept de praxis ; il faudra que Marx s'en débarrasse, ou à tout le moins, l'économise. « En 1844, la notion de praxis est encore ambiguë chez Marx. Mais la science économique en se présentant comme la théorie non critique du travail aliéné va lui montrer que ce que l'homme aliène c'est son travail, et que le travail est son Essence ». « Ainsi, dit-il, parti du concept privilégié d'aliénation, il fait émerger à la première place le concept de Praxis ». Mais pour Godelier Praxis sent encore trop la philosophie, la spéculation. Le matérialisme historique, cesse d'être [68] spéculatif « pour devenir la conscience scientifique de la Nature et de l'His-

<sup>76</sup> Ibidem, p. 105.

<sup>77</sup> Ibidem, p. 109.

toire ». On ne saurait mieux dire. Il ajoute en note : « Car le passage du concept d'aliénation au concept de praxis n'est pas la fin de la spéculation mais seulement la possibilité de cette fin »<sup>78</sup>. Godelier nous montre avec beaucoup de candeur comment, selon lui, Marx devient économiste : « La science économique montre à Marx que le fondement de toute richesse est le travail... Le travail — et ceci est l'immense, l'irréversible apport de l'économie politique à la philosophie — apparaît comme l'essence de l'homme et de son histoire ». Finalement la praxis, dira Godelier, « allait se diffracter en deux concepts opposés, le véritable travail et le travail aliéné et cette opposition n'était rien d'autre que la contradiction pensée par Marx entre l'essence et la réalité »<sup>79</sup>. Et tout cela, bien sûr, selon Godelier, pour arriver à la vérité ultime : « L'autre suppression de la philosophie est celle qui se débarrassera entièrement de la problématique de l'essence véritable et de l'existence aliénée de l'homme, qui saisira la nécessité de la révolution dans l'histoire elle-même, dans sa contradiction réelle, comme contradiction interne des forces productives et des rapports de production »<sup>80</sup>. Ainsi, pour Godelier la boucle est bouclée. Ce sera désormais une révolution dans la logique du capitalisme, à partir d'une contradiction au niveau de l'économie politique. Godelier devait plus tard s'affairer à introjecter toutes ces belles découvertes dans toutes les sociétés pré-capitalistes. Baudrillard, dans son *Miroir de la Production*<sup>81</sup>, démontre l'absurdité d'une telle exportation de l'économie politique et de la logique du capitalisme.

L'avènement de l'économie dans la vie sociale et de la science économique — science naturelle — coïncide avec l'apogée de ce qu'on peut appeler « Peuropéano-centrisme » ; ce qui veut dire que l'Europe des XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles se pense comme le fruit d'une longue évolution qui a porté l'humanité de la sauvagerie à la barbarie et à la civilisation (1734). Ce qui veut dire que les sociétés européennes sont définies en termes positifs et que celles qui les ont précédées sont vues négativement : sociétés sans écritures, sans État, sans histoire. À partir [69] de là on a toujours eu tendance à considérer ce que la société civilisée, la société capitaliste avait de plus que les autres et jamais ce

<sup>78</sup> Ibidem, p. 110.

<sup>79</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>80</sup> Ibidem, p. 119.

<sup>81</sup> Baudrillard, Jean : *Le miroir de la production*, Casterman, Paris, 1973.

qu'elle pouvait avoir en moins. Avec l'avènement de l'économie et de l'économie politique, on aura justement tendance à juger des sociétés par les traits qui, justement peuvent facilement être quantifiés ; avec l'avènement de l'économie, déplus en plus la seule information sur les sociétés sera de l'ordre du signal. Même les ethnologues et les anthropologues qui se sont donnés pour mission d'étudier les sociétés pré-capitalistes, se sont empressés d'introjeter les catégories de la société capitaliste — même les marxistes comme Godelier — dans les sociétés pré-capitalistes. Ce n'est que très récemment que certains ethnologues — Pierre Clastres avec son livre *La Société contre l'État*<sup>82</sup> en est un bon exemple — ont commencé à étudier ces sociétés d'une façon positive. Il faut examiner d'un peu plus près les théories en cours sur l'évolution pour voir l'économisme de ces théories.

### *Praxis et évolution*

Si nous affirmons que la contradiction spécifique du mode de production capitaliste est l'autonomisation de l'économie et l'avènement de l'économie politique comme science naturelle, nous devons tenter de voir quelles conséquences cette autonomisation entraîne non seulement dans la structuration de ce type de société mais aussi dans les études qui ont été faites de ce mode de production. Nous avons commencé de nous demander comment Marx et plusieurs de ses continuateurs sont restés tributaires de ce qu'on a appelé « l'ontologie implicite » ou de la vision du monde de ce type historique de société. Il semble bien que même ceux qui font profession d'anthropologie culturelle n'échappent pas à cette autonomisation. C'est ce que nous tenterons de montrer en examinant la théorie évolutionniste de Leslie White.

Leslie White<sup>83</sup>, disciple de Lewis Morgan, soutient que l'homme se distingue des autres animaux par son utilisation cumulative des outils et sa faculté de symbolisation. Avec l'outil, les hommes [70] établissent des processus d'assimilation par rapport à la nature ; avec le langage, l'homme emmagasine de l'information ; d'un côté énergie, de

<sup>82</sup> Clastres, Pierre : *La société contre l'État*, Ed. de Minuit, Paris, 1976.

<sup>83</sup> *The Science of Culture*, Farrar, Strauss and Co., New York, 1949.



l'autre information ; ce sont là les deux pôles essentiels de la praxis humaine. D'un côté, le travail qui marque la dépendance de l'homme envers la nature ; de l'autre, la capacité de symboliser qui tend vers la création et la liberté. Bauman exprime ainsi cette idée : « La culture, écrit-il, est un effort sans cesse renouvelé pour abolir cette dichotomie. La créativité et la dépendance constituent deux aspects indispensables de l'existence humaine : l'angoisse culturelle est condamnée à se poursuivre et l'homme, du fait même qu'il est capable de culture est condamné à explorer et à être insatisfait de son monde, à détruire et à créer. »<sup>84</sup> Marx exprime la même idée : « Monsieur Proudhon, écrit-il, ignore que l'histoire n'est qu'une transformation continue de la nature humaine »<sup>85</sup>. En partant de Marx encore, on peut voir dans l'histoire de l'humanité deux grands processus à l'œuvre : appropriation de la nature et appropriation par l'homme de sa propre nature. Il est bien évident, et Marx l'a fortement exprimé, que les deux processus réagissent l'un sur l'autre et que l'homme en faisant sa vie se fait lui-même. On peut se demander, toutefois, si, justement parce que le mode de production capitaliste est fondé sur l'exploitation de la nature, les études sur l'évolution de l'humanité, depuis l'instauration de ce mode de production, n'ont pas privilégié indûment l'appropriation de la nature comme critère de l'évolution. Auquel cas, l'appropriation par l'homme de sa propre nature devient un effet de l'appropriation de la nature et ce qui différencie davantage l'homme des autres êtres vivants — eux aussi harnachent de l'énergie — la faculté de symboliser, devient un phénomène négligeable parce qu'on ne peut le quantifier.

Pour Julian Huxley, l'évolution se définit comme « un processus au cours duquel l'utilisation des ressources de la terre devient progressivement plus efficace »<sup>86</sup>. Leslie White est aussi d'avis que la culture évolue au même rythme que le harnachement de l'énergie : « Nous pouvons maintenant, écrit-il, formuler la loi fondamentale de l'évolution culturelle : les autres facteurs demeurant [71] constants, la culture évolue dans la mesure où augmente la quantité d'énergie harnachée, par tête et par année, et dans la mesure où s'accroît l'efficacité des moyens instrumentaux de l'utilisation de l'énergie. Les deux fac-

<sup>84</sup> Bauman, Z. : *Culture as praxis*, Londres, 1973, p. 57.

<sup>85</sup> *Misère de la Philosophie*, Coll. 10/18, 1964, p. 459.

<sup>86</sup> Cité par Sahlins et Service : *Evolution and Culture*, Ann Harbor, 1960, p. 7.

teurs peuvent sans doute croître simultanément. »<sup>87</sup> L'auteur explicite davantage sa position : « Nous pouvons nous représenter un système culturel comme une série de trois strates horizontales : au fond, la couche technologique, en haut celle de la philosophie et au milieu la couche sociologique. La position de chacun exprime son rôle respectif dans le processus culturel. La couche technologique est fondamentale et première ; les systèmes sociaux sont fonction des technologies ; et les philosophies expriment les forces technologiques et reflètent les systèmes sociaux. Le facteur technologique est par conséquent le déterminant du système culturel envisagé comme un tout »<sup>88</sup>.

La position de Sahlins, quoique plus nuancée que celle de White, privilégie aussi l'énergie pour expliquer l'évolution culturelle : « la culture qui continue le processus vital s'approprie de l'énergie et en construit une organisation pour survivre et, comme la vie, la culture se meut pour maximiser l'exploitation de l'énergie »<sup>89</sup>. Dans cette vue des choses, un système socio-culturel qui harnache plus d'énergie qu'un autre et l'utilise plus efficacement est jugé « forme supérieure » dans une échelle qualifiée d'« évolution générale ».

Il faut reprendre leur argumentation en détail. Leslie White, dans son célèbre livre *The Science of Culture*, établit cette équation : « Outils x Symboles = Culture ». White ne dit pas : les outils+(plus) les symboles : culture ; il dit : les outils multipliés par les symboles = culture. Donc la nature se compose d'au moins deux facteurs essentiels : outils et symboles. Le signe de multiplication laisse entendre que des deux, c'est le facteur symbole qui est le plus important. Toutefois White, comme les autres auteurs cités, fait de l'outil, c'est-à-dire de la technique qui harnache et utilise l'énergie le facteur qui détermine l'évolution des systèmes socio-culturels.

[72]

Comment les deux séries de facteurs, outils et symboles, sont-elles envisagées dans la séquence évolutive ? Il semble bien que pour White, l'activité symbolique n'est que le reflet de l'évolution de la technologie ; la technologie évoluerait, produirait des « formes supérieures » et l'activité symbolique suivrait la marche en reflétant le pro-

<sup>87</sup> White, Leslie : *The Science of Culture*, New York, 1949, pp. 368-69.

<sup>88</sup> Ibidem, p. 366.

<sup>89</sup> *Evolution and Culture*, p. 9.

grès technologique. Tout semble se passer comme si après avoir été reconnue comme élément essentiel de l'évolution la faculté de symbolisation de l'homme elle ne serait d'elle-même initiatrice d'aucun progrès, contrairement à la technologie qui, elle, devient le moteur du progrès.

Les deux facteurs ont été reconnus comme distinctifs de l'homme par la plupart des auteurs : Marx parle d'appropriation de la nature par l'homme (outils, technologie) et appropriation par l'homme de sa propre nature (symboles, interaction), Habermas parle d'*activité rationnelle par rapport à une fin* (travail, techniques) et d'activité communicationnelle (interaction médiatisée par des symboles). Tout système socio-culturel comporte ces deux types d'activité. Si l'on examine les différents types de systèmes socio-culturels qui sont apparus depuis que l'homme existe, est-il évident que ce soit le complexe outil-travail qui ait prédominé ? Ne peut-on pas faire l'hypothèse que ce n'est que dans la société industrielle, dont la bourgeoisie devient la classe dominante, que l'activité instrumentale est devenue l'activité déterminante ? Ne serait-ce pas, pour White, comme ceux qui postulent un déterminisme technologique universel, qu'il exporte dans d'autres types de société, un caractère qui n'appartient qu'à notre mode de production ?

Dans le schème évolutif de White, l'AN (appropriation de la nature) devient le facteur de progrès auquel est subordonnée l'AHPN, qui n'aurait chance de se développer que si l'AN se développe. Qu'arrive-t-il si l'AN devient dysfonctionnelle, à cause de l'épuisement des richesses naturelles et la pollution de l'univers ? Dans l'hypothèse de White, il faudrait conclure que l'appropriation par l'homme de sa nature serait bloquée et entrerait en régression du fait que l'énergie captée dans une société diminuerait. Dans cette optique, l'efficacité de l'appropriation de la nature et le développement des forces productives sont considérées comme des conditions essentielles [73] de l'appropriation par l'homme de sa nature ; l'activité instrumentale détermine et conditionne les autres activités. En fait, la question qu'on doit se poser est celle-ci : en dehors du fait que l'on peut quantifier l'énergie captée et évaluer numériquement le développement des forces productives, existe-t-il, d'autres raisons pour faire de cette variable, la variable déterminante de l'évolution du social-historique ? A supposer que les biologistes comme Julian Huxley aient eu raison de caractériser

ser l'évolution biologique comme un processus de plus en plus efficace du harnachement de l'énergie, ce critère peut-il s'appliquer à l'homme et aux sociétés qu'il crée ? Ne serait-ce que l'un des effets de l'autonomisation de l'économie qui apparaît dans la société industrielle ?

Parlant de stabilité et de changement, Alexandre Alland écrit : « Alors que les deux séries sont nécessaires à l'évolution, c'est l'un des paradoxes de la biologie que l'une d'elles, celle des mécanismes de variation, ne comprend rien d'autre que les fautes ou erreurs, dans un processus de réplication. Sans erreurs, il ne pourrait y avoir évolution et l'évolution de ce fait, est, en un sens littéral, un processus accidentel »<sup>90</sup>.

Peut-on dire que l'évolution socio-culturelle obéit aux processus et mécanismes dont parle Alland ? A supposer que ce processus accidentel se traduise, dans une optique d'évolution générale, c'est-à-dire d'apparition de « formes supérieures » qui deviennent plus complexes en captant plus d'énergie, peut-on étendre ce processus à l'homme ? C'est bien ce qui semble être le postulat implicite de ceux qui assimilent l'évolution biologique et l'évolution socio-culturelle. Si tel était le cas, pourrait-on encore parler d'auto-crédation de l'homme et dire avec Marx que l'histoire n'est qu'une transformation continue de la nature humaine ? En empruntant le titre d'un livre de Castoriadis, « l'institution imaginaire de la société », nous dirons que le social-historique est, de ce point de vue, radicalement différent du biologique ; comme le dit fortement cet auteur, il n'est pas plus arbitraire de considérer l'homme comme hibou que de le considérer comme une machine, une machine qui capte de l'énergie.

[74]

Jean Piaget fait ressortir la différence entre l'homme et les autres espèces animales quand il écrit : « À la différence de bien des espèces animales qui ne peuvent se modifier sans changer d'espèce, l'homme est parvenu à se transformer en transformant le monde et à se structurer en construisant ses structures sans les subir du dehors ni du dedans en vertu d'une prédestination intemporelle »<sup>91</sup>. Nous sommes loin ici d'un déterminisme biologique, technologique ou économique ; ou

<sup>90</sup> *La dimension humaine*, Seuil, Paris, 1974, p. 12.

<sup>91</sup> Piaget, J. : *Le structuralisme*. PUF, Paris, 1968, pp. 99-100.

même de celui des invariants de Lévi-Strauss. C'est encore Piaget qui le rappelle : « Mais en cette perspective que devient l'esprit humain toujours identique à lui-même, preuve en soit, dit même Lévi-Strauss, la permanence de la « fonction symbolique » ? Nous avouons mal comprendre en quoi cet esprit est mieux honoré si l'on en fait une collection de schèmes permanents plutôt que le produit encore ouvert d'une continuelle auto-construction ». <sup>92</sup>

Que conclure de ces considérations ? S'il est vrai, comme le démontre Alland, à la suite de René Dubos, que l'évolution n'est jamais tout à fait exempte des contraintes biologiques — la modification de l'environnement faisant apparaître de nouvelles pressions sélectives qui s'exercent tout autant au niveau génétique que culturel — et s'il ne faut pas oublier que la possibilité pour l'homme d'acquérir la culture dépend ultimement de ses gènes, ce conditionnement fonde des possibilités de comportement mais non le choix des comportements. Comme l'explique Alland, c'est la culture qui finalement a le dernier mot : « Au cours de l'évolution humaine, le processus génétique a donné naissance à une nouvelle forme de codage plus efficace et susceptible de modification rapide, qui peut être transformé d'un organisme à un autre par apprentissage, donc libéré de l'obligation de passer par les voies somatiques plus lentes. Ce nouveau système de codage, la culture, répond aussi bien aux forces sélectives que l'ancien, le DNA, et a des interactions avec lui dans une certaine mesure. » <sup>93</sup> Nous en concluons que si la société industrielle privilégie le harnachement de l'énergie, l'exploitation de la nature, l'autonomisation de l'économie, c'est là un choix culturel, un type de société parmi d'autres possibles et que rien ne nous autorise, comme le [75] fait la tradition anthropologique à laquelle Leslie White se rattache, d'en faire une espèce naturelle de société, comme on a fait de l'économie politique, son pendant dans le domaine de la connaissance, une science naturelle.

Il semble bien, en effet, que l'avènement de l'économie dans le mode de production capitaliste et celui de l'économie politique dans le savoir vont de pair, c'est-à-dire que le savoir dominant — science, technique, économie politique — a privilégié l'exploitation de la nature, l'action instrumentale en vue d'une fin (Habermas) au détriment de l'activité communicationnelle et symbolique. L'information privilé-

<sup>92</sup> Ibidem, pp. 96-97.

<sup>93</sup> Ibidem, pp. 164-165.

giée a été celle que fournit le marché par le prix. Ce qui veut dire que les interprétations économistes de la société ne sont pas accidentelles mais qu'elles se moulent sur le mode de production capitaliste qui instaure un type de société qui sépare l'économie du reste de la société et en fait la variable déterminante du reste de la société.

Au lieu donc de seulement nous demander en quoi la société qui s'instaure avec le capitalisme continue les autres types de société qui l'ont précédée, ce que nous faisons si nous adoptons le point de vue économique, il faut aussi nous demander en quoi cette société marque une différence fondamentale avec celles qui l'ont précédée.

Dans tous les autres types de société, l'économie n'est pas autonomisée mais est immergée, pour ainsi dire, dans l'ensemble des relations sociales. On peut dire, comme Karl Polanyi l'écrit dans *The Great Transformation*, que jusque-là les choses économiques ont été réglementée par des choses non économiques ; il analyse les types de sociétés précapitalistes et démontre que la réciprocité et la redistribution règlent les rapports économiques, eux-mêmes subsumés dans des finalités qui sont celles de la société.

Au XIX<sup>ième</sup> siècle, les rapports économiques qui sont réglés par les lois du marché — lui-même isolé du reste des activités humaines — vont contrôler toute la société. Et c'est bien là la rupture la plus radicale que cette société instaure ! Tout dans la société va être subordonné aux lois du marché : l'argent, la terre et finalement le [76] travail ; la nature est soumise au marché par la terre qui devient une marchandise et l'homme l'est aussi, son travail devenant une marchandise comme les autres.

Polanyi démontre dans son volume comment la société anglaise du XIX<sup>ième</sup> siècle a résisté devant ce primat de l'économie du marché et du gain. En 1795, les juges de Berkshire décidèrent que les pauvres avaient « le droit de vivre » et devaient recevoir un revenu minimum, sans égard à leur salaire. Cette loi fut abolie en 1834 parce qu'elle prévenait l'intégration du travail aux lois du marché. « Deux ans plus tôt, en 1832, la classe moyenne s'était hissée au pouvoir, en partie pour abolir cet obstacle au développement de la nouvelle société capitaliste. En vérité, rien n'était devenu plus évident que le système du salariat devait supprimer le droit du « droit de vivre » qu'avait proclamé Speenhamland : dans ce nouveau régime de l'homme économique,

personne ne travaillerait pour un salaire s'il pouvait vivre sans travailler. »<sup>94</sup> En somme, on employa en Angleterre la même méthode que les puissances colonisatrices devaient employer dans leurs colonies : forcer les individus à travailler, sous la menace de mourir de faim. En Angleterre, on chassa les paysans de leurs terres pour les mettre en usine ; dans les colonies, on détruisit les productions naturelles pour forcer les individus à vendre leur force de travail, à se vendre aux colonisateurs. Ce type de société qui s'instaure brise le tissu social et détache les hommes de leur communauté de vie, de leur parenté et de leur environnement. Il y a ici deux processus qui sont à l'œuvre : celui de la séparation (aliénation) et celui de l'exploitation économique d'un groupe par un autre. Quelle importance donner à l'un et à l'autre ? Comment sont-ils liés l'un à l'autre ? Comment ont-ils évolué jusqu'aujourd'hui ? On verra, dans la suite de cet essai, que selon les réponses que l'on donnera, on analysera différemment la société et on aura des vues différentes sur l'avenir de nos sociétés.

Quoi qu'il en soit, ce qui se passe vraiment au XIX<sup>ième</sup> siècle, c'est l'émergence d'une société économique, distincte de l'État politique, et dont le fonctionnement est lié au fonctionnement du marché. Polanyi écrit : « Séparer le travail des autres activités de la vie et l'assujettir aux lois du marché était détruire toutes les formes [77] organiques d'existence et les remplacer par un différent type d'organisation, une organisation individualiste et atomisée »<sup>95</sup>. C'est l'avènement de l'économie politique et de la rationalité économique ; c'est donc une abstraction, une séparation, une aliénation absolue ; c'est là où réside la forme propre de la société capitaliste. Beaucoup d'économistes reconnaissent volontiers cette aliénation. Comme l'écrit l'un d'eux, F. H. Knight, « l'homme économique, n'est pas un « homme social », et l'individualisme économique exclut la société au sens propre du terme, les relations sont impersonnelles. »<sup>96</sup>

Le plus difficile à expliquer, c'est que la plupart des auteurs qui prennent sur eux, de par leur spécialité, d'analyser les différents types de société qui se sont succédés, ne font pas de l'autonomisation de l'économie le caractère distinctif de la société capitaliste et la désignent par des traits secondaires qui découlent du fait de cette auto-

<sup>94</sup> Polanyi, Karl : *The Great Transformation*, Beacon Press, 1957, p. 78.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 163.

<sup>96</sup> Brochier, Henri : in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 13, p. 998.



misation. Il faudra revenir longuement sur cette question. Pour le moment nous ne voulons qu'attirer l'attention sur la convergence de certaines analyses contemporaines qui se sont affranchies de l'économisme et du philosophisme d'autres époques.

Dans un livre récent, l'ethnologue Pierre Clastres insiste fortement sur la rupture qui marque la société capitaliste d'avec celles qui l'ont précédée. L'auteur, à la suite de Lévi-Strauss, montre comment nous avons toujours eu tendance à caractériser négativement les sociétés qui ont précédé la nôtre : société sans État, sans écriture, sans histoire, sans classes sociales, et sans idéologies, pour d'autres analystes. « Deux axiomes en effet paraissent guider la marche de la civilisation occidentale, dès son aurore : le premier pose que la vraie société se déploie à l'ombre protectrice de l'État ; le second énonce un impératif catégorique : il faut travailler »<sup>97</sup>. Pour nous convaincre qu'il faut travailler et travailler encore, on a peint les autres sociétés comme des sociétés de subsistance, c'est-à-dire des sociétés où les hommes étaient sans cesse au bord de la faim et de la famine. Clastres, spécialiste des cultures aborigènes de l'Amérique du sud, n'est pas du tout de cet avis. Comme Marshal Sahlins qui parle des sociétés de [78] chasseurs — collecteurs du Paléolithique — comme des premières sociétés d'abondance !<sup>98</sup> Clastres écrit des Tupi-Guarané dont il a analysé le temps de travail : « Il en résulte donc cette conclusion joyeuse : les hommes, c'est-à-dire la moitié de la population, travaillaient environ deux mois tous les quatre ans ! Quant au reste du temps, ils le vouaient à des occupations éprouvées non comme peine mais comme plaisir : chasse, pêche, fêtes et beuveries ; à satisfaire enfin leur goût passionné pour la guerre ». Il ajoute : « C'est toujours par force que les hommes travaillent au-delà de leurs besoins. Et précisément cette force-là est absente du monde primitif, l'absence de cette force externe définit même la nature des sociétés primitives »<sup>299</sup>.

Quand, se demande Clastres, le travail devient-il travail aliéné ? « Quand, dans la société primitive, l'économique se laisse repérer comme champ autonome et défini, quand l'activité de production devient travail aliéné, comptabilisé et imposé par ceux qui vont jouir des fruits de ce travail, c'est que la société n'est plus primitive, c'est qu'elle

<sup>97</sup> Ibidem, p. 164-165.

<sup>98</sup> « La première société s'abondance », in *Les Temps modernes*, oct. 1968.

<sup>99</sup> Ibidem, p. 166.



est devenue une société divisée en dominants et dominés, en maîtres et en sujets, c'est qu'elle a cessé d'exorciser ce qui est destiné à la tuer : le pouvoir et le respect du pouvoir. La division majeure de la société, celle qui fonde toutes les autres, y compris sans doute la division du travail, c'est la nouvelle disposition verticale entre la base et le sommet, c'est la grande coupure politique entre détenteurs de la force, qu'elle soit guerrière ou religieuse, et assujettis à cette force. La relation politique du pouvoir précède et fonde la relation économique d'exploitation. Avant d'être économique, l'aliénation est politique, le pouvoir est avant le travail, l'économie est une dérive du politique, l'émergence de l'État détermine l'apparition des classes »<sup>100</sup>. C'est ce que nous avons nommé domination et que nous trouvons inéluctablement lié aux processus d'aliénation et d'exploitation ; les trois sont à l'œuvre dans nos sociétés.

Examinant les différents types de société et particulièrement le passage des sociétés sans État aux sociétés asiatiques, Clastres met en relief le rôle du politique : « C'est donc bien la coupure politique qui est [79] décisive et non le changement économique. La véritable révolution, dans la protohistoire de l'humanité, ce n'est pas celle du néolithique, puisqu'elle peut très bien laisser intacte l'ancienne organisation sociale, c'est la révolution politique, c'est cette apparition mystérieuse, irréversible, mortelle pour les sociétés primitives, ce que nous connaissons sous le nom d'État. Et si l'on veut conserver les concepts marxistes d'infrastructure et de superstructure, alors faut-il accepter de reconnaître que l'infrastructure, c'est le politique, que la superstructure, c'est l'économique »<sup>101</sup>. Peut-être ! Mais qui ne voit qu'engagés ainsi sur la voie de l'iconoclastie on peut aussi poser en hypothèse que, pour employer les mêmes termes, l'infrastructure c'est le culturel, c'est-à-dire, ultimement, le projet de société ?

Si l'hypothèse de Clastres est juste, elle reste compatible avec la nôtre qui veut que la société capitaliste introduit une différence majeure par rapport aux « sociétés primitives » de Clastres et aux sociétés étatiques, celle de l'autonomisation de l'économie au profit de la classe dominante qui s'empare de l'État et du pouvoir d'État pour réaliser son projet de société ; comme le dit Goldman : « dans une telle société l'économie — qui est le secteur le plus étendu de la vie sociale

<sup>100</sup> Ibidem, p. 169.

<sup>101</sup> Ibidem, p. 172.

— jouit d'une autonomie presque totale, et si elle subit encore dans une faible mesure l'action de la vie juridique et politique, elle est par contre entièrement soustraite à toute action de la religion, de la morale et de la vie intellectuelle alors qu'elle continue à agir puissamment sur elles »<sup>102</sup>. La société capitaliste accentue les processus de domination et d'exploitation mis en place dans les sociétés étatiques ; par rapport aux sociétés précédentes, le caractère que la société instaure, c'est l'autonomisation de l'économie, sa séparation du reste de la société comme instance dominante, ce que nous appellerons aliénation.

C'est cette même idée que Jean-Joseph Goux exprime très fortement dans le texte qui suit et qui confirme notre hypothèse générale : « Dans la société capitaliste, pour la première fois (notre souligné), le rapport économique n'est pas un rapport intersubjectif, n'est pas un rapport libidinal ; et inversement, le rapport intersubjectif et libidinal n'est pas un rapport économique. » L'auteur poursuit : [80] « L'originalité sans précédent du mode capitaliste de production est justement que le rapport économique semble y rester a-signifiant, a-sexuel, a-religieux, et donc pouvoir être isolé, pour la première fois comme tel... l'abstraction capitaliste ce sont les valeurs détachées, désaffectées et clivées... On n'a peut-être pas insisté suffisamment sur ce qui fait l'originalité de la société capitaliste, la production de l'économique, pour la première fois, comme secteur séparé »<sup>103</sup>. L'auteur va plus loin : « La division des investissements et des valeurs est le mode même du fonctionnement de la société capitaliste, c'est à cause de cette division, ou grâce à elle, que l'économie, comme le sexuel, comme le signifiant, comme le politique, comme l'intrasubjectif, ont pu se constituer en secteurs séparés... De même que le système capitaliste est la première société, on le sait, où le travail supplémentaire n'apparaît pas directement comme tel, mais exige une reconstruction théorique pour être découvert et dénoncé, de même c'est le premier qui dérobe l'unité de son mode global de symboliser par la division des investissements vitaux, le clivage de toutes les valeurs. ... Le psychologisme freudien, comme la déviation économiste du marxisme, ne font qu'entériner cette division des investissements vitaux, qui fait l'originalité du capitalisme, par la fortification théorique et scientifique comme décou-

<sup>102</sup> *Recherches dialectiques*, Paris, 1959, p. 88.

