

Alain TOURAINE

Sociologue, directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

(1984)

# LE RETOUR DE L'ACTEUR

*ESSAI DE SOCIOLOGIE*

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière  
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec  
[Page web](#). Courriel: [rtoussaint@aei.ca](mailto:rtoussaint@aei.ca)

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"  
Site web: [http://www.uqac.ca/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/](http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/)

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

## 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 Réjeanne Toussaint, bénévole,  
Courriel: [rtoussaint@aei.ca](mailto:rtoussaint@aei.ca)

à partir de :

Alain TOURAINE

## **LE RETOUR DE L'ACTEUR. ESSAI DE SOCIOLOGIE.**

Paris : Librairie Arthème Fayard, 1984, 350 pp. Collection : Mouvements, no 3.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 7 juillet 2011 de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : [touraine@ehess.fr](mailto:touraine@ehess.fr)

Polices de caractères utilisée : Comic Sans, 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 11 novembre 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



## Du même auteur

Chez Fayard

*Le mouvement ouvrier* (avec Michel Wieviorka et F. Dubet), 1984.  
*Solidarité* (avec F. Dubet, Michel Wieviorka, J. Strzelecki), 1982.

Chez d'autres éditeurs

*La parole et le sang*. Odile Jacob, 1988.

*Le pays contre l'État* (avec F. Dubet, Z. Hegedus et Michel Wieviorka), Seuil, 1981.

*La prophétie antinucléaire* (avec Z. Hegedus, F. Dubet et Michel Wieviorka), Seuil, 1980.

*L'après socialisme*. Grasset, 1980.

*Mort d'une gauche*. Galilée, 1979.

*Lutte étudiante* (avec F. Dubet, Z. Hegedus et Michel Wieviorka), Seuil, 1978.

*La voix et le regard*. Seuil, 1978.

*Un désir d'histoire*, Stock, 1977.

*Les Sociétés dépendantes*, Duculot, 1976.

*La Société invisible*, Seuil, 1976.

*Lettres à une étudiante*, Seuil, 1974.

*Pour la sociologie*, Seuil, 1974.

*Vie et Mort du Chili populaire*, Seuil, 1973.

*Production de la société*, Seuil, 1973.

*Université et Société aux États-Unis*, Seuil, 1972.

*La Société post-industrielle*, Denoël, 1969.

*Le Mouvement de Mai ou le communisme utopique*, Seuil, 1968.

*La Conscience ouvrière*, Seuil, 1966.

*Sociologie de l'action*, Seuil, 1965.

*Ouvriers d'origine agricole* (avec O. Ragazzi), Seuil, 1961.

*L'Évolution du travail ouvrier aux Usines Renault*, CNRS, 1955.

**Alain TOURAINE**

Sociologue, directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

**LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE.**



Paris : Librairie Arthème Fayard, 1984, 350 pp. Collection : Mouvements, no 3.

[347]

# Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Présentation](#)

## **PREMIÈRE PARTIE.**

### **UNE NOUVELLE REPRÉSENTATION DE LA VIE SOCIALE**

Chapitre 1. [De la société à l'action sociale](#)

[La sociologie classique](#)

[Sa décomposition](#)

[L'anti-sociologie](#)

[Une nouvelle représentation de la vie sociale](#)

[Crise et mutation](#)

[L'évolution des sciences sociales](#)

[La raison d'être de ce livre](#)

Chapitre 2. [Mutation de la sociologie](#)

[Déconstruction](#)

[Reconstruction](#)

Chapitre 3. [Crise de la modernité](#)

[L'évolutionnisme](#)

[Une société post-moderne ?](#)

[Unité ou diversité de la vie sociale ?](#)

[La séparation de la société et de l'État](#)

[Le développement](#)

Chapitre 4. [La vie sociale a-t-elle un centre ?](#)

[Le retour du sujet](#)

[Le rôle central du conflit social](#)

[Conclusion](#)

**DEUXIÈME PARTIE.**  
**UNE SOCIOLOGIE DE L'ACTION**

Chapitre 5. Huit manières de se débarrasser de la sociologie de l'action

1. Évaluer une situation ou une conduite sociale au nom d'un principe non défini socialement
  2. Réduire une relation sociale à une interaction
  3. Séparer système et acteurs
  4. S'interroger sur l'importance plus ou moins grande de telle ou telle catégorie de faits sociaux (économiques, politiques, idéologiques)
  5. Parler des valeurs
  6. Considérer la société comme le discours de la classe dirigeante
  7. Prendre les classes sociales pour des personnages
  8. Confondre structure et changement dans une philosophie de l'évolution
- Remarques finales

Chapitre 6. Les mouvements sociaux : objet particulier ou problème central de l'analyse sociologique

Les conduites collectives  
Les luttes  
Les mouvements sociaux  
Action, ordre, crise et changement

Chapitre 7. Les deux faces de l'identité

Le grand retournement  
Les conduites de crise  
Les conduites de défense  
Le populisme  
L'identité offensive

Chapitre 8. Changement et développement

Chapitre 9. La méthode de la sociologie de l'action : l'intervention sociologique

Principes  
Procédures  
Problèmes  
Champ

**TROISIÈME PARTIE.**  
**INTERROGER LE PRÉSENT**

Chapitre 10. Naissance de la société programmée

Un niveau d'historicité  
L'expérience vécue de la société programmée  
Une Société technicienne ?  
De nouveaux rapports de classes  
Sociétés sans État ou États sans société  
Conclusion

Chapitre 11. Les nouveaux conflits sociaux

Pour éviter les malentendus  
Dans une société post-industrielle les conflits sont généralisés  
Face à un appareil de pouvoir de plus en plus intégré, l'opposition tend à être  
portée par des groupes de plus en plus globaux  
Les conflits sociaux et les conduites de marginalité ou de déviance tendent à se  
recouvrir  
Les conflits structurels se séparent des conflits liés au changement

Chapitre 12. Le reflux des mouvements sociaux

Décomposition  
Formation  
Entre culture et politique  
Le risque de décadence  
Conclusion

Chapitre 13. Mouvements sociaux, révolution et démocratie

L'idée de progrès  
Du progrès au conflit industriel  
Les intellectuels de gauche  
La fin des révolutions  
Mouvements sociaux et démocratie  
Conclusion

Post-scriptum  
Remerciements



LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

Après deux siècles d'un culte de la société qui a soumis les acteurs sociaux à la loi de la Raison, de l'Histoire ou de la Puissance, n'est-il pas temps de remettre en question notre représentation de la vie sociale ? À une conception centrée sur les notions d'évolution, d'institution et de participation, de substituer une image mettant en avant les idées d'autoproduction, de mouvement social et de sujet ?

Ce changement dans la pensée correspond au passage, que nous vivons aujourd'hui, de la société industrielle, organisée comme une entreprise ou comme une armée, et qui cherche avant tout à dominer la nature, à un nouveau type d'organisation sociale capable d'agir plus directement sur les conduites et les relations sociales, notamment par la production d'informations, de langages, d'images.

La vie sociale ne peut plus, désormais, être comprise comme manifestation d'une essence - ou d'exigences fonctionnelles - mais comme constante invention, à travers des conflits et des négociations, des règles de la vie collective.

*Après dix ans de recherches concrètes sur différents mouvements sociaux, Alain Touraine reprend ici la réflexion fondamentale qu'ouvriraient des livres tels que Sociologie de l'action, Production de la société, Pour la sociologie.*

[7]

LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE

PRÉSENTATION

[Retour à la table des matières](#)

La sociologie s'est constituée comme un modèle particulier d'analyse de la vie sociale. Le système social y est apparu porté par un mouvement conduisant de la tradition à la modernité, des croyances à la raison, de la reproduction à la production et, pour recourir à la formulation la plus ambitieuse, celle de F. Tönnies, de la communauté à la société - ce qui identifie clairement la société avec la modernité. Du coup, les acteurs furent définis soit comme agents du progrès, soit comme obstacles à la modernisation. Les capitalistes, principaux acteurs du changement économique, furent considérés comme les artisans, souvent brutaux mais formidablement efficaces, de ce triomphe de la raison, du marché, de la division du travail, de l'intérêt. Le mouvement ouvrier, face à eux, fut représenté, de la même manière, comme le défenseur du travail contre le profit irrationnel, des forces productives contre le gaspillage de la crise.

Dans l'ordre politique, la démocratie fut définie moins en elle-même que par sa volonté de détruire [8] les oligarchies, les privilèges et les Anciens Régimes, tout comme, dans le domaine de l'éducation, la tâche assignée à l'école fut de libérer les enfants des particularismes transmis par leur naissance, leur famille, leur milieu familial et les notables qui le dominant. Tout cela compose une image puissante, exal-

tante même, d'une société qui ne se définit plus par sa nature, encore moins par son ordre, mais uniquement par son mouvement, et d'acteurs se dégageant eux aussi de la gangue du particulier et du passé pour s'élever vers l'universel et vers l'avenir. Dans ce mode général, extraordinairement fécond, d'analyse de la vie sociale, la connaissance du système et la compréhension des acteurs se correspondent parfaitement. Les rôles, les sentiments des acteurs y sont définis en termes proprement sociaux et même politiques ou, pour mieux dire, républicains. L'acteur social y est avant tout un citoyen, son développement personnel est inséparable du progrès social. La liberté de l'individu et sa participation à la vie collective apparaissent indissociables.

Mais, depuis un demi-siècle au moins, ce mode de représentation de la vie sociale est entré en crise ; si nettement même que nous le nommons aujourd'hui « sociologie classique », manière indirecte de reconnaître la distance qui nous en sépare. D'un côté, derrière les mots trop vagues de société ou de système social, nous avons appris à reconnaître des formes de domination, soit de classe, soit d'État. La modernité s'est parfois transformée, d'abord sur le continent européen, en barbarie.

[9]

Avec les Juifs d'Europe occidentale, qui s'étaient identifiés, plus que toute autre catégorie peut-être, à une conception du progrès qui permettait leur assimilation tout en préservant leur culture propre, brûla à Auschwitz l'idée de progrès. Au même moment mouraient au Goulag les espoirs placés dans la révolution prolétarienne.

Le déchirement avait été si brutal, et si lié aux effets de la Grande Guerre européenne, de la Révolution soviétique, de la crise économique et des fascismes, qu'après la Deuxième Guerre mondiale et pendant la longue période d'expansion économique qui la suivit, on assista à une résurgence vigoureuse de la sociologie classique - mais sur l'autre rive de l'Atlantique. Tout en reposant sur la même conception évolutionniste que la sociologie d'avant 1914, l'analyse de Talcott Parsons mit plus l'accent sur les conditions et les formes d'intégration du système social que sur sa modernisation. Ce qui renforça encore la correspondance des analyses du système et des acteurs. La sociologie fut solide-

ment bâtie sur les notions complémentaires d'institution et de socialisation, tenues ensemble par le concept central de rôle.

En fait, cette construction eut une vie plus brève que celle de la sociologie proprement classique. L'acteur se rebella vite contre le système, refusa de se définir par sa participation sociale, dénonça l'impérialisme irrationnel des dirigeants, se définit par son histoire et sa culture particulières plutôt que par son degré de modernité. Longtemps, les sociétés occidentales avaient pu se définir par le passage [10] de la communauté locale à la société nationale, voire internationale ; mais à mesure qu'augmentait le nombre de ceux qui avaient accès à la scène publique, la définition de celle-ci et de ses « valeurs » se décomposa. L'acteur social et la société s'opposèrent au lieu de se correspondre et, du coup, la sociologie entra en crise.

Celle-ci s'accéléra au lendemain des mouvements qui avaient agité les années soixante. La représentation de la vie sociale qui conquist alors la plus large influence définit celle-ci comme l'ensemble des signes d'une domination toute-puissante ; ce qui ne laissait aucune place pour les acteurs sociaux, face aux mécanismes implacables de maintien et d'adaptation de cette domination. De son côté, l'acteur, rejetant les règles de la vie sociale, s'enferma de plus en plus dans la recherche de son identité, soit par l'isolement, soit au sein de petits groupes de conscience et d'expression.

Au début des années 1980, il n'existe plus aucune représentation dominante de la vie sociale. Les idéologies politiques et en particulier nationales qui définissent l'acteur social surtout comme citoyen et proclament que le renforcement de l'action collective et la conquête du pouvoir d'État commandent la libération personnelle, se sont écroulées et ne suscitent que l'indifférence ou le rejet.

Du coup s'impose la nécessité de substituer à celle de la sociologie classique une autre représentation de la vie sociale.

Détournons-nous donc des tentatives illusoire pour analyser l'acteur hors de toute référence au [11] système social ou, inversement, pour décrire un système sans acteurs. La première, qui a pour forme idéologique le libéralisme, réduit la société au marché. Idée qui se heurte à trop d'évidences contraires : tant de marchés sont si limités

par les oligopoles, les ententes, les pressions politiques, les interventions publiques et les demandes non marchandes, que cette référence pseudo-économique devient vite plus embarrassante qu'utile - bien qu'elle joue un rôle critique important contre les illusions « collectivistes » de la période précédente. La seconde prend la forme non moins confuse d'un systémisme qui est souvent une forme extrême de fonctionnalisme, selon laquelle le système social s'adapterait par homéostasie aux fluctuations de son environnement, mais qui se retourne parfois contre elle-même en reconnaissant, notamment dans la théorie générale des systèmes, que le propre des systèmes humains est d'être ouverts, de produire et de transformer leurs propres fins, ce qui nous rapproche du type de sociologie de l'action auquel appartient le présent livre.

Plus difficile est peut-être de résister à la tentation d'une pensée « post-historique ». En cette période où les plus anciens pays industrialisés, se sentant en perte de vitesse et privés de leur ancienne hégémonie, doutent d'eux-mêmes, on comprend l'attraction que peut exercer une sociologie de la crise permanente, voire la fascination exercée par l'idée de décadence. La recherche du plaisir, mais aussi de la différence, de l'éphémère, de la rencontre plus que de la relation, l'idée d'une [12] société purement « permissive », donnent à la pensée comme aux conduites sociales de notre temps un chatoiement, une excitation un peu forcée qui rappellent les carnivals qui, justement, réapparaissent au milieu de nos hivers, après une absence séculaire.

Ne nous hâtons pas trop d'écarter ces tendances de la pensée sociale actuelle. Car c'est bien sur cette scène publique, encombrée de pesants appareils et de mécanismes de répression, trouée d'appels à l'identité, traversée par les jeux de l'amour et du hasard, qu'il nous faut entreprendre la tâche - que d'aucuns pourront juger impossible - de reconstruire une représentation de la vie sociale. Tâche plus difficile encore dans un pays comme la France où ce désarroi de l'analyse reste encore recouvert par le linceul des idéologies mortes.

La nécessité de ce travail apparaît plus clairement dès qu'on tourne le dos à la « société » - avec sa politique et ses idéologies - pour regarder du côté de la culture, qu'il s'agisse de la science ou des mœurs.

Le contraste est saisissant et l'opinion publique ne s'y trompe pas : elle se désintéresse de la politique mais se passionne pour les changements dans la science ou dans l'éthique. Comment parler de déclin, de fin de l'histoire, de crise permanente, quand la science explose à nouveau et modifie la représentation de l'être vivant, de son hérédité ou de son cerveau ? Comment nier l'existence de mutations d'ensemble alors que nos mœurs se transforment vite, que notre représentation de la vie et de la mort, notre conception des rapports [13] entre femmes et hommes, ou entre adultes et enfants, sont bouleversées de fond en comble ?

J'y reviendrai sans cesse : le moment où se place ce livre est celui où une culture déjà transformée appelle une mutation complémentaire de la pensée sociale et donc aussi de l'action politique. La combinaison actuelle d'une culture du XXI<sup>e</sup> siècle avec une société encore plongée dans le XIX<sup>e</sup> ne saurait se maintenir plus longtemps : ou bien cette contradiction conduit à une complète désintégration, marquée par des poussées de violence et d'irrationalisme, ou bien elle sera dépassée grâce à la construction d'une nouvelle sociologie.

Celle-ci sera trop constamment présente au long de ce livre et a été assez longuement exposée dans certains de mes ouvrages antérieurs <sup>1</sup> pour qu'il suffise de dire ici que je tenterai de remplacer une représentation de la vie sociale fondée sur les notions de société, d'évolution et de rôle, par une autre où les notions d'historicité, de mouvement social et de sujet occuperont la même place centrale.

L'obstacle principal auquel se heurte cette reconstruction est sans doute que les acteurs sociaux ne sont parvenus dans le passé « historique » (nous laissons ici de côté les sociétés dites primitives) à organiser la scène publique et à y jouer des pièces qui avaient un sens et une certaine unité que dans la mesure où l'enjeu principal de leurs rapports était situé au-dessus d'eux, était métasocial [14] - certains diraient sacrés. Tel reste encore le cas du modèle sociétal construit par la sociologie classique : entrepreneurs et travailleurs s'y disputent la gestion du Progrès, la direction du sens de l'Histoire. Mais quand les sociétés ont acquis une telle capacité d'agir sur elles-mêmes, sont de-

---

<sup>1</sup> Cf. en particulier *Production de la Société*, Seuil, 1973.

venues tellement « modernes » qu'elles peuvent être entièrement sécularisées - désenchantées, disait Weber -, peut-il encore exister un principe central d'orientation des acteurs et d'intégration des conflits ?

Cette question est au cœur de ce livre. La seule notion de mouvement social ne peut apporter directement une réponse, car nous nous sentons désormais éloignés de l'image quasi religieuse des mouvements sociaux que nous ont transmise les siècles précédents. Ces luttes pour la pureté, la liberté, l'égalité, la justice au nom de Dieu, de la Raison ou de l'Histoire, ne s'épuisent-elles pas nécessairement dans les sociétés modernisées ? Ne sont-elles pas détruites par l'irrésistible appel à l'intérêt (qu'on peut nommer aussi identité, plaisir ou bonheur) ?

La référence à l'historicité, c'est-à-dire à la capacité d'une société de construire ses pratiques à partir de modèles culturels et à travers des conflits et des mouvements sociaux, ne peut nous aider à répondre à de telles interrogations qu'à condition de se transformer profondément. Dans les sociétés « traditionnelles », dominées par des mécanismes de reproduction sociale et culturelle, l'appel à l'historicité est conquérant ; il arrache l'acteur à ses [15] déterminations pour faire de lui le producteur de sa société, dans l'esprit de toutes les révolutions « progressistes » et de tous les mouvements de libération. Au contraire, dans les sociétés « modernes ») bouleversées par leur capacité d'action sur elles-mêmes, dominées par le pouvoir envahissant des appareils de gestion, de production et de diffusion de biens non seulement matériels mais aussi symboliques, de langages et d'informations, l'appel à l'historicité ne peut plus être un appel à l'engagement mais au dégageant, à l'investissement mais à la distanciation.

De là se forme une figure nouvelle du sujet. Ce livre aurait peut-être dû s'appeler « le retour du sujet », car le sujet est le nom de l'acteur quand celui-ci se situe au niveau de l'historicité, de la production des grandes orientations normatives de la vie sociale. Si j'ai préféré parler de « retour de l'acteur », c'est parce que ce retour s'opère à tous les niveaux de la vie sociale. Mais l'essentiel est bien la nécessité de définir à nouveau le sujet, moins désormais par sa capacité de dominer et de transformer le monde que par la distance qu'il prend par rapport à cette capacité même, aux appareils et aux discours qui la

mettent en œuvre. Le sujet se saisit, au-delà de ses œuvres et contre elles, comme silence, comme étrangeté au monde dit social et aussi comme désir de rencontre avec l'autre, reconnu comme sujet. Nous le retrouvons dans la protestation contre le totalitarisme et la torture, contre les langues de bois et les pseudo-rationalités des politiques de puissance, dans le refus des [16] appartenances. De révolutionnaire, il est devenu libertaire.

Ce renversement de la notion de sujet ne va pourtant pas sans dangers et n'est pas sans limites. Le danger principal est d'enfermer l'acteur dans le refus, du social au nom du non-social - celui-ci pouvant être l'individu mais tout aussi bien le groupe ou la communauté, comme on le voit dans plusieurs pays du Tiers Monde, où le rejet d'une domination appuyée sur l'étranger a conduit à diverses formes d'intégrisme communautaire. La distance que prend le sujet par rapport à l'organisation de la société ne doit pas l'enfermer en lui-même mais préparer son retour à l'action, le porter à s'investir dans un mouvement social ou dans une innovation culturelle.

Une nouvelle représentation de la vie sociale ne peut naître d'un coup : elle ne se développera qu'avec la formation de nouveaux acteurs sociaux et l'organisation de conflits pour la gestion d'une historicité déjà largement transformée. Mais, dès aujourd'hui, il est nécessaire d'indiquer cette nouvelle discontinuité dans l'histoire de la pensée sociale, et possible d'indiquer la nature des changements en cours. Ceux qui continuent à ne voir que la crise, à n'entendre que la décomposition des anciens discours, risquent d'être en retard sur la sortie de la crise ; ceux qui s'efforcent de contenir la sociologie dans une image - positive ou négative - de la société comme système capable de maintenir envers et contre tout ses principes fondamentaux d'orientation, sont condamnés à accentuer [17] chaque jour davantage le caractère idéologique de leur discours. Enfin, ceux qui croient que la recherche se développe mieux quand elle n'est pas gênée par des idées trop générales s'apercevront vite que leur position, trop peu ambitieuse, ne peut mener qu'à un affaiblissement de la recherche et à sa soumission aux intérêts réels ou supposés des puissants.

Notre travail se place au moment où nous atteignons probablement le point de plus grande décomposition des anciens systèmes d'analyse,



en même temps que le fond de la crise. Mais déjà la transformation des modèles culturels et la présence de plus en plus visible d'une nouvelle étape de l'activité économique rendent urgente une nouvelle réflexion des sciences sociales sur elles-mêmes. Il y a un siècle et demi, au lendemain de la Révolution française et au début de l'ère industrielle, la sociologie s'est constituée comme nouvelle représentation de la vie sociale ; ne faut-il pas suivre l'exemple des classiques et reconnaître la nécessité d'un renouvellement de la pensée sociale, comparable à celui qu'ils surent mener à bien ?

Paris, Pentecôte 1984.

[19]

LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE

# Première partie

Une nouvelle représentation  
de la vie sociale

[Retour à la table des matières](#)

[21]

## LE RETOUR DE L'ACTEUR. ESSAI DE SOCIOLOGIE

Première partie  
Une nouvelle représentation de la vie sociale

# Chapitre 1

---

## De la société à l'action sociale

### La sociologie classique

[Retour à la table des matières](#)

La sociologie s'est constituée comme l'idéologie de la modernité. Parfois, dans la tradition positiviste, comme justification de dirigeants éclairés, militaires ou civils, par exemple au Brésil ou en Turquie ; plus rarement comme expression de la montée de nouvelles couches sociales, ainsi en France où, depuis Durkheim, beaucoup ont rapproché sociologie et socialisme ; le plus souvent, avec l'école parsonnienne en particulier, comme idéologie du centre, de l'intégration sociale et de l'identification d'une société nationale à la modernité. C'est pourquoi la sociologie s'est définie spontanément comme l'étude de la société, acceptant même que ce mot s'entende comme la société moderne, par opposition à la « communauté », type d'organisation définissant les sociétés anciennes. Ce passage du pluriel au singulier est clair : se déli-vrant de ses particularismes géographiques, culturels et sociaux, [22] l'humanité avance vers une société fonctionnant en conformité avec

des valeurs et des normes universelles : celles de la Raison, qui sont aussi celles de la production et du droit.

Cette identification de l'ordre et du mouvement, de la modernisation et de l'organisation sociale, ne fut guère mise en doute. Même ceux qui critiquaient la société moderne - qu'ils appelaient plutôt capitaliste - imaginaient, au-delà du renversement de ce type injuste et irrationnel d'organisation sociale, l'avènement d'une société rationnelle. Pourtant, malgré ce consensus, quoi de plus difficile à comprendre que cette idée d'une société moderne, définie par sa capacité de transformation et de rationalisation ? Comment un ensemble défini par son mouvement incessant, par son progrès, peut-il constituer en même temps un système stable, intégré, capable de maintenir ses grands équilibres et son organisation interne, doué même de mécanismes de régulation ? La sociologie classique ne peut pas répondre à cette question, et l'idée de conscience collective apporte ici plus d'obscurité que de clarté. En réalité, ce que cette sociologie nomme société n'est que la confusion d'une activité sociale, définissable en termes généraux - comme la production industrielle ou le marché -, et d'un État national. L'unité de la société est celle que lui donne et qui lui impose un pouvoir légitime. Ses frontières ne sont pas théoriques, mais réelles : celles des postes de douane. La société est le pseudonyme de la patrie.

La sociologie européenne classique, comme celle [23] des pays en développement au XXe siècle, n'étudie que des ensembles mixtes : à la fois sociaux et politiques, à la fois *society* et *polity*. Et souvent les systèmes sociologiques ont joué le rôle d'idéologies d'intégration nationale. Tout récemment, la sociologie parsonienne, dernière grande construction de la sociologie classique, fut le miroir des États-Unis à l'apogée de leur puissance et de leur hégémonie. Le résultat principal de cette nature de la sociologie classique est qu'elle n'a laissé que peu de place à l'idée d'action sociale. Plus on parle de la société, moins on parle des acteurs sociaux, puisque ceux-ci ne sont conçus que comme les porteurs des attributs propres à la place qu'ils occupent dans le système social : selon qu'ils sont au centre ou à la périphérie, en haut ou en bas, ils participent plus ou moins aux valeurs de la modernité. De manière plus complexe, leur comportement est expliqué par le degré de correspondance entre leurs rôles, ou par la forte ou faible intégra-

tion des valeurs, des normes et des formes d'organisation de la société. L'éducation traduit bien cette conception de l'action : le bon élève, comme le bon enseignant, sont impersonnels ; ils s'identifient à la Raison, et ce qui résiste à celle-ci est l'irrationalité des passions. Entre la Raison universelle et les forces ou les idéologies qui s'opposent à elle, l'acteur n'existe pas. D'où la nécessité de le former, de le guider, voire de le contraindre et, si nécessaire, de le réprimer. Les acteurs de la sociologie classique ne sont définis que comme favorisant le progrès ou lui résistant. Nicos Poulantzas a porté à l'extrême cette conception [24] traditionnelle en exigeant une séparation complète des situations sociales, seules importantes à analyser, et des acteurs. De son côté, l'historiographie associée à cette conception de la société - dépassant l'idée de civilisation, d'histoire naturelle d'ensembles qui naissent, grandissent, vieillissent et meurent - a donné une importance centrale à l'idée de progrès, à la formation de la société moderne et des États nationaux ; cela, tout en passant peu à peu d'une inspiration romantique, confiante envers la volonté créatrice des individus et des nations, à une vision moins dynamique, où l'état de l'infrastructure détermine celle des forces politiques et des représentations culturelles. L'acteur, d'abord recouvert par la légende des siècles, se trouve ensuite écrasé par le déterminisme économique.

La sociologie fonctionnaliste élimine l'action d'une manière différente de celle de la sociologie marxiste, mais tout aussi efficace : elle remplace les acteurs collectifs par des catégories, niveaux, strates, ou autres ensembles statistiques définis par un niveau de participation sociale.

Cette sociologie classique repose donc sur trois principes :

- la fusion d'un type de société et du « sens de l'histoire » dans la notion de société moderne ;
- l'identification du système social avec l'État national, ce qui donne une place centrale à la notion d'institution ;
- le remplacement des acteurs sociaux par des ensembles statistiques, définis par un niveau ou une [25] forme de participation

sociale et par les signes de la logique interne de fonctionnement du système social.

## Sa décomposition

### [Retour à la table des matières](#)

Cette sociologie, à la fois évolutionniste et fonctionnaliste, a été détruite, plus par les transformations historiques que par des critiques intellectuelles, au cours de la première moitié de ce siècle en Europe. L'Europe a cessé de croire à l'idée de la modernisation et de la rationalisation à partir de la Grande Crise, de la montée du nazisme et de la multiplication des camps de concentration en Union soviétique comme en Allemagne. « Crise du progrès », « déclin de la raison », de telles expressions traduisent bien le désenchantement de l'Europe. En même temps, l'histoire du XXe siècle interdisait à l'évidence de confondre système social et État, dès lors que la planète n'est plus dominée par l'hégémonie d'une bourgeoisie contrôlant un État, mais par la montée des États industrialisateurs et autoritaires, communistes ou nationalistes. Du même coup, la sociologie devient méfiante à l'égard des figures de l'acteur, comme personnages historiques. Le prolétariat, la bourgeoisie, la nation, apparaissent désormais comme des constructions idéologiques, ou comme des marionnettes maniées par les détenteurs du pouvoir politique.

La sociologie critique découvrit la violence derrière l'ordre, la répression derrière le consensus, [26] l'irrationalité dans la modernisation, l'intérêt privé au sein des principes généraux. L'Europe moderne s'était identifiée aux Lumières et au progrès ; les classes dominées, les nations colonisées, les créateurs censurés, les acteurs stigmatisés comme déviants ou marginaux, nièrent sa prétention à l'universalisme et son auto-identification à la justice et à la liberté. Ainsi se développa non pas une sociologie différente, mais plutôt une antisociologie. À l'idée, centrale dans la sociologie classique, de la correspondance entre institutionnalisation des valeurs et socialisation des acteurs, s'opposa la séparation du système et de l'acteur. Le système fut conçu comme un ensemble de règles et de contraintes que l'acteur doit ap-

prendre à utiliser ou à contourner plus qu'à respecter - ce que sait bien faire par exemple le citoyen français face aux règles fixées par l'État. L'acteur, de son côté, n'apparut plus comme citoyen ou travailleur, mais comme individu, membre de communautés primaires et attaché à une tradition culturelle. Enfin et surtout, les normes de fonctionnement de la société et l'évolution historique se virent dissociées ; le changement historique ne fut plus défini comme progrès ou modernisation, mais comme réseau de stratégies cherchant à optimiser l'emploi de ressources limitées et à contrôler des zones d'incertitude.

L'idée de société disparut et le « social » lui-même fut remplacé par le politique, qui prit deux formes opposées : d'un côté, celle du pouvoir totalitaire qui dévore la vie sociale ; de l'autre, celle des groupes de pression et des appareils de décision [27] qui s'affrontent sur un marché politique. Monde froid dont l'acteur - avec ses croyances, ses projets, ses rapports sociaux, sa capacité d'action proprement sociale - est éliminé.

Cette représentation de la vie sociale, ou plutôt l'opposition de ces deux moitiés dissociées - vision du système comme ordre, et conception de l'acteur comme calculateur et joueur - a largement dominé les années soixante-dix. D'un côté, au-delà de leurs différences, Marcuse, Foucault, Althusser, Bourdieu, Goffman, dont les œuvres exercèrent la plus grande influence ; de l'autre, ce qu'on a nommé la théorie des organisations et des décisions, avec Simon, March, Blau, Crozier.

Cette étape de la pensée sociale fut associée à deux grandes transformations historiques. D'un côté, la métamorphose des mouvements de libération en États autoritaires ; de l'autre, dans les pays déjà industrialisés, la transformation de la culture et l'apparition de nouvelles formes de connaissance, d'activités économiques et de modèles éthiques provisoirement dissociés des rapports sociaux et politiques. La société éclate : d'un côté, elle est absorbée par le pouvoir étatique ; de l'autre, elle est « en retard » (retard social plutôt que culturel) sur les transformations de la culture, c'est-à-dire de la construction des relations avec l'environnement.

Cette destruction de la sociologie classique a deux ordres d'effets et de significations, dont les rapports sont complexes. D'un côté, le finalisme de la modernité fait place à une analyse plus scientifique des

rapports sociaux. Sur les ruines de l'évolutionnisme [28] et du fonctionnalisme associés, se construit une analyse de la culture, de l'économie et même des systèmes sociaux qui élimine tout recours à la nature de la société ou au sens de l'histoire. L'objet de la sociologie cesse d'être « la société » pour devenir les conduites et les rapports sociaux.

Mais cette destruction d'une conception dépassée de l'action sociale entraîne aussi, pendant une première période au moins, un rejet général de l'idée d'action sociale, ainsi que l'application directe à l'étude des sociétés modernes de notions empruntées à l'étude des êtres vivants les moins complexes, dont le « rêve » est de se reproduire à l'identique, ou dont l'action sur soi vise à maintenir un équilibre interne. Edgar Morin a exprimé de manière originale cette ambiguïté du recours à des modèles empruntés aux sciences de la nature, en essayant, à contre-courant des tendances dominantes, de trouver dans la physique, et surtout la biologie, des modes de pensée en accord avec une sociologie renouvelée de l'acteur.

Voilà où nous en sommes. Il n'existe plus de modèle reconnu d'analyse des acteurs sociaux. Au sens strict, la sociologie n'existe plus : la sociologie classique a été détruite, et la sociologie purement critique ne pouvait que s'autodétruire très rapidement.

Des « sciences naturelles de l'homme », d'inspiration structuraliste, occupent une partie du domaine qui fut celui de la sociologie ; l'histoire, comme étude concrète d'ensembles concrets, s'étend au présent. La science politique, suivant les [29] recommandations de Hannah Arendt, se dégage de la sociologie. Celle-ci, privée de définition intellectuelle, s'enfonce dans l'insignifiance de travaux descriptifs ou dans le non-sens du corporatisme.



## L'antisociologie

### [Retour à la table des matières](#)

Pourquoi, dans ces conditions, ne pas reconnaître que la sociologie fut l'image qu'un type particulier de sociétés - les pays capitalistes dominants à l'époque industrielle - se créèrent sur elles-mêmes ? Un discours dont le rôle serait analogue à celui qu'eurent la théologie, ou l'histoire comparée des civilisations, dans d'autres types historiques de vie sociale ? Comme ses prédécesseurs, ce modèle se décompose à son tour, et cela sous nos yeux. Nous avons nommé certains ensembles sociaux cultures, d'autres civilisations ; nous venons d'en nommer quelques-uns - ou peut-être un seul - société. Mais les mots « social » et « société » sont en train de sortir de notre vocabulaire : qui de nous ne ressent une certaine difficulté à les prononcer ? L'idée même de réalité sociale ou de problèmes sociaux est mise en doute. Souvent avec talent, des philosophes appellent à la destruction du social, considéré comme lieu de l'inauthentique ou de la nécessité, et en appellent à une liberté antisociale : celle de l'individu, ou celle d'une action politique gouvernée par des principes philosophiques. Cette destruction du social pousse au bout un mouvement de sécularisation qui voit dans la société une [30] nouvelle idole, laquelle exige des sacrifices humains, et qu'il faut renverser. Beaucoup souhaitent un triomphe absolu du marché et de l'intérêt individuel, associé à une libération du désir et de l'imaginaire toujours réprimés par les normes de la vie sociale. D'autres, au contraire, redoutent ce déclin de l'homme public, selon le titre de Richard Sennett <sup>2</sup>, et l'invasion du narcissisme évoquée par Christopher Lasch <sup>3</sup>. Mais faut-il vraiment choisir entre une société puissante, avec sa conscience collective et ses valeurs, et une libération des intérêts et des désirs, limitée seulement par des règles du

---

<sup>2</sup> *The Fall of Public Man*, New York, A. Knopf, 1974. Trad. fr. *Les Tyrannies de l'intimité*, Seuil, 1978.

<sup>3</sup> *The Culture of Narcissism*, New York, Norton, 1978. Trad. fr. *Le Complexe de Narcisse*, Laffont, 1980.

jeu assurant le droit d'initiative et d'expression du plus grand nombre ?

Pour certains, les critiques que j'ai avancées contre l'idée de société et l'ensemble de la sociologie classique sont insuffisantes et doivent être dépassées par des solutions plus radicales, par la destruction de tout principe d'unité de la vie sociale. Tel est bien l'enjeu du débat principal d'aujourd'hui. Acceptons la crise de la sociologie classique, reconnaissons que la représentation de la société comme pur système d'ordre et de domination n'est qu'une réaction idéologique, incapable d'analyser une réalité sociale dominée par des changements rapides et complexes. Mais, une fois arrivés à ce point, quelle direction prendre ? Et, [31] d'abord, est-il possible d'échapper à la représentation de la vie sociale comme un marché dont la seule limite serait la menace d'invasisseurs venus de terres lointaines dominées par la pénurie, le fanatisme ou le militarisme ?

## Une nouvelle représentation de la vie sociale

[Retour à la table des matières](#)

Ce livre prend cette interrogation comme point de départ. Il accepte, il soutient même l'idée que la notion de société doit être éliminée de l'analyse de la vie sociale. Mais il croit possible et nécessaire de définir un autre type d'analyse, au centre de laquelle il place l'idée d'action sociale. Retour de l'acteur, caché par la sociologie classique, éliminé par l'antisociologie ? L'essentiel est que la séparation croissante de l'acteur et du système soit remplacée par leur interdépendance, grâce à l'idée de système d'action. Qu'est-ce à dire ?

Alors que la sociologie classique fondait ensemble culture, organisation sociale et évolution pour constituer ces grands ensembles à la fois culturels, sociaux et historiques qu'elle appelait sociétés, nous chercherons à les séparer pour créer ainsi un espace de problèmes où vienne s'installer la sociologie. D'abord vient la culture : comment rai-

sonner autrement, en cette période où se créent une culture nouvelle, de nouvelles relations avec le monde, alors que les formes de la vie sociale restent anciennes, décomposées ou confuses ? Cette culture n'est pas un « cadre » général de relations sociales, [32] un ensemble de valeurs ; elle est moins encore une « idéologie dominante », comme le prétendait bien légèrement la pensée gauchiste. La culture est un enjeu, un ensemble de ressources et de modèles que les acteurs sociaux cherchent à gérer, à contrôler, qu'ils s'approprient ou dont ils négocient entre eux la transformation en organisation sociale. Ses orientations sont déterminées par le travail collectif, par le niveau d'action (de production de soi) que les collectivités considérées exercent sur elles-mêmes. Ce niveau d'action, que je nomme niveau d'historicité, se manifeste dans l'ordre de la connaissance, comme dans celui de l'investissement économique ou celui de l'éthique. Aujourd'hui s'opère le passage d'une image cosmocentrique à une image anthropocentrique de la vie sociale. Au lieu de chercher hors du monde humain des garants, des principes de légitimation de l'action humaine dans l'ordre des choses - la grâce de Dieu, l'exigence de la Raison ou le sens de l'Histoire -, la société qui atteint le plus haut niveau d'historicité ne définit l'acteur humain qu'en termes d'actions et de relations. Dans l'ordre de la connaissance, le recours aux essences et à la nature des choses disparaît ; dans celui de l'éthique, la moralité ne se définit plus par la conformité à des commandements et le dépassement des intérêts et des passions, mais par la volonté de s'affirmer et de se choisir soi-même, ainsi que de reconnaître les autres comme personnes, dans leurs différences et dans leur propre volonté d'être. Ces orientations culturelles, qui définissent le champ d'historicité, sont partagées [33] par les acteurs sociaux, qui s'en disputent le contrôle ; car le conflit social central est celui qui divise une communauté entre ceux qui se font les agents et les maîtres de ces modèles culturels, et ceux qui n'y participent que de manière dépendante, et cherchent à les dégager du pouvoir social qui les oriente.

Un exemple suffira : le mouvement ouvrier est un acteur central de la société industrielle, car il affirme que les machines et l'organisation du travail sont bonnes, mais dans la mesure seulement où elles servent à l'ensemble des travailleurs et de la population. Les entrepreneurs en sont, eux aussi, un acteur central, car ils tiennent un langage analogue :

notre action et notre profit sont bons, parce qu'ils développent l'industrie et élèvent le niveau de vie de tous. Le conflit des industriels et des ouvriers est ainsi au centre de la société industrielle : les deux camps croient à l'industrie et partagent les mêmes orientations culturelles, mais luttent pour donner à la culture industrielle des formes sociales opposées.

Il n'y a plus de raison d'opposer Marx à Weber. L'un apporte à la sociologie d'aujourd'hui l'idée que la vie sociale est fondée sur un rapport central de domination ; l'autre, l'idée que l'acteur est orienté par des valeurs. Combinons ces deux idées, et nous obtenons la définition du mouvement social : des acteurs, opposés l'un à l'autre par des rapports de domination et de conflit, ont les mêmes orientations culturelles et luttent précisément pour la gestion sociale de cette culture et des activités [34] qu'elle produit. Bien entendu, cette combinaison ne peut s'opérer qu'en abandonnant ce qui, chez Marx comme chez Weber, relève d'une représentation évolutionniste de la vie sociale. Mais une telle séparation entre ce qui appartient à une époque révolue et ce qui peut être utilisé dans un autre contexte historique n'est pas moins légitime pour les penseurs que pour les artistes.

Aussi importante que cette reconstruction des rapports entre culture et société est la transformation des rapports entre structure sociale et développement historique. La sociologie classique, répétons-le, se définissait par l'identification de ces deux axes d'analyse : la modernisation était pour elle à la fois une constante force de changement et un principe d'organisation sociale. Il était, de fait, difficile de les séparer quand il n'existait qu'un type de société industrielle, celui de la Grande-Bretagne de la reine Victoria. C'est plus facile aujourd'hui, à condition de renoncer à l'illusion - amplement démentie par les faits - d'une convergence de toutes les sociétés industrielles. Ce qui ne signifie pas cependant que tout relève des spécificités nationales et qu'il n'y ait rien de commun, par exemple, entre l'Union soviétique et les États-Unis. La société industrielle, comme association d'une culture et d'un conflit social central, est partout la même ; mais les modes d'industrialisation diffèrent entre eux car, si l'agent principal de l'industrialisation et plus généralement du changement historique est toujours l'État, celui-ci peut être associé à une bourgeoisie ou au

contraire assumer lui-même le [35] rôle de classe dirigeante. Dans le premier cas, qui définit le régime capitaliste, la représentation des forces sociales est autonome par rapport à l'État ; dans le second, qu'on appelle régime socialiste, l'État n'accorde pas d'autonomie à la représentation des intérêts sociaux.

La sociologie classique, qui étudiait des sociétés d'industrialisation capitaliste où l'État avait très peu d'autonomie - au moins sur le territoire métropolitain - par rapport à la bourgeoisie nationale, ne réfléchissait guère à la question de l'État, identifiant volontiers classe dirigeante et agents du développement économique. Aujourd'hui, où existent côte à côte des sociétés de plus en plus civiles, où un grand nombre d'acteurs sociaux exercent une influence sur les décisions politiques, où existent aussi des régimes socialistes où l'État est tout-puissant, on ne peut plus maintenir cette identité entre fonctionnement de la société industrielle et mouvement d'industrialisation. L'opinion publique oppose, au contraire, des pays qui semblent avoir perdu le sens de l'État et d'autres où l'État totalitaire s'identifie à la société.

L'aspect le plus important de la sociologie classique est qu'en créant de grands ensembles historiques porteurs de sens en eux-mêmes, elle réduisait l'analyse de l'action sociale à la recherche de la position de l'acteur dans le système. La sociologie de l'action récuse cette explication de l'acteur par le système. Elle voit au contraire dans toute situation le résultat des rapports entre des acteurs, définis par leurs orientations culturelles comme par leurs [36] conflits sociaux. Si elle donne une importance décisive à la notion de mouvement social, c'est parce que celui-ci ne constitue pas une réponse à une situation, mais la mise en question du rapport de domination qui permet à un acteur - qu'on peut appeler classe dirigeante - de gérer les principales ressources culturelles disponibles. Il est insuffisant et même dangereux de parler de déterminismes sociaux ; car l'acteur individuel, en même temps qu'il est conditionné par une situation, participe à la production de cette situation. Ainsi, il est vrai que nous évoluons dans des villes construites avant nous ; mais plus vrai encore que les plans d'urbanisme traduisent des rapports entre acteurs sociaux et politiques.

Ceci permet d'écartier un malentendu. Les sociologues se méfient à juste titre de toutes les formes d'identification de l'observateur à l'acteur, parce qu'elles réduisent l'analyse à l'interprétation d'un discours et la dégradent pour ainsi dire en idéologie au second degré. Une sociologie des mouvements sociaux, et plus largement de l'action sociale, est aux antipodes d'une telle interprétation idéologique, puisqu'elle sépare les différentes significations de l'action et les différents types de rapports sociaux où se trouve placé l'acteur. En revanche, les explications historicistes, qui affirment l'unité historique des phénomènes observables, tombent dans cette maladie mortelle de l'explication sociologique. Dès lors qu'on présuppose que tout, dans un pays, renvoie à son caractère capitaliste, à sa modernité, ou à son caractère national, on sort du [37] démontrable pour s'engager dans des interprétations arbitraires. La sociologie de l'action, et en particulier la méthode de l'intervention sociologique (qui en est la pratique spécifique), s'opposent à ce globalisme, travaillent à séparer les différents sens des conduites et en particulier des conflits, et à isoler dans la complexité du devenir historique des éléments simples d'analyse. Rien n'est plus opposé à la sociologie de l'action que la philosophie de l'histoire. Certains voient peut-être dans la première un nouvel avatar d'une sociologie héroïque, traversée de révolutions et d'affrontements entre le passé et l'avenir. Quel aveuglement ! C'est précisément en parlant du mouvement ouvrier, par exemple, qu'on peut libérer la sociologie de sa soumission aux lois du capitalisme ou de l'évolution historique - alors que ceux qui parlent de lutte des classes la réduisent en général à l'histoire des contradictions du capitalisme. Parler du mouvement ouvrier comme d'un mouvement social, c'est le reconnaître comme acteur, le saisir dans ses orientations culturelles comme dans ses conflits sociaux - ce qui s'oppose à l'usage le plus courant de cette expression, en France tout au moins, où ceux qui écrivent « mouvement ouvrier » pensent en fait « partis de gauche ».

Aujourd'hui, la vision de l'histoire et du progrès héritée des Lumières et de l'évolutionnisme du XIXe siècle est disqualifiée. Mais son épuisement, loin de détourner l'attention des mouvements sociaux, devrait faire apparaître la nécessité d'une analyse qui, au lieu de placer l'acteur dans l'histoire, [38] s'interroge sur la production des situations historiques par des acteurs.

En quoi consiste alors l'unité de l'acteur, en quoi celui-ci est-il davantage qu'un ensemble de rôles ? L'acteur n'a d'unité, n'exerce un contrôle régulateur et organisateur sur ses activités que dans la mesure où il vit personnellement l'historicité, c'est-à-dire la capacité de se dégager des formes et normes de reproduction des comportements et de la consommation, pour participer à la production des modèles culturels. Le propre du sujet humain est d'assurer la hiérarchie de ses conduites, de valoriser la connaissance scientifique par rapport à l'opinion et à la rumeur, l'innovation et l'investissement par rapport à la routine, le bien par rapport aux conventions sociales. Plus la vie sociale produit un niveau élevé d'historicité, et plus l'acteur affirme l'importance et les droits de la conscience. L'histoire de la modernité est celle de l'affirmation croissante de la conscience contre la loi du prince, la coutume, l'intérêt, l'ignorance, la peur. Il n'existe de mouvement social, de conduites collectives engagées dans le conflit pour la gestion de l'historicité, que si l'acteur possède la capacité de s'élever au-dessus des simples revendications et même des négociations politiques pour se reconnaître et s'affirmer comme producteur plus que comme consommateur de la situation sociale, comme capable de mettre celle-ci en question au lieu de seulement lui répondre.

La vie sociale est avant tout définie par l'action autoproductrice et autotransformatrice qu'elle [39] exerce sur elle-même par ses investissements, peut-on dire en donnant à cette notion un sens plus large que son sens purement économique, par les conflits pour la gestion de ces investissements, par la conscience de plus en plus vive de l'acteur-sujet qui se distancie des produits de son investissement, les reconnaît comme ses créations, réfléchit sur sa propre créativité et se donne comme valeur centrale la reconnaissance et l'expérience de lui-même comme sujet, et des autres comme semblables à lui uniquement par leur capacité d'être sujets.

Là réside l'unité du système social : il est le champ où se produit l'historicité, enjeu des conflits sociaux et fondé sur la conscience du sujet.

## Crise et mutation

### [Retour à la table des matières](#)

Au plus haut de la période d'expansion, ces idées semblaient plus faciles à admettre ; nous pensions même pouvoir passer directement, sur notre lancée, d'une société industrielle à un nouveau type d'activité et d'organisation sociale. Aujourd'hui au contraire nous vivons dans le chaos, et le sens des transformations est moins apparent. La désindustrialisation est plus facile à percevoir que la formation d'une société post-industrielle. La désorganisation de la société industrielle et la crise de l'idée de société laissent se développer une idée non sociale de la vie sociale, tantôt désespérée, tantôt cynique, tantôt rêveuse. Nous rejetons avec la plus grande force tous les discours qui correspondaient à l'hégémonie [40] que nous avons désormais perdue, à l'orgueil impudent avec lequel nous nous sommes si longtemps identifiés au sens de l'Histoire et au règne de la Raison. On comprend les motifs pour lesquels tant de nous vivent aujourd'hui en crise et rejettent toute pensée sociale. Mais ces sentiments ne peuvent tenir lieu d'analyse ; et ne sont-ils pas déjà dépassés, alors qu'à nouveau nous apprenons à reconnaître les problèmes qui se posent à nous, que de nouveaux investissements économiques sont nécessaires, que la science se transforme, que de nouvelles formes de responsabilité morale sont revendiquées ? Une image de la vie sociale réduite au pur changement n'est-elle pas surtout favorable à ceux qui ont les meilleurs chances de tirer profit de ce changement, parce qu'ils sont plus riches, plus calculateurs ou plus puissants ? Sous prétexte de se débarrasser d'images en effet vieilles de la vie sociale, n'en revient-on pas à cette histoire purement politique que nos historiens ont si efficacement combattue depuis déjà un demi-siècle ?