<sup>103</sup> « Remarques sur le mode de symboliser capitaliste » in *Psychanalyse + Politique*, Le Seuil, Paris, pp. 151, 152, 153, 154.

verte à valeur universelle, au lieu de le penser comme un effet du système » <sup>104</sup>.

La question la plus importante, de notre point de vue, est celle-ci : si Marx démontre que la marchandise n'est pas une chose mais un rapport social et que cet aspect de l'activité sociale n'est pas isolable mais inclut un rapport entre individus qui détermine tous leurs rapports, même non économiques, comment Marx aboutit-il, dans sa théorie du capital, à l'exploitation plutôt qu'à l'aliénation ? Cette réification, cette aliénation que représentent la marchandise et la monnaie n'est-elle pas un « phénomène social total » qui investit non seulement les rapports économiques mais tous les rapports sociaux ? L'analyse de la société capitaliste en termes d'exploitation débouche sur la plus-value, sur les classes sociales et sur des contradictions proprement économiques ; l'analyse de la société capitaliste en termes [81] d'aliénation débouche sur l'autonomisation de l'économie, ce qui est bien différent.

[82]

---

<sup>104</sup> Ibidem, p. 155.

[83]

ESSAI DE SOCIOLOGIE CRITIQUE.

## Chapitre 5

---

# L'aliénation comme forme distinctive du capitalisme

[Retour à la table des matières](#)

[84]

[85]

## Chapitre cinquième

### *L'aliénation comme forme distinctive du capitalisme*

Comme tous les concepts et notions qu'utilise la théorie critique, celui d'aliénation est miné par son emploi dans toutes sortes de traditions théoriques et aussi par son insertion dans la sociologie positive américaine. Il faut tenter de donner un statut théorique à cette notion en la dépouillant de ses ambiguïtés.

A l'intérieur de la théorie critique, y compris différentes interprétations du marxisme, cette notion est suspecte. Dans un de ses derniers volumes, Henri Lefebvre s'exprime ainsi : « On a pu dire que le concept d'aliénation emprunté par Marx à l'hégélianisme et qui anime les œuvres de jeunesse ne détient pas un « statut théorique ». Rien de plus exact : ce concept philosophique, une fois détaché de l'architecture hégélienne, reste en l'air. Et pourtant c'est faire preuve d'une suprême pédanterie que le récuser à ce titre et lui refuser le statut de concept. Il a un statut social et non un statut épistémologique... Les concepts de plus-value et de surproduit ont un statut scientifique, donc épistémologique ; ils entrent dans le savoir acquis. D'accord ! Mais ils relèvent de l'économie, science particulière ; et de plus, personne ne se fait tuer pour ou contre le concept de plus-value. Alors que d'innombrables êtres humains combattent et combattent encore contre l'humiliation et l'oppression, à travers lesquelles ils vivent l'exploitation »<sup>105</sup>. Sans disconvenir que l'aliénation de la société capitaliste puisse être ressentie comme humiliation et oppression, nous pensons qu'il faut distinguer, d'une part, ce que dans les faits la société capita-

<sup>105</sup> Lefebvre, Henri : *Hegel— Marx— Nietzsche*, Paris, Casterman, 1975, p. 104-105.

liste instaure et qui est un phénomène aussi objectif que l'exploitation et, d'autre part, l'aliénation vécue, intériorisée. Il [86] semble que si l'on ne distingue pas ces deux aspects, ces deux dimensions de l'aliénation, on court le risque, comme dans la tradition herméneutique et dans la psychologie sociale américaine, d'occulter la dimension objective de l'aliénation — forme distinctive de la société capitaliste.

Tous les auteurs qui traitent d'aliénation en partant de l'œuvre marxiste font observer que Marx emploie deux mots allemands dont, d'après Emile Bottigelli, il se serait servi assez indifféremment. « Marx emploie ici le terme *Entfremdung*. Mais il utilise aussi avec une fréquence presque égale, celui de *Entäusserung*. Étymologiquement, le mot *Entfremdung* insiste plus sur l'idée d'étranger tandis que *Entäusserung* marque plus l'idée de dépossession »<sup>106</sup>. Ricœur<sup>107</sup>, Ollman<sup>108</sup> et Schacht<sup>109</sup> font des remarques dans le même sens. Le terme *Entäusserung* met en lumière le fait de la dépossession, du désaisissement, de la séparation, phénomène objectifs, comme chez les économistes et chez Jean-Jacques Rousseau où aliénation veut dire se séparer de... ; l'autre terme met l'accent davantage sur le sentiment de... ; bien que les termes et les contenus qu'on leur donne puissent être voisins et dérivés l'un de l'autre, il faut les distinguer et les conserver dans la sociologie critique. Quand Marx dit que l'ouvrier est aliéné de ses moyens de production et des produits de son travail, c'est un phénomène que chacun peut constater ; quand il est dit que l'ouvrier devient étranger à lui-même c'est un sentiment, c'est une façon d'être pour lui et non pas pour la société. Le même phénomène se présente pour le concept d'exploitation ; c'est d'abord un fait que Marx se fera fort de prouver dans sa théorie de la société capitaliste ; les concepts de travail, de force de travail, de plus-value, d'appropriation de la plus-value sont axés sur le phénomène objectif de l'exploitation ; que les ouvriers prennent conscience de leur exploitation, c'est le versant subjectif d'un phénomène objectif qui existe en dehors de la conscience. Quand Marx parle de la séparation du travail et du capital, il parle d'une séparation, non pas au sens de Hegel pour lequel toute

<sup>106</sup> *Manuscrits de 1844*, Editions sociales, Paris, 1962, p. 56, n.

<sup>107</sup> Ricoeur, Paul : « Aliénation », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 1, p. 660-664.

<sup>108</sup> Ollman, Bertrell : *Alienation*, Cambridge, 1973.

<sup>109</sup> Schacht, Richard : *Alienation*, New York, 1970.

objectivation est dépossession de soi ; Marx ne [87] voit dans le fait que les hommes produisent des objets matériels et symboliques rien que de naturel ; c'est lorsque ce qui devrait constituer une totalité — la vie sociale — devient brisé, séparé que les contradictions apparaissent et que les hommes vivent la société sous le mode de la séparation qu'on peut parler d'une aliénation qui est d'abord objective, pour être ensuite intériorisée et produire cette étrangeté qui est le deuxième volet, subjectif celui-là, de l'aliénation. Si l'on écarte le volet objectif de l'aliénation — la société aliénante — on ne peut faire appel aux concepts de totalité et de contradiction parce que tous les deux se rapportent aux conditions objectives de la vie en société. Quand Marx écrit : « L'économie politique ne nous explique nullement le pourquoi de la séparation du travail et du capital, du capital et de la terre »<sup>110</sup>, il renvoie à la société et à des phénomènes qui peuvent être observés en dehors des individus. Plus loin, il écrit : « Sans doute, nous avons tiré le concept de *travail aliéné* (de vie aliénée) de l'économie politique comme le résultat du mouvement de la propriété. Mais l'analyse de ce concept nous montre que, si la propriété privée apparaît comme la raison, la cause du travail aliéné, elle en est bien plutôt la conséquence, de même qu'à l'origine les dieux ne sont pas la cause, mais l'effet des égarements de l'esprit humain. Plus tard ce rapport causal se change en action réciproque »<sup>111</sup>. Ici encore, il s'agit d'un phénomène objectif.

Éliminer le volet objectif de l'aliénation, ce serait pour la sociologie critique vouloir désaliéner les collectivités et les individus sans prendre en considération les conditions objectives qui sont derrière les sentiments d'étrangeté que les hommes vivent dans une société où la séparation est instituée. C'est la voie qu'empruntent ceux qui, voulant corriger une communication faussée entre les hommes, croient qu'il est possible d'en arriver à un discours sans domination dans une société qui ne permet pas ce discours. Habermas lui-même en convient : « Elles (les interprétations) ne peuvent pour cette raison se transformer en processus émancipatoires riches en conséquences politiques que si les conditions institutionnelles permettent des discussions pratiques se trouvent remplies chez la grande majorité des citoyens ; tant que ce n'est pas le cas les contraintes restrictives, [88] c'est-à-dire les limitations de la communication qui font partie intégrante du système

<sup>110</sup> Pléiade, II, p. 56.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 67.

sont elles-mêmes un problème que la théorie doit éclaircir » <sup>112</sup>. Tant que la société aliénante reste en place, on ne peut espérer rétablir une communication exempte de domination. Une sociologie critique doit donc garder les deux volets du concept d'aliénation : séparation objective et sentiment d'étrangéité.

John Horton avait examiné, il y a plusieurs années, les avatars du concept d'aliénation dans la sociologie et la psychologie sociale américaine <sup>113</sup>. Comme le dit Horton, pour Durkheim (anomie) et pour Marx (aliénation), il s'agissait de critiquer la société capitaliste de leur temps, aussi bien que de la décrire. Marx et Durkheim décrivent les sociétés d'un point de vue critique en montrant que l'intérêt économique de chacun a été réifié et élevé au niveau de fin collective. Ils étaient d'accord pour penser que, conséquemment, les activités et les valeurs économiques avaient été séparées des autres sphères de la vie collective et les dirigeaient. « L'activité sociale la plus intense des sociétés industrielles modernes, était la moins sociale » <sup>114</sup>. La sociologie positive américaine, devenue aseptie professée, ne peut se permettre, comme le faisaient Marx et Durkheim de porter des jugements de valeur sur la société ; certains de ses praticiens n'en sont pas moins fascinés par les grands fondateurs et ont utilisé certains de leurs concepts ; Merton parle d'*anomie* et Seeman d'*aliénation*, mais ces deux concepts sont déradicalisés. Si donc les sociologues aseptiques ne peuvent porter de jugement de valeur et utiliser les concepts d'anomie et d'aliénation, ils vont avoir recours à certains procédés qui les laveront du reproche d'introjecter des valeurs. Pour ce qui est du concept d'aliénation, on mettra de côté le volet objectif de ce phénomène pour ne retenir que son pendant subjectif ; on étudiera le sentiment d'aliénation ; on demandera donc aux individus s'ils ont le sentiment d'être aliénés. Evacués les jugements de valeurs de Durkheim et de Marx, restent ceux qui sont sous-jacents à la sociologie aseptique : la valorisation de la société contemporaine. Une sociologie critique ne peut donc pas s'en tenir à l'étude du sentiment [89] d'aliénation sans renier

<sup>112</sup> Habermas, J. : *Théorie et Pratique*, vol. I. Payot, Paris, 1975, p. 35.

<sup>113</sup> Horton, John : « The dehumanization of anomie and alienation : a problem in the ideology of Sociology », *British Journal of Sociology*, vol. XV, no 4, 1964, pp. 283-300.

<sup>114</sup> Ibidem, p. 286.



implicitement son point de vue distinct, à côté de, ou en complémentarité avec, la sociologie positive et les disciplines herméneutiques.

Cela étant dit, il faut nous demander pourquoi Marx après avoir écrit, dans le texte rapporté plus haut, que l'aliénation était plutôt la cause que la conséquence de la propriété n'a pas fait entrer cette notion d'aliénation dans la théorie de la société capitaliste et qu'il a gardé l'exploitation comme concept central. On peut penser, comme Henri Lefebvre que le concept d'exploitation est un concept économique, donc partie d'une science particulière. Ainsi *Le Capital* étant une œuvre d'un économiste appelé Marx, n'avait pas à tenir compte de l'aliénation qui n'est pas d'abord une notion économique. Il faudrait admettre, ce faisant, que Marx a modifié sa perspective en cours de route : comme ses devanciers Smith et Ricardo, il aurait d'abord pratiqué l'économie politique pour ensuite, comme ses contemporains, pratiquer la science économique, cessant alors de critiquer « l'économisme » de la société capitaliste pour n'en critiquer que les « contradictions internes » ; c'est une opinion qui peut se défendre et sur laquelle nous reviendrons.

Certains auteurs nient cependant que Marx ait abandonné le concept d'aliénation, après 1844. Istvan Mészáros, par exemple, écrit : « Mais qu'advient-il du concept d'aliénation dans les écrits de Marx, postérieurs au *Manuscripts de 1844* ? Pourquoi laissa-t-il « tomber » ce concept (ou, comme d'autres l'affirment, laissa-t-il « tomber le mot ») s'il était fidèle à sa visée de transcender l'aliénation ? La réponse est simplement qu'il ne laissa pas tomber le mot et encore moins le concept. En fait, il est amplement évident que Marx employa le mot « aliénation » jusqu'à la fin de sa vie »<sup>115</sup>. D'autre part, l'historien Jean Domarchi écrit : « Chez Hegel comme chez Marx l'aliénation (Entfremdung) sera la catégorie fondamentale de l'histoire mais comme Marx envisage l'homme réel et non la conscience de soi, l'aliénation sera celle du travail effectif. En conséquence, Marx fera du *travail aliéné le fondement de sa conception de l'histoire*. »<sup>116</sup> Si, de plus, on prend comme hypothèse celle de Domarchi qu'il faut considérer Marx [90] « non comme le représentant du matérialisme historique et dialectique mais comme le fondateur d'une *dialectique historique du prolétariat* dans laquelle se trouverait surmontée l'opposition entre la

<sup>115</sup> *Marx's theory of Alienation*, Londres, 1970, pp. 221-222.

<sup>116</sup> « *Marx et l'Histoire* », L'Herne, Paris, 1972, p. 122.

théorie et la pratique »<sup>117</sup> on peut essayer de concilier ces points de vue en faisant ressortir l'utilisation que Marx fait de ce concept. Mézaros donne, à ce sujet, une explication qui pourrait bien être la clef d'une interprétation du rôle que joue le concept d'aliénation chez Marx : « Aussitôt qu'il se rendit compte que l'*aliénation économique* (notre souligné) était le lien commun entre toutes les formes d'aliénation et de déshumanisation, il lui devint impossible de ne pas faire du concept d'aliénation — ce commun dénominateur structurel — la pierre centrale de toute sa théorie »<sup>118</sup>. La question est de savoir ce qui constitue, pour Marx, ce que Mézaros appelle « aliénation économique ». On peut l'entendre dans deux sens différents : au sens le plus radical, c'est-à-dire celui dont il a été question et qui veut que le mode de production capitaliste sépare l'économie du reste des activités sociales, qu'il autonomise l'économie ; la science économique suit le mouvement de la société et sépare et autonomise des phénomènes abstraits. Si l'on ne fait pas cette critique radicale, on critique la société capitaliste et l'économie politique tout en restant à l'intérieur de la *forme* de l'économie politique. C'est ce qu'exprime Baudrillard dans son *Miroir de la Production*. Si par aliénation économique, et c'est la deuxième façon de l'entendre, Marx entend dénoncer le fait que le travail vivant est source de toute valeur, que l'accumulation élargie du capitalisme se fait à même l'extorsion de la plus-value et que par ses contradictions internes ce mode de production va s'écrouler, pouvait-il dénoncer la forme même de l'économie politique ? Baudrillard écrit : « Inutile d'interroger Marx là-dessus : analysant une phase, et une phase seulement du procès général, sa critique va jusque-là, et ne peut pour le reste qu'extrapoler : c'est la projection de la lutte des classes et du mode production sur toute l'histoire antécédente, c'est la vision d'une « liberté » future fondée sur la domination consciente de la nature. Extrapolations de l'économique : c'est dans la mesure où cette critique n'est pas radicale qu'elle est amenée malgré elle à reproduire les racines du système de l'économie politique. » Et encore ceci : « ... il faut en conclure — et par là saisir la *relativité* de l'analyse marxiste — que le [91] système de l'économie politique n'a pas encore du temps de Marx développé toutes ses contradictions, que donc la critique radicale, même pour Marx, n'en est pas encore possible, ni donc,

<sup>117</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>118</sup> Ibidem, p. 233.

puisqu'elle en est solidaire, la compréhension réelle des sociétés antérieures »<sup>119</sup>. Il nous semble que c'est là l'interprétation la plus prudente pour ce qui est de Marx lui-même. Il n'en va pas ainsi pour beaucoup de marxologues qui, aujourd'hui encore, ne reconnaissent pas le droit de cité à ce concept que Marx aurait laissé tomber en route quand il serait devenu « scientifique » c'est-à-dire économiste. Nous ne croyons pas que ce soit le cas puisqu'on retrouve le concept des douzaines de fois dans les *Fondements de la Critique de l'Economie politique* qui datent de 1857-58, de l'époque dite scientifique de Marx.

Nous croyons, comme le dit Marx en 1857 au sujet du travail, que pour théoriser sur le travail, notion qui paraît toute simple à l'abord, il faut analyser ce qu'il est devenu dans la société la plus développée. : « Cet état de chose s'est mieux développé dans le type le plus moderne de la société bourgeoise, aux États-Unis. C'est là que la catégorie abstraite, « travail », « travail en général », travail sans phrase (en fr.), le point de départ de l'économie moderne, devient pratiquement vrai. Ainsi l'abstraction la plus simple que l'économie moderne place au premier rang et qui exprime un phénomène ancestral, valable pour toutes les formes de société n'apparaît pourtant comme pratiquement vrai, dans cette abstraction, qu'en tant que catégorie la plus moderne »<sup>120</sup>. En va-t-il ainsi de l'aliénation, des volets objectifs et subjectifs de ce phénomène qui, contrairement à l'exploitation économique et à la domination politique qui apparaissent déjà dans les sociétés étatiques, semble distinctif du mode de production capitaliste ? C'est la thèse que nous voulons soutenir.

Si l'on entend par aliénation la séparation de l'économie de l'ensemble des relations sociales, séparation qu'instaure la société capitaliste, il faut d'abord dire que cette séparation apparaît, dans la phase que Marx analyse, au niveau du travail, au niveau des relations économiques ; dans les [Manuscrits de 1844](#), Marx analyse la séparation du capital et du travail ; au fur et à mesure que la société capitaliste va [92] se déployer, les effets non seulement de la séparation du travail et du capital vont apparaître, mais ceux du règne de l'économie politique, c'est-à-dire de l'autonomisation de l'économie, vont apparaître dans

<sup>119</sup> Beaudrillard, Jean : *Miroir de la Production*, Paris, Casterman, 1973, p. 54-55.

<sup>120</sup> *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, in Pléiade, I, p. 259.

l'ensemble de la société ; le résultat de cette aliénation ne sera plus visible seulement dans l'économie mais sera généralisé, à l'ensemble de la société. C'est ce qu'exprime Jean Baudrillard dans les termes suivants : « En particulier les déterminations fondamentales de l'économie, la forme / production et la forme / représentation, la rupture qu'elles instituent par rapport à l'échange symbolique, et comment se dessine une révolution radicale des rapports sociaux à partir de là tout cela n'est sans doute pas lisible qu'à partir du moment où l'économie politique a envahi, bien au-delà de la production matérielle, tous les champs de la pratique sociale et individuelle. » <sup>121</sup>

Même si l'on accordait que l'aliénation généralisée prévaut dans nos sociétés contemporaines, on pourrait se demander si ce n'est pas là le prix à payer pour vivre dans une société opulente et que rien dans la nature de l'homme ne s'oppose à cette aliénation. Les contestataires et les théoriciens critiques ne seraient alors que des romantiques attardés que l'évolution scientifique ont laissés en route. Il faut donc nous poser la question : l'homme est-il tellement souple, malléable, adaptable, qu'il puisse continuer à vivre ainsi, comme une espèce d'appendice d'un système économique irrationnel ? Ceux qui, comme les théoriciens critiques croient que l'homme tout au long de son histoire s'auto-construit ne peuvent invoquer une essence humaine que la société capitaliste violerait. Au nom de quels principes, de quelles lois vont-ils vouloir démontrer que cette aliénation est l'indice d'une société déviante ? On ne peut s'en tirer, comme Marx, en disant que le travail aliéné, ou pour nous aujourd'hui, l'aliénation généralisée, « transforme *l'être générique de l'homme*, sa nature aussi bien que ses facultés intellectuelles — en un être qui lui est étranger, un instrument de son existence individuelle, il l'aliène de son propre corps, ainsi que de la nature intérieure, il l'aliène de son essence spirituelle, de son essence humaine. » <sup>122</sup> Nous ne croyons pas que ce genre d'argument arriverait à convaincre les empiristes que nous sommes devenus. Comment alors étayer l'hypothèse qu'un mode de production ou un [93] type de société est déviant ? Cette notion de déviance a surtout été utilisée pour caractériser les comportements d'individus et de groupes qui s'écartent des normes prescrites par les sociétés dans lesquelles ils vivent ; on pourrait à la rigueur parler d'une société déviante pour qualifier une

<sup>121</sup> Ibidem, p. 54-55.

<sup>122</sup> Pléiade, T. II, p. 64.

société qui s'écarterait des pratiques et normes de l'ensemble des autres sociétés qui font partie du même type. Pouvons-nous aller plus loin et démontrer, d'une façon ou d'une autre, qu'un type de société — un ensemble de sociétés qui ont un grand nombre de traits en commun — est déviant ? Il est difficile de comparer les types entre eux parce que, quelle que soit la typologie utilisée, chacun apparaît dans une séquence d'évolution et constitue un type distinct dans la mesure où les sociétés concrètes qui appartiennent à chacun d'eux diffèrent d'une façon appréciable de celles qui les ont précédées ou suivies dans l'ordre de leur apparition dans le temps. Pour parler de déviance d'un type de société, on pourrait être renvoyé à quelque chose qui pourrait bien s'appeler « nature humaine ». Ce qui expliquerait qu'il existe un seuil à la malléabilité de l'homme et qu'il pourrait difficilement s'adapter à un type de société qui contreviendrait trop à ce qu'il s'est fait devenir au cours des millénaires de son existence. Face à la société capitaliste, certains auteurs en arrivent à cette conclusion. Certains, s'inspirant de travaux en psychologie clinique, font appel à certains besoins fondamentaux de l'homme dont le manque de satisfaction entraîne chez les individus des perturbations plus ou moins graves. À partir de ces observations, cliniques surtout, on passe à l'hypothèse que la société capitaliste industriellement avancée brime certains besoins fondamentaux de l'homme. C'est ainsi qu'un sociologue américain, Amitai Etzioni, énumère un certain nombre de besoins que la société contemporaine, les U.S.A. plus particulièrement, brime et réprime. Ce qui sous-tend l'idée que certaines sociétés satisfont moins bien que d'autres ces besoins fondamentaux. Parmi ces besoins Etzioni énumère : 1) *besoin d'affection* (affection, solidarité, cohésion, amour) ; 2) *besoin d'approbation* (reconnaissance, estime de soi) ; 3) *besoin de sens global* (orientation, synthèse, contexte) ; 4) *besoin de gratification répétée*.<sup>123</sup> « L'homme solitaire dans la foule » ne reçoit pas l'affection dont il a besoin, ne comprend pas sa société, n'est ni [94] approuvé, ni reconnu, ni gratifié. Dans une société où tout est cloisonné, compartimenté, séparé, l'individu vit dans un labyrinthe, une espèce de toile d'araignée dont il ignore tout ; chaque homme lui apparaît comme un étranger et la société comme un vaste piège dans lequel il risque d'être pris à chaque moment. On pourra répondre que cet état est le lot de ceux qui

<sup>123</sup> Etzioni, Amitai : *The Active Society*, The Free Press, New York, 1968, passim.

ne réussissent pas et qui sont rejetés par la société, entendant par là que leur aliénation dépend de certaines causes particulières et qu'elle ne viole pas la nature que les hommes se sont construite depuis les débuts de leur apparition comme espèce. Il n'est pas sûr, toutefois, que cette aliénation généralisée n'atteigne pas tout le monde et que les plus puissants et les mieux intégrés n'en soient pas victimes eux aussi.

D'autres chercheurs, en s'appuyant sur l'ensemble de l'histoire humaine, ont essayé de dégager ce que Tiger et Fox appellent « les règles très générales qui devront être observées si le comportement doit être « humain ». Ces règles, les auteurs les appellent « bio-grammaire », c'est-à-dire « les catégories et les processus fondamentaux de la grammaire universelle qui régit le comportement de l'espèce... » Leur enquête, pensent-ils, les conduisent à « ré-affirmer l'unité fondamentale de l'humanité et à trouver un fondement naturel pour une théorie des droits « naturels » ». « Les droits de l'homme ne sont pas des inventions culturelles mais des énoncés au sujet de la nature de cette créature. Les hommes ne sont pas seulement des produits de la culture, ils sont les créatures qui créent la culture ; parce que c'est la sorte de créature qu'ils sont... nous pouvons souligner ce qui arrivera si ces règles « de la bio-grammaire » sont suspendues ou perverses. » <sup>124</sup>

Or il arrive que certaines des conclusions de ces auteurs se rapprochent sensiblement de celles auxquelles arrive Etzioni, par exemple, en se fondant sur des faits d'une autre nature. Considérant ce que l'homme s'est fait devenir depuis son apparition sur terre, Fox et Tiger estiment que « le travailleur salarié n'a pas son analogue dans la nature et dans le processus de l'évolution » <sup>125</sup>. Ils prennent l'évolution de très haut : « La lignée de l'homme s'est probablement séparée de celle des autres primates il y a plus de vingt millions [95] d'années, alors que d'indisputables traces de notre ancêtre « ape-man », *Australopithèque*, est vieux de cinq millions et demie d'années. Le premier humain, à station debout et à cerveau développé — *Homo Erectus* —

<sup>124</sup> Tiger, Lionel et Fox, Rubin : *The Imperial Animal*, New York, 1974, p. 277.

<sup>125</sup> P. 158.



passe ordinairement pour avoir vécu il y a un million d'années. *Homo Sapiens* a un demi-million d'années, alors que le Cro-Magnon — qui ressemble à un homme moderne — a de quarante à cinquante mille ans ». <sup>126</sup> Vu dans cette lignée, l'homme de la société industrielle apparaît en rupture avec tout ce qui l'a précédé. Les jains, que nous avons marqués en développant « les forces productives » remportent-ils sur les « coûts humains » que nous avons dû payer ? Dans la mesure où la majorité des individus qui vivent dans ce type de société se voient niés des satisfactions intellectuelles et émotionnelles que représentait la chasse, ce fut assurément une perte. « Marx, écrivent-ils, constata que « l'aliénation » déniait aux hommes leur contact avec la nature. Les travailleurs contemporains ne sont pas seulement aliénés des fruits de leur travail mais de leurs racines biologiques (notre souligné)... frustrer un humain du plaisir de son travail est aux besoins de son comportement et que serait l'absence de vitamine au sang et le mouvement au muscle » <sup>127</sup>. Plus loin les auteurs mettent en lumière un phénomène que des auteurs aussi différents les uns des autres, et en employant des notions différentes, que Mauss, Bataille, Baudrillard, Attali, Guillaume, Castoriadis et d'autres ont, eux aussi, analysé : celui de *l'échange symbolique*. Bien des rites, cérémoniaux et échanges qui se pratiquaient et se pratiquent parmi ceux que les ethnologues appellent primitifs apparaissent sans fonction : c'est de l'échange symbolique à l'état pur. « C'est en cela que consiste l'échange que pratiquent les Mélanésiens avec les voyages « inutiles », leurs échanges de colliers de coquillages et de perles de corail qui sont l'expression presque pure de ce principe : c'est l'échange pour l'échange, pour la satisfaction qu'il donne aux individus qui y participent » <sup>128</sup>. À cause de la séparation généralisée de nos sociétés, les règles du bio-gramme humain sont violées. « L'homme non-aliéné n'est pas l'homme qui serait auto-suffisant mais celui qui le serait socialement (notre souligné) et c'est ce sens de suffisance sociale que l'organisation industrielle met en danger. » <sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> P. 39.

<sup>127</sup> P. 159.

<sup>128</sup> P. 161.

<sup>129</sup> P. 164.

[96]



[97]

ESSAI DE SOCIOLOGIE CRITIQUE.