Cette éclipse provisoire de la pensée sociale doit être comprise historiquement. Elle manifeste d'abord le rejet du long et dramatique détournement du mouvement ouvrier par un pouvoir totalitaire, ou à tout le moins par divers corporatismes et surtout par le caractère libéral de notre mode de changement social. Alors qu'un changement



volontariste mobilise autour de l'État (ou d'un parti qui s'empare de l'État) des valeurs, des idées, des sentiments, un changement libéral donne quant à lui la priorité aux transformations de la culture et à [41] l'ouverture des marchés ; c'est seulement après cette première phase que se reconstituent des acteurs transformés. Nous vivons en ce moment une mutation culturelle, une forte mise en mouvement de la vie sociale, où les hommes, les idées et les capitaux circulent plus intensément qu'avant ; mais nous subissons encore l'épuisement des idées et des programmes anciens et, si quelques intellectuels annoncent déjà les réalités et les problèmes en voie de formation, le plus grand nombre d'entre eux se transforment en conservateurs des idéologies périmées, voire en critiques méprisants des idées nouvelles. Ceux qui font l'éloge du vide social ont le mérite de contribuer activement au balayage des feuilles mortes de l'idéologie ; ceux qui cherchent dans la science, et non dans « les idées », la compréhension de ce qui change ont raison de préférer les pratiques de l'analyse aux interprétations de l'histoire. Mais le moment est largement venu aussi de reconstruire la sociologie, pour comprendre les conduites et les attentes sociales, telles qu'elles existent de fait. Au milieu du XIXe siècle, il fallut écarter les thuriféraires et les profiteurs d'une Révolution française sacralisée et embaumée, pour découvrir les réalités de l'industrialisation et de la condition ouvrière ; ce qui appela aussi une réflexion plus générale sur la vie sociale. Ne sommes-nous pas aujourd'hui dans une situation analogue ? Ne devons-nous pas nous libérer d'une philosophie de l'histoire périmée pour découvrir, au-delà des crises et des désenchantements, les nouveaux acteurs de la vie sociale et les enjeux de l'Europe ?

[42]

Je n'affirme pas ici qu'une sociologie renouvelée puisse faire disparaître d'un coup les formes extrêmes de l'antisociologie ; une telle victoire ne saurait être acquise qu'après une série de démonstrations. Encore faut-il, en cette période de confusion, bien formuler les questions avant d'apporter des réponses. Énonçons ici quelques-unes de ces questions, autour desquelles se jouent l'existence et la réorientation de la sociologie.

La plus urgente est de savoir si nous avons encore une histoire, ou si nous sortons du développement pour basculer dans la décadence, la stagnation ou la régression - ce qui peut d'ailleurs présenter des avantages pendant quelque temps, et aussi une certaine séduction.

La deuxième question, plus simple à cerner, est de savoir si nous vivons une mutation culturelle, ou seulement un ensemble d'évolutions, sans discontinuité avec le passé. Ce choix apparaît clairement à travers deux expressions bien contrastées : « société post-industrielle », « troisième révolution industrielle ». Et il appelle des travaux, encore peu développés, sur la transformation des types de connaissance, des modèles éthiques et des formes de production.

La troisième question est celle de l'apparition de nouveaux acteurs sociaux. C'est la plus difficile, car les événements semblent imposer une réponse négative, donc le renoncement à leurs illusions de ceux qui - moi-même y compris - depuis quinze ans parlent de nouveaux mouvements sociaux. Ce livre n'a certes pas l'ambition de la résoudre entièrement ; [43] du moins entend-il montrer pourquoi et comment la question doit être posée et, je le maintiens, appelle une réponse positive. Quand tant de voix nous répètent qu'il n'y a plus aujourd'hui de mouvements sociaux et qu'on ne part à leur recherche que par nostalgie d'un mouvement ouvrier en déclin, j'indiquerai ici les raisons pour lesquelles ma position me semble bien loin d'être condamnée par l'évidence historique ; même le reflux des luttes sociales propres aux années soixante et soixante-dix peut aider à mieux comprendre la nature du mouvement social que ces luttes portaient en elles, et à le dégager de la contreculture et des idéologies anciennes auxquelles il était mêlé.

À l'échelle mondiale, ce qui a le plus fait douter de l'importance des nouveaux mouvements sociaux est le triomphe des États autoritaires. Ceux qui s'étaient sentis solidaires des mouvements anti-impérialistes (ainsi pour la libération de l'Algérie ou du Viêtnam) trouvèrent en face d'eux, après une victoire bientôt amère, des pouvoirs autoritaires, bureaucratiques, idéologiques, répressifs. Plus généralement, reste-t-il possible de croire aux mouvements sociaux quand le plus vaste et puissant des systèmes totalitaires prétend fonder sa légitimité sur le mouvement ouvrier ? Il reste cependant que Solidarino , en particulier, a démontré qu'un régime totalitaire, associé à une

domination étrangère, pouvait réprimer mais non point supprimer des acteurs sociaux animés par une tenace volonté de reconstituer une société civile. Démonstration [44] d'autant plus convaincante qu'elle est bien loin de s'appliquer à la seule Pologne : au même moment, toute une partie de l'Amérique latine, où les mouvements sociaux s'étaient décomposés d'eux-mêmes puis avaient été réprimés par des dictatures militaires, revient à la démocratie et voit les acteurs sociaux - notamment syndicaux - se réorganiser.

Dans notre région du monde, enfin, faudrait-il vraiment croire que l'importance donnée à la vie privée s'oppose à l'action collective ? On peut fort bien soutenir, tout au contraire, que la vie privée et, plus généralement, toute la sphère culturelle entrent aujourd'hui dans le champ politique, tout comme l'économie à l'époque industrielle. Tout un ensemble de courants d'opinion (témoin le mouvement des femmes) n'a-t-il d'ailleurs pas déjà démontré - la réussite ou l'échec de l'organisation politique n'étant pas ici le critère déterminant - que la « vie privée » est plus que jamais chose publique, enjeu de mouvement social, thème central des conflits sociaux en formation ?

## L'évolution des sciences sociales

[Retour à la table des matières](#)

Si je parle de « retour » de l'acteur, c'est que celui-ci n'a pas toujours, il s'en faut, été absent de la sociologie, même si la conscience qu'en avait celle-ci restait souvent mêlée soit à une philosophie « progressiste » héritée des Lumières, soit à une critique des contradictions du capitalisme. On reconnaissait volontiers, en particulier, que la croissance [45] elle-même s'expliquait davantage par les comportements que par les circonstances, par les volontés que par les ressources matérielles. Mai 68 marqua à la fois l'apogée et la ruine de cette façon de voir. Ce mouvement, tout comme celui qui soulève aujourd'hui la jeunesse allemande, opposait les exigences du sujet aux discours usés de la politique, à l'enrichissement hypocrite, à l'exploitation du Tiers Monde. Au cours des années soixante, j'écrivis moi aussi des livres qui se voulaient autant d'étapes vers la construction d'une analy-

se de l'action historique. À la retombée du mouvement de Mai succéda une longue glaciation où, en France notamment, la politique s'identifia à l'industrialisation, bien loin de tout véritable projet de société, cependant que la vie intellectuelle passait sous le contrôle d'une pensée d'où toute référence à l'acteur était bannie. Dans cette ère du soupçon, en appeler à l'acteur social était interprété comme la ruse de quelque pouvoir absolu - le profit, l'État, etc. Dans un contexte de changement accéléré, s'imposa ainsi l'idée d'une société immobile... La recherche en fut durement éprouvée. Enseignants et travailleurs sociaux, convaincus de leur impuissance face à une inégalité et une ségrégation imposées par l'ordre social et son idéologie dominante, s'enfermèrent dans un radicalisme verbal qui venait fort opportunément recouvrir leur absence d'initiatives, voire leurs positions de défense corporatiste. La sociologie tout entière se décomposa, ne devenant que discours interprétant des discours, [46] idéologie critiquant des idéologies - aveugle aux conduites et aux situations effectives.

L'acteur, présent dans notre sociologie pendant les années soixante pour s'en voir ensuite chassé, ne disparut pourtant pas des sciences sociales. Mais c'est par le truchement des historiens qu'il y fit sa rentrée. Ceux-ci avaient suivi un cheminement inverse de celui des sociologues. L'histoire s'était trouvée, au XIX<sup>e</sup> siècle, au centre d'une pensée sociale qui s'identifiait à la fois au progrès économique et social et à la formation de l'État national - démontrant ainsi que la notion de société était bien le fruit du croisement entre celle de modernisation et celle de nation. Cette pensée conquérante s'était ensuite affadie, par suite notamment de l'économisme qui se répandit à l'apogée de la Deuxième Internationale socialiste. Une histoire économique, bien souvent limitée à l'étude de la conjoncture et incapable de s'associer à l'histoire sociale, parvint à s'imposer par certaines réussites techniques, mais au prix d'un appauvrissement de la pensée historique dans son ensemble.

Celle-ci fut heureusement renouvelée grâce à l'influence des sciences sociales, et ce de deux manières tantôt complémentaires, tantôt opposées. Pour se limiter au cas français, l'influence dominante fut celle de l'anthropologie, peut-être parce que la pensée durkheimienne s'était, entre les deux Guerres mondiales, révélée plus féconde en ce

domaine qu'en sociologie. D'où l'intérêt d'historiens comme Marc Bloch, puis Fernand Braudel, pour l'étude de vastes ensembles historiques, aux [47] fondements essentiellement culturels, bien plus que seulement économiques. L'influence de l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss renforça cette tendance, particulièrement dans l'étude de l'Antiquité ainsi que du Moyen Age. Jacques Le Goff introduisit la notion d'anthropologie historique, Georges Duby passa de l'étude des systèmes économiques à celle des structures culturelles et idéologiques.

Le second de ces courants, quoique davantage marqué par la sociologie, se développa largement en continuité, bien plus qu'en opposition, avec le premier. Emmanuel Le Roy-Ladurie, étudiant la pénétration du capitalisme dans l'économie agraire du Languedoc, avait découvert que c'était bien davantage la permanence des structures rurales que leur transformation économique qui méritait de retenir l'attention : démarche caractéristique du « moment » structuraliste. Mais, dans une deuxième phase, il réintroduisit les acteurs au sein des structures, passant du monde quasi immobile de Montailou à l'étude du mouvement social qui transparaisait dans le carnaval de Romans. L'étude des cultures se transforma bientôt ainsi en « histoire des mentalités », s'éloignant du courant structuraliste pour retrouver l'inspiration fondamentale de Lucien Febvre. Robert Mandrou et surtout Philippe Ariès furent les initiateurs de cette évolution - qui les rapprochait des travaux décisifs de Michel Foucault, de nature plus philosophique. Jean Delumeau, pour sa part, infléchit de même l'étude des sentiments religieux. La crise de la sociologie l'empêcha [48] toutefois de rencontrer cette histoire nouvelle, contrairement au cas des États-Unis, où l'on vit jusqu'à la connaissance de la France elle-même s'enrichir de nombreux travaux socio-historiques, tels ceux de Charles Tilly.

Ainsi transformée, l'histoire put consciemment briser avec le modèle historiciste traditionnel et dénoncer son naturalisme naïf, en s'interrogeant sur la construction de l'objet historique - ainsi Georges Duby à propos de Bouvines, ou François Furet à propos de la Révolution française, référent majeur de l'idéologie du Progrès.

Aujourd'hui, c'est la sociologie qui se trouve en retard sur les autres disciplines, dans cette vaste transformation de la connaissance de

la vie sociale. Il est urgent de l'aider à sortir de son isolement morose pour la faire participer à cette évolution. On se souvient que la décomposition de la sociologie classique s'était amorcée en pleine période d'expansion économique. De même est-il grand temps aujourd'hui de cesser de confondre sociologie de la crise et crise de la sociologie, pour s'attaquer aux problèmes que soulèvent un nouveau type de vie sociale, un nouveau champ d'historicité, dont l'émergence apparaît de moins en moins discutable.

## La raison d'être de ce livre

### [Retour à la table des matières](#)

Ce « retour de l'acteur » peut cependant ne pas sembler aller entièrement de soi, à l'heure où [49] j'écris. C'est même le moins que l'on puisse dire : une sociologie qui parle d'action, d'historicité, de mouvements sociaux, de représentation politique des demandes sociales, apparaîtra à beaucoup comme allant à contre-courant. Ce livre ne se veut nullement polémique ; mais je l'écris en pleine conscience de me trouver coincé entre d'une part un nouvel individualisme désabusé, et d'autre part les formes dégénérées et bureaucratisées des représentations anciennes de la vie sociale. Quelle serait d'ailleurs sa raison d'être, sinon de sortir de cette double impasse de la pensée sociale, pour contribuer à la reconstruction de la connaissance sociologique ?

L'acteur social n'est ni le reflet du fonctionnement (ou des « contradictions ») de la société, ni la somme des intérêts et désirs individuels. Alors que s'accroît, du fait de la science et de la technologie notamment, notre capacité d'action sur nous-mêmes, un plus grand nombre d'entre nous, et une plus grande part en chacun de nous, se trouvent entraînés dans la vie publique. Quand on nationalise les entreprises, voire même quand on élargit les droits des syndicats, l'opinion reste indifférente ; mais qu'on modifie le statut de la télévision,

qu'on discute des droits des femmes (par exemple des avantages et inconvénients de la contraception), qu'on évoque les problèmes de l'euthanasie ou les perspectives ouvertes par les manipulations génétiques : chacun s'émeut, se sent concerné personnellement et collectivement. Le temps des émotions, au sens psychologique comme au sens historique [50] ancien de ce mot, est revenu. C'est que de tels problèmes sociaux et culturels, qui appellent des choix collectifs, sont présents dans nos consciences, sans avoir encore trouvé d'expression politique : tout comme, à la fin du siècle passé, le mouvement ouvrier semblait rester en marge face à une vie politique encombrée de débats d'un autre âge, aujourd'hui cette vie politique n'en finit pas de débattre de la question ouvrière, quand les vraies questions, les innovations, se développent ailleurs.

Il est un phénomène plus nouveau. Pendant des siècles, la France a géré ses problèmes sociaux à l'abri d'une situation internationale protégée, où elle dominait même certaines parties du monde. Cette hégémonie partielle lui permettait d'être attentive à ses propres problèmes sociaux et culturels internes, sans interférence avec la question des menaces extérieures, contrairement aux régions dominées, tant aujourd'hui qu'hier. Mais cette hégémonie a désormais disparu ; pour la première fois depuis longtemps, l'Europe n'est plus le moteur des transformations du monde. Il en résulte des attitudes soit d'abandon, soit au contraire de mobilisation, qui interfèrent avec la conscience de nos problèmes sociaux internes ; et peut-être cela nous empêchera-t-il de donner naissance à des mouvements sociaux, et même culturels, aussi purs et autonomes que par le passé. De ce point de vue, parler du retour de l'acteur ou de sa disparition, c'est répondre de manières opposées à cette situation nouvelle. Car l'acteur social certes revient, mais reste encore privé d'expression politique et [51] idéologique. Les antisociologues, successeurs des sociologues critiques, sont fascinés par l'explosion de l'individualisme et ne se représentent la réalité sociale que comme un ensemble de contraintes et de menaces extérieures. Rien, selon eux, ne doit s'interposer entre l'individu et l'État, entre les Droits de l'Homme et le totalitarisme : comme s'il n'existait plus aucun enjeu proprement social, comme si le seul combat était désormais celui de la vie contre la mort.

Cette conjoncture nous permet au moins de séparer enfin les problèmes de la vie sociale de ceux du devenir historique, et de rompre les derniers liens qui nous attachaient encore aux modèles classiques de la sociologie. Le mouvement ouvrier et socialiste d'avant 1914 parlait au nom de l'avenir, de l'Histoire, du Progrès. Qui donc aujourd'hui se jugerait encore assez fort et sûr de soi pour parler sur un tel mode prophétique ? L'acteur social ne peut plus parler au nom de l'Histoire mais seulement en son nom propre, comme sujet déterminé. Notre époque n'est plus au scientisme, elle redevient moraliste. Nous n'exigeons plus de diriger le cours des choses mais réclamons simplement notre liberté, le droit d'être nous-mêmes, sans être écrasés par les appareils de pouvoir, de violence et de propagande. Le retour de l'acteur n'est pas conquérant, mais défensif ; il n'appelle plus chacun à se fondre dans un vaste élan collectif, mais au contraire anticollectiviste, il refuse de déifier la société et plus encore l'État. Il croit davantage aux libertés personnelles qu'à la libération collective, [52] affirmant que la vie sociale n'est point commandée par des lois naturelles ou historiques, mais par l'action de ceux qui luttent et négocient pour donner une certaine forme sociale aux orientations culturelles qu'ils valorisent.

L'acteur social d'antan protestait contre les traditions, conventions, formes de répression et privilèges qui l'empêchaient d'être reconnu. Il proteste aujourd'hui avec la même force, mais c'est contre les appareils, les discours, les évocations de dangers extérieurs, qui l'empêchent de faire entendre ses projets, définir ses objectifs propres et s'engager directement dans les conflits, les débats et les négociations qu'il désire. Le retour de l'acteur n'est pas celui de l'ange, mais bien plutôt de la vieille taupe ; et le travail de la sociologie consiste à percer l'écran des idéologies mortes ou perverses, et tout autant les illusions du pur individualisme ou la fascination de la décadence, pour donner à voir la présence de l'acteur et aider à faire entendre sa parole. L'analyse du sociologue se tiendra donc au plus loin des discours que la société tient officiellement sur elle-même ; elle sera plus proche des émotions, des rêves, des blessures de tous ceux qui se vivent comme acteurs mais ne sont pas reconnus comme tels - parce que les formes d'organisation politique et les idéologies sont



largement en retard par rapport aux pratiques, aux idées et aux sensibilités réellement contemporaines.

Ce livre, qui est plus une étape qu'un point d'arrivée, plus une incitation qu'une démonstration, entend pourtant servir une idée aussi simple [53] qu'exigeante : au-delà de la diversité des domaines d'étude ou des écoles, et lui donnant même son sens, il existe une unité de l'analyse sociologique. Et cette unité, il serait vain désormais de la chercher dans l'évolutionnisme de la sociologie classique : elle ne pourra être trouvée que dans une sociologie du sujet. On aurait tort de croire que je plaide ici pour l'étude des mouvements sociaux au même titre que d'autres insistent sur le poids des instances de contrôle social ou sur la complexité des mécanismes de changement ; ou, pis encore, que je cherche à distinguer entre sociologie « de gauche » ou « de droite », donc entre idéologies. Les sociologues français, conscients de la décomposition de leur discipline, tendent à l'attribuer à des querelles d'individus, de chapelles, d'idéologies : rien de plus faux, et de plus dangereux, que de telles pseudo-explications. La distance et l'incompatibilité sont bien moindres entre les pensées vraiment au travail, en apparence si concurrentes, qu'entre elles toutes rassemblées, face à la masse des travaux sans orientation aucune, si ce n'est une référence de plus en plus artificielle à des idées défuntes.

Je ne prétends en aucune façon offrir ici des principes d'analyse immédiatement acceptables pour tous ; mais le présent ouvrage est dénué de tout contenu polémique (même s'il donne une interprétation, forcément contestable, de l'évolution de la pensée sociale) et surtout, quand il met en avant la référence centrale à l'historicité, aux mouvements sociaux, à la conscience du sujet et aux [54] modes de développement, c'est en vue de mieux pouvoir situer les unes par rapport aux autres les différentes aires de l'analyse sociologique. En parlant des mouvements sociaux et de leurs conflits ouverts, on comprend mieux comment se constituent la fermeture des institutions et l'ordre qu'elles maintiennent, comment les rapports de production se retournent en rapports de reproduction. Le même point de départ éclaire aussi les formes de décomposition des rapports sociaux et de l'action sociale - un peu comme, naguère, une sociologie de la société pouvait éclairer l'étude de ce qu'elle nommait marginalité, déviance, anomie. Enfin, une

sociologie du changement, non moins qu'une sociologie de l'ordre, doit se fonder sur la connaissance des systèmes de rapports sociaux et de leurs enjeux culturels.

Je reconnais cependant volontiers que le cadre général d'une sociologie de l'action, tel qu'il se trouve élaboré dans ce livre, reste sans doute trop marqué encore par mon profond désir de faire apparaître l'importance centrale de l'historicité et des mouvements sociaux ; mais cela ne fait qu'appeler les critiques les plus diverses, provenant d'autres aires et d'autres démarches de recherche. L'essentiel est d'affirmer la nécessité - et la possibilité - de reconstruire une connaissance sociologique, dotée d'une cohérence et d'une diversité n'ayant rien à envier à la sociologie classique. L'importance centrale qu'ils accordaient aux idées de modernité, de société, d'institution, n'a pas empêché la considérable distance qui séparait un Durkheim d'un [55] Weber. Pourquoi devrait-il en être autrement du fait que ces idées ont cédé la place à celles d'historicité, de mouvement social, de mode de développement ? La pensée sociologique n'exige nullement l'unification ; mais elle doit avant tout se garder de l'incohérence. Aussi importe-t-il de clairement définir les débats qui constituent sa richesse, et à travers lesquels elle progresse.

Ces débats sont de deux ordres. Tout d'abord, le champ social ne recouvre plus l'ensemble de l'expérience ; il se voit débordé d'un côté par l'action spécifique de l'État (agent de guerre, de paix, de transformation historique), et de l'autre par l'individualisme, les relations interpersonnelles, les stratégies de marchés : où passent, dès lors, les frontières du système social, entendu comme ensemble exerçant sur lui-même une action d'auto-organisation et de régulation ? Par ailleurs, à l'intérieur même du système social, comment se combinent sa face éclairée - celle de l'action et du changement - et sa face d'ombre - celle de l'ordre et de la crise ? On retrouve là, sous une formulation plus radicale, un problème déjà central dans la sociologie classique : comment comprendre à la fois l'ordre et le mouvement ?

À tâcher ainsi de formuler les grands problèmes qui agitent la sociologie, on s'aperçoit bientôt que les prétendues querelles d'écoles renvoient plutôt à des efforts parallèles, mais mal coordonnés, pour appréhender les multiples aspects de la vie sociale. La condition décisive

ve, pour que se constitue un savoir cohérent sur la vie sociale, est que chacun, du [56] mieux possible, définisse ses objectifs, formule ses hypothèses, explicite son argumentation. En ce qui me concerne, telle est bien la raison d'être de ce livre.

[57]

## LE RETOUR DE L'ACTEUR. ESSAI DE SOCIOLOGIE

Première partie  
Une nouvelle représentation de la vie sociale

# Chapitre 2

---

## Mutation de la sociologie

[Retour à la table des matières](#)

La crise de la sociologie porte sur sa définition même. Elle provient de la difficulté croissante que l'on trouve à placer, au centre des études sur la vie sociale, l'idée même de société. Il est vrai que nous employons souvent ce mot en un sens neutre ; parler de la « société française » signifie le plus souvent parler de la France... Cependant, la sociologie s'est bien formée et développée à partir de cette idée qu'un ensemble social s'organise autour d'un centre, ou d'une logique centrale, de telle sorte que les divers domaines de la vie collective apparaissent remplir des fonctions institutionnalisées, maintenues par des mécanismes de contrôle social et de socialisation. Ces ensembles possèdent un équilibre qui n'exclut ni les tensions ni les crises internes, mais transforme les mécanismes institutionnels en un ensemble concret, dont la forme habituelle est l'État national. L'idée de société n'est, en effet, pas séparable de la réalité prédominante des États

nationaux, et le centre ou la logique centrale de la société ne sont presque jamais [58] compris autrement que comme l'État de droit, dans la tradition anglaise et française.

Cette image de la société est en réalité plus ancienne que la sociologie et provient en bonne partie des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. C'est alors que s'impose l'idée d'institution : Locke et Montesquieu donneront à cette image institutionnelle de la société sa forme classique. Or, la sociologie ne se constitue précisément qu'à l'heure où cette conception juridique de l'unité sociale se voit mise en cause par l'évolutionnisme. Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, en particulier chez Comte, Durkheim, Weber, Tönnies, se développe l'idée d'une irrésistible montée de la modernité, de la rationalisation et de la sécularisation, détruisant tout ce qui relevait des essences, des appartenances, des croyances. Le monde occidental - et probablement toute la planète avec lui - apparaît ainsi engagé dans la lutte historique des Lumières contre la tradition, du rationalisme instrumental contre l'expressivité communautaire.

Cette conception, portée à sa limite extrême, détruirait l'idée même de société, en la réduisant à une image généralisée du marché. Cette idée de société se développe pourtant, exprimant le désir de trouver l'ordre dans le changement, d'institutionnaliser les valeurs nouvelles. Il est certain que cette évolution, qui favorise les pays et les catégories sociales les plus centrales, provoque parallèlement, à mesure qu'on s'éloigne du foyer de l'industrialisation, des réactions défensives qui en appellent, contre l'universalisme de la raison marchande et [59] industrielle, aux spécificités culturelles. Mais cet appel, s'il peut nourrir une pensée historique, ne peut pas donner naissance à d'autres conceptions sociologiques, puisqu'il se tourne vers une essence et une culture, et non vers des formes d'organisation économique et sociale, pour se défendre contre les pressions du modèle d'évolution dominant. Les sociétés industrielles sont elles-mêmes traversées par de puissants courants romantiques, opposés à une modernité jugée inhumaine ; mais la pensée sociale ne s'en situe pas moins, essentiellement, au point de rencontre des notions d'institution et d'évolution. C'est bien ainsi que se constitua la sociologie, et il fallait qu'Auguste Comte fût à

la fois homme d'ordre et homme de progrès, pour devenir le créateur de la sociologie.

À l'autre extrémité, Talcott Parsons, qui édifia la dernière grande œuvre de la sociologie classique, s'appuya sur une conception évolutionniste, que traduisent avec force les couples d'opposition entre tradition et modernité caractéristiques de son analyse de l'action. À ce point culminant de la sociologie classique, l'ordre a finalement triomphé du changement, et il apparaît possible de décrire la société comme organisée, de manière stable et cohérente, autour des principes de la rationalité instrumentale. Sans doute subsiste-t-il toujours des résistances à ces valeurs, et des tensions au sein de la société ; cela n'empêche aucunement le triomphe de la sociologie de Parsons, ou encore de la philosophie politique de Lipset, en cette époque où les États-Unis semblent parfaitement assurés de [60] leur suprématie mondiale. La société est donc cet ensemble qui s'organise autour d'une rationalité qui seule permet aux calculs, à l'échange, à la négociation de se développer, et d'apporter en outre les réponses nécessaires aux changements incessants des situations.

## Déconstruction

[Retour à la table des matières](#)

Cette sociologie classique, toujours contestée certes par quelques-uns, n'en fut pas moins fort longtemps acceptée par la majorité, comme il ressort des manuels utilisés dans les années soixante, et parfois même encore aujourd'hui. Or elle se trouve désormais en situation non seulement de crise, mais probablement d'inexorable déclin. Avant de chercher les directions qui permettraient à la sociologie de sortir de cette impasse, il convient de préciser les formes qu'a prises cette décomposition de la sociologie classique.

Les premiers coups, et les plus rigoureusement internes à la sociologie comme discipline, lui furent portés par les progrès de la théorie des organisations : celle-ci put montrer que toute organisation, bien loin d'exprimer un principe central de rationalité, ne constitue que le

résultat instable, faiblement cohérent et constamment remis en cause, de rapports sociaux de natures diverses - et cela, tant dans une situation de guerre civile que de conflit négocié et pour toutes les variétés d'organisation, formelles ou informelles. Aucun autre domaine de [61] la sociologie, au cours des années cinquante et soixante, n'a apporté de résultats aussi décisifs que celui-là. Les principes fondamentaux de la sociologie classique s'en trouvèrent bien entendu gravement atteints.

Plus tard, ou parallèlement, on vit apparaître une critique plus radicale encore de la sociologie classique, souvent appelée fonctionnaliste. Poussant à l'extrême notamment les thèmes évolutionnistes, elle soutenait que les conduites sociales ne pouvaient en fait s'expliquer par l'appartenance des acteurs à un système, mais renvoyaient bien plutôt à leur position mouvante et à leur stratégie variable, au gré de flux incessants et multiples. Cette véritable abolition de l'idée même de société se développa dans deux directions différentes. D'une part, une vision purement stratégique, qui présente les acteurs en quête de solutions optimales, les moins coûteuses possible - conception élitiste, car il apparaît rapidement que les joueurs les moins favorisés sont contraints à des stratégies défensives, tandis que les plus puissants ou les plus riches peuvent mieux répartir leurs risques et ainsi se montrer plus entreprenants ou plus innovateurs. D'autre part, une présentation plus simple, qui assimile l'acteur à un consommateur cherchant à obtenir le plus de satisfaction possible, au meilleur coût, sur un ensemble de marchés - représentation d'un individualisme extrême, qui se donne pour parfaitement libéral, mais reste soupçonnable de favoriser toutes les manipulations auxquelles peuvent [62] recourir ceux qui se trouvent en situation d'influencer la demande.

À l'opposé de ces conceptions de l'acteur s'est formée une conception du système telle que l'acteur ne semble plus avoir de prise sur la règle, sur ce qui n'est même plus la loi. Depuis longtemps, Tocqueville avait montré comment la dissolution des appartenances et des corps intermédiaires pouvait conduire à la fois à l'atomisme social et à la toute-puissance de l'État. Il est donc naturel que la crise de la sociologie fonctionnaliste ait entraîné un grand développement des analyses critiques et pessimistes de l'organisation sociale, qui n'est plus alors perçue que comme système de répression, d'intégration forcée ou

d'exclusion. Il peut sembler étrange que de telles pensées se soient développées dans une des rares parties du monde où ne triomphent pas les États absolus.

Ce succès ne s'explique guère par des raisons historiques générales ; il se comprend mieux lorsque l'on considère la position des intellectuels, sensibles à la disparition des principes qui unifiaient l'expérience sociale et en fondaient les valeurs, ainsi qu'à l'affaiblissement des anciennes luttes sociales et des idéologies correspondantes. C'est pourquoi ce sont le plus souvent des courants de pensée plus ou moins liés au marxisme qui ont conduit à ce type de positions, où cependant la société apparaît moins comme lieu d'affrontements entre classes sociales que comme espace où se déploie la logique de la domination, à travers l'idéologie dominante autant que dans les appareils de répression au sens strict. [63] L'œuvre la plus influente, dans les sciences sociales contemporaines françaises, est certainement ici celle de Michel Foucault, considérée au moins dans une de ses phases, car elle a su développer ces thèmes en s'appuyant sur une érudition remarquable, de vastes explorations historiques et une rare vigueur de pensée.

Entre ces deux formes opposées mais complémentaires de la crise de la sociologie - dont l'une présente un acteur en dehors de tout système, et l'autre un système qui exclut tout acteur -, un troisième courant témoigne également de la crise de la sociologie classique, cette fois en ramenant l'explication des conduites au jeu des interactions. Dans un espace social qui n'est plus organisé désormais par des normes institutionnelles et intériorisées, les acteurs deviennent acteurs au sens strict du terme ; ils jouent des rôles sociaux, sans avoir pour autant besoin d'y croire, et se situent avant tout chacun vis-à-vis des autres, y cherchant sans doute leur avantage mais s'engageant souvent aussi dans des relations fondées sur le malentendu, l'évitement, etc. Le succès de l'ethnométhodologie et de l'œuvre brillante d'Erving Goffman <sup>4</sup> renvoie largement à cette atmosphère de désenchantement post-fonctionnaliste.

---

<sup>4</sup> En particulier *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday, 1959. Trad. fr. *La mise en scène de la vie quotidienne*, Minuit, 1973.



Juger que l'acteur est mû par son seul avantage ou plaisir, dénoncer la toute-puissance d'un ordre [64] aveugle et absolu, contempler avec un certain cynisme la comédie humaine : ce sont là trois façons d'écarter l'idée de société, comme système central de régulation des institutions et des conduites. Ce déclin de l'idée de société tient à des causes profondes. S'il est bien vrai que la sociologie classique a surgi de la conjonction entre les notions d'institution et d'évolution, il faut bien évidemment rapporter sa crise à celle de ces deux notions fondamentales.

La crise de l'évolutionnisme est la plus manifeste. La pensée sociale du XIXe siècle européen s'est identifiée, au moins dans sa ligne principale, à une modernité définie par la rationalisation et la sécularisation, c'est-à-dire par la dissolution progressive de tous les principes s'opposant au changement, à la différenciation sociale et à l'autonomie des institutions. Cette image de la modernité s'est principalement incarnée dans l'idée de marché, appliquée non plus au seul ordre économique, mais à presque tous les autres domaines de la vie sociale. La vie économique, où résident les plus importants principes de changement à l'époque industrielle, apparaît comme guidée par la rationalité et donc dégagée de toute influence extérieure : tel est le centre même de la pensée libérale. Or, à mesure que l'industrialisation atteint de nouveaux pays, cette autonomie des institutions économiques et du marché s'avère de moins en moins assurée : les formes du changement économique et social apparaissent fortement liées à des processus politiques, à des spécificités culturelles. En définitive, l'idée d'une évolution [65] linéaire constituée d'étapes successives qui devraient toujours être parcourues dans le même ordre fait place à des conceptions qui admettent diverses voies possibles de transformation économique. Certaines écoles de pensée vont jusqu'à renoncer à l'idée même de développement, qui leur semble encore trop marquée par un principe d'unité dont elles soulignent les dangers, et préfèrent affirmer une totale diversité des modes de transformation économique et sociale.

D'autre part, l'idée d'un système institutionnel se déployant autour d'un centre entre, elle aussi, en crise. Il est difficile, par exemple, de ramener le droit du travail à un cas particulier des principes juridiques généraux antérieurs à lui. Toutes sortes de processus poli-

tiques se développent, de manière fort peu coordonnée, dans de nombreux secteurs de la société. Qui plus est, les pays qui précisément avaient inventé et développé la sociologie classique perdent en bonne partie leur caractère d'États nationaux. Sans doute l'Europe occidentale n'a-t-elle pas connu de transformation plus profonde, en un demi-siècle, que ce recul de l'État national comme cadre privilégié de l'expérience individuelle et collective. Cette idée est confirmée par le cas des États nationaux en formation, par exemple en Amérique latine : malgré certaines apparences, une large part de la pensée sociale y demeure de type fonctionnaliste et accorde une importance centrale aux mécanismes d'intégration nationale et sociale ou, inversement, de marginalisation.

[66]

## Reconstruction

### [Retour à la table des matières](#)

Il serait donc vain de chercher à revenir en arrière pour redonner vie à l'idée de société. On peut en revanche refuser de limiter la pensée sociale d'aujourd'hui à l'étude des formes selon lesquelles se défait l'idée de société, et emprunter une direction tout à fait différente. En effet, lorsqu'un type de société entre en crise, il semble que ses acteurs sociaux et la scène où ils se rencontrent se décomposent, que seuls subsistent des acteurs individuels face à un ordre impersonnel. Mais ce qui se donne là pour une analyse sociologique de portée générale ne fait peut-être qu'exprimer la fin d'une période historique déterminée. Aussi, avant de définir ce que pourrait être une nouvelle analyse sociologique, faut-il se situer clairement, énoncer les présupposés historiques de sa position théorique.

Pour ma part, je crois en effet que nous nous éloignons de la société industrielle et des modes de pensée qui lui étaient propres ; mais ce n'est ni pour aller vers un nouvel équilibre, vers la réconciliation de la société et de la nature dont rêvent quelques-uns, ni pour entrer dans une situation sociale définie seulement par le changement. Je crois au

contraire que nous entrons dans un type de situation sociale défini par la capacité croissante des collectivités d'agir sur elles-mêmes, surtout là où le pouvoir ne consiste plus seulement à imposer des formes de travail mais encore, et peut-être avant tout, un genre de vie, des conduites, des besoins ; [67] société hyper-industrielle, pourrait-on dire, en ce sens que les grandes organisations, au-delà du domaine de la production, étendent leur emprise sur à peu près tous les aspects de la vie sociale, de l'information à la santé, de la recherche à l'urbanisation.

Si cette hypothèse est juste, il faut s'attendre à voir surgir presque partout de nouveaux acteurs et de nouveaux conflits sociaux. La tâche de la sociologie sera dès lors de comprendre ces acteurs et ces conflits, ce qui lui imposera de totalement renoncer à chercher des « lois de la vie sociale » quelles qu'elles soient, lois de la raison ou lois du profit. L'organisation sociale doit maintenant se comprendre tout autrement : comme le résultat de rapports conflictuels entre les forces sociales qui luttent pour s'assurer le contrôle des modèles selon lesquels la collectivité organise, de manière normative, ses relations avec son environnement. J'appelle historicité, précisément, l'ensemble de ces modèles culturels qui commandent les pratiques sociales, mais seulement en passant à travers des rapports sociaux qui sont toujours des rapports de pouvoir. Pareille conception interdit de centrer encore l'analyse autour de l'idée de société : tout comme les théories de l'organisation, elle ne reconnaît à l'ensemble social, ou à tel ou tel de ses sous-ensembles, qu'un faible niveau de stabilité et même de cohérence. Elle ne considère pas pour autant, quant à elle, la réalité sociale comme un pur système de flux désordonnés. Elle maintient, bien au contraire, l'idée d'un lieu central à partir duquel tout [68] s'agence ; mais ce lieu n'est ni une volonté, ni un pouvoir, il est un enjeu - l'historicité comme enjeu des rapports et des luttes entre ce qu'il convient toujours d'appeler des classes sociales. Les relations qui s'établissent dans un système institutionnel ou, à un niveau plus restreint, dans les systèmes organisationnels, apparaissent donc commandées par l'état du champ d'historicité donné, par les rapports de domination et de contestation existant entre les classes opposées.

Cette conception amène à placer au centre de la sociologie le concept de *mouvement social* - terme qui ne doit pas désigner n'importe quelle force de changement, n'importe quel type d'action collective, mais rester réservé aux conflits réellement centraux, ceux qui mettent en cause le contrôle social de l'historicité, des modèles de construction des relations entre un ensemble social concret, qu'on peut continuer à appeler société pour des raisons de commodité, et son environnement. C'est là une notion neuve, par rapport à tout ce qu'on a pu appeler « forces sociales » - tantôt en termes d'évolution (forces de progrès ou de résistance au progrès), tantôt en termes de fonctionnement d'un système donné. Que l'on parle de déviance et de tendance à la reconstitution de l'élément social détruit, ou bien de contradictions internes au sein d'un système de domination, les conduites collectives se présentent toujours comme traduisant des mécanismes dont le sens reste extérieur aux acteurs eux-mêmes et à leurs rapports. Il est d'ailleurs remarquable que dans nos sociétés industrielles, où [69] le mouvement ouvrier a constamment joué un rôle si important, presque aucune étude approfondie ne lui ait été consacrée jusqu'à une date assez récente : on se bornait à y voir un nouvel avatar de forces séculaires poussant l'homme à chercher sa libération, ou même une simple manifestation des contradictions propres au capitalisme - à l'intérieur duquel, enfermé, ce mouvement restait forcément limité, tant qu'il ne parvenait pas à échapper au système de ces contradictions, grâce au savoir des intellectuels révolutionnaires ou à un État tout-puissant.

L'idée de mouvement social est donc nouvelle : elle oblige à considérer le fait que les acteurs ne se bornent pas à réagir à des situations, mais produisent également celles-ci. Ils se définissent à la fois par leurs orientations culturelles et par les conflits sociaux où ils sont engagés. Par orientations culturelles, on n'entendra pas des valeurs opposées à celles de l'adversaire, mais au contraire communes avec lui et définissant l'enjeu des conflits. Et ceux-ci ne sont pas des jeux à somme nulle, puisqu'ils tendent à la transformation des formes organisationnelles et institutionnelles de la vie collective. Cette transformation du champ de la sociologie et cette interprétation de la disparition de l'idée de société ont une conséquence plus importante peut-être que toutes les autres. J'ai dit que l'idée de société n'était pas sépa-

nable de la formation et du développement des États nationaux. Le passage de la sociologie classique à la sociologie de l'action s'accompagne de la séparation de ce qui concerne la [70] vie sociale et de ce qui concerne l'État. Si la vie sociale perd son unité, son centre, et ses mécanismes d'institutionnalisation, de contrôle et de socialisation, l'État ne cesse de se renforcer. Le domaine de l'Un, qui n'est plus celui de la vie sociale, se retourne contre elle. L'Un pouvait être identifié aux garants métasociaux de l'ordre social - qu'il s'agît de Dieu, de la Raison ou de l'Histoire ; mais, aujourd'hui, l'Un n'est plus métasocial, il tend à se substituer à la vie sociale, à écraser les rapports sociaux, la diversité des conduites et l'autonomie des activités sociales. Sur les ruines de l'idée de société, se développent simultanément et concurrentement l'historicité - c'est-à-dire la capacité des sociétés de se produire elles-mêmes -, et les États totalitaires qui imposent des principes d'unité destructeurs de toutes les relations sociales.

C'est donc bien à tort que l'on verrait dans le retour de l'acteur comme un merveilleux surgissement d'un homme quasi devenu dieu, disposant d'immenses possibilités de production et de transformation ; de là procède également, sinon davantage encore, le développement d'États d'une espèce nouvelle : ni les États despotiques d'autrefois, ni de « super-acteurs » particulièrement portés à accroître leur puissance, mais bien des États totalitaires, c'est-à-dire ayant pour fonction principale de déraciner toute vie sociale, au plus grand bénéfice de ceux qui accumulent le pouvoir et veulent commander le temps et l'espace, l'avenir et l'ensemble de la planète. C'est même de cette manière diabolique qu'a d'abord été vécue la disparition des sociétés, [71] dès le moment où une société complexe, traversée de mouvements sociaux, de processus politiques et de changements organisationnels, comme l'était l'Allemagne weimarienne, a été engloutie dans l'enfer du nazisme, du moment aussi où la société post-révolutionnaire soviétique s'est étouffée en devenant le totalitarisme stalinien.

D'où aujourd'hui, pour la sociologie, deux principales tâches concrètes. La première, certes la plus importante à l'échelle du monde, consiste à rechercher et encourager toutes les formes de renaissance de la vie sociale dans les États totalitaires - leur œuvre de destruction de la société ne parvenant jamais à être complète ni définitive. L'au-

tre grande tâche de la sociologie est de découvrir et d'analyser, là où les mécanismes de fonctionnement et de changement social ont gardé suffisamment d'autonomie par rapport au pouvoir étatique, les nouveaux acteurs, les nouveaux conflits et, surtout, les nouveaux enjeux. Ceci exige une rupture souvent difficile avec les modes de pensée antérieurs, tant est grande la tentation d'adapter autant que possible le langage d'hier aux réalités d'aujourd'hui. De même qu'au siècle passé on s'efforça longtemps d'analyser les conflits liés à l'industrialisation, donc de comprendre le mouvement ouvrier, dans des termes hérités de la Révolution française - c'est la Commune de Paris qui mit le point final à cet archaïsme -, de même nous essayons encore trop souvent d'analyser les réalités propres aux sociétés post-industrielles à l'aide de notions forgées pour étudier les sociétés industrielles. En particulier, il [72] nous faut rompre avec cet objectivisme auquel nous étions si accoutumés, principe qui nous semblait central et consistait à rapporter les conduites de l'acteur, avant tout, à sa position dans le système social. Il faut pourtant rompre avec ce mode d'analyse, en disant que les conduites de l'acteur doivent maintenant être comprises par la connaissance de la place que l'acteur occupe dans les rapports sociaux à travers lesquels se produit l'historicité. Les deux formules peuvent sembler proches l'une de l'autre : elles ne le sont pas, car dans le premier cas on sépare le sens de la conscience, tandis que dans le second on affirme que le sens doit être compris à partir d'une action elle-même normativement orientée, c'est-à-dire par interprétation de la conscience, mais sans rupture avec elle.

Ne serait-il pas temps que nous sortions enfin de la crise de la sociologie ? En rendant certes hommage aux grandes œuvres qui ont fait de la sociologie classique, en particulier de Durkheim à Parsons, un imposant monument intellectuel ; mais cela, justement, en vue de construire maintenant la sociologie qu'appellent les problèmes de notre temps. Avant la « science des sociétés » étaient venues l'« étude comparée des civilisations » et même l'« interprétation des cultures ». Aujourd'hui, alors que disparaît la situation historique dans laquelle s'est formée la science des sociétés, il faut créer une sociologie de l'action. Tâche d'autant plus urgente que le champ de la vie sociale est menacé en permanence par les forces totalitaires et que les nouveaux mouvements sociaux, de leur [73] côté, ne peuvent se développer tant

que les agents politiques, et surtout les intellectuels, leur imposent de se mouler dans des canaux institutionnels et des langages qui relèvent d'un passé révolu.

[75]

## LE RETOUR DE L'ACTEUR. ESSAI DE SOCIOLOGIE

Première partie  
Une nouvelle représentation de la vie sociale

# Chapitre 3

---

## Crise de la modernité

### L'évolutionnisme

[Retour à la table des matières](#)

La sociologie est apparue comme une forme particulière de représentation de la vie sociale, dont il est possible de définir précisément l'histoire alors même qu'elle perd aujourd'hui sa capacité d'explication. Cette représentation de la vie sociale s'est construite autour de la recherche d'une solution au problème qui a été formulé par tous les sociologues classiques, et avec le plus de clarté par Durkheim : si la modernité est changement, comment une société moderne stable peut-elle exister ? Si la modernisation est passage du particularisme à l'universalisme - et, en particulier, des croyances à la science -, comment peut-il exister des sociétés particulières, reposant sur des croyances, des valeurs et des normes particulières ?



On voit par là que l'élément central, dans la représentation sociologique de la vie sociale, est l'idée de modernité, avec sa composante évolutionniste. Elle s'oppose en cela à d'autres types de [76] représentation de la vie sociale ; en particulier, aux XVIIe et XVIIIe siècles, le problème essentiel était de comprendre comment l'ordre peut l'emporter sur le désordre, les intérêts privés et l'agressivité. Ce que nous appelons désormais sociologie a introduit, d'abord avec Auguste Comte, l'idée que la société moderne n'a plus de contenu spécifique, est « positive », définie par sa capacité d'appliquer les principes universels de la Raison à toutes les situations particulières. C'est une société ouverte et libre mais, en même temps, capable d'engendrer un ordre parfait et absolu, imposé par un pouvoir d'État qui s'identifie à la science et aux lois naturelles de l'évolution historique. Les « *pattern variables* » énoncées par Talcott Parsons, qui expriment de manière claire et systématique cette définition générale de la modernité, aident à comprendre pourquoi la sociologie moderne, en vue d'expliquer les phénomènes qu'elle observe, commence par les insérer dans le processus qui mène de la tradition à la modernité, d'une société close à une société ouverte, d'une société de reproduction à une société de production.

La plupart des penseurs sociaux ont poussé cette conception jusqu'à ses conséquences extrêmes. Pour Marx, l'évolution historique devait se poursuivre et, grâce aux luttes sociales, conduire à un type d'existence post-sociale où la valeur d'usage, le plaisir, le développement polymorphe de la personnalité individuelle, se substitueraient finalement aux règles et aux systèmes de domination propres à la vie sociale. Avant lui, déjà Comte se représentait [77] sa société positive comme scientifique. Et ceux que notre siècle appelle les fonctionnalistes, se référant toujours à un modèle universel de société moderne, caractérisent la situation de la plupart des pays par les obstacles qui les empêcheraient de se développer conformément au modèle universel de la modernité, dont les sociétés occidentales avancées restent pour eux le meilleur exemple.

Cette conception évolutionniste est dotée d'une extraordinaire puissance, qui a fait d'elle un des fondements de l'hégémonie occidentale sur le reste du monde. Les pays les plus modernes y étaient cen-

sés ne défendre aucun intérêt particulier, mais indiquer au contraire la voie que les autres devaient suivre. Aujourd'hui encore, quand la pensée sociale des pays qui se définissent eux-mêmes comme modernes considère le reste du monde, elle le divise en pays de capitalisme tardif, pays sous-développés et enfin pays soumis à un régime communiste, mais qui finiront par converger avec les pays occidentaux modernes - permettant à l'universalité du modèle de se maintenir, bien que tant de pays dans le monde suivent en fait des évolutions manifestement différentes.

À l'intérieur de ce modèle général de pensée, deux écoles peuvent être distinguées, selon la nature de l'obstacle qu'elles estiment s'opposer au triomphe de la modernité. Pour l'une, la Raison se heurte aux conduites traditionalistes et irrationnelles du peuple ; pour la seconde, c'est l'irrationalité de classes dirigeantes soucieuses uniquement de leurs profits et de leurs privilèges qui constitue le [78] principal obstacle à la modernisation. Sociologies « de droite » et « de gauche », mais qui relèvent exactement du même modèle classique qu'une sociologie « centriste » de type durkheimien.

## Une société post-moderne ?

### [Retour à la table des matières](#)

Au cours des vingt dernières années, cependant, la notion de modernité a subi de vives attaques, certains allant jusqu'à forger les expressions de société « post-moderne », voire « post-historique ». L'idée s'est répandue qu'après quelques siècles d'un brutal « décollage » (take-off), nos sociétés avaient atteint un plateau où il leur fallait à nouveau se préoccuper davantage de leur équilibre que de leur transformation. Là réside une des raisons qui attirent vers les études anthropologiques tant de bons esprits : les sociétés qu'étudie l'anthropologue d'une part sont contraintes de se soucier des conditions de leur survie, d'autre part s'interrogent sur leurs origines - deux caractères qui s'opposent directement aux orientations des sociétés modernes. Plus profondément, les anthropologues se montrent hostiles à toute forme d'historicisme et aiment à opposer la foisonnante diversi-

té des cultures dites traditionnelles à l'homogénéisation et l'appauvrissement de la civilisation moderne.

Critique radicale, qui va parfois jusqu'à appeler à un mouvement régressif de la société vers la « communauté » et à la destruction de tous les agents [79] politiques qui assurent l'intégration et l'unification de la vie sociale. Cette position critique correspond à certaines tendances importantes dans nos pays mêmes, où peut s'observer le développement de cultures de plus en plus différentes les unes des autres : culture de la jeunesse, culture « communautaire » ou « marginale », culture du « troisième âge », culture homosexuelle, etc. Ainsi donc, après une période brève mais intense de destruction des cultures « autres » - locales, régionales, ethniques -, ne semblerait-il pas que la diversité réapparaisse aujourd'hui un peu partout ?

Cette critique radicale a favorisé bien des regroupements et bien des révoltes « contre-culturelles », au cours des années cinquante et soixante ; elle reste néanmoins plus stimulante intellectuellement qu'historiquement importante, et le poids de tels contre-courants ne doit pas être surévalué. La tendance principale des sociétés modernes va toujours dans le sens d'un renforcement et d'une concentration croissante de leur capacité d'action sur elles-mêmes. Ceux qui annoncent une époque « post-moderne », et le remplacement des dominations par les différences, sous-estiment gravement l'importance du fait que les sociétés contemporaines réinvestissent une plus grande part de leur production que les sociétés antérieures, de telle sorte que les conflits sociaux pour la gestion et l'appropriation des nouveaux produits issus de ces investissements ne peuvent que s'étendre et se développer. Il n'y a donc pas une crise générale de la modernité, mais une crise limitée, assez profonde [80] toutefois pour indiquer qu'il se passe quelque chose d'important : à savoir la disparition de l'évolutionnisme social, de l'idée qu'il existerait un processus « naturel » de modernisation, commandé par des « lois » de développement historique capables de rendre compte de tous les aspects de la vie sociale et de sa transformation. Nous assistons là au déclin de la pensée sociale matérialiste, dominante depuis le XIXe siècle et dont témoignent encore les représentations « géologiques » de la vie sociale, qui considèrent les ressources économiques et technologiques comme sa « couche » la

plus profonde, les formes d'organisation politique et les manifestations idéologiques constituant des strates plus superficielles.

Technologie et rationalisation n'apparaissent plus aujourd'hui comme des forces de libération, bien plutôt comme les enjeux des principaux débats et combats des sociétés modernes. Tel était déjà en partie le cas dans les sociétés industrielles, où la mécanisation était l'enjeu du conflit entre le mouvement ouvrier et les employeurs ; mais, pendant cette période, le mouvement ouvrier en appelait lui aussi au développement des forces productives contre la domination capitaliste - conception du « progressisme » rarement soutenue désormais, les adversaires sociaux défendant des conceptions dites alternatives, entièrement opposées, de la société. L'idée d'une société post-moderne n'est donc qu'un signe extrême de la crise de la culture industrielle. La culture post-industrielle, au contraire, est hypermoderne, en même temps qu'en rupture avec la [81] théorie de la modernité qui a dominé la pensée du XIXe siècle, dans le domaine de l'histoire comme dans celui de la sociologie.

## Unité ou diversité de la vie sociale ?

### [Retour à la table des matières](#)

Le second aspect majeur de cette crise dans la représentation classique de la vie sociale touche au rôle de l'État. L'identification de la société à l'État tenait à ce que celui-ci jouait essentiellement un rôle d'intégration : les premiers États nationaux - Angleterre, Suède, France - étaient d'abord les garants de la paix civile, ainsi que de la libre circulation des personnes, des biens et des idées. Aujourd'hui, l'État est devenu un pouvoir « actif », auquel il incombe de diriger non seulement l'activité économique, mais un nombre croissant d'aspects de la vie sociale. De juriste, il est devenu économiste, tout en conservant ses attributions militaires et diplomatiques. Cette évolution présente l'avantage que l'État, ne se définissant plus comme autrefois avant tout par ses fonctions de justice et de police, n'est plus aussi

répressif ; mais parallèlement, et c'est là un point capital, sa distance vis-à-vis de la société ne cesse d'augmenter.

Il s'agit là de tout autre chose que la séparation, instaurée par le XIX<sup>e</sup> siècle, entre État et société civile : l'État joue au contraire un rôle économique de plus en plus important, tandis que la vie sociale est faite de conduites changeantes, de débats intellectuels, de conflits sociaux. L'unité de la société [82] nationale est de plus en plus « pratique » et son intégration matérielle s'accroît, tandis que les acteurs sociaux, de plus en plus différenciés, vivent de manière de plus en plus autonome, éloignés des intérêts et des idéologies de l'État. Quand l'État va au-delà de son rôle d'entrepreneur public et d'acteur dans les relations internationales, quand il intervient dans la vie sociale, son intervention est de plus en plus considérée comme scandaleuse et rejetée comme réactionnaire et autoritaire. L'État n'est plus un principe d'unité de la vie sociale : il est conçu comme un chef d'entreprise, comme un bureaucrate ou comme un pouvoir totalitaire, mais n'est plus un agent, d'intégration des acteurs sociaux. C'est pourquoi le sentiment national est beaucoup plus faible aujourd'hui, spécialement en Europe occidentale, qu'il y a un demi-siècle. La production culturelle est bien davantage internationale, un nombre toujours croissant d'individus voyagent tout autour du globe, les idées comme les biens matériels circulent avec une facilité encore impensable voici deux générations. Parallèlement, de tous côtés surgissent des mouvements collectifs qui refusent à l'État toute intervention dans la vie sociale. Dans un pays tel que l'Allemagne fédérale, cette dissociation atteint un degré extrême : la jeunesse allemande, pleine de haine pour ce que fut l'État nazi et de ressentiment face au silence de leurs aînés après la guerre, participe massivement à un mouvement pacifiste - aux significations certes multiples, mais qui sans nul doute traduit aussi la crise profonde affectant aujourd'hui l'État national. [83] La France est probablement le pays d'Europe occidentale où cette crise est la moins grave, ce qui lui a évité certaines crises politiques et peut-être même la violence politique, mais a été payé d'un prix élevé : en étouffant de nouvelles formes d'expérience, d'expression et de protestation, qui sont probablement une partie importante de la vie sociale et culturelle post-industrielle.

Toujours est-il que ce déclin général de l'État national a conduit plus d'un analyste à défendre l'idée que, dans notre type de société, tout principe d'unité des problèmes et des conflits sociaux a disparu. Déjà dans la société industrielle l'image d'un mouvement ouvrier unifié, disent-ils, n'avait été créée que par le privilège accordé à l'action politique et aux idées socialistes. Dans les pays où le mouvement ouvrier n'avait pas été fortement associé à une lutte politique, aux États-Unis par exemple, il n'avait jamais conquis un rôle central sur la scène sociale : les problèmes des minorités ethniques étaient toujours restées aussi importantes que le conflit économique des classes. Ne peut-on dire que cette expérience américaine se généralise aujourd'hui et que les divers conflits sociaux deviennent plus autonomes les uns par rapport aux autres ? Cette hypothèse semble renforcée par l'échec du gauchisme dont la théorie principale est que tous les types de conflits ne sont rien d'autre que des fronts particuliers d'une lutte anticapitaliste générale, identifiée elle-même avec l'action anti-impérialiste.

La question mérite d'occuper une place privilégiée [84] dans la réflexion et les recherches sociologiques relatives à l'évolution des sociétés industrielles occidentales : celles-ci ont-elles réellement perdu tout principe d'unité, cessé de s'organiser autour d'un mouvement social central ?

Contre cette théorie pluraliste, qui ne reconnaît aux problèmes et aux conflits sociaux d'autre unité que formelle, liée aux procédures institutionnelles, je défends pour ma part l'idée qu'au contraire, dans les pays hautement industrialisés, conflits et débats atteignent par eux-mêmes, de manière autonome, à une certaine unité qui ne doit rien à aucun principe extérieur tel que l'intervention de l'État. Cette unité croissante des problèmes sociaux a pour contrepartie, certes, une séparation croissante vis-à-vis des problèmes politiques, c'est-à-dire liés au contrôle du processus de changement historique. Mais le fait est bien que les conflits sociaux s'organisent de plus en plus nettement autour d'un enjeu central bien défini, à savoir l'usage que fera la société de sa propre capacité d'action sur elle-même, ce que je définissais plus haut comme son historicité. L'idée de société acquiert par là un sens nouveau, bien moins défini désormais par des institutions, par

un pouvoir central, par des valeurs ou des règles permanentes d'organisation sociale, que par ce champ de débats et de conflits qui a pour enjeu global l'utilisation sociale des biens symboliques que produit massivement la société post-industrielle. Bien entendu, ce champ a cessé d'être coextensif à tel ou tel État national, il peut désormais se situer à un niveau aussi bien supranational qu'infranational.

[85]

## La séparation de la société et de l'État

[Retour à la table des matières](#)

Il s'ensuit évidemment qu'aucun État ne saurait dorénavant être posé en représentant de la modernité, du progrès, etc. D'où, inévitablement, un divorce entre histoire politique et sociologie proprement dite, disciplines si intimement imbriquées au sein de la sociologie classique. Une expression remarquable de cette dissociation entre mode de fonctionnement et mode de transformation d'une société est fournie par l'exemple japonais, notamment dans la perception qu'en ont les Américains, aux yeux desquels il représente un formidable défi. On peut juger en effet la société américaine *beaucoup plus moderne* que la société japonaise, selon la conception généralement admise de la modernité ; force est cependant en même temps de reconnaître la seconde comme plus *modernisatrice* que la première : son taux de croissance, considéré sur la longue période d'expansion qui dure depuis la guerre, a été quatre fois plus élevé que celui des États-Unis (d'ailleurs inférieur de moitié à celui de l'Europe occidentale elle-même). Les Américains se sont identifiés eux-mêmes et ont été identifiés par les autres à l'image même de la modernité : cette conception reste acceptable aujourd'hui, mais à la condition expresse de dissocier modernité et modernisation, notions indissociables dans le modèle sociologique classique.

L'Allemagne bismarckienne, le Japon de l'ère [86] Meiji ou la France d'après-guerre ont été dirigés par des élites tout à la fois traditionalistes et modernisatrices, non par les groupes les plus modernes et orientés vers le marché. Ces élites étaient bien davantage motivées par la volonté d'assurer l'indépendance nationale, de construire un véritable État ou d'effacer l'humiliation subie, que par un idéal de rationalisation. Et c'est bien ainsi que le Japon est parvenu à édifier une industrie hautement efficace, tout en maintenant et en généralisant des modes d'organisation économique et sociale considérés comme traditionnels et même archaïques par les prophètes de la modernité. Cela ne démontre en rien que tel modèle de développement soit supérieur à tel autre, mais fait parfaitement ressortir la distinction qui s'est établie entre ces deux types de problèmes que sont le fonctionnement d'un type d'organisation sociale donné et la transformation historique d'un pays, ou, en termes plus concrets, les problèmes de la société industrielle et ceux de l'industrialisation.

La vie politique est de plus en plus identifiée à la gestion de l'économie, la vie sociale de plus en plus aux conduites culturelles et aux problèmes de la personnalité. Par là, le champ traditionnel de la sociologie se divise. D'une part, nous assistons à un regain de la théorie politique, longtemps bridée par l'idée que les institutions politiques ne faisaient guère que refléter les forces et intérêts sociaux. D'autre part, la vie sociale est de moins en moins analysée comme un système régi par une structure et des lois internes d'organisation ; elle apparaît [87] comme un réseau de relations sociales entre des acteurs orientés au moins autant par leurs projets et stratégies propres que par leur définition en termes de rôles et de statuts.

Le résultat le plus visible de cette dissociation est l'affaiblissement que subit la représentativité des institutions politiques. Même dans les pays démocratiques, se creuse la distance entre les acteurs politiques qui doivent trouver un mode de représentation, et les forces politiques censées les représenter. Les partis politiques sont de plus en plus conçus comme des « entreprises politiques », tandis que les demandes sociales trouvent à s'exprimer plus directement grâce à des mouvements sociaux bien distincts des partis. Définir les idées et forces politiques comme expressions de groupes et d'intérêts économi-



ques, de passions et d'idées sociales, correspond à une image périmée de la vie politique. Il n'y a plus de passions politiques - tandis qu'au contraire la Révolution française de 1848, ou la Révolution soviétique, furent des périodes pendant lesquelles toutes les passions étaient politiques.

## Le développement

### [Retour à la table des matières](#)

Dans les pays industriels occidentaux, au cours de leur croissance rapide, l'analyse de la modernité fut plus importante que l'étude de l'industrialisation. Même les révoltes étudiantes attaquèrent la société de l'intérieur, plutôt qu'en se référant à l'image d'un futur différent. Leur objectif principal n'était [88] pas de préparer des lendemains qui chantent, mais de vivre différemment, tout de suite. Au contraire, dans le reste du monde, les problèmes du développement, de l'industrialisation, de la libération nationale, sont devenus plus importants que les problèmes internes d'un type de société. Or, la sociologie classique se bornait à l'étude des sociétés occidentales avancées, abandonnant toutes les autres aux anthropologues. Aujourd'hui, la sociologie doit étudier les trois mondes : le premier, celui des sociétés industrielles avancées d'Occident ; le deuxième, qui correspond aux pays communistes ; et le Tiers-Monde.

La sociologie est encore loin d'avoir nettement perçu cette exigence, malgré tout l'intérêt de quelques grandes études comparatives (notamment celles de Barrington Moore et de Reinhard Bendix) ou de recherches d'orientation marxiste comme celle d'Immanuel Wallerstein <sup>5</sup>. Nous appelons encore sociologues les gens qui étudient l'Europe ou l'Amérique du Nord, et africanistes ceux qui étudient l'Afrique. Mais, aujourd'hui, les théories de la modernisation qui placent les pays

---

<sup>5</sup> Barrington Moore Jr. : *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston, 1966. Trad. fr. Maspéro ; Reinhard Bendix : *Nation Building and Citizenship*, New York, Wiley, 1975. Immanuel Wallerstein - *Capitalisme et économie du monde*, Flammarion, 1980.

sur une échelle générale de modernisation semblent si aveugles aux différences entre les formes, les voies et les mécanismes de transformation historique, qu'elles [89] sont attaquées comme expression idéologique de l'hégémonie du Nord sur le Sud. Face à l'évolutionnisme matérialiste de l'Occident, un culturalisme volontariste et idéaliste a été de plus en plus souvent proclamé dans le Tiers-Monde. Mais ses conséquences intellectuelles et politiques sont aussi négatives que celles de l'hégémonie du modèle occidental. Cette opposition de deux idéologies était déjà présente dans le XIXe siècle européen : évolutionnisme anglais ou français d'un côté, historicisme culturel allemand de l'autre. Aujourd'hui, le second de ces modèles a conquis non seulement les pays de capitalisme tardif comme le Japon, ou même le Brésil et le Mexique, mais encore la plus grande partie du Tiers-Monde ; tandis que le matérialisme anglo-français demeure prédominant dans le monde communiste. Dans le Tiers-Monde, l'analyse d'un système social est remplacée par l'histoire d'un pays, elle-même subordonnée à l'idée d'une essence nationale ou régionale. Les conflits internes semblent être subordonnés à des conflits externes entre nationaux et étrangers. L'indépendance nationale apparaît comme un but beaucoup plus important que la liberté ou l'égalité.

Aujourd'hui, à la fin du XXe siècle, dans toutes les parties du monde, l'État - surtout communiste ou nationaliste, mais aussi l'État entrepreneur des grands pays capitalistes - semble occuper toute la scène sociale. Domination si absolue que beaucoup se demandent si l'ère des sociétés civiles n'est pas terminée et si nous n'entrons pas de nouveau dans une époque dominée par le choc des empires. C'est [90] pourquoi la motivation la plus forte des sociologues doit être aujourd'hui de démontrer que, derrière les empires les plus puissants, la vie sociale n'a pas disparu, peut réapparaître partout, qu'elle ne peut pas être réduite à un processus de développement historique et, inversement, que les problèmes de l'existence historique d'un pays ne peuvent se ramener à ses problèmes sociaux internes, c'est-à-dire qu'il ne peut pas exister de processus de changement historique entièrement endogène.

[91]

## LE RETOUR DE L'ACTEUR. ESSAI DE SOCIOLOGIE

Première partie  
Une nouvelle représentation de la vie sociale

# Chapitre 4

---

## La vie sociale a-t-elle un centre ?

[Retour à la table des matières](#)

Dans un monde dominé par la guerre, le nationalisme étatique, l'industrialisation accélérée, où la transmission de l'héritage socioculturel apparaît de plus en plus problématique à mesure que s'accroît l'hétérogénéité des sociétés nationales, y a-t-il encore place pour l'idée d'une certaine stabilité du système social autour d'un principe central - que celui-ci consiste en des croyances, des valeurs, des droits fondamentaux ou, au contraire, repose sur l'hégémonie d'une classe dominante ou d'un État omniprésent ? Faut-il au contraire remettre à l'honneur l'aphorisme grec *panta rhei*, « tout est changement » ? Ou bien reste-t-il possible d'avancer une nouvelle définition de l'unité du système social ?

La sociologie des organisations et des décisions constitue aujourd'hui la principale expression d'une sociologie du changement qui s'oppose à la sociologie classique, laquelle était une théorie de l'ordre. Son idée centrale est que la société est un ensemble sans centre, ne connaissant que des changements limités, par adaptation à des modifications de [92] l'environnement ou résolution de tensions internes. Brisant avec la notion de rationalisation qu'avaient mise en œuvre des ingénieurs tels que Taylor ou Ford, cette sociologie parle de rationalité limitée, c'est-à-dire de stratégie, ou avec Michel Crozier <sup>6</sup> de concurrence pour le contrôle des aires d'incertitude, où la position des acteurs reste imprécise. Les acteurs sociaux, selon cette théorie, cherchent à maximiser leurs intérêts, mais ils le font dans un environnement qu'ils ne connaissent et ne contrôlent que partiellement ; le résultat en est une série de changements au coup par coup, qui ne laisse plus aucune place à un principe quelconque d'unité de la vie sociale, qu'il s'agisse de valeurs centrales ou d'une domination absolue.

Assez voisine de cette tendance est l'école des relations industrielles, surtout américaine et anglaise. Pour Clark Kerr ou John Dunlop comme pour Allan Flanders et Hugh Clegg <sup>7</sup>, la situation des salariés a été profondément transformée par les négociations collectives et le traitement des revendications, de sorte que tant la notion de rationalisation que celle de lutte des classes sont devenues des principes d'explication unilatéraux, qui expriment [93] bien davantage les idéologies mises en jeu par les conflits sociaux que les processus effectifs d'institutionnalisation de ces conflits.

Enfin, l'importance donnée, surtout aux États-Unis, aux problèmes des minorités, relève du même ensemble d'analyses - bien que ce thème soit souvent associé à des positions radicales, alors que les théories de l'organisation vont le plus souvent de pair avec des options li-

---

<sup>6</sup> J. G. March et H. A. Simon, *Organizations*, New York, Wily, 1958. Trad. fr., *Les Organisations*, Dunod, 1965. M. Crozier et E. Friedberg, *L'acteur et le système*, Seuil, 1977.

<sup>7</sup> Clark Kerr *et al.*, *Industrialism and Industrial Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1960. John T. Dunlop, *Industrial Relations Systems*, New York, Holt, 1958. A. Flanders & H. A. Clegg, ed. *The System of Industrial Relations in Great Britain*, Oxford, Blackwell, 1960.

bérales ou franchement conservatrices, et que l'étude des négociations collectives apparaîtrait plutôt comme centriste.

Dans ces trois secteurs, la croyance centrale de la sociologie classique en un processus intériorisé de modernisation se trouve mise en question et finalement rejetée, du fait qu'aucun acteur ne peut y être considéré comme porteur de « la » rationalité : chacun d'entre eux défend des intérêts déterminés et obéit à des identifications de groupe, conformément à des stratégies tant défensives qu'offensives. Le principal point commun à ces diverses représentations de la vie sociale est que tous les problèmes structurels semblent en avoir disparu, au profit d'un seul type de réalité : le changement, ou plutôt les changements. Ceux qui analysent la situation actuelle en termes de crise et de gestion de la crise poussent au plus loin la destruction de tout principe central de la vie sociale.

## Le retour du sujet

### [Retour à la table des matières](#)

Telle est la conclusion à laquelle semble mener la crise de l'idée de société : l'observation de nos [94] propres sociétés ne nous montre-t-elle pas qu'elles perdent progressivement toute unité, s'enrichissant de leur diversité ? Après une période d'intégration ou d'assimilation des minorités, nos pays acceptent un degré croissant de diversité et de désintégration. Cette tendance semble poussée à l'extrême en Europe occidentale, où les États nationaux perdent leurs caractéristiques d'États puisqu'ils ne peuvent plus prendre les décisions fondamentales concernant la guerre et la paix, et que même une grande partie des décisions économiques les plus importantes leur échappent. Parallèlement, dans le reste du monde, le XXe siècle a été dominé par des États modernisateurs et autoritaires, tout autant que le XIXe l'avait été par des bourgeoisies nationales, surtout par la bourgeoisie anglaise. Les régimes communistes et nationalistes imposent l'unité de leur idéologie et de leurs objectifs politiques, de sorte qu'il ne semble plus rien exister entre des sociétés diversifiées ou même désintégrées, et des empires autoritaires.

L'intérêt principal de la conception pragmatique de la société est d'avoir détruit l'illusion, née au XVIII<sup>e</sup> siècle, d'une société naturelle ou scientifique, gouvernée par la Raison et l'intérêt. L'image qu'elle nous donne d'une société ouverte, déracinée, constamment changeante, révèle, par contraste, que la conception évolutionniste de la société que nous avons évoquée en commençant soumettait encore la vie sociale à un principe externe d'unité, le sens de l'Histoire. La « bonne société » n'était pas une société purement civile, [95] mais représentait encore un mélange d'intégration sociale et de progrès historique. Elle ne séparait pas l'État, principal agent des transformations historiques, et la société civile comme réseau de rapports sociaux. C'est pourquoi le concept d'institution a si longtemps reçu une importance centrale dans la sociologie classique : c'est qu'il appartient à la fois au domaine de la vie sociale et à celui de l'État. En un mot, ces analyses critiques ont montré que l'image classique de la société ne définissait pas les conditions d'intégration d'un système social mais plutôt nous imposait une image téléologique du changement historique, ce qui revenait à placer au centre de l'analyse, plutôt même que les valeurs de la modernisation, l'action de l'État comme agent d'un principe métasocial : le sens de l'Histoire.

Mais ne peut-on opposer un autre type de critique à l'idée classique de société ? Au lieu de dire que la modernisation abolit tout principe d'unité de la vie sociale, remplaçant la structure par le changement et les valeurs par les stratégies, dire que les anciens principes d'unité de la vie sociale (qui étaient toujours de quelque manière métasociaux) sont peu à peu remplacés par un nouveau principe d'unité : la capacité croissante des sociétés humaines à agir sur elles-mêmes, c'est-à-dire la distance croissante entre la production et la reproduction de la vie sociale ? De telle sorte que l'unité des sociétés modernes devrait être définie non comme passage de la culture à la nature, ou de la passion à l'intérêt, [96] mais comme mouvement de libération de la créativité humaine.

Ce qui est nouveaux ici, c'est que l'unité de la vie sociale ne découle plus de l'idée de société. Au contraire, ce qu'on nomme société est plutôt considéré désormais comme un ensemble de règles, de coutumes et de privilèges contre lesquels les efforts créateurs, individuels et

collectifs, ont toujours à lutter. Selon cette conception, tous les principes métasociaux d'unité de la vie sociale sont remplacés par les réalisations du travail humain mais aussi, plus largement, par la *liberté*. Le rôle central que la sociologie classique donnait à la rationalisation et à la modernisation revient ici à la liberté et même, plus profondément encore, au concept de *sujet* en tant qu'il représente la capacité des hommes à se libérer à la fois des principes transcendants et des règles communautaires. La notion de sujet, qui garde encore une connotation matérialiste à l'époque de la Renaissance, s'identifie à partir de la Réforme avec l'idée de conscience, qui ne cesse de prendre de l'importance tout au long du XIXe siècle. L'humanité n'apparaît plus alors comme maîtresse de la Raison et de la Nature mais comme créatrice du Moi. Cette idée a donné naissance à l'un des genres littéraires les plus typiques de l'Occident : le *Bildungsroman*, de Goethe à Flaubert, de Thomas Mann à Gide, de Hemingway à Styron. L'accent mis sur le sujet et sur la conscience donne un principe d'unité moderne, entièrement sécularisé, à la vie sociale, qui peut dès lors être définie indépendamment de l'intervention de l'État.

[97]

Ainsi, la décomposition de l'idée de société donne naissance d'une part à l'idée de changement permanent, c'est-à-dire à une conception entièrement politique de la vie sociale, mais aussi, d'autre part, à l'idée de sujet, dont la capacité créatrice remplace les anciens principes d'unité de la vie sociale. L'essentiel est ici que le sujet ne peut plus être défini en termes historiques. La société était dans l'histoire ; maintenant, l'histoire est dans les sociétés, lesquelles sont capables de choisir leur organisation, leurs valeurs et leur processus de changement, sans devoir légitimer ces choix par leur conformité avec des lois naturelles ou historiques.

Les critiques adressées à l'humanisme, en particulier par Michel Foucault, ont le mérite d'avoir contribué à éliminer tous les appels post-religieux à des essences, à des lois naturelles, à des valeurs permanentes. Mais elles ne portent pas contre l'idée de sujet : car celui-ci est tout l'opposé d'une essence, et n'a aucun contenu substantiel permanent.

Cette transformation générale de l'analyse sociologique peut être exprimée concrètement en donnant un sens nouveau à deux notions traditionnelles.

La première est celle d'historicité. Ce mot indiquait simplement jusque-là la nature historique des phénomènes sociaux, et son effet pratique était d'en appeler à une analyse de type historique des faits sociaux. Il m'a semblé nécessaire au contraire de l'utiliser, comme je l'ai déjà fait dans ce livre, pour [98] désigner l'ensemble des modèles culturels, cognitifs, économiques, éthiques, par lesquels une collectivité construit ses relations à son environnement, produit ce que Serge Moscovici a appelé un « état de nature » - c'est-à-dire une culture. L'importance donnée à cette notion signifie que l'unité de notre société ne peut plus être trouvée ni dans ses règles internes de fonctionnement, ni dans son essence, ni dans sa place dans une longue évolution, mais bien dans sa capacité de se produire elle-même. La seconde notion est celle d'institution, qui aujourd'hui doit désigner non pas ce qui a été institué mais ce qui est instituant, c'est-à-dire les mécanismes à travers lesquels des orientations culturelles sont transformées en pratiques sociales. En ce sens, toutes les institutions sont politiques.

S'il est utile d'insister particulièrement sur l'idée de sujet, c'est contre une conception naturaliste de la société, qui reste encore puissante. Mais on ne doit pas séparer la capacité d'autoproduction des acteurs sociaux de la distance qu'ils doivent prendre par rapport à leurs propres œuvres, pour acquérir ou conserver cette capacité de production. Inversement, il est indispensable d'insister sur cette idée d'autoproduction, au moment où la crise des valeurs industrielles en conduit plus d'un à imaginer un nouveau type de société, qui serait préoccupé par son équilibre et ses rapports avec son environnement, plus que par sa propre transformation. En réalité, on peut défendre l'idée qu'après une période de critique intense et créatrice de la culture industrielle, nous sommes aujourd'hui au seuil de [99] nouvelles formes d'activités techniques, constituant une société post-industrielle qui est aussi une société hyper-industrielle ; de sorte qu'à nouveau nous sommes amenés à considérer notre vie sociale comme étant à la fois commandée par sa capacité créatrice, et par la situation de nos États nationaux dans l'ensemble du monde.



## Le rôle central du conflit social

### [Retour à la table des matières](#)

L'historicité n'est pas un ensemble de valeurs solidement établies au centre de la société ; elle représente un ensemble d'instruments, d'orientations culturelles, à travers lesquels les pratiques sociales sont constituées - donc, pourrait-on dire, un ensemble d'investissements. Or, les investissements ne sont jamais contrôlés par l'ensemble du groupe. Albert Hirschman <sup>8</sup> a justement critiqué l'illusion populiste récurrente, selon laquelle la tradition peut être en mieux préservée par la modernisation, et la modernisation se réaliser sans passer par une prolétarianisation de type occidental ou une génération perdue à la soviétique. L'historicité, considérée comme un ensemble de ressources tirées de la consommation, est contrôlée par un groupe spécifique qui s'identifie à elle et qui l'identifie, à son tour, à ses propres intérêts. Le reste de la population, et spécialement ceux sur qui repose le [100] plus directement ce processus d'investissement par la privation de consommation qu'il impose, cherchent à se protéger du groupe dirigeant, et à reprendre le contrôle de l'historicité. Ainsi, l'accent mis sur des concepts comme sujet et historicité, loin de conduire à une sociologie idéaliste ou moraliste est nécessairement associé à la reconnaissance non seulement du rôle central des conflits mais surtout de l'existence d'un conflit central dans les sociétés modernes.

Ces groupes en conflit peuvent être nommés classes sociales, mais ce terme risque de créer plus de confusion que de clarté. Marx se référait à une contradiction fondamentale entre la nature et la société, entre les forces productives et les rapports sociaux de production ; il me semble au contraire qu'on doit définir les classes comme des groupes qui s'opposent l'un à l'autre dans un conflit central pour l'appropriation d'une historicité vers laquelle ils sont tous deux orientés, et

---

<sup>8</sup> *The Strategy of Economic Development*, Yale University Press, 1958.

qui représente l'enjeu de leur conflit. Par exemple, dans une société industrielle, le conflit n'oppose pas les capitalistes et les prolétaires (c'est-à-dire les travailleurs privés de toute forme de propriété), mais les industriels et les travailleurs. Les deux groupes ont en commun les mêmes orientations culturelles : l'un et l'autre croient au progrès, à la gratification différée, à un contrôle répressif de la vie sexuelle ; mais, en même temps, ils combattent l'un contre l'autre pour le contrôle social de cette culture industrielle, pour donner des formes sociales différentes aux mêmes orientations culturelles. Le mécanisme social central [101] est le conflit à travers lequel un champ d'historicité, un ensemble de modèles culturels, est transformé en un système de relations sociales - qui sont toujours des relations inégales, des relations de pouvoir.

Il faut rejeter à la fois l'idée parsonienne d'une société organisée autour d'un ensemble de valeurs spécifiées en normes sociales et incarnées dans des organisations, des statuts et des rôles, et l'idée opposée d'une vie sociale divisée en deux mondes complètement séparés correspondant à deux classes sociales, de sorte que tout ce qui semblerait être commun à l'ensemble d'une société ne serait qu'une illusion, servant les intérêts de la classe dominante.

Une fois le sujet ainsi défini par sa créativité et abandonnée la vision évolutionniste de la société, on peut accorder l'idée d'un conflit social central, et l'idée de l'action comme orientée vers des valeurs. Les orientations culturelles ne sont plus des principes, mais des investissements cognitifs, économiques et éthiques, qui sont transformés en pratiques sociales à travers un conflit de classes. L'industrie, la science et la sécularisation ont créé la société industrielle, mais seulement à travers le conflit de classes qui a opposé les industriels - qu'ils soient des propriétaires privés ou publics, des nationaux ou des étrangers - à des travailleurs, en particulier à ces travailleurs qualifiés qui partout ont créé et animé les syndicats et les mouvements socialistes. L'opposition entre une définition des classes comme situations, et des classes comme acteurs à la fois orientés vers des valeurs et engagés dans un [102] conflit social, est si importante qu'il apparaît préférable, dans la perspective où je me place, de parler de *mouvements sociaux* plutôt que de classes sociales, bien qu'il soit impossible

d'abandonner l'usage du mot classes pour nommer les catégories sociales auxquelles les mouvements sociaux organisés se réfèrent.

Ainsi, les trois éléments centraux de la vie sociale sont : le *sujet*, comme distanciation de pratiques organisées et comme conscience ; l'historicité, comme ensemble de modèles culturels - cognitifs, économiques, éthiques - et comme enjeu du conflit social central ; les *mouvements sociaux* qui se combattent pour donner une forme sociale à ces orientations culturelles. Ces éléments peuvent se combiner de différentes manières. La vision *épique* de la vie sociale, qui met l'accent sur l'historicité, a été prédominante dans les situations de modernisation volontaire, en particulier après la Révolution soviétique. La vision *dramatique*, qui donne une importance aux mouvements sociaux en conflit, est la plus commune dans le monde occidental, où à la fois les industriels et les syndicats ont accès à l'influence politique et aux médias. Mais aujourd'hui nous sommes las des prophéties historiques, qui n'ont abouti qu'à des régimes autoritaires et à des interprétations doctrinaires ; d'où la nouvelle importance donnée à la notion de sujet, qui traduit la distance prise par les individus et les collectivités à l'égard des institutions, des pratiques et des idéologies. Cette troisième vision de la société peut être nommée *romantique*.

[103]

Il n'existe pas de parfait point d'équilibre entre l'épopée, le drame et le romantisme. Un des rôles des intellectuels est bien, d'ailleurs, de rappeler au milieu social où ils vivent que toute société tend à oublier ou marginaliser un, voire deux, de ces « climats » de la vie sociale. Ainsi, depuis quelque temps, avons-nous oublié la composante épique de la vie sociale, et peut-être entrons-nous dans une période où le rôle des mouvements sociaux sera moins visible, après une époque pendant laquelle les mouvements contre-culturels ont rejeté le rôle de l'historicité. Cela ne signifie pas que nous passions des problèmes publics aux affaires privées, de l'historicisme au narcissisme, mais probablement que nous sommes sur le seuil d'un nouveau niveau d'historicité, que nous entrons, après une longue période de croyances politiques et une courte période de pensée purement critique, dans une nouvelle phase de conscience, d'affirmation romantique de la liberté du sujet, phase indispensable pour recréer une distance entre les pratiques établies

et l'action collective, condition nécessaire à de nouvelles découvertes, à de nouvelles créations et à la formation de nouveaux mouvements sociaux.

## Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Les analyses qui précèdent conduisent à penser que la tâche principale de la sociologie est de découvrir - derrière les coutumes, les règles et les rituels - les orientations culturelles et les mouvements [104] sociaux en conflit dont dérivent la plupart des pratiques sociales, directement ou indirectement. Au lieu de décrire les mécanismes d'un système social, de son intégration et de sa désintégration, de sa stabilité et de son changement, les sociologues doivent revenir de l'étude des réponses sociales à l'analyse des mécanismes d'autoproduction de la vie sociale. Et, parce que ces mécanismes ne sont pas des facteurs ou des bases matérielles de l'organisation sociale, mais des relations inégales entre des acteurs qui participent aux mêmes orientations culturelles, notre rôle n'est pas d'expliquer des conduites par des situations mais, au contraire, des situations par des actions.

[105]

LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE

# Deuxième partie

## Une sociologie de l'action

[Retour à la table des matières](#)

[107]

LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE

Deuxième partie  
Une sociologie de l'action

## Chapitre 5

---

# Huit manières de se débarrasser de la sociologie de l'action

[Retour à la table des matières](#)

Toutes les démarches qui refusent une analyse des relations entre acteurs sociaux sont étrangères à la sociologie ou même opposées à elle. C'est aussi bien le cas des démarches qui réduisent le sens de l'action à la conscience de l'acteur que de celles qui l'expliquent par la « situation » de celui-ci. La sociologie a tout à perdre à laisser croire qu'elle est multiple, dépourvue de principes admis par tous ceux qui se réclament d'elle. Il est au contraire indispensable qu'elle s'affirme nettement comme analyse « relationnelle », éloignée aussi bien du subjectivisme que de l'objectivisme.

À l'intérieur de ces limites, la sociologie de l'action est au centre de l'analyse sociologique. C'est à partir d'elle que peuvent être explorés d'autres territoires et éclairé le revers de la société, c'est-à-dire

l'ordre qui recouvre, au nom du pouvoir qu'il manifeste, les actions et les rapports sociaux. Telle est la seule limite que doit connaître une sociologie de l'action. Autant il faut se débarrasser [108] d'une opposition, étrangère à la sociologie, entre les déterminants objectifs et l'intention ou la volonté du sujet, autant il faut reconnaître, que les systèmes de rapports entre acteurs et les mises en ordre se complètent, s'opposent, se mêlent constamment. Pas de société qui ne puisse et ne doive être analysée comme un système de rapports sociaux ; pas de société non plus qui ne soit mise en ordre politique et idéologique. La sociologie vit dans une tension permanente, comme la société elle-même, entre le pôle du mouvement et celui de l'ordre. Le premier est le lieu à la fois de l'innovation culturelle et des conflits sociaux ; le second est celui des pouvoirs politiques et des catégories idéologiques.

Il ne faut chercher ni à les séparer, ni à les confondre. Car une sociologie du mouvement qui ignorerait la force contraignante de l'ordre céderait aux illusions d'une vision purement libérale, se représenterait la société comme un marché et se réduirait à n'être qu'une idéologie des groupes dominants, toujours enclins à faire appel à la liberté des transactions dans la mesure où ils se savent en position de force.

Inversement, une pure sociologie de l'ordre, en oubliant que l'ordre lui-même résulte de conflits et de transactions, serait conduite à suspendre l'analyse de la société à un principe non social - despotisme, rationalité ou combinaison des deux -, ce qui ne peut nourrir qu'une idéologie politique, au détriment de la sociologie. De là dérivent les réflexions polémiques qui suivent, dirigées [109] contre les démarches qui contredisent les principes d'une sociologie de l'action.

## *1. Évaluer une situation ou une conduite sociale au nom d'un principe défini non socialement*

### [Retour à la table des matières](#)

La plus ancienne règle de la pensée sociologique, fortement affirmée par Durkheim, est de n'expliquer le social que par le social. Elle est pourtant difficile à respecter, car le sociologue peut se laisser entraîner par exemple par une protestation morale. La fatigue des ouvriers, une fois reconnue, peut pousser à seulement dénoncer un travail à la chaîne inhumain ; on peut de même considérer que les villes à forte densité de piétons ou d'automobiles ne constituent pas un milieu « naturel » pour l'homme. De telles affirmations sont dépourvues de tout sens sociologique, parce qu'elles empêchent d'apercevoir les rapports sociaux qui ont produit la situation dont on s'indigne. Ce refus d'une analyse des rapports sociaux est très fort dans les situations historiques où les conflits sociaux les plus fondamentaux, les conflits de classes, sont peu organisés - ce qui se présente surtout au moment où se met en place un nouveau type de société. La classe dirigeante tend à se cacher derrière l'évolution « naturelle » des choses et à opposer les résistances au progrès à sa propre volonté de modernisation. De leur côté, les catégories sociales qui sont en position de classes dominées opposent des principes, des valeurs, à une gestion de la société qu'elles [110] ne sont pas encore en mesure de combattre.

Le sociologue se trouve aujourd'hui, dans les pays industrialisés au moins, soumis à ces pressions opposées et conjuguées. Pendant deux décennies, il a été exposé à l'idéologie d'une nouvelle classe dirigeante, qui ne parlait que d'adaptation au changement, de modernisation, de disparition des affrontements idéologiques et sociaux. Plus récemment, il a été attiré par les utopies qui ont combattu cet optimisme intéressé, et s'est montré sensible à des protestations, au nom de l'Homme ou au nom de la Nature, contre un progrès destructeur.



La tâche présente de la sociologie, qui correspond à la redécouverte de son objet permanent, est de chercher les nouveaux rapports et les nouveaux conflits sociaux qui se forment dans un champ culturel profondément transformé. Il faut refuser à la fois l'intégration dans une modernité définie non socialement, et la critique globale menée au nom d'un principe non social.

Nous sortons d'une longue période pendant laquelle la sociologie ne pouvait être que rejetée ou déformée. Le moment est venu de lui donner toute sa place et d'apprendre à parler sociologiquement de notre société ; car la croyance naïve dans la modernisation, l'abondance ou la révolution scientifique et technique est devenue impossible, alors que, à l'intérieur des nations comme entre elles, se multiplient les conflits sociaux et politiques.

[111]

## ***2. Réduire une relation sociale à une interaction***

### [Retour à la table des matières](#)

L'objet de la sociologie est d'expliquer les conduites des acteurs par les relations sociales dans lesquelles ils se trouvent placés. Les conduites ne peuvent être expliquées par la conscience des acteurs eux-mêmes, faute de moyen permettant de dépasser la divergence des représentations que les divers acteurs se font de leur interaction.

Comment choisir entre l'image patronale ou l'image ouvrière d'un conflit du travail ? C'est la relation, non l'acteur, qu'il faut étudier. Mais rien n'est plus éloigné de cette définition qu'une réduction de la sociologie à l'étude des interactions, car celle-ci pose d'abord les acteurs, avant d'examiner leurs conduites les uns à l'égard des autres. La sociologie ne sous-estime jamais l'étude des interactions, mais elle ne peut la séparer de la reconnaissance du champ de la relation. Les acteurs sociaux ne sont pas des acheteurs et des vendeurs, placés dans de simples relations d'échange réductibles à un jeu à somme nulle.

La sociologie la plus classique a montré, avec raison, que les rôles étaient définis par un mode d'organisation. Le champ d'une interaction est défini par une intervention de la société sur elle-même et, par conséquent, toute relation met en rapport des acteurs inégaux : du fait que toute relation relie, directement ou indirectement, un acteur associé à la direction de cette intervention et un acteur qui la subit.

[112] Toute relation sociale comporte un rapport de pouvoir. Il n'existe pas de relation sociale purement horizontale.

Au niveau le plus simple, à l'intérieur d'une organisation, le rôle de l'ouvrier et celui du contremaître sont définis par un système d'autorité qui n'est pas produit par les intéressés, mais leur est imposé soit par une décision patronale, soit à la suite de négociations collectives.

À un second niveau, celui des institutions politiques, les acteurs se définissent par leur influence sur les décisions reconnues comme légitimes. Encore leur position a-t-elle été définie par des règles juridiques - législatives ou constitutionnelles, en particulier - qui renvoient à un régime social, par exemple au droit de propriété. L'inégalité entre les acteurs vient de leur lien avec les principes et les intérêts sur lesquels se fondent les « règles du jeu » politiques.

Enfin, au niveau le plus élevé, les rapports entre les classes ne sont pas seulement conflictuels, car les classes luttent pour le contrôle d'un champ culturel, pour la gestion des moyens par lesquels la société « se produit » elle-même, c'est-à-dire à la fois de l'accumulation économique, d'un mode de connaissance et d'une représentation de la capacité d'action de la société sur elle-même que je nomme *modèle éthique*.

L'opposition des classes n'est pas séparable de cette action de la société sur elle-même, de son « historicité ». La classe supérieure s'identifie à l'historicité et, en retour, l'identifie à ses propres intérêts. Et la classe dominée proteste contre cette [113] identification, lutte pour une réappropriation collective des moyens d'action de la société sur elle-même.

Cette conception des relations sociales est difficile à accepter, car nous sommes constamment influencés par notre expérience vécue. Nos relations s'établissent dans une « situation ». Les règles, les normes,

l'organisation sociale semblent préexister, comme un décor de théâtre, au moment où les acteurs entrent en scène. Mais il faut renverser complètement cette vision pour entrer dans l'analyse sociologique ; car si les situations sont antérieures aux relations, d'où proviennent-elles sinon d'un « Dieu caché », d'un principe métasocial, ou de lois naturelles, ce qui n'est qu'une autre manière de limiter la connaissance ? Le « réalisme » sociologique n'est qu'une illusion. Les sociétés dont les changements sont rapides ne peuvent plus céder à cette illusion. La règle n'est pas antérieure à l'acte. Elle est à la fois produite, modifiée et contestée par chaque acte. L'ordre n'est ni intangible ni cohérent. Il n'est qu'une mise en forme partielle des rapports sociaux, des transformations culturelles et des conflits de pouvoir, d'influence et d'autorité. De là l'importance des mouvements sociaux, qui font apparaître les rapports sociaux les plus fondamentaux et révèlent que les institutions et les formes d'organisation sociale sont produites par les rapports sociaux, au lieu de constituer un « état » de la société qui déterminerait les relations sociales.

[114]

### *3. Séparer système et acteurs*

[Retour à la table des matières](#)

Tout sociologue reconnaît que le sens des conduites ne peut jamais être confondu avec la conscience des acteurs. Définir la sociologie comme l'étude de systèmes de relations sociales n'est-il pas une autre manière d'affirmer la nécessaire séparation des systèmes et des acteurs ? De fait, cette séparation est indispensable, mais en un sens bien particulier. Un système de relations sociales est construit par l'analyse sociologique et ne correspond donc directement à aucun « cas » historique précis ; tandis qu'un acteur est toujours un personnage et que ses actions sont toujours des événements, ce qui oblige à mobiliser, pour les comprendre, une pluralité de situations et donc de relations sociales. On admettra facilement aussi que l'explication sociologique ne peut pas recourir à l'idée d'une « nature humaine », de valeurs et de principes intangibles, alors que l'acteur ne cesse d'expli-

quer de cette manière ses propres conduites, parlant du Beau ou du Bien, des Droits de l'Homme ou de la civilisation de l'esprit de la Renaissance ou de la civilisation allemande.

Mais on ne peut s'en tenir à ce rappel des principes les plus élémentaires de toute analyse sociologique. Ce qui est en cause est la nature de ce qui explique les conduites sociales.

On écartera d'abord la tentation d'expliquer des conduites par des situations, car l'expression est confuse. On ne voit pas comment l'on pourrait [115] expliquer une conduite par un niveau de salaire, un type d'habitation, un état des techniques. Il faut évidemment transformer d'abord ces « situations » en relations sociales, et avant tout en niveaux de participation.

Il existe cependant une forme plus élaborée d'explication des conduites par la situation : une société ne peut-elle pas être située dans l'évolution qui conduit du simple au complexe, de l'indifférencié au différencié, du changement lent et discontinu aux transformations rapides et incessantes, d'une faible à une forte densité d'échanges ? L'intégration et la déviance, le consensus et le conflit pourraient aussi être expliqués par les caractères de l'organisation et même, pour reprendre le mot de Durkheim, de la morphologie sociale.

Mais on peut reconnaître cette évolution et l'interpréter de manière tout à fait différente. Ce qui apparaît d'abord comme diversification « naturelle » n'est rien d'autre que l'extension de l'action de la société sur elle-même. Une société complexe est, plus profondément, une société qui « se produit » davantage elle-même et donc qui se reproduit moins - qu'une société moins complexe. C'est donc une société où le champ des rapports et des conflits sociaux ne cesse de s'étendre. Ce qui fait que l'on reste dans le domaine des rapports sociaux, au moment où on croyait en sortir.

Cette vision de la société comme enjeu de conflits ne peut apparaître qu'à partir du moment où la société elle-même prend en charge l'ensemble de son expérience, au lieu de limiter le champ de [116] l'action sociale à une étroite bande coincée entre un ordre métasocial et des structures d'ordre, présentes à la fois dans la société et autour d'elle. Les images pré-sociologiques de la société sont dominées par

une conception dualiste : ce qui est porteur de sens se trouve au-dessus de la société, celle-ci étant le domaine de la chute, de l'inertie, de l'intérêt particulier et de l'arbitraire. Alors qu'il faut mettre le conflit au centre d'une analyse de la société, la pré-sociologie y a placé la contradiction entre la raison pratique et les valeurs, entre le sens et le non-sens, entre les forces de production et les rapports sociaux de production. Ce qui a toujours contraint à donner un rôle central et proprement inexplicable à un acteur capable de dépasser la contradiction, porteur du sens et combattant le non-sens, représentant de l'universel - et qui est presque toujours l'État.

Ce n'est nullement par hasard que la sociologie se développe en même temps que les mouvements sociaux qui réclament le droit d'être porteurs de leur propre sens, au lieu de n'être que les serviteurs du Parti, ou des intellectuels et, au-delà d'eux, de l'État.

Les sociétés n'apprennent à se connaître sociologiquement qu'à partir du moment où elles ne reconnaissent plus l'existence d'un ordre métasocial - Providence divine, principes de l'ordre politique, lois économiques - et où elles sont traversées tout entières à la fois par l'invention d'une nouvelle culture et par des conflits généralisés autour du contrôle social de cette culture.

[117]

#### ***4. S'interroger sur l'importance plus ou moins grande de telle ou telle catégorie de faits sociaux (économiques, politiques, idéologiques...)***

[Retour à la table des matières](#)

Il est difficile de découvrir les raisons pour lesquelles la pensée sociale a été amenée à utiliser de telles catégories, à parler en particulier de « facteurs » économiques, politiques ou, plus curieusement encore, « sociaux ». Les faits économiques, politiques ou culturels ne seraient-ils pas sociaux ? Et quelles sont les frontières de ce domaine réduit du « social » ? Une telle classification ne fait que manifester

les grandes divisions de l'action gouvernementale : les États modernes ont des ministères de l'Économie, des Affaires sociales, etc.

Ces observations de bon sens ne font que montrer le caractère arbitraire des catégories utilisées. Par exemple, ce qu'on nomme politique se compose d'au moins deux composantes bien différentes : d'un côté, la représentation des intérêts dans la formation des décisions qui s'imposent à tous les membres d'une collectivité territoriale ; de l'autre, le domaine de l'État, le pouvoir de gouverner, de conduire la paix, la guerre, le changement.

De la même manière, quand on parle d'économie, on entend parfois la mobilisation de ressources matérielles en vue de certains objectifs politiques, eux-mêmes subordonnés à des valeurs culturelles ; et parfois, au contraire, les formes sociales de travail collectif et d'utilisation de son produit, qui [118] sont donc considérées comme la base même d'une société. Chacun de ces termes possède donc au moins deux sens principaux.

Devant cette confusion, il arrive qu'on invoque une hiérarchie des besoins, allant des exigences matérielles de la survie aux formes les plus « arbitraires », les plus luxueuses de la culture. *Primum vivere...* Ce qui participe de l'image générale de l'évolution historique selon laquelle les « primitifs » auraient répondu aux besoins les plus élémentaires, tandis que le progrès des techniques et des ressources aurait permis à la « civilisation » de se répandre. La prudence et la décence imposent de ne pas rappeler plus longtemps ce genre d'argumentation, qui est à la fois ridicule et odieux.