## Chapitre 6

---

# Bilan de la société industrielle avancée

[Retour à la table des matières](#)

[98]

[99]

## Chapitre sixième

### *Bilan de la société industrielle avancée*

Nous sommes tellement immergés dans l'économie politique que même pour la combattre et essayer d'en sortir nous empruntons son vocabulaire, celui de bilan, par exemple. Il reste qu'une théorie et une sociologie critiques doivent se poser la question de savoir ce que nous avons gagné et ce que nous avons perdu depuis que l'Occident s'est engagé, sous l'égide de la bourgeoisie, dans la société industrielle. C'est une question que commencent à se poser aujourd'hui bien des analystes de la crise de civilisation que traversent aujourd'hui nos sociétés. Pour un grand nombre d'autres analystes, cette question de bilan n'a pas de sens : l'immense actif qui serait celui de nos sociétés ne saurait être comparé, encore moins mis en question, avec les crises passagères que subit la marche triomphale de nos sociétés. Jusqu'ici nous avons attiré l'attention sur la séparation qu'a instaurée l'avènement de l'économie politique ; nous avons fait appel à plusieurs auteurs, à plusieurs catégories de faits pour établir que cette aliénation marque le caractère distinctif du mode de production capitaliste. Tout cela sans nier l'exploitation économique du travail, les contradictions économiques de ce mode de production ni la domination de la nature et des hommes qu'accentue extrêmement ce type de société. Le piège de l'économie politique, parce qu'elle est régnante et s'est propagée à l'ensemble de la société, c'est d'occulter sa propre autonomisation, de nous amener sur son propre terrain et de nous y enfermer. Il faut, bien sûr, critiquer la société industrielle, le mode de production capitaliste et ses contradictions internes, essayer de le réformer, et tant qu'il dure, comme disait Gramsci, il faut le dénoncer, parce que c'est lui qui do-

mine nos vies. Mais ce serait tomber dans son piège que de le généraliser, à partir de ce qu'il est prédominance de l'« infrastructure » — à ce qui a été avant lui et à ce qui pourrait être après lui. Il y a, plus [100] précisément, deux pièges à éviter : celui qui s'appelle « économicisme » et celui, non moins répandu et qui pourrait s'appeler « culturalisme ». Il n'est pas facile de ne pas tomber dans l'un ou l'autre ; il n'est pas sûr que chacun de ces deux pièges ne dérive pas d'une séparation introduite par l'avènement de l'économie politique : celle entre « infrastructure » et « superstructure », entre économie et culture. Cette dichotomisation étant instituée, la culture a tendance à être considérée par plusieurs analystes comme le reflet de l'économie ; d'autres croient que la culture pourrait, à elle seule, transformer la société. Dans l'ordre des bonnes intentions, il paraît inutile de dire que, les pièges étant flairés, nous voulons éviter le piège culturaliste, celui qui guette plus particulièrement une démarche telle que la nôtre. On a souvent fait reproche aux marxistes dits culturels de ne pas suffisamment lier critique économique et critique culturelle et d'embrasser l'option culturelle pour pouvoir mieux s'éloigner de Marx ; c'est le reproche qu'on a fait à Habermas, et ce reproche est justifié. On peut, d'autre part, essayer de tenir les deux bouts de la critique — économique et culturelle — de deux façons : on peut essayer de montrer comment à partir d'arguments sensiblement les mêmes que ceux dont Marx se sert dans le *Capital* — arguments prédominamment économiques — que s'ensuivent des contradictions dites culturelles ; on peut aussi — et c'est cette voie dans laquelle nous sommes engagés — essayer de démontrer qu'antérieurement à la critique économique ou à la rigueur, donnée en même temps, s'instaure une contradiction culturelle qui, à la source de toutes les autres, celle de l'autonomisation de l'économie et qu'on ne gagnerait rien à faire la critique économique du mode de production capitaliste tant que ne serait pas débusquée sa contradiction distincte, celle qui va finir, en se déployant, par être celle qui va donner naissance à toutes les autres.

C'est pourquoi il faut nous demander non seulement à quoi nous mène le mode de production capitaliste, jugé à son aune — celle de l'économie politique — mais à celle des autres sociétés qui l'ont précédée. C'est pourquoi le bilan ne peut s'établir que par voie de comparaison ; autrement nous restons prisonniers de l'économie politique

puisque la société capitaliste instaure, dans la réalité et dans le savoir, l'autonomisation de l'économie.

[101]

En d'autres termes, quand le mode de production capitaliste s'instaure apparaissent deux phénomènes : celui de l'appropriation privée d'une richesse collective (économie) et celui de la séparation de l'économie du reste de la culture. Marx distingue ces deux phénomènes quand il écrit : « ... si la propriété privée apparaît comme la raison, la cause du travail aliéné elle, est bien plutôt une conséquence de celui-ci... »<sup>130</sup> Si nous acceptons ce raisonnement, nous sommes obligés d'en tirer les conséquences à deux niveaux : la critique de la société capitaliste ne peut se faire seulement au niveau économique et, ce qui est plus, l'instauration d'un nouveau type de société doit viser à faire disparaître ce que Marx appelle la cause de la propriété privée : l'aliénation. Il semble bien que pour la plupart des analystes leur résistance envers l'aliénation et leur parti pris envers la critique économique trouvent racine dans l'intention qu'ils professent d'être « scientifiques » ; pour eux, la critique du mode de production capitaliste ne peut se faire que suivant celle du Marx « mature », le reste ne serait qu'humanisme, littérature et philosophie. La critique culturaliste prend donc le contre-pied d'une telle assertion : elle tient pour recevable la liaison que Marx fait entre aliénation et exploitation et affirme que la théorie critique n'a pas pour but de faire disparaître l'homme, comme certains scientifiques s'y évertuent mais, au contraire, de contribuer à son incessante auto-crédation. Dans cette optique, un type de société n'est pas jugé d'abord comme présentant un frein à l'accroissement des forces productives, à l'appropriation de la nature, mais bien plutôt comme empêchant l'appropriation par l'homme de sa propre nature, c'est-à-dire à son auto-crédation. Pour nous la critique de l'économie politique consiste d'abord à subsumer l'économie à la politique, c'est-à-dire en dernier ressort, à un sujet collectif où les hommes créent de nouvelles façons d'être hommes. La catégorie privilégiée d'une telle démarche est celle du *possible* qui tient compte de l'*étant* et du *doit*.

Si donc sont prises en considération non seulement la critique de la société capitaliste mais la création d'une autre société, il faut faire apparaître non seulement ce qui bloque la société contemporaine mais ce

<sup>130</sup> Pléiade, T. II, p. 67.

qu'il faudrait faire *advenir* pour que s'institue un autre type de [102] société ; c'est en gardant liés ces deux points de vue que la théorie et la sociologie critiques auront chance de déboucher sur autre chose que le désenchantement ou sur l'utopie.

Il semble bien qu'aujourd'hui se dessine une convergence dans plusieurs disciplines qui conduit à la fois à la critique de la société contemporaine et aux possibilités de création d'une nouvelle société ; cette convergence rompt avec le positivisme scientifique et avec l'idéologie mécaniste. Nous voudrions essayer de donner une idée de ce type de démarche en faisant voir le négatif de la société capitaliste contemporaine et ce, à partir justement de considérations non-économiques.

C'est un économiste américain, Kenneth Boulding, qui écrivait : « La faiblesse fondamentale de l'analyse de type économique appliquée à des systèmes sociaux essentiellement non économiques est précisément qu'elle néglige les aspects du comportement humain qui ne sont pas économiques mais qui sont héroïques ou plus exactement créateurs d'identité »<sup>131</sup>. Plus on examine la société contemporaine, plus on se rend compte, avec certains analystes contemporains, que la vie sociale a été aplatie en économie et que le savoir, qui s'est constitué à partir de cette réalité, s'aplatit lui-même en analyse de type économique. Des auteurs comme Baudrillard, Castoriadis, Attali et Guillaume ont voulu dévoiler comment la réalité et le savoir de cette réalité sont en étroite liaison et ne sortent pas de l'économie politique.

Jacques Attali a proposé dans « La Parole et l'outil »<sup>132</sup> un modèle d'analyse de l'économie et de la culture qui a le grand mérite d'intégrer ces phénomènes dans un système assez large pour les contenir toutes les deux et de les mettre en relation l'une avec l'autre. Ce modèle est assez compréhensif pour se greffer à celui qu'utilise un analyste de la dynamique de l'évolution : François Meyer<sup>133</sup>. Les concepts d'*énergie* et d'*information* sont, à coup sûr, les plus généraux qu'on puisse utiliser pour analyser les systèmes sociaux et leur évolution ; à condition, toutefois, d'ajouter qu'énergie et information [103] se déploient dans des relations politiques, c'est-à-dire de pouvoir organisé. Dans l'op-

<sup>131</sup> Cité par A. Hali in PUF, Paris, 1975.

<sup>132</sup> PUF, Paris, 1975.

<sup>133</sup> *La surchauffe de la croissance*, Fayard, Paris, 1974.

tique qui est ici nôtre, ces deux concepts énergie-information font la liaison entre l'économie, le processus de production, qu'Attali définit comme l'utilisation de l'énergie informée, et le processus culturel qui produit de l'information utilisant de l'énergie. Or il arrive que si les deux processus de production (économique et culturelle) sont liés, leur déploiement manifeste des résultats opposés ; alors que l'utilisation de l'énergie produit de l'entropie, selon la thermodynamique, c'est-à-dire un état de plus en plus probable de l'univers organique, l'information introduit de l'improbabilité, car elle met de l'ordre dans ce qui, l'entropie s'accroissant, devient de plus en plus désordre et chaos. « S'il est vrai que l'évolution probable d'un système s'exprime par la loi de l'entropie croissante, la masse vivante que constitue la biosphère apparaît comme un système global évoluant à rebours de l'évolution probabiliste »<sup>134</sup>. Certains philosophes et savants en ont conclu que le courant néguentropique assurait l'humanité contre l'entropie et l'entraînait vers l'épanouissement de la conscience. Meyer discute cette prise de position. Faisant intervenir le temps, Meyer écrit : « C'est dire que le temps a deux effets : d'une part il crée massivement, pour l'ensemble aléatoire qu'on envisage, un accroissement continu d'entropie, d'autre part il accroît l'espérance (mathématique) de l'apparition locale d'une rencontre capable de constituer, sur ce point de l'ensemble, une situation néguentropique »<sup>135</sup>. Si nous interprétons bien Meyer, la néguentropie que fournit l'information — qu'il fait s'équivaloir à connaissance — augmente sans cesse. « On a là, écrit-il, sous une forme théorique identifiable, un cas évident de rétroaction positive qui oriente le système vers des états de néguentropie croissante, et cela à une vitesse de plus en plus grande »<sup>136</sup>. L'évolution technologique, que Meyer appelle hypertélique — nuisible à une espèce —, utilise l'information pour exploiter plus efficacement la nature et donc créer davantage d'entropie. Meyer, devant les analyses d'une croissance *surexponentielle* de la démographie et de la technologie écrit : « La suraccélération constatée depuis les origines ne peut qu'accuser, *dans de très brefs délais*, un rebroussement, une inversion dynamique d'une extrême [104] violence. C'est dire que la dynamique millénaire de suraccélération conduit brusquement le système à l'échéance antithétique

<sup>134</sup> Ibidem, p. 92.

<sup>135</sup> Ibidem, p. 98.

<sup>136</sup> Ibidem, p. 99.

d'une surdécélération drastique, et cela en situation d'urgence extrême. »<sup>137</sup> Sans dire tout à fait de quoi demain sera fait Meyer croit à un nouveau relais majeur de l'évolution. « S'il doit y avoir relais, c'est-à-dire accession à un nouveau palier, il faut comprendre que ce relais serait d'une tout autre nature et d'une toute autre envergure que tous ceux dont l'histoire nous donne l'exemple. »<sup>138</sup>

Meyer, après avoir dit avec Lévi-Strauss qu'une société est « un système de communication et d'échange et un réseau de relations » montre que du point de vue évolutif « la variable culturelle prend le relais, dans la dynamique évolutive, des variations lentes de l'anatomie et de la physiologie, et c'est sur elle que se porte alors l'accélération »<sup>139</sup>, la culture étant définie comme structures de symboles « qui commandent le jeu des échanges économiques, juridiques et éthiques, c'est-à-dire, au sens propre, le métabolisme du groupe ».

Dans le volume de Meyer, le couplage du concept d'énergie avec celui d'information pose une question de taille ; le concept d'information est-il univoque ? S'applique-t-il uniquement à l'information scientifique et technique comme semble le penser Meyer ? « Ainsi, écrit-il sous des aspects concrets très différents, l'énergie et l'information expriment chacun à sa manière une même variable fondamentale abstraite, mesurable en termes probabilités. Le relais de l'énergétique par l'informationnel signifie donc que cette même variable fondamentale saute d'une forme qualitative à une autre forme qualitative, et s'assure ainsi un taux d'accélération nouveau et plus rapide »<sup>140</sup>. La question est de savoir s'il n'est qu'un seul type d'information et sinon quels types sont privilégiés et quels autres sont occultés dans nos sociétés ? La négentropie — qui instaure un ordre dans un désordre croissant — est-elle produite seulement par l'information technique, type d'information privilégiée par nos sociétés et utilisée à son tour pour informer de l'énergie et produire des états plus [105] probables, donc plus de désordre ? Quelles relations entretiennent les concepts de structures et d'information ? Plus particulièrement, on peut donc se demander, en acceptant la définition que Meyer donne de culture — structures de symboles — comment elle se relie à l'information et à la négentropie

<sup>137</sup> P. 105.

<sup>138</sup> P. 125.

<sup>139</sup> Ibidem, p. 120, 121.

<sup>140</sup> Ibidem, p. 63.

que celle-ci injecte dans le système. Jacques Attali apporte d'autres distinctions : « ... le couple énergie-information est le cœur de la production. À chaque niveau de structuration de l'énergie correspond un nouveau niveau d'information structurée »<sup>141</sup>. Pour cet auteur, il est tentant « d'appliquer métaphoriquement la seconde loi de la thermodynamique aux processus sociaux explosifs. Cette simple métaphore, théoriquement sans valeur, est cependant exceptionnellement éclairante... » Attali n'en conserve pas moins la notion d'information ; il en distingue quatre niveaux : 1) cybernétique ou signal, 2) sémantique ou discours, 3) sémiologique ou symbole, 4) inconditionnelle ou relation. « Les trois premiers niveaux d'informations sont ceux qui structurent les processus explosifs, le dernier niveau ne peut structurer qu'une société implosive »<sup>142</sup>. Sa thèse principale c'est que selon les types de société ou modes de production, certains niveaux d'information sont privilégiés et d'autres sont occultés. Avec des vocabulaires différents, c'est à cette conclusion qu'arrivent des auteurs aussi différents que Habermas, Baudrillard, Guillaume et Castoriadis. Pour Habermas, c'est l'*activité communicationnelle* qui est bloquée, pour Baudrillard, c'est l'échange symbolique ; pour Guillaume, c'est le *symbolique* et pour Castoriadis, c'est l'imaginaire. Au-delà des différences conceptuelles et des cheminements de ces auteurs, c'est bien d'une séparation, d'une disjonction qu'il s'agit au départ, et que la société contemporaine ne fait que porter à son extrême limite. L'ouvrage qui manifeste, selon les termes même de son auteur, la plus grande « violence théorique », c'est celui de Jean Baudrillard, « L'échange symbolique et la mort »<sup>143</sup>.

Il faut revenir à la question que nous posons plus haut : si nous savons ce que la société industrielle nous a apporté au point de vue du « développement des forces productives », nous sommes-nous assez interrogés sur ce que nous avons perdu, refoulé et nié ? Il est [106] incontestable qu'aujourd'hui on commence à se poser ces questions ; ceux qui se les posent ont cessé de penser l'avenir en partant d'une extrapolation de ce qui est aujourd'hui, comme le font les futurologues à la Herman Kahn. D'autre part, certains auteurs critiques retournent aux modes de production pré-capitalistes, voire aux sociétés primitives, pour les contraster avec nos sociétés et essayer de découvrir ce

<sup>141</sup> *La parole et l'outil*, p. 88.

<sup>142</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>143</sup> Gallimard, Paris, 1977.



qui a été nié depuis la révolution industrielle bourgeoise. Si plusieurs études sont convaincantes, il reste qu'étant donné ce que nos sociétés sont devenues, personne ne peut désirer ni même imaginer un retour à ces types de société. Baudrillard écrit là-dessus : « Si nous nous prenons encore à rêver — aujourd'hui surtout — d'un mode de signes sûrs, d'un « ordre symbolique » fort, soyons sans illusions. Cet ordre a existé, et ce fut celui d'une hiérarchie féroce, car la transparence et la cruauté des signes vont de pair. Dans les sociétés de castes, féodales ou archaïques, sociétés cruelles, les signes sont en nombre limité, de diffusion restreinte, chacun a sa pleine valeur d'interdit, chacun est une obligation réciproque entre castes, clans ou personnes : ils ne sont donc pas arbitraires. » <sup>144</sup> La question, c'est donc de savoir si la théorie et la sociologie critiques ont un rôle à jouer non seulement dans la critique des sociétés contemporaines mais dans la création d'un autre type de société. Historiquement, il semble bien que faute d'être liée aux pratiques réelles d'émancipation, la théorie critique soit restée entièrement négative ou d'un utopisme théorique stérile parce que sans prise sur la réalité.

Pour nous, il semble que repéré le caractère distinctif de la société industrielle, et ce, à l'aide de comparaisons avec d'autres types de sociétés, il restera à nous demander s'il existe des groupes ou couches de population qui réagissent contre la séparation généralisée de nos sociétés, comment étendre cette contestation et contribuer à élucider un autre projet collectif de société.

Marc Guillaume, dans son livre *Le capital et son double*, parle « de société *symbolique* et de société *morcelée* » ; il semble que ce soit la meilleure façon de mettre en opposition deux types de société, celle qui a existé et celle qui existe aujourd'hui. Lui aussi, comme Baudrillard, parle de *contraintes symboliques*. Une société symbolique [107] doit-elle toujours être contraignante et cruelle, selon le terme de Baudrillard ? Cette contrainte est-elle de l'essence de la société symbolique ? Au terme de l'aventure industrielle de nos sociétés, est-il possible, étant donnés les acquis de ces siècles de productivité, de faire le projet d'une société symbolique qui n'ait pas les aspects contraignants et cruels des sociétés antérieures ? Et tout d'abord comment caractériser une société symbolique ? « Dans ces sociétés, écrit Marc Guillaume, les actes des hommes — le travail, l'habiter, le man-

<sup>144</sup> Ibidem, p. 78.

ger, etc. — ont un sens symbolique qui se surajoute à leur finalité manifeste — subsister, se protéger, etc. — et les détermine profondément »<sup>145</sup>. Le mot important de cette citation, est « surajoute ». En effet, pour les auteurs que nous avons cités, le symbole, l'échange symbolique produit un surplus de valeur et de sens ; symbole s'oppose à signe qui, lui, est analysable selon un code et est régi par la logique de l'équivalence selon Baudrillard ; le symbole ressortit plutôt à la logique de l'ambivalence. Ortigues écrit : « Dans le langage, le symbole est un phénomène d'expression indirecte (ou de communication indirecte) qui n'est signifiante que par l'*intermédiaire d'une structure sociale, d'une totalité à quoi l'on participe* (notre souligné), et qui a toujours la forme générale d'un pacte, d'un serment, d'un interdit, d'une foi jurée, d'une fidélité, d'une tradition, d'un lien d'appartenance spirituelle, qui fonde les possibilités allocutives de la parole ». Lévi-Strauss exprime cette même idée ainsi : « ... il est de la nature de la société qu'elle s'exprime symboliquement dans ses coutumes et dans ses institutions ; au contraire, les conduites individuelles ne sont jamais symboliques par elles-mêmes : elles sont les éléments à partir desquels un système symbolique qui ne peut être que collectif, se construit »<sup>146</sup>. On retrouve dans cet emploi de symbole l'idée de surplus de sens qui passe par la « structure sociale », la « totalité » et le collectif. Dans son dernier volume, Baudrillard définit ainsi le symbolique : « Le symbolique n'est ni un concept, ni une instance ou une catégorie, ni une « structure » mais un acte d'échange et *un rapport social qui met fin au réel*, qui résout le réel, et du même coup l'opposition entre le réel et l'imaginaire »<sup>147</sup>. Pour Baudrillard, l'occultation symbolique vient de la « généralisation de ce code [108] disjonctif à tous les niveaux de ce code disjonctif » ... le symbolique est ce qui met fin à ce code de la disjonction et aux termes séparés. *Il est l'utopie qui met fin aux topiques de l'âme et du corps, de l'homme et de la nature, du réel et non-réel, de la naissance et de la mort* »<sup>148</sup>. Pour notre propos, le symbolique apparaît donc comme ce qui s'oppose à la séparation et à l'aliénation ; la déstructuration symbolique apparaît comme la conséquence la plus radicale du caractère distinctif du mode de pro-

<sup>145</sup> *Le Capitalisme et son double*, PUF, 1975, p. 16.

<sup>146</sup> *Encyclopaedia Universalis*, T. 15, p. 614.

<sup>147</sup> *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1976, p. 204.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 205.

duction capitaliste : l'aliénation ; « l'homme nu » de Marx est, en dernière analyse, l'être symboliquement déstructuré.

Marc Guillaume là-dessus cite F. Tannenbaum qui écrit : « l'univers symbolique qui avait entouré chaque homme depuis sa naissance, à travers son village, sa guilde ou son seigneur n'existait plus. Et c'est bien là la plus grande tragédie morale du système industriel »<sup>149</sup>. « Les symboles, poursuit Guillaume, qui maintenaient la cohésion des collectivités diverses en les représentant, en marquant la place de chacun en leur sein sont aujourd'hui presque tous disparus... L'expression individuelle et collective n'étant plus assurée par un champ symbolique cohérent, il existe un désir d'expression à capter, à divertir dans des objets de consommation... Foules inertes, moléculaires de consommateurs, d'électeurs, de spectateurs, d'usagers. Dans de tels rassemblements de solitudes agglomérées il n'existe pas d'autres moyens de se définir une identité et de communiquer avec les autres que d'utiliser les objets, les images et les idéologies produits par les organisations »<sup>150</sup>.

Si l'on garde au symbolique l'idée du surplus de sens et de ce qui unit ce qui se donne comme séparé, l'idée qu'au-delà de la fonctionnalité l'imaginaire investit la réalité, il faut bien concéder que dans la société de consommation, les acheteurs consomment beaucoup plus d'images que de produits fonctionnels. C'est la thèse de Baudrillard dans son livre « Le système des objets ». Ce qui revient à distinguer trois niveaux de réalité : l'imaginaire, le symbolique et le réel et à nous demander quelles relations ils entretiennent entre eux. Pour Guillaume, « les significations symboliques qui enserraient les mécanismes [109] de l'imaginaire s'estompent et en quelque sorte libèrent ces mécanismes »<sup>151</sup>. « C'est pourquoi, ajoute-t-il, cette société est individualiste et unidimensionnelle : société dans laquelle le désir individuel joue effectivement dans l'espace imaginaire libéré par la déstructuration symbolique, mais selon une « règle du jeu » unique et aliénante »<sup>152</sup>. Guillaume aperçoit une évolution constante de la déstructuration symbolique : « Des sociétés sans État aux sociétés soumises au pouvoir d'État, puis aux sociétés soumises au Capital et à

<sup>149</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>150</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>151</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>152</sup> Ibidem, p. 33.

l'État, les hommes n'ont pas cessé de perdre la maîtrise des structures symboliques au profit du pouvoir des organisations qui ont transformé ces structures en codes. En parallèle, leurs représentations imaginaires se sont éloignées de leur pratique individuelle pour devenir contrôlées par le pouvoir » <sup>153</sup>. C'est ce qu'il appelle la désarticulation de l'imaginaire et du symbolique. « Le spectacle s'autonomise par rapport aux symboles et aux pratiques sociales et au lieu de s'adresser surtout à des communautés restreintes il s'étend à des collectivités immenses en devenant abstrait et impérialiste » <sup>154</sup>. Le double mouvement de la société contemporaine serait donc la fonctionnalisation, c'est-à-dire la réduction des « choses sociales » à la dimension de satisfaction des « besoins » et l'évacuation du symbole c'est-à-dire du surplus de sens du symbolique et la réduction de l'imaginaire à celui qu'impose le système. « Le code de la marchandise construit un sujet social isolé mais unitaire. L'univers des objets privés constitue une constellation qui tend à prendre en charge le plus de désirs possibles... le code du pouvoir parcellise l'individu en plusieurs fonctions » <sup>155</sup> ; c'est la déterritorialisation dont parlent Deleuze et Guattari.

À la suite de Guy Debord et de son livre « La société du spectacle », Guillaume définit le spectacle comme « l'ensemble des productions imaginaires qui, en masquant le code et les rapports sociaux qu'il crée, renforce l'efficacité du code et ajoute une composante de méconnaissance aux rapports sociaux. ... il joue, dans le registre de l'imaginaire, le même rôle d'unification et d'équivalence [110] abstraite que celui de l'argent dans le registre symbolique ». « Marx et les marxistes peuvent dénoncer l'exploitation et l'aliénation par l'impérialisme de la valeur d'échange, composante essentielle du code social dans la société capitaliste, mais ils ne voient pas l'aliénation produite par *la valeur d'usage qui est son double dans le registre du spectacle* » <sup>156</sup>. « Devenant la science de l'imaginaire marchand et s'emparant, avec l'imaginaire du pouvoir, du monopole de l'imaginaire social l'économie politique peut se constituer, selon l'heureuse formule de Debord (comme science dominante et comme science de la domination). Si tel est le cas, aucune généralisation de la vision marxiste, *en*

<sup>153</sup> Ibidem, p. 92.

<sup>154</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>155</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>156</sup> Ibidem, p. 99.

*termes d'économie politique*, ne peut acquérir une valeur révolutionnaire. On rejoint par d'autres chemins l'intuition de Karl Korsh : « Le terrain de l'économie politique est toujours le terrain de l'ennemi... »<sup>157</sup>.

Nous avons tenté jusqu'ici de montrer que le mode de production capitaliste a autonomisé l'économique, détruit les patrimoines naturels et humains, aplati le social-historique à la logique de l'équivalence — celle de l'économie politique — évacué l'échange symbolique et réduit l'imaginaire social à celui de la marchandise et des objets dans lequel l'individu est appelé à projeter son imaginaire. La théorie et la sociologie critiques ont depuis Marx repéré l'aliénation, l'exploitation et la domination sur lesquelles s'appuie et se développe ce mode de production. Les continuateurs de Marx qui ne sont pas tombés dans un économisme automatique ont voulu faire voir non seulement les contradictions économiques mais les contradictions culturelles de ce mode de production. Il serait vain de nous demander quelles contradictions sont principales et quelles autres sont secondaires ; nous risquerions de tomber dans une éristique stérile qui, en dernière analyse, laisse le système en place. Disons que ces contradictions — économiques et culturelles — sont données dès l'instauration du mode de production capitaliste et qu'elles ont continué de se déployer au cours de l'histoire des derniers siècles. Le piège qu'il faut éviter c'est celui de l'économisme et du culturalisme, faute de garder lié ce qui dans la réalité l'est profondément. On pourrait citer comme exemple d'économisme les analyses de Lénine et comme exemple de culturalisme [111] les dernières analyses de Habermas ; nous nous sommes expliqué plus haut sur la démarche critique de Habermas ; pour élucider les tâches d'aujourd'hui, il faut examiner brièvement où mène la démarche de Lénine. C'est dire que nous sortons des tâches critiques pour aborder l'autre versant, celui de la transition, celui de la création d'un autre type de société. Cette démarche devra s'appuyer sur ce que nous disions plus haut devoir être les relations entre théorie et pratique, entre institué et instituant.

Parler de Lénine, c'est essayer de réfléchir sur le paradoxe suivant : comment se fait-il que la première société qui fait une révolution en proclamant s'inspirer des analyses marxistes et vouloir mettre en pratique l'idéologie marxiste se soit si vite transformée en l'une des pires

<sup>157</sup> Ibidem, p. 101.

dictatures qu'ait connues l'humanité ? C'est une question qu'il faut poser et qu'il ne faut pas laisser discuter seulement par les adversaires du socialisme. Il ne fait pas de doute que les explications qui tiennent à l'état d'arriération de la Russie, des destructions de la Première Grande Guerre et à l'encerclement capitaliste ont joué un rôle important dans la mise sur pied de la dictature stalinienne qui n'en finit pas de durer, même après la mort du « petit père des peuples ». Au-delà de ces éléments conjoncturels, il faut nous demander si les analyses de Lénine ne portaient pas en elles-mêmes les raisons de ce que d'aucuns nomment pudiquement la déviation staliniste.