Les historiens de l'école des *Annales* ont plus sagement opposé différentes temporalités. La « longue durée » serait le temps des rapports de l'homme et de la nature, le « temps court » celui des événements politiques. Représentation qui recouvre une idée simple : la hiérarchie des temporalités et des facteurs conduirait de ce qui est le plus « naturel », le plus extérieur à l'intervention humaine, vers ce qui est le plus complètement définissable en termes d'interactions, et donc le plus changeant. Cela correspond assez bien à l'image que se fait d'elle-même une société industrielle convaincue que c'est son œuvre matérielle qui est l'essentiel et que les interventions politiques comme les « œuvres » culturelles sont déterminées par l'état du tra-

vail. Mais il est difficile de faire admettre aux contemporains de Hitler, de Staline, de Mao [119] et même de Castro, de Nasser ou de Boumediene que les événements politiques ne seraient que de courtes vagues portées par la houle profonde des situations économiques, alors que les politiques économiques et sociales de beaucoup de pays semblent déterminer l'état des forces de production plutôt qu'être déterminées par lui. Plus généralement, il faut rejeter l'image d'une superposition des activités les plus « artificielles » au-dessus de celles qui seraient les plus « naturelles ». Car celles-ci sont tout aussi déterminées culturellement et socialement que les idéologies ou les œuvres d'art. L'anthropologie devrait ici nous garder des rationalisations justificatrices par lesquelles les sociétés industrielles ont décrit leur expérience sociale.

Ces remarques sont suffisantes pour faire voir que les catégories d'économique, de politique, de culturel, n'ont absolument aucun contour repérable, et que l'examen le plus rapide amène soit à dissoudre de tels agrégats, soit à en chercher la raison d'être dans une idéologie historiquement située.

Ce qui conduit à dire que ce qu'on croit être des catégories de faits sociaux ne sont en réalité que des catégories « métasociales », des images de l'ordre supérieur qui commanderait les faits sociaux. Plus la capacité d'action d'une société sur elle-même est faible, plus cet ordre métasocial semble éloigné de la société et plus aussi il apparaît comme dépositaire du « sens » des conduites humaines. Les progrès de l'historicité, de la capacité des sociétés à se produire elles-mêmes, et donc l'extension du champ des actions reconnues comme sociales, ont entraîné le [120] progrès de la sécularisation et l'affaiblissement des garants métasociaux de l'ordre social. Culture, politique, économie - opposées à société - ne sont que les formes principales et successives de l'ordre métasocial.

Dans les sociétés qui ne pouvaient agir que sur leur production de biens de consommation, l'historicité apparaît comme un double presque identique de l'activité humaine, mais placé dans la transcendance. Cet ordre métasocial peut être nommé culturel et, plus concrètement, religieux. Les sociétés qui agissent sur la distribution des biens, et qu'on nomme *marchandes*, se représentent l'ordre métasocial comme le ga-

rant des échanges, qui sont le moteur du changement. Ordre de règles de lois, ordre politique, imaginé et codifié par les principes de droit politique. Et une société industrielle, parce qu'elle est capable d'agir non seulement sur la reproduction des biens de consommation et sur la distribution des biens, mais aussi sur l'organisation du travail, considère que ce sont les faits économiques qui commandent l'ordre social.

Depuis que l'application de la science et la création de technologies ont permis d'agir non pas seulement sur la consommation, sur la distribution et sur l'organisation du travail, mais aussi sur les fins de la production et sur les conduites culturelles, la séparation du social et du métasocial a perdu tout sens. Il est devenu vain de débattre de l'importance relative des facteurs économiques et des facteurs sociaux, car il ne peut plus exister aucune frontière entre ces domaines. En particulier, à l'époque [121] industrielle, l'économie n'est-elle pas devenue politique ?

Ainsi donc, les catégories de faits sociaux ne sont que les restes des ordres métasociaux invoqués par les sociétés passées pour se représenter à la fois la réalité et les limites de leur action sur elles-mêmes. La sociologie ne peut faire aucun usage de ces catégories. Elle doit, au contraire, constamment les détruire et les remplacer par son propre travail, c'est-à-dire par des catégories de relations sociales.

## *5. Parler des valeurs*

### [Retour à la table des matières](#)

Le problème le plus général de l'analyse sociologique est de comprendre comment une société peut être à la fois une et divisée. Certains ne voudraient voir que la division, comme si la société était un champ de bataille ou un marché où les acteurs poursuivent des buts individuels de survie, d'enrichissement ou de conquête. Mais cette image ne nous explique pas l'origine de ce qu'on nomme souvent les « normes », comme Durkheim le faisait déjà observer à la fin du siècle passé. En réalité, les conflits sociaux les plus importants ne peuvent nullement se réduire au « partage du gâteau » - je n'emploie cette expression que pour montrer à quel point une conception purement



conflictuelle de la société serait en fait conservatrice. La pensée révolutionnaire veut à la fois détruire un ordre et en instaurer un autre, ou libérer tous les hommes. Elle ne se limite certes pas à défendre un camp mais [122] légitime l'action qu'elle défend au nom de principes généraux. De la même manière, une classe dirigeante prend ou veut prendre en charge l'ensemble de la société, et en particulier la rationalité technique ou économique.

*Homo homini lupus* n'est certes pas un proverbe contestataire. Un conflit n'est important, n'est même un réel conflit social que dans la mesure où les acteurs visent, chacun de leur côté, à gérer le champ de leur interaction. Le mouvement ouvrier n'a pas opposé au capitalisme une société et une culture entièrement différentes ; il a cherché, au contraire, une réappropriation collective des forces de production et de l'idée même de progrès. Patrons et ouvriers se sont battus pour la direction de l'industrialisation, considérée à la fois comme réalité économique et comme projet culturel.

Inversement, une autre tendance de la pensée sociale insiste surtout sur l'unité de la société. Celle-ci est alors considérée comme un personnage, père de famille ou chef d'entreprise, qui se donne des buts et choisit des moyens, qui règle les rapports entre les membres de son groupe et assure l'intégration de celui-ci et le maintien de ses valeurs. Tel est en effet le mot clé pour cette sociologie de l'ordre social. Elle dit que les valeurs sont les orientations culturelles générales d'une société et qu'elles commandent la vie collective en se spécifiant en normes sociales, qui se traduisent elles-mêmes en formes d'organisation et en rôles. Il est inutile de rappeler plus longuement une conception qui a été largement prédominante dans la sociologie universitaire, [123] au moins jusqu'aux ébranlements profonds et durables provoqués par les mouvements étudiants et plus largement par la crise morale des sociétés occidentales liée à la guerre du Viet-nâm et à la désorganisation du système monétaire et économique international. Cette image de la société est aussi inacceptable que celle qui a été évoquée ci-dessus. Autant il est vrai qu'il n'y a pas de conflit important sans accord des partis en présence sur l'enjeu du conflit, autant il est faux de croire que les acteurs en interaction se réfèrent aux mêmes normes et aux mêmes valeurs.

Comment donc sortir de cette double impasse ? D'abord en dissipant une confusion ; ensuite, en séparant deux termes faussement unis. La confusion porte évidemment sur la nature du principe d'unité, qu'on pourrait plus simplement nommer : la culture. Si on entend par culture l'ensemble des discours idéologiques inculqués à la population pour garantir l'ordre et les privilèges établis et les légitimer, il est clair qu'il ne s'agit pas de l'enjeu de conflits sociaux, mais d'un instrument au service des détenteurs du pouvoir social. Quand la sociologie fonctionnaliste évoque les valeurs comme principe d'intégration sociale, elle s'expose donc à une critique politique qui lui reproche avec raison de s'identifier au point de vue des dirigeants. Il faut bien séparer l'unité du système d'action historique dont je parle et ces discours de légitimation de l'ordre établi. Or une telle séparation n'est vraiment assurée que si on distingue les orientations culturelles, qui constituent le système d'action historique, [124] des normes sociales qui sont précisément des instruments de reproduction et de légitimation de l'ordre établi.

Ce qu'il faut briser, c'est cette simple phrase : « Les valeurs culturelles se transforment en normes sociales en s'appliquant à des domaines spécifiques de la vie sociale. » Il n'y a pas de continuité entre valeurs et normes ou, plus exactement, entre orientations culturelles et idéologies. Car entre valeurs et normes s'insèrent, comme un coin, les rapports de domination et donc les mouvements sociaux. Les orientations culturelles sont l'enjeu des rapports de domination ; les normes sociales manifestent l'emprise de la classe dirigeante sur les orientations culturelles et sont donc contestées par les classes populaires, qui justifient leur combat par référence aux orientations culturelles de leur société. Ainsi la notion de valeur a-t-elle pour fonction de masquer le hiatus entre enjeux culturels et intérêts sociaux, de masquer le lieu des conflits de classes. Il est bon qu'une critique idéologique fasse apparaître le rôle d'une notion apparemment étrangère aux conflits sociaux. Mais cette critique serait insuffisante si elle ne conduisait à découvrir, au-delà des valeurs de légitimation, des orientations culturelles absolument liées à l'historicité d'une société. Ces orientations se trouvent donc au niveau le plus profond de l'action sociale, qu'on pourrait appeler celui des forces productives, à condition de reconnaître qu'il ne s'agit pas là de forces matérielles, mais d'action culturel-

le. Toute la société se trouve encadrée entre les orientations culturelles et les valeurs, entre les [125] instruments de production de la société par elle-même et les instruments idéologiques de reproduction des inégalités et des privilèges.

## ***6. Considérer la société comme le discours de la classe dirigeante***

### [Retour à la table des matières](#)

Une classe ne serait pas dirigeante si elle n'avait le pouvoir de mobiliser les institutions politiques, l'appareil d'État et l'organisation culturelle pour la défense de ses intérêts et la reproduction de ses privilèges. Son idéologie ne s'expose pas directement à un affrontement avec une idéologie de classe populaire : elle se cache sous des principes abstraite ou sous de prétendues contraintes techniques. La critique s'exerce donc, de manière nécessaire, contre cette emprise idéologique et contre ses faux-semblants.

Mais il y a loin, de la reconnaissance de cette emprise, à l'idée que l'ensemble des catégories de la pratique sociale représente une mise en œuvre cohérente d'une idéologie dominante. Une telle affirmation est même inconciliable avec la reconnaissance des rapports et des luttes de classes. Car comment peut-on à la fois proclamer l'unité et l'intégration d'un ordre social dominé par la positivité d'un pouvoir ou d'une idéologie, et affirmer que la société est traversée par des conflits sociaux fondamentaux ? Affirmer au contraire l'importance centrale des rapports de classes, impose de reconnaître dans l'organisation sociale les marques [126] concrètes du conflit et donc aussi, dans les institutions politiques, une certaine capacité d'action des forces populaires. Au nom de quoi pourrait-on parler de la classe ouvrière et de l'exploitation capitaliste dans une société industrielle, si le mouvement ouvrier ne pouvait pas se former, si les ouvriers étaient entièrement « aliénés », si les syndicats ne faisaient qu'accepter la logique du système dominant, si le système politique et judiciaire rejetait constamment et absolument les revendications de l'action syndicale et déniait à celle-ci toute influence sur le droit du travail ?

Il est étrange, et même paradoxal, que l'image d'une société réduite à la reproduction du pouvoir de classe ait été si fréquemment exprimée au cours des dernières années dans les sociétés où l'institutionnalisation des conflits est la plus développée, et où la reconnaissance politique, sociale et idéologique de ces conflits est la plus générale. On comprendrait que, dans une société autocratique, despotique ou totalitaire, on cherche à montrer que toutes les catégories de la pratique sociale renvoient à un projet unifié de domination. Encore, je le répète, ce projet ne pourrait-il être identifié à une domination de classe, puisqu'il ne serait repérable qu'à un niveau directement politique et idéologique.

Cette représentation de la société comme discours idéologique de la classe dirigeante n'est qu'un mauvais compromis entre deux positions intellectuelles opposées - l'une et l'autre cohérentes. La première affirme que l'organisation et le changement [127] de la société sont dirigés par les intérêts de la classe dirigeante et, plus précisément encore, par les lois de l'économie capitaliste. L'autre se représente la société comme une lutte entre forces de classes pour le contrôle de l'historicité, donc des orientations culturelles générales de la société.

La première position, très claire, pose l'existence d'un système défini par l'exploitation capitaliste, mais repérable socialement par la logique interne du système dominant. Cette conception se heurte à deux objections. La première rappelle que, s'il existe certainement une logique interne de la domination économique de classe, rien n'oblige à dire que cette logique commande entièrement le fonctionnement de la société. Reconnaître l'existence du pouvoir capitaliste n'impose pas ipso facto d'affirmer qu'il est total, que l'État n'est que l'agent de la classe dominante, que les travailleurs ne peuvent mener de mouvements sociaux capables de renverser ou de limiter ce pouvoir. S'il est vrai que la classe dominante tend toujours à opposer l'ordre - auquel elle s'identifie - et la déviance, à quoi elle réduit tous ceux qui s'opposent à elle, il est plus vrai encore qu'une société doit être analysée comme l'affrontement de projets de classes luttant pour la direction de l'historicité. Affirmer que la société n'est qu'un système de domination revient à nier l'existence et la possibilité des mouvements sociaux : ce ne peut être que l'idéologie d'une élite dirigeante, soucieuse

soit de maintenir son règne, soit de parvenir au pouvoir en s'appuyant sur la [128] crise du système antérieur plutôt que sur la contestation des classes dominées.

La seconde objection rejette l'idée d'une indépendance aussi complète de l'ordre économique, alors qu'historiquement faits économiques et politiques sont liés. Ceux qui parlent de « capitalisme monopoliste d'État » reconnaissent eux-mêmes l'impossibilité de définir un pouvoir purement économique, puisque l'État y joue un rôle essentiel. Ces objections sont si fortes que bien peu nombreux sont aujourd'hui ceux qui défendent l'idée d'une logique purement économique de la domination, indépendante de l'exercice du pouvoir politique et de la manipulation idéologique (propagande, publicité, inculcation culturelle). Mais comment ne pas voir que plus on avance dans cette direction, plus la classe dirigeante apparaît comme un acteur et non plus comme le simple porteur des lois d'un système économique ?

Dans le cas des sociétés capitalistes centrales, l'image de la société comme discours idéologique est si contraire aux faits observables qu'il faut chercher les raisons cachées de son influence. Elle n'est en réalité que la réplique de l'utopie de la classe dirigeante identifiant ses intérêts à l'évolution sociale dans son ensemble, à un moment où les luttes sociales correspondant aux nouvelles formes de domination de classe ne se sont pas encore développées. La valeur de cette identification de l'organisation sociale à l'idéologie dominante est de révéler la nature de classe de celle-ci et de dénoncer en particulier son masque favori, celui de la « fin [129] des idéologies ». Historiquement, le rôle de cette critique idéologique a été entièrement positif, après deux décennies de triomphe de l'idéologie de la classe dominante. Mais s'il est nécessaire de critiquer cette idéologie, il l'est tout autant de ne pas se placer sur son propre terrain, de ne pas réduire par conséquent l'organisation sociale et culturelle à un discours : il faut au contraire redécouvrir la présence des conflits sociaux, directement ou indirectement.

La sociologie industrielle américaine à ses débuts, tout en se plaçant dans une perspective généralement conservatrice, a donné un très bon exemple de critique idéologique en révélant que les conduites ouvrières ne se conformaient pas à l'image taylorienne du comporte-

ment des travailleurs, que ceux-ci répondaient aux stimulants financiers par le freinage et non par un accroissement de leur production. Le même type d'analyse peut s'appliquer utilement à l'école pour comprendre les abandons scolaires, et à bien d'autres secteurs de la vie sociale. Révoltes, refus, retraites, fuites, silences, agressions, perversions ou détournements d'instruments sociaux ou culturels, sont autant de manifestations de la présence de forces d'opposition, au même titre que les conflits, les idéologies et les négociations. Il a été utile, pendant une brève période, de mettre simplement en cause l'emprise de la classe dirigeante et des élites dirigeantes sur l'ensemble des pratiques sociales. Mais, très rapidement, il apparaîût qu'une telle critique risque d'être prisonnière des illusions qu'elle combat. Il n'est pas [130] vrai que la société soit unidimensionnelle et intégratrice, qu'elle ne puisse être combattue que de l'extérieur ou de l'extrême périphérie.) Tant les mouvements sociaux dans les pays industrialisés que les attaques portées contre l'organisation internationale de l'économie capitaliste ont montré la fragilité, les contradictions et les conflits présents dans cet ordre dominant qu'on croyait si puissant, si maître de lui, si assuré de la reproduction de ses profits et de ses privilèges.

Une sociologie de l'action se situe à l'opposé de ce type d'approche. Bien sûr, il existe des mécanismes de reproduction de la domination sociale. Mais, en premier lieu, ce qui se reproduit n'est jamais entièrement réductible à une domination de classe. C'est plutôt la dégradation d'un pouvoir de classe en coalition de privilèges, plus ou moins directement appuyée par un État antipopulaire. Et, en second lieu, cette reproduction ne recouvre complètement la production des rapports et des conflits de classes que dans des cas particuliers, celui du totalitarisme d'un côté, celui de la décadence conservatrice de l'autre. Rien ne permet d'affirmer que les grands pays capitalistes relèvent entièrement, à l'heure actuelle, de l'une ou l'autre de ces situations.

## *7. Prendre les classes sociales pour des personnages*

### [Retour à la table des matières](#)

Les classes sociales ne sont pas seulement des catégories possédant des ressources ou des chances [131] inégales. La classe dirigeante est celle qui dirige l'historicité, c'est-à-dire l'ensemble des moyens par lesquels une société, au lieu de simplement se reproduire, produit sa propre existence et son sens. Les sociétés que considère la sociologie ont cette capacité de prendre de la distance à l'égard d'elles-mêmes par la connaissance, par l'investissement et par la représentation de leur propre créativité. Mais il serait artificiel de parler, trop simplement, d'une société agissant sur elle-même. Une telle action suppose la division de la société, et elle ne peut être menée que par une partie de la société sur l'ensemble. Une société de reproduction peut être une communauté, une société dotée d'historicité, de capacité de se transformer, est nécessairement divisée en une classe supérieure, qui gère l'accumulation, et une classe populaire, qui subit les prélèvements gérés et utilisés par la première.

Mais la notion de classe a aussi une signification historique plus particulière. Elle apparaît dans la pensée sociale de l'époque moderne, et surtout en Écosse, au XVIII<sup>e</sup> siècle, s'épanouit dans l'Europe de l'industrialisation capitaliste, et se répand maintenant dans toutes les régions du monde où se réalisent de nouvelles formes d'industrialisation dirigées par des bourgeoisies, nationales ou étrangères. D'où vient donc ce privilège historique. De la fusion, pendant la période de l'industrialisation capitaliste, de trois ordres de faits.

En premier lieu, les rapports de classes eux-mêmes, tels qu'ils existent - sous d'autres formes - [132] aussi bien avant la société industrielle qu'après elle.

En deuxième lieu, la formation d'un ordre métasocial de nature « économique », pendant l'époque industrielle. Les faits sociaux sont considérés comme déterminés par des faits ou des rapports économi-

ques, alors que dans le capitalisme préindustriel cet ordre métasocial est de nature « politique ». Dans ces sociétés marchandes, les rapports de classes ont, comme partout, une dimension économique, mais les classes se définissent aussi par le champ, proprement politique, où s'inscrivent leurs rapports ; si bien que les classes sont des agents de luttes civiques ou politiques en même temps que des catégories économiques. Cette dualité de nature existe partout, sauf dans les sociétés industrielles, où le champ des rapports de classes devient lui-même économique.

En troisième et dernier lieu, l'industrialisation de l'Europe occidentale, et surtout de la Grande-Bretagne, a été dirigée par des bourgeoisies nationales - classes qui ont ainsi pu apparaître à la fois comme un des termes des rapports de classes, et comme l'élite dirigeant le changement historique. Les luttes de classes proprement dites se sont confondues avec les luttes pour la direction de l'État. C'est la conjonction, historiquement définie, de ces trois significations des classes qui a donné à celles-ci le rôle de personnages centraux de l'histoire, proclamé d'abord par les historiens « bourgeois », comme Guizot ou Tocqueville.

Le paradoxe de la situation présente est que les progrès de l'action que la société exerce sur elle-même [133] ne cessent d'étendre le champ des rapports de classes, et donc l'utilité de ce concept, mais cela au moment même où les classes elles-mêmes cessent de plus en plus d'être des personnages centraux de l'histoire. Le paradoxe n'est qu'apparent ; la disparition des ordres métasociaux, qui étend à l'infini le champ des conflits de classes, fait aussi disparaître la deuxième des trois composantes, indiquées ci-dessus, de l'image des classes propre aux sociétés industrielles.

Par ailleurs, la généralisation sur la planète de la civilisation industrielle diversifie la nature des élites dirigeantes - multipliant en particulier les sociétés où ces élites sont étatiques et non bourgeoises, ce qui interdit d'identifier a priori classe dirigeante et élite dirigeante.

C'est une des tâches les plus urgentes de la sociologie de l'action que de découvrir les rapports de classes là même où le paysage n'est plus dominé par les classes comme personnages. La bourgeoisie et le prolétariat ne sont plus partout les héros de l'industrialisation. Les



classes sociales d'aujourd'hui ne sont plus des figures historiquement repérables et nommables ; car elles ne peuvent être définies que par des rapports de classes largement recouverts par le pouvoir des États et des partis.

### ***8. Confondre structure et changement dans une philosophie de l'évolution***

#### [Retour à la table des matières](#)

Il n'existe aucune différence de nature entre l'explication des faits sociaux par leur place dans les [134] desseins de la Providence ou dans le sens de l'Histoire. Assurément, dans ce dernier cas, l'ordre métasocial auquel sont rapportés les faits sociaux est en mouvement, au lieu d'être immobile. Mais les deux conceptions reviennent bien à soutenir que les faits sociaux, c'est-à-dire les relations sociales, ne portent pas leur propre sens : que celui-ci provient d'un ordre supérieur. Quand cet ordre est conçu comme un mouvement conduisant du simple au complexe, du transmis à l'acquis, de la reproduction au changement, les faits sociaux doivent être compris par leur place dans ce procès de différenciation et de sécularisation croissantes. Il n'existe alors aucune différence entre les concepts qui servent à analyser la structure sociale, et ceux qui sont utilisés pour connaître le changement. L'exemple le plus simple est celui du concept de modernisation : une société moderne est celle où les rôles sont fortement différenciés, où triomphe la rationalité instrumentale, etc. L'analyse d'une société « moderne » recourt à des notions qui appellent toujours l'image opposée d'une société « traditionnelle ». La pensée de Talcott Parsons, dont l'influence fut pendant si longtemps considérable, est un bon exemple de cet évolutionnisme, étroitement associé à une analyse fonctionnaliste de l'organisation sociale.

La société, telle que la voit ce type de philosophie sociale, n'est pas définie par son action, ses rapports sociaux, ses formes de contrôle social. Elle l'est, beaucoup plus fondamentalement, par sa modernité ou son traditionalisme, par sa place sur [135] l'échelle hiérarchique qui

conduit de la communauté (*Gemeinschaft*) à la société (*Gesellschaft*), de la solidarité mécanique à la solidarité organique, etc.

À un niveau plus concret, l'action des grands acteurs de l'histoire était définie de la même manière en termes historiques. Il s'agissait toujours de créer la société de demain, bien moins conçue comme différente que comme plus avancée. La bourgeoisie considéra que son rôle était de succéder à l'aristocratie, et le prolétariat fut déclaré chargé par l'Histoire de succéder à la bourgeoisie.

À partir du moment où l'on accepte de n'expliquer les réalités sociales que par des rapports sociaux, par des relations entre des acteurs définis en fonction d'un mode d'intervention de la société sur elle-même, la sociologie ne peut plus s'identifier à une philosophie évolutionniste de l'histoire. Il existe d'une part des formes de production de la société par elle-même - d'historicité -, d'autre part des modes de passage d'un type de société - je préfère dire d'un système d'action historique - à un autre. Il ne s'agit nullement d'écarter tout intérêt pour l'évolution sociale, mais avant tout de distinguer l'analyse des systèmes de rapports sociaux et celle des modes de passage d'un état de la société à un autre. Structure et genèse doivent être séparées.

Cette séparation est devenue possible à partir du moment où s'est créé un type de société industrielle qui s'écartait fondamentalement du modèle britannique. Malgré des différences importantes, l'expérience [136] française ou l'expérience allemande appartenaient encore à la même catégorie que l'expérience anglaise. La Révolution soviétique, au contraire, inventa une voie profondément différente vers l'industrialisation. Depuis lors, les « voies » se sont multipliées, à un point tel que nul ne peut se satisfaire d'une théorie superficielle de la convergence, comme si les chemins étaient différents mais menaient tous à Rome - c'est-à-dire à un certain type général d'organisation sociale.

Il faut donc parler à la fois de société industrielle et de voies capitaliste, socialiste - ou autres - vers l'industrialisation. Il est grand temps de faire éclater ces personnages collectifs de l'histoire dont le siècle passé nous a imposé l'encombrante présence. On ne parle que de civilisations ou de modes de production. On se croit encore obligé - contre toute évidence - de nommer nos sociétés « capitalistes », alors

qu'elles devraient plutôt être définies comme industrielles. Il ne peut exister de sociologie si l'on ne se débarrasse de ces personnages régis par le sens de l'Histoire.

Il faut séparer radicalement un type de société, la société industrielle, d'un mode de développement - d'industrialisation - qui fut en général, en Occident, capitaliste. Une société industrielle ne se définit pas par des techniques mais par des rapports de classes, par la capacité d'une catégorie sociale à transformer l'organisation du travail et à s'approprier les profits qui en résultent. Ce qui se produit aussi bien en U.R.S.S. qu'aux États-Unis. En revanche, des sociétés industrialisées par une bourgeoisie [137] nationale, par un État national, par un parti révolutionnaire ou par une bourgeoisie étrangère, sont profondément différentes les unes des autres.

La condition ouvrière, dans une société industrielle, a ainsi deux aspects bien différents. Le premier est défini par l'organisation du travail, le second par l'emploi, dans la mesure où celui-ci manifeste plus directement la nature de l'élite dirigeante. Parallèlement, dans une société capitaliste, on ne peut confondre complètement les industrialisateurs, qui exercent une domination de classe, et les capitalistes à proprement parler, qui agissent en fonction de l'économie de marché plus que de l'économie industrielle.

### *Remarques finales*

#### [Retour à la table des matières](#)

La pensée sociale de l'époque industrielle a élaboré les trois thèmes fondamentaux sur lesquels se construit l'analyse sociologique : le système social, les conflits sociaux, les orientations culturelles de l'action. Les noms de Durkheim, de Marx et de Weber, sans pouvoir être réduits à désigner chacun un seul thème, en sont devenus les symboles. Mais ces trois thèmes ne pouvaient pas encore s'organiser directement entre eux. Car la société où ils apparaissaient ne se concevait pas elle-même comme analysable à partir d'elle-même. Deux idées, contraires à l'existence de la sociologie, la dominaient.

[138]

La première était que le sens d'une situation sociale est à chercher en dehors d'elle, dans un monde métasocial que les uns appellent les valeurs et les autres la nature. Weber, s'interrogeant sur les raisons du succès économique et politique du monde occidental, et donc sur les causes du capitalisme, de la rationalisation et de la sécularisation, fait intervenir le rapport à des valeurs - dans ce cas religieuses - et voit dans toute action collective une tension entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité. Marx, au-delà même de sa période de jeunesse, n'analyse pas seulement le système capitaliste ; il se réfère à des besoins fondamentaux, à la valeur d'usage, à une image de la société libérée de l'exploitation capitaliste - ce qui introduit une contradiction entre nature et société qui n'est que l'interprétation prolétarienne d'un dualisme général dont l'analyse de Weber est l'interprétation bourgeoise. Durkheim enfin, tout en introduisant plus que tout autre l'idée de la société comme système, fait de la société une essence, une force qui s'impose aux acteurs, bien plus qu'un enjeu des rapports entre les acteurs.

La seconde idée qui s'opposait à la naissance de l'analyse sociologique proprement dite était l'évolutionnisme et la philosophie de l'histoire qu'il implique. Une société est définie par sa place dans une évolution, le sens de celle-ci - toujours associé à une forme ou à une autre de progrès - étant considéré comme principe central d'interprétation. Tout le XIXe siècle rêve de modernité, de progrès, d'avenir.

[139]

Lentement, et difficilement, s'opère le passage de la pensée sociale à l'analyse sociologique. Celle-ci ne peut se concevoir sans l'apport de Marx, de Weber et de Durkheim ; elle ne peut pas davantage se former sans une rupture profonde avec les deux principes énoncés à l'instant, et qui définissent l'appartenance historique de ces penseurs à la culture de l'industrialisation.

Cette transformation ne s'opère qu'à travers de grandes crises, et nous vivons encore la transition difficile au cours de laquelle la pensée sociale peut entrer en décomposition, plus nettement que ne se forme l'analyse sociologique.

Chacun des trois thèmes majeurs semble se « désociologiser ». Ceux qui parlent au nom des conflits sociaux et de la tradition marxiste opposent, le plus souvent, l'ordre social à ce qu'il exclut et en reviennent ainsi aux utopies et aux faiblesses du socialisme utopique. Ceux qui sont le plus sensibles aux problèmes de l'action sont souvent des experts proches des puissants, dont ils cherchent à orienter la prise de décision et la stratégie. Ceux enfin qui parlent de système social y voient un appareil de reproduction et d'intégration plutôt qu'un lieu de conflit et de changement.

Le moment est venu de remembrer la sociologie. Ce que nous nommons la société est un système, mais un système d'action. Et l'action n'est pas seulement décision : elle est visée d'orientations culturelles, à travers des relations sociales conflictuelles. Le conflit n'est ni contradiction ni révolte, mais forme sociale de l'historicité, de la production [140] de la société par elle-même. Peu à peu, au-delà de l'évolutionnisme, se forme l'analyse de sociétés qu'une longue période de croissances et de crises, de menaces atomiques, de totalitarismes et de révolutions, a convaincues qu'elles devraient se découvrir comme le produit de leur action et non comme la manifestation d'une nature humaine, d'un sens de l'histoire ou d'une contradiction originelle. Au-delà des rivalités d'école et des limites de la spécialisation, nous assistons à la mutation de la sociologie.

[141]

LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE

Deuxième partie  
Une sociologie de l'action

## Chapitre 6

---

### Les mouvements sociaux : objet particulier ou problème central de l'analyse sociologique ?

[Retour à la table des matières](#)

La sociologie, définie le plus souvent comme analyse du fonctionnement du système social, peut-elle faire une place à l'étude des mouvements sociaux ? Où faut-il au contraire tenter de reconstruire la sociologie autour de celle-ci ? Cette deuxième solution a elle-même été proposée sous deux formes bien différentes. Pour certains, il fallait renoncer à l'idée de système social, pour reconnaître que tout est changement et que les mouvements sociaux sont des acteurs du changement ; pour d'autres, au contraire, il fallait maintenir l'idée de système social, mais la reconstruire à partir d'une analyse des mouvements sociaux, du champ culturel dans lequel ils se placent et des formes d'institutionnalisation de leurs conflits.

Avant tout, l'illusion empiriste doit être nettement rejetée : il n'est pas possible de définir un objet nommé « mouvements sociaux » sans choisir d'abord un mode général d'analyse de la vie sociale, à partir duquel pourra être constituée une certaine catégorie de faits nommés mouvements sociaux. Il [142] existe de nombreuses études purement empiriques sur des conflits : mais on ne sait souvent pas de quoi elles parlent vraiment - ce qui n'empêche pas nombre d'entre elles de présenter une grande qualité descriptive, concernant des événements particuliers bien déterminés.

Si on reste au contraire attaché à la construction et à l'analyse de catégories générales, il faut dès le départ reconnaître l'existence d'au moins trois types de conflits visant à modifier un ou plusieurs aspects importants de l'organisation sociale et culturelle. Pour apporter quelque clarté dans le vocabulaire, je propose d'appeler *conduites collectives* celles de ces actions conflictuelles qui peuvent être comprises comme un effort de défense, de reconstruction ou d'adaptation d'un élément malade du système social - qu'il s'agisse d'une valeur, d'une norme, d'un rapport d'autorité ou de la société elle-même. C'est en ce sens que Neil Smelser<sup>9</sup> a employé l'expression *collective behaviour*. Si, au contraire, les conflits sont analysés comme mécanismes de modification de décisions, donc comme facteurs de changement, forces politiques au sens le plus large du terme, je propose de parler de luttes. Enfin, lorsque les actions conflictuelles cherchent à transformer les rapports de domination sociale qui s'exercent sur les principales ressources culturelles - la production, la connaissance, les règles éthiques -, j'emploierai l'expression *mouvement [143] social*. On peut naturellement préférer d'autres conventions de vocabulaire : j'ai choisi celles-là parce qu'elles m'ont semblé les plus proches des usages actuels. L'essentiel est de clairement distinguer ces trois modes de construction de ce domaine de la réalité observable - le même conflit pouvant relever d'un, deux ou trois de ces types, de sorte que l'analyse sociologique ne peut se substituer ici à l'analyse historique, qui saisit le conflit dans sa complexité spécifique.

---

<sup>9</sup> *Theory of Collective Behaviour*, New York, Free Press, 1963.

## Les conduites collectives

### [Retour à la table des matières](#)

Un grand nombre de conflits semblent devoir s'analyser de la meilleure façon comme effets de la décomposition, et efforts de reconstruction, d'un système social menacé. Par exemple, des immigrants créent une communauté homogène ; peu à peu, elle se différencie, les uns s'enrichissent, d'autres s'appauvrissent, certains se marient à l'extérieur du groupe : la communauté est donc menacée. Un messie ou un prophète apparaît alors pour rétablir les mœurs anciennes, c'est-à-dire l'homogénéité et l'intégration de la communauté. Cette dimension est importante dans les mouvements dits de réforme, et même dans les révolutions telles que celle de l'Angleterre du XVII<sup>e</sup> siècle - outre les mouvements messianiques ou fondamentalistes que je viens d'évoquer. De la même manière, une part importante de l'action syndicale consiste à défendre des qualifications et des rémunérations contre les [144] conséquences d'un changement technique, d'une modification du marché ou d'une décision de l'entreprise. Ces exemples montrent que le champ de telles conduites ne cesse de se restreindre, dans des sociétés en changement rapide, fortement diversifiées et dont, par conséquent, le degré d'homogénéité et d'intégration est plus faible que celui des sociétés dites traditionnelles. Dans les sociétés industrielles, les actions collectives se définissent plus souvent par un effort pour maîtriser le changement, orienter l'avenir, que par une volonté de conservation ou de retour au passé.

Cependant, ces conduites réformatrices et intégratrices semblent depuis quelque temps reprendre une importance non négligeable, du fait que les valeurs « modernes » - changement, croissance, développement - longtemps considérées comme intangibles au même titre que le progrès, que le mouvement naturel de l'histoire, se sont vues remises en cause, notamment dans des pays dépendants ou colonisés où la modernisation et l'industrialisation, importées de l'étranger, ont bouleversé l'organisation sociale et culturelle traditionnelle. De tels mouvements, déjà observables en Asie, en Amérique latine ou en Afrique



pendant la grande période d'expansion coloniale du XIXe siècle, se sont récemment développés considérablement - témoin le succès du khomeinisme en Iran. Dans le monde communiste, aussi, resurgissent les consciences nationales, tandis que dans le « premier monde », celui des pays industriels occidentaux, les thèmes de la communauté et de l'identité se répandent et [145] entraînent des actions correspondant bien à ce que j'ai nommé conduites collectives.

La signification des conduites collectives est nécessairement très éloignée de la conscience des acteurs, puisqu'elle se définit en termes de fonctionnement du système social et non de représentations ou de projets des acteurs (au même titre que le suicide dans l'analyse durkheimienne). C'est pourquoi les conduites collectives sont essentiellement hétéronomes, orientées par des contraintes économiques ou politiques externes, ou encore entraînées par un chef, à la tête d'une secte ou d'un mouvement fondamentaliste qui s'identifie à l'ordre à rétablir.

## Les luttes

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi, la référence à la société, à l'ordre social, tend de plus en plus, dans nos pays, à définir non plus des actions liées au changement, mais des actions qui le combattent au nom d'un ordre ancien ou nouveau : cela nous entraîne très loin de ce que nous appelons spontanément « mouvement ». C'est pourquoi la tendance naturelle des participants et des observateurs des conflits sociaux, dans les sociétés industrielles, est d'insister au contraire sur ces conflits comme mécanismes de changement. Mais cette définition elle-même n'a plus le même sens qu'au siècle passé, quand le mouvement ouvrier était l'acteur des conflits les plus importants et apparaissait représenter des valeurs nouvelles - [146] celles du progrès et de l'industrialisation - dont il combattait en même temps les formes sociales d'appropriation.

Aujourd'hui, ce rôle central d'un mouvement social comme agent principal des transformations historiques est mis en doute, et l'on ne

voit pas bien ce qui unifie ces multiples conflits qui n'en appellent pas à des valeurs centrales, ne combattent pas un pouvoir dominant, mais visent seulement à transformer certains rapports de force ou certains mécanismes particuliers de décision : les agents de changement ne peuvent guère se définir là globalement, au nom de quelque « sens de l'Histoire ». Plus encore peut-être que dans le monde du travail, c'est dans la vie urbaine que se constate ce passage de mouvements sociaux centraux à des luttes particulières. Les nombreuses études sur les luttes urbaines contemporaines montrent qu'il s'agit le plus souvent d'actions limitées, dirigées contre des propriétaires ou des autorités administratives, pour obtenir de meilleures conditions de logement. Un nombre croissant de luttes urbaines tendent même à se rapprocher de ce qu'on a nommé ici conduites collectives, en défendant un environnement menacé ; par exemple les luttes - victorieuses - menées à Madrid pour la sauvegarde du centre historique de la ville.

Ces luttes sont d'autant plus importantes qu'elles recherchent plus directement un accès au pouvoir de décision, c'est-à-dire s'associent davantage à un parti politique. C'est pourquoi, dans plusieurs grands pays industriels, la social-démocratie (tant sa [147] branche révolutionnaire que sa branche réformiste) a étroitement associé les luttes sociales à l'action politique et les y a en fait subordonnées, l'objectif fondamental étant la prise du pouvoir.

## Les mouvements sociaux

[Retour à la table des matières](#)

Parler de conduites collectives, c'est considérer les conflits comme des réponses à une situation qui doit être saisie en elle-même, c'est-à-dire en termes d'intégration ou de désintégration d'un système social, défini par un principe d'unité. Parler de luttes, au contraire, implique une conception stratégique du changement social. Les luttes ne sont pas des réponses mais des initiatives, dont l'action n'aboutit pas, et ne vise pas non plus à construire un système social. C'est pourquoi l'idée de luttes est plus ou moins directement associée à la représentation de la société soit comme marché, soit comme champ de bataille. Entre

la concurrence et la guerre existent beaucoup d'autres stratégies conflictuelles, mais qui ne se réfèrent pas davantage à l'idée d'un système social - défini par des valeurs, des normes et des institutions.

Le passage des luttes aux mouvements sociaux rétablit au contraire la relation entre action collective et système social, mais en l'inversant. Partons d'un exemple. Dans une usine se forment des mouvements revendicatifs pour lutter contre des inégalités de salaire entre ouvriers de qualification comparable (exemple simple de conduite collective), [148] ou pour accroître l'influence des salariés sur les décisions qui affectent leurs conditions de travail, ce qui constitue une lutte. Mais l'organisation de l'entreprise elle-même n'est pas l'expression de la rationalité technique ; elle n'est pas non plus le résultat direct d'un rapport de forces constamment changeant. Le propre de l'industrie est que l'emprise des détenteurs du capital s'est étendue de la vente des produits aux conditions de travail des producteurs, réunis dans une fabrique et soumis autoritairement à une certaine organisation collective du travail. L'action ouvrière combat cette domination et cherche à donner aux travailleurs, ou à l'ensemble de la collectivité, le contrôle de l'organisation du travail et des ressources créées par l'activité industrielle.

Un mouvement social, selon cette définition, n'est d'aucune manière une réponse à une situation sociale. C'est au contraire celle-ci qui constitue le résultat du conflit entre des mouvements sociaux luttant pour le contrôle des modèles culturels, de l'historicité - conflit qui peut aboutir à une rupture du système politique, ou au contraire à des réformes institutionnelles, et qui se manifeste quotidiennement dans les formes d'organisation sociale et culturelle, dans les relations d'autorité. Un mouvement social est une action conflictuelle par laquelle des orientations culturelles, un champ d'historicité, sont transformés en des formes d'organisation sociale, définies à la fois par des normes culturelles générales et par des rapports de domination sociale.

L'affaiblissement de plus en plus rapide de la [149] notion de société et de la sociologie classique nous force à choisir entre deux voies : d'un côté, une sociologie du pur changement, dans laquelle la notion de lutte occupe une place importante ; de l'autre, une sociologie de l'action, qui repose sur les notions de modèles culturels et de mouvements

sociaux. Une grande part des débats généraux de la sociologie peut être comprise comme concurrence, conflit ou compromis entre ces trois orientations.

La sociologie classique est née dans des pays - la Grande-Bretagne, l'Allemagne, les États-Unis, la France - qui constituaient des ensembles politiques, économiques et culturels si distincts qu'on pouvait parler non seulement de sociétés mais encore d'acteurs sociaux (syndicats ou patronat, par exemple) définis nationalement. Telle n'est plus la situation aujourd'hui : nombre d'acteurs sociaux défendent leurs intérêts sur des marchés ou des champs de concurrence et de conflit définis bien davantage par une technologie, une conjoncture économique, des conflits stratégiques, des courants culturels agissant internationalement que par une réalité nationale globale. Aucun mouvement social aujourd'hui ne peut s'identifier à l'ensemble des conflits et des forces du changement social dans une société nationale. Ainsi, le champ des luttes devient de plus en plus autonome - tendance qui pourrait se renverser dans d'autres situations sociales - par rapport à l'action des mouvements sociaux, et les conduites collectives tendent de plus en plus à devenir ce que j'ai nommé des *anti-mouvements sociaux*. La dissociation du mode de développement [150] économique et des formes de fonctionnement des systèmes économiques et sociaux sur la plus grande partie de la planète a en effet provoqué une réapparition massive de conflits sociaux et d'actions collectives menés au nom de l'intégration sociale et culturelle d'une communauté. Cette forte dissociation des mouvements sociaux, des luttes et des conduites collectives protège la sociologie, centrée sur l'analyse des mouvements sociaux, contre le danger de se transformer en philosophie de l'histoire. Non seulement il n'est plus possible de situer l'analyse sociologique à l'intérieur de la représentation évolutionniste qui conduisait du traditionnel au moderne, de la solidarité mécanique à la solidarité organique, de la communauté à la société, mais encore la disparition de l'hégémonie des pays capitalistes centraux sur l'ensemble du monde interdit d'identifier leur historicité et leurs mouvements sociaux propres avec une Histoire universelle, dont tous les pays devraient nécessairement parcourir les étapes.

Il faut donc rompre avec l'idée classique qui identifiait la créativité humaine avec ses œuvres, l'historicité définie comme raison et comme progrès avec la maîtrise de la nature par la science et la technique. Et, par conséquent, réintroduire dans l'analyse sociologique une autre conception du sujet, qui mette l'accent sur la distance entre la création et les œuvres, entre la conscience et les pratiques. Car, s'il est vrai que les modèles culturels se transforment en pratiques sociales au travers de conflits entre mouvements sociaux opposés, il faut [151] aussi qu'ils se dégagent de ces pratiques pour se constituer comme modèles d'investissement et de création de normes, ce qui suppose réflexivité, distanciation et, pour reprendre ce mot si profondément enraciné dans la tradition culturelle de l'Occident, *conscience*. À certaines époques, la pensée sociale insiste davantage, à l'intérieur de l'historicité, sur l'investissement économique et sur la production de connaissance ; à d'autres moments, elle se montre plus sensible à la création et à la transformation de modèles éthiques, ce qui tend à donner plus d'importance à la distanciation qu'à l'investissement. À vrai dire, les deux mouvements sont complémentaires, et il serait aussi dangereux de tomber dans la philosophie morale que dans la philosophie de l'histoire.

La notion de mouvement social n'est pas séparable de celle de classe. Mais ce qui oppose le mouvement social à la classe, c'est que celle-ci peut être définie comme une situation, alors que le mouvement social est une action, celle d'un sujet, c'est-à-dire de l'acteur qui met en cause la mise en forme sociale de l'historicité. Pendant trop longtemps, l'étude du mouvement ouvrier s'est réduite à celle du capitalisme, de ses crises et de sa conjoncture. De façon plus extrême encore, les études sur les mouvements sociaux et nationaux dans le Tiers Monde sont restées dominées par les analyses de l'impérialisme et du système économique mondial - au point même que la formation de mouvements de masse semblait impossible, ce qui a conduit à accorder la plus grande importance à la lutte [152] armée : soit celle des guérillas, soit la lutte militaire de masse dirigée par un parti révolutionnaire.

À partir du moment où l'on évite tout recours à un principe méta-social, par conséquent à l'idée d'une contradiction entre société et nature, il devient nécessaire de concevoir les classes comme des ac-

teurs placés non dans des contradictions, mais dans des conflits. Il devient alors préférable, pour marquer cet important changement, de parler de mouvements sociaux plutôt que de classes sociales. *Le mouvement social est l'action, à la fois culturellement orientée et socialement conflictuelle, d'une classe sociale définie par sa position de domination ou de dépendance dans le mode d'appropriation de l'historicité, des modèles culturels d'investissement, de connaissance et de moralité, vers lesquels il est lui-même orienté.*

Les mouvements sociaux ne sont jamais isolés des autres types de conflits. Le mouvement ouvrier, qui met en cause le pouvoir social des maîtres de l'industrie, n'est pas séparable des revendications et des pressions en vue d'accroître l'influence des syndicats dans les décisions économiques, sociales et politiques. Mais ce qui indique son existence, c'est la présence d'éléments non négociables dans les négociations, et par conséquent l'impossibilité pour un syndicat, porteur du mouvement ouvrier, de mener une action purement instrumentale, en termes de coûts et d'avantages. Ce qu'on a appelé le syndicalisme de marché n'appartient pas au mouvement ouvrier - d'où, par contrecoup, le développement de conduites de rupture : grèves illégales, [153] absentéisme, freinage accentué, actes de violence ou de sabotage, qui traduisent la présence refoulée du mouvement ouvrier dans un syndicalisme de marché, ou bien dont les revendications sont très fortement institutionnalisées.

Cette observation peut être élargie. Le propre de la démocratie représentative est que les acteurs politiques dépendent des acteurs sociaux qu'ils représentent, tout en conservant une autonomie plus ou moins large : de sorte qu'ils agissent à la fois en fonction de leur position dans des systèmes de décision, et comme mandataires de groupes d'intérêt ou de mouvements. L'opinion perçoit ce phénomène avec ironie quand elle met en évidence le double discours des députés, selon qu'ils parlent dans leur circonscription ou dans des séances de commission au Parlement. Ainsi un débat politique peut être ce que je nomme une lutte, et en même temps traduire un mouvement social.

De la même façon, le fonctionnement d'une organisation ne peut s'analyser uniquement en termes de rapports d'autorité. Les décisions prises par les cadres s'expliquent aussi par les politiques des diri-

geants des entreprises, voire des propriétaires ; et le comportement des ouvriers ou des employés dans leur atelier ou leur bureau est largement dominé par leur représentation d'un conflit général d'intérêts, débordant le cadre de leur existence professionnelle.

Nous sommes trop habitués à parler du passage de la classe « en soi » à la classe « pour soi », de la situation subie à une conscience qui se forme avec le [154] passage à l'action politique. En réalité, il n'existe pas de classe « en soi », il n'existe pas de classe sans conscience de classe. Ce qu'il convient en revanche de distinguer, c'est la conscience sociale de classe - c'est-à-dire un mouvement social, toujours présent, au moins de manière diffuse, dès lors qu'il y a conflit sur l'appropriation sociale des principales ressources culturelles - et la conscience politique, qui assure la traduction du mouvement social en action politique. Une action dirigée contre une domination sociale ne se réduit jamais à une stratégie à l'égard du pouvoir politique.

La définition donnée jusqu'ici des mouvements sociaux les présente comme les agents des conflits structurels d'un système social. Mais ne rencontre-t-on pas des mouvements sociaux au niveau même des modèles culturels et non de leur utilisation sociale ? D'autre part, l'analyse des mouvements sociaux doit-elle s'en tenir à une perspective synchronique, ou peut-elle s'étendre au domaine du changement ? L'innovation culturelle - ou la résistance à celle-ci - ne saurait constituer par elle-même un mouvement social, car celui-ci par définition combine la référence à un champ culturel et la conscience d'un rapport social de domination. Mais un conflit culturel peut comporter une dimension sociale, et à la limite en comporte toujours une : il n'existe pas de modèle culturel en soi, entièrement indépendant du mode de domination qui s'exerce sur lui. Entre le pur conflit culturel, par exemple à l'intérieur d'une communauté scientifique ou artistique, et l'expression culturelle d'un conflit directement [155] social, un vaste champ est occupé par des mouvements culturels définis à la fois par leur opposition à un modèle culturel, ancien ou nouveau, et par un conflit interne entre deux modes d'utilisation sociale du modèle culturel nouveau.

Le mouvement culturel le plus important à l'heure actuelle est celui des femmes. D'un côté, il s'oppose à la condition féminine traditionnelle, et du même coup transforme notre image du sujet ; de l'autre, il

est divisé entre deux tendances qui représentent en fait des forces sociales opposées : une tendance libérale, luttant pour l'égalité et qui attire des catégories sociales élevées (il est plus intéressant de réclamer l'accès à l'exercice de la médecine, ou au Parlement, qu'à des tâches non qualifiées) ; et une tendance radicale qui lutte pour la spécificité plus que pour l'égalité, se méfiant même des pièges de celle-ci, et combat une domination à la fois sociale et sexuelle soit en rattachant l'action des femmes à celle du prolétariat, soit en dénonçant la domination proprement sexuelle, soit enfin en opposant une conception relationnelle de la vie sociale, plus proche de l'expérience biopsychologique des femmes, à une conception technocratique d'origine masculine.

Les mouvements culturels sont surtout importants au début d'une nouvelle période historique, quand les acteurs politiques ne sont pas encore les représentants de demandes et de mouvements sociaux nouveaux et que, par ailleurs, la transformation du champ culturel appelle des débats fondamentaux [156] sur la science, l'investissement économique ou les mœurs.

À côté des mouvements sociaux au sens étroit du terme, et des mouvements culturels ou plus exactement socio-culturels, il faut encore reconnaître l'existence de *mouvements socio-historiques*. Ces derniers ne se situent pas à l'intérieur d'un champ d'historicité, comme les mouvements sociaux, mais dans le passage d'un type sociétal à un autre (passage dont l'industrialisation est historiquement la forme la plus importante). L'élément nouveau est ici que le conflit s'organise autour de la gestion du développement et que, par conséquent, l'acteur dominant n'est pas une classe dirigeante, définie par son rôle dans un mode de production, mais une *élite* dirigeante, c'est-à-dire un groupe qui conduit le développement et le changement historique, et se définit avant tout par la direction de *l'État*. Un mouvement socio-historique peut être soit associé à l'État industrialisateur, soit opposé à lui. Les camps en présence ont en commun de vouloir le développement, la modernisation, mais l'un veut renforcer la capacité d'investissement et de mobilisation de l'État, quel qu'il soit, tandis que son adversaire en appelle à la Nation et à la participation populaire.



Il existe une certaine parenté entre ces trois types de mouvements, ce qui explique que certains, se plaçant dans une tradition révolutionnaire, aient pu affirmer l'unité fondamentale du mouvement ouvrier, des mouvements de libération nationale et du mouvement de libération des femmes. Mais il est plus important encore de souligner les profondes [157] différences qui les séparent et les empêchent de s'unifier. Ainsi, le Tiers Monde est dominé par l'opposition constante des mouvements de classe et des mouvements nationalistes, et non par leur union : ces deux types de mouvement ne peuvent s'unifier que sous l'égide d'un parti révolutionnaire nationaliste, et toujours au prix de la destruction de l'un autant que de l'autre, le parti qui les absorbe devenant totalitaire. De même, les tentatives de rapprochement entre le mouvement ouvrier et le mouvement des femmes se sont heurtées à de telles difficultés que la plupart des militantes radicales ont commencé par s'éloigner d'une action, syndicale ou politique, qui leur semblait sourde aux demandes spécifiques des femmes.

## Action, ordre, crise et changement

### [Retour à la table des matières](#)

L'ensemble des problèmes qui viennent d'être considérés constitue une des grandes « aires » de l'analyse sociologique, celle de l'action sociale. Mais il existe également d'autres « aires ». Le propre de l'action sociale est qu'elle s'analyse toujours en termes de rapports sociaux inégaux (pouvoir, domination, influence, autorité) ; mais les rapports sociaux ne restent jamais complètement « ouverts » : on a déjà dit qu'ils se ferment aussi, se transforment en *ordre social*, maintenu par des agents de contrôle social et culturel et, finalement, par le pouvoir de l'État. Cet ordre social est susceptible d'entrer lui aussi en *crise*, surtout quand [158] sa stabilité s'oppose aux changements de l'environnement, de sorte qu'à l'aire de l'action sociale et à celle de l'ordre vient s'ajouter celle de la crise. Enfin, toujours dans un même type de société, en l'occurrence la société industrielle, rapports sociaux et ordres sont constamment en *changement*. L'analyse des mou-

vements sociaux peut-elle sortir de son aire propre et pénétrer dans celles de l'ordre, de la crise et du changement ?

Il faut écarter toute prétention hégémonique de la sociologie des mouvements sociaux : elle ne commande pas directement et entièrement l'étude de l'ordre (c'est-à-dire aussi de la répression et de l'exclusion), ni celle de la crise ou du changement. Tout se passe même, à l'heure actuelle, comme si la sociologie des mouvements sociaux était un des domaines les plus faibles, les moins élaborés, de l'analyse sociologique. On ne saurait pourtant se satisfaire d'un total pluralisme méthodologique, qui aboutirait à démembrer complètement la réalité sociale et son analyse.

La pénétration d'une sociologie des mouvements sociaux dans ce que j'ai appelé l'aire de l'ordre semble presque impossible, tant ces deux orientations intellectuelles sont opposées. Depuis vingt ans au moins, de Marcuse à Foucault, d'Althusser à Bourdieu, tout un ensemble de réflexions, d'ailleurs souvent différentes les unes des autres, ont conquis une large influence dans les sciences sociales en soutenant que la société contemporaine se contrôle et se surveille de plus en plus étroitement, de sorte que la vie sociale n'est plus que le système des [159] signes d'une domination sans partage. Ainsi se trouve exclu tout mouvement social qui serait davantage qu'une révolte vite rejetée dans les marges de la « société unidimensionnelle ». De fait, l'emprise croissante de la société sur elle-même risque, au lieu d'étendre l'espace public, de le faire disparaître, en donnant au pouvoir central les moyens d'intervenir dans tous les aspects de l'organisation sociale, de la vie culturelle et de la personnalité individuelle ; il est vrai aussi qu'à la vive activité contestataire des années soixante a succédé un affaiblissement durable des mouvements sociaux.

Ces conceptions pessimistes ont eu d'autant plus d'influence que les études sur l'enseignement, ou sur le travail social, ont démontré leur impuissance à lutter contre les inégalités sociales, et même leur tendance à les renforcer par des mécanismes de sélection. Aussi la sociologie des mouvements sociaux se heurte-t-elle aujourd'hui non plus tant à une sociologie des institutions et du système social - affaiblie par les crises culturelles et sociales -, qu'à cette sociologie des appareils idéologiques d'État. D'où l'importance de faire pénétrer la

sociologie des mouvements sociaux sur ce territoire apparemment hostile.

Soulignons tout d'abord que l'on peut maintenant marquer les limites des thèses qui présentent l'école, ou le travail social, comme des institutions incapables de modifier sensiblement les inégalités sociales - ce qui implique qu'enseignants ou éducateurs ne puissent d'aucune manière être réellement [160] des acteurs. À ces affirmations péremptives, on peut opposer bien des recherches <sup>10</sup> desquelles ressort clairement que l'inégalité n'est donnée au départ que partiellement, et se développe ensuite au sein du système scolaire et par lui. À la responsabilité impersonnelle du « système », il convient donc de substituer la responsabilité, individuelle et collective, des enseignants. Tout ce qui permet de limiter la forme scolaire au profit d'un apprentissage actif, où l'enfant n'est plus seulement un écolier mais un individu reconnu dans la pluralité de ses rôles sociaux (y compris dans la place qu'il occupe dans la classe), contribue à réduire l'inégalité des chances <sup>11</sup>.

En deuxième lieu, l'ordre ne règne jamais de manière absolue : on parle de contrôle idéologique, de manipulation, d'aliénation ; mais ce qui existe d'abord, en réalité, c'est la répression physique, la violence et la révolte, réduites à des formes dégradées. De même que le silence ne règne jamais totalement dans le monde de l'esclavage ou dans les camps, car toujours subsiste une résistance et par conséquent une répression directe, de même, derrière l'apparence de l'ordre, survivent toujours des rapports sociaux de domination et de contestation. Nous en avons eu récemment une exceptionnelle démonstration, qui a fait voler en éclats l'idée trop [161] facilement reçue que les régimes totalitaires auraient la capacité de se stabiliser au point de réduire à l'impuissance, ou à la complète marginalité, toute opposition : la Pologne a vu, presque du jour au lendemain, l'ordre officiel s'écrouler et la vie sociale renaître, tel Lazare sortant du tombeau. En quelques semaines, acteurs, débats, conflits, négociations ont surgi de toutes parts : preuve de l'impuissance qui serait celle du régime, s'il ne lui restait le

<sup>10</sup> Cf. Roger Girod, *Politiques de l'Éducation*, PUF, 1981.

<sup>11</sup> Ce thème a été développé par Jean Foucambert : *Évolution comparative de quatre types d'organisation à l'école élémentaire*, INRDP, 1977-79.

recours possible à la violence d'État. De même, dans d'autres pays apparemment silencieux, un affaiblissement ou une crise du système répressif peuvent libérer une vie sociale demeurée vivante, malgré les persécutions et le règne de la « langue de bois ». N'est-il pas remarquable de la voir resurgir en tant de lieux où elle semblait écrasée - au Brésil ou même au Chili ? en Pologne, en Roumanie ou même en Chine ? Le plus bouleversant, dans l'œuvre de Soljenitsyne, n'est pas tant d'avoir décrit l'horreur du Goulag (que l'on connaissait par ailleurs), que d'avoir fait entendre les voix que l'extermination n'avait pas réduites au silence.

Si on considère les analyses menées en termes de crise, on voit qu'elles s'ouvrent, plus facilement que celles qui s'appuient sur la notion d'ordre, à l'idée de mouvement social. Prenons un exemple des plus actuels, celui des effets sociaux du chômage. Les nombreuses études consacrées à ce sujet tendent trop souvent à ne parler que d'anomie et de marginalité ; il était autrement difficile, dans les années trente, de se contenter de parler des effets psychologiques du chômage et de la marginalisation, [162] alors que l'Amérique connaissait des marches de la faim et qu'en Europe les mouvements fascistes se nourrissaient du chômage. Remontons plus loin dans le passé. Était-il possible, au XIXe siècle, de séparer complètement ce qu'on a appelé les « classes dangereuses » des « classes travailleuses » ? Plus près de nous, pouvait-on voici quelques années, à Oakland, ne considérer le petit groupe des Black Panthers que comme un gang de jeunes marginaux noirs ? De même, aujourd'hui, les jeunes immigrés des Minguettes sont-ils de simples « marginaux », ou aussi les artisans d'un mouvement social naissant ? Certes, la crise fait naître plus souvent des comportements d'hyper-conformisme déviant <sup>12</sup> - sectes et autres formes d'anti-mouvements sociaux - que des mouvements sociaux ; mais, dans tous les cas, apparaît l'insuffisance des analyses menées en termes de crise et de décomposition de l'organisation sociale.

Considérons enfin les conduites liées au changement. Celles-ci semblent si peu éloignées des mouvements sociaux qu'on les a souvent confondues avec eux et qu'il a fallu marquer nettement ici la distance

---

<sup>12</sup> William Foote Whyte, *Street Corner Society*, University of Chicago Press, 1965.

qui les sépare. L'espace du changement social est en fait à double pente : d'un côté il renvoie aux rapports sociaux et aux effets de l'institutionnalisation des conflits, donc des réformes ; de l'autre, il conduit vers le développement, c'est-à-dire vers le passage d'un champ culturel et [163] sociétal à un autre. C'est cette décomposition nécessaire d'un ensemble artificiellement constitué qui permet la pénétration de la sociologie des mouvements sociaux dans cette aire de la vie sociale.

Une notion importante, car utilisable dans tous ces différents cas, est celle de *renforcement*. Les conduites observables peuvent certes s'expliquer comme réponses à l'intégration ou à l'exclusion, à la crise ou au changement, mais de telles explications laissent toujours échapper un résidu important qui ne peut être analysé que comme un ensemble d'effets indirects, soit de la formation, soit au contraire de l'absence de mouvements sociaux. Là où le conflit ne se forme pas, règnent l'unité factice de l'ordre, mais aussi la violence et le retrait. Cette notion de renforcement à l'avantage de respecter l'autonomie des modes d'analyse qui correspondent plus directement à une aire ou à une autre de la vie sociale, tout en maintenant l'existence de principes généraux d'analyse. Ajoutons qu'en parlant de renforcement, nous ne voulons nullement dire que l'explication en termes de mouvements sociaux rende mieux compte que d'autres de toute la réalité historique. L'affaiblissement de beaucoup de conflits récents, en particulier du courant écologiste, prouve au contraire la faiblesse de leur charge en mouvement social et la présence déterminante, en leur sein, de conduites d'autres types. Reconnaissons même que, selon les perspectives et les objectifs de chacun, il est possible d'organiser l'ensemble de l'analyse sociologique autour de telle [164] ou telle démarche générale. Ainsi, plus on se place dans une perspective sociologique appliquée (par exemple pour préparer une politique sociale), plus est féconde l'analyse en termes de système social, d'intégration et de crise ; inversement, lorsqu'on cherche à analyser des ensembles sociaux vastes et complexes et à déterminer la nature des forces sociales qui peuvent les transformer, les notions d'historicité et de mouvement social devraient occuper la place centrale.

Nombreux sont ceux qui estiment notre société incapable de produire de nouveaux mouvements sociaux : soit parce que ceux-ci se-

raient absorbés par l'irrésistible montée des États gestionnaires et intégrateurs, soit parce qu'une société enrichie serait capable d'absorber toutes les tensions, soit encore parce que les mouvements sociaux seraient le produit de sociétés d'accumulation à changement rapide, alors que nous reviendrions à des sociétés équilibrées. Chercher, au contraire, à comprendre les nouveaux mouvements sociaux, c'est défendre une autre représentation de notre société et de son avenir : selon celle-ci, nous entrons dans un nouveau mode de production qui, en suscitant de nouveaux conflits, donnera naissance à de nouveaux mouvements sociaux, étendant et diversifiant l'espace public - mais peut-être aussi à des formes de domination et de contrôle social plus profondes et plus capables de manipulation.

[165]

LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE

Deuxième partie  
Une sociologie de l'action

## Chapitre 7

---

### Les deux faces de l'identité

[Retour à la table des matières](#)

Le thème de l'identité acquiert une nouvelle importance dans les sciences humaines. C'est un fait social, la manifestation, au sein d'une catégorie professionnelle particulière, de la sensibilité générale à ce thème culturel et éthique. Comment ne pas établir une relation entre cet intérêt des psychologues ou des sociologues et l'apparition ou le développement, dans toutes les parties du monde et dans presque tous les secteurs de la vie sociale, de revendications et de mouvements sociaux ou nationaux qui en appellent à la défense d'une identité collective ou personnelle ? Ceci ne doit pas nous engager à céder à l'idéologie et à nous contenter d'exprimer nos propres opinions sur celles d'autrui ; mais nous ne pouvons pas davantage oublier que notre travail principal doit consister à réfléchir sur des faits sociaux et à en extraire des notions et des instruments d'analyse. En ce qui concerne le

sociologue, le point de départ de sa réflexion s'impose : l'appel à l'identité est appel à une définition non sociale de l'acteur social. Pour lui, l'acteur est défini [166] par les relations sociales dans lesquelles il se trouve placé. Telle est la définition du rôle, qui peut s'appliquer aussi bien aux rapports de classes qu'aux relations interpersonnelles ; l'appel à l'identité apparaît donc d'abord comme un refus des rôles sociaux ou, plus exactement, comme un refus de la définition sociale des rôles que doit jouer l'acteur.

Le plus souvent, l'appel à l'identité s'appuie sur le recours à un garant métasocial de l'ordre social, en particulier à une essence humaine ou simplement à l'appartenance à une communauté, définie par des valeurs ou par un attribut naturel ou encore historique. Mais dans notre société l'appel à l'identité semble plus souvent se référer non plus à un garant métasocial mais à une force infrasociale, naturelle. L'appel à l'identité devient un appel, contre les rôles sociaux, à la vie, à la liberté, à la créativité. Enfin, l'État lui aussi en appelle à l'identité contre les rôles sociaux, essaie d'imposer l'idée d'une unité supérieure à toutes les appartenances particulières et capable de s'imposer à elle. En particulier un État national fait appel à la citoyenneté et par conséquent au patriotisme contre les différences sociales, professionnelles et géographiques. Ainsi l'appel individuel ou collectif à l'identité est-il le revers de la vie sociale. Alors que celle-ci est un réseau de relations, le lieu de l'identité est celui à la fois des individus, des communautés et des États.

[167]

## Le grand retournement

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons été habitués à considérer l'histoire moderne comme le passage difficile, mais irréversible, des particularismes vers l'universalisme. Notre système d'éducation ne vise-t-il pas depuis très longtemps à faire sortir les enfants de leur milieu d'origine et à leur ouvrir des possibilités plus vastes, ou à les mettre en relation avec des



faits, des pensées et des œuvres dont on considère qu'ils ont une portée universelle ou exemplaire ? Nous vivons encore sur l'héritage de la philosophie des Lumières. La gauche en particulier, dans les pays occidentaux, s'est constamment opposée aux forces de tradition et à la domination des notables locaux, et si elle a fait si constamment appel à l'État, c'était dans son esprit pour se servir de sa force, identifiée à celle de la volonté collective, contre les maîtres et les détenteurs de la tradition.

Nous pouvons multiplier les exemples. Ceux-ci sont suffisants pour rappeler que jusqu'à une date très récente nous avons analysé notre propre expérience historique à l'aide de l'idée de progrès et en identifiant celui-ci avec le passage de la tradition à l'innovation, de la croyance à la raison et de l'identité à la démocratie, c'est-à-dire à un mécanisme de changement. Certains sont mêmes prêts à aller beaucoup plus loin et à considérer que nos sociétés doivent être analysées exclusivement du point de vue de leur changement, en abandonnant [168] tout effort pour définir ce qu'on appelle couramment leurs structures sociales, et par conséquent tout essai de typologie et encore plus de représentation de l'évolution historique.

Cette conception générale a pris deux formes particulières. D'abord une forme libérale dont l'idée qui vient d'être évoquée est l'aboutissement extrême. L'évolution historique serait alors le passage de sociétés fermées à des sociétés ouvertes, de sociétés de contrôle à des sociétés de liberté. L'autre version se représente au contraire l'évolution comme le passage du pouvoir absolu à la démocratie, c'est-à-dire à la réduction du pouvoir aux résultats des rapports sociaux, par les progrès de la démocratie représentative, dans l'ordre proprement politique ou dans l'ordre économique. Ces deux conceptions conduisent à des conséquences tout à fait opposées, mais l'une et l'autre sont amenées à écarter la notion d'identité de leur idéologie.

Il est surprenant de voir avec quelle rapidité cette représentation se décompose ou est rejetée. Le fait le plus important ici est le rôle rapidement croissant des sociétés dépendantes, en lutte contre cette dépendance ou contre la colonisation. Alors qu'au siècle passé seules les sociétés « centrales » semblaient avoir une histoire, l'histoire contemporaine est dominée pour une part de plus en plus grande par

des politiques de libération nationale et sociale. Alors que le XIXe siècle européen rêva de dépérissement de l'État, de triomphe de la société civile et de la démocratie, le XXe siècle est dominé par la remontée des États en lutte contre la domination [169] des puissances hégémoniques. Ces États en appellent à une identité contre une domination à prétention universaliste. Le nationalisme qui apparaissait de plus en plus aux Européens comme archaïque et surtout comme source de guerres destructrices resurgit aujourd'hui comme « progressiste ». Les valeurs universalistes et progressistes de l'Europe tendent à apparaître de plus en plus comme des instruments idéologiques de sa domination sur le reste du monde et par conséquent comme l'instrument d'intérêts très particularistes.

À l'intérieur des sociétés les plus industrialisées elles-mêmes, l'idée de progrès est battue en brèche, en particulier quand elle s'exprime dans la croyance en la croissance indéfinie de la production. Au lieu de nous considérer comme seigneurs et maîtres de la nature, nous nous sentons placés devant des choix qui ne se réduisent pas à des transformations quantitatives mais concernent plutôt la construction de relations différentes entre les hommes et leur environnement, et entre les hommes entre eux. Nous remplaçons donc l'idée d'un progrès indéfini par celle du choix fait par des collectivités particulières d'un type de vie et d'organisation sociale également particulier.

Enfin, alors que l'appel à l'État semblait de nature universaliste, force d'opposition aux dominations locales traditionnelles, le développement du pouvoir de l'État, aussi bien dans le domaine de la culture et en particulier de l'information que dans le domaine économique, nous conduit à opposer à [170] cette puissance croissante et qui peut devenir totalitaire la résistance des collectivités locales et même de la vie privée.

À un niveau plus général encore, nous remplaçons dans nos sociétés hyper-complexes l'idée que l'efficacité est liée à l'homogénéité et à l'uniformité par l'idée contraire qu'elle est liée à la quantité d'informations créée ou maintenue dans le système, c'est-à-dire à sa diversité. Nous ne considérons plus que ce soit un enrichissement que d'abandonner les cultures et les langues locales pour participer tous à l'image universaliste de la culture française ou anglaise ; au contraire

il nous semble de plus en plus que la richesse d'un ensemble est faite de sa diversité et de sa souplesse.

Nous voici donc placés devant un choix difficile. Peu nombreux, dans nos sociétés au moins, sont ceux qui renoncent complètement à ce qu'on peut nommer l'image progressiste de l'histoire et pour qui les pays du monde ne sont séparés que par des différences qualitatives. Encore moins nombreux sont ceux qui souhaitent un retour général en arrière et qui ont une image entièrement régressive du progrès. Mais en même temps, l'appel à la spécificité, à la différence, au nationalisme et à toutes les formes d'identité, gagne du terrain. Nous sommes ainsi placés dans une confusion presque complète. N'en prenons qu'un exemple, choisi dans le domaine politique. Une gauche et une extrême gauche d'inspiration révolutionnaire, c'est-à-dire universaliste, ont soutenu des mouvements de libération nationale et des États qui en appelaient à une [171] identité et, comme les communistes égyptiens sous Nasser ou la gauche iranienne après la chute du Chah, se retrouvent dans les prisons du prince naguère acclamé. La confusion devient plus extrême encore quand ces thèmes nationalistes, qui semblaient passés à gauche, retrouvent tout d'un coup leur lieu d'origine, c'est-à-dire sont repris en charge par une nouvelle droite qui, en France, se réclame d'un nationalisme français appuyé sur une tradition culturelle spécifique et mobilisé pour la défense de ce qu'il considère comme sa supériorité.

C'est ici que la réflexion des sciences sociales peut intervenir, puisque les pratiques sociales semblent porter des sens contradictoires.

## Les conduites de crise

[Retour à la table des matières](#)

Il faut donc d'abord proposer une explication de cette ambiguïté de la notion d'identité et des idées et des mouvements qui s'en réclament.

La domination sociale s'exerce aujourd'hui de manière plus pénétrante et plus diversifiée, quoique souvent moins brutale, que dans les types antérieurs de société. Le propre des appareils technocratiques est d'avoir la capacité de produire des demandes en fonction de l'offre qu'ils contrôlent, de susciter des besoins, et donc d'intervenir directement dans la culture, dans la définition des valeurs, et non pas seulement dans les rapports de production ou dans la répartition des biens. Ceci explique que la défense contre cette domination ne puisse plus faire appel à une communauté ou à un métier, comme [172] c'était encore possible dans les sociétés industrielles et pré-industrielles. C'est de plus en plus à ce qu'il y a de moins social en l'homme que fait appel cette défense. Elle invoque la nature, à un niveau collectif ; le corps, l'inconscient, les relations interpersonnelles, le désir, au niveau de l'individu. Mais cette défensive ne peut devenir un mouvement social, ou plus simplement produire une capacité d'action collective, que si elle s'associe à un mouvement de contre-offensive. De la même manière la défense de la vie, de la culture et de l'habileté ouvrières, ne nourrissait un mouvement ouvrier que dans la mesure où elle s'associait à un mouvement de contre-offensive qui réclamait l'usine aux ouvriers et la création d'une société des producteurs. Cette contre-offensive est parfois symbolisée par le mot d'ordre de l'autogestion. Parce que ceux qui sont dominés, ne peuvent plus s'appuyer sur un acquis, ils revendiquent avant tout la capacité de déterminer eux-mêmes les choix qui affectent leur existence sociale et personnelle. Cette action contre-offensive est donc au plus loin de l'idée d'identité. Elle est directement politique, elle fait appel à l'idée d'autodétermination et de démocratie sociale et culturelle. Ainsi la scène sociale et politique contemporaine est-elle occupée, du côté de ceux qui ne détiennent pas le pouvoir, à la fois par un appel à une identité de plus en plus naturelle et de moins en moins sociale, et par des revendications de plus en plus directement politiques, et par conséquent exprimées en termes non d'identité mais de rapports sociaux et de pouvoir. Ce qui conduit à dire [173] que l'appel à l'identité doit être défini comme une conduite défensive séparée de toute conduite contre-offensive. De là vient son ambiguïté. L'appel à l'identité est effectivement une force de lutte sociale, puisque la défensive est la moitié de l'action. Mais elle est simultanément destruction de la capacité d'action sociale, dans la mesu-

re même où elle isole la défensive de la contre-offensive. Cet appel est à la fois le premier moment de la formation des mouvements sociaux et l'échec du passage au second, par conséquent à la production réelle de mouvements sociaux. Il faut donc maintenant nous efforcer de définir les caractéristiques de l'appel à l'identité quand celui-ci est la première étape de formation d'un mouvement social, ou au contraire quand il représente un obstacle à la formation de celui-ci. En fait nous allons être amenés à distinguer trois cas et non pas deux, en introduisant entre les deux catégories qui viennent d'être mentionnées une catégorie intermédiaire correspondant aux cas déjà évoqués où l'appel à l'identité représente par lui-même la formation d'un mouvement d'action collective, mais davantage dirigé contre une domination externe que contre une domination interne, contre un État que contre la classe dirigeante.

## Les conduites de défense.

### [Retour à la table des matières](#)

Dans des zones d'économie pré-industrielle se fait entendre un appel à la défense d'une identité, [174] d'un genre de production et de vie. Ce sont surtout les notables qui défendent cette identité collective dont ils étaient les porte-parole et les bénéficiaires principaux. La France a connu une grande variété de mouvements régionaux traditionalistes, en particulier en Normandie et en Bretagne avant la guerre, mais aussi, aujourd'hui encore, dans de nombreuses régions. Ces mouvements de défense régionale ne peuvent d'aucune manière être confondus avec des mouvements en faveur d'un développement régional et encore moins avec des mouvements de libération nationale. Dans d'autres pays, des sectes ou des messianismes peuvent manifester la défense d'une collectivité utopique menacée par la différenciation sociale et par la sécularisation. Dans ces cas et dans beaucoup d'autres, l'appel à l'identité semble particulièrement lié à la défense d'élites traditionnelles.

Un deuxième type d'appel à l'identité est plus dramatique. Toute collectivité assaillie par une crise grave tend à remplacer ses conflits

internes par l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur, de l'intégration interne et de la menace externe renforcée par les traîtres placés à l'intérieur de la communauté et qui deviendront rapidement des boucs émissaires. Le nazisme plus encore que le fascisme italien a fait appel à une identité à la fois nationale et populaire (*völkisch*) identifiant un être naturel et une volonté collective, une race et une histoire. De la même manière la nouvelle droite fait appel, pour fonder son nationalisme, à la biologie, c'est-à-dire à la supériorité supposée naturelle de ceux qui furent [175] les maîtres du monde et qui devraient le rester, et à leur identité culturelle qu'ils sont en train de perdre soit parce qu'ils cèdent à l'hédonisme, soit parce qu'ils se laissent conquérir par de nouveaux empires.

Un troisième type de conduites d'identité défensive a été analysé plus récemment. Pour certains observateurs, qui se placent en particulier dans l'héritage de Tocqueville, l'appel à l'identité n'est qu'une forme particulière de la massification et de la déstructuration d'une société de plus en plus soumise au pouvoir absolu de l'État. Au lieu d'être une conquête, l'identité serait un abandon de l'autonomie et de la spécificité de l'acteur social et l'acceptation des manipulations venues du centre. Christopher Lasch a parlé de personnalité narcissique pour définir cet éclatement de la personnalité sans cesse à la recherche d'une identité définie en dehors de rapports sociaux réels et par conséquent dans des champs et des conditions définis par les pouvoirs manipulateurs. L'identité n'est plus alors qu'une série discontinue d'identifications à des modèles produits par la culture de masse.

## Le populisme

[Retour à la table des matières](#)

L'appel à l'identité ne cesse d'être défensif et ne devient une force de constitution d'une action collective que lorsqu'il ne s'oppose pas à un changement social mais à une domination considérée comme étrangère. C'est en effet un des phénomènes [176] politiques les plus considérables de notre temps que la montée de ces mouvements identitaires et même intégristes. Les révolutions qui se sont succédé, de la

Révolution française à la Révolution soviétique et à ses suites, ont constamment fait appel à des forces libératrices contre un Ancien Régime. Au contraire les anti-révolutions actuelles, dont la plus importante est celle qui a renversé le Chah en Iran, mais dont on trouve des exemples en dehors du monde islamique et à nos portes même, ne s'opposent plus à un Ancien Régime mais à une révolution blanche, c'est-à-dire à une modernisation imposée du dehors et qui bouleverse l'organisation sociale et culturelle antérieure. C'est au nom de cette organisation et de ces valeurs que se soulève le peuple. Et plus le mouvement est populaire, plus faible est le rôle de l'État national, et plus extrême est l'intégrisme, plus terroriste est l'action, alors que le règne de la terreur avait au contraire été lié en France ou en Union soviétique au triomphe d'un État jacobin sur des forces populaires. La force de cet appel à l'identité est d'autant plus grande que la domination étrangère s'exerce plus directement et plus complètement. Mais cet appel à l'identité ne conduit nullement à un mouvement de libération. Parce qu'il combat un État et une culture, il ne peut faire appel qu'à une culture et à un État, à un État absolu ou totalitaire et à une culture répressive. Quand un mouvement socialement défensif n'est pas associé à un mouvement socialement contre-offensif, il ne peut avoir pour effet que le renforcement de l'État ou de la clôture [177] communautaire, donc d'une identité qui repose fondamentalement sur l'exclusion.

## L'identité offensive

[Retour à la table des matières](#)

Tout à fait autre est l'appel défensif à l'identité qui se complète et se renverse en devenant revendication, contestation dressée contre le pouvoir qui détruit non pas l'identité mais la capacité d'intervention autonome de collectivités ou d'individus. La plupart des mouvements sociaux qui se forment dans nos sociétés peuvent être analysés comme des tentatives de passage d'une identité défensive à une identité offensive, comme des forces de travail sur l'identité défensive.

Les mouvements qu'on nomme souvent nationalistes sont, en partie au moins, des efforts pour transformer et même renverser des mouvements de défense d'une identité traditionnelle soit en mouvements pour un développement régional autonome, soit même en mouvements de libération nationale. Plus clair encore est le cas du mouvement antinucléaire. Il est vrai qu'il n'existerait pas sans des réactions de défense, défense de collectivités locales menacées par de grandes installations et par un bouleversement culturel autant qu'économique, défense de populations qui se sentent menacées dans leur identité physique et même génétique. Mais des études ont montré que l'action antinucléaire tourne court si elle en reste à ce niveau et qu'elle ne s'organise et ne se développe que si ces [178] réactions de défense sont intégrées avec une critique anti-technocratique qui en appelle à la modernité contre les détenteurs du pouvoir et qui oppose un mode de développement et d'organisation sociale à un autre. Enfin le mouvement des femmes, qui commence par l'appel défensif à l'identité, à la différence, à la spécificité et à la communauté, ne survit et ne gagne en influence que dans la mesure où il se transforme lui aussi en mouvement dirigé contre un type de pouvoir social, en une action menée par les femmes mais non pas seulement pour elles, contre le règne de la puissance et de l'argent identifiés au pouvoir mâle. Ainsi l'identité devient-elle aux yeux du sociologue non pas l'appel à un être mais la revendication d'une capacité d'action et de changement. Elle se définit en termes de choix et non pas de substance, d'essence ou de tradition. Mais ceci ne peut pas s'opérer entièrement dans le cadre d'un appel à l'identité. Il faut que celui-ci ne soit plus qu'un des éléments constitutifs d'un mouvement social qui se définit par la combinaison d'une défense d'identité, d'une conscience de conflit social et d'un appel au contrôle collectif de certaines orientations culturelles, de tous les grands moyens de production de la société par elle-même. Ainsi le passage de l'identité défensive à l'identité offensive est-il tout autant le passage d'un principe simple d'action à l'interdépendance de plusieurs principes complémentaires. Passage difficile, puisqu'il menace l'acteur, en particulier en dissociant différents domaines de son action et aussi en introduisant de manière quasi [179] nécessaire une certaine distance entre la base expressive de l'action et son organisation instrumentale ou sa stratégie politique. C'est pourquoi on ne



peut jamais identifier un mouvement social avec une revendication d'identité. Jamais le mouvement ouvrier n'est la classe ouvrière consciente et organisée. Jamais la défense d'une région ou d'une nation n'est l'action d'un peuple en marche. Nous atteignons ainsi la forme la plus secrète d'intervention de la notion d'identité dans le champ sociologique. L'appel à l'identité est en fin de compte l'action défensive du militant social contre les conditions mêmes de son action collective. Au cœur de tout mouvement social existe toujours une tendance fondamentaliste et communautaire, qui peut être un rappel démocratique mené au nom de l'éthique de la conviction contre la « politisation » de l'action et qui peut aussi, de manière plus négative, renverser le mouvement social et le transformer en secte. Ainsi se prolonge une fois de plus l'ambiguïté de l'identité, qui peut à la fois redonner vie à l'action collective et l'enfermer dans les murailles de la secte.

L'identité ne peut pas être opposée à la participation sociale et à l'exercice de rôles sociaux ; elle peut encore moins être confondue avec eux. Dans les sociétés pré-industrielles, l'appel à l'identité fut le rappel à l'ordre qui dominait l'ordre social, que cette identité fût de nature religieuse, nationale ou même de classe. Aujourd'hui, au contraire, si l'identité s'oppose à l'organisation de la vie sociale, elle ne peut qu'être marginalisée ou manipulée par [180] ceux qui la dirigent. En revanche l'appel à l'identité peut être conçu comme un travail de la démocratie, comme la conscience de l'effort par lequel les acteurs d'un système social, qui exerce un grand pouvoir sur lui-même et qui est engagé dans des changements incessants, s'efforcent de déterminer eux-mêmes les conditions dans lesquelles est produite leur vie collective et personnelle.

[181]

LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE

Deuxième partie  
Une sociologie de l'action

## Chapitre 8

---

# Changement et développement

[Retour à la table des matières](#)

La pensée sociale dont nous avons hérité pouvait difficilement concevoir une analyse du changement social. Non qu'elle fut préoccupée seulement de ce qui était stable, mais au contraire parce qu'elle reposait sur l'idée d'évolution. Tant que la sociologie reste évolutionniste, elle ne peut pas concevoir le changement social, car elle ne peut pas dissocier l'analyse du système social et celle du changement. L'analyse synchronique occupe aujourd'hui une place plus centrale que l'analyse diachronique, non pas pour des raisons de principe, mais parce que c'est elle qui a rompu avec l'évolutionnisme et qui a ainsi rendu possible une théorie du changement. C'est très récemment que cette idée a été acceptée, au moins dans les pays où la pensée historique avait connu ses principaux succès, l'Allemagne, la France, l'Angleterre et l'Italie. Pendant longtemps se fit entendre dans ces pays une opposition quasi nationale aux thèmes de la sociologie fonctionnaliste qui semblait alors identifiée à la pensée américaine. Faux combat s'il en

était, avant tout parce [182] que Parsons indiqua très clairement que son analyse de la société reposait sur une conception évolutionniste, sur l'idée, héritée du siècle passé, que le mouvement de l'histoire conduit vers plus de rationalité instrumentale. Au lieu de revenir sur les causes du déclin de l'évolutionnisme, il est plus important d'insister sur les dangers de ce qui semble avoir pris la place de l'évolutionnisme et qu'on peut nommer *l'historicisme*. La différence entre les deux est que l'évolutionnisme, d'inspiration anglo-saxonne, pense dégager des tendances générales de l'évolution sociale, à mesure que les sociétés deviennent plus techniques et plus complexes, tandis que l'historicisme au contraire, d'inspiration allemande, insiste sur la particularité du parcours de chaque acteur collectif, guidé par une volonté et orienté par une culture et par une histoire. Aujourd'hui où l'histoire est occupée surtout par la multiplicité conflictuelle des modèles de développement, l'historicisme triomphe, tandis que l'évolutionnisme régresse. Nos sociétés qui croyaient parler au nom de valeurs universelles se sont vu rappeler, souvent brutalement, qu'elles avaient été des sociétés colonisatrices, qu'elles étaient encore les centres de l'impérialisme et qu'elles faisaient peser leur puissance économique et militaire sur une grande partie du monde. La crise culturelle des années soixante a également mis fin à l'illusion d'une évolution linéaire conduisant vers plus d'instrumentalité, de séparation des rôles et de froideur dans la vie sociale. Le danger de l'historicisme est d'enfermer chaque société dans sa particularité, c'est-à-dire de [183] faire disparaître les sociétés derrière les États, les systèmes sociaux derrière les politiques, et plus simplement les pratiques derrière les discours. C'est pourquoi la tâche la plus importante et la plus pratique de la sociologie aujourd'hui est de définir les relations entre l'analyse des systèmes sociaux et l'analyse des transformations historiques, entre l'analyse synchronique et l'analyse diachronique. Ce qui suppose d'abord qu'on reconnaisse leur séparation. La manière la plus simple de l'affirmer est de reconnaître qu'il n'existe jamais de changement historique, de passage d'un type de société à un autre, d'un champ d'historicité à un autre, qui soit purement endogène. Tout changement social est à un degré ou à un autre *exogène*. Ce qui rend désuète l'idée de la Deuxième Internationale selon laquelle un type de société ne pouvait se développer que quand le type précédent avait épuisé toutes

ses virtualités. Même les sociétés les plus dominantes ne se transforment pas par la simple accumulation de leurs techniques, de leurs richesses et de leurs échanges. Elles sont aussi exposées que les sociétés dépendantes ou colonisées à des causes extérieures de changement et plus précisément à des facteurs non sociaux, à des facteurs de concurrence économique et militaire. La guerre est de plus en plus un facteur important du changement sociétal. Dans le passé la conquête guerrière a souvent superposé un ordre étatique à une vie économique locale qui n'en était pas fondamentalement transformée. Dans d'autres cas la conquête a placé une économie marchande ou industrielle au-dessus d'une économie [184] agraire, mais aujourd'hui les liens de la recherche scientifique et technologique, des grands investissements économiques et des stratégies militaires sont tellement étroits qu'il est impossible de parler du passage interne d'une économie industrielle à une économie post-industrielle. Si la création de techniques modernes relève encore en Union soviétique du domaine réservé de l'État et de l'armée, il n'en va pas de même aux États-Unis et dans les grands pays occidentaux, où les choix militaires et stratégiques ont des effets beaucoup plus étendus sur les investissements et l'organisation générale de la production. Plus les sociétés sont « modernes » et plus aussi elles sont fragiles, plus elles dépendent de modifications survenues dans leur *environnement*. Cette vieille idée, au nom de laquelle on explique depuis longtemps les progrès économiques plus rapides des sociétés maritimes, est plus utile aujourd'hui que jamais. On peut concevoir des sociétés refermées sur elles-mêmes, réduisant autant que possible la pression de l'environnement économique et politique. De telles sociétés peuvent transformer profondément leur organisation sociale, comme ce fut le cas pour la Chine et plus encore pour le Cambodge, mais elles ne sont pas entraînées vers une transformation de leur capacité de production. C'est au contraire le risque militaire d'un côté et la volonté de jouer un rôle international de l'autre qui poussent aujourd'hui la Chine à développer des formes modernes de production. De la même manière au XIXe siècle, c'est la menace que faisaient peser sur le Japon les flottes américaine et [185] russe qui déclencha la révolution Meiji et l'industrialisation accélérée du pays. Une analyse de la société comme ensemble de systèmes d'action a pour contrepartie nécessaire la reconnaissance du ca-

ractère exogène du changement. Ce qui doit conduire à une idée plus générale. Les acteurs principaux du changement sociétal ne peuvent pas être les mêmes que ceux qui sont au centre du fonctionnement d'une société. D'abord il n'est pas possible de parler de transformation de la société industrielle, alors qu'on peut parler de son fonctionnement. La société industrielle est un système social ; ce qui change est l'Angleterre ou le Japon, c'est-à-dire une société politique, territoriale, définie historiquement et géographiquement. L'identité de cette société nationale est représentée non par une classe dirigeante mais par un *État*. L'État est l'agent qui représente une société dans ses rapports intersociaux ; il est du même coup l'expression d'une société comme acteur de sa propre histoire. Il établit la relation du présent avec le passé et l'avenir, comme la relation de l'intérieur avec l'extérieur. Il n'y a pas d'État qui n'ait pas le droit de paix et de guerre. Il n'y en a par conséquent pas qui n'ait pas la capacité d'engager la vie et l'avenir d'une société. Mais il n'y en a pas non plus qui ne soit pas le garant de l'ordre social, c'est-à-dire de l'ensemble des mécanismes de reproduction. L'État se situe sur *l'axe de l'ordre et du changement* et non pas sur celui de l'action et de la crise. Ce qui semble plus facile à accepter si on distingue clairement l'État du *système politique*. Ici encore il faut en finir [186] avec l'ethnocentrisme propre aux sociétés capitalistes centrales dans lesquelles l'État, au moins à l'intérieur des frontières, semble souvent se confondre avec le gouvernement, voire même avec les représentants élus du peuple. Le système politique est un système de représentation des intérêts sociaux ; il est par conséquent subordonné aux rapports de classes, tout en possédant une autonomie qui tient d'abord à la complexité de toute société nationale, de toute formation sociale. Dans les sociétés libérales, cette autonomie est grande et l'importance du système politique est si considérable que l'État semble presque disparaître. C'est bien dans l'Angleterre où vivait Marx que l'État a le plus dé péri ; mais on ne peut oublier, même dans ce cas-là, que cet État était bien vivant, dès lors qu'il s'agissait de développer et de maintenir l'Empire et de faire face à la concurrence des autres nations industrielles. Rien n'est plus superficiel et même faux que d'affirmer l'identité de l'État et de la classe dirigeante. Que la classe dirigeante, à travers la domination qu'elle exerce plus ou moins sur le système politique, ait une grande

influence sur l'État, nul ne l'a jamais oublié ; mais le phénomène historique le plus important et le plus constant est *la distance qui sépare l'État de la classe dirigeante*. Le développement économique de l'Italie, de l'Allemagne et du Japon fut rendu possible par des initiatives étatiques beaucoup plus que par l'action des bourgeoisies nationales et, dès qu'on s'éloigne un peu plus des centres de l'industrialisation capitaliste, le rôle de l'État dans les transformations [187] historiques est si évidemment dominant qu'il semble absurde d'en faire le serviteur d'une classe dirigeante qui en général n'existe même pas ou que cet État s'empresse de liquider. En Algérie comme au Brésil, au Mexique comme à Singapour, au Viêt-Nam comme au Congo, en Irak comme en Pologne, c'est bien l'État qui dirige l'industrialisation et la transformation de la société. Il est vain de chercher à réduire ce pouvoir d'État à une réalité de classe, en parlant par exemple de bourgeoisie d'État. Les deux mots n'appartiennent pas au même vocabulaire et leur accouplement ne fait que masquer un problème qu'il est indispensable de traiter directement. Assurément l'État n'est pas étranger aux intérêts et aux rapports de force qui dominent la société civile ; mais cette constatation banale ne justifie aucunement qu'on confonde deux ordres de problèmes, ceux du fonctionnement et ceux de la transformation des sociétés. Or cette distinction ne devient claire que si on n'oppose pas seulement l'État à la société civile. Ce qu'il faut distinguer c'est, plus largement, *le mode de production et le mode de développement d'une société*. Ce qui conduit à remettre en cause les idées les plus communément admises. J'ai déjà dit que les classes et les rapports de classes se situaient dans un mode de production ou plus précisément dans un type d'historicité et en particulier d'investissement. Il existe des rapports de classes propres à la société industrielle, et j'ai souligné à ce propos que ces rapports de classes étaient les mêmes dans une société capitaliste et dans une société socialiste. Ce [188] qui conduit à dire que ce qu'on nomme *capitalisme et socialisme ne sont ni des modes de production ni des rapports de classes mais des modes d'industrialisation*. Le capitalisme est la création d'une économie marchande, industrielle ou post-industrielle par une *bourgeoisie nationale* ; on peut parler de capitalisme *dépendant* lorsque la transformation économique est dirigée par une *bourgeoisie étrangère* ou plus exactement par un système capitaliste dont le centre est à

l'extérieur des pays considérés. On a souvent appelé *socialistes* des pays dont la transformation s'était opérée sous la direction d'un *État national* et en particulier en rupture avec la participation dépendante au système capitaliste mondial. Je souligne cette affirmation : le capitalisme n'est pas un mode de production, et j'ajoute même : le capitalisme ne définit pas des rapports de classes. Il est un régime, un mode de développement, une forme sociale de développement économique et en particulier d'industrialisation. La propriété des moyens de production est une chose, les rapports sociaux de production en sont une autre. L'accumulation capitaliste et l'accumulation socialiste, c'est-à-dire étatique, ont des formes extrêmement différentes mais leur signification de classe est la même, dans la mesure où dans les deux cas elles créent des sociétés industrielles, c'est-à-dire des ensembles de production où les travailleurs sont subordonnés à une organisation dite rationalisée du travail, dirigée par les détenteurs du capital. La séparation de ces deux domaines condamne le discours idéologique qui se réfère à une société nationale en la définissant en [189] toute occasion comme socialiste ou capitaliste. Que des ouvriers à la chaîne soient soumis à des cadences de production épuisantes et à des systèmes de rémunération au rendement n'a rien à voir avec le capitalisme, mais est un des problèmes les plus importants des sociétés industrielles. D'une autre manière, on n'est pas en droit de dénoncer certains inconvénients, certains scandales des sociétés fortement industrialisées et urbanisées en accusant le capitalisme ou inversement le socialisme. Aujourd'hui, quand on parle dans une société capitaliste industrialisée de passage au socialisme, que veut dire cette expression ? Elle a plusieurs sens. Le plus concret est celui qui énonce la nécessité de renforcer l'intervention de l'État dans l'économie, de développer le secteur public aux dépens du secteur privé, parce que celui-ci est incapable de faire face aux profondes transformations et aux investissements qu'exigent un environnement international menaçant ou d'importantes innovations technologiques. Un deuxième sens, qui n'a aucune relation avec le premier, insiste sur la nécessité de renforcer l'influence ou les pouvoirs des travailleurs par rapport aux employeurs, privés ou publics, dans le travail et dans l'ensemble de la vie sociale. Quant aux expressions comme « transition vers le socialisme », qui laissent entendre que le socialisme est une étape de l'histoire posté-

rieure au capitalisme, elles sont simplement dénuées de sens ; il faut une fois de plus rappeler que si beaucoup de sociétés capitalistes industrielles sont devenues dans une certaine mesure socialistes, dans la mesure au [190] moins où l'intervention de l'État s'y est accrue, aucune société capitaliste n'est devenue par elle-même socialiste, au sens où on dit que l'Union soviétique ou la Chine sont socialistes. La vie politique, dans un pays comme la France, fait le plus grand usage d'expressions tout à fait vides de sens et que ceux qui les emploient à profusion se gardent bien de définir. On entend dire que tel parti n'entend pas faire passer le pays au socialisme et se contenterait volontiers d'installer une démocratie avancée. Mais cette avance est à son tour conçue comme un premier pas vers le socialisme, c'est-à-dire vers l'étatisation des moyens de production. On ne satisferait pas ceux qui emploient de telles expressions si on leur disait qu'elles sont tout à fait acceptables à condition de préciser qu'elles n'impliquent aucune transformation de la condition des travailleurs et aucune modification des rapports de classes. Il est donc plus simple de renoncer à de tels slogans, qui ne pouvaient avoir de sens qu'à l'époque où s'imposait naturellement une conception évolutionniste de l'histoire, comme si les régimes sociaux se succédaient dans la majestueuse caravane de l'histoire.

On ne peut s'en tenir là et se contenter de séparer l'étude du système et celle du développement. Chacun sent qu'elles ne sont pas entièrement isolables l'une de l'autre et, si elles se croisent, il faut que nous apprenions où situer leur point de croisement, qui se trouve être le lieu central de l'analyse sociologique. Cette dernière expression doit être prise au pied de la lettre. Le problème central de [191] l'analyse sociologique est bien celui des relations entre la synchronie et la diachronie, entre la classe dirigeante et l'État. De très nombreux penseurs sociaux ont eu depuis longtemps une très vive conscience de la place centrale qu'occupe cette interrogation dans toute conception de la société. Aux formulations déjà employées s'en ajoute une autre : quelle est la relation entre les mouvements de classe et les mouvements nationaux ? Car les mouvements de classe occupent une place centrale dans le fonctionnement de la société, tandis que les mouvements nationaux sont les actions collectives les plus importantes dans l'ordre du changement historique, puisque celui-ci est dominé toujours



par la figure de l'État. Question mieux connue des historiens que des sociologues, qui est apparue pour la première fois de manière éclatante dans la pensée austro-marxiste et n'a cessé de prendre de l'importance à mesure que des révolutions ou des transformations dites socialistes pénétraient plus largement dans des régions dominées par des États nationaux autocratiques ou des États étrangers colonisateurs.