On peut dire que pour Lénine qui vit la Première Grande Guerre et y voit une conséquence de l'impérialisme, c'est la contradiction entre, d'une part le développement des forces de production et la socialisation de la production, et l'appropriation privée de la propriété des moyens de production d'autre part, qui lui apparaît la principale contradiction. C'est la contradiction que les marxistes nomment contradiction entre les forces de production et les relations de production. Lénine croit, toujours en suivant une théorie évolutionniste unilinéaire assez répandue chez les marxistes, que le socialisme doit s'instaurer dans les sociétés capitalistes les plus développées. « La guerre impérialiste marque la veille de la révolution socialiste pas seulement parce que ses horreurs engendrent l'insurrection prolétarienne, aucune insurrection ne créera le socialisme s'il n'est pas mûr économiquement, mais encore parce que le capitalisme monopoleur [112] d'état est la préparation matérielle complète du socialisme, l'antichambre du socialisme, l'échelon historique qu'aucun autre échelon intermédiaire ne sépare de l'échelon appelé socialisme... le socialisme apparaît directement dans chaque disposition importante constituant un pas en avant sur la base du capitalisme moderne. »<sup>158</sup> Ce que Lénine met en cause dans le capitalisme et l'impérialisme ce n'est pas le développement des forces productives mais les relations de production. Le socialisme garde l'édifice économique sur lequel il va greffer de nouvelles relations de production. Et ceci encore : « ... donnons un

---

<sup>158</sup> Ce texte de Lénine ainsi que ceux qui suivent sont tirés de l'article de Ulysses Santamaria et Alain Manville dont la traduction anglaise a paru dans *Telos*, no 27, printemps 1976 sous le titre : « Lenin and the Problem of Transition ». Je remercie *Telos* de m'avoir procuré une copie de la version originale.

exemple très concret de capitalisme d'état : l'Allemagne. Nous avons là le dernier mot de la technique moderne du grand capitalisme et de l'organisation méthodique au *service de l'impérialisme des bourgeois et des hobereaux*. Supprimez les mots soulignés, remplacez l'état des hobereaux, l'état bourgeois et impérialiste, par un autre état, mais un état de type social différent, ayant un autre contenu de classe, par l'état soviétique, c'est-à-dire prolétarien et vous obtiendrez tout l'ensemble des conditions qui donne le socialisme ». Cette autonomisation des forces de production rejoint celle des théoriciens et praticiens bourgeois et donne aux forces de production, à l'infrastructure, à la technologie et à la science une aura de positivité et d'objectivité. Lénine va plus loin et dit que l'Allemagne et la Russie forment les deux moitiés du socialisme, l'Allemagne apportant les forces productives développées et la Russie, les nouveaux rapports de production. L'expropriation des capitalistes donnera un grand essor aux forces de production ; pour Lénine donc, « le socialisme n'est autre chose que le monopole capitaliste d'état mis au service du peuple entier et qui à son tour a cessé d'être un monopole capitaliste ». « Le Socialisme est impossible sans la technique du grand capitalisme conçue d'après le dernier mot de la science la plus moderne, sans une organisation d'état méthodique qui subordonne des dizaines de millions d'hommes à l'observation la plus rigoureuse d'une norme unique dans la production... ne sont dignes de s'appeler communistes que ceux qui comprennent qu'on ne peut pas créer ou instaurer le socialisme sans se mettre à l'école des organisateurs de trusts. Le Socialisme n'est pas une invention, *c'est l'assimilation et l'application par l'avant-garde du [113] prolétariat qui a conquis le pouvoir, de ce qui a été créé par les trusts.* »

Toutes ces citations, non pas tellement pour montrer là où historiquement la Révolution russe se fourvoie mais pour illustrer la pensée économiste, celle qui a encore cours à l'intérieur de ceux qui font ou veulent faire la révolution au nom de Marx. Le danger c'est justement d'autonomiser l'économie, d'envisager que le développement des forces productives peut être isolé, séparé des rapports de production et du reste des phénomènes socio-culturels et de croire, comme ce qui est communément reçu chez les marxistes vulgaires, que la superstructure n'est qu'un reflet de l'infrastructure qui, pour la plupart, est considérée, comme évoluant, selon sa propre logique.



Si le marxiste dit culturel ou la sociologie critique n'accomplissait qu'une tâche — celle de désautonomiser l'économie et la technique — un grand service aurait été rendu à ceux qui, comme Lénine, croient qu'il s'agit de prendre une société capitaliste avancée et de réformer ses rapports de production, après les avoir re-greffés sur les forces de production développées par et dans le mode de production capitaliste.

Il nous semble que les quelques citations de Lénine que nous avons reproduites illustrent bien que le piège tendu par « l'aliénation économique », celle de la séparation et de l'autonomisation ou des phénomènes dits économiques du reste de la société, fonctionne à plein. Encore une fois, il n'est pas question de nier que c'est ainsi que fonctionne la société capitaliste : c'est même là, comme nous avons essayé de le montrer, son caractère le plus distinctif. C'est pourquoi, ceux qui comme Lénine combattent ce mode de production et font la révolution au nom d'un autre idéal de société, ne devraient pas accepter l'essence de ce mode de production en considérant le développement des forces productives et la technologie, comme des ensembles de faits neutres, sur lesquels il n'y aurait qu'à greffer des rapports de production socialistes. Encore ici, ce n'est pas seulement une question de théorie mais une question de pratique. Soutenir que dans un type de société ou un mode de production tout est lié et qu'il n'y a pas de phénomène neutre, ce n'est pas nier, qu'à l'intérieur de ce type des contradictions internes existent, mais dire que si l'on veut, [114] ultimement, que s'instaure un autre type de société, il ne faut pas garder dans un nouveau projet de société la contradiction distinctive du mode de production que l'on combat et dont les contradictions internes ne sont que le prolongement.

Nous reviendrons longuement, dans notre dernier chapitre où il sera question de la création de la société et non plus de la critique de la société, sur l'économisme de Lénine et d'autres et sur la non-neutralité des forces productives et de la technologie. Qu'il nous suffise de dire ici que chaque type de société représente d'abord et avant tout un projet de société, « une institution imaginaire » pour employer l'expression de Castoriadis, et que le fait de vouloir développer la production des richesses en développant une technologie donnée font partie d'un projet spécifique de société et qu'à ce titre, ces deux éléments sont partie intégrante du mode de production capitaliste. Penser que ce sont là des phénomènes dits objectifs et neutres qui se développeraient



dans une espèce de monde non soumis à la vision du monde de la classe dominante de ce mode de production, c'est succomber, en dernière analyse, à la pensée économiste, celle qui est distinctive de la société capitaliste.

[115]

ESSAI DE SOCIOLOGIE CRITIQUE.

## Chapitre 7

---

# La sociologie critique et la société américaine

[Retour à la table des matières](#)

[116]

[117]

## Chapitre septième

### *La sociologie critique et la société américaine*

Avons-nous besoin de justifier le choix de la société américaine contemporaine comme centre d'intérêt pour la sociologie critique ? Nous suivons en ceci l'exemple de Marx qui, s'interrogeant sur le travail, l'a examiné « dans le type le plus moderne de la société bourgeoise, aux États-Unis ». Examinant d'autres phénomènes dont l'aliénation, nous croyons que c'est là que ce phénomène, comme le travail pour Marx, en 1857, s'est déployé le plus.

Le choix que nous faisons de deux œuvres du P<sup>r</sup> Daniel Bell, « *The Coming of the Post-Industrial society* »<sup>159</sup> et « *The Cultural Contradictions of Capitalism* »<sup>160</sup> se justifie peut-être moins bien. Ne retenons que quelques raisons : ce sont deux livres qui traitent de l'ensemble de la société américaine et ils sont écrits par un sociologue ; le P<sup>r</sup> Bell réclame une originalité théorique qui le placerait en dehors des deux principaux courants de la sociologie, le marxisme et le fonctionnalisme ; d'autre part, le P<sup>r</sup> Bell étudie le changement et la sociologie critique s'intéresse non seulement à la critique de la société existante mais aux changements qui prennent place dans la société ; il faut donc porter attention à ce qu'il écrit.

Le P<sup>r</sup> Bell réclame une espèce d'originalité pour son modèle théorique ; contrairement à Parsons et Marx qui croient que les différentes instances d'une société sont plus ou moins intégrées — Parsons par les valeurs et Marx par le mode de production —, il croit que chacune des instances — structure sociale, politique et culture — [118] n'est pas

---

<sup>159</sup> Basic Books, New York, 1973.

<sup>160</sup> Basic Books, New York, 1976.

déterminée l'une par l'autre mais obéit à des principes fondamentaux différents. Ce n'est pas le lieu de discuter ici en quoi il se rapproche de Parsons et de Marx ni de discuter si la position théorique de Bell est tenable comme généralisation à l'ensemble des sociétés ; d'autre part, à certains endroits de ses deux volumes, il restreint cet énoncé de trois instances de la société qui obéissent à des principes différents de fonctionnement à la société contemporaine. Là-dessus, nous serions porté à lui donner raison partiellement tout en tirant des conclusions différentes des siennes ; là où le P<sup>r</sup> Bell voit des phénomènes qui auraient tendance à fonctionner indépendamment les uns des autres nous verrions des contradictions au sens plein du terme et non des contrariétés ; il y a là la même différence entre ces deux positions que celle qui existe entre une position dialectique et celle qui ne l'est pas. Quand le P<sup>r</sup> Bell dit à la page IX de son deuxième volume qu'il y a une relation *dialectique* entre son volume et son premier, il y a manifestement abus de langage, nonobstant une cohérence idéologique dans la position théorique du P<sup>r</sup> Bell. Comment, en effet, saurait-il exister des contradictions, donc des relations dialectiques, dans la réalité sociale dont la théorie sociologique veut rendre compte quand sont, à toutes fins pratiques, supprimés dans son appareil théorique les classes sociales, les idéologies — voir « la fin des idéologies » — le pouvoir, l'exploitation et l'aliénation, entre autres concepts utilisés par Marx et les sociologues critiques. D'un certain point de vue, le P<sup>r</sup> Bell a raison de s'opposer à Marx et à Parsons, car, mine de rien, il revient à une position théorique antérieure à celle de Marx et des fonctionnalistes, celle que les auteurs anglophones appellent, la théorie des « *shreds and patches* ». Qu'est-ce à dire ? C'est dire un peu la même chose que dit le P<sup>r</sup> Bell : une société est un assemblage hétéroclite de phénomènes qui vont chacun leur petit bonhomme de chemin sans se soucier des autres et sans qu'on puisse les relier les uns aux autres ; l'économie et la technologie marchent ensemble et s'épaulent, le politique marche seul ainsi que la culture. Le P<sup>r</sup> Bell fera l'ultime concession, après avoir dit qu'aucune de ces trois instances détermine l'une des autres, que la structure sociale « pose des questions » aux deux autres. S'il fallait essayer de mettre le P<sup>r</sup> Bell en contradiction avec lui-même, on pourrait, après avoir lu ses deux volumes, penser que, quoi qu'il en ait, la variable lourde c'est bien la structure sociale — technologie et économie — auxquelles le politique et la culture n'auraient qu'à s'adapter, ce qui le rapprocherait d'un [119] grand nombre de théoriciens et qui

enlèverait beaucoup de fil à sa nouvelle épée théorique ; il dirait à peu près la même chose que les capitalistes de son pays, les technocrates et — « horresco referens » — certains marxistes vulgaires. Comme quoi il est difficile d'inventer et de créer, même dans un terrain aussi peu gardé que la théorie sociale.

Mais peut-être caricaturons-nous ainsi le P<sup>r</sup> Bell ! Il faut donc revenir aux textes. Nous nous proposons d'abord de citer le P<sup>r</sup> Bell, non pas les quelques 800 pages de ses deux volumes — on y dit tellement de choses — mais un article de lui paru dans le « *New York Review of Books* » du 24 janvier 1974, dans lequel, répondant à l'un de ses critiques, M. Christopher Lasch, il établit son cadre théorique. Je paraphrase quelques points de cet article ; le P<sup>r</sup> croit qu'il est utile, d'un point de vue analytique, de diviser la société en trois instances ; la structure sociale (l'ordre techno-économico-industriel ainsi que le système de stratification et d'occupation) le politique et la culture. Chacune des instances obéit à des principes fondamentaux différents et c'est ce qui explique certaines contradictions de la société contemporaine ; la structure sociale obéit à la rationalité fonctionnelle, le politique au principe de l'égalité formelle et la culture vise la réalisation et l'épanouissement de soi. À cause de ces principes fondamentaux différents, on trouve de plus en plus de tensions et de conflits dans la société. Le concept de post-industriel s'applique surtout aux changements dans la structure sociale mais ces changements — production de services plutôt que de biens — la centralité de la connaissance théorique dans l'innovation, le changement dans la nature du travail — ne déterminent pas les changements correspondants dans le politique et la culture. L'erreur de Marx c'est d'avoir lié forces de production et rapports de production ; qui ne voit pas qu'en les dissociant, on obtient deux séquences différentes d'évolution : rapports de production : féodalité, capitalisme et socialisme, forces de production : pré-industriel, industriel et post-industriel. Ça a l'air simple mais il fallait y penser. « La question donc est qu'une société postindustrielle n'est pas pensée en contraste avec le capitalisme ni comme « succédant » au capitalisme. On peut avoir des sociétés post-industrielles qui sont capitalistes ou collectivistes, de même qu'on a les États-Unis et l'Union Soviétique comme sociétés industrielles, bien qu'il existe entre les deux des différences radicales dans leur système politique et leurs rapports de propriété. »

[120]

La position théorique du P<sup>r</sup> Bell se rapproche assez de celle de Raymond Aron, qui lui aussi, soutient, avec plus de rigueur théorique, que la société industrielle peut être capitaliste ou collectiviste. Mais il faut revenir aux textes du P<sup>r</sup> Bell après en avoir dégagé certaines options fondamentales. Posée l'hypothèse que les trois grandes instances de la société — structure sociale, politique et culture — obéissent à des principes axiaux différents, il en résulterait des « disjonctions » entre elles, (p. 108) ; à d'autres endroits, il parle de « conflits », de « contradictions ». Ce n'est certes pas là un des points importants de son livre — qui comporte un index analytique très détaillé — puisqu'aucun de ces trois termes ne s'y trouve. Disons tout de suite que sa théorie — qu'il dit *nouvelle* par rapport au marxisme et au fonctionnalisme — est en effet nouvelle puisqu'il n'y a plus d'idéologie dominante — ni même d'idéologie — pas de classes sociales ni même de valeurs (aucun de ces termes n'apparaît à l'index). Chez Marx il y avait tout ça et chez Parsons, pas de classes mais beaucoup de valeurs. C'est bien davantage ce qu'il n'y a pas dans son premier livre plutôt que ce qui s'y trouve qui représente, me semble-t-il, le plus grand élément de nouveauté. Il apparaît de plus en plus, toutefois, que l'auteur manque de modestie puisque sa théorie n'en est pas une de quelque type de société que ce soit, mais une énumération de quelques tendances de certaines composantes de ce qu'il appelle la « structure sociale » ; ces tendances posent des questions au « politique » (*polity*) ». Autrement si l'auteur parlait de « société » au lieu de structure sociale, il faudrait l'accuser d'être bien mauvais sociologue, puisqu'il isole indûment certains types de phénomènes de l'ensemble. Jamais l'auteur n'est tenté de penser que le politique et la culture sont tous deux déjà dans ce qu'il appelle la structure sociale et que de les séparer, comme il le fait, est un exercice de haute abstraction qui sied bien à un « intellectuel ».

Il est bien évident que si l'on élimine au départ les agents totalisateurs, les classes que l'on remplace par des « sites » (qui se trouve à l'index analytique), les valeurs et les idéologies qu'on remplace par des impératifs de la technologie et de la connaissance, on chercherait en vain un tout organisé quelque part ; pas de totalité à la Marx ni d'intégration à la Parsons. C'est le prix qu'il faut payer pour être *nouveau*. Il faut, toutefois, poursuivre notre analyse des éléments théo-

riques contenus dans TCOPIS <sup>161</sup>. Bien que Bell déclare dans son [121] livre et dans des réponses à ses critiques que ce qu'il croit observer dans la « structure sociale » ne détermine pas ce qui se passe dans les deux autres instances qui fonctionnent selon lui d'après des « principes fondamentaux différents », il n'en affirme pas moins que c'est ce qu'il y a de plus important dans la société et que les autres instances devront se réaménager pour répondre à ces impératifs de la technologie et de la connaissance théorique qui sont l'épine dorsale de la « structure sociale ». « Dans la société post-industrielle, écrit-il, le changement se produit presque entièrement dans la *structure sociale*. » <sup>162</sup> plus loin, il est encore plus explicite : « Dans une analyse structurale, ce qui compte, c'est le système sous-jacent (c'est une notion qu'il emprunte à Marx). Dans TCOPIS en me concentrant sur la centralité de la « connaissance théorique », j'essayais de repérer un nouvel axe dans le système sous-jacent de la structure sociale. C'est cela mon livre ».

Je prendrai l'exact contre-pied de Bell : il n'y a pas de changement (ou presque), pas de rupture, mais continuité dans la structure sociale ; les changements qui se sont produits existent surtout dans la culture et plus marginalement dans le politique défini, comme Bell le fait. C'est le fait que la structure sociale contemporaine continue celle de la société capitaliste qui provoque certaines ruptures dans la culture et dans le politique. C'est non seulement le contre-pied de l'analyse de Bell que je prends mais son contre-pied idéologique. La « structure sociale » ayant changée, selon lui, demande qu'on réaménage le politique et le culturel en tenant compte de ces changements. C'est là une position extrêmement conservatrice. Si ce sont la culture et le politique qui ont surtout changé, on se demandera si ces changements n'auront pas pour effet de faire changer la « structure sociale » en y introduisant des ruptures qui concourront à sa transformation. C'est en tous cas la démarche que je veux suivre pour essayer de réfuter Bell ; il n'est pas dit que la théorie exprimée en termes non-polémiques et non plus par rapport à Bell ne soit pas quelque peu différente. Cette théorie que je vais proposer se profilera sur celle de Marx.

En plus de l'argument général invoqué tout à l'heure au sujet de la divergence que Bell voit entre les trois instances (structure sociale, politique et culture) on pourrait en invoquer un autre tiré du travail [122]

<sup>161</sup> Abréviation de : « *The Coming of the Post-Industrial Society* ».

<sup>162</sup> In *Contemporary Sociology*, mars 1975, vol. 3, no 2, p. 109.

même de Bell et de sa sélection des « faits » qu'il mentionne dans son volume. Voici ce que l'on pourrait dire : alors que les faits qu'il examine dans l'ensemble de son volume et qui se rapportent à la « structure sociale » sont tirés du fonctionnement de l'ensemble de cette structure, c'est-à-dire, pour nous, de l'infrastructure du capitalisme américain, ceux qu'il invoque brièvement pour les deux autres instances — le politique et le culturel — représentent des faits qui contestent ce système et s'attaquent à la structure sociale même et à la « rationalité fonctionnelle » ; ils sont en contradiction avec ce que l'idéologie dominante présente dans l'infrastructure, dans les appareils d'État et privés qui, eux, sont en cohérence avec la « structure sociale ». On essaiera de montrer que la divergence que Bell croit apercevoir entre les trois instances et qu'il appelle son innovation théorique vient plutôt de la sélection qu'il fait des données. Autrement dit, la divergence qu'il aperçoit ne vient pas de principes fondamentaux mais des changements dans certaines couches de la population et non pas du tout du manque de cohérence de la société capitaliste américaine envisagée comme système mais de la société américaine comme elle est vécue aujourd'hui.

*La « structure sociale »  
de la société capitaliste américaine.*

Pour Bell qui fait s'équivaloir, à certains moments, dans le titre même de son volume, société et structure sociale, ce serait dans cette instance que les plus importants changements seraient intervenus ces dernières années ou décennies. On peut dire qu'il n'en est rien. S'il y a des changements dans le rôle de plus en plus grand joué par la science et la technologie, c'est le gouvernement américain qui les a planifiés et réalisés. De plus, ces changements de degré et non de nature, représentent seulement la continuation de la logique de l'industrie. C'est la logique que Marx a analysée et qui veut que des sphères de plus en plus nombreuses de travail humain soient dominées par la production des marchandises et que se continue l'utilisation des scientifiques et des ingénieurs pour créer des machines, des techniques et des modes d'organisation qui remplaceront et contrôleront les ouvriers. Bell dira qu'il s'est produit des changements assez importants dans la « struc-



ture sociale », la seule instance qu'il analyse, pour lui permettre de parler [123] d'un autre type de société ; ce qui implique que la « structure sociale » définit la société. Il faut donc lui demander en quoi consiste la société industrielle ; nous pourrions alors juger si les changements qu'il repère dans la société américaine d'aujourd'hui sont assez importants pour qu'il puisse parler d'un autre type de société qui serait en formation et qui serait consécutif à ces changements. Là-dessus la position de la plupart de ceux qui se réclament de Marx est assez claire : le mode de production capitaliste, apparu avec la société industrielle s'est développé et renforcé plutôt qu'il n'a disparu aux États-Unis, devenus la métropole du capitalisme mondial.

Aux pages 126-129 de TCOPIS, Bell énumère ce qui lui semble les caractères des sociétés pré-industrielle, industrielle et postindustrielle. Nous laisserons de côté ici les caractères contrastants qu'il énumère à propos de la société pré-industrielle et de la société industrielle. Nous nous attacherons aux caractères des sociétés industrielles et post-industrielles. Il est à remarquer que suivant en cela ce qu'il dit ailleurs, il dissocie les forces de production des rapports de production que Marx avait associés pour caractériser ses modes de production (types de sociétés). Je ne crois pas que ces deux aspects puissent être dissociés, particulièrement pour le mode de production capitaliste. A partir de cette dissociation, Bell pouvait les faire varier indépendamment ou établir un autre lien entre eux. Il choisit de ne pas tenir compte des rapports de production qui, selon lui, donne la série — féodalisme, capitalisme et socialisme pour ne retenir que les forces de production, redéfinies par lui comme la technologie et qui donneraient la séquence — préindustriel, industriel et post-industriel. Nous reviendrons plus loin sur cette dissociation.

Nous examinerons d'abord, un à un, les caractères que lui-même donne de la société industrielle et nous nous demanderons s'ils ne continuent pas à exister aujourd'hui ; nous nous demanderons ensuite ce qui tient ensemble tous ces éléments ; c'est évidemment les caractères qu'il a éliminés et qui sont distinctifs du mode de production capitaliste. En bref, les traits que l'auteur énumère comme annonciateurs d'un autre type de société, la société post-industrielle, ne représentant que le renforcement de la société industrielle et capitaliste.

[124]

1. La société industrielle est dominée par la production des marchandises (*goods*) ; si nous traduisons « *goods* » par biens et que nous, nous parlons de biens économiques et de biens symboliques, nous voyons que la société américaine contemporaine produit davantage de marchandises qu'auparavant ; que la production des biens économiques et symboliques obéit aux lois du marché et qu'elle obéit donc aux lois de l'économie politique. Pas de différence avec la société industrielle si ce n'est une plus grande production.

2. Quant à la deuxième caractéristique « *a game against fabricated nature* » qu'il oppose à « *a game against nature* » qui marquerait la société pré-industrielle et à « *a game against persons* » qui caractériserait la société post-industrielle, nous avançons ne voir aucun fondement à ces divers jeux ; la société industrielle exploite davantage la nature que la précédente et la suivante encore plus. La « nature fabriquée » de la S.P.I. est davantage poussée que dans la S.I. ; le jeu contre les personnes est davantage marquée dans S.P.I. et beaucoup moins dans la société post-industrielle. Je crois que ce caractère est totalement faux.

3. Dans la société industrielle c'est la rationalité économique et technique qui s'instaure. Comme Bell lui-même dit que la structure sociale de la société post-industrielle est gouvernée par la rationalité fonctionnelle, il n'y a pas ici de différence excepté que dans la dernière, cette rationalité envahit des domaines de plus en plus nombreux. Donc amplification au lieu de rupture.

4. Dans la société industrielle, dit-il, la machine domine. Y aurait-il aujourd'hui moins de machines, si nous entendons machine comme un « objet fabriqué, généralement complexe » ; les machines sont plus nombreuses et plus complexes qu'hier. Pas de rupture là non plus mais amplification de ce phénomène.

5. Dans la société industrielle, le temps est chronologique, découpé et méthodique ; il n'a pas cessé de l'être aujourd'hui ; il l'est encore plus qu'hier.

6. L'énergie remplace les muscles de la société pré-industrielle et devient le moteur de la production des marchandises et des biens. [125] La crise de l'énergie aujourd'hui nous montre qu'elle n'a pas cessé d'être ce moteur et qu'elle est devenue de plus en plus présente et nécessaire.

7. Dans la société industrielle, le travail est découpé et parcellisé. L'est-il moins aujourd'hui ? Je ne sache pas que le « travail en miettes » de Friedman se soit atténué.

8. Les hommes, les matières premières et les marchés sont coordonnés pour la production et la distribution. Le sont-ils moins aujourd'hui ?

9. La société industrielle est un mode d'organisation — hiérarchie et bureaucratie — où les hommes sont traités comme des choses, parce qu'il est plus facile de coordonner les choses que les hommes. Ici encore, ce caractère a continué de s'amplifier ; il a gagné des sphères encore non touchées jusqu'aujourd'hui.

10. Les mots d'ordre sont la maximisation et l'optimisation — du profit, Bell ne le dit pas ; il s'est défendu de l'écrire — dont nous ne savons quoi, car Bell, assez curieusement, laisse sans complément ces deux processus.

11. « L'unité est l'individu, écrit-il, dans la société industrielle et la société libre est la somme des décisions individuelles enregistrées sur le marché. » La démocratie formelle et le marketing ont-ils diminué aujourd'hui ? Jamais n'avons-nous eu autant d'élections, de sondages d'opinion et de marketing.

On voit donc que les caractères même que Bell discerne dans la société industrielle — donnés comme s'ils existaient sans groupes dominants, sans idéologie et sans valeurs — n'ont pas disparu aujourd'hui mais qu'ils se sont tous amplifiés.

Pour parler comme Bell — qui a pris l'expression à Marx — quel est le système sous-jacent à tous ces traits ? C'est le système capitaliste lui-même dont Bell ne peut pas parler puisque, dès le départ, il a décidé que c'était là un terme idéologique, que l'idéologie n'existe plus, les classes et les valeurs non plus. Il est à noter que sa typologie se [126] veut celle des sociétés, des types de sociétés et non pas de ce qu'il appelle « structure sociale » et dont il dit que c'est la seule instance qui a changé. Avant de considérer les caractères qu'il discerne dans la société post-industrielle, il faut compléter le type industriel en y mettant le ciment qui manque pour tenir son édifice : la capitalisme lui-même ; il faut en demander pardon à Bell, car c'est, selon lui, un bien vilain mot.

Si l'on dit que le capitalisme est ce mode de production fondé sur l'économie de marché qui au cours de son développement s'est généralisé, dont le moteur essentiel est la réalisation du profit, obtenu par l'appropriation de la plus-value réalisée sur le travail vivant, qu'il comprend essentiellement deux classes, l'une qui possède et contrôle les moyens de production et les instruments de travail et l'autre qui loue sa force de travail pour faire fonctionner les entreprises de la première, on notera que le nombre de ceux qui doivent vendre leur force de travail (manuel ou intellectuel) augmente sans cesse et que ceux qui possèdent et (ou) contrôlent les moyens de production se rétrécit sans cesse ; on prévoit même que dans deux décennies, ce seront trente corporations multinationales qui contrôleront l'ensemble de la production économique. Les caractères que Bell attribue à la société industrielle tiennent ensemble à cause de ce « système sous-jacent » qui renferme une idéologie dominante, contrôle les appareils d'État, les partis politiques et manipule les individus et les groupes au moyen des média de masse dont elle est propriétaire et (ou) qu'elle contrôle.

On pourrait à partir de ce mode de production et de son évolution jusqu'aujourd'hui analyser les contradictions de plus en plus nombreuses auxquelles le système donne naissance. La notion de contradiction est inconnue du P<sup>r</sup> Bell parce qu'elle pourrait introduire des doutes quant au système sous-jacent lui-même, ce que le P<sup>r</sup> Bell n'envisage pas ; tout au plus veut-il que le politique et la culture répondent en s'adaptant, aux questions que pose la « structure sociale ».

Ce qui frappe davantage le P<sup>r</sup> Bell dans cette « société postindustrielle » dont il n'analysera que « la structure sociale » c'est ce qu'il appelle son caractère tertiaire, c'est la prédominance des industries de [127] service sur l'industrie primaire ou extractive et industrielle ou manufacturière. Comme cette différence semble servir de pivot à toute son argumentation subséquente, il faut examiner de près ce caractère et nous demander si c'est une rupture d'avec la société industrielle ou la continuation d'un processus qui commence avec cette société.

Nombreux sont ceux qui se sont réjouis qu'aux États-Unis, métropole du capitalisme mondial et qui, à ce titre, ouvre la voie aux sociétés qui, toutes ou à peu près, n'ont d'autre ambition que rattraper le modèle américain, que le nombre de travailleurs dits intellectuels dépasse celui des travailleurs dits manuels ; en somme que les cols blancs l'emportent sur les cols bleus. Enfin, pensait-on, la minorisation

des ouvriers écarte la possibilité d'une révolution ouvrière. Jamais ces travailleurs ne pourront prendre le pouvoir car même s'ils votaient tous pour un parti ouvrier, ils seraient minoritaires. Mais au-delà de ce constat rassérénant, que peut-on induire de ce fait ? Evidemment, s'il n'y a plus de capitalisme, plus de classe, plus d'idéologie, plus de contradictions, il faut se résoudre à jouer sur les chiffres et essayer de trouver une explication scientifique. Justement, cela prouve que les ouvriers ne sont plus indispensables et qu'on est, pour de bon, entré dans une ère de science et de technologie. Science et technologie qui font quoi et pourquoi ? Qui travaillent pour le bien de la société américaine et donc, de l'humanité.

C'est un processus qui remonte à l'origine de la société industrielle ; les ouvriers qui, auparavant travaillaient à domicile, à la campagne ou dans des petites villes sont rassemblés dans des manufactures, sous le contrôle de surveillants ; les patrons veulent instaurer une plus grande division du travail et prévenir les malfaçons et les vols. C'est le règne des contrôleurs contrôlés qui commence. On peut montrer que le développement jusqu'aujourd'hui du mode de production capitaliste va faire apparaître la nécessité d'augmenter sans cesse cette classe dite moyenne qui va contrôler, encadrer, réprimer la classe ouvrière et qui va, avec le développement des appareils idéologiques d'État et privés mettre en place les mécanismes de production de la société bourgeoise <sup>163</sup>. Le fait qu'aujourd'hui ce [128] nombre ait été tellement gonflé qu'il dépasse le nombre des travailleurs manuels indique que ce secteur prolifère et qu'il y a toujours de plus en plus de contrôleurs pour contrôler les producteurs et leurs contrôleurs.