L'analyse synchronique et l'analyse diachronique ne se croisent pas simplement ; leur relation est inscrite dans l'analyse du système social et plus précisément dans celle des rapports de classes. Car ceux-ci, on le sait, ont deux faces ; rapports de production entre une classe dirigeante et une classe travailleuse et revendicatrice ; rapports de reproduction entre une classe dominante et une classe dominée. D'un côté les classes antagonistes luttent pour le contrôle de l'historicité et plus leur conflit [192] est vif, plus aussi il développe les forces de production et de changement par rapport aux facteurs de crise et aux forces de reproduction. Au contraire, lorsqu'une classe dominante défend surtout ses privilèges et qu'une classe populaire défend son genre de vie traditionnel, elles n'ont besoin ni l'une ni l'autre de se référer à l'historicité et cherchent alors l'État comme champ de leur conflit ou comme allié contre leur adversaire. *C'est la distance entre les rapports de production et les rapports de reproduction qui détermine la distance entre la classe dirigeante et l'État.* Partout où, pour les raisons les plus diverses, la classe dirigeante est en réalité une classe dominante, celle-ci doit s'appuyer sur l'État pour faire respecter l'ordre qui la favorise et réprimer les tentatives pour le transformer. Les classes populaires, de leur côté, doivent alors s'attaquer à l'État, protecteur principal d'une classe dominante qui, sans l'appui de ses armes et de ses lois, serait incapable de se défendre. Là où l'État n'est que l'agent corrompu, artificiellement maintenu, d'un État colonisateur, la lutte sociale peut même se concentrer sur le terrain de la lutte armée contre l'État. Tel fut le cas de la guérilla cubaine contre Batista, tel est encore le cas de la guérilla menée au Salvador et, si les guérillas échouèrent au Venezuela, au Pérou ou même en Bolivie, c'est parce que l'État, dans ces pays, était loin d'être semblable à celui qui renversa Fidel Castro ou à celui de Somoza. En France, c'est parce que l'industrialisation a été menée plus souvent par l'État que par la bourgeoisie et parce que celle-ci a été fort occupée à [193] défendre ses

privilèges et à constituer un bloc des intérêts oligarchiques, que l'action du mouvement ouvrier a été souvent subordonnée à l'action du parti communiste contre l'État. En revanche dans l'Angleterre de la fin du XIXe et du début du XXe siècle ou aux États-Unis depuis la création de l'A.F.L., l'action ouvrière a été presque complètement dissociée d'une action contre l'État et en revanche fortement associée à l'action de partis politiques visant à des transformations institutionnelles. Plus on s'approche du centre de l'économie capitaliste et plus la société civile semble dominer l'État, au point que celui-ci peut n'apparaître que comme l'agent de la classe dirigeante. Plus on s'éloigne de ces pays centraux et plus on rencontre des situations différentes, mais dont les effets sont les mêmes au niveau général d'analyse que nous considérons ici. D'un côté les pays dépendants ou colonisés, étant subordonnés à une initiative économique externe, sont largement dominés par la lutte politique contre des oligarchies. De l'autre côté, les pays qui n'ont pas été colonisés mais pas non plus emportés dans le premier mouvement de l'industrialisation, sont ceux où l'État intervient comme défenseur d'un ordre social au service d'anciennes classes dominantes qui n'exercent plus de rôle économique dirigeant et innovateur. Dans tous ces cas l'action politique l'emporte sur la lutte sociale. Ainsi, c'est dans l'analyse synchronique elle-même que se trouve l'explication de ses rapports avec l'analyse diachronique, ce qui lui confère un privilège décisif. Mais, on vient de le voir, c'est aussi [194] largement dans la domination exercée par un État, qu'il soit autocratique et conservateur ou bien conquérant, au service d'un capitalisme dynamique, que réside l'explication de la disjonction entre classe dirigeante et classe dominante, et de la supériorité de celle-ci. Rien ne marque plus clairement la liaison entre ces deux grands ordres d'analyses que la notion de *révolution*. Celle-ci associe par définition un mouvement social populaire, ou d'une classe non dirigeante, à une action politique de renversement de l'État. Ces deux éléments ne peuvent être réduits l'un à l'autre. Les paysans ou les artisans se soulèvent pendant la Révolution française contre les propriétaires fonciers et contre les marchands ; en même temps la bourgeoisie renverse les privilèges et le pouvoir royal. L'histoire de la Révolution française est faite des relations changeantes entre ce mouvement social et cette action politique, Robespierre s'étant placé au point central de la Révo-

lution, du fait qu'il voulait combiner ces deux significations : il fut à la fois l'homme de la Terreur et celui du maximum. Mais sa chute témoigna de la fragilité de ce compromis et fut suivie du triomphe de la bourgeoisie. Le personnage de Lénine est plus important encore, parce qu'il a poussé plus loin cette même ambiguïté. S'il fut surtout et au plus profond de lui-même l'homme de parti et de lutte contre l'État ou de création d'un nouvel État, il fut aussi, en particulier au moment décisif où il écrivit *l'État et la Révolution* et les *Thèses d'avril*, l'homme du mouvement ouvrier et populaire et de la révolution sociale. Au cours de [195] ses dernières années de gouvernement, s'il donna presque toujours le privilège à la construction de l'État et du parti, on sentit vivre en lui la volonté de rester l'interprète d'un mouvement social. Après sa mort s'accroîtra la tendance qu'il avait déjà encouragée par ses actes les plus importants, et le parti-État dévorera le mouvement social avec lequel il avait fait la révolution. On appelle stalinisme cet État qui dévore son père, mais ce même phénomène central se trouve dans presque tous les régimes communistes. C'est ce qui oppose le totalitarisme communiste au totalitarisme fasciste, qui détruit ses adversaires sociaux plutôt que les forces qui l'ont mené au pouvoir.

La pensée marxiste, considérée dans son ensemble, est la doctrine qui a interprété l'idéologie du mouvement ouvrier. Lorsque celui-ci était le mouvement social principal, la pensée marxiste était vigoureuse, indépendante, critique, et elle avait à mener de dures batailles contre les idéologies de la bourgeoisie pour se faire reconnaître. Ensuite la pensée marxiste a cessé d'être l'expression autonome d'un mouvement social pour devenir surtout la doctrine des partis communistes et dans une mesure beaucoup plus limitée de partis socialistes ; mais ceux-ci étaient à vrai dire, après la Première Guerre mondiale et surtout après la Seconde, peu soucieux d'élaboration doctrinale. Cette association de la pensée marxiste et des partis communistes à l'échelle du monde et même de l'Europe occidentale a eu pour conséquence un dépérissement presque complet de la réflexion marxiste.

[196]

Cet exemple, tiré de l'histoire des idées, montre l'échec de toutes les tentatives pour unifier l'analyse des systèmes et celle des transformations historiques. L'analyse sociologique doit reconnaître la séparation de ces deux axes d'analyse, avant de s'associer au travail des historiens pour comprendre leurs formes pratiques de combinaison.

[197]

LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE

Deuxième partie  
Une sociologie de l'action

## Chapitre 9

---

# La méthode de la sociologie de l'action : l'intervention sociologique

[Retour à la table des matières](#)

Le choix d'une méthode ne dépend pas seulement de considérations techniques. Chaque méthode correspond à un mode d'approche, à une représentation de la réalité sociale et par conséquent au choix que fait le chercheur de privilégier un certain type de conduites. Le sociologue ou l'anthropologue qui s'intéresse à la nature et au fonctionnement des normes culturelles et sociales d'une collectivité définie par son ordre plus que par son changement doit se placer en situation d'observation. Il s'efforce de repérer les signes objectifs de ces normes culturelles, par exemple le fonctionnement d'un système de parenté ou les rituels. Il enregistre également des représentations, des croyances et des mythes qu'il analyse de l'extérieur, c'est-à-dire en cherchant les principes qui commandent un ensemble de règles, et même

les structures mentales à l'œuvre dans la construction de ces mythes et de ces croyances. Le sociologue qui porte son intérêt vers les déterminations sociales des conduites, en particulier vers les niveaux et les [198] formes de participation sociale, doit recourir à l'enquête extensive. Il cherche à montrer comment des rôles correspondent à des statuts, comment des comportements sont déterminés par la position occupée dans la société ou par la mobilité sur une échelle sociale. Il s'agit là de la démarche la plus classique de la sociologie moderne. Le progrès des méthodes statistiques l'a renouvelée. Le triomphe, dans les années cinquante, de la version parsonienne du fonctionnalisme lui a donné une importance si grande qu'on a pu croire un moment qu'elle constituait toute la sociologie. Cependant ceux qui s'intéressent aux décisions, aux changements, aux rapports d'influence et de pouvoir, ne se sont jamais satisfaits de cette représentation de la société et de l'enquête extensive. Ils ont toujours préféré étudier comment étaient prises les décisions, comment se transformaient les organisations, ce qui les a conduits à développer des études de cas qui s'efforçaient de reconstituer, derrière les apparences, l'histoire complexe et cachée des décisions. Enfin, ceux qui s'intéressent à ce qu'on peut appeler de manière large les mouvements sociaux ont jusqu'ici recouru à une méthode plus directement historique. S'interrogeant sur l'étude des forces sociales et politiques capables de transformer la société et de produire des événements historiques, ils ont généralement répondu qu'il convenait d'examiner les plus grands événements, ceux au cours desquels l'ordre social ancien semble se dissoudre et un nouvel ordre s'instaurer. Georges Gurvitch, notamment, amené à la sociologie par [199] l'expérience de la Révolution soviétique, soutint l'idée qu'il fallait s'approcher des volcans de l'histoire, comme si les révolutions avaient une valeur de purification et permettaient d'atteindre l'essentiel. Mais si rien ne conduit à mettre en doute aujourd'hui l'utilité de l'observation ethnographique, de l'enquête extensive ou des études de décisions, on peut douter de la valeur de la philosophie de l'histoire impliquée dans la méthode du recours aux grands événements et en particulier aux révolutions. Nous ne croyons plus aujourd'hui à cette image du déchirement de l'ordre social, laissant apparaître les forces créatrices de l'histoire. L'expérience de notre siècle nous a enseigné la prudence. Les grands événements et les révolutions ne sont pas plus

simples que les périodes de calme. On peut même penser que le moment révolutionnaire est celui où les forces sociales sont le moins visibles, le plus recouvertes par les problèmes de l'État, où les mécanismes sociaux sont le plus complètement remplacés par la dictature des armes ou de la parole. À tel point que les révolutions, qui restent des sujets majeurs de réflexion pour les historiens, sont probablement les moments les moins favorables à une réflexion sur l'action historique : comme si en ces instants, où peut-être en effet les hommes font leur histoire, ils étaient particulièrement peu en mesure de comprendre l'histoire qu'ils font et même portés à faire le contraire de ce qu'ils croient faire. Ainsi les sociologues intéressés par l'étude de l'action historique se trouvent-ils pratiquement dépourvus de méthode. Ils ne peuvent [200] plus s'en tenir à une analyse historique qui ferait apparaître d'elle-même son sens, comme le pensaient les historiens et sociologues du XIXe siècle, de Michelet à Weber. Le premier, suivi par bien des historiens d'Europe centrale, voyait dans l'histoire moderne la naissance de la nation ; le second y voyait les étapes du désenchantement du monde, de la sécularisation et de la rationalisation. Ces visions évolutionnistes, unilinéaires, apparaissent aujourd'hui insuffisantes. Elles ne nous expliquent ni les retours en arrière dans la barbarie, ni la multiplicité des voies de développement. Il semblerait donc qu'on ne dispose plus d'aucune méthode pour étudier la manière dont une société produit ses modèles culturels, ses rapports sociaux et ses pratiques. L'intervention sociologique est la méthode qui s'efforce de combler ce vide. Elle veut être au service de l'étude de la production de la société, comme l'enquête extensive est au service de l'étude des formes et des niveaux de participation sociale.

## Principes

### [Retour à la table des matières](#)

1. Le problème principal est ici que ce domaine des rapports sociaux les plus fondamentaux et de leurs enjeux culturels n'est pas donné à l'observation immédiate. Comment passer de l'étude de conduites de réponse à des normes à celle de conduites qui mettent celles-ci en question ? Déjà, dans un tout autre contexte, Marx s'efforçait de [201] retrouver les rapports de classes derrière les catégories de la pratique économique. De même, nombreux sont ceux qui ont cherché, derrière les attitudes ouvrières, c'est-à-dire derrière les réponses à une situation de travail et de vie, la manifestation de la conscience ouvrière et en particulier de la conscience de classe. Cette présence dans l'expérience quotidienne de la remise en cause de la situation fut la découverte première de la sociologie industrielle, grâce aux travaux classiques de Roethlisberger <sup>13</sup> à la Western Electric. En analysant le freinage dans l'atelier de Bank Wiring, ces premiers sociologues industriels ont montré que les conduites ouvrières, loin de pouvoir se définir en termes d'adaptation ou de rationalité, devaient être comprises comme l'expression concrète d'une lutte pour le contrôle des machines et du rendement. L'ensemble des études sur les conduites ouvrières, face aux divers systèmes de rémunération, ont constamment renforcé les conclusions de ces recherches pionnières. Cet exemple nous oriente dans une voie tout à fait opposée à celle de l'étude des « grands événements historiques ». C'est en concentrant l'attention sur les acteurs eux-mêmes, saisis dans leurs conditions d'existence concrète qu'on peut approcher le mieux les mécanismes par lesquels, au-delà des conduites de consommation sociale, peuvent être aperçues les conduites de production conflictuelle de la société.

---

<sup>13</sup> F. J. Roethlisberger et W. J. Dickson, *Management and the Workers*, Harvard University Press, 1939.



[202]

2. Mais il faut aller plus loin que l'observation. Il faut créer, de manière quasi expérimentale, des lieux où le poids des situations quotidiennes soit aussi réduit que possible, permettant à l'acteur d'exprimer le plus fortement possible sa contestation de cette situation, ses objectifs et la conscience qu'il a des conflits dans lesquels il est engagé pour les atteindre. Par un apparent paradoxe l'étude de l'action historique s'écarte donc des grandes fresques et des enquêtes extensives pour s'en remettre à l'étude intensive de groupes restreints, avec lesquels les chercheurs vont mener des études approfondies et de longue durée.

3. Allons plus loin encore. Ce passage de la consommation à la production de la société ne s'opère pas spontanément, même dans des conditions favorables créées par les chercheurs ; il faut que ceux-ci interviennent directement. C'est grâce à eux seulement que l'acteur peut s'élever d'un niveau à l'autre de la réalité sociale, et passer des conduites de réponse et d'adaptation aux conduites de projet et de conflit. C'est seulement si le chercheur intervient activement et personnellement pour tirer l'acteur vers les rapports les plus fondamentaux dans lesquels il est engagé que celui-ci pourra cesser de se définir seulement en réponse à l'ordre établi.

## Procédures

[Retour à la table des matières](#)

Revenons sur l'apparent paradoxe qui consiste à étudier les acteurs historiques et en particulier les [203] acteurs de classe et leurs mouvements sociaux à travers de petits groupes. Non qu'il y ait là de réelle contradiction. Les acteurs sociaux eux-mêmes sont habitués à voir des groupes de taille restreinte constituer les unités de base de leur mouvement : cellules politiques, sections syndicales, petites communautés religieuses, associations locales, autant de groupes qui portent en eux des significations historiques élevées. Mais, pour des raisons

complexes, l'intérêt pour les petits groupes a été associée dans les sciences sociales à la réduction des rapports sociaux aux rapports interpersonnels. Supposition dénuée de tout fondement. Pour en rester au domaine propre de la psychologie sociale, comment peut-on oublier que Lewin a réfléchi d'abord sur le nazisme, que Moreno a voulu retrouver l'esprit de la Révolution soviétique, que Serge Moscovici <sup>14</sup> vient de montrer combien l'étude des minorités actives, telle que peut la mener le psychologue social, pouvait avoir une large signification politique ? W. Doise <sup>15</sup>, dans sa thèse récente, a insisté sur la nécessité de renforcer cette orientation sociologique de l'étude des groupes. L'important est ici non pas la taille du groupe étudié mais le fait que soient constitués *des groupes d'intervention* placés dans une situation artificielle telle que leurs membres se perçoivent, dans cette situation plus [204] que dans leur vie habituelle, comme des producteurs de leur histoire, des histoires, des transformateurs de leur situation. Le point de départ de l'intervention sociologique consiste à constituer de tels groupes, formés d'acteurs ou plus strictement de militants qui n'ont jamais à se placer hors de leur action, mais qui, en tant que militants, s'engagent aussi dans un travail d'analyse. Il ne devrait pas y avoir de contradiction entre le rôle de militants et le rôle d'analystes des participants, puisque l'analyse est orientée vers la découverte du sens le plus profond de l'action. Mais en pratique la formation de ces groupes se heurte à de grandes difficultés. Tout acteur cherche à rester maître de son sens ; son idéologie résiste à l'analyse. Nous avons fait l'expérience de la résistance particulièrement forte non pas des militants eux-mêmes, mais des intellectuels « organiques », qui prétendent parler en leur nom et être les producteurs de leur idéologie. De l'autre côté la formation de tels groupes suppose de la part des chercheurs une attitude qui ne peut pas être de neutralité. Pour que s'établisse la relation nécessaire entre les acteurs et les analystes, il faut aussi que ceux-ci soient perçus comme se mettant au service non pas de l'acteur et de son idéologie mais de leur sens possible. Quel que soit l'acteur

---

<sup>14</sup> S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, P.U.F., 1979. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>15</sup> W. Doise, *L'explication en psychologie sociale*, P.U.F., 1983.

étudié, le chercheur doit chercher la plus haute signification possible de son action, son rôle de producteur de l'histoire.

Si on interrogeait les groupes sur leurs opinions et leurs attitudes, si on les encourageait à formuler leur idéologie, on s'éloignerait du but recherché ; [205] on renforcerait les conduites de réponse du groupe à une situation donnée. Il faut par conséquent choisir une procédure de recherche opposée : les groupes, aussitôt formés, sont confrontés à des interlocuteurs qui sont leurs partenaires sociaux - amis ou adversaires - dans la vie réelle. On remplace ainsi l'expression d'une idéologie par l'expérience d'un rapport social. Le choix des interlocuteurs est fait, dans toute la mesure du possible, par les groupes eux-mêmes. Les chercheurs se contentent d'orienter l'échange de vues entre les acteurs et leurs interlocuteurs. Leur tâche principale consiste à empêcher les parties en présence de fuir la discussion ou de la limiter artificiellement. Il est important aussi qu'apparaisse à l'intérieur du groupe la plus grande diversité possible. Chaque groupe en effet a été constitué de manière à ce qu'y soient présentes les principales composantes de la lutte ou de l'action considérée. Cette rencontre avec des interlocuteurs devrait être remplacée dans l'avenir par une procédure plus lourde, car il faudrait que soient étudiés simultanément les acteurs engagés dans un rapport social, par exemple des employeurs et des salariés - comme nous l'avons fait dans notre recherche sur le mouvement ouvrier -, des colonisateurs et des colonisés, des dirigeants étatiques et des dissidents, etc.

Les chercheurs, à la suite des rencontres avec les interlocuteurs, animent des séances « fermées » dans lesquelles les groupes commentent les rencontres [206] qui viennent d'avoir lieu et commencent ainsi l'analyse de leur action.

En effet les chercheurs étudient moins les conduites des acteurs que leur auto-analyse. Il n'est pas concevable de séparer le rôle de la conscience du rôle ni, en particulier, la classe de la conscience de classe. Même si cette conscience de classe est mêlée à la conscience d'autres rôles ou recouverte par elle et surtout déformée en idéologie, elle est présente. Le premier but du chercheur est donc de développer cette conscience de l'acteur. Les groupes, quand ils commencent à se réunir, agissent comme des *groupes témoins*, c'est-à-dire que leurs

discussions reproduisent les débats qui se développent à l'intérieur de la lutte ou de l'action collective. Il faut transformer ces groupes témoins en *groupes figures*, par un *retournement* qui consiste à prendre de la distance par rapport à la pratique et à produire des interprétations générales de la pratique. Ce passage peut s'effectuer spontanément ou à l'initiative du chercheur. Il conduit à ce qu'on pourrait nommer une analyse idéologique, puisqu'elle reste liée à l'action, en même temps qu'elle cherche à comprendre celle-ci.

La *conversion* est le passage de cette analyse idéologique vers une analyse qui cherche à identifier le mouvement social présent dans l'action. Seul le chercheur peut accomplir un tel passage. C'est lui qui doit présenter devant le groupe l'image du mouvement social qui donne à l'action son sens le plus élevé. Le chercheur ne tend pas à interpréter la nature d'une pratique en en dégagant « l'esprit » ; [207] il tire la pratique et son interprétation vers le niveau le plus élevé possible. Il ne se place jamais à un autre niveau que celui des mouvements sociaux. Son rôle est de faire apercevoir sous quelle forme et avec quelle force les conduites de production de la société sont présentes dans des conduites qui peuvent aussi être analysées ou perçues à d'autres niveaux de la vie sociale. Cette conversion prend nécessairement une forme dramatique, puisqu'il s'agit d'extraire une signification d'une pratique complexe et de faire reconnaître que cette signification donne son sens aux autres aspects de l'action. L'essentiel est de savoir comment le groupe se comporte à l'égard de cette hypothèse. Suscite-t-elle des réactions claires et stables ? Rend-elle plus intelligibles les rapports des membres du groupe entre eux ? Leur permet-elle de réinterpréter leur action passée ainsi que leur histoire de groupe ? Enfin, cette hypothèse permet-elle au groupe d'élaborer un programme d'action et les réponses qu'il peut susciter ? L'ensemble des moments de l'intervention qui sont postérieurs à la conversion doivent rester dominés par celle-ci, qui ne peut être considérée comme acquise qu'à la fin de la recherche. Mais il n'est pas suffisant d'établir la validité de l'hypothèse dans les groupes où elle a été présentée. Il est souhaitable de soumettre ces hypothèses à d'autres groupes. Ceci représente une partie importante de ce qu'on nomme la *sociologie permanente* et qui constitue l'ensemble des opérations de recherche qui suivent la conversion. De nouveaux groupes sont formés pour appliquer les hypo-

thèses à des [208] situations nouvelles et voir si elles aident des groupes à mieux analyser leur action et les réactions qu'elle suscite.

## Problèmes

### [Retour à la table des matières](#)

La portée des conclusions d'une intervention comporte des limitations. En choisissant une méthode intensive et non extensive, on accepte certains inconvénients. Le plus grave est d'interdire toute prévision historique. À l'inverse, l'intérêt principal des enquêtes extensives est qu'elles permettent certaines prévisions.

L'intervention sociologique sur une action collective ne permet pas d'évaluer les chances de cette action d'acquérir une certaine importance historique. On peut même concevoir qu'une intervention montre l'importance virtuelle d'une action et pourtant laisse penser que cette action n'aura pas d'importance historique. La première des études que nous avons menées avait pour objet la grève étudiante de 1976 en France, qui fut un échec et dont nous avons montré qu'elle marqua en réalité la fin du « gauchisme » étudiant. C'est en montrant les conditions auxquelles la lutte étudiante pouvait devenir un mouvement social que nous avons fait le mieux apparaître l'échec de cette grève qui avait de tout autres objectifs et une tout autre idéologie que ceux qui auraient pu être ceux d'un mouvement social. En révélant la nature du mouvement social possible, nous avons montré que la grève observée [209] s'en écartait, mais à aucun moment nous n'avons été en mesure de démontrer que son échec était inévitable.

De même notre étude sur le mouvement antinucléaire a conclu à la présence d'un mouvement social anti-technocratique dans ces luttes, mais aussi à la faible portée de cette signification sur les pratiques des militants anti-nucléaires. Elle a enfin laissé prévoir que ce mouvement chercherait une pratique à mi-chemin entre les sentiments anti-nucléaires et le mouvement anti-nucléaire, en s'organisant en courant politique. Mais nous ne pouvions pas dire quelles étaient les chances et l'importance de ce mouvement politique. Le but de l'intervention socio-

logique n'est pas de prévoir des événements mais d'analyser les mécanismes par lesquels se forme l'action collective et, au niveau le plus élevé, les mouvements sociaux.

Le problème le plus difficile à résoudre concerne le rôle des chercheurs. Ce rôle est nécessairement double puisque les chercheurs doivent susciter et accompagner l'auto-analyse des acteurs et, d'un autre côté, entraîner le groupe dans sa conversion en prenant l'initiative de lui présenter une certaine image de lui-même. Les chercheurs doivent donc garder par rapport au groupe la distance de la connaissance à l'action, mais en même temps rester proches des acteurs, de leurs idéologies et de leurs objectifs concrets. Ceci oblige à diviser les rôles de recherche entre deux personnes. J'appelle *interprète* le chercheur qui reste près de l'auto-analyse du groupe, celui qui « pousse » le groupe en avant et [210] qui s'efforce d'éviter toute rupture entre son expérience de lutte réelle et son activité dans le cadre de l'intervention. J'appelle *analyste* celui qui se place plus constamment du point de vue de l'analyse et qui s'efforce de construire des hypothèses à partir des conduites du groupe pendant la première phase de l'intervention. Cette différenciation des deux fonctions est d'autant plus marquée que l'action est plus éloignée du mouvement social qu'elle peut porter en elle. Si cet éloignement était total, il ne pourrait plus y avoir de communication entre les deux chercheurs et la crise qui se produirait à l'intérieur de l'équipe de recherche serait une bonne indication de l'absence de mouvement social dans la lutte. Inversement, si une action est fortement chargée de mouvement social, les deux chercheurs peuvent travailler côte à côte et l'interprète peut prendre une part directe et importante à la conversion. En tout état de cause le danger principal qui menace les chercheurs n'est probablement pas de garder trop de distance par rapport au groupe mais au contraire de trop s'identifier à lui. Ceci peut s'expliquer par des causes idéologiques mais aussi par d'autres plus concrètes. Le chercheur dépend du groupe pour la réussite de sa recherche ; il a donc besoin d'être accepté par lui et pense pouvoir y parvenir en réduisant la distance qui les sépare, en montrant sa loyauté par rapport au groupe et à sa lutte, voire en s'identifiant au groupe, cherchant même quelquefois à en devenir le leader. Cette forte identification du chercheur au groupe peut créer l'illusion que le groupe est [211] capable de mener loin son auto-

analyse. Mais il se révèle vite qu'elle interdit la conversion, puisqu'elle abolit toute distance entre le chercheur et le groupe, alors que la conversion suppose que cette distance soit aussi grande que possible et que le chercheur fasse un effort considérable pour « tirer » le groupe vers la signification la plus élevée de son action, dont il se fait le porteur.

3. Ce qui précède appelle, bien entendu, l'objection que l'on oppose le plus constamment à l'intervention sociologique : celle-ci n'aurait pas de valeur démonstrative, parce que ses procédures mêmes l'assureraient d'un succès qui deviendrait ainsi artificiel. L'intervention se réduirait alors à une manœuvre de suggestion, d'autant plus facilement réussie que le chercheur offre au groupe une image très gratifiante de sa pratique et qu'il s'est mis lui-même en situation de leader. Le chercheur serait toujours capable de trouver la présence d'un mouvement social dans n'importe quelle lutte.

À cela il faut répondre d'abord que la conversion ne se juge pas sur l'acquiescement d'un groupe à une hypothèse présentée à un moment donné par le chercheur. Ce qui valide l'hypothèse est la capacité du groupe de réinterpréter et d'orienter son expérience passée, présente et à venir, en fonction de l'hypothèse proposée. Il faut rappeler aussi que le dispositif de recherche suppose l'intervention de plusieurs chercheurs dans plusieurs groupes et en plusieurs étapes, séparées souvent par plusieurs mois. Mais à ces arguments généraux il faut ajouter une expérience concrète dont le poids est plus [212] considérable encore. Au cours d'une recherche sur le mouvement occitan en France, j'ai élaboré et introduit une hypothèse qui a été rejetée par les deux groupes ; nous avons alors formulé une autre hypothèse qu'un autre chercheur, François Dubet, a introduite dans les groupes et qui a été à son tour rejetée. La plus grande partie des phases ultérieures de la recherche a été consacrée à l'analyse et à l'interprétation de ce double échec. Il est par conséquent démontré par l'expérience qu'une hypothèse peut être rejetée par les groupes, alors même que les relations entre les chercheurs et les groupes sont excellentes et qu'aucune explication dite psycho-sociologique ne peut être invoquée. Il faut ajouter qu'un tel échec ne signifie nullement celui de la méthode ; il

prouve au contraire que des groupes peuvent opérer leur « conversion », c'est-à-dire se placer du point de vue du mouvement social possible, mais en même temps reconnaître que ce mouvement ne peut pas s'incarner dans leur action et que celle-ci par conséquent ne peut pas atteindre des objectifs aussi élevés. La conversion ne consiste pas à reconnaître la présence des conflits les plus élevés dans toutes les revendications, mais à situer celles-ci par rapport à ce niveau de l'action sociale.

Il arrive aussi qu'on nous objecte que nous ne tenons pas compte des phénomènes proprement psycho-sociologiques qui se produisent dans les groupes. En réalité, quand on examine des groupes, on peut s'intéresser à différents phénomènes. Ceux qui ont les méthodes s'inspirent de la psychanalyse [213] s'intéressent surtout à la nature du lien social, ou encore s'efforcent de combattre dans les groupes des formes d'autorité de nature militaire ou religieuse. D'autres s'intéressent surtout à la manière dont un groupe peut se comporter dans une situation, s'adapter au changement et prendre des décisions. Pour notre part, nous n'opposons nullement le fonctionnement interne du groupe aux problèmes de la lutte à laquelle ses membres participent, car une partie considérable des événements qui se produisent dans le groupe et des relations qui s'établissent entre ses membres doit être interprétée à partir de nos hypothèses, qui sont proprement sociologiques. C'est bien souvent dans le changement d'un des membres du groupe, par exemple dans sa perte de leadership ou dans le rejet par le groupe d'un de ses membres, qu'on trouve les signes les plus directs de la nature des relations entre une pratique sociale et sa raison d'être.

## Champ

[Retour à la table des matières](#)

Une question essentielle est de savoir si l'intervention sociologique a pour seul champ d'application ce que le langage courant nomme les mouvements sociaux, et ceci dans les seules sociétés industrielles avancées. L'essentiel du travail de ceux qui seront convaincus de l'in-



térêt de cette méthode devra consister à examiner à quelles conditions et sous quelle forme elle peut être appliquée à d'autres champs sociaux et à d'autres situations sociales. On [214] ne peut indiquer ici que de manière superficielle les champs d'application possibles de l'intervention.

Tout d'abord, il est indispensable qu'elle ne se limite pas à l'étude de mouvements d'opposition ou populaires. Il est essentiel de montrer qu'on peut étudier de la même manière les conduites des milieux dirigeants. Un de nos premiers objectifs devrait être d'organiser une intervention sociologique sur la classe dirigeante, en particulier avec des dirigeants de grandes organisations, industrielles ou non, privées ou publiques. Il serait naturellement souhaitable que de telles interventions puissent être menées dans plusieurs pays industriels ayant des traditions culturelles différentes, par exemple en Europe, en Amérique du Nord et au Japon.

D'une manière générale il est essentiel que les interventions faites sur des luttes sociales soient complétées par des recherches analogues menées dans d'autres pays, en particulier dans des pays dépendants ou anciennement colonisés, dans lesquels des mouvements, paysans ou urbains, jouent un rôle important.

Mais il est urgent de s'éloigner davantage encore du domaine propre des mouvements sociaux et de descendre de ce niveau élevé aux *conduites politiques* et aux conduites organisationnelles, puis aux conduites d'ordre, de crise ou de changement, qui correspondent aux autres « aires » de l'analyse sociologique et qui peuvent porter en elles la présence déformée des conduites d'historicité et des mouvements sociaux.

Par exemple, dans les pays dont l'industrialisation [215] a été dirigée par des États autoritaires, les rapports sociaux sont recouverts par des rapports d'ordre et par une domination étatique. Enfin, il faut même chercher à s'éloigner le plus possible des mouvements sociaux. Des conduites de déviance individuelle et même des conduites de folie peuvent peut-être être analysées, au moins en partie, comme des formes d'expression individualisée d'un mouvement social impossible, d'une privation d'action historique. La méthode de l'intervention so-

ciologique devra être adaptée à cette extrême dissociation du sens d'une action et de sa forme d'apparition sociale.

4. Tout ce qui vient d'être dit repose sur une certaine confiance dans la possibilité d'apparition de mouvements sociaux. Il convient pourtant de donner autant d'importance à ce qu'on peut nommer les *anti-mouvements sociaux*, c'est-à-dire à tout ce qui en appelle de manière défensive à une communauté et à son consensus contre un ennemi extérieur. Ce qui, dans certaines circonstances, peut s'ouvrir en mouvement social peut, dans d'autres circonstances, se refermer en anti-mouvement. Le mouvement ouvrier s'est parfois refermé en groupement autoritaire rejetant les minorités. Aujourd'hui, à l'échelle du monde, prennent une importance croissante les mouvements de défense communautaire, qui s'opposent à une industrialisation autoritaire, brutale, et qui apparaît commandée de l'extérieur.

Faut-il conclure de ces brèves indications que de proche en proche la méthode d'intervention sociologique [216] entend s'imposer à l'ensemble du champ de la sociologie ? Oui et non. Il est impossible en effet de décider a priori qu'un type de conduite sociale n'a aucun rapport avec le champ d'historicité et les mouvements sociaux qui l'animent. Mais ce serait commettre une erreur inverse que de croire qu'on peut réduire toutes les conduites sociales aux conduites du niveau le plus élevé. C'est la raison pour laquelle il faut au contraire opposer deux ordres de conduites : celles de l'action et celles de l'ordre. Il n'y a pas de société moderne sans ordre, sans État, sans guerre. Cet immense domaine est dressé en face du monde social, qui est celui des rapports sociaux et de leurs enjeux culturels. Nous nous demandons avec angoisse si l'espace ouvert de la société civile, que nous avons peu à peu étendu en Occident au cours des siècles passés, ne va pas à nouveau être envahi par la jungle étatique. Une des tâches principales de la sociologie est de défendre pied à pied cette clairière et les cultures que les collectivités humaines y ont développées. La méthode d'intervention sociologique travaille à cette défense ; elle a, certes, une visée de connaissance, mais cherche aussi à élever le niveau de l'action, de telle sorte que l'action réelle se rapproche toujours davantage du maximum d'action possible. Elle cherche à aider les hommes à faire

leur histoire, en un moment où, sur les ruines des illusions détruites ou trahies, cette confiance en la capacité des sociétés de se produire elles-mêmes recule. Il n'est pas contradictoire d'affirmer que l'intervention sociologique a une valeur heuristique [217] et de reconnaître qu'elle est aussi le signe d'un désir de faire renaître une conscience de l'action possible, et contribue ainsi à défendre et à renforcer les chances de la démocratie.

[219]

LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE

# Troisième partie

## Interroger le présent

[Retour à la table des matières](#)

[221]

LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE

Troisième partie  
Interroger le présent

## Chapitre 10

---

# Naissance de la société programmée

[Retour à la table des matières](#)

Nous nous éloignons de la rive de la société industrielle ; mais où allons-nous ? Partons-nous à la dérive, voguons-nous vers l'île de Cythère ou aborderons-nous à une société hyper-industrielle ? Vivons-nous une décadence ou bien, après quelques siècles de croissance, le retour à des sociétés préoccupées surtout de leur équilibre, comme l'étaient il n'y a pas si longtemps nos sociétés rurales ? Ou encore, n'entrons-nous pas dans une société dotée d'une plus haute capacité d'intervention sur elle-même que la société industrielle, société qui pourrait être provisoirement nommée société post-industrielle ?

Le risque de décadence est sans nul doute présent. Habitues à l'abondance, nos sociétés sont préoccupées de garanties et de jouissance et se laissent peut-être entraîner dans l'avenir à reculer. Pour-

tant ces images sont plus séduisantes que convaincantes et rendent mal compte des problèmes actuels. La grande question reste en effet : vivons-nous une nouvelle croissance ou un retour à [222] l'équilibre ; l'entrée dans une société post-industrielle ou le passage à une société post-historique ; la fin d'une étape du développement ou du développement lui-même ? Nous venons de connaître un fort mouvement de contre-culture qui a mis en cause directement les valeurs de l'industrialisation et de la croissance, qui a recherché l'équilibre et l'identité sous toutes leurs formes. Mais ce ne pouvait être qu'une brève phase de transition entre le rejet des valeurs de la société industrielle et la prise de conscience de la transformation de l'ordre économique. L'épuisement de la société industrielle dans les pays où elle s'était le plus développée annonce plutôt le passage difficile, mais indispensable, à un nouveau type de société, plus actif, plus mobile, et plus chargé encore de dangers que celui dont nous sortons.

## Un niveau d'historicité

### [Retour à la table des matières](#)

La définition, déjà donnée dans ce livre, de la société industrielle comme celle où l'investissement sert surtout à transformer l'organisation du travail, rend nécessaire de concevoir une société post-industrielle qui fasse pénétrer l'historicité, c'est-à-dire d'abord l'investissement, au niveau que n'atteignait pas la société industrielle, celui des fins de la production. L'organisation du travail n'atteignait que le niveau de la fabrication et donc les relations des travailleurs entre eux. Intervention qui s'éleva ensuite au niveau de la gestion, c'est-à-dire de [223] l'ensemble de la production. D'abord par l'innovation, par la capacité d'inventer des produits nouveaux à partir d'investissements scientifiques et technologiques ; ensuite par la gestion proprement dite, c'est-à-dire la capacité de faire fonctionner des systèmes complexes d'organisation et de décision. Le passage à la société post-industrielle s'effectue quand l'investissement produit des biens symboliques, qui modifient les valeurs, les besoins, les représentations, plus encore que des biens matériels ou même des « services ».

La société industrielle avait transformé les moyens de production ; la société post-industrielle modifie les fins de la production, c'est-à-dire la culture.

Bien entendu, les niveaux d'historicité ne se succèdent pas aussi simplement. Un pays parvenu à un certain niveau d'historicité continue aussi à mettre en œuvre les niveaux moins élevés qui caractérisaient les sociétés antérieures. Un pays industriel ne renonce pas aux bénéfices acquis par le commerce ; une société post-industrielle ne renonce pas à l'organisation du travail ; mais le propre d'une société particulière est de reconnaître l'importance plus grande d'un type d'investissement et d'arbitrer en sa faveur lorsqu'il entre en conflit avec un autre type, caractéristique d'un type antérieur de société. Ainsi une société post-industrielle ne peut pas être - pas plus qu'une société industrielle - définie par une certaine technologie. Il est aussi superficiel de parler d'une société de l'ordinateur ou d'une société du plutonium que d'une société de la machine à vapeur ou du moteur électrique. Rien ne justifie [224] d'accorder un pareil privilège à une technologie particulière, quelle que soit son importance économique. Le point décisif est que dans la société postindustrielle, l'ensemble du système économique est l'objet d'une intervention de la société sur elle-même.

C'est pourquoi on peut l'appeler société *programmée*, parce que ce mot indique bien sa capacité de créer des modèles de gestion de la production, de l'organisation, de la distribution et de la consommation, de sorte qu'une telle société apparaît à tous ses niveaux de fonctionnement comme étant non pas le produit de lois naturelles ou de spécificités culturelles, mais d'une action exercée par la société par elle-même, de systèmes d'action sociale.

## L'expérience vécue de la société programmée

### [Retour à la table des matières](#)

Changeons maintenant de perspective pour nous placer du point de vue de ceux qui vivent cette société, qui en font l'expérience et qui, surtout au niveau industriel, se comportent à son égard en consommateurs plutôt qu'en producteurs. C'est ici qu'interviennent les analyses quantitatives. De la même manière, au cours de l'industrialisation, de ce que Carl Polanyi <sup>16</sup> a appelé *la grande transformation*, il fut possible aux sociologues de considérer plus souvent la rupture des formes de vie sociale [225] antérieure et le développement du marché, plutôt que l'organisation du travail. L'augmentation des échanges à l'intérieur d'un ensemble social apparut à beaucoup comme le changement le plus important : ce que presque simultanément Karl Deutsch <sup>17</sup> aux États-Unis et Gino Germani <sup>18</sup> en Argentine ont appelé le niveau de « mobilisation » d'une société. Une société programmée est vécue comme possédant un degré plus élevé de mobilisation qu'une société industrielle. Dans celle-ci, les individus étaient entraînés dans des systèmes dirigés d'organisation collective, au niveau du travail ; le propre d'une société post-industrielle est d'introduire de grands appareils centralisés de gestion dans les domaines les plus divers de la vie sociale. C'est ainsi qu'on a pu parler d'industrialisation de l'information, de la consommation, de la santé, de la recherche scientifique ou même de l'enseignement général. Le terme est inexact mais indique bien en effet que se forment des centres de décision et de gestion capables de produire non pas seulement des systèmes de moyens mais des objectifs de l'ac-

---

<sup>16</sup> Carl Polanyi, *The Great Transformation*. New York. Farrar. 1944. Tr. fr. Gallimard, 1983.

<sup>17</sup> Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communication* Cambridge, MA.T. Press 1962.

<sup>18</sup> Gino Germani, *Politica y sociedad en una época de transición*. Tr. fr. : Politique, Société et Modernisation, Duculot, 1972.



tivité sociale, de produire des technologies de la santé, de la consommation ou de l'information. Cette mobilisation donne des chances aux individus, mais risque aussi d'accroître la capacité de manipulation d'un pouvoir absolu.

[226]

Cette extraordinaire accélération et multiplication des communications programmées suscite d'abord des attitudes très positives que la force de la contestation contre-culturelle des années récentes ne doit pas dissimuler. D'abord, la plupart de ceux qui participent à ce type de société sont attirés par la multiplication des informations et par conséquent des choix offerts. Il est arbitraire d'opposer en ce domaine la concentration du pouvoir de décision et l'uniformisation des programmes ou des messages. Là où existe une telle uniformisation, elle n'est pas due à la nature propre d'une société programmée, mais, ce qui est entièrement différent, à la nature du système de contrôle politique et idéologique propre à certains pays. Il faut se garder des critiques trop faciles et simplement élitistes contre les mass media. Ceux qui disposaient dans le passé d'une grande liberté de consommation matérielle ou intellectuelle disposent d'une liberté de choix plus grande encore, comme en témoigne leur désir intense d'accès à des sociétés et à des cultures éloignées de la leur dans l'espace ou dans le temps. Et ceux qui étaient enfermés dans un cadre local, sous l'influence des notables traditionnels et dans les limites de la littérature populaire, ont aujourd'hui accès à un répertoire beaucoup plus vaste. La société programmée fait circuler les personnes, les biens et les idées beaucoup plus intensément que les sociétés précédentes.

Plus encore, il faut reconnaître qu'une telle société à très forte historicité, à très forte capacité d'auto-production, réduit considérablement la part [227] de reproduction qui existe en elles. Elle supporte même de plus en plus mal tout ce qui semble orienté vers la reproduction, si bien qu'en fait de moins en moins de conduites et de schémas de comportement sont reproduits. Ce qui se traduit souvent par ce qu'on a appelé des mouvements de libération, dont le sens principal, qu'ils soient libéraux, libertaires ou révolutionnaires, est de détruire les situations acquises et les rôles transmis, faisant ainsi participer toutes les catégories de la population à des échanges et des communi-

cations de plus en plus intenses. En particulier, le point de départ du mouvement des femmes fut bien d'accompagner la crise générale des « statuts transmis » (ascribed). Poussée aussi forte et aussi ambiguë que celle des créateurs de la société industrielle capitaliste qui luttèrent contre l'esclavage et contre tout ce qui s'opposait à la libre mise à disposition des personnes sur le marché. Pareille action détruit en effet des barrières, des préjugés et des interdits, mais il ne faut pas se laisser séduire par son langage souvent révolutionnaire ou libertaire. On observe déjà que la destruction de la séparation antérieure entre vie privée et vie publique, et la participation plus égalitaire des femmes à l'ensemble des activités économiques et professionnelles, peuvent être très largement expliquées en termes d'intérêts d'une société de consommation qui a besoin d'élever le revenu disponible des ménages et d'étendre le champ des consommations marchandes.

Cette ambiguïté tient au fait que l'innovation culturelle se développe d'abord en union étroite [228] avec la formation de nouveaux groupes dirigeants ; les catégories sociales dominées restent au contraire culturellement sur la défensive, s'attachant à tout ce qui fait leur spécificité, pour se protéger contre la domination qui vient de l'extérieur. Le progressisme culturel peut être associé au conservatisme social ; c'est ce qui explique que les groupes de femmes qui veulent s'opposer à ce conservatisme soient obligés, pour poursuivre leur œuvre d'innovation culturelle, de se démarquer de façon spectaculaire ou violente des milieux dirigeants et de leurs modèles de comportement. Il n'en reste pas moins que l'ensemble des comportements qui viennent d'être évoqués se situent à l'intérieur d'une attitude modernisatrice, d'ouverture de la société, et constituent ainsi un nouvel avatar de la philosophie des Lumières. À l'inverse, tant parmi les catégories sociales éloignées des sphères dirigeantes que dans de larges secteurs de la vie intellectuelle et surtout chez les individus dont le niveau de formation est au-dessus du niveau économique, s'exprime la peur d'un enfermement des individus et des groupes dans des réseaux de plus en plus denses de signaux, de règlements et d'interdits. On a parlé de « maillage » et de « société câblée », de pressions normalisatrices. Dans les sociétés pré-industrielles et culturellement traditionnelles, certaines règles étaient maintenues ou inculquées de manière très autoritaire, mais leur réseau était lâche et les plages d'indétermination

dans le comportement nombreuses. Dans une grande ville moderne, il est littéralement impossible de faire un pas sans recevoir des [229] ordres, sans être exposé à la publicité ou à la propagande, sans être confronté à des échelles sociales où on peut situer soi-même son niveau. C'est pourquoi se manifeste avec tant de force la recherche de rapports non sociaux, interpersonnels, ou le désir de construire des communautés conçues comme autant de refuges protégés, dans un réseau social de plus en plus dense. La marginalité, si longtemps considérée comme un échec de l'intégration, devient ainsi la marque d'une opposition, un laboratoire où se formeraient une nouvelle culture et un contre-projet de société.

## Une société technicienne ?

### [Retour à la table des matières](#)

À un autre niveau de critique, plus global, apparaît l'idée qu'une société programmée accroît la distance entre dirigeants et dirigés. Il est vrai que de manière récurrente s'entend l'idée que les nouvelles techniques permettent une plus grande décentralisation. Idée qui avait déjà été exprimée à la fin du XIXe siècle, quand beaucoup de publicistes défendaient l'idée que l'électricité favoriserait la décentralisation comme le charbon avait imposé la centralisation. En réalité, une fois de plus l'idée que la technologie commande la société s'avère fausse. Il n'est pas de la nature de l'électricité de déterminer le mode social de son utilisation ; il en va de même pour les techniques informatiques. En revanche, il est certain que la formation d'appareils de production et de gestion de l'information dans la [230] plupart des domaines aboutit à une nouvelle concentration du pouvoir. Celle-ci était depuis longtemps en cours dans l'ordre industriel ; elle y a encore progressé mais, surtout, la concentration du pouvoir de décision s'est considérablement accentuée dans des secteurs où elle n'avait qu'une importance réduite. Un exemple souvent étudié est celui de la recherche scientifique et du passage de la « *little science* » à la « *big science* », en particulier après la formidable course aux armements qui s'est développée entre les deux super-grands. On peut même penser qu'une société programmée

permet et suscite une interdépendance plus grande des appareils de domination. Le déracinement, la modernisation, l'accélération des changements ne favorisent-ils pas la toute-puissance d'un pouvoir central capable d'imposer sa volonté à une société atomisée par la destruction des communautés et des traditions ?

Au-delà de ces attitudes positives ou négatives, l'important est de revenir à la question, déjà rencontrée, de la nature des relations entre la technologie et la société. Sommes-nous entrés dans une société technicienne ? Faut-il attendre du progrès technique le progrès social, à travers l'élévation du niveau de vie et la multiplicité des choix offerts ? Faut-il au contraire reconnaître que certaines techniques sont devenues une menace directe ? De telles questions sont en effet nouvelles et la définition qui a été donnée de la société programmée ne permet plus de se contenter des réponses que proposait le XIXe siècle, à savoir que la technique [231] et la science ont par elles-mêmes des effets positifs, mais qui peuvent être transformés en un sens négatif par leur mode d'utilisation sociale. Il suffirait alors de remplacer cette gestion par une autre, l'oligarchie par la démocratie, pour transformer des forces de mort en forces de vie, des sources de pouvoir en fontaines de bien-être. Une telle distinction entre les forces de production et les rapports sociaux de production est aujourd'hui largement artificielle. Elle ne pouvait convenir qu'à une société industrielle où le pouvoir social n'intervenait pas encore au niveau de la production elle-même, mais seulement à celui de l'organisation du travail. Maintenant, les choix sont plus radicaux et le propre des forces dirigeantes est d'être identifié à la gestion de systèmes d'information. Cependant, cette observation simple ne conduit aucunement à considérer que notre société est directement déterminée par les techniques qu'elle utilise.

Bien au contraire, le moment est venu de renverser le raisonnement traditionnel. Lorsque des militants anti-nucléaires disent que l'industrie nucléaire produit une société centralisée et autoritaire ou que la civilisation du plutonium est nécessairement policière, tandis qu'une société solaire serait une société démocratique et décentralisée, ils raisonnent à l'envers. En réalité, c'est la puissance des grands appareils de décision qui impose un type de politique énergétique. En Fran-

ce, c'est la puissance d'E.D.F. et du C.E.A. qui explique qu'en 1973-1974, en l'absence de tout débat politique réel, ait été adoptée une politique du tout-nucléaire, qui [232] faisait d'ailleurs logiquement suite à la politique du tout-électrique, imposée dans un esprit commercial quelques années plus tôt par E.D.F. Les choix technologiques sont avant tout des choix politiques et leurs effets traduisent l'état des rapports entre les forces sociales. L'idée n'est pas entièrement nouvelle : depuis plus de trente ans, la psycho-sociologie industrielle a insisté sur le fait que les effets des changements techniques dépendaient moins des conséquences nécessaires de ces changements, qui sont généralement très difficiles à définir, que du mode social d'introduction du changement. Les études faites sur les changements introduits dans le travail administratif par de nouvelles méthodes de traitement des données montrent la difficulté d'identifier des conséquences spécifiques de ces changements techniques. L'extrême variété des opinions comme des situations observées montre qu'il n'est plus possible d'isoler une cause première, d'origine technologique, qui déterminerait l'ensemble de la société programmée. La raison principale en est que le pouvoir social, se situant directement au niveau de la production, détermine et oriente l'emploi de la technologie ; ce n'est pas l'émetteur de télévision qui détermine les programmes. C'est au contraire dans les sociétés les plus éloignées de la société programmée et même de la société industrielle qu'on pourrait parler le plus justement de déterminisme technologique, dans la mesure où l'intervention de la société sur elle-même portait peu dans ces sociétés sur la technologie, sur la production, et bien davantage, comme on l'a dit, [233] sur la consommation ou la distribution. On peut accepter de parler, à propos du Brésil traditionnel, d'une civilisation du bois, d'une autre du café ou d'une autre encore du cacao. Dans la société industrielle, au contraire, on assiste à la disparition de l'autonomie professionnelle, de la culture du métier ou du produit. L'activité professionnelle est de plus en plus directement définie en termes de rôles occupés dans un système de communications, et déjà des psychologues ont commencé à mesurer la qualification en ces termes nouveaux. Encore faut-il ajouter que ce réseau de communications n'est pas lui-même déterminé par les techniques, mais de plus en plus largement déterminé par l'état des relations professionnelles à l'intérieur de l'organisation.