Ce que cette hausse manifeste c'est la continuation de la séparation du travail manuel et intellectuel ; comme le dit Glucksman, le travail intellectuel est le produit de la désintellectualisation du travail manuel sous la loi du profit <sup>164</sup>. Que la science ait un caractère de classe, André Gorz le soutient dans un récent essai. Une de ses conclusions va dans le même sens que les observations de Glucksman : « Tout progrès dans l'ordre de la connaissance, de la technique et de la puissance doit être considéré mauvais lorsqu'il engendre une différenciation durable

<sup>163</sup> Voir Glucksman, André : « Nous ne sommes pas tous prolétaires », *Les Temps modernes*, nos 330 et 331, janvier et février 1974.

<sup>164</sup> *Les Temps modernes*, no 331, p. 1349.

entre experts et non-experts. La connaissance, comme tout le reste, ne vaut que si elle est destinée à devenir un bien commun à tous » <sup>165</sup>.

Tant que le mode de production capitaliste reste celui des États-Unis, les fluctuations que le P<sup>r</sup> Bell prend autant de peine à quantifier expriment plutôt des tendances qui se poursuivent et qui aggravent les contradictions de la société américaine. Lord Bowden écrit : « L'économie des États-Unis se trouve dans une situation extraordinaire. La moitié environ de la population active suffit à satisfaire les besoins réels des habitants du pays — c'est-à-dire leur alimentation, leur logement, leurs vêtements et leurs voitures — de sorte que les pouvoirs publics sont obligés de trouver un emploi pour l'autre moitié ». On y retrouve une bonne partie des travailleurs intellectuels du P<sup>r</sup> Bell. Ernest Mandel <sup>166</sup> qui cite Lord Bowden ajoute : « Si le capitalisme essaye de survivre à l'approche de cette phase d'automation et d'abondance, il doit artificiellement multiplier les emplois inutiles ou nuisibles (armée, intermédiaires, parasites) afin de résorber le chômage et, non moins artificiellement, maintenir des groupes d'hommes enfermés dans l'industrie, alors qu'ils y sont inutiles pendant une partie de la journée de travail. Alors que des couches de population de plus en plus nombreuses deviennent salariées, [129] « la notion même » de « salaire annuel garanti » — et garanti pour ceux qui travaillent autant que pour les chômeurs —, qui fait l'objet de débat aux États-Unis montre jusqu'à quel point on s'est approché de ce dépassement objectif du salariat. » <sup>167</sup> Cette contradiction et d'autres que Mandel énumère — pléthore de capitaux, inflation devenant galopante, les coûts de production qui constituent une fraction de plus en plus réduite des prix de vente aux « derniers consommateurs », la capacité de production excédentaire sans cesse croissante, l'obligation de détourner une fraction croissante de la population active et des ressources matérielles vers des emplois de plus en plus irrationnels — conduisent à un mode de production de plus en plus irrationnel et en plus injustifiable. Comme le P<sup>r</sup> Bell n'en tient pas compte, il s'épargne du même coup beaucoup de questions et d'angoisse.

<sup>165</sup> Gorz, André : *Caractères de classe de [a science]*, TM, no 330, 1976, p. 1176.

<sup>166</sup> Mandel, Ernest : *Encyclopaedia Universalis*, vol. 3, p. 915.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 915.

Il est bien évident que pour le P<sup>r</sup> Bell la grande affaire de la société, c'est la science, la science théorique, les scientifiques et les techniciens. Pour lui, c'est l'exploitation de la science et non plus du travail qui serait le caractère saillant de cette nouvelle société. On ne compte plus les hymnes à la science et à la technologie dans TCOPIS. Ce que tous ces scientifiques et techniciens font, pourquoi ils le font, pour qui ils le font ne sont pas des questions qui embarrassent le P<sup>r</sup> Bell. Puisqu'il n'y a pas de classe, ni de capitalisme, ni d'idéologie, il ne reste qu'à compter les scientifiques, leurs revenus et leurs milliers de spécialisations. Que les corporations, le gouvernement et tous les organismes qu'ils subventionnent aient domestiqué la plus grande partie des sciences dites naturelles et sociales est un fait qui, comme les autres, est impliqué dans la recherche du profit, l'accumulation du capital, l'impérialisme et la guerre. Comme mode de production qui accumule les malaises et les crises, le capitalisme américain a accentué les tendances qui sont siennes depuis son apparition. On note un émiettement et une parcellisation accrues des disciplines scientifiques — qui suivent ceux du reste du travail. Un écart sans cesse croissant entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas. Une collusion de plus en plus prononcée entre ceux qui ont le pouvoir politique, économique, militaire et l'information fournie par les savants et techniciens. Rien de nouveau là, si ce n'est continuation et aggravation des tendances du capitalisme manifestes depuis qu'il existe. Tout cela [130] annonce bien la société post-industrielle ou socialiste mais pas dans le sens du P<sup>r</sup> Bell. Poussées à leur irrationalité dernière, ces tendances feront craquer ce mode de production et l'apparition d'un autre système qui s'inscrit déjà au creux de l'ancien.

Il semble bien que la grande idée du P<sup>r</sup> Bell soit la séparation des deux facteurs que Marx avait séparés analytiquement mais qu'il avait réunis pour caractériser le mode de production : en gros, les forces productives, dominées par l'évolution de la technologie et les rapports sociaux de production qui conditionnent les forces productives ; ensemble, ils forment un mode de production ; le mode de production à son tour détermine en dernière instance les superstructures — valeurs, droits, arts etc. — Le P<sup>r</sup> Bell les dissocie encore davantage et ne considère que la technologie, sans se soucier de l'économie. De ce point de vue, la séquence évolutive est, préindustriel, industriel et post-industriel. La structure sociale considérée comme instance regroupe la tech-

nologie, l'économie et le système occupationnel ; la technologie y est le « *primum movens* » ; les deux autres instances, le politique et la culture, ne sont pas déterminées par la structure sociale et obéissent à des principes fondamentaux (*axial principles*) différents.

C'est assez curieux de constater qu'il y aurait deux types de société aux U.S.A. : une société industrielle qui serait en voie de devenir post-industrielle et une autre dont on ne se soucie pas de savoir où elle va. La première existerait si l'on sélectionne certains phénomènes qui appartiendraient à la « structure sociale » — technologie, économie — dans quel secteur les individus s'emploient et le système d'occupation ; ces domaines, ainsi abstraits du reste des autres faits de structure sociale, semblent évoluer indépendamment non seulement du politique et du culturel mais des faits qui font que les U.S.A. sont encore une société capitaliste. « La corporation privée de la société capitaliste (ou l'entreprise dans les économies socialistes) va certainement demeurer le mode principal d'organisation de la société d'ici la fin du siècle. Etant donnée la logique de la firme dans les deux cas — la logique de la rationalité fonctionnelle — il devient moins significatif de parler de capitalisme et de socialisme que de parler « d'économisation » et de « sociologisation » qui sont présents dans les deux systèmes ». Le mode [131] économique est orienté vers l'efficacité fonctionnelle et l'administration (*management*) des choses (et les hommes sont traités comme des choses). Le mode sociologique se fonde sur des critères sociaux plus larges, mais il implique nécessairement une perte d'efficacité, la réduction de la production, et d'autres coûts qui suivent l'introduction de valeurs non-économiques.



**« Les contradictions culturelles du capitalisme »**

Tel est le titre d'un second ouvrage du P<sup>r</sup> Bell, publié en 1976. Il est intéressant de constater que l'auteur revient dans cet ouvrage à une position plus modeste du point de vue théorique ; il s'oppose moins à Marx et à Parsons qui tiennent qu'une société est un tout plus ou moins intégré, par le mode de production pour Marx, par les orientations aux valeurs pour Parsons. Ce ne serait que dans la société contemporaine que culture et économie seraient disjointes et cela, à partir de l'analyse que le P<sup>r</sup> Bell en fait, et non à cause d'un diktat théorique. Il va jusqu'à écrire ceci : « La vision du monde bourgeoise

rationaliste, positive, pragmatique — en était venue, au milieu du dix-neuvième siècle, à dominer non seulement la structure technoeconomique mais aussi la culture, particulièrement l'ordre religieux et le système d'éducation, ce dernier inculquant à l'enfant des motivations « appropriées » (guillemets de l'auteur) ; elle régnait triomphalement partout, excepté dans le domaine de la culture, chez ceux qui dédaignaient son caractère anti-héroïque et anti-tragique, de même que son attitude ordonnée envers le temps. »<sup>168</sup> À partir donc du milieu du XIX<sup>ième</sup> siècle, — certains auteurs voient le triomphe de la bourgeoisie vers 1830 — la société capitaliste est une société intégrée — comme Marx l'avait pensé — dont les trois instances obéissent à la rationalité bourgeoise ; les seuls qui n'y adhèrent pas sont probablement les artistes. De ces derniers, le P<sup>r</sup> Bell nous dit qu'ils ont obtenu leur liberté individuelle, se sont détachés de l'Eglise et des mécènes au même moment où l'économie s'est désentravée des liens sociaux et politiques, avec l'apparition de l'économie de marché. Il semble donc que cette liberté que les artistes acquièrent aux dépens de la société [132] bourgeoise, ils s'en servent pour combattre l'idéologie bourgeoise et les bourgeois.

Depuis le XVI<sup>ième</sup> siècle, écrit le P<sup>r</sup> Bell, « le postulat fondamental de la modernité (...) c'est que l'unité sociale et la société n'est pas le

---

<sup>168</sup> *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, New York, 1976, p. 53.

groupe, ni la guilde, ni la tribu, ni la ville mais la personne »<sup>169</sup>. Depuis s'est développée l'idéologie de la conscience individuelle (la Réforme), de l'exploitation de la nature, de la répudiation de la tradition ; dans l'économie c'est l'entrepreneur bourgeois, le laissez-faire, le mouvement libre des marchandises et de l'argent et la mobilité sociale et économique de l'individu qui prévalent. Tout cela ressemble bien à la société capitaliste que bien des auteurs ont décrite depuis.

Dans ce volume qui traite de culture et de politique, on retrouve des notions familières de classes sociales, de classe dominante, de pouvoir et même d'idéologie. Des notions curieusement absentes du premier volume — qui traite de l'ordre techno-économique — reviennent, comme si elles n'intervenaient pas dans le domaine de la science, de la technologie et de l'économie. Comme si la société américaine qu'analyse le P<sup>r</sup> Bell et dont il dit qu'elle est restée capitaliste, bien que devenant post-industrielle, n'avait pas de classes dominantes ni d'idéologie quand il s'agit de l'ordre techno-économique ; assez curieusement encore, le P<sup>r</sup> Bell dit que c'est encore cette idéologie bourgeoise qui règne sur l'instance techno-économique.

De plus, l'auteur qui avait donné à penser que c'était l'art moderne qui tuait lentement le capitalisme, écrit maintenant (1976) que c'est le capitalisme lui-même qui se détruit. Après avoir dit tout ce que le capitalisme devait à l'éthique protestante et à l'esprit puritain, il écrit : « Mais l'éthique protestante ne fut pas minée par le modernisme mais par le capitalisme lui-même. Le plus grand engin de destruction de l'éthique protestante fut l'invention du paiement différé, du crédit instantané (...) de la gratification instantanée (...) l'éthique protestante avait servi à limiter l'accumulation des dépenses mais non l'accumulation du capital »<sup>170</sup>.

[133]

Dans une note, le P<sup>r</sup> Bell nous dit que son livre « *The End of Ideology* » ne voulait pas dire qu'en 1959 c'était « la fin de l'idéologie » ; revue aujourd'hui par lui-même cette thèse disait, en vérité tout le contraire : « ... de nouvelles idéologies apparaîtront comme source de radicalisme et que ce serait des idéologies du tiers-monde et non pas des idéologies humanistes comme dans le dix-neuvième siècle de

<sup>169</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>170</sup> Ibidem, p. 21.

l'Occident. »<sup>171</sup> Ailleurs, le P<sup>r</sup> Bell parle de l'idéologie — reparue comme phénomène social à part entière — comme un sociologue critique en parlerait : « Souvent, écrit-il, bien que la rhétorique et les symboles demeurent, le contenu — de l'idéologie — a été subtilement redéfini avec le temps pour justifier les codes sociaux établis et les contrôles sociaux qui étayent le pouvoir social de la classe dominante. C'est la composante fonctionnelle de l'idéologie »<sup>172</sup>. (Nous reviendrons plus bas sur l'autre composante.) Nous sommes donc revenus dans une vraie société, la société capitaliste américaine, avec des classes, une classe dominante avec un pouvoir social et une idéologie dominante.

En veine de gauchisme, le P<sup>r</sup> Bell va encore plus loin. Réitérant sa thèse préférée, celle de la disjonction radicale entre la structure sociale (instance techno-économique) et la culture, il écrit ensuite : « la première est réglée par un principe économique défini en termes d'efficacité et de rationalité fonctionnelle, l'organisation de la production par la disposition des choses, incluant les hommes comme choses »<sup>173</sup> ; le dernier membre de phrase se lit en anglais (*including men as things*). Doit-on comprendre que les hommes sont considérés comme des choses ou que cette disposition des choses inclut aussi bien les hommes que les choses ? La différence est minime puisque dans un cas les hommes sont considérés comme des choses et dans l'autre choses et hommes sont traités de la même façon dans l'organisation de la production. Quoi qu'il en soit, l'ordre techno-économique est toujours fondé sur les anciennes valeurs bourgeoises mais se heurte vivement à celle que le P<sup>r</sup> Bell repère dans le domaine culturel. « La culture est gaspilleuse et hétérogène (*promiscuous*), dominée par un sentiment anti-rationnel et anti-intellectuel (...) la structure du caractère [134] héritée du XIX<sup>ième</sup> siècle, avec l'importance accordée à l'autodiscipline, la gratification différée et la modération s'accorde encore avec les exigences de la structure techno-économique mais se heurte vivement à la culture où ces valeurs bourgeoises ont été rejetées... »<sup>174</sup>

Il faut noter que la définition que l'auteur donne de la culture s'est élargie et ne comprend plus seulement les œuvres artistiques ; « la

<sup>171</sup> Ibidem, p. 42, n.

<sup>172</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>173</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>174</sup> Ibidem, p. 37.

culture, écrit-il, est le domaine de la sensibilité, de l'émotion, du caractère moral, et de l'intelligence qui cherche à ordonner ces sentiments. »<sup>175</sup> Contrairement à ce qu'il affirmait dans son premier volume, il croit maintenant que les changements les plus importants qui se sont produits, ces derniers temps, dans la société américaine, ne relèvent pas de l'instance techno-économique mais de celle de la culture. La culture, selon lui, est devenue la partie la plus importante de notre civilisation, distançant la technologie même ; depuis environ cinquante ans, l'impulsion culturelle a été légitimée. La culture est devenue la recherche d'une nouvelle sensibilité<sup>176</sup>.

Le P<sup>r</sup> Bell n'est pas sans se rendre compte de l'extrême importance de la disjonction entre structure sociale et culture. « Ce que nous constatons aujourd'hui c'est la disjonction radicale entre structure sociale et culture et c'est de telles disjonctions qui historiquement ont pavé la voie à des révolutions sociales plus immédiates (*direct*) »<sup>177</sup>.

### **Questions au P<sup>r</sup> Bell**

Comment à partir des deux volumes du P<sup>r</sup> Bell et des critiques qui leur ont été faites donner une autre interprétation de l'état actuel de la société américaine ? Comment, en d'autres termes, une sociologie critique peut-elle interpréter différemment ce que le P<sup>r</sup> Bell nous dit ? Et d'abord comment caractériser la démarche sociologique du P<sup>r</sup> Bell ? Accusé par certains de ses critiques de conservatisme, le P<sup>r</sup> Bell [135] répond qu'il n'est ni de droite ni de gauche mais qu'il analyse scientifiquement la réalité. N'empêche qu'il ne peut s'empêcher, à la fin de son volume « *The Cultural Contradictions of Capitalism* » de ré-affirmer sa foi dans le libéralisme ; comme si le libéralisme n'était pas, au même titre que d'autres crédos, une position idéologique. Après ses deux volumes, le premier consacré au techno-économique et l'autre plus particulièrement au politique et à la culture, c'est manifestement les deux dernières instances qu'il veut réformer. Son problème paraît être celui-ci : laissant l'infrastructure de la société américaine en place, il faut trouver dans les deux autres instances, politique et culturelle,

<sup>175</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>176</sup> Ibidem, p. 33-34.

<sup>177</sup> Ibidem, p. 53.

des « réponses » aux questions que leur pose le techno-économique. « L'argument en faveur du (*public household*) repose, en dernière analyse, sur le besoin de réaffirmer ce qui est légitime (valeurs fondamentales) dans une société. La légitimité fonde la continuité des institutions et le consensus (*willing responses*) des individus. L'idée du (*public household*) est donc un effort, au niveau du politique, de trouver un ciment social pour la société » <sup>178</sup>.

Il faut donc reprendre les analyses du P<sup>r</sup> Bell pour montrer en quoi une interprétation de la sociologie critique différerait de la sienne. Il semble bien qu'il faut revenir à son postulat théorique initial, à savoir que les trois instances qu'il distingue dans la société obéissent à des principes fondamentaux différents. Bien qu'il change d'opinion — ou donne l'impression de changer d'opinion — en rapportant certains faits et en les interprétant, il garde quand même ce postulat théorique, ce qui lui permet d'essayer d'adapter les deux dernières instances à la première, l'instance techno-économique. Comme pour bien des analystes, le P<sup>r</sup> Bell raisonne comme si la science et la technique étaient neutres et que le politique et la culture n'avaient qu'à s'adapter à leur évolution. Etant donné son idéologie scientifico-technologique — comment la caractériser autrement ? — c'est la position théorique la plus cohérente qu'il puisse adopter.

Nous allons tenter d'interpréter les faits différemment en nous fondant, autant que possible, sur ce que dit le P<sup>r</sup> Bell lui-même. « Au milieu du XIX<sup>ième</sup> siècle, dit-il, la société bourgeoise — capitaliste — est unifiée et sa vision du monde, son idéologie règne en maître [136] triomphal sur l'ensemble des instances sociales. » Qu'est-ce à dire ? Que la bourgeoisie, classe dominante a imposé ses valeurs non seulement à l'instance techno-économique mais aux deux autres. Pas de disjonction à cette époque ! On peut donc dire que la culture bourgeoise — son idéologie — traverse la société de part en part ; cette culture n'est pas détachée de l'instance techno-économique mais l'investit ; de sorte que tout ce qu'il dit dont est composé le système de valeurs bourgeoises affecte non seulement la vie morale, intellectuelle et artistique mais la science et la technologie. Ces valeurs le P<sup>r</sup> Bell les énumère — suprématie de l'individu et de sa conscience, exploitation de la nature, répudiation des traditions, apparition de l'entrepreneur bourgeois, le laissez-faire économique, mouvement libre des marchan-

<sup>178</sup> Ibidem, p. 278.

dises et de l'argent, mobilité sociale et économique de l'individu, usage de la technologie à des fins instrumentales, accumulation du capital et non des dépenses individuelles, rationalité fonctionnelle, mode de régulation économique, bureaucratie, hiérarchie, rôles et spécialisations, organisation de la production par l'ordonnancement des hommes et des choses, auto-discipline, gratification différée et modération —. L'idéologie bourgeoise dont le P<sup>r</sup> Bell dit qu'elle triomphe sur toutes les instances de la société a pour fonction, comme toute idéologie, de faire triompher ces valeurs, « de justifier les codes sociaux établis et les contrôles sociaux qui étayent le pouvoir social de la classe dominante ». Acceptons cette caractérisation de la société capitaliste triomphante ! Ce que nous voulons faire ressortir ici c'est que l'instance techno-économique est elle-même investie des valeurs et de l'idéologie de la classe dominante — la bourgeoisie — et que cette instance ne peut d'aucune façon être séparée du reste de la société, comme si elle était auto-déterminée. Le P<sup>r</sup> Bell, dans certains passages de son dernier livre, n'en disconvient pas. « Mais elle — l'idéologie — a aussi une composante cognitive et intellectuelle. Il est du caractère des idéologies non seulement de refléter ou de justifier la réalité sous-jacente mais une fois mises en route de vivre une vie qui leur est propre. Une idéologie vraiment puissante ouvre à l'imagination une nouvelle vision du monde (...) elle est partie de l'éventail des possibilités offertes à l'humanité. »<sup>179</sup>.

Nous retrouvons ici, exprimé différemment et surtout appliqué [137] différemment, ce que Castoriadis appelle l'institution imaginaire de la société ; un mode de production, un type de société est en même temps et confondu de façon inextricable un ensemble d'institutions qui se veulent fonctionnelles et aussi un investissement imaginaire — à travers un ensemble de symboles — d'une façon de vivre en société. La société capitaliste ne fait pas exception. Et parce que la culture, envisagée comme *praxis*, comme création, comme dépassement de ce qui, à un moment donné est institué, joue un rôle prédominant dans l'avènement de nouvelles sociétés, il faut être extrêmement attentif aux manifestations de ruptures culturelles qui se produisent à un moment donné.

Ce qui nous amène à la question principale que nous posent les deux livres du P<sup>r</sup> Bell : comment interpréter la disjonction qu'il repère

<sup>179</sup> Ibidem, p. 60-61.

entre la structure sociale et la culture ? Il ne méconnaît pas l'importance de cette question. « Les questions de culture demeurent, au fond, les questions fondamentales (...) les éléments même qui soutiennent une société »<sup>180</sup>. « Cette contradiction culturelle est à plus longue échéance, la division la plus fatidique de la société »<sup>181</sup>.

Comment expliquer qu'une société qui, à un certain moment donné de l'histoire ne présente pas de faille dans son intégration — le P<sup>r</sup> Bell l'admet lui-même — puisse aujourd'hui présenter les phénomènes de disjonction dont parle l'auteur ? On peut donner deux réponses selon la position théorique de départ qu'on adopte. Si l'on tient que la société se compose de pièces détachées qui obéissent à des principes fondamentaux différents, on peut essayer d'intervenir d'une façon ponctuelle, corrigeant le politique et la culture de-ci de-là, comme le fait le P<sup>r</sup> Bell ; il y a dans sa théorie et sa pratique une cohérence certaine ; mais alors il ne peut plus parler de contradiction, car l'idée de contradiction s'applique à des phénomènes qui se définissent l'un par rapport à l'autre ; c'est en ce sens qu'on parle de dialectique, de contradiction dialectique ; autrement nous devons parler de contrariété, c'est-à-dire d'opposition non plus dialectique mais réelle.

[138]

Contrairement donc au P<sup>r</sup> Bell, nous croyons que les changements qu'il note dans ce qu'il appelle la structure sociale ne présentent pas de ruptures qualitatives, mais une accentuation de phénomènes qui sont liés au mode de production capitaliste. Certains sociologues marxistes, suivant en cela les analyses de Marx, diront que les contradictions qui existent dans le mode de production et les relations de production, que Marx n'a pas dissociées, constituent la contradiction principale de ce mode de production. Voici, comment en réponse au P<sup>r</sup> Bell, M. Christopher Lasch voit la contradiction principale de la société américaine contemporaine : « Les contradictions majeures dans notre société dérivent d'un seul fait brutal — à savoir que le système de production de masse en vue du profit qui a atteint depuis longtemps le point où la technologie pourrait satisfaire plusieurs fois tous les besoins matériels de la société — ne survit aujourd'hui que par la guerre, le colonialisme, la création artificielle de la rareté et la création continue d'une

<sup>180</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>181</sup> Ibidem, p. 84.



série de nouveaux « besoins », tous présentés comme indispensables à l'épanouissement personnel. La culture de masse essaie de peindre les joies de la consommation dans les termes les plus attrayants. L'État contrôlé par les propriétaires-managers des principales compagnies et par des hommes qui en dépendent, sert à la fois les besoins des firmes (en socialisant les coûts de l'éducation, de la recherche et du développement de la construction des grandes routes, etc., en assurant la régulation du marché : en essayant de garantir un climat politique stable pour les investissements à l'étranger ; des dépenses et des subsides pour la dépense) et d'autre part, essaie de contenir les effets désastreux de la domination des grosses compagnies — guerres, émeutes, pauvreté, chômage, inégalités criantes, détérioration de l'environnement, misère urbaine, crime et un sens généralisé d'abandon et de futilité. » <sup>182</sup>

On peut s'accorder avec M. Lasch qui oppose cette lecture de la société américaine à celle du P<sup>r</sup> Bell, sans pour cela se priver d'examiner plus avant les faits que rapporte le P<sup>r</sup> Bell. La question pratique que l'on se pose à propos de la société américaine est celle-ci : d'accord avec M. Lasch et contre le P<sup>r</sup> Bell, on peut envisager que les [139] changements qu'il note dans l'instance techno-économique renforcent plutôt qu'ils n'altèrent le mode de production capitaliste aux États-Unis et se demander quels sont les autres changements qui prennent place dans cette société et qui sont significatifs. Cette question sous-tend une position théorique que l'on pourrait énoncer ainsi : la culture d'une société n'est pas nécessairement le reflet de l'ordre technoeconomique, mais tend, à certaines périodes, à être en contradiction avec cette instance : cette contradiction entre structure sociale et culture peut être envisagée comme un effet de la contradiction entre forces de production et relations de production. L'autre corollaire de cette position, c'est que les changements dans l'instance culturelle peuvent annoncer, à plus ou moins court terme, l'effondrement de l'instance techno-économique puisque les valeurs qui la sous-tendent et qui continuent jusqu'à un certain point sont en contradiction avec la nouvelle culture qui devient de plus en plus généralisée dans les arts et la vie quotidienne. La généralisation qui pourrait être formulée, c'est que c'est de cette façon que s'est toujours amorcé un changement majeur

<sup>182</sup> *New York Review of Books*, 24 janvier, 1976.



dans un mode de production ou un type de société. En d'autres termes, c'est la vision du monde, l'épistémé qui bouge d'abord, s'organisant ensuite en un système de valeurs cohérent et qui à son tour donne naissance à une idéologie. Quand une classe hégémonique s'installe au pouvoir, sa vision du monde, sa culture et son idéologie — qui au départ avaient été restreintes à des fractions de classe — deviennent elles-mêmes hégémoniques, c'est-à-dire qu'elles ont tendance à devenir dominantes.

Reprenons le raisonnement et les arguments du P<sup>r</sup> Bell. Au milieu du XIX<sup>ième</sup> siècle, le mode de production capitaliste — la société bourgeoise, selon ses termes — triomphe non seulement dans l'instance techno-économique, mais dans les autres instances. Les formations sociales sont alors intégrées, c'est-à-dire que les valeurs bourgeoises légitiment la production des biens, le pouvoir de classe et les connaissances et les savoirs qui servent au fonctionnement de la société. Aujourd'hui, aux États-Unis, ces valeurs sous-tendent encore, dit le P<sup>r</sup> Bell, l'ordre techno-économique, mais de moins en moins les activités artistiques et la vie quotidienne. Au lieu de faire comme si l'ordre techno-économique pouvait fonctionner, mû par des valeurs qui ne sont plus partagées, on peut se demander si, à cause de ce manque de légitimité, il peut continuer à fonctionner.

[140]

Le P<sup>r</sup> Bell se demande comment une culture triomphante au XIX<sup>ième</sup> siècle a pu changer et n'être plus opérante que dans un secteur de la société. Il répond en invoquant deux ordres de fait : c'est d'abord le capitalisme lui-même qui s'est porté les coups les plus durs en s'axant davantage sur la consommation non restrictive des biens et des services pour de plus en plus d'individus et parce que les valeurs anti-bourgeoises qu'avaient commencé à propager les artistes au XIX<sup>ième</sup> siècle même sont aujourd'hui dominantes. Le chapitre suivant propose une autre réponse.

[141]

ESSAI DE SOCIOLOGIE CRITIQUE.

## Chapitre 8

---

# Critique et création de la société

[Retour à la table des matières](#)

[142]

[143]

## Chapitre huitième

### *Critique et création de la société*

Dans le dernier chapitre, nous avons donné la parole au P<sup>r</sup> Bell et rapporté ses analyses et ses opinions sur la société américaine contemporaine. Il nous est apparu que ces ouvrages ne manifestent pas un schème théorique cohérent et que plusieurs des opinions du P<sup>r</sup> Bell sur la société américaine sont en contradiction les unes avec les autres. Dans la critique que nous en avons faite, nous n'avons pas discuté les faits qu'il invoque mais simplement son appareil théorique et ses interprétations. A partir du résumé que nous en faisons, nous voudrions expliciter ce qu'une sociologie critique peut tenter d'accomplir.

Il est évident que l'originalité théorique que le P<sup>r</sup> Bell attribuait à sa démarche n'est pas aussi grande qu'il voulait le croire dans son premier volume, puisque la divergence des principes axiaux qu'il discerne dans les trois secteurs de la société américaine et qu'il généralise à toutes les sociétés, pour se distinguer de l'approche théorique de Marx, d'une part, et de Parsons, d'autre part, qui tous les deux postulent une plus ou moins grande intégration de la société, est finalement, selon lui, un fait de la société américaine contemporaine. Il admet lui-même qu'il fut un temps où cette société était intégrée : aujourd'hui elle ne l'est plus. Pourquoi ? Comment ?

Il semble bien, quelque paradoxale que cette hypothèse puisse paraître, que les vues les plus fondamentales que l'on puisse avoir sur la société — nature et changement — sont les mêmes à certains égards chez Lénine le révolutionnaire, et Bell le conservateur. Il faut expliquer comment on peut arriver à ce paradoxe. Pour Lénine, le moteur de la société, ce qui se développe d'abord et entraîne tout le reste, ce [144] qu'il importe donc de s'approprier ce sont les forces produc-

tives ; une société socialiste doit donc s'ériger à partir du plus haut développement de la société capitaliste ; pour Lénine, c'est en Allemagne que ces forces de production se sont le plus développées ; il y avait là « la moitié de la société socialiste » ; l'autre moitié est en Russie : ce sont les rapports de production qui ont été « théoriquement » développés par le matérialisme dialectique et qui devront être greffés sur la moitié qui est en Allemagne ; les deux enfin réunis donneront le « mode de production communiste » ; il faut donc faire la révolution pour réaliser ce nouveau type de société ; dans cette vision de la société, un peu comme pour le P<sup>r</sup> Bell, les deux composantes principales d'un mode de production que Marx gardait liées et qui, selon lui, caractérisaient justement un mode de production — et que Bell reproche à Marx d'avoir gardé liées — sont aussi dissociées chez Lénine ; pour Lénine, il s'agit de changer les « rapports de production » qui, semble-t-il, ne forment pas un tout avec les forces de production, pour avoir un autre mode de production dont la différence d'avec le mode de production capitaliste se situera au niveau des rapports de production puisque, par définition, les forces de production elles-mêmes seront les mêmes que dans le mode de production capitaliste, en l'occurrence, l'Allemagne. Quant aux superstructures qui sont le reflet des « rapports de production » il est à supposer qu'elles changeront aussitôt les rapports de production changés. Si l'on devait donc résumer la conception de Lénine, on serait amené à dire que les forces de production sont neutres, que se sont les rapports de production, l'élément capital de la société, qu'il s'agit de les changer pour avoir d'autres superstructures et un autre mode de production.

Le P<sup>r</sup> Bell n'est pas loin de penser la même chose, fondamentalement, à la différence que lui ne veut pas faire la révolution mais faire en sorte que la société américaine fonctionne mieux. Pour lui, la grande affaire de la société américaine, c'est la structure sociale (l'ordre techno-économique-industriel et le système de stratification et d'occupation) ; ce concept de structure sociale ne correspond pas tout à fait à celui de forces productives qui comprennent, selon Marx, les moyens de production, les techniques et leur utilisation ainsi que les ouvriers ; les rapports de production comprennent les formes de propriété des moyens de production, les formes de répartition des produits et les structures de classe ; Bell prétend [145] que ce qu'il appelle la structure sociale se rapproche des forces de production de

Marx ; quant aux rapports de production, on a l'impression que ces derniers font partie de la superstructure et de l'idéologie. Une des thèses principales de Bell — de cela Lénine se fut réjoui — c'est qu'à partir des mêmes « forces de production » qui sont neutres, on peut avoir soit une société capitaliste soit une société socialiste : la désignation « post-industrielle » s'applique d'abord à la structure sociale qui « met en relief la centralité de la connaissance théorique, qui est l'axe autour duquel la nouvelle technologie, la croissance économique et la stratification de la société seront organisées »<sup>183</sup>. Comme c'est la partie la plus importante du système social, c'est la structure sociale, ainsi entendue, qui donne son nom à l'ensemble de la société (*post-industrial society*) ; comme chez Lénine, tout ce qui se passe dans ce domaine et qui assure le développement technologique et la croissance économique est à conserver et c'est là-dessus qu'il faut bâtir le politique et la culture. C'est pourquoi Bell dira que la structure sociale (en gros les forces de production) « pose des questions » aux deux autres instances ; son réformisme, bien tempéré par rapport au radicalisme de Lénine, concerne le politique, concept beaucoup plus restreint que celui de rapports de production employé par les marxistes. « Le politique pour lui est le champ de la justice sociale et du pouvoir (...) le principe axial du politique est la légitimité, et dans une société démocratique, c'est le principe qu'on ne peut détenir le pouvoir ni exercer le gouvernement sans le consentement des gouvernés... »<sup>184</sup> ; ce qui va l'occuper dans ce qu'il appelle *public household* ce sera de légitimer l'ordre existant et d'obtenir le consentement des citoyens à cet ordre des choses. Habermas a consacré un volume à ce problème de la crise de la légitimité dans la société américaine<sup>185</sup>.

La position que nous prendrons ici, contre Lénine et contre Bell, pour des raisons différentes, c'est que nous tenons pour juste la position de Marx et de Parsons sur la plus ou moins grande intégration de la société. Nous nous fonderons, pour réfuter Bell, sur certains des faits qu'il rapporte sur la société américaine. Il faut d'abord discuter de ce phénomène de l'intégration, problème posé par Bell lui-même. Il [146] nous semble d'abord qu'il faut relativiser les deux assertions de Marx et de Parsons en faisant intervenir la notion du temps de l'obser-

<sup>183</sup> TCOPIS, p. 112.

<sup>184</sup> *The Cultural contradictions of capitalism*, p. 11.

<sup>185</sup> Habermas, Jürgen : *Legitimation Crisis*, Beacon Press, Boston, 1975.

vation non pas seulement d'une société particulière — qui peut, bien sûr, être plus ou moins intégrée — mais au niveau du type de société ou du mode de production. Quand le P<sup>r</sup> Bell discute de son originalité théorique par rapport à Marx surtout, il se place d'emblée à ce niveau de discussion ; il parle du passage de la société pré-industrielle à la société industrielle et, dans ses deux derniers volumes, de la transition de la société industrielle vers la société post-industrielle ; Marx parle de modes de production féodal, capitaliste et socialiste et des passages de l'un à l'autre ; le postulat d'intégration de Parsons est beaucoup moins discuté puisque son schème, selon lui, vaut pour toutes les sociétés. Nous faisons l'hypothèse ou la constatation que l'intégration d'un type de société — vécue différemment selon les diverses sociétés concrètes va varier selon leur déploiement dans le temps — ; ce qui veut dire qu'au début de son instauration l'intégration sera minimale, qu'elle ira en s'accroissant au fur et à mesure que ce type de société se développera pour atteindre une sorte d'apogée dans son intégration ; nous postulons donc, puisque c'est un constat historique que des modes de production se sont succédés, qu'il vient un temps où l'intégration sera de moins en moins grande et que sous l'effet des contradictions qu'il engendre, il se désorganisera et qu'un autre mode voudra naître, comme le dit Gramsci, mais ne le pourra pas et que c'est justement là que résidera ce que l'on appelle l'état de crise. Il semble bien que ces considérations s'accordent avec celles de Marx. Ce que ce postulat renferme c'est qu'un mode de production intégré l'est à partir de ce que le P<sup>r</sup> Bell appelle des « principes axiaux » et qu'ils sont les mêmes pour toutes les instances de la société ; c'est au moment où un mode de production devient dominant et qu'il subsume les modes de production qui sont en régression dans une société donnée que l'intégration sera maximale. On peut aussi dire qu'une société ne sera jamais tout à fait intégrée puisque les classes sociales s'y affrontent pour le pouvoir et que les modes de production en régression — qui comprennent des forces de production, des idéologies et institutions qui s'agglutinent autour des classes sociales en voie de soumission aux classes dominantes — continuent de s'opposer à l'intégration. Ce n'est qu'en postulant cette plus ou moins grande intégration autour de classes sociales en voie de domination ou [147] de soumission aux classes dominantes qu'on pourra parler de contradictions, c'est-à-dire de phénomènes qui se définissent les uns par rapport aux autres, s'op-

posent et se contredisent en vertu même de leur appartenance commune à un tout.

C'est dire aussi que la plus ou moins grande intégration qui existera, à un moment donné, sera fonction de la présence plus ou moins importante de modes de production antérieurs dans une société donnée ou, à l'autre bout du processus, des contradictions à l'intérieur du mode de production dominant et presque exclusif qui auront donné naissance aux possibilités réelles d'apparition d'un nouveau mode de production.

Acceptant l'hypothèse générale du P<sup>r</sup> Bell mais non ses analyses, on peut dire qu'aujourd'hui, dans les sociétés occidentales et, allons plus loin avec Bell et Marcuse, aux États-Unis particulièrement les contradictions s'y sont exacerbées. Ici encore nous restons à l'intérieur de l'hypothèse qui a été celle de Marx et qui, la plus grande partie de sa vie, a postulé qu'un nouveau mode de production allait apparaître dans la société capitaliste la plus développée ; on a pris l'habitude de donner tort à Marx là-dessus puisque la Russie — pays moins développé que l'Allemagne, la France, l'Angleterre et les États-Unis — aurait instauré un nouveau mode de production. Aujourd'hui on se demande à juste titre si c'est bien le cas et s'il ne s'agit pas plutôt d'un capitalisme d'État qui ne ferait qu'accentuer les contradictions du capitalisme privé. Quoi qu'il en soit, on peut regarder ce qui se passe aux États-Unis, en compagnie de P<sup>r</sup> Bell. Nous avons assez dit ce qui nous sépare de lui, notamment et singulièrement que les États-Unis ne sont pas une société postindustrielle mais une société capitaliste, en fait la métropole du capitalisme mondial, pour être dispensé de redire ces raisons. Il n'en reste pas moins que rassemblant des faits sur cette société américaine le P<sup>r</sup> Bell, malgré ses options idéologiques et théoriques rencontre ce qu'il appelle à tort, selon nous, « les contradictions culturelles du capitalisme ». Parti dans son premier volume « *The coming of the Post-Industrial Society* » avec l'idée de principes axiaux différents pour chacune des instances qu'il repère dans la société, structure sociale, politique et culture, il ne devrait pas s'étonner de rencontrer [148] dans les faits que rapporte son deuxième volume ces différents « principes axiaux » puisqu'il les avait postulés d'abord. L'étonnant est qu'il s'en étonne !

Résumons quelques idées du P<sup>r</sup> Bell : l'important, la partie de la société à laquelle les autres devront tôt ou tard s'adapter c'est la structure

sociale, dont on peut induire, en le lisant, qu'elle est neutre, objective, scientifique, technique. Or, il se rend compte qu'elle fonctionne selon des postulats idéologiques moraux et métaphysiques qui sont ceux du protestantisme et du puritanisme qui, aux États-Unis, ont été peut-être plus qu'ailleurs les garants du mode production capitaliste. Bell se rend compte qu'à un moment donné ces principes idéologiques gouvernaient aussi la culture et le politique ; aujourd'hui, ils sont restreints au fonctionnement de la structure sociale. L'autre découverte qu'il fait, c'est que la culture — il finit par adopter une définition beaucoup plus large qu'il ne l'avait fait au départ — obéit à d'autres postulats idéologiques et moraux. La conclusion minimale que l'on peut en tirer c'est que les trois instances sont traversées de part en part par des valeurs, par l'instance culturelle, et que l'on aurait tort de restreindre la culture à une instance qui serait séparée des autres. En d'autres termes, à un moment donné, celui de l'intégration maximale de la société américaine, la culture bourgeoise régissait les trois instances de la société. Le plus curieux dans « les contradictions culturelles du capitalisme » c'est que le P<sup>r</sup> Bell qui déclarait dans son premier volume que c'étaient les changements dans la structure sociale intervenus dans la société américaine récemment, déclare que c'est dans la culture que ces changements sont intervenus <sup>186</sup>. De plus, il reconnaît qu'il existe aujourd'hui une « disjonction radicale entre structure sociale et culture et (que) ce sont telles disjonctions qui ont pavé la voie à des révolutions sociales plus immédiates » <sup>187</sup>. À partir de tels constats, on pourrait croire que le P<sup>r</sup> Bell plaidera pour une réforme culturelle — il est clair qu'il n'aime pas la nouvelle culture américaine — ou constatera tout simplement, suivant sa généralisation historique, que cette situation pave la voie à une révolution sociale. Non ! Il ne fait ni l'un ni l'autre. C'est sur la troisième instance, le politique qu'il fera porter ses réformes : [149] c'est-à-dire en arriver à légitimer l'ordre existant en provoquant le consentement des gouvernés. Habermas a montré comment déjà les détenteurs du pouvoir s'attachent eux-mêmes à résoudre ce problème. Il nous apparaît évident que ce problème de légitimité et de consensus est éminemment un problème culturel ; le P<sup>r</sup> Bell a du mal à le reconnaître puisqu'il reste tributaire de son postulat théorique qui veut que chacune des trois instances

<sup>186</sup> Ibidem, pp. 33-34.

<sup>187</sup> Ibidem, p. 53.



obéisse à des principes axiaux différents et à un autre postulat plus implicite mais qui tient au fait qu'il privilégie la structure sociale comme « *primum movens* » de l'ensemble de la réalité sociale et au fait, encore plus implicite chez lui, que « la science et la technique » sont pour lui une idéologie qui tire ses valeurs de celles-là même qui commandent le fonctionnement de la structure sociale, c'est-à-dire celles qu'il dit lui-même être celles de P« économisme ».

Il semble bien qu'une sociologie critique qui s'appuierait sur le cadre théorique qui a été esquissé au cours des pages précédentes tirerait d'autres conclusions à partir des faits décrits par le P<sup>r</sup> Bell.

Le premier de ces principes c'est que le social-historique n'est pas entièrement théorisable, c'est-à-dire que par rapport surtout à l'évolution des sociétés, il faut que le sociologue analyse les pratiques émancipatoires <sup>188</sup> parce que, à tort ou à raison, il croit que les individus et surtout les groupes inventent de nouvelles façons d'être en société, instituent de nouvelles valeurs et créent d'autres projets collectifs. Le sociologue critique ne peut qu'être d'accord avec Tocqueville qui, reprenant vers 1850 les dossiers de la France pré-révolutionnaire, s'étonne que personne de ceux qui avaient étudié ces dossiers avant la Révolution n'ait vu que cet événement historique allait se produire. Il est bien sûr qu'ici nous posons la question la plus générale et la plus importante qui soit pour quiconque s'intéresse aux changements sociaux, celle de savoir ce qui, en fait, est l'élément moteur d'un nouveau mode de production ou d'un nouveau type de société. Sont-ce des techniques d'exploitation de la nature, est-ce donc la technologie, sont-ce des groupes d'hommes, des classes sociales, sont-ce de nouvelles valeurs qui se seraient diffusées par des classes [150] sociales, sont-ce de nouveaux projets de société, de nouvelles idéologies, de nouvelles visions du monde ? On répondra qu'un type de société inclut tous ces phénomènes et bien d'autres.

En 1976, vivant dans des sociétés que l'on appelle de différents noms, on peut, semble-t-il, adopter trois attitudes différentes, que l'on soit sociologue ou non. On peut dire ou faire comme si tout allait pour le mieux dans le meilleur des monde ; c'est la position conservatrice ; on peut, d'autre part, dire et agir comme si la société industrielle avan-

---

<sup>188</sup> Émancipatoire ne figure pas aux dictionnaires ; nous l'employons quand même pour nous conformer à une tradition de la théorie critique.

cée n'était pas parfaite et essayer de réformer ce que l'on croit être ses abus et ses défauts les plus criants ; c'est la position libérale ; on peut constater que la société américaine représente l'état le plus avancé du mode de production capitaliste et que l'exploitation, la domination et l'aliénation n'en sont pas disparues mais, au contraire, se sont généralisées. Comme ce mode de production est envisagé comme un type historique qui a été précédé par d'autres et qui sera suivi par d'autres, sa désintégration est donc envisagée comme possible. Comme la sociologie critique dont on parle ici se fonde sur une théorie du social-historique dans laquelle la théorie est subordonnée à la *praxis* et qu'elle ne professe donc pas une philosophie de l'histoire ou une science qui lui permettraient de prédire ce qui va se passer ni encore moins de réclamer son « application » par les masses, elle doit, et cela en vertu même de sa théorie, essayer de discerner les phénomènes qui sont émancipatoires — ce qui, exprimé négativement, veut dire qui visent à l'abolition de l'exploitation, de la domination et de l'aliénation — et qui pointent vers de nouvelles façons d'être en société. En d'autres termes, une sociologie critique doit se soucier tout autant de chercher ce qui se crée dans la société, ce qui essaie de naître et de s'instituer que ce qui doit être critiqué dans la société. Il apparaît que la partie négative est beaucoup plus pratiquée que la partie positive parce que qu'on le veuille ou non, tous ceux qui à partir de Marx ont critiqué la société capitaliste le faisaient explicitement ou implicitement à partir des grands idéaux du siècle des Lumières et de la Révolution française. L'Ecole dite critique de Francfort professait les mêmes idées et s'élevait contre la société occidentale du début du XX<sup>ième</sup> parce que justement cette société avait corrompu et trahi les idéaux des Lumières. Ce n'est pas sur cette partie négative et critique de leur tâche que ceux qui se définissent [151] comme théoriciens et sociologues critiques ne s'entendent pas, encore que dans cette critique, l'accentuation de leurs critiques peut différer, selon qu'ils dénoncent l'économie, le politique et le culturel. Il semble bien que c'est sur la partie positive, ce qui devrait exister, que les divergences existent davantage. Il y a ceux qui privilégient la théorie et croient que les masses n'auraient qu'à « appliquer » cette théorie ; cet essai s'est voulu la défense de la position de ceux qui accordent un rôle plus modeste à la théorie ; ce sont les collectivités concrètes qui créent de nouvelles solutions et ces innovations — dont seul le social-historique est capable — sont par

définition non-théorisables puisque pour l'essentiel, elles ne sont pas régies par la détermination.

Même si l'on accepte cette position, le problème de savoir ce qui à un moment donné, est émancipateur n'est pas réglé pour autant. Ultimement, il semble bien que les divergences prennent naissance au niveau de la conception que l'on se fait de la société et particulièrement des phénomènes les plus significatifs dans une période de transition. On peut d'ailleurs entendre « transition » de deux façons ; celui d'abord où l'on parle de Lénine et de la période de transition, comme il en est question dans l'article cité plus haut ; il s'agit d'une Révolution, une période où les changements sont beaucoup plus provoqués par les leaders révolutionnaires et ceux qui se battent avec eux ; dans ce cas, la théorie compte beaucoup plus que la pratique puisque la conception que l'on se fait de la société qu'on veut faire advenir, « le maximum de conscience possible », pour employer le langage de Goldmann, est l'apanage des révolutionnaires et, dans l'exemple que nous venons d'invoquer, de Lénine. Si nous parlons de transition, en parlant de ce qui se passe aujourd'hui dans les sociétés occidentales, et particulièrement aux États-Unis, nous nous référons beaucoup moins à une situation révolutionnaire qu'à l'ensemble de la société, des phénomènes de désagrégation et de déconstruction qui s'y produisent sous l'effet des contradictions de ces sociétés et, d'autre part, des efforts et tentatives de re-structuration et de re-construction, en somme, de ce qui meurt dans une société et de ce qui naît ou veut naître. De ce point de vue-là, la sociologie se trouve dans une situation assez inédite puisqu'elle est née *après* l'instauration de la société capitaliste et que comme telle, elle n'a pas observé de première [152] main la période de transition — qui s'étend sur une longue période — de la société féodale à la société capitaliste ; les sociologues ont observé la diffusion de ce mode de production — une fois instauré en Angleterre et en France — dans d'autres sociétés périphériques ou coloniales. Ce qui, à bien des égards, est différent de son instauration première.

Pour amorcer cette discussion, je voudrais re-transcrire d'abord certaines opinions de Castoriadis <sup>189</sup> sur le même sujet. Dick Howard résume d'abord l'opinion de l'auteur ainsi : « la problématique révolutionnaire doit être aujourd'hui étendue à l'ensemble des sphères de l'activité sociale et, en tout premier lieu, à la vie quotidienne ». Casto-

<sup>189</sup> *Telos*, no 23, printemps 1975, pp. 131-135.

riadis ré-affirme ce point de vue en disant « qu'il n'y a que ceux qui sont obsédés par les grèves, les événements « politiques » ou les crises « internationales » qui croient que la vie quotidienne est secondaire... ». Plus loin, il ajoute : « Nous devons abandonner la conception de ceux qui croient que l'activité révolutionnaire est l'affaire des seuls militants... » Howard lui demande alors si l'on peut toujours parler *d'un* projet révolutionnaire. Castoriadis lui répond qu'un projet révolutionnaire n'est pas un programme révolutionnaire, c'est-à-dire un ensemble de mesures concrètes. « Le projet révolutionnaire est le but historique d'une société qui viendrait à bout de l'aliénation ; par aliénation, j'entends un fait socio-historique (l'hétéronomie industrialisée), et non une donnée métaphysique ». Il s'agit pour lui d'instaurer une société autonome. « Qu'est-ce qu'une société autonome ? Au début, je donnais au concept d'autonomie, étendue à la société, le sens de gestion collective. Je suis amené à lui donner un sens plus radical qui dépasse celui de la simple autogestion mais plutôt *l'auto-institution permanente et explicite de la société* : un état où la collectivité sait que ses institutions sont ses créations et qui est devenue capable de les considérer ainsi, de les repenser et de les transformer. Si l'on accepte cette idée, elle définit l'unité du projet révolutionnaire » <sup>190</sup>.

Il est bien évident que si l'on accepte en gros, comme je le fais, le point de vue de Castoriadis, la tâche de la sociologie critique, telle [153] qu'entendue ici, est bien différente de celles d'autres points de vue, tant par rapport à ce qui est significatif dans la société contemporaine, c'est-à-dire ce qui pointe vers autre chose, que là où il devrait s'engager, dans la mesure où le sociologue critique n'est pas seulement un observateur mais un citoyen engagé dans des actions qu'il croit émancipatoires.

Si, à partir de ces considérations, on reprend les deux volumes du P<sup>r</sup> Bell sur la société américaine, on est amené, me semble-t-il, à voir les faits qu'il rapporte différemment et à donner un poids beaucoup plus fort à certains d'entre eux. Pourquoi ? Tout d'abord parce qu'au lieu de chercher, comme lui, comment adopter le politique à la structure sociale, nous nous demandons quels sont les faits qui pointent vers le type de société autonome dont parle Castoriadis. Ce qui veut dire que même si nous croyions avec les économistes marxistes que le système américain va s'effondrer sous le poids de ses propres contra-

<sup>190</sup> *Telos*, no 23, printemps 1975, p. 152.

dictions économiques, il resterait au peuple américain à refaire un autre projet de société qui viserait à instaurer une société autonome ; ce qui veut dire aussi que si nous croyions qu'il est toujours possible pour la classe ouvrière de s'emparer de l'État, du pouvoir central, il resterait à cette classe qu'elle ne devrait pas se contenter de mieux gérer la société actuelle — avec ou sans dictature du prolétariat — mais, elle aussi, devrait viser à l'instauration d'une société qui surmonterait non seulement ses contradictions économiques mais ses contradictions culturelles. Ce serait encore faire preuve d'économisme que de croire que si les contradictions économiques étaient résolues, les autres contradictions le seraient aussi. Ce qui veut dire que avant d'être un mode de production ou un type de société — donc institué et exhibant un certain nombre de caractères et de déterminisme — le social-historique qui se traduira ultimement par l'institué est d'abord un projet de société et qu'à ce titre, c'est un phénomène social total dans la culture, envisagée comme *praxis*, c'est-à-dire comme dépassement des conditions existantes, qui vise, dans l'imaginaire d'abord à créer d'autres façons de vivre la société. C'est donc dire que tous les phénomènes de dé-structuration de l'ordre existant — l'homme ayant seul la possibilité de détruire et de créer — laissent apercevoir des possibilités de création et de re-construction.

[154]

Or, il me semble que si nous devons viser à la création d'un type de société qui actualiserait le projet sommairement décrit par Castoriadis — ce n'est pas un programme de société — il faut se demander ce qui dans la société américaine et occidentale pointe vers cette autonomie. Qui devra bien apparaître quelque part, d'une façon ou d'une autre chez des groupes et des collectivités avant qu'il soit réalisé comme société globale. Ou devons-nous croire, comme certains nous y convient, qu'un nouveau mode de production s'instaure par une espèce de jeu entre des inventions techniques et des contradictions économiques, sans qu'il y ait de sujet historique pour vouloir diriger la société, pour lui imposer sa vision du monde et son idéologie. C'est la thèse bien connue de certains auteurs structuralistes, pour lesquels l'agitation humaine n'est qu'écume, jeu de surface, alors que les vrais problèmes se jouent plus bas, dans l'océan, au niveau des structures lourdes, qui se parlent entre elles et décident du sort du monde pendant que les hommes bavardent. Certains analystes nous donnent à

croire que c'est au bout d'équations plus ou moins ésotériques que se trouve accrochée la formule qui sauvera l'humanité.

Ici, nous faisons le parti inverse : ce sont des hommes, des collectivités qui ont le dernier mot et qui, depuis le début de l'évolution de l'humanité, ont su trouver des solutions et des formes de société qui ont fait avancer la caravane humaine. Donc, si nous regardons avec ces options idéologiques et théoriques la société américaine du P<sup>r</sup> Bell, nous verrons que c'est dans le domaine culturel que les changements les plus significatifs se sont produits et se produisent. Et ce malgré que cette société américaine ait réussi à imposer son hégémonie sur l'ensemble du monde et qu'à l'intérieur même des États-Unis l'unidimensionnalité règne pour employer le terme de Marcuse. Qu'est-ce à dire ? C'est la thèse même de la « reproduction » sans cesse renouvelée de la société capitaliste. On pourrait résumer ici comment, sans le couvert d'une idéologie libérale, la société américaine est éminemment répressive. Dans un récent article <sup>191</sup>, Marcuse s'exprime ainsi : « Ce qui est commun à tous les pays du capitalisme monopolitique, est la liaison entre les formes traditionnelles de la répression politique exercée par les forces de l'Ordre (qui [155] couvrent toute la gamme de la répression violente, les sanctions économiques, la justice de classe et la discrimination) et un appareil d'endoctrinement technique et idéologique en constant perfectionnement (les médias, l'école, etc.) (...) Dans la mesure même où la majorité de la population accède à la satisfaction de ses besoins essentiels (sur le plan matériel comme sur le plan culturel) l'accumulation croissante du capital impose la production de « luxes » qui s'ajoute à celle des biens de subsistance. Dans le cadre capitaliste, cela se traduit par la production accélérée d'un vaste déchet, l'obsolescence planifiée, les *gadgets*, et la marchandise de destruction. Les luxes deviennent des nécessités que l'individu — homme ou femme — doit acquérir de peur de perdre son « statut » sur le marché compétitif, au travail et dans les loisirs. Cela à son tour aboutit pour lui à la perpétuation d'une existence vouée tout entière aux performances aliénées, déshumanisées, à l'obligation d'obtenir un pouvoir d'achat en trouvant et en conservant un emploi qui produit l'asservissement et le système d'asservissement. » Voilà quelques phrases d'un des critiques les plus féroces et les plus tenaces de la so-

<sup>191</sup> *Le Monde Diplomatique*, Paris, juillet 1976. Les citations suivantes sont tirées du même article de Marcuse.

ciété américaine. La plupart des critiques s'arrêtent là pour montrer que le système, malgré ses contradictions économiques internes, continue à se reproduire et la grande majorité des Américains s'intègrent à ce système et n'ont nulle envie de le renverser. Marcuse, dans le même article, fait entendre un autre son de cloche. La reproduction du système « est soumise à des conditions objectives qui limitent sa progression ». L'automation et l'humanisation du travail dont le but est l'augmentation de la productivité sont virtuellement dangereuses pour le système. « Dans le cadre du capitalisme, ces deux méthodes souffrent de limitations intrinsèques utilisées à plein rendement, l'automation amènerait une réduction de la plus-value et un accroissement du chômage pouvant atteindre un point incompatible avec l'accumulation du capital ; la réorganisation « humanisante » du travail aboutirait, si on la poursuit au-delà des gadgets psychologiques promus par les services des relations publiques des entreprises, à une forme *d'auto-gestion* étendue qui entrerait en collision avec la hiérarchie capitaliste à l'intérieur comme à l'extérieur du monde du travail. » C'est sur ce fond objectif que « les forces idéologiques émancipatrices apparaissent dans leurs potentialités et leurs promesses radicales (...) Les images d'une existence humaine qualitativement différentes (...) apparaissent [156] aujourd'hui comme l'anticipation historique d'une société soumise à un nouveau principe de réalité — société qui serait l'héritière du capitalisme — et consommera son achèvement (...) Concrétisées dans la lutte économique, politique et culturelle contre la répression, ces images préfigurent une révolution qui devrait surpasser en profondeur et en étendue toutes les révolutions précédentes, qui représenterait vraiment un saut qualitatif dans la liberté ».