Cette complexité croissante d'une société programmée fait que son degré d'intégration ne peut que décroître. Elle correspond à un modèle d'organisation beaucoup moins simple, beaucoup moins mécanique, beaucoup moins stable que celui des sociétés pré-industrielles. Chacun d'entre nous le ressent : nos différentes expériences de participation à cette société ne nous renvoient pas à un point central, mais plutôt à des centres de décision séparés, qui forment plutôt une mosaïque qu'une pyramide.

L'abondance des informations émises et des moyens de communication pour les transmettre fait souvent dire que notre société peut être définie comme une société de la communication. Mais ne serait-il pas plus juste de dire au contraire que si elle [234] mérite ce nom, c'est que parce que la communication y fait problème ? Les sociétés où les moyens massifs d'émission et de transmission des informations n'existaient pas étaient caractérisées par la correspondance des messages émis et des rôles sociaux. À la limite, la communication était remplacée par l'échange, réglé socialement et même rituellement entre des acteurs dont les messages étaient en relation directe avec leurs fonctions spécifiques. Notre société connaît une dissociation fondamentale de la communication ainsi conçue et de l'échange. L'information est de moins en moins définie comme échange et de plus en plus comme émission - on pourrait dire publicité ou propagande, si ces mots n'avaient un sens trop péjoratif. L'information est de plus en plus liée à la décision, c'est-à-dire au pouvoir, à la capacité de programmer, et ceci est associé à la puissance et au coût croissants des moyens de communication. De l'autre côté, la compréhension est rendue difficile par la séparation de l'information et des rôles sociaux et, par conséquent, cherche à s'établir entre des personnes définies de plus en plus indépendamment de leurs rôles sociaux. De là, l'importance donnée à la communication non verbale, par exemple gestuelle, à la recherche du contact direct, qui pousse par exemple des gens à utiliser dans leur voiture ou ailleurs des émetteurs-récepteurs sur ondes courtes pour entrer en communication avec des inconnus. Chacun de nous n'est-il pas fasciné par la recherche de ce qui n'est plus un face à face, mais un « voix à voix ? » Ainsi voit-on dans les grandes villes se [235] créer des services bénévoles d'écoute, destinés à venir en aide aux suicidaires ou à ceux qui vivent une crise psychologique grave. Il

est vrai que radios et télévisions ont multiplié les conversations, les appels téléphoniques, les jeux ; mais on voit bien que de telles méthodes restent insuffisantes pour combler l'immense distance entre l'émission centralisée des informations et la demande de communication interpersonnelle. Ceci est une des plus importantes conséquences de la décomposition de la société comme organisme, et c'est cette crise qui explique la sensibilité croissante de nos contemporains aux problèmes de la communication.

## De nouveaux rapports de classes

[Retour à la table des matières](#)

L'historicité, notamment sa forme la plus matérielle, l'investissement, ne peuvent pas être assumés par une « communauté ». En effet, pour qu'un système existe, il faut que soient mis en place des mécanismes d'ordre, de socialisation, de reproduction, de contrôle social et de répression. C'est parce que ces instruments de l'ordre social et de son maintien sont indispensables que l'historicité ne peut être introduite que par une partie de la société, capable de se défaire des contraintes de l'ordre ou, plus souvent, de les utiliser à son profit. La classe dirigeante est le groupe social qui prend en charge l'historicité, l'acteur particulier qui exerce l'action la plus générale sur le fonctionnement et la transformation de la société. Cette classe dirigeante, qui [236] s'identifie à l'historicité, l'identifie en même temps à ses intérêts particuliers. Elle est « progressiste » dans la mesure où elle met en œuvre un niveau plus élevé d'intervention de la société sur elle-même et où elle combat les anciennes catégories dominantes et les anciens instruments de contrôle social, mais par ailleurs elle élève des barrières en vue de défendre ses privilèges.

Quelle est donc la nature des rapports de classes dans une société programmée ? On est d'abord tenté de dire que le conflit social central oppose les directeurs aux employés, ceux qui conçoivent, formulent et dirigent les programmes de production et ceux qui les appliquent, les subissent. N'assiste-t-on pas à une prolétarianisation des employés subalternes puis moyens, voire même des « professionnels »,

comme on a assisté à la prolétarianisation des ouvriers ? En réalité, une telle opposition entre personnel de conception et personnel d'exécution ne fait que définir une échelle de stratification et par conséquent des relations d'autorité. Or, quand on parle de rapports de classes, on entend bien davantage que cela : la classe dirigeante est celle qui a le pouvoir de diriger la création des modèles culturels et des normes sociales ; la classe dominée est celle qui ne peut accéder à l'historicité que de manière subordonnée, en se soumettant au rôle que lui accorde la classe dirigeante, ou au contraire en cherchant à détruire l'appropriation de l'historicité par cette classe dirigeante.

Si le propre de la classe dirigeante dans la société programmée est la capacité de créer des modèles de [237] consommation sociale, la classe dirigée ne peut être définie comme l'ensemble de ceux qui exécutent et mettent en œuvre ces modèles, mais de ceux qui doivent s'y conformer. Même si le mot peut être dangereux, il faut dire, pour souligner la distance qui sépare la société programmée de la société industrielle, que le conflit social principal oppose les grands appareils de production et de gestion aux consommateurs. C'est pourquoi les premières manifestations des nouveaux conflits sociaux ont fait intervenir de manière spectaculaire des consommateurs, ou du moins fait appel à eux. Ceux qui ont parlé au nom de l'éducation contre l'école ou l'université, au nom du bien public contre l'appareil scientifico-politique, au nom de la santé contre l'hôpital, au nom des relations interpersonnelles contre les schémas d'urbanisation, et au nom de l'écologie contre l'industrie nucléaire, ont toujours opposé ce qui apparaît d'abord comme une consommation à l'influence exercée par les grands appareils sur la détermination de la demande. Il convient d'appeler *technocratie* ce pouvoir d'appareil. De même que dans une société industrielle la classe dirigeante est celle des *organiseurs*, que ceux-ci soient privés ou publics, de même il faut éviter de confondre la technocratie avec l'administration centrale de l'État. Il existe une technocratie privée tout comme une technocratie publique, une technocratie capitaliste tout comme une technocratie collectiviste. En face de la technocratie, le consommateur parle au nom de ses besoins. La pensée traditionnelle des sociétés industrielles a conçu les besoins [238] comme une simple réplique de la croissance économique. Les célèbres lois d'Engel ont voulu montrer que l'élévation du revenu augmentait la



part des consommations électives et diminuait celle des consommations de base alimentaires. Or, on assiste de nos jours à un violent rejet de cette conception quantitative des besoins, rejet qui prend la forme d'un appel à des besoins profonds, fondamentaux, naturels - toutes notions qui n'ont pas de sens sociologique clair mais qui indiquent la volonté d'opposer au modelage technocratique de la demande un autre genre de vie, d'autres préférences.

Le propre du conflit social dans une société programmée est que la classe dirigeante y semble régner sur l'ensemble des domaines de la vie sociale, ce qui empêche les dominés de parler et d'agir en s'appuyant sur une autonomie sociale et culturelle. Ils sont donc forcés de s'opposer à la domination sociale au nom de ce qui seul peut lui échapper encore, c'est-à-dire la nature. Ce qui marque l'importance du courant écologique qui en appelle à la vie contre le productivisme, contre la pollution, contre les dangers de contamination nucléaire. Ce qui explique aussi l'importance des mouvements contestataires qui s'appuient sur un statut non social mais biologique : la féminité, la jeunesse, mais aussi la vieillesse, l'appartenance à un groupe ethnique et même, dans une certaine mesure, l'appartenance à une culture locale ou régionale, dans la mesure où par exemple la langue ne peut se concevoir comme un simple produit de la [239] société, car une même langue peut en effet être utilisée par une collectivité à des niveaux d'organisation économique et sociale différents. De telles actions défensives peuvent devenir proprement utopiques et s'enfermer dans le refus de la société moderne si elles ne se lient pas à des actions contre-offensives, c'est-à-dire à la volonté d'utiliser les techniques et la science moderne au profit d'un contre-modèle d'organisation sociale et politique. Un tel contre-modèle ne pourra pas se limiter au niveau de l'organisation du travail, comme c'était le cas dans la société industrielle. Et, puisque l'idée de gestion a remplacé celle d'organisation, il est naturel que le thème de l'autogestion remplace celui du socialisme, c'est-à-dire du contrôle ouvrier de l'organisation du travail. Mais cette action défensive et cette action contre-offensive doivent se lier en un lieu central. Dans les sociétés marchandes, ce lieu central de la protestation s'est appelé la *liberté*, puisqu'il s'agissait à la fois de se défendre contre le pouvoir légal et politique des marchands et de lui opposer un ordre défini aussi en termes de droit. À l'époque industrielle,

ce lieu central s'est appelé la *justice*, puisqu'il s'agissait de redonner aux travailleurs les fruits de leur travail et de l'industrialisation. Dans la société programmée, le lieu central de la protestation et de la revendication est le *bonheur*, c'est-à-dire une image d'ensemble de l'organisation de la vie sociale, à partir des besoins exprimés par les individus et les groupes les plus divers. Il est clair dès lors que le champ des luttes sociales n'est plus aussi nettement défini dans la société programmée [240] qu'il l'était dans celles qui l'ont précédée. Dans les sociétés agraires, c'est évidemment toujours de la terre qu'il s'agit ; dans les sociétés marchandes, c'est le citoyen, l'habitant, qui se met en action ; dans la société industrielle, c'est le travailleur. Dans la société programmée, c'est l'acteur social dans n'importe lequel de ses rôles, on pourrait presque dire que c'est l'homme comme être vivant. C'est pourquoi aussi la revendication est menée au nom d'un tout, qu'il s'agisse de l'individu pris dans sa corporalité comme dans ses projets, ou de la communauté. Mais ce qui semble donner aux conflits sociaux dans la société programmée une extension et une force exceptionnelle est aussi ce qui fait leur faiblesse, car la généralisation des conflits les prive aussi d'un lieu central concret. Le feu peut prendre partout, mais la société semble moins menacée qu'avant par un grand incendie. C'est peut-être pourquoi le devenir des conflits et des mouvements sociaux est très dépendant, dans cette société de l'intervention des partis politiques ou de la crise de l'État.

## Sociétés sans État ou États sans société

[Retour à la table des matières](#)

Cette vision de la société programmée n'est-elle pas trop prudente ? Voici vingt ans, quand la société industrielle semblait triompher, il semblait imprudent d'imaginer qu'elle puisse être rapidement remplacée par un autre type sociétal. Aujourd'hui, la notion de société post-industrielle a été le plus souvent abandonnée, parce qu'elle semblait liée à l'optimisme de cette période et par conséquent [241] réduite à

l'image d'une société hyper-industrielle, ce qui ne fondait pas solidement l'idée d'un changement sociétal. La crise actuelle des valeurs industrielles amène à faire à l'idée de société programmée un reproche inverse : cette idée serait en retard sur les transformations déjà visibles. Mais ici les critiques se séparent, car on oppose aux descriptions qui viennent d'être rappelées deux ordres d'analyses opposés.

Pour les uns, on l'a déjà dit, ce qui arrive à sa fin n'est pas une étape de la croissance, mais la croissance elle-même et l'idée de développement. L'extrême capacité d'intervention des sociétés sur elles-mêmes rend impossible pour elles de poursuivre la « création destructrice » par quoi s'est définie, selon Schumpeter, la société industrielle. Nous avons eu pendant longtemps une capacité finie d'action dans un environnement qui semblait infini ; nous sommes aujourd'hui dans la situation contraire : notre capacité d'action semble excéder les ressources qu'elle peut mobiliser. Dès lors, ne faut-il pas que le souci de la survie et de l'équilibre se substitue à celui du progrès ? N'est-il pas grand temps de reconnaître que l'homme n'est pas placé devant la nature mais en elle ? La forme la plus extrême prise par cette mise en cause est l'appel au retour à une société d'échange, à une société sans historicité. Certains anthropologues, comme Marshall Sahlins <sup>19</sup>, parleraient même de retour à l'abondance, [242] montrant que nos sociétés industrialisées sont des sociétés qui reposent sur la rareté, tandis que les sociétés des grandes plaines d'Amérique du Nord ont su maintenir leur équilibre en consommant ou en détruisant cérémoniellement le surplus disponible. D'autres, comme Pierre Clastres <sup>20</sup>, ont pu souhaiter le retour à des sociétés sans État. Pendant une décennie, on a entendu souhaiter un arrêt de la croissance, redonnant à l'expérience vécue, à l'échange direct, à la corporalité, à la collectivité locale, l'importance qu'elles ont perdue. En même temps, la revendication principale qui auparavant s'exprimait en termes de relations sociales, de propriété ou de pouvoir, semblait se concentrer à nouveau sur l'acteur lui-même, sur son identité et sur sa différence. Ces deux notions ont occupé une place centrale dans l'ensemble des mouvements de contre-

<sup>19</sup> Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Tr. fr. Gallimard, 1980.

<sup>20</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Éd. De Minuit, 1974.

culture, dans le mouvement des femmes comme dans ceux de groupes ethniques ou nationaux. Cette position appelle au moins deux critiques. D'abord, cet appel à la communauté pourrait conduire à accepter des contraintes de plus en plus fortes car, pour qu'une société annule son historicité, se réduise à la reproduction d'elle-même, il faut que s'exercent de puissants contrôles sociaux. Il faudrait une Sparte beaucoup plus rigoureuse que ne fut la véritable pour empêcher l'investissement, le progrès de la connaissance, et pour [243] réduire la production à une intégration qui pourrait bien vite se transformer en obligations contraignantes.

En second lieu, l'idée des limites de la croissance n'a été liée qu'à une période très brève de notre histoire, celle où le dépassement de la société industrielle a semblé se combiner avec l'abondance. Moment qui s'est terminé au début des années soixante-dix aux États-Unis et un peu plus tard en Europe occidentale. L'étude des milieux étudiants est ici éclairante. Depuis 1975 environ, la floraison des modèles contre-culturels et des utopies sociales et politiques a brutalement laissé place à des conduites défensives et à l'inquiétude pour l'avenir professionnel. Ceci ne signifie d'aucune manière que la mise en cause de la société industrielle doive être abandonnée, mais qu'il est impossible de prolonger longtemps la séparation de la critique culturelle et de la critique sociale et politique. La critique d'une culture doit se transformer en critique des forces sociales qui prennent la direction d'un nouveau type de société. Ce qui conduit aussi non pas à rejeter la croissance mais à imaginer des formes de réappropriation collective des instruments et des produits de cette nouvelle croissance.

La notion de société programmée a été attaquée aussi d'un point de vue opposé, en tant qu'elle suppose toujours l'existence d'une société civile et donc de rapports proprement sociaux. Ne voyez-vous pas, disent les critiques de ce bord, que cette image n'a eu quelque réalité que dans une toute petite partie du monde et pendant une très brève [244] période ? Cet épisode de la société civile s'achève et à nouveau c'est l'État et l'ensemble des mécanismes de maintien et d'imposition de l'ordre social qui s'imposent partout. La raison d'être de cette critique est facile à apercevoir. Le grand espoir de la société industrielle fut porté par le mouvement ouvrier, qui nomma socialisme le modèle de

société qui l'opposait à la société capitaliste. Or, historiquement, ce modèle de société qui portait l'espoir de libération des travailleurs s'est incarné dans un État totalitaire et dont la logique est celle du pouvoir absolu, nullement de la défense des dominés. Aussi la critique du modèle communiste, que les plus prudents voudraient encore appeler stalinien pour en limiter le champ d'application, a-t-elle conduit certains à se représenter l'ensemble des sociétés industrialisées, et pas seulement communistes, comme dominées par un ordre étatique. Plutôt que de chercher à analyser de nouveaux conflits et de nouveaux mouvements sociaux, ils ont mis l'accent sur la répression, l'inculcation et l'enfermement. Ce qui a conduit en effet à mettre en lumière un grand nombre de phénomènes sociaux jusqu'alors maintenus dans l'ombre, mais risque aussi de fausser l'analyse sociale, dans la mesure où cette image semble exclure la possibilité des conflits et des luttes dans la société contemporaine. La meilleure réponse à cette seconde sorte de critique est la disjonction croissante des rapports sociaux, de la société civile et de l'État. Il est vrai - et c'est probablement le phénomène le plus important au niveau mondial - qu'un nombre croissant de pays [245] entrent de manière de plus en plus accélérée et volontariste dans un processus d'industrialisation. Plus ce processus est volontaire, moins il est dirigé par des forces sociales qui ne peuvent pas être encore constituées, et plus, il est par conséquent dirigé par un État, national ou étranger.

Le monde contemporain est bien davantage dirigé par les États que ne le furent les pays occidentaux en voie d'industrialisation du siècle passé. Mais, encore une fois, ce phénomène n'est pas de même nature que le passage de la société industrielle à la société programmée. Il n'est pas exact de parler d'élite de pouvoir, de capitalisme monopoliste d'État ou de bourgeoisie d'État. Bien au contraire, il faut de plus en plus séparer l'analyse de l'État et celle de la société civile. Même dans un pays comme la France, n'avons-nous pas vu le développement des grands appareils technocratiques se poursuivre indépendamment des bouleversements de l'État, depuis l'État faible de la IV<sup>e</sup> République jusqu'à l'État industrialisateur actuel, en passant par l'État proprement étatique, soucieux de souveraineté ou de grandeur, de l'époque gaulliste ? Plus la société civile est faiblement intégrée, plus elle est constituée par un réseau multiple de centres de décision et de champs

d'influence sociale, et plus la sphère de l'État se sépare de celle de la société ; car la première est celle du changement historique, c'est-à-dire du maintien de l'identité d'un ensemble social pris entre son passé et son avenir et menacé par les autres unités qui l'entourent, tandis que la société [246] civile est un ensemble de rapports sociaux complexes et traversé en des points de plus en plus nombreux par des conflits et par des négociations. L'illusion du retour à l'équilibre tout comme celle de l'État mange-tout ne peuvent servir aujourd'hui qu'à retarder l'analyse des nouvelles forces dirigeantes, des nouveaux mouvements contestataires et de l'enjeu de leurs conflits.

## Conclusion

### [Retour à la table des matières](#)

Il n'y a donc pas de rupture aussi complète que certains l'ont pensé entre la société industrielle et celle qui lui succédera. Nous ne verrons pas renaître de nouvelles sociétés « primitives » ; nous ne verrons pas davantage, sauf là où des États autoritaires imposent leur loi, les problèmes sociaux se fondre dans les problèmes proprement politiques. La société où nous entrons est, comme les précédentes, définie par le travail qu'elle exerce sur elle-même et qui, à travers des rapports de classes, construit les catégories de la pratique. Aux sociétés d'échange, ont fait suite les sociétés de fabrication ; apparaissent maintenant les sociétés de communication. Ce qu'il y a en elles de radicalement nouveau est que, leur capacité d'action sur elles-mêmes s'étendant à tous les niveaux de l'activité économique, elles ne se conçoivent plus elles-mêmes comme subordonnées à un ordre transcendant les phénomènes sociaux. La société programmée ne peut plus reconnaître d'ordre qui lui soit supérieur. Elle ne peut [247] pas davantage reconnaître l'existence d'une nature dont elle serait séparée. C'est pourquoi d'un côté elle reconnaît qu'elle fait partie de la nature mais qu'elle en est en même temps responsable, c'est-à-dire qu'elle doit gérer l'ensemble des conséquences prévisibles des modifications qu'elle apporte à un ordre naturel et, de l'autre côté ne reconnaît plus d'autres dieux qu'elle-même, puisqu'elle a la capacité de se transformer presque

complètement et même de se détruire. Le propre d'une société de communication est de pouvoir et devoir être étudiée uniquement en termes de relations sociales. Le sens de la conduite des acteurs n'est pas à chercher dans des principes, dans un ordre de l'univers ou dans un sens de l'histoire ; il n'est nulle part ailleurs que dans les relations sociales dont fait parti cet acteur. L'analyse de la société, pour la première fois, doit être directement sociologique. Cela signifie aussi que l'ensemble des mécanismes de contrôle social ou de socialisation, ne pouvant plus apparaître comme le respect de lois naturelles ou le maintien de préceptes traditionnels, se manifeste de plus en plus comme répressif. Tout ce qui apparaît comme objectif, établi, institutionnel, se révèle être de plus en plus, dans ce type de société, un obstacle aux rapports sociaux, à la communication. Ce qui justifie l'importance des critiques dirigées contre l'État dans la réflexion sociale actuelle. La société programmée est nécessairement aussi une société de la protestation, de l'imagination, de l'utopie, parce qu'elle est tout entière traversée par le conflit social entre les appareils qui ont la capacité et le [248] pouvoir de programmer, et l'appel à une créativité et à un bonheur constamment menacés par la logique de ces appareils.

La sociologie elle-même ne peut plus s'interroger sur la nature de la société ; elle doit dévoiler, décrire les situations sociales et, derrière les catégories apparemment les plus administratives ou les plus techniques, les rapports sociaux qu'elles cachent. C'est en ce sens surtout qu'il faut éviter de définir cette société comme technicienne et de la nommer du nom de certains de ses instruments techniques. Au contraire, il faut représenter la société comme un champ de relations sociales conflictuelles - qui peuvent conduire à des ruptures politiques ou, au contraire, être négociées et mener à des compromis relativement stables - et faire ainsi mieux apparaître les caractères nouveaux d'une société qui n'a plus de nature, parce qu'elle est tout entière le produit du travail qu'elle exerce sur elle-même.

[249]

LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE

Troisième partie  
Interroger le présent

## Chapitre 11

---

### Les nouveaux conflits sociaux

*Pour éviter les malentendus*

[Retour à la table des matières](#)

Je choisis ici de me dégager le plus possible d'une situation historique globale pour faire apparaître des « faits porteurs d'avenir ». Le danger de cette position est évident. Personne ne pense qu'une quelconque société nationale soit effectivement déjà société post-industrielle. Et l'hésitation sur le nom de ce type de société indique bien qu'on ne peut pas encore le définir directement de l'intérieur. Certains peuvent craindre qu'on ne se lance dans la sociologie-fiction. Le danger est en réalité inverse. Tous ceux qui s'intéressent à la transformation des sociétés industrielles savent bien qu'ils voient généralement trop court : pour ne pas tomber dans les pièges de l'imagination, ils restent trop attachés à la réalité industrielle. Un exemple suffit à faire comprendre ce danger : on parle de tous côtés du rôle



de plus en plus dominant des sociétés multinationales. Mais cette observation pratique ne peut pas nous aider à définir une société post-industrielle, [250] et ce qui l'oppose à une société industrielle, car ces entreprises appartiennent à des types historiques extrêmement divers, depuis les compagnies de type colonial jusqu'à I.B.M., qui repose sur la technologie moderne de l'information.

Il faut donc accepter certains risques pour en éviter d'autres. Il ne faut pas chercher à isoler, dans un domaine particulier de la réalité sociale, par exemple celui des conflits, des « tendances » supposées modernes. Il faut rattacher aussi directement que possible le thème étudié aux aspects les plus centraux d'un type sociétal ; et donc se livrer à un exercice bien particulier : s'éloigner le plus possible de l'organisation sociale et de son fonctionnement, pour constituer un schéma d'analyse impliquant certaines conséquences pour un domaine particulier de la réalité sociale. C'est pourquoi je me contenterai ici de présenter quatre propositions générales qui définissent la nature des conflits sociaux dans une société nouvelle.

### *Dans une société post-industrielle, les conflits sont généralisés*

[Retour à la table des matières](#)

Cette société voit disparaître conjointement le sacré et le traditionnel. Ce thème n'est certes pas neuf et ne doit pas l'être. L'idée de société postindustrielle n'intervient ici que comme forme renouvelée, et plus consciente d'elle-même, du thème ancien de l'industrialisation ou même de la modernisation.

[251]

Les revendications sociales ont été dans le passé désarticulées par le fait qu'elles combattaient toujours un adversaire social réel mais qu'elles en appelaient aussi au représentant d'un ordre métasocial. Le travailleur dépendant combat son maître, seigneur de la terre ou marchand, mais en appelle à la justice du prêtre ou du roi. L'ouvrier combat le capitalisme, mais le socialisme est aussi appel à un État national,

agent quasi naturel du développement historique. Plus encore, tout mouvement social, agent de conflit, a toujours lié son action oppositionnelle à l'image d'une communauté réunifiée, permettant l'épanouissement de l'homme, le libre développement des forces de production, la réalisation de l'unité nationale, la défense du bien commun, etc. Les conflits, au moins les plus fondamentaux, les moins négociables, ont généralement été associés à l'image d'une nature sociale délivrée des conflits, incarnation dans l'ordre social d'un ordre métasocial. Du même coup, chaque société maintenait un secteur réservé, abrité des conflits sociaux. Ne vivons-nous pas encore sur le thème sacré de la science, domaine réservé de la société industrielle, auquel la droite et la gauche, les capitalistes et les socialistes, faisaient également appel ?

Non seulement ce sacré disparaît, mais il est envahi par les conflits les plus fondamentaux : à la place d'un monde supérieur de l'unité se forme un enjeu central des conflits sociaux.

Un aspect symbolique de cette généralisation des conflits est la disparition du rêve de la société sans [252] classes et sans conflits. À l'intérieur du monde socialiste, chaque pas en avant semble éloigner davantage de la communauté finale. Les conflits de classes, a-t-on dit en Chine, se maintiennent dans la société socialiste : en France, on parle seulement de société de transition au socialisme.

La contrepartie de cette disparition du sacré est la disparition de la tradition, c'est-à-dire, au-delà de ce qui est transmis du passé, des règles d'organisation sociale et culturelle fondées sur le maintien ou la survie de la collectivité : disparition des systèmes d'échange, décomposition des systèmes de parenté, éclatement des communautés, affaiblissement ou crise des mécanismes de reproduction sociale. L'enseignement était reconnu comme agent de transmission d'un certain héritage culturel, en même temps que comme mécanisme d'adaptation aux changements professionnels et sociaux. La première de ces fonctions s'affaiblit brutalement, et des revendications s'élèvent contre un enseignement qui apparaît à la fois comme archaïque et comme agent d'inculcation des normes dominantes. Cet exemple, trop connu pour être longuement présenté, est important, parce qu'il montre la pénétration des conflits dans un immense domaine qui semblait jus-

qu'alors étranger aux conflits sociaux, celui de la « vie privée » : famille, éducation, relations sexuelles.

Ce déclin du sacré et de la tradition, cette généralisation des conflits, affaiblit progressivement, et souvent de manière spectaculaire, le rôle de *l'intelligentsia* définie comme l'ensemble des [253] gens instruits, servant de médiateurs entre des catégories exclues du système politique et celui-ci.

Une société post-industrielle tend à être une société de masse, c'est-à-dire à réaliser une « mobilisation » de plus en plus généralisée de la population. Le développement rapide des informations et des communications, qui est propre à la société post-industrielle, alors qu'il ne l'était pas dans la société industrielle, affaiblit le rôle des intermédiaires. L'idée, répandue par le léninisme et de manière beaucoup plus extrême par la plupart des mouvements nationalistes et révolutionnaires du Tiers Monde, que les revendications sociales ont besoin d'être prises en charge par un parti politique pour sortir de la dépendance où elles sont enfermées, semble déjà très en retard par rapport à la pratique des sociétés industrialisées. Bien que les mouvements de base et l'appel à la spontanéité aient d'autres causes et puissent être pour cette raison des phénomènes de courte durée, ils semblent un des signes d'une transformation plus durable : le rapprochement entre la base sociale d'une action collective et ses moyens d'action au niveau sociétal. Cette observation ne préjuge en rien des formes du système politique mais indique le déclin du parti médiateur. La revendication met en cause directement les orientations générales de la société, aussi bien quand la revendication est portée par un groupe d'intérêts réformiste que quand elle est l'action d'une force révolutionnaire. C'est ce qui explique aussi que le pouvoir soit de plus en plus sensible à « l'opinion publique » : ce mot plutôt vague indique [254] en réalité un ensemble de groupes de pression, d'intérêts, de conflits de plus en plus autonomes.

Cette sensibilité peut s'accompagner de la part du pouvoir d'un sentiment d'insécurité et, par conséquent, du développement de plus en plus rapide de propagandes, de répressions ou de contrôles idéologiques ; mais peut aussi conduire à l'ouverture croissante du système politique et à la décentralisation des décisions.

Ce face à face du pouvoir central et de mouvements de base n'implique par lui-même aucun affaiblissement ni aucun renforcement du système politique. Il est important en ce qu'il indique l'apparition généralisée de mouvements sociaux qui ne prennent pas forme au niveau d'une collectivité politique, mais des problèmes sociaux eux-mêmes. C'est déjà ce qu'indiquait l'internationalisme du mouvement ouvrier, mais cette tendance à l'autonomie des mouvements sociaux à l'égard de leur expression politique (dont on verra plus loin la contrepartie) prend une importance beaucoup plus grande, renforcée par le rôle des mass-media qui se substituent à l'intelligentsia et aux médiations proprement politiques.

*Face à un appareil de pouvoir de plus en plus intégré,  
l'opposition tend à être portée  
par des groupes de plus en plus globaux.*

[Retour à la table des matières](#)

Cette proposition prolonge la précédente. Les conflits principaux étaient toujours liés au domaine [255] métasocial qui semblait commander la société. L'idée que la société est dominée par l'économie situait les conflits fondamentaux dans le domaine du travail, de même que, dans la société qui a précédé la société industrielle, le rôle éminent de la souveraineté politique donnait une importance centrale aux conflits sur la citoyenneté et les droits civiques. Dans chaque société il semble ainsi exister un rôle social privilégié auquel correspondent les conflits fondamentaux.

Cette situation disparaît dans la société définie non plus par sa soumission à un ordre métasocial, mais par ses modes d'action sur elle-même. La domination sociale y sort d'un domaine particulier pour les intégrer tous. Dans ce type de société un régime autoritaire peut devenir totalitaire, bien que rien évidemment n'impose à de telles sociétés d'avoir un régime autoritaire. Partout se constitue un mode de gestion global, qui ne peut pas se réduire à une politique économique.

Les pays qui croient pouvoir se transformer économiquement tout en conservant des formes d'organisation sociale héritées du passé risquent d'être incapables de pénétrer profondément dans la société post-industrielle. C'est ce qui arrive à l'Europe occidentale qui est assez moderne, économiquement, pour entrer dans la mouvance de la société américaine, mais pas assez, socialement, pour devenir un foyer autonome de développement.

Gestion et contrôle sociaux se rapprochent, car il s'agit de plus en plus d'administrer des hommes. [256] Les sciences sociales ont d'ores et déjà donné naissance à des technologies, surtout dans l'ordre économique, où la prévision et la planification reposent sur une information économique considérablement améliorée, éclairant les décisions qui peuvent parfois même être simulées. Mais aussi dans le domaine proprement social, où les relations d'enseignement et d'autorité sont transformées sous l'influence des sciences sociales. Le fait que les grandes entreprises aient souvent eu recours à des formes caricaturales d'intervention psycho-sociologique ne doit pas laisser croire que celles-ci sont inopérantes, ne sont qu'un rideau de fumée idéologique. Une des lignes de démarcation les plus nettes entre la société industrielle et la société post-industrielle est celle qui fait passer d'une séparation de la technique, jugée productrice, et de la culture, considérée comme reproductrice, à une interdépendance des « facteurs » techniques et des facteurs humains. La critique, portée dès le début du XXe siècle, contre la rationalisation taylorienne, et le développement de la sociologie du travail ont eu et ont encore une extrême importance, en imposant peu à peu une analyse en terme d'organisations et non plus en terme d'entreprises (conçues de manière purement économique ou comme formes techniques de production).

Ces quelques observations n'ont d'autre but que d'expliquer la transformation centrale des conflits sociaux. Ce n'est plus au nom du citoyen ou au nom du travailleur que peuvent être menées de grandes luttes revendicatives, contre un appareil de domination [257] qui gère de plus en plus l'ensemble de la société pour l'orienter vers un certain type de développement ; c'est au nom des collectivités, définies par leur être plus que par leur activité. Le renversement par rapport aux sociétés passées est évident. Le *negotium* était la base revendicative

des catégories populaires contre *l'otium* de la classe dirigeante ; celle-ci aujourd'hui est *negotium*, technocratie, et non plus *leisure class*. Inversement les groupes qui subissent la domination sociale se défendent d'abord par une résistance globale contre la manipulation. Contre une domination globale la résistance ne peut être limitée à un rôle social ; elle n'a d'importance que si elle mobilise la collectivité tout entière.

Les étudiants peuvent jouer un rôle important parce que l'augmentation de leur nombre et la prolongation de la durée des études ont créé des collectives étudiantes qui occupent un espace propre et opposent la résistance de leur culture et de leurs préoccupations personnelles à l'espace des grandes organisations qui s'impose de plus en plus directement à eux.

Les problèmes du travail ne disparaissent pas, mais ils sont englobés dans un ensemble plus large. En tant que tels ils cessent de jouer un rôle central. Il est inutile de chercher des indices d'un renouveau révolutionnaire proprement ouvrier.

Là où il est apparemment le plus combatif, comme en Italie et en France, le mouvement ouvrier, à travers des conflits et des crises qui peuvent être violents, obtient peu à peu un élargissement [258] des droits et de la capacité de négociation, donc une certaine institutionnalisation des conflits du travail. Les partis communistes ou socialistes dans ces pays deviennent progressivement des mouvements « républicains » ou « démocrates », analogues au radicalisme de la fin du XIXe siècle, et visent à une incorporation dans le système politique de catégories sociales relativement sacrifiées socialement. Goldthorpe <sup>21</sup> et ses collaborateurs ont bien montré que ceci ne signifie pas un embourgeoisement de la classe ouvrière ; cela n'indique pas non plus le maintien ou le simple renouvellement du mouvement ouvrier. Celui-ci cesse d'être un personnage central de l'histoire sociale à mesure qu'on s'approche de la société post-industrielle.

On peut aller jusqu'à observer que la plupart des mouvements sociaux qui occupent aujourd'hui la scène de l'histoire s'appuient sur un

---

<sup>21</sup> Cf. *The Affluent Worker*, Cambridge University Press, 3 vol., 1968-69. Trad. fr. abrégée, *L'ouvrier de l'abondance*, Seuil, 1972.

« statut transmis » et non plus sur un « statut acquis » par l'acteur. On parle du mouvement des femmes ou des jeunes, des Noirs ou des Indiens américains, des habitants d'une région, d'un pays ou d'un continent.

L'erreur serait de croire qu'on passe de mouvements sociaux à des mouvements contre-culturels : expression assez vague et qui repose sur une interprétation, à mes yeux fautive, de la signification d'événements comme ceux de Mai 68. Il ne faut pas [259] confondre le surgissement d'utopies d'un type nouveau et les mouvements sociaux. Mais ces utopies nouvelles sont importantes, parce qu'elles désignent la direction dans laquelle se formeront les nouveaux mouvements sociaux.

***Les conflits sociaux  
et les conduites de marginalité  
ou de déviance tendent à se recouvrir.***

[Retour à la table des matières](#)

Plus un appareil général de gestion tend à s'imposer à l'ensemble de la société et plus les forces d'opposition apparaissent comme des minorités. On parle naturellement de majorité silencieuse ; non seulement à propos des pays où l'opposition est soumise à des contraintes répressives directes, comme l'Union soviétique, mais aussi bien à propos des pays capitalistes politiquement libéraux. Parallèlement, aux États-Unis surtout, on rassemble de plus en plus l'ensemble des forces d'opposition ou de résistance sous le nom de minorités, ce qui désigne aussi bien les Noirs, les Mexicains-Américains ou les Indiens que les homosexuels ou même les femmes, qui sont en situation de minorité dans les professions supérieures ou bien payées. Étonnant renversement, aussi spectaculaire que celui du *negotium* et de l'*otium*. Naguère encore on désignait les tenants du pouvoir comme monarques ou oligarques. On parlait des 50 ou des 200 familles. Et la concentration récente du pouvoir économique ne fait pas de doute, puisque les dirigeants des grandes entreprises à opérations multinationales détiennent [260] un pouvoir de plus en plus considérable. Pourtant plus la gestion de

systemes technico-sociaux prend d'importance, plus l'intégration sociale devient un instrument essentiel du pouvoir. Je ne considère pas ici les sociétés qui se mobilisent pour rattraper un retard et sortir de leur dépendance. Je me limite au contraire aux sociétés les plus avancées, de type occidental, qui n'ont pas à exercer une telle mobilisation idéologique et politique. Dans leur cas l'intégration ne part pas du haut, du centre de décision, mais du bas : la consommation hiérarchise et intègre, en multipliant les signes de niveau social. Dans les organisations elles-mêmes d'autres forces d'intégration sont à l'œuvre. Tous les membres de ces ensembles qui sont au centre de la société participent à la puissance du système, non seulement par des salaires plus élevés, mais aussi par une plus grande sécurité de l'emploi, par des perspectives de carrière, par de meilleurs avantages sociaux. Certains se rebellent contre cette intégration, en particulier au nom de l'initiative individuelle ou de la rationalité technique quand il s'agit de cadres, mais la plupart sont très sensibles à la protection que représente la grande entreprise ou son équivalent. Les opposants ne sont pas surtout ceux qui décident de rompre avec ces organisations et leurs avantages, réaction aristocratique assez limitée, mais d'abord ceux qui sont happés par la puissance des organisations ou qui subissent son emprise. Dans beaucoup de cas la grande organisation impose l'image de la normalité, de la centralité et constitue donc des groupes marginaux en lui imposant ses règles. Un [261] des exemples les plus importants et sur lesquels l'attention s'est encore trop peu portée est celui de la santé. Partout existe une très forte tendance à « médicaliser » des problèmes sociaux. Les difficultés scolaires d'un enfant pourraient être expliquées par son origine sociale ou par la nature des normes scolaires. Or de puissantes forces jouent pour faire apparaître cet enfant comme un malade. Cela peut apparaître comme un progrès par rapport à des réactions plus brutales, comme l'accuser de paresse ou le déclarer non intelligent, mais il s'agit bien d'un mécanisme de réduction des problèmes sociaux à des problèmes de marginalité. En poussant cette tendance à l'extrême, on enferme les opposants politiques dans des hôpitaux psychiatriques. Cette réduction du conflit à la marginalité entraîne en retour la réinterprétation de la marginalité en termes de conflit. On a vu l'antipsychiatrie mettre en cause la définition de la folie comme déviance et certaines interprétations aller jus-



qu'à identifier la folie au désir, à la libido, réprimés et brisés par l'organisation sociale. Ce qui est plus intéressant encore est de voir apparaître la revendication et le conflit là où n'existait que la répression de la déviance. Les révoltes de prisonniers, fréquentes dans beaucoup de pays, dépassent la simple mise en cause des conditions d'internement. La notion d'ordre social, qui tend à s'imposer partout, se révèle en même temps comme directement liée à l'idéologie dominante. Elle est donc remise en cause. Ce qui ramène à un thème antérieur : le conflit n'est plus associé à un secteur jugé fondamental [262] de l'activité sociale, à l'infrastructure de la société, au travail en particulier ; il est partout. De même que la distinction du productif et du non-productif n'a plus de sens, celle des « instances » - économique, politique, idéologique... - perd toute utilité. Mais si les conflits fondamentaux tendent à apparaître dans tous les domaines de la vie sociale, il en résulte qu'il n'y a plus de séparation claire entre les conflits et d'autres types de conduites de non-conformité. Peut-être cette séparation était-elle liée simplement à la phase de traitement négocié des conflits ouvriers et donc à « l'attitude responsable » des syndicats et des partis. Cependant l'évolution observée me semble moins conjoncturelle. Plus on remonte dans le passé, plus la distance est grande entre les forces d'opposition, qui sont avant tout les nouvelles classes dirigeantes montantes, et les forces exclues, considérées comme impures, criminelles, *out-groups*. Ne vivons-nous pas en ce moment même le mouvement inverse, le mélange de l'opposant et du déviant, logique à partir du moment où le dominant impose un ordre et une normalité à toute la société ?

Cela change profondément l'image habituelle des conflits sociaux. Nous avons hérité de la période de l'industrialisation l'image de deux adversaires, la classe capitaliste et la classe ouvrière, face à face sur un terrain et avec des armes qui sont certes choisis par la classe dirigeante, mais qui n'empêchent pas l'affrontement d'être direct. Aujourd'hui au contraire l'image qui s'impose est celle d'un appareil central impersonnel, intégrateur, tenant sous [263] son contrôle, au-delà même d'une « classe de service », une majorité silencieuse et projetant autour d'elle un certain nombre de minorités, exclues, enfermées, sous-privilegiées ou même niées.

On peut imaginer la formation de ghettos où seraient placées les catégories rejetées par la ségrégation et qui développeraient des sous-cultures ou des anti-cultures tout en dépendant du noyau central. Les communautés de jeunes qui se sont multipliées pendant un temps sont caractéristiques de l'ambiguïté de ces « marginaux » ; elles sont des lieux de contestation globale, mais aussi des lieux de retraite volontaire et dépendante. Jeunes et vieux, définis par leur non-participation aux grandes organisations, ne s'organisent-ils pas dans des cités marginales de ce type ? Les intellectuels, privés de leur rôle d'intelligentsia, tendent de même à contester l'ordre social tout en contribuant à le maintenir par leur marginalisation même. Il semble de plus en plus difficile de saisir directement des conflits fondamentaux « purs ». Tout se mêle, marginalité et exploitation, défense du passé et revendication portant sur l'avenir.

***Les conflits structurels se séparent  
des conflits liés au changement.***

[Retour à la table des matières](#)

Dans la plus grande partie du monde, les problèmes de développement commandent tous les autres ; les sociétés se définissent par leur manière [264] de changer de type de société plutôt que par des problèmes spécifiques d'un type ou d'un autre. Mais, dans les sociétés industrialisées, la réalité est inverse. Bien qu'elles soient en transformation rapide, elles vivent de plus en plus synchroniquement. Ce qui est lié aussi à l'élargissement du système politique et au développement d'une société et d'une culture de masse. Ce qui a conduit à reconnaître les limites de la croissance. Thème essentiel, puisqu'il rompt avec l'historicisme et l'évolutionnisme du siècle passé, dont nous étions encore tributaires. Il nous est donc de plus en plus difficile de définir les forces d'opposition comme porteuses d'un nouveau pouvoir : l'opposition doit se définir comme telle, sans porter en soi un modèle de société et le germe d'un nouvel État. La classe populaire ne peut plus être identifiée avec un nouveau type de dirigeants. Nous découvrons que les conflits de classes n'y sont plus les instruments de change-

ments historiques. Ce qui explique que nous ayons rencontré plutôt des forces de résistance et de défense qu'une capacité de contre-offensive, une situation conflictuelle plutôt que des conflits. Habituellement, les groupes sur la défensive étaient entraînés dans la contre-offensive soit par une nouvelle classe dirigeante, soit par une élite politique et idéologique. Indépendantes, les forces de conflits ne risquent-elles pas de rester purement défensives, tandis que l'appareil régnera comme le soleil au milieu de la société ? N'est-il pas frappant de voir que dans la partie du monde où l'opposition n'est pas étouffée, elle est émiettée, sans qu'apparaisse [265] un mouvement social général analogue à ce qu'a pu être le mouvement ouvrier au cœur de la période précédente ? Au contraire, dans le reste du monde la domination des grands empires fait que l'État devient le principal agent d'opposition, dès lors que la collectivité nationale est indépendante.

Ce type de mobilisation collective, qui doit permettre à un pays de franchir une étape nouvelle, malgré les obstacles qui s'opposent à son progrès et en particulier malgré la dépendance qu'il subit, n'est pas de même nature que les mouvements sociaux qui se forment à l'intérieur d'un type post-industriel de société. De même on ne peut pas confondre le mouvement ouvrier, opposition structurelle au capitalisme, et l'action étatique, révolutionnaire ou conservatrice, d'industrialisation volontaire dans un pays dépendant ou sous-développé.

Dans ces conditions, un ensemble idéologiquement cohérent de mouvements sociaux ne peut pas acquérir un principe d'unité qui en ferait un gestionnaire possible. Ce qui unifie les mouvements sociaux d'opposition ne peut être que leur attitude d'opposition.

Leur action critique, cherchant constamment à briser la croûte des idéologies, des catégories de la pratique et des rôles, pour retrouver, non la spontanéité ou la nature humaine, mais la réalité des rapports sociaux, est le seul principe possible d'unité des forces d'opposition et de résistance dans le type de société où nous entrons. Ces sociétés sont condamnées à être autoritaires, à être des appareils, [266] si elles ne sont pas transformées par cette activité critique, condition élémentaire de la démocratie. Face au souverain la démocratie fut politique ; face au capitalisme elle dut devenir « sociale », c'est-à-dire pénétrer dans le domaine du travail, devenir démocratie industrielle.

Face à des appareils dirigeants commandant de plus en plus tous les aspects de la vie sociale, la démocratie ne peut être que globale, culturelle, au sens où on a parlé de révolution culturelle. Le conflit doit donc être introduit et reconnu dans tous les domaines de la vie sociale et en particulier au niveau de l'organisation sociale et culturelle, donc de l'ordre établi. Partout où existe un ordre, doit exister une contestation de l'ordre, dérisoire si elle vise à créer un contre-ordre parallèle, comme voulurent le faire les universités critiques, plus dogmatiques que les autres, mais fondamentale, si elle rappelle que l'ordre cache les intérêts, les conflits et leurs enjeux. Ne voit-on pas les agences sociales traditionnellement consacrées à la formation et à la transmission de l'ordre social et culturel, comme l'école, l'Église ou même la famille, devenir parfois des lieux de refuge et de plus en plus souvent des lieux de contestation ? Les conflits en formation sont de plus en plus dirigés contre les « superstructures » ou, pour parler plus simplement, contre l'ordre, puisque le nouveau pouvoir a une capacité jusque-là inconnue de se donner l'apparence d'un ordre, de dominer l'ensemble d'une organisation sociale, des catégories de la pratique sociale, au lieu d'être enfermé dans des châteaux forts, des palais, [267] ou des cités financières. Nous entrons dans un type de société qui ne peut plus « avoir » des conflits : ou bien ceux-ci sont réprimés dans le cadre d'un ordre autoritaire, ou bien la société se reconnaît comme conflit, est conflit, parce qu'elle n'est rien d'autre que la lutte d'intérêts opposés pour le contrôle de la capacité d'agir sur elle-même.

Mais à cette unité des mouvements d'opposition s'ajoute un mécanisme plus positif d'unification : l'action proprement politique. Conséquence directe de la séparation, déjà indiquée, du mouvement social et du parti. Du moment que le mouvement n'est plus la base ou la matière première de l'action d'un parti, seul porteur du sens, il faut inverser la relation et reconnaître que les mouvements sociaux ne se constituent et ne s'intègrent entre eux que dans la mesure où ils sont en relation avec des forces politiques qui ne sont nullement leurs représentantes, mais qui appuient sur eux leur stratégie. Des mouvements sociaux populaires ne peuvent s'organiser que dans le cadre d'une stratégie politique de « gauche », mais ces mouvements sociaux sont et seront de plus en plus indépendants des partis politiques. Ceux-ci échouent s'ils sont idéologiques ; ceux-là se divisent, s'éparpillent s'ils ne sont pas

unifiés stratégiquement, c'est-à-dire par des objectifs proprement politiques, donc largement instrumentaux mais par rapport auxquels ils conservent leur liberté et gardent même toujours un rôle d'opposition ou de débordement. Par conséquent la forme d'action des mouvements sociaux dépendra [268] de plus en plus des caractéristiques du système politique.

En revanche, si éparpillés qu'ils soient, ils sont porteurs d'un sens global, d'une image de la société et ne sont nullement enfermés dans le monde limité des revendications et des réformes. Si donc le système politique est clos, soumis à un despotisme, les mouvements sociaux se dispersent et par conséquent se confondent à la limite avec des conduites marginales ou déviantes.

L'importance relative des mouvements sociaux de base et de leur intégration à un niveau proprement politique dépend avant tout du degré de disjonction entre les problèmes de développement et les problèmes propres au fonctionnement d'une société post-industrielle. Par conséquent, plus une société a déjà pénétré facilement dans ce type de société, plus le rôle du système politique et de ses composantes est considérable, ce qui favorise une forte diversification des mouvements de base, dans l'esprit d'une grassroots democracy. Quand les obstacles à l'entrée dans la société post-industrielle sont plus grands, les institutions politiques sont moins autonomes par rapport à l'État ou au contraire à la bourgeoisie étrangère qui dirige le développement, et les mouvements d'opposition sont davantage unifiés par une idéologie d'opposition sociale que par une stratégie politique. Les deux cas correspondent peut-être à l'opposition classique de sociétés modernes comme la Suède, les États-Unis, l'Allemagne ou même la Grande-Bretagne et de sociétés encore très hétérogènes et [269] comportant de grands secteurs archaïques, comme la France ou l'Italie.

L'idée qui domine les différentes hypothèses qui viennent d'être formulées peut être aisément résumée. Une société post-industrielle n'étant rien d'autre que ce qu'elle fait, étant délivrée de tout recours à des essences, devient entièrement champ de conflits. Ceux-ci peuvent ou non être négociés et limités, selon l'état de la collectivité politique considérée et de ses institutions. Idée qui s'oppose évidemment à l'opinion selon laquelle l'enrichissement apaiserait les conflits et plus

encore à celle, trop superficielle pour mériter grande discussion, qui annonce la résorption des « grands conflits » dans une multitude de tensions, de stratégies et de négociations très empiriques, purement orientées vers la gestion du changement.

Il est essentiel de poser l'existence d'un type sociétal et d'en analyser les conflits structurels. On peut refuser la séparation acceptée ici entre société industrielle et société post-industrielle ; on ne peut pas considérer que le seul problème des sociétés les plus industrialisées est de gérer le changement. Les problèmes du pouvoir et de la domination sociale n'ont pas disparu et les conflits structurels ne font que s'étendre, à mesure que le domaine du sacré fond à la chaleur des transformations planifiées ou organisées.