J'ai cité longuement Marcuse pour en revenir, encore une fois, aux volumes du P<sup>r</sup> Bell et montrer que l'on peut interpréter différemment le même ensemble de faits selon la position idéologique et théorique qui est celle de l'analyste. Le P<sup>r</sup> Bell dans son analyse de la structure sociale nous montre une société américaine qui devient de plus en plus intégrée à ce niveau ; les processus économiques et technologiques continuent à se développer sous l'égide des classes dominantes ; à ce point de vue, il n'y a pas grand différence entre Bell et Marcuse. Si la structure sociale était la variable lourde de la société, on devrait s'attendre à une progression triomphante de la société américaine. Il arrive, toutefois, que des faits nouveaux ont surgi : dans le

domaine culturel sont apparus des phénomènes qui font espérer Marcuse d'y voir un nouveau principe de réalité, une nouvelle société en gestation ; le P<sup>r</sup> Bell n'aime pas ce qu'il aperçoit de nouveau et voudrait y remédier par des réformes politiques qui auraient pour but de faire « progresser » la société américaine dans la même voie. Tous les deux parlent de nouvelle société qui apparaît mais dans les termes tout à fait opposés et contradictoires : la société post-industrielle du P<sup>r</sup> Bell est la consolidation — au niveau de la structure sociale — de la société capitaliste ; la nouvelle société que Marcuse entrevoit apparaît comme « l'héritière du capitalisme et consommera son achèvement. »

Comment, à partir des options théoriques et idéologiques qui sont nôtres expliquer les phénomènes que Bell et Marcuse trouvent dans la société américaine ? Nous avons tenté d'établir que l'aliénation généralisée est la forme distinctive du capitalisme, particulièrement dans sa forme la plus avancée, la société américaine ; c'est là que l'autonomisation de l'économie a produit ses effets, non pas seulement dans le travail que Marx appelait en 1844, « le travail aliéné » mais dans l'ensemble des sphères d'activités sociales. Dans le vocabulaire de la théorie critique, comment caractériser ce phénomène [157] de l'aliénation généralisée ? S'agit-il d'une contradiction ? Nous ne voulons pas reprendre ici le début habituel sur les contradictions principales et secondaires et les aspects principaux et secondaires de chacune d'elles, mais simplement nous demander en quoi l'aliénation généralisée est une contradiction, dans le même sens dont Marx parle de contradictions ou bien s'il s'agit d'un type de contradiction différente. S'agit-il d'une opposition-exclusion, c'est-à-dire, d'une opposition réelle sans contradiction ou d'une opposition-inclusion, c'est-à-dire d'une opposition dialectique, donc contradictoire. Lucio Coletti cite ce texte de Marx qui éclaire cette différence : « Mes extrêmes réels ne peuvent se médier entre eux, précisément parce que ce sont des réels extrêmes. Mais ce qui est de nature opposée n'a pas besoin non plus de médiation. Les opposés n'ont rien de commun l'un avec l'autre. L'un n'a pas dans son sein le désir ardent, le besoin, l'anticipation de l'autre. »<sup>192</sup> Il y a contradiction quand les termes de l'opposition se définissent l'un par l'autre et quand les phénomènes concrets se donnent comme séparés, alors qu'ils ne devraient pas l'être. Si c'est là, en gros,

<sup>192</sup> Cité par Lucio Coletti in *Politique et philosophie*. Editions Galilée, Paris, 1975, pp. 65-66.



ce que l'on devrait entendre par contradiction, en quoi peut-on utiliser le même terme pour parler des contradictions structurelles du capitalisme (par exemple, entre le caractère social de la production et le caractère privé de l'appropriation et entre le développement des forces productives et les rapports de production) et l'aliénation généralisée qui atteint le vécu des individus dans la forme la plus avancée du capitalisme.

Coletti montre que pour Marx, contrairement à beaucoup de marxistes, le capitalisme ne renferme pas de contradiction parce que toute la réalité est contradictoire mais parce que le capitalisme présente ce caractère distinctif de faire apparaître comme séparés, comme indépendants les uns des autres, des phénomènes qui ne le sont pas. « De fait, écrit Coletti, en citant Marx, la page du *Capital* que nous avons citée nous avertit que, s'il est vrai que marchandise et argent sont « extérieurement indépendants », intérieurement ils ne sont pas indépendants, tant il est vrai qu'en poussant leur indépendance au-delà d'un certain point, l'unité se fait valoir avec violence à travers une crise »<sup>193</sup>. Dans les contradictions, dites économiques, le phénomène [158] premier, c'est aussi la séparation, l'aliénation. C'est en ce sens que Coletti avait écrit plus haut dans son texte : « ... je suis arrivé à comprendre que la théorie de la valeur ne fait qu'un avec la théorie de l'aliénation et du fétichisme »<sup>194</sup>.

Pour caractériser le capitalisme, Marx écrit : « La séparation (*Trennung*) apparaît comme le rapport normal de cette société. Là où elle n'existe pas en fait, elle est présumée, et comme on l'a vu plus haut avec raison, dans la mesure où (à la différence par exemple de la situation existant dans la Rome antique ou en Norvège ou dans le Nord-Ouest des États-Unis) l'union apparaît comme accidentelle, la séparation comme normale même quand la même personne réunit les différentes fonctions »<sup>195</sup>. Coletti ajoute : « *théorie de l'aliénation et théorie de la contradiction comme une théorie unique et indique par conséquent, et qui (pouvons-nous ajouter) embrasse et comprend en elle la théorie même de la valeur* (souligné de l'auteur). En effet, la contradiction de fond (...) qui coiffe tout est la *séparation* (...) la contradiction, en bref, naît du fait que l'aspect *individuel* et l'aspect

<sup>193</sup> Ibidem, p. 97.

<sup>194</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>195</sup> Ibidem, p. 99.

*social* du travail qui intimement reliés (parce que ce sont les aspects d'un travail qui s'accomplit en société) se donnent une représentation et une existence *séparées* l'une de l'autre : l'aspect individuel au concret du travail dans la « valeur d'usage » de la marchandise, l'aspect social dans une autre existence qui lui est particulière — préparée et par cela abstraite de l'existence du premier — dans la valeur de la marchandise »<sup>196</sup>.

« Le processus historique, conclut Marx, consiste dans la séparation d'éléments jusqu'alors unis — son résultat n'est pas tant que l'un des éléments disparaît, mais que chacun d'autre entre dans un rapport négatif à l'autre — le travail libre (potentiellement) d'une part, le capital (potentiellement) de l'autre. La séparation d'avec les conditions objectives des classes qui ont été transformées en travailleurs libres doit de même apparaître comme une autonomisation de ces conditions au pôle opposé. »<sup>197</sup>

[159]

Si nous reprenons notre question au sujet des contradictions dites économiques dont les marxistes sont spécialistes et la contradiction que représente l'aliénation généralisée, nous nous rendons compte qu'il s'agit dans les deux cas des mêmes processus, ceux de la *séparation* et que c'est en cela qu'ils sont contradictoires, c'est-à-dire que des phénomènes qui devraient être unis sont séparés. Nous rejoignons le texte de Marx de 1844, complété plusieurs années plus tard par ceux tirés des « Fondements de la critique de l'économie politique » (1857-1858). Existe-t-il des différences entre ces contradictions ? Bien que se situant dans le même type de société ou mode de production et participant au même processus, celui de la séparation, il arrive que les unes, les contradictions économiques, sont attribuées à une totalité construite, la société capitaliste ou, plus précisément, son système économique et les autres le sont à une totalité vécue ; en fait, ces contradictions, ces oppositions-inclusions peuvent être attribuées au deux totalités, construite et vécue. Pour éviter toute ambiguïté, on peut dire, en suivant l'usage de la sociologie dite critique, qu'alors que les contradictions économiques — au sens où elles résultent de séparations — ce qui les distingue du processus de l'exploitation qui apparaît

<sup>196</sup> Ibidem, p. 100.

<sup>197</sup> Ibidem, p. 101-102.

ici plutôt comme un effet de celle-là — sont attribuées au modèle construit alors que les contradictions culturelles ou existentielles peuvent être attribuées aux deux totalités, construite et vécue ; c'est ici où nous retrouvons les deux sens d'aliénation de Marx : *Entäusserung* et *Entfremdung*.

Comment interpréter cette différence ? De plusieurs façons. Parlons d'abord des deux Marx. Dans le *Capital* Marx analyse les contradictions économiques de ce mode de production et, à ce titre veut faire œuvre de science et construit une totalité dont il donne les lois ; indépendamment des acteurs, le système obéit à des lois inexorables, des lois « naturelles », opérant avec une nécessité d'airain ; il sera devenu scientifique, au sens de la science positive, celle des sciences naturelles. Dans les manuscrits de 1844, c'est le philosophe, le sociologue critique qui entremêle jugements de fait et de valeur ; certains veulent rejeter cette partie de l'œuvre de Marx dans les limbes et ne veulent connaître que le Marx « mûr », celui qui a découvert les lois scientifiques de l'évolution sociale, comme Darwin avait découvert celles de l'évolution biologique. Dans le premier cas la tendance [160] existe de laisser le capitalisme s'effondrer sous le poids de ses contradictions ; dans le second cas, celui qui analyse les contradictions culturelles et existentielles, le vécu, la tendance est de montrer comment cette société capitaliste affecte les conditions concrètes d'existence des individus ; de plus, elle cherche à savoir si, dans leur vécu, les individus arrivent à surmonter les contradictions et à les dépasser. La différence entre les deux types de contradictions peut s'exprimer au niveau de la critique que les économistes et les sociologues en font : science ou critique ; elle peut aussi s'exprimer au niveau de la façon dont sont vécues ces contradictions ; c'est cet aspect qui retiendra notre attention, le premier ayant été considéré dans d'autres parties de cet essai.

Il semble évident que les contradictions qui sont attribuées à la totalité construite — la société capitaliste — ne sont pas et ne peuvent être internalisées et vécues de la même façon que les contradictions culturelles et existentielles qui peuvent être attribuées au système mais aussi à la totalité vécue qu'est la personne humaine. Marx a passé toute sa vie à découvrir et à exposer la nature, les lois et les contradictions de ce système ; s'il fallait que chaque individu en fasse autant pour connaître ce système — et même si cela était possible — il ne s'agirait alors que d'une connaissance scientifique ou rationnelle d'un

système ; l'internalisation que l'on ferait de cette connaissance aurait tendance à rester au niveau cognitif et à ne pas affecter l'ensemble des structures mentales et affectives — les habitus — pour employer le terme de Bourdieu, ou même ce qu'Althusser appelle les idéologies pratiques qui, en dernière analyse, sont reliées au vécu. « Les idéologies pratiques, dit en effet Althusser, sont des formations complexes de montages de notions-représentations-images d'une part, et de montages comportements-conduites-attitudes-gestes, d'autre part. L'ensemble fonctionne comme des normes qui gouvernent l'attitude et la prise de position concrète des hommes à l'égard des objets réels et des problèmes réels de leur existence sociale et individuelle et de leur histoire »<sup>198</sup>. Le concept-clé de Bourdieu, celui qui surtout distingue la connaissance praxéologique (celle qu'il promeut) de la connaissance objectiviste et phénoménologique, est celui d'habitus. Pour lui, les habitus sont des « ... systèmes de [161] dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes (...) un système de dispositions durables et transposables qui, intégrant toutes les expériences passées, fonctionne à chaque moment comme une matière de perceptions, d'appréciations et d'actions... ; (...) considérant l'habitus comme un système subjectif mais non individuel de structures intériorisées, schèmes de perception et de conception et d'action, qui sont communs à tous les membres du même groupe ou de la même classe et constituent la condition de toute objectivation et de toute aperception... »<sup>199</sup>. Ce concept se rapproche de ce que nous appelons « structures mentales et affectives » et que nous avons élaboré dans une recherche qui a été publiée avec d'autres<sup>200</sup>.

Le déploiement des contradictions du mode de production capitaliste peut avoir deux résultats : reporté sur la totalité construite, il peut en vertu de ses contradictions internes, menacer de s'effondrer ; c'est ce qui se passe lorsque des crises se produisent comme en 1929 ou en 1973 ; on peut alors voir dans ces crises l'exacerbation des contradictions qu'on a séparées par l'analyse du système ; les contradictions du système qui sont intériorisées dans les structures mentales peuvent

<sup>198</sup> Premier cours de philosophie pour scientifiques, 20 novembre 1967.

<sup>199</sup> Bourdieu, Pierre : *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Librairie Droz, 1972, p. 188.

<sup>200</sup> Lamarche, Y., Rioux, M. et Sévigny, R. : *Aliénation et idéologie dans la vie quotidienne des Montréalais francophones*, PUM, 1973, 991 p.

provoquer chez des individus et des groupes des réactions de rejet du système ; ce qui postule deux choses : que les valeurs sur lesquelles le système s'appuie et qu'il incorpore perdent leur efficacité et, d'autre part, que l'homme n'est pas l'animal indéfiniment malléable que d'aucuns professent qu'il est.

Nous nous proposons d'analyser ici très brièvement dans l'optique générale que nous avons décrite plus haut deux séries de faits regroupés sous l'appellation « nouvelle culture » et « autogestion » pour essayer de montrer que ce sont là des phénomènes qui obéissent aux réactions de rejet qui se manifestent dans la société capitaliste d'aujourd'hui contre l'aliénation généralisée.

Si l'on reprend les analyses du P<sup>r</sup> Bell ainsi que le cadre théorique qu'il utilise on se rend compte que lorsqu'il pose en [162] hypothèse que les trois instances de la société obéissent à des principes fondamentaux différents, il admet que la société américaine est, de ce fait en état de crise puisque les valeurs qui autrefois gouvernaient non seulement la structure sociale mais l'ensemble de la société, ne sont plus effectives dans la culture. Pour lui, le nouveau principe fondamental qu'il repère dans le domaine culturel est ce qu'il appelle « auto-réalisation » et « auto-gratification » ; il s'agit, dit-il, d'une culture qui s'occupe de la mise en valeur et l'épanouissement du moi et de la personne « totale »<sup>201</sup> ; cette culture est à la recherche d'une nouvelle « sensibilité » et l'exprime déjà. Le P<sup>r</sup> Bell dont la définition de « culture » oscille entre une conception hiérarchique — la culture intellectuelle et artistique — est une conception structurelle — représentations et valeurs qui structurent les conduites — attache beaucoup d'importance à la première et la rend responsable d'avoir disséminé dans la société européenne et américaine des valeurs contraires à celles que sous-tend la société bourgeoise. « ... les promoteurs de cette culture « adversaire », écrit-il, à cause de l'effet subversif qu'elle a sur les valeurs bourgeoises traditionnelles, influence profondément, s'ils ne les dominent pas, les institutions culturelles aujourd'hui : maisons d'édition, musées, galeries, les plus importants hebdomadaires et mensuels de nouvelles, d'illustrés et de culture : le théâtre, le cinéma et les universités »<sup>202</sup>. Le P<sup>r</sup> Bell croit « qu'assumer, comme le font certains critiques sociaux que la mentalité technocratique domine la culture,

<sup>201</sup> *The Cultural contradictions of Capitalism*, p. 12.

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 41.

c'est nier tous les faits connus... » « ... l'autonomie de cette culture artistique est en train de déborder sur l'ensemble de la vie »<sup>203</sup>. Le P<sup>r</sup> Bell montre comment cette nouvelle culture s'éloigne de plus en plus du protestantisme et du puritanisme qui, traditionnellement, servaient d'idéologie à la société capitaliste aux États-Unis.

Le P<sup>r</sup> Bell montre qu'outre les valeurs anti-bougeoises transmises par la culture intellectuelle et artistique, ce sont les transformations même de la société américaine qui ont érodé les valeurs protestantes et puritaines : production de masse dans les chaînes de montage, qui diminua le prix de l'automobile, le développement de la [163]mise en marché qui identifia des clientèles possibles et suscita leurs appétits, et, surtout, le paiement différé qui cassa les reins à la peur séculaire des dettes que manifestaient les protestants. « Avec cet abandon du puritanisme et de l'éthique protestante, le capitalisme est dépourvu de morale et d'éthique transcendantale. Ce qui souligne non seulement la disjonction entre les normes de la culture et celles de la structure sociale mais une contradiction extraordinaire dans la structure sociale elle-même. D'une part, l'entreprise d'affaires demande à l'individu de travailler fort, de poursuivre une carrière, d'accepter la gratification différée — d'être crûment un homme de l'organisation et, d'autre part, cette entreprise, dans ses produits et sa publicité, se fait la promotrice du plaisir, de la joie instantanée, du relâchement et du sans-souci. On doit être *straight* le jour et *swinger* le soir. C'est ça l'auto-épanouissement et l'auto-réalisation »<sup>204</sup>. L'économie dont c'était la fonction de satisfaire les besoins quotidiens des individus est maintenant orientée vers les besoins de la culture. « Ici, aussi, écrit-il, la culture non pas comme symbolisme expressif ni comme significations morales mais comme style de vie, règne suprêmement » (p. 75). Revenant sur ce qu'il appelle contradiction culturelle, il écrit : « Cette contradiction culturelle est, à plus long terme, la division la plus fatale dans la société. » (p. 84)

Ce qui nous occupe ici, comme c'est le cas de Marx, de Castoriadis, de Marcuse et du P<sup>r</sup> Bell, c'est la question du passage d'un type de société à un autre, d'un mode de production à un autre ; le P<sup>r</sup> Bell, lui, croit que c'est déjà arrivé ; Marcuse en discerne certains signes ; le cas qui nous occupe c'est celui de la société américaine. Par rapport à ce

<sup>203</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>204</sup> Ibidem, pp. 71-72.

qui nous occupe qu'est-ce qui différencie, disons-le, P<sup>r</sup> Bell, les marxistes économistes, et Castoriadis et Marcuse, pris comme représentants d'une troisième voie ? La position théorique du P<sup>r</sup> Bell, comme nous l'avons dit à quelques reprises, est trop incohérente pour être caractérisée ; en la caricaturant quelque peu on peut dire que pour lui la structure sociale est neutre et représente la variable lourde de la société ; il faut laisser se développer les sciences et les technologies comme elles le font dans la société américaine d'aujourd'hui ; le problème est politique : il faut trouver des institutions qui légitimeront l'ordre existant : c'est son *public household* ; quant à la culture — [164] bien que dans certaines citations que nous avons reproduites il voit dans la nouvelle culture une menace fatale pour la société — il semble, somme toute, qu'il faut la combattre et que les choses s'arrangeront.

Les divergences entre les marxistes économistes et les marxistes culturels — pour employer une expression commode — semblent à la fois moindres, à certains égards, et plus graves à d'autres points de vue. Les deux tendances veulent ultimement que soit aboli le mode de production capitaliste mais ne s'entendent pas sur la signification de certains faits sociaux ; on pourrait ici forcer la caractérisation des deux positions et les représenter comme antagonistes. Disons simplement qu'analysant le mode de production capitaliste où l'économie est autonomisée et domine tous les autres instances — les classes dominantes dirigeant le processus politique et la culture par les appareils idéologiques d'État et ceux du secteur privé, les premiers dans leur critique mettent l'accent sur l'analyse des phénomènes économiques ; ils ont raison dans la mesure où dans ce mode de production, c'est vraiment le noyau dur. Il semble que jusqu'ici les marxistes dits culturels n'ont pas grandes divergences avec les premiers ; c'est au sujet du passage d'un type de société à l'autre que les deux groupes peuvent s'opposer mais il semble que leurs points de vue et leurs démarches peuvent être complémentaires et devraient l'être. Les marxistes économistes tiennent généralement que le prolétariat est le sujet historique et continuent à penser qu'il s'agit pour lui de s'emparer du pouvoir central pour réaliser le passage à un autre mode de production ; ce qui postule que le prolétariat, comme la bourgeoisie l'a fait et continue de le faire pour le mode de production capitaliste, a un nouveau projet de société, c'est-à-dire — si nous sommes cohérents théoriquement — qui transformera les forces de production, les rapports de production



et les superstructures. La plupart des marxistes culturalistes croient, avec Marcuse, qu'aujourd'hui « le prolétariat industriel (à « col bleu ») n'est plus l'unique détenteur du privilège historique de la révolution » qu'il partage aujourd'hui avec d'autres groupes (...) L'activation de ces groupes marque l'élargissement de la base potentielle de la révolte et de la totalisation du changement ; enfin, le passage du quantitatif au qualitatif »<sup>205</sup>. À partir de cette [165] divergence, les marxistes culturalistes ne sont plus amenés à ne considérer que les phénomènes économiques mais le vécu de tous ces groupes pour y chercher ce que Marcuse encore appelle « l'anticipation historique d'une société soumise à un nouveau principe de réalité... ». Et c'est ici, me semble-t-il, qu'interviennent les deux différences principales entre les deux points de vue : d'une part, l'étude des pratiques émancipatoires acquiert une importance maximale, puisque les conduites novatrices et rupturées par rapport à celles qui sont attendues par le système se présentent comme des possibles significatifs de transformation ; d'autre part, la critique de la société capitaliste cesse d'être centrée presque exclusivement sur les structures mais rejoint la vie quotidienne dans ce qu'elle a d'aliéné mais aussi dans ce qu'elle peut manifester de nouveau et de négatif par rapport aux conduites qui se conforment aux codes des morales et des idéologies dominantes. Allons plus loin ! Quand Marcuse, dans le texte que nous avons cité, parle « des *images* d'une existence humaine qualitativement différente », quand Bell dit que la culture moderne « a été un effort pour transformer l'imagination » (p. 81), quand Castoriadis parle « d'institution imaginaire de la société », je crois qu'en partant d'options théoriques et idéologiques différentes, ils parlent du même phénomène : celui d'un autre projet de société qui n'est que possible, qu'*imaginé*, mais qui doit passer par ce stade s'il s'agit, ultimement d'un autre type de société à créer ; autrement, nous sommes toujours au stade des options conservatrices et libérales qui, finalement, restent toujours, quoi qu'en pensent les libéraux, à l'intérieur de la même forme de société. Vu sous cet angle, il n'y a pas de divergence entre le cheminement des marxistes économistes et les culturels : les contradictions analysées au niveau des structures du système, sont intériorisées et vécues par les individus qui réagissent en essayant de rassembler ce que la société capitaliste a divisé, séparé, aliéné. Il est bien difficile qu'il n'en soit pas ainsi. Que serait une so-

<sup>205</sup> *Le Monde Diplomatique*, juillet 1976.



ciété dont on analyserait les contradictions, dont on prévoierait qu'elle va s'effondrer sous le poids de ses contradictions mais dont la vie quotidienne de ses citoyens n'en serait pas touchée. Il est bien sûr que toutes les techniques de répression et de persuasion sont à l'œuvre pour convaincre les individus que leur bonheur réside dans la satisfaction des besoins, de ceux que la société fait naître constamment et qui finalement sont les besoins du système bien plus que ceux des individus ; le système réussit [166] aussi bien dans ce domaine du quotidien qu'il a réussi à surmonter les crises dont on annonce l'imminence depuis au-delà d'un siècle ; il faut en prendre son parti : ou bien ces contradictions — ces aliénations fondamentalement — existent vraiment et devraient être ressenties au niveau de la vie quotidienne ; ou bien elles n'existent qu'au niveau de l'analyse et n'affectent pas vraiment la vie des citoyens.

Dire que la sociologie critique — dont on a souvent appelé les tenants, marxistes culturels — s'intéresse à la vie quotidienne pour en faire la critique et essayer d'en déceler des ruptures et des mutations, ce n'est pas s'arrêter là ; à partir du vécu aliéné et ressenti comme tel par les individus, il faut relier ces phénomènes à la société globale, aux classes sociales et aux idéologies dominantes pour en découvrir le caractère aliénant. Le rôle de la théorie dans la sociologie critique est justement d'élucider ces liaisons pour que les phénomènes de déconstruction et de re-construction qui apparaissent au niveau du vécu s'étendent aux structures économiques politiques et culturelles. Quand la sociologie critique s'intéresse au vécu ce n'est pas pour en faire une description phénoménologique, ni pour s'engager dans ce que Georges Mendel appelle une répression psychologique, c'est-à-dire pour expliquer l'aliénation de cette vie quotidienne par l'interaction défectueuse entre individus ; la sociologie critique veut éviter d'une part la régression psychologique et d'autre part, aussi, la régression politique c'est-à-dire le fait de remonter immédiatement aux structures globales de la société pour expliquer le vécu ; on pourrait la considérer comme une espèce de méso-sociologie qui ferait le lien entre la macrosociologie de la plupart des marxistes et la microsociologie des psychologues sociaux et des phénoménologues. Ce qui ne veut pas dire que la sociologie critique rejette les disciplines qui sont en amont et en aval mais qu'elle veut faire le lien entre elles non seulement comme critique de

la société contemporaine mais dans la recherche des possibles d'émancipation.

De ce point de vue, il apparaît que des études aussi importantes que celle de Zijderfeld <sup>206</sup> et de Berger <sup>207</sup> tout en se plaçant au niveau des contradictions du vécu des individus qui vivent dans les [167] sociétés capitalistes avancées ne relient pas assez ces contradictions à celle de la société elle-même et n'ont pas grand chose à dire sur l'institution d'un nouveau type de société qui pourrait être moins aliénant. Au risque d'être injuste envers ces auteurs, je traduis une partie de la conclusion du livre de Zijderfeld : empruntant à l'un des auteurs de l'autre volume que je viens de citer, Peter L. Berger, la notion d'« extase » il écrit « L'extase est un ingrédient important de l'ascétisme intellectuel, qui rend possible un détachement qui laisse place à une *praxis* plus juste. Comme ascétisme *intellectuel*, cette forme de conscience n'est ni irrationnelle, ni émotionnelle. Comme une forme *d'ascétisme*, elle n'est pas rationnelle au sens positiviste de ce mot. L'*homo duplex* vrai va échapper à l'opposition traditionnelle de la rationalité et de l'irrationalité. Sa conscience, éloignée de l'unilatéralité de chacun des termes, unira un nouveau rationalisme et un nouvel ascétisme. C'est un mysticisme rationnel que le poète et romancier autrichien Robert Musil a appelé « l'autre condition ». J'ai cité cette conclusion pour montrer que cette position s'apparente fortement au « désenchantement » de ceux qui, comme certains membres de l'École de Francfort, ne reconnaissant plus de sujet historique, constatant la disjonction de la théorie et de la pratique, tout en continuant de rejeter la « société abstraite », technocratique, unidimensionnelle, se réfugient dans l'ascétisme intellectuel ou dans l'individualisme de l'*Aufklärung*.

Il nous semble que si la société capitaliste avancée est devenue cette société généralement aliénée, séparée, abstraite, on peut noter, d'autre part, chez plusieurs couches de la société et ce non pas au niveau des idéologies mais des conduites effectives, des réactions de rejet et des réalisations dont le dénominateur commun est justement un projet de société et de vie qui vise à la re-totalisation et à la re-globalisation de ce qui a été séparé dans le mode de production capitaliste : au niveau de la vie quotidienne, c'est ainsi, me semble-t-il qu'on peut

<sup>206</sup> Zijderfeld, Anton C : *The Abstract Society*, Anchor Books, N. Y., 1970.

<sup>207</sup> Berger, P., Berger, B. et Kellner, H. : *The Homeless Mind*, N.Y., 1973.

interpréter ce qu'on appelle « nouvelle culture » ; au niveau politique, c'est l'auto-gestion qui, de proche en proche, vise la création d'une société autogérée. Il faudrait aussi souligner ici que l'idée que l'on se fait de la nature a commencé avec les mouvements écologiques qui se diffusent dans les sociétés occidentales ; ce changement peut annoncer, comme il est arrivé au XVII<sup>ième</sup> siècle que le type de société change, tellement est cruciale l'idée que les hommes se font [168] de la nature et qui, de proche en proche, transforme celles qui régissent les relations des hommes entre eux et les conceptions qu'ils se font d'eux-mêmes.

Il ne s'agit pas ici de décrire, d'une part, en quoi la société est morcelée et abstraite ; les études de Marcuse, de Reisman, de Baudrillard et de bien d'autres, sans compter les œuvres littéraires, décrivent amplement cette situation ; il ne s'agit pas non plus de faire une analyse détaillée de ce que l'on a appelé « nouvelle culture » que nous définissons comme un ensemble de représentations, de valeurs, d'attitudes et de symboles concernant, entre autres domaines, la sexualité, le travail, la nature qui sont en opposition avec la culture traditionnelle. Il s'agit plutôt d'essayer de caractériser en quoi cette nouvelle culture s'oppose à la société contemporaine et en quoi elle peut servir à la transformation globale de cette société.

J'ai déjà mentionné les travaux de Berger et de Zijdervelt sur la société américaine. Les deux auteurs décrivent comment cette société est vécue et essaient justement de relier la société industrielle avancée et les individus qui y vivent. Dans leur ouvrage « *Homeless Mind* », les auteurs voient la nouvelle culture, celle des jeunes surtout comme une série de protestations et de réactions contre ce qu'ils appellent la « rationalité fonctionnelle » qui est opérante dans ce qu'ils appellent l'économie technologisée et la bureaucratie, les deux institutions qui caractérisent et dominent cette société. « La rationalité fonctionnelle veut dire, par dessus tout, l'imposition de contrôles rationnels sur l'univers matériel, les relations sociales et finalement sur la personne humaine (*the self*) ». « La culture jeune se rebelle contre ces trois formes de contrôle »<sup>208</sup>.

Il semble donc que ces auteurs font la même constatation que le P<sup>r</sup> Bell : des couches importantes de population — les auteurs s'inté-

<sup>208</sup> Ibidem, p. 202.

ressent surtout aux jeunes — manifestent dans leurs conduites quotidiennes des réactions de rébellion et de rejet par rapport à la culture dominante et traditionnelle ; d'autres représentations et d'autres valeurs apparaissent qui sont en opposition avec la séparation, l'émiettement et l'aliénation que nous avons tenté au cours de cet essai [169] d'identifier comme le caractère distinctif du mode de production capitaliste. Les auteurs de « Homeless Mind », tout comme Lewis S. Feuer dans son livre « The conflict of generations »<sup>209</sup>, ne considèrent pas que ces faits sont significatifs ; Feuer, pour sa part, soutient qu'il s'agit d'une manifestation de révolte, semblable à beaucoup d'autres depuis l'apparition de la société capitaliste et qu'elle passera comme les autres ; le calme et l'apathie des jeunes que plusieurs constatent aujourd'hui aux États-Unis semblent lui donner raison. Quant aux auteurs de « Homeless Mind », ils écrivent : « ... il nous semble clair que la démodernisation des sociétés industrielles avancées a des limites qui, pour être mouvantes n'en sont pas moins fermes. Nous répétons que ces limites sont fondées dans la nécessité de maintenir les institutions fondamentales de la technologie et de la bureaucratie. Ce qui veut dire que la démodernisation et les constellations sociales qu'elle a créées vont parasiter les structures de la modernité. Leur forme sociale la plus probable est celle de sous-cultures, d'enclaves, de « réservations ». Leur existence sous l'une quelconque de ces formes dépend non seulement de la cohérence de la société mais, dans une large mesure, au fait que la société les subventionne »<sup>210</sup>. C'est la conclusion à laquelle en sont venus la plupart de ceux qui ont étudié cette « nouvelle culture ». C'est un fait marginal qui parasitera la société moderne puisque la technologie et la bureaucratie étant neutres on ne peut penser à les réformer ou à les aménager autrement. Quant à nous, nous continuons à penser qu'à bien des égards, cette « nouvelle culture » qui se manifeste non seulement chez les jeunes, et pas toujours de façon spectaculaire, représente une mutation vers quelque chose d'autre et une rupture dans la vision du monde et la culture des sociétés industrielles avancées.

Pour terminer ces quelques considérations sur les changements culturels qui se manifestent aux États-Unis et sur les possibles vers lesquels ils pointent, nous ferons appel à un autre auteur qui vient d'un

---

<sup>209</sup> New York, Basic Books, 1969.

<sup>210</sup> Ibidem, p. 222.

tout autre monde, un monde dont le P<sup>r</sup> Bell dit qu'il est encore imprégné de la culture traditionnelle de la société bourgeoise : le monde de l'économie et des affaires. Il s'agit de George C. Lodge, professeur au Harvard Business School et qui vient de faire paraître [170] un livre : *The New American Ideology* <sup>211</sup>. Ancien candidat républicain au siège de sénateur du Massachusetts, très mêlé au milieu international des affaires, le P<sup>r</sup> Lodge n'a rien d'un subversif et d'un gauchiste. Il arrive toutefois qu'analysant le monde des affaires et les transformations qui s'y produisent, il y repère des changements extrêmement importants qui, bien qu'allant dans le sens de ceux que Bell décèle dans la « culture » et les Berger et Kellner dans la « nouvelle culture », sont plus globaux encore et se retrouvent dans un monde où on les attendait peu : celui de l'économie et des affaires. Le sous-titre de son livre se lit ainsi : « Comment le fondement de l'autorité légitime en Amérique passe par une transformation radicale et les implications profondes de ce fait pour la société en général et les grandes compagnies en particulier » (notre traduction). Je ne voudrais retenir ici que certaines des affirmations les plus saillantes de ce livre et essayer de montrer comment les transformations dont parle le P<sup>r</sup> Lodge rejoignent celles que l'on observe dans la « nouvelle culture » et celles que décèle le P<sup>r</sup> Bell qui, lui, dans ses deux volumes, à quelques phrases près, n'y attache pas grande importance. D'entrée de jeu, Lodge écrit : « Les États-Unis sont au cœur d'une grande transformation, comparable à celle qui mit fin au moyen-âge, qui rasa ses institutions et pava la route à ce qu'on appelle maintenant la modernité » <sup>212</sup>. Ce qu'il voit ainsi disparaître, c'est ce qu'il appelle la paradigme de Locke (1632-1704) en qui il voit — à la suite d'autres analystes — celui qui rassembla et exprima les idées et les valeurs de son temps qui allaient légitimer la société bourgeoise. Lodge constate que c'est cette idéologie — qu'il définit comme l'ensemble des idées qui explicitent la nature de la bonne société — qui a toujours été sous-jacente à la justification et à la légitimation de la société américaine, bien que ajoute-t-il, les Américains ont toujours eu tendance à nier qu'ils eussent une idéologie ; celle de Locke était tellement naturalisée que les Américains ne la voyaient plus. Le paradigme de Locke, tel

<sup>211</sup> Knopf, Alfred H. : *The New American Ideology*, Lodge C. George, New York, 1975.

<sup>212</sup> Ibidem, p. 3.

que vécu aux États-Unis et interprété par Lodge comprend cinq « lois naturelles » :

1. *Individualisme* : la communauté, la société, n'est rien d'autre que la somme des individus qui la compose ; l'égalité des chances dans la [171] concurrence et le contrat font partie de cette première « loi ».

2. *Les droits de propriété* : ce sont ces droits qui assurent la liberté aux individus et leurs droits.

3. *Concurrence* : les usages de la propriété sont mieux contrôlés par chaque individu qui entre en concurrence avec d'autres dans un système de marché ouvert et libre.

4. *L'État minimal* : le meilleur gouvernement est le moindre gouvernement.

5. *La spécialisation et la fragmentation scientifiques* : si nous occupons des parties du tout, le tout se sauvera de lui-même. A des variantes près, qui ne reconnaîtra pas là le credo de la société bourgeoise, celui que le parti républicain des États-Unis et que le parti démocratique n'énonce pas aussi distinctement mais qui se retrouve dans les hésitations et les contradictions du Président Carter.

Lodge croit que les États-Unis sont entrés dans une période de transition idéologique et qu'un autre ensemble d'idées et de valeurs remplace de plus en plus le paradigme de Locke. Voici comment l'auteur voit cette nouvelle idéologie :

1. Le « *communitarisme* » remplace l'individualisme ; « pour la plupart des citoyens, l'épanouissement aujourd'hui se réalise par la participation dans un processus social organique (...) et dépend de leur place dans une communauté et de leur identification avec un processus social complet » <sup>213</sup>.

2. Les droits à la *participation* augmentent et remplacent les droits de propriété.

---

<sup>213</sup> Ibidem, p. 17.

3. Les *besoins communautaires* deviennent le critère pour contrôler l'usage de la propriété et remplacent la concurrence du marché.

4. *L'État devient planificateur et coordonnateur.*

5. « Peut-être plus fondamentalement, on accepte de plus en plus le *holisme* <sup>214</sup>, ou la théorie que la nature a tendance à grouper les unités de [172] toutes sortes dans des totalités et celles-ci dans un seul grand tout intégré. »

Il se dégage des caractères de cette nouvelle idéologie et de la lecture du volume de Lodge que ce qui cherche à naître c'est une société qui répudie les effets de l'aliénation généralisée et qui veut re-globaliser et re-totaliser l'homme et la culture. Il faut voir dans les analyses de Lodge une convergence certaine avec ce que dit Bell d'une part, et les auteurs de « Homeless Mind » d'autre part ; la sociologie critique qui s'intéresse non seulement à la critique des sociétés contemporaines mais à ce qui émerge dans les conduites des individus et des groupes doit élucider ces possibles et contribuer à leur réalisation. Il est bien évident que l'ancienne société ne s'évanouira pas d'elle-même et que celle qui veut naître ne s'imposera sans luttes et sans conflits.

Il semble bien qu'une autre série de possibles émerge de la théorie et de la pratique de l'autogestion et manifeste une convergence certaine avec la « nouvelle culture » dont nous venons de parler. Pierre Rosanvallon décrit l'autogestion comme société d'expérimentation. « On ne peut concevoir la construction de la société autogestionnaire autrement que comme un vaste processus d'expérimentations dans tous les domaines de la vie économique et de la vie sociale (...) Le droit à l'expérimentation collective de formes nouvelles de vie et de travail réalise cette intuition libérale fondamentale selon laquelle la liberté n'existe complètement que comme possibilité de créer, d'innover (...) La société autogérée se construira d'abord à partir des initiatives de la société civile, c'est-à-dire dans les entreprises, dans les quartiers, dans les localités » <sup>215</sup>. Comme le dit avec force cet auteur, l'autoges-

<sup>214</sup> « Doctrine d'après laquelle le tout en tant que tel, en particulier l'être vivant, a des propriétés qui manquent à ses éléments constitutifs », Paul Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF 1962, p. 323.

<sup>215</sup> Rosanvallon, Pierre : *L'âge de l'autogestion*, Editions du Seuil, Paris, 1976, p. 84.

tion n'est pas une théorie que les masses n'auraient à appliquer pour accomplir l'histoire mais un ensemble de pratiques de dépassement, d'innovation et de création. La pratique prend nettement le pas sur la théorie. « Il n'y a pas de théorie du changement social sans intégration de l'événement comme producteur d'effets. La force symbolique de l'événement dépasse le contenu qu'il représente dans la mesure même où l'histoire est autant le produit d'un imaginaire social et d'une volonté collective que de nécessités internes ».

[173]

Pour conclure ces remarques, il apparaît que la sociologie critique comporte, comme le dit Ernest Bloch en parlant du Marxisme, deux courants : un courant froid et un courant chaud ; le premier s'occupe de critiquer la société contemporaine, d'en dénoncer le caractère aliénant, l'exploitation et la domination que les classes dominantes imposent et pratiquent sur le reste de la société et particulièrement sur la classe ouvrière. Le courant chaud s'applique à repérer dans tous les domaines de l'activité humaine les pratiques de dépassement qui pointent vers de nouvelles façons de vivre en société ; dans cette optique, le concept fondamental, c'est celui de possible dont Bloch dit qu'il est encore largement ignoré par les théoriciens. La théorie des possibles, telle que développée par Bloch et qui sous-tend chez lui le courant chaud du marxisme, ne peut être détachée du courant froid, du courant critique qui met à nu la société capitaliste et dévoile ses contradictions et toutes ses formes de violences. Ce n'est qu'en connaissant le négatif qu'on peut le mieux essayer de discerner les possibles de l'auto-crédation par les hommes et les collectivités de leurs sociétés. Là-dessus, Bloch distingue ce qu'il appelle le possible objectif et le possible réel. « Il faut toutefois distinguer, écrit-il, le possible objectif ou simplement conforme à la connaissance, du possible réel, le seul qui nous intéresse ici. Est *objectivement* possible tout ce dont la science est en droit d'espérer, ou tout au moins de ne pas exclure la venue, sur base de la simple *connaissance* partielle de ses conditions existantes. Est par contre *réellement* possible tout ce dont les conditions ne se trouvent pas encore réunies au complet dans la sphère *de l'objet lui-même* ; soit qu'elles aient encore à mûrir, soit surtout que des conditions nouvelles — mais médiatisées par les conditions déjà



existantes — nécessaires à la naissance d'un réel nouveau, viennent à éclore »<sup>216</sup>.

Dans cette optique de critique et de création de la société, la sociologie critique tel que discutée au long de cet essai fait l'hypothèse que les sociétés industriellement avancées sont désormais entrées dans une période de transition dans laquelle il faut critiquer non seulement ce qui doit disparaître mais aussi repérer, élucider et promouvoir ce qui veut naître. « La crise, écrit Gramsci, consiste justement dans le [174] fait que le vieux meurt et que le neuf ne peut pas naître. »<sup>217</sup>

---

<sup>216</sup> Bloch, Ernest : *Le Principe Espérance*, T. 1, Editions Gallimard, Paris, 1976, p. 238.

<sup>217</sup> Rosanvallon : *Ibidem* p. 100.

[175]

## ESSAI DE SOCIOLOGIE CRITIQUE.

# POSTFACE

[Retour à la table des matières](#)

Je préfère le mot postface à celui de conclusion qui m'apparaît trop didactique et emporte l'idée que quelque chose prend fin parce que démontré. La crise dont parle Gramsci et que je cite à la fin du dernier chapitre n'est pas réglée ; au contraire elle s'accroît. Rien n'est donc conclu et on ne peut qu'ajouter quelques commentaires au corps du texte. Dans l'introduction, j'ai tenté de situer cet essai dans le cheminement que j'ai suivi depuis le temps où j'ai commencé de m'intéresser à l'étude des sociétés et, faut-il le préciser, à celle du Québec en particulier. Relisant cet essai, je reste convaincu qu'il existe une relation certaine entre la discussion théorique que je mène dans ces pages, l'évolution récente du Québec et mon engagement politique. Pour moi, s'il est une opinion qui n'a pas varié au cours de plusieurs années, c'est que le social-historique n'est pas déterminé à la manière du reste de la nature et que ce sont les hommes qui font l'histoire et qui créent leur société. Les disciplines intellectuelles qui étudient l'évolution des sociétés, de même que les mouvements sociaux et politiques ne peuvent donc pas se réclamer d'aucune sorte de prévision scientifique qui prétendrait imposer une théorie et une « ligne juste » auxquelles les populations n'auraient qu'à se conformer pour accomplir les prophéties.

Cela est particulièrement vrai dans les périodes de transition accélérée où l'ensemble du corps social entre dans une mouvance où l'ancien se déstructure et le nouveau tente de prendre forme. Ce qui frappe justement aujourd'hui, c'est la remise en question des certitudes

sur lesquelles, naguère encore, on s'appuyait pour penser et construire l'avenir. C'est à la jonction de la critique de l'existant et de la création de l'avenir que les problèmes les plus difficiles se posent. Si l'on peut, d'une part, accumuler les faits et les observations pour critiquer l'institué — fut-il russe ou américain — il n'en va pas de même pour le souhaitable et le désirable, à moins de posséder, bien étanche et bien visé, un système de remplacement fondé sur une théorie scientifique. Si l'on admet que la sociologie et l'anthropologie naissent *après* la révolution industrielle et après la Révolution française et que la Révolution russe est vite tombée dans le [176] totalitarisme et le capitalisme d'État, on admettra que les sciences sociales sont singulièrement démunies d'expérience pour prévoir « scientifiquement » quoi que ce soit. En dernière analyse, il faut donc se demander ce qui rend possible l'apparition d'un nouveau type de société. La question est d'autant plus difficile si l'on rejette toutes les variétés de déterminismes technologiques et économiques et si l'on croit à ce que Castoriadis appelle « l'institution imaginaire de la société »<sup>218</sup>. Il est bien évident que la société dans laquelle chacun vit aujourd'hui n'est rien moins qu'imaginaire. Elle est bien réelle, bien instituée avec ses appareils de pouvoir de toute nature. Aussi longtemps qu'elle perdure il faut la critiquer car tous et chacun sont astreints à sa réalité. Qu'en est-il de la société qui veut naître ? Existe-t-elle en pensée dans une classe, un groupe ou certains philosophes et théoriciens ? Ou émerge-t-elle dans l'imaginaire et les pratiques d'individus et de collectivités à travers les multiples contradictions de la société contemporaine ? Si l'on tend vers la dernière hypothèse, il faut essayer d'élucider des termes qui apparaissent de plus en plus chez certains critiques, ceux d'imaginaire social et de pratiques émancipatoires : il m'apparaît que l'on peut puiser dans la récente histoire du Québec des observations qui pourrait étayer cette vue des choses.

Si, comme on l'a soutenu dans cet essai, l'imagination est la faculté pour l'homme de se représenter non seulement ce qui existe et qui ne tombe pas sous le sens, mais aussi ce qui n'existe plus et qui n'existe pas encore, on peut dire que l'imaginaire est ce qui est créé par l'imagination ; celle-ci est faculté, fonction, celle-là est domaine contenu, objet. Il est bien évident que l'imagination comme faculté est la même pour tous les hommes — le vieux principe de l'unité psychique —

<sup>218</sup> Castoriadis, C : *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975.

mais que l'imaginaire individuel et social est toujours situé et daté. L'imaginaire social veut désigner des contenus de l'imagination qui sont communs à des groupes donnés, à des mouvements donnés. Marx a attiré l'attention sur ce phénomène de l'imaginaire social <sup>219</sup> en observant qu'au XIX<sup>ième</sup> siècle et particulièrement en France, la tête des vivants — dans les périodes de bouleversements sociaux — pesait lourd du poids des événements et [177] des héros du passé. Il semble bien que ce phénomène dont parlait Marx se perpétue aujourd'hui. Armand Hoog, dans une chronique du *Figaro*, en date du 4 mai 1977, écrit : « La France politique déjeune et dîne de son histoire ancienne. Elle s'y cramponne. Le cordon ombilical est en caoutchouc indestructible. Je sors du 747 pour apprendre « qu'il faut recommencer 1936 ». Ou « refaire 89 ». On va redémolir « les Bastilles ». Un journaliste (se prend-il pour Gambetta ?) annonce que le Président de la République devra se soumettre ou se démettre ». (Croit-il sérieusement que Giscard et MacMahon c'est la même chose ?) M. Michel Debré a la réputation d'un « jacobin ». En un jeune chef socialiste, ses amis reconnaissent un « autre Saint-Just ». A propos de Jacques Chirac, François Nourrisier évoque le Rubicon et le pont d'Arcole. Il voit le député de la Corrèze en « général de l'An II, soit, mais nuance Herriot ». Le chroniqueur dit encore : « L'Amérique, c'est l'espace. La France, c'est le temps ». Ce qui veut dire qu'un peuple du temps, à cause justement de son passé prestigieux, a tendance à regarder derrière lui pour y chercher des signes et des guides dans la conduite du présent ; un peuple de l'espace aura lui tendance à être attiré par l'avenir. Dans le premier cas, l'imaginaire social est rempli des images et des fantasmes du passé ; on pourrait aller plus loin et dire que pour les peuples du temps la vérité du présent et de l'avenir ne réside pas seulement dans les grands moments de leur histoire mais aussi chez les grands maîtres-penseurs du passé dont les agents historiques auraient actualisé les théories. Dans le cas des peuples de l'espace, l'imaginaire social est davantage tourné vers l'avenir, vers ce qu'il a à conquérir et à inventer ; chez eux, la tradition historique et les théories jouent un rôle moins grand que chez les peuples du temps.

Il est probable que cette hypothèse appliquée aux peuples européens, d'une part, et autres peuples des Amériques, d'autre part,

<sup>219</sup> Ansart, Pierre : « Marx et l'imaginaire social », *Cahiers internationaux de sociologie*, no XLV, 1968.

contient une large part de vérité. Il semble, toutefois, que l'avènement aux États-Unis d'une société « unidimensionnelle » a tendance à réduire l'imaginaire social au présent et à un avenir qui n'est que l'extrapolation du présent, c'est-à-dire à un avenir qui n'est pas qualitativement différent du présent. Il se pourrait qu'en France, par exemple, dans la classe intellectuelle, on soit moins enclin, depuis quelque temps, à refaire l'histoire et à suivre aveuglément les [178] maîtres-penseurs. Dans les deux pays, il n'en reste pas moins que devant la crise de légitimité, devant l'érosion des valeurs qui sous-tendent la société capitaliste, les dominants s'en remettent aux grands média de masse pour distiller quotidiennement les valeurs mêmes des élites du pouvoir. Il faut aussi noter que ces sociétés encouragent par tous les moyens la privatisation de l'imaginaire, c'est-à-dire cherchent à donner un contenu hautement individualisé aux phantasmes et aux désirs des citoyens, les dissociant ainsi de collectivités qui pourraient en arriver à menacer leur ordre social. Il n'est pas sûr, toutefois, que cette tentative de légitimation n'exacerbe pas les contradictions culturelles du capitalisme et ne fasse que retarder, momentanément, la remise en question de l'ensemble de la société. Tout ce que l'on peut noter, pour le moment, c'est que dans des couches importantes de la population, tant en France qu'aux États-Unis, se forge un imaginaire social tourné vers une autre façon de vivre en société qui veut changer la vie et qui manifeste de profondes ruptures avec ce qui est prévu et attendu par les classes dominantes et les média qui leur sont soumis.

Si l'on examine ce qui s'est passé au Québec pendant les dernières années, il semble bien que c'est ici que se manifestent les ruptures les plus importantes dans l'imaginaire social. Par rapport aux États-Unis et à la France, le Québec présente un cas particulier, une sorte d'hybride du temps et de l'espace. Peuple de l'espace, comme les États-Unis, ce peuple n'en a pas moins éprouvé, à cause de la défaite de 1760, des rébellions manquées du XIX<sup>ième</sup> siècle, un traumatisme historique qui l'a tiré en arrière vers le temps passé. Pour justifier vis-à-vis du dominant, son existence et son droit à la survie, un grand nombre de définisseurs de situation ont dû invoquer l'histoire et le passé et adopter une attitude de repli et de méfiance par rapport à l'avenir, ce qui a marqué une première rupture avec leur américanité, c'est-à-dire avec le fait que depuis toujours ils avaient été tournés vers l'espace et vers l'avenir. Cela, ils l'ont prouvé en sillonnant le continent

entier et en y apposant leur marque un peu partout : cantonnés au Québec, ils ont continué à ouvrir le pays et à y faire sans cesse de la terre nouvelle. Ce mélange de temps et d'espace dans son imaginaire social donne aux Québécois un caractère particulier qui le distingue à la fois des Européens et des Américains.

[179]

Si l'on fait remarquer que depuis quelques années les Québécois ont recommencé de se tourner résolument vers l'avenir, ce n'est pas dire qu'ils sont pour autant devenus français ou américains. On fait ici l'hypothèse que même tourné vers l'avenir, leur imaginaire social conserve une spécificité certaine, qui s'explique par leur unique relation à l'histoire et à la géographie. En bref, les Québécois ont moins de raisons d'être fiers de leur passé que les Français et moins de raisons d'être satisfaits du présent que les Américains. Il faut toutefois expliciter encore cette affirmation. Il est bien évident, d'une part, que les États-Unis, puissance impériale et super-grande nation, valorise extrêmement l'ordre présent puisqu'elle y tire profit et prestige ; les élites dominantes et les médias vendent quotidiennement les images qui sont liées à cette suprématie. Les Québécois qui découvrent progressivement tous les dangers de toutes les dominations n'ont aucune raison d'être satisfaits de leur présent ; ils veulent en sortir. Existe, bien sûr, envers les États-Unis, l'ambivalence du dominé envers le dominant ; il semble bien, toutefois, qu'à cause de cette période d'incertitude dont parle Galbraith <sup>220</sup> et dans laquelle l'Occident serait entré, de moins en moins de Québécois voudraient prendre les États-Unis comme modèle de pays à bâtir. Ce qui éloigne d'autant le Québec de la société unidimensionnelle dans laquelle le présent est valorisé. D'autre part, il ne semble pas que les Québécois ont envers le passé ce qu'en disait Marx au XIX<sup>ième</sup> siècle au sujet des Français. Ce qui ne veut pas dire que toute relation au passé soit abolie. Ce qui semble resté vivant dans l'imaginaire social des Québécois, ce sont moins des événements glorieux et des héros prestigieux qu'une certaine façon d'être en société, une certaine qualité des relations sociales, une certaine idée du bonheur ; une société où se pratiquent la sociabilité et l'échange symbolique. Ceux qui promouvent une idéologie de rattrapage des États-Unis souhaitent que ces reliquats d'un autre âge disparaissent vivement parce qu'ils nuisent à la productivité économique et à la progres-

<sup>220</sup> Galbraith, J.K. : *The Age of Uncertainty*, Boston, 1977.

sion de l'individualisme forcené qui ont été longtemps la Bible de ce mode de production. Or, il arrive justement que le *small is beautiful* de Shumacher progresse rapidement dans les pays les plus industrialisés. De ce point de vue, le Québec, loin d'être une espèce de retardataire [180] impénitent, devient un laboratoire où s'élaborent de nouveaux projets de société et un imaginaire social tourné vers l'avenir.

Puisqu'il s'agit ici de commentaires à un essai de sociologie critique, il faut aussi tenter de voir quel peut être son rôle dans ce monde en transition. Dans la conjoncture contemporaine où les vieux crédos sont remis en question, où non seulement les idéologies mais les théories sociologiques battent de l'aile, a-t-on encore besoin de sociologie ? On peut d'ores et déjà noter que dans la crise de civilisation dans laquelle sont entrées les sociétés occidentales — capitalistes et socialistes — cette crise s'est répercutée sur les savoirs eux-mêmes. Nous sommes loin du temps où les seuls gladiateurs qui s'affrontaient dans le champ des sciences sociales se rencontraient dans deux camps ; celui de la sociologie « bourgeoise » (fonctionnalisme) et celui de la sociologie du marxisme scientifique ; ces deux systèmes représentaient la dualité politique du monde occidental. De part et d'autre, des brèches importantes se produisent dans ces blocs politiques ; dans le champ intellectuel aussi. À côté des glacis des deux grands blocs terroristes, une troisième voie point et se construit ; il en va ainsi dans le champ des pratiques symboliques. Loin d'apparaître armée de pied en cap, cette troisième voie se risque dans plusieurs directions pour essayer de cerner la bonne direction et la voie possible vers une société à visage humain. De prime abord, ces tentatives peuvent paraître contradictoires et s'annuler l'une l'autre. Elles ont en commun d'essayer de rassembler et d'unir ce qui a été morcelé, gommé et séparé depuis que le mode de production capitaliste a triomphé en Occident et s'est répandu par toute la terre. Devant les contradictions et les crises de nos sociétés, nombreux sont ceux qui, remontant les décennies et même les siècles passés, se demandent où les erreurs d'aiguillages se sont produites ; du même souffle, on exhume certains auteurs et analystes qui peut-être auraient écrit des choses capitales que leurs contemporains n'auraient pas retenues. Chacun croit qu'en cours de route, cette société aurait écarté quelque chose d'essentiel. Les différentes tendances de la troisième voie se différencient l'une de l'autre à partir du repérage que chacune fait au sujet des pièces essentielles

qui auraient été supprimées. C'est ainsi que la sociologie et les autres tendances connexes mettent en évidence que les hommes ont oublié trop facilement qu'ils font partie intégrante de [181] la nature et singulièrement du monde animal et qu'à vouloir conquérir cette nature ils ont transgressé l'ordre auquel eux-mêmes appartiennent. Ici encore, on veut rassembler ce qui a été séparé pour des raisons d'exploitation plus efficaces. Il en va de même pour tout le courant de ce qu'on appelle « la nouvelle philosophie » qui veut ré-introduire dans le débat des phénomènes et des points de vue qui ont été réprimés par des démarches qui se voulaient trop étroitement scientifiques. Dans ces deux cas, le balancier peut osciller vers un biologisme de termitière ou vers un mysticisme qui favoriserait des droites qui n'osent pas encore dire leur nom.

Dans la mesure où l'on peut parler d'un courant organisé de sociologie critique, il faut reconnaître qu'elle ne s'oppose pas aux deux autres courants en ceci qu'elle veut réconcilier l'homme avec la nature et qu'elle aussi fait faux bond au rationalisme et au positivisme. Elle se distingue des autres courants en insistant davantage sur les pratiques émancipatoires plutôt que sur les théories de l'émancipation ; elle fait davantage confiance aux agents sociaux qu'aux fabricants de systèmes et de théories. Elle reconnaît que les hommes ne sont pas les jouets passifs de forces irrésistibles, que le social-historique, dans la mesure où il est création, n'est pas théorisable et que, dans une période de transition, il faut repérer les aires de rupture dans les conduites et les valeurs, déceler les nouvelles contradictions et attacher une extrême importance à ceux qu'en France on a appelé les expérimentateurs sociaux. Dans la lignée de ceux qu'on a appelé les marxistes occidentaux, elle réhabilite l'importance de la production symbolique, de la catégorie du possible et de l'imaginaire social. Il y a convergence certaine entre la sociologie critique et les mouvements sociaux et politiques qui prônent l'autogestion, non seulement dans les usines mais pour les régions, les collectivités, les minorités et les personnes. Le type de personnalité sociale qui naît avec ce nouveau type de société se nomme, selon les auteurs, personnalité autonome ou normative ; il est bien évident que dans la déstructuration de l'ancien et l'amorce de structuration du nouveau, la personnalité sociale et la vie quotidienne sont à la fois cause et effet et qu'en dernière analyse, c'est dans la vie quotidienne que se mesure l'émancipation humaine.



[182]

S'il est une certitude qui surnage, c'est qu'aujourd'hui les hommes sont condamnés à inventer leur avenir et que le temps n'est plus où ceux qui critiquaient l'ordre établi croyaient que la solution de rechange existait toute faite dans les traités des maîtres-penseurs.

18 septembre 1977

*Marcel RIOUX*

[183]

*Cet ouvrage  
a été achevé d'imprimer  
le seize octobre  
mil neuf cent soixante-dix-huit  
par les travailleurs  
des ateliers  
Marquis Limitée de Montmagny  
pour le compte des  
Éditions Hurtubise HMM, Limitée*

**Fin du texte**