[271]

LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE

Troisième partie  
Interroger le présent

## Chapitre 12

---

### Le reflux des mouvements sociaux

[Retour à la table des matières](#)

Il y a dix ans encore, la scène de nos sociétés semblait envahie par de nouveaux mouvements sociaux qui mettaient en cause les formes de pouvoir caractéristiques d'une société industrielle avancée ou même d'une société post-industrielle. Après les premiers coups portés par les étudiants de Berkeley puis de Nanterre, vinrent les mouvements écologistes et antinucléaires, les associations de consommateurs et les ligues pour l'autogestion de la santé, les associations féministes et les mouvements de libération des femmes. Ces changements intervenus dans la réalité sociale se traduisirent dans la pensée sociologique elle-même et conduisirent de nombreux sociologues à donner une importance centrale à la notion de mouvement social.

Mais, depuis quelque temps, il semblerait que ces faits et ces idées appartiennent au passé. La crise économique, la gravité des affrontements internationaux, mais aussi la force de mouvements collectifs très éloignés de ceux qu'avait connus l'Occident au cours des années soixante, en Iran d'un côté et [272] en Pologne de l'autre, amènent à se détourner de courants d'opinion qui, de leur côté, perdent de leur force, hésitent entre l'isolement et une influence trop facilement exercée. La réflexion sur la société devient de plus en plus une analyse de l'État, de sa politique économique et de son rôle dans la concurrence internationale. Bientôt peut-être, le thème de la guerre ou de la paix mondiale sera-t-il le seul qui semblera mériter l'attention. Déjà certains pensent que les récents mouvements sociaux, qui apparaissaient porteurs d'avenir il y a quelques années, n'étaient en réalité que les derniers feux d'une ère bien terminée, celle de l'expansion à tout-va, liée à l'hégémonie occidentale sur la plus grande partie du globe.

Comptant moi-même parmi ceux qui accordèrent la plus grande importance à ces nouveaux mouvements sociaux et qui voulurent tirer d'une réflexion sur leur action une nouvelle conception de la sociologie, je me dois de jeter un regard critique sur les faits et les idées auxquels j'ai accordé tant d'importance ; n'avons-nous pas donné une portée exagérée à des phénomènes en définitive peu importants et éphémères ? Et même n'y avait-il pas à la base de cette attention trop complaisante vis-à-vis de phénomènes mineurs une réaction craintive à l'égard des grands bouleversements qui transforment le monde et qui n'ont pas grand rapport avec les états d'âme d'intellectuels appartenant aux classes moyennes des pays les plus riches du monde ?

Quelle que soit la réponse à donner aux questions et aux critiques ainsi formulées, il est impossible [273] aujourd'hui de se contenter de décrire de manière volontariste ces nouveaux mouvements sociaux ; il faut s'interroger sur les difficultés qu'ils ont rencontrées, sur les raisons de leur déclin et peut-être de leur disparition.

Les sociologues qui ont posé l'existence de ces nouveaux mouvements sociaux ont, en tout cas, trop rapidement identifié les actions particulières qu'ils observaient avec un modèle général. Ils ont ainsi sous-estimé l'importance de la conjoncture dans laquelle elles se situaient. Or, celle-ci était très particulière, pour deux raisons au moins.



D'un côté, ces luttes se plaçaient dans une période économique exceptionnelle, à la fin d'une longue phase d'expansion économique et de croyance en la capacité des sociétés industrielles, en particulier de type occidental, de continuer indéfiniment à s'enrichir et à se complexifier. De l'autre côté, ces luttes n'étaient pas séparables d'idéologies d'une tout autre nature, mettant en cause la domination exercée par un pouvoir central politico-économique non seulement sur les sociétés occidentales elles-mêmes, mais aussi et surtout sur l'ensemble du monde. Les révoltes étudiantes aux États-Unis, au Japon, en Allemagne, en Italie et en France, pendant les années soixante, ne peuvent pas être comprises sans référence au grand mouvement de lutte contre la guerre du Viêt-nam qui se répandit alors dans ces pays. Cette orientation anticapitaliste, anti-impérialiste et anticolonialiste a été souvent extrêmement éloignée des thèmes qui étaient ceux des nouveaux mouvements sociaux, surtout aux États-Unis : quoi [274] de commun entre le Free Speech Movement de Berkeley en 1964 et l'idéologie du S.D.S. à Columbia, puis celle des Weathermen ? Opposition également visible dans la France de 1968, où l'ouverture d'une brèche culturelle, la formation de nouveaux mouvements sociaux et l'idéologie gauchiste se mélangèrent, se renforcèrent mutuellement, sans pour autant que disparaisse tout ce qui les opposait entre elles.

Mais les auteurs de ces études ont le droit de répondre que les faiblesses de leurs analyses étaient inévitables. Marx n'a pas pu tenir compte des conditions particulières de l'industrialisation capitaliste en Angleterre lorsqu'il élaborait sa théorie générale du capitalisme à partir du seul exemple anglais, pour l'excellente raison qu'au moment où se formait sa pensée, l'exemple britannique était de loin le plus important et presque le seul qu'il pût observer. De la même manière, au cours des années soixante, l'essentiel était d'apercevoir les acteurs et les champs nouveaux des luttes sociales. Mais, que l'on accepte ou non cette justification, il n'en reste pas moins qu'en 1985 on ne peut plus se satisfaire de cette identification trop simple d'une structure sociale et d'une conjoncture historique particulières et qu'il faut donc apprendre à séparer, dans ce qu'on nomme les nouveaux mouvements sociaux, ce qui est général de ce qui est particulier et transitoire. Cela est d'autant plus nécessaire que les grands thèmes contestataires n'ont pas conduit à la formation d'actions politiques nouvelles et de

grande importance. Alors que le mouvement [275] ouvrier et en particulier le syndicalisme s'étaient accompagnés assez rapidement de la formation de groupes, de mouvements et de partis socialistes, il faut reconnaître que jusqu'ici les nouveaux mouvements sociaux n'ont conduit qu'à la formation de partis écologistes faibles, sauf en Allemagne, et à la présentation de candidates féministes qui ont en général recueilli bien moins de voix que ne le laissait prévoir leur influence dans l'opinion. Il convient donc de s'interroger tout d'abord sur les limites d'une conjoncture historique particulière et sur le reflux des mouvements sociaux qu'a entraîné la fin de cette conjoncture, puis de se demander si la crise n'est que conjoncturelle ou si elle n'atteint pas les mouvements sociaux dans leur existence même.

## Décomposition

[Retour à la table des matières](#)

Les historiens du mouvement ouvrier ont souvent insisté sur l'opposition entre deux types de périodes, correspondant à des phases différentes de la conjoncture économique. Les périodes d'expansion sont plus favorables à la formation de mouvements sociaux et culturels, les phases de crise ou de récession au renforcement de l'action proprement politique. De la même manière aujourd'hui, après des décennies pendant lesquelles il n'était question que de changements culturels fondamentaux et d'initiatives prises à la base, le renversement de la conjoncture économique amène à parler bien davantage de la politique économique, de la capacité [276] de décision au sommet et du rôle de l'État. Cette emprise du politique sur le social et plus encore sur le culturel se manifeste de deux manières différentes qu'il convient de séparer clairement, mais dont les conséquences se recouvrent souvent.

La forme la plus spectaculaire de cette domination de l'action politique sur l'action sociale est le terrorisme, parce que celui-ci se forme à la jonction d'anciens mouvements sociaux devenus plus idéologiques que pratiques, et de réactions à une crise de l'État. Les mouvements terroristes récents, comme les attentats anarchistes de la fin du siècle dernier, se situent au moment où s'épuisent un type de société et

les mouvements sociaux qui lui correspondent. Alors même que les revendications syndicales sont largement institutionnalisées, des intellectuels ou des militants isolés s'efforcent d'utiliser la violence pour créer une rupture de l'ordre social capable de relancer une action de masse. Le terrorisme est par lui-même - comme la guérilla dans d'autres situations - tout le contraire de l'action de classe et de masse : il marque au contraire une extrême dissociation entre l'appel théorique à un mouvement déjà disparu et des revendications très institutionnalisées. Mais cette composante idéologique ne conduit à l'action que quand elle est associée à des conduites de crise, c'est-à-dire à la mise en cause de l'ordre social en lui-même et par conséquent de l'État qui en est le représentant et le garant. La poussée terroriste a trouvé des appuis particulièrement larges en Italie où d'autres mouvements, en particulier dans le domaine urbain, ont [277] montré la sensibilité de l'opinion à la crise de l'ordre public. En Allemagne aussi, quoique de manière très différente, le terrorisme a été inséparable d'une conscience de crise politique manifestée par l'absence de possibilités d'expression politique à l'extrême gauche. Une contre-épreuve est fournie par la France où se manifestèrent, entre 1970 et 1973, de fortes tendances au terrorisme qui ne furent contrecarrées que par l'union de la gauche, et par la perspective d'une solution politique électorale, que les militants d'extrême gauche souhaitaient déborder mais dont ils reconnaissaient la nécessaire priorité. Dans d'autres cas, et en particulier en Grande-Bretagne, la tendance au terrorisme est absente car le système politique reste ouvert, et le reflux social se manifeste surtout par l'importance accentuée des thèmes idéologiques et politiques traditionnels du mouvement ouvrier dans la gauche du Labour et par l'influence assez importante conquise par les communistes ou par les socialistes radicaux dans les syndicats.

À l'opposé de la situation qui donne naissance au terrorisme se trouve celle qui conduit à une institutionnalisation précoce des revendications sociales. Dans beaucoup de pays, et en particulier dans ceux qui ont été le plus profondément marqués par une expérience social-démocrate et qui ne connaissent pas de crise proprement politique de l'État national, les mouvements contestataires se transforment facilement en groupes de pression, obtiennent des mesures légales qui les satisfont dans une large mesure, tout en laissant subsister des élé-

ments de [278] contestation qu'aucune mesure n'apaise complètement. Dans beaucoup de pays l'institutionnalisation poussée des revendications syndicales a transformé les militants syndicalistes et la grande majorité du monde ouvrier en une masse de défense de nouvelles formes d'intégration sociale, ce qui a eu comme contrepartie la marginalisation d'individus et de groupes, et en particulier de jeunes chômeurs, dont la colère donnait autrefois de l'énergie à un mouvement contestataire, mais qui est maintenant considérée comme l'expression d'une marginalité qui touche vite à la délinquance. Cette remarque peut être généralisée. Dans la plupart des pays européens, plus ou moins dominés par l'interventionnisme étatique et par divers mécanismes d'institutionnalisation des conflits, les mouvements sociaux tendent à retomber au niveau des « problèmes sociaux », voire des problèmes de la vie privée. Après qu'aient été votées les grandes lois répondant aux revendications féminines, le mouvement des femmes s'est en général affaibli, tandis que se développaient des groupes centrés sur l'expérience du corps ou celle de l'enfant, ou encore sur la recherche d'une identité féminine définie de moins en moins en termes de conflits et de contestation.

Que la violence l'emporte ou qu'au contraire une institutionnalisation précoce fasse obstacle à la formation de véritables mouvements sociaux, on assiste à une dégradation de l'élan initial. Allant plus loin encore, on peut avancer que si les mouvements sociaux n'existent que par la présence d'un enjeu commun aux adversaires, dès l'instant où une [279] société ne se réfère plus à un principe métasocial d'unité, cet enjeu ne peut plus exister. Des observateurs, déjà évoqués, en concluent à la dispersion des conflits. D'autres, à l'inverse, affirment que les luttes sociales deviennent des luttes à mort, car l'acteur dominant devient totalement dominateur et l'acteur dominé est réduit à la fonction d'exclu. L'ère des sociétés et des problèmes sociaux serait finie et l'État serait aujourd'hui à la fois le seul centre de pouvoir et le seul objet des contestations. N'est-ce pas pour cette raison qu'au moment même où la réalité et l'idée des luttes de classes s'affaiblit dans le monde occidental, le thème des Droits de l'Homme reprend toute son importance, faisant revivre la lutte traditionnelle de la société civile conduite par les intellectuels contre l'État et son pouvoir militaire et policier ? Il est vrai, en effet, qu'à l'échelle du monde les

luttres sociales internes des pays occidentaux industrialisés apparaissent de faible importance par rapport aux luttres réelles ou virtuelles et aux passions que suscite l'existence d'États dictatoriaux ou même totalitaires. Nous atteignons ici l'extrême limite de la critique portée contre les analyses des nouveaux mouvements sociaux. Il ne s'agit plus seulement de critiquer la myopie des analystes et des idéologues et de montrer que la conjoncture des années quatre-vingt n'est plus celle des années soixante ; il ne s'agit même pas de dire que certains mouvements sociaux sont déjà épuisés, alors que ceux qui doivent leur succéder ne sont pas encore formés. Cette critique proclame qu'il est grand temps d'abandonner les [280] conceptions héritées des siècles passés et que, dans le monde où nous vivons, partout, quoique sous les formes les plus diverses, l'État absolu se substitue à la classe dirigeante, ce qui veut dire que les conflits proprement sociaux sont désormais remplacés par des conflits politiques et que la lutte du citoyen contre l'État l'emporte à nouveau aujourd'hui sur celle du travailleur contre le patron.

Toutes ces critiques soulèvent des interrogations et des doutes qui ne peuvent pas être éludés. N'est-il pas possible de maintenir une thèse contraire face à la faiblesse actuelle des mouvements sociaux, de parler, non de leur déclin ou de leur disparition, mais au contraire de leur lente et difficile naissance ?

## Formation

[Retour à la table des matières](#)

Revenons en arrière. Ce qu'on a nommé mouvement ouvrier est une réalité moins simple qu'il n'y semble d'abord. Si on admet que le lieu des conflits sociaux centraux est l'organisation du travail, c'est-à-dire un niveau particulier de l'organisation sociale, moins élevé que celui de la production des besoins - qui ne deviendra la scène historique centrale que dans la société post-industrielle -, il faut reconnaître aussitôt que l'action ouvrière proprement dite a constamment été subordonnée dans la société industrielle à une action politique et, concrètement, le syndicalisme au socialisme. Dans un certain nombre

de pays, l'unité du mouvement [281] ouvrier n'est apparue que portée par l'idée de révolution, c'est-à-dire d'une prise du pouvoir d'État par la violence qui ne peut, par nature, entretenir que des rapports partiels et complexes avec l'action ouvrière, comme l'a bien montré l'exemple de la Révolution soviétique. Le mouvement ouvrier, dont la force évoquée sert si souvent à souligner la faiblesse des nouveaux mouvements sociaux, n'est pas en réalité entièrement un mouvement social. Il est même remarquable que la plupart des analystes, quand ils parlent du mouvement ouvrier, ne parlent pas de la lutte des travailleurs contre les maîtres des usines mais plutôt du peuple contre les capitalistes, considérés comme les maîtres de l'argent et non pas comme les dirigeants des usines. Ce n'est qu'à une date relativement récente que l'attention s'est portée sur les conduites proprement ouvrières, alors que pendant très longtemps l'essentiel des travaux et des idéologies a porté sur le rôle dominant de la bourgeoisie dans le processus d'industrialisation.

Aujourd'hui, au contraire, à mesure que nous entrons dans une société post-industrielle, les mouvements sociaux peuvent se constituer indépendamment de tout mélange avec des actions politiques visant directement la prise du pouvoir d'État. Les mouvements sociaux d'aujourd'hui ont comme caractéristique principale d'être purement sociaux. C'est pourquoi leur alliance avec les mouvements culturels a été si spectaculaire et si fertile ; c'est pourquoi aussi, dans la conjoncture actuelle, ces mouvements semblent affaiblis par le retour à la [282] domination du politique, alors que dans la société industrielle le mouvement ouvrier ne semblait jamais plus fort que quand les revendications sociales étaient prises le plus directement en charge par une action politique. Cette nouveauté de mouvements proprement sociaux se manifeste dans leur forme même. Nous sommes encore habitués à l'image de petits noyaux de militants, animés certes par des convictions profondes mais surtout capables d'entraîner une masse jusqu'à l'action politique, depuis l'affrontement direct avec la police ou l'armée jusqu'à la prise d'un palais gouvernemental. Les nouveaux mouvements sociaux, au contraire, ne se forment pas par l'action politique et l'affrontement mais davantage en influençant l'opinion publique. Ils sont diffus, alors que le mouvement ouvrier fut concentré. La faiblesse même des mouvements sociaux d'aujourd'hui ne doit pas faire ou-

blier qu'ils représentent une large fraction de l'opinion. Il est facile d'observer qu'en France même, où le mouvement écologiste et anti-nucléaire n'a obtenu qu'un très faible pourcentage aux élections auxquelles il s'est présenté, après une décennie de succès ininterrompus de la politique nucléaire du gouvernement, alors que l'argumentation pro-nucléaire était puissante et que les forces anti-nucléaires étaient faibles et inorganisées, en 1981, près de 40% des français se sont déclarés opposés à la politique nucléaire du gouvernement et une nette majorité de la population a souhaité l'organisation d'un référendum national sur des problèmes qu'elle estimait donc d'une importance vitale et dont elle reconnaissait [283] qu'ils divisent la nation. Peut-être les nouveaux mouvements sociaux n'apparaissent-ils aussi faibles que parce que, consciemment ou non, nous les comparons toujours au même modèle de référence, le mouvement ouvrier, dont nous feignons alors d'oublier le véritable sens. Au contraire le mouvement des femmes et le mouvement écologiste ont conquis très rapidement une audience et une influence beaucoup plus considérables que celles qu'avait obtenues le syndicalisme ouvrier et même l'ensemble des modes d'action ouvrière (coopératives, mutuelles, actions municipales, associations culturelles, etc.) au milieu du siècle passé, plusieurs dizaines d'années après qu'aient commencé à se faire sentir les effets de la grande industrialisation capitaliste.

Il faut donc maintenant, après avoir longuement écouté les critiques faites aux analystes des mouvements sociaux, reprendre l'initiative, changer le cours de notre réflexion et nous poser une question moins historique et plus sociologique que celle que nous venons d'examiner : comment les mouvements d'opinion peuvent-ils s'agréger, se concentrer et s'organiser en des actions collectives capables de mettre en cause les formes centrales de la domination sociale et donc de devenir de véritables mouvements sociaux ?

Comment des réactions de défense face à une crise peuvent-elles se transformer en mouvement social, en passant par un certain nombre de niveaux intermédiaires d'action collective qui se situent au niveau de l'organisation sociale ou à celui des [284] systèmes de décision. Il est difficile en effet d'imaginer qu'une révolte puisse se transformer directement en conflit central ; la force révoltée est trop faible et

trop soumise à des pressions qui la marginalisent. Il faut d'abord qu'elle s'insère dans l'organisation sociale en construisant sa capacité revendicative ; il faut ensuite qu'elle parvienne à se transformer en groupe de pression et exerce une certaine influence. Si la révolte ne parvient pas à s'insérer dans le fonctionnement de la société, elle se transforme en force de rupture, voire même en agent révolutionnaire, lorsque les forces rejetées par l'organisation sociale et les systèmes de décision sont assez puissantes et que l'ordre établi est assez profondément ébranlé par une crise d'origine extérieure. Dans le cas des sociétés occidentales actuelles, l'issue révolutionnaire est peu probable, étant donnée l'ouverture des systèmes de décision et de gestion des conflits ; on doit donc s'interroger sur les facteurs favorables ou défavorables à la transformation de révoltes et de refus en revendications organisationnelles, puis en pressions de type politique et enfin en un mouvement social proprement dit.

Le passage de conduites de révolte ou de refus à des revendications suppose à la fois l'ouverture relative des organisations et une action répressive des forces de contrôle social. Cette combinaison d'éléments positifs et négatifs se retrouve nécessairement à tous les niveaux. Si la répression est générale, les conduites de refus se transforment bien en révolte collective, mais celle-ci se trouve [285] entraînée vers un affrontement direct et le plus souvent le groupe révolté est conduit trop vite à des positions extrêmes, qui amènent sa défaite en le marginalisant. Inversement, l'absence de répression et l'ouverture d'organisations qu'on pourrait considérer comme « démocratiques » aboutit à l'incorporation des revendications dans le fonctionnement de ces organisations.

Pour que la révolte devienne revendication, il faut donc à la fois qu'elle se heurte à une résistance et qu'elle parvienne néanmoins à modifier le fonctionnement d'un secteur de l'organisation sociale ; faute de quoi, elle se trouve enfermée en elle-même.

Le passage de la revendication à la pression politique requiert d'abord une certaine ouverture du système politique, et en particulier l'intervention d'alliés politiques de la force revendicative. C'est ainsi qu'à la fin du XIXe siècle, les revendications ouvrières et l'action syndicale ont été aidées à se transformer en mouvement ouvrier par l'ap-



pui que leur ont donné des forces politiques progressistes : partis républicains, démocrates ou radicaux, selon les pays. Mais il faut aussi que les revendications présentées soient à la fois négociables et non négociables, de telle sorte que l'action revendicative ne soit pas absorbée par le système politique, mais renforcée par ses succès mêmes, en même temps que sa contestation reste, dans son principe, négociable, non intégrable par le système politique en place.

Enfin, le passage de la pression politique au [286] mouvement social proprement dit requiert, lui aussi, l'intervention d'un facteur d'intégration et d'un facteur de conflit. Le principal élément de conflit est une définition claire de l'adversaire social : la conscience et l'action de classe des maîtres de l'industrie ont été le facteur le plus puissant de constitution du mouvement ouvrier. De l'autre côté, il ne se forme pas de mouvement social si l'acteur en conflit ne s'identifie pas à des valeurs culturelles. Le mouvement ouvrier ne s'est formé qu'à partir du moment où il dépassa le refus des machines et défendit l'idée qu'il fallait mettre le machinisme et le progrès au service des travailleurs et de l'ensemble du peuple.

Quelle est la situation actuelle et comment le mécontentement de l'opinion peut-il se transformer en un mouvement social ? Nos sociétés sont peu répressives, mais les grands appareils de production ont peu de flexibilité, ce qui peut amener les forces de mécontentement à passer à un niveau supérieur d'action. À celui-ci, celui des systèmes de décision, l'ouverture semble aujourd'hui considérable, en particulier dans les pays d'institutionnalisation précoce des nouveaux conflits sociaux. En même temps, la part du non-négociable reste considérable, comme on le voit aussi bien dans les luttes antinucléaires que dans les mouvements de femmes. Les mouvements en formation trouvent donc aisément à s'exprimer à un niveau proprement politique, tout en gardant leur autonomie comme forces sociales. En revanche, la transformation d'une force de pression politique en mouvement social est [287] difficile. Cela tient d'abord à la faiblesse de la conscience de classe des dirigeants technocrates, du fait que les mécanismes de passage à la société post-industrielle sont aujourd'hui plus importants et plus visibles que les mécanismes de fonctionnement de cette société, et surtout que le rôle de l'État est de plus en plus grand, ce qui pro-

duit une confusion dangereuse entre le domaine des rapports sociaux - en particulier des rapports de classes - et celui de l'initiative étatique. Au cours des années de la grande croissance, la conscience de classe des technocrates s'était développée plus rapidement. L'arrivée de la crise a provoqué, du côté des dirigeants, comme du côté des mouvements populaires, une régression qui tend à ramener les conflits sociaux à un niveau subordonné. Une autre difficulté vient de ce que les intellectuels ne formulent pas clairement les enjeux des nouvelles luttes.

Au XIXe siècle, depuis Saint-Simon et Auguste Comte jusqu'à Spencer, les grands thèmes du progrès et de l'évolution s'imposèrent avec la plus grande force ; aujourd'hui il est vrai que des intellectuels construisent un nouveau modèle de connaissance et font apparaître aussi la nouveauté des mécanismes de l'investissement ; mais il est plus vrai encore que les courants les plus importants dans la vie intellectuelle continuent à interpréter des pratiques et des luttes passées, de sorte que trop souvent les intellectuels semblent s'opposer à l'analyse des faits sociaux nouveaux.

L'ensemble de ces observations conduit à conclure que la situation actuelle des sociétés occidentales [288] industrialisées est favorable à la formation de courants contestataires, et même à leur transformation en groupes de pression, mais que le moment de leur passage au niveau des mouvements sociaux n'est pas encore venu. C'est pourquoi nous observons souvent la présence conjointe de forces revendicatives fortement institutionnalisées et de résidus « passionnels » non négociables, mais incapables par eux-mêmes d'alimenter un mouvement social. Inversement, il semble difficile que les mécontentements se transforment en révoltes et celles-ci en mouvements révolutionnaires dans des pays où l'ouverture politique reste grande, comme on peut le voir aujourd'hui même en Allemagne où le mouvement pacifiste, en même temps qu'il repose sur une volonté de rupture politique radicale, participe à la vie politique, et se présente comme une force de renouvellement et d'extension de la démocratie. Aucune des luttes actuelles ne peut être désignée comme le conflit principal autour duquel pourraient s'agglomérer tous les autres. L'écologie politique n'a pas un sens plus général que le mouvement des femmes et inversement celui-

ci n'apparaît pas capable de s'affirmer comme un mouvement général, mobilisant les hommes aussi bien que les femmes. Mais il est difficile de se contenter de l'idée que les luttes actuelles peuvent seulement s'allier entre elles tout en restant séparées. L'exemple des années soixante porte au contraire à penser que l'unification des luttes ne peut se faire que par des liens de plus en plus importants entre luttes sociales et mouvement [289] culturel, parce que dans une société post-industrielle, l'enjeu de l'action des dirigeants aussi bien que des mouvements d'opposition est la gestion de la capacité qu'a cette société d'agir sur les conduites de ses membres, sur leurs demandes et leurs représentations. L'unification des luttes ou leur intégration dans un mouvement social général ne peut se faire que par le renforcement de leur dimension morale, par leur volonté de saisir et d'affirmer directement les droits du sujet. L'action syndicale ouvrière fut essentiellement instrumentale. Elle fut dirigée contre ses adversaires pour libérer à la fois les forces productives et les travailleurs des obstacles que le capitalisme leur opposait. Le mouvement ouvrier travaillait pour l'avenir, pour des lendemains qui chantent, pour ce que Marx appelait la fin de la préhistoire de l'humanité. En revanche, les mouvements sociaux d'aujourd'hui veulent vivre dès maintenant d'une manière conforme à ce que doit devenir, selon eux, la vie sociale. Un exemple spectaculaire du passage d'une forme d'action à une autre fut donnée par la grande manifestation populaire du 13 mai 1968 à Paris. Celle-ci fut conçue comme une manifestation populaire et ouvrière traditionnelle, au moment où la révolte étudiante était reprise en charge par les partis de gauche et les organisations syndicales. Un immense cortège d'un million de personnes traversa la ville du nord au sud. Mais au moment où se terminait ce défilé, place Denfert-Rochereau, les éléments moteurs de la révolte étudiante, et en particulier son leader le plus populaire, Daniel [290] Cohn-Bendit, appelèrent les manifestants à ne pas replier leurs banderoles et rentrer chez eux, mais à se réunir sur le Champ de Mars, où se tint un vaste *sit-in*, expérience vécue de la communauté souhaitée. Le passage du défilé linéaire à la réunion circulaire marque bien le passage d'une action avant tout instrumentale à un mouvement d'abord exemplaire et expressif. C'est ici que le mouvement des femmes, au sens strict, occupe le plus clairement une position centrale. Alors que le féminisme appartient encore au mouvement

pour les droits civiques conçu dans l'esprit des Lumières et vise à donner à la femme des droits égaux à ceux de l'homme en supprimant discriminations et interdits, le mouvement des femmes se méfie de cette égalité dans laquelle il voit le risque d'une dépendance à l'égard du monde des hommes. Le mouvement des femmes, rompant avec les contradictions d'un égalitarisme qui aboutit à ignorer la différence et la spécificité de la condition féminine, se replie sur une communauté féminine plus ou moins ouvertement homosexuelle, mais aussi vise à transformer cet enfermement volontaire en un moyen de construire un rapport, entre des sujets, dans lequel aucun des partenaires ne détient le sens des conduites de l'autre.

Plus les nouvelles luttes sociales entrent dans le domaine de la culture et de la personnalité, et plus elles augmentent les chances d'intégration des diverses luttes en un mouvement social général. Mais cette intégration a besoin, pour réussir, d'être confrontée à l'action de forces extérieures de résistance [291] ou de répression. Dans une société entièrement « ouverte », l'intégration des diverses luttes ne pourrait pas être poussée jusqu'à son terme. Cette résistance vient surtout de l'État, qui oppose à l'autonomie des rapports sociaux les exigences pressantes de la concurrence internationale. Dans une période de crise, ce conflit entre l'État et la société ne peut que se renforcer.

## Entre culture et politique

[Retour à la table des matières](#)

Les nouveaux mouvements sociaux mettent en cause, plus directement que ceux qui les ont précédés, les valeurs de la culture et de la société, de telle sorte qu'ils reposent plus directement sur des convictions non seulement sociales mais aussi intellectuelles et éthiques. En même temps, leurs conditions d'action dépendent de plus en plus directement de l'intervention de l'État. Ils tendent ainsi constamment à se diviser entre une éthique de la conviction, de plus en plus éloignée de la réalité historique concrète, et une logique de l'efficacité, qui les amène à se soumettre à l'influence d'acteurs politiques. Cette tendan-

ce au déchirement est plus grande quand l'emprise de l'État sur la vie civile est plus forte ; au contraire, lorsque le système politique assure une médiation plus autonome et plus efficace entre les forces sociales et l'État, les mouvements sociaux parviennent à contrôler plus facilement les rapports entre conviction et action. C'est pourquoi l'ouverture politique des pays social-démocrates, [292] au lieu d'aboutir à l'épuisement des mouvements sociaux, favorise au contraire leur intégration et par conséquent leur efficacité.

Mais, aujourd'hui, plus importants que les effets de la nature propre des nouveaux mouvements sociaux sont ceux d'une conjoncture historique qui hésite entre le passé et l'avenir. Presque tous les acteurs nouveaux qui se sont formés, surtout à partir de 1968, en même temps qu'ils exprimaient des demandes, des idées, des sensibilités nouvelles, les interprétaient en termes anciens. Le mouvement anti-nucléaire, la plupart des luttes régionales et surtout le mouvement des femmes, ont été fortement marqués par l'idéologie gauchiste, qui voyait en eux des fronts nouveaux d'une lutte anti-capitaliste qui restait pour elle l'axe de tous les conflits. Marque si profonde qu'au moment où l'ensemble des actions gauchistes s'est épuisé - en France, à partir de 1974-76 - la plupart des observateurs se sont empressés de porter en terre les nouveaux mouvements sociaux, qu'ils identifiaient à leur avatar gauchiste. La même mésaventure n'est-elle pas arrivée, beaucoup plus tragiquement, au mouvement ouvrier naissant ? Les crises et la chute de la Deuxième République, de 1848 à 1851, ont fait penser que le syndicalisme était mort. Il devait renaître, sous une forme bien différente, une décennie plus tard.

N'est-il pas normal qu'un acteur social en formation soit d'abord subordonné à une force mieux établie : parti politique, idéologie, voire intervention sociale de l'État ? Les photographes de la [293] réalité contemporaine peuvent conclure qu'ils ne voient plus de mouvements sociaux sur leurs clichés, surtout en France où la vie sociale est aplatée à la fois par les effets de la crise économique et par la décomposition d'idéologies anciennes qui ne se maintiennent que dans les discours officiels. C'est étrangement du côté de la vie privée, des expressions les moins directement politiques, comme la chanson, ou encore de pe-

tits groupes intellectuels, qu'il faut chercher la vie latente de demandes et de contestations d'un type nouveau.

C'est dans ces situations d'écartèlement entre le passé et l'avenir que les mouvements sociaux se définissent le mieux, comme rappel à un sujet défini par sa créativité plus que par ses créations, par ses convictions plus que par les résultats qu'il obtient. Tous les grands mouvements sociaux, dans leur période de formation, ont tiré leur capacité de résistance et leurs espoirs des exigences morales qui poussaient leurs militants à refuser d'un côté une injustice subie et de l'autre les compromissions dans lesquelles les sages donneurs de conseils cherchaient à les entraîner. Derrière ce retour au privé, dont on nous rappelle chaque jour la force irrésistible, ne faut-il pas voir aussi le détachement des idéologies et des formes d'action anciennes, en même temps que le malaise ressenti dans une société sans enjeu, sans acteurs et sans perspectives ? Donc, sinon la présence de mouvements sociaux, du moins la souffrance de leur absence et le désir de leur retour ?

[294]

## Le risque de décadence

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir examiné les chances de formation d'un nouveau mouvement social, il faut se demander si la situation actuelle des pays d'Europe occidentale n'oppose pas un obstacle considérable à cette formation. Le thème, déjà plusieurs fois introduit, de la perte d'hégémonie de ces pays peut conduire à des réflexions pessimistes. L'étude des pays dépendants montre que leur dualisation, leur désarticulation, n'est pas seulement économique et atteint les mouvements sociaux eux-mêmes. Dans ces pays s'affirme d'un côté une volonté de rupture avec une domination d'origine extérieure, qui conduit à la guérilla plutôt qu'à l'action de masse ; de l'autre, s'affirme une identité, qui prend la forme de mouvements nationaux ou ethniques et tend à conduire à des actions communautaires soit autonomes, soit hétérono-

mes. Jamais les deux composantes ne semblent pouvoir s'intégrer l'une à l'autre et constituer un mouvement social. Peut-être les pays occidentaux, dont l'influence mondiale est de plus en plus attaquée, connaissent-ils un déchirement analogue ? D'un côté, apparaissent des mouvements communautaires dont les courants écologistes seraient les principaux représentants ; ils peuvent s'enfermer dans une certaine marginalité ou, au contraire, être portés vers un affrontement violent avec l'ordre dominant ; de l'autre côté se renforcent les dénonciations d'un ordre absolu, [295] manipulateur et aliénant. Séparation de la théorie et de la pratique, de la pensée et du vécu, qui semble désorganiser de manière permanente les mouvements sociaux en Amérique du Nord et en Europe occidentale. Cependant, même si ce risque de déchirement existe, il reste limité, car les sociétés occidentales industrialisées, si elles ont perdu leur hégémonie mondiale, n'en restent pas moins des sociétés dominantes et privilégiées, de sorte qu'elles gardent une dynamique interne autonome vis-à-vis de l'action d'un État engagé dans une lutte pour la survie ou pour la libération nationale.

## Conclusion

### [Retour à la table des matières](#)

Les luttes qui ont animé les années soixante et soixante-dix ne peuvent pas être identifiées directement et complètement à un nouveau mouvement social. Elles n'en ont constitué au mieux qu'une première manifestation, si inséparable d'une certaine conjoncture historique et idéologique que la double crise de la croissance et du gauchisme a entraîné leur déclin. Une telle conclusion historique ne remet pas en cause l'essentiel des idées présentées à la fin des années soixante. Il est vrai que la crise a remplacé l'expansion, qu'à l'association d'innovations culturelles et de luttes sociales s'est substitué un mélange de conduites de crise politique et de luttes sociales, mais on peut continuer à penser qu'à travers chacune de ces conjonctures historiques successives, se poursuit le long travail de [296] création de nouveaux mouvements sociaux. Le siècle passé a connu des discontinuités

semblables dans l'histoire du mouvement ouvrier. Une première phase, dominée par l'expérimentation sociale et par l'utopie, a été remplacée par une autre, dominée par l'intervention des forces politiques et même par le développement du socialisme d'État. C'est ensuite seulement que s'est affirmé, dans sa réalité sociale, le mouvement ouvrier.

Aujourd'hui, de même, après une phase de reflux des luttes et de désorganisation des conflits, la maturation d'un mouvement social semble devoir bénéficier, dans un avenir proche, de trois facteurs favorables. D'abord, le renforcement des conflits entre les mouvements revendicatifs et le système politique. Les réformes sociales et culturelles, facilement adoptées au cours des décennies passées, ont toutes chances de se heurter à de plus fortes résistances de la part de la majorité silencieuse. Les États-Unis, la Grande-Bretagne puis l'Allemagne ont donné des exemples de ce raidissement conservateur ; il est difficile de penser que, dans la situation où elles sont placées, nos sociétés puissent rester aussi permissives face à des revendications et à des contestations plus accentuées. En deuxième lieu, la maturation de la classe dirigeante, et en particulier, son affirmation face à l'État. Il est inévitable que dans une phase de mutation historique, le rôle de l'État apparaisse prédominant ; c'est ce qui se passe au début de toutes les étapes historiques et donc au début de la post-industrialisation. Mais plus le nouveau type de société s'installe [297] et plus ses rapports sociaux internes, et en particulier les rapports de classes qui le caractérisent, tendent à se renforcer. Enfin, les intellectuels recommencent à analyser le présent plutôt qu'à réinterpréter le passé. Au total, la formation de la société post-industrielle est assez avancée pour que la perception et l'étude des nouveaux acteurs et de leurs conflits contribue à son tour au développement du nouveau type de société. Il est vrai qu'une grande partie de la sociologie reste dominée par l'idée, héritée du XIXe siècle, que la société est un système, mécanique ou organique, comportant des lois propres, de sorte que l'analyse sociologique consisterait à faire disparaître l'illusion de l'acteur. Ce mode d'approche exclut a priori l'existence de mouvements sociaux. Mais il devient de plus en plus nécessaire de défendre une autre sociologie, donnant au contraire un rôle central à l'idée de mouvement social et créant une nouvelle pratique professionnelle, qui s'efforce de saisir l'acteur dans la conscience qu'il a de sa propre ac-



tion. Une sociologie pour qui les hommes font leur histoire en sachant qu'ils la font, tout en étant en même temps enfermés dans des idéologies. Il est urgent que se développent de nouvelles démarches de recherche qui regardent enfin en face l'action sociale elle-même, qui étudient les acteurs non pas seulement dans leurs actes, mais aussi dans l'analyse qu'ils donnent eux-mêmes de ces actes, et qui s'efforcent de faire émerger, au-delà des conduites-réponses qu'impose l'existence d'un ordre social, les conduites de mise en question, celles par lesquelles se [298] produit conflictuellement la société. La formation de nouveaux mouvements sociaux et la transformation de l'analyse sociologique ne sont pas séparables l'une de l'autre.

[299]

LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE

Troisième partie  
Interroger le présent

## Chapitre 13

---

### Mouvements sociaux, révolution et démocratie

#### L'idée de progrès

[Retour à la table des matières](#)

Longtemps, la tradition occidentale n'a pas séparé mouvements sociaux, démocratie et révolution. La notion de mouvement social - en insistant sur « social » - en fait n'existait pas : les mouvements étaient définis comme politiques et, d'autre part, il ne semblait pas y avoir de différence entre révolution et démocratie. La révolution était la destruction d'un Ancien Régime, de privilèges ou d'une domination étrangère ; la démocratie était l'expression politique de l'idée de Progrès et le triomphe de la Raison. La Révolution américaine apparaissait par nature comme démocratique, en dépit de ses caractères aristocratiques. De la même manière, Bolivar se considéra comme serviteur de

valeurs universelles, tout au long de ses campagnes militaires et de ses efforts pour créer une Amérique latine unifiée. Pendant la Révolution française, les trois idées furent en revanche moins nettement intégrées. 1789 reste un symbole de la démocratie ; [300] la période jacobine est définie comme révolutionnaire et les sans-culottes ou encore plus les bras-nus furent perçus comme des mouvements sociaux qui pouvaient mettre en danger la révolution politique aussi bien que la défendre.

Une très longue tradition fut créée qui proclamait que les trois notions ne pouvaient pas être séparées, parce qu'elles étaient trois aspects du même principe général : le Progrès.

Cependant, l'assimilation de ces trois faces du Progrès ne dura guère, pas beaucoup plus longtemps que le renversement des Anciens Régimes et des dominations coloniales. La notion de Progrès, acceptée par des forces sociales et politiques très diverses, fut aussi réinterprétée de manières très variées. Les capitalistes furent plus intéressés par la libre entreprise que par les libertés publiques et par la liberté politique que par la liberté d'organisation des mouvements sociaux. La démocratie se réduisit souvent à une manière d'organiser un système politique limité et, de leur côté, les mouvements sociaux furent largement identifiés à l'idée de révolution et aux forces sociales qui avaient été exclues du système politique.

Au niveau planétaire, la démocratie fut largement assimilée aux pays dominants, tandis que le reste du monde n'avait à choisir qu'entre une participation dépendante - par des moyens non démocratiques - au monde démocratique, et des luttes violentes pour son indépendance et son développement. Ainsi l'unité des trois notions fut-elle vite rompue et remplacée par l'opposition entre [301] deux alliances : d'un côté, entre mouvements sociaux et révolution ; de l'autre, entre démocratie et bourgeoisie. Une fois brisée l'ancien ordre social, s'organise la société industrielle, dont le conflit central devient vite plus important que l'opposition entre tradition et modernité.

## Du progrès au conflit industriel

### [Retour à la table des matières](#)

Le premier aspect et le plus important de cette rupture de l'idée progressiste, dans laquelle se confondaient révolution, démocratie et mouvements sociaux, est la formation du mouvement ouvrier. Du moins si nous donnons une définition précise de cette notion qui ne peut être identifiée ni avec l'ensemble des aspects du syndicalisme ni, moins encore, avec les relations industrielles. Lorsque le syndicalisme est surtout une forme d'action organisée en vue d'atteindre des buts collectifs - définition qui correspond à ce qu'on a appelé le syndicalisme de marché ou encore d'affaires - il n'est ni démocratique, ni révolutionnaire, pas plus que ne l'est le vendeur d'aucune autre marchandise. Mais ce type de syndicalisme a rapidement perdu de son importance à mesure que le marché du travail était davantage influencé à la fois par l'action des syndicats eux-mêmes, par les stratégies des oligopoles et par les interventions de l'État. C'est alors qu'un deuxième type d'action syndicale, intervenant dans la formation des politiques économiques et sociales, acquit une importance prédominante. [302] Charles Tilly et Edward Shorter <sup>22</sup>, analysant les déterminants de la fréquence des grèves en France, donnent une importance centrale aux changements intervenus dans l'influence politique des syndicats. Telle est aussi la principale conclusion de Colin Crouch et Alessandro Pizzorno <sup>23</sup>, dans leur livre sur le syndicalisme européen. Mais comment ne pas se souvenir que les lois du travail et les conventions collectives ont été le résultat de pressions fortes, souvent de type révolutionnaire, venues de l'extérieur du système politique ? Ces pressions et cette révolte forment ce que nous appelons le mouvement ouvrier. L'essentiel est ici que ce mouvement n'est plus défini en termes de participation ou d'exclusion politique, mais en termes de

---

<sup>22</sup> C. Tilly, et E. Shorter *Strikes in France, 1830-1968*, Cambridge University Press, 1974.

<sup>23</sup> C. Crouch et A. Pizzorno (sous la dir. de), *The Resurgence of Class Conflict in Western Europe since 1968*, Londres, Macmillan, 1978.

tion ou d'exclusion politique, mais en termes de conflit proprement social et en particulier de conflit de classes. Le mouvement ouvrier naît d'un conflit direct, dans l'usine, entre employeurs et salariés à propos des conditions de travail. Plus précisément, ce conflit apparaît directement lié à la destruction de l'autonomie professionnelle ouvrière par la rationalisation, dont les systèmes de salaire au rendement sont l'expression la plus concrète.

Le mouvement ouvrier atteint son plus grand développement dans les industries de production en grande série où les travaux qualifiés directement [303] productifs sont remplacés par des travaux non qualifiés ou semi-qualifiés. Avant cette phase centrale de l'évolution du travail, les ouvriers étaient plus autonomes et, par conséquent, définissaient et défendaient leurs intérêts sur le marché du travail plutôt que dans l'entreprise, de manière négociée ou violente. Après cette phase centrale, les travailleurs sont incorporés dans de grandes organisations, de sorte qu'ils ne peuvent plus opposer leur qualification et leur autonomie à l'organisation du travail et qu'ils en sont réduits à protester contre l'organisation hiérarchisée de ce que Max Weber appelait *Herrschaftsverband* (organisation à structure de domination).

Il semble tentant de soutenir que le mouvement ouvrier, défini comme agent d'un conflit structurel autour de l'usage social des ressources technologiques, est par nature révolutionnaire parce qu'il est engagé dans un conflit central avec la direction des entreprises et produit nécessairement une idéologie hostile au management et aux capitalistes. Ainsi le premier niveau de l'action syndicale (le niveau économique) pourrait-il être considéré comme autonome, tandis que son niveau politique serait orienté par des valeurs démocratiques et que le conflit de classes direct serait orienté par une idéologie révolutionnaire. Cette conception a été largement acceptée, l'essentiel des discussions portant sur l'importance relative de chacun de ces niveaux. Mais elle doit être écartée. Notre analyse du mouvement ouvrier insiste sur les relations concrètes de travail, sur la destruction du contrôle [304] des ouvriers sur leur propre production, ce qui est une définition proprement sociale et non pas politique du mouvement ouvrier. Son orientation politique tient moins à sa nature qu'à son environnement. Si sa protestation est acceptée facilement et traitée par les institutions

politiques, elle peut prendre des expressions réformistes ou démocratiques ; au contraire, si le système politique est fermé et autoritaire, les protestations sociales, étant rejetées, contestent les institutions politiques et deviennent révolutionnaires. S.M. Lispet a donné à plusieurs reprises, et récemment encore dans son adresse présidentielle à l'American Political Science Association, une démonstration très convaincante de ce type de corrélation. Le mouvement ouvrier reste même incapable de proposer un modèle de transformation sociale et économique. Il est défini par un conflit et ne peut pas aller au-delà de l'expression idéologique de ce conflit. Il demande que l'usine appartienne aux ouvriers ou revendique l'autogestion, mais ces expressions ne constituent pas un programme politique. Le mouvement ouvrier de classe accepte sa propre subordination à l'action politique. Parfois, il se soumet à des partis de classe moyenne ou même à des partis conservateurs ; dans d'autres cas, à des coalitions populistes ; dans certains cas, enfin, à des partis ouvriers définis de manière léniniste par la séparation de l'action politique et du trade-unionisme. Le mouvement ouvrier défend les travailleurs et critique l'irrationalité qu'il attribue au système industriel mais, pour obtenir un usage rationnel des ressources techniques, [305] il doit faire appel à l'État pour supprimer le pouvoir des capitalistes ou pour le limiter. Dans la plupart des cas, cette intervention de l'État est conçue comme un effet direct d'une mobilisation de masse, d'un conflit ouvert ou même d'une grève générale. Ce rôle prédominant de l'action politique a été affirmé par les partis révolutionnaires, qui considéraient l'action économique comme limitée. L'importance du mouvement ouvrier pour notre analyse tient au contraire au fait qu'il proclame l'autonomie des mouvements sociaux vis-à-vis de toutes les formes d'action politique, qu'elles soient démocratiques ou révolutionnaires. C'est un mouvement social indépendant et central, mais son domaine d'action est limité aux problèmes de la production, de telle sorte qu'il se soumet lui-même à l'action politique pour changer l'ensemble de la société.

Le mouvement ouvrier représente une première tentative, encore partielle, pour assurer l'autonomie des mouvements sociaux. Il sépare l'action des ouvriers contre la direction des entreprises d'un programme politique anticapitaliste. Le premier élément est présent dans tous les pays, à un certain stade d'évolution de la production indus-

trielle ; le second, au contraire, n'apparaît que dans certaines conditions économiques et politiques. Le premier élément est aussi présent dans les entreprises polonaises ou brésiliennes d'aujourd'hui qu'il l'a été à Detroit ou à Billancourt dans les années trente ; en revanche, chaque type de régime, capitaliste ou socialiste, entraîne des orientations politiques particulières [306] qui se superposent au mouvement ouvrier proprement dit - lequel combat, dans tous les pays, la direction des entreprises.

Alors que les anciens mouvements sociaux, depuis les révoltes paysannes du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'aux mouvements d'artisans et de locataires du XIV<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, étaient directement politiques, pressaient l'État de contrôler les prix alimentaires et le niveau des plus bas salaires, le mouvement ouvrier est plus social que politique, même s'il maintient des liens avec une action politique à laquelle il se subordonne lui-même. L'autonomie du mouvement ouvrier comme mouvement social est d'autant plus grande que la conscience de classe est plus forte ; au contraire, l'orientation politique révolutionnaire du mouvement l'emporte là où les conditions économiques et politiques pèsent plus lourd que les mauvaises conditions de travail.

La distance entre mouvement ouvrier et démocratie tend à s'accroître dans deux situations politiques différentes. D'une part, dans certains pays européens, tels la France, où la mobilisation politique et idéologique d'une classe moyenne « progressiste » a été plus importante que l'action autonome des syndicats. Dans ces pays, une fraction des mouvements sociaux s'est subordonnée directement aux partis politiques, tandis qu'une autre, refusant de s'impliquer dans les conflits internes de la bourgeoisie, devenait antiparlementaire, à droite comme à gauche. Tout différent est le cas des pays où le système politique, doté d'une forte capacité d'intégration et de cooptation, n'était pas organisé [307] selon des clivages de classes, par exemple la Colombie ou le Mexique. Ces systèmes politiques ont moins combattu des mouvements sociaux organisés qu'ils n'ont maintenu ou rejeté hors du système politique de larges parties de la population par des méthodes de ségrégation ou même de rejet violent. Ces systèmes politiques ont fonctionné avec un degré bas de participation politique et ont combiné cooptation politique des classes moyennes et violence anti-

populaire d'État. À ces deux cas s'oppose celui des pays dont les principaux partis ont été organisés sur des lignes de classe et où le système politique est resté ouvert. La distance entre institutions démocratiques et mouvements sociaux y a été plus limitée, comme ce fut le cas de l'Angleterre, de l'Allemagne pendant de longues périodes, ou encore du Chili et de l'Argentine.

À la séparation entre mouvements sociaux et institutions démocratiques, qui fut introduite par le mouvement ouvrier lui-même au XIXe siècle, le XXe siècle a ajouté une distance croissante entre mouvements sociaux et révolution et une nette séparation entre démocratie et révolution au niveau mondial. Les mouvements révolutionnaires sont de moins en moins anticapitalistes et de plus en plus anti-impérialistes et anticolonialistes. Cette transformation a entraîné le déplacement des mouvements révolutionnaires des pays industriels vers les pays non industriels, des pays centraux vers les pays périphériques. Très sensible après la Révolution soviétique, elle a entraîné des effets plus importants encore après la Deuxième Guerre mondiale, par [308] suite du rôle croissant des entreprises multinationales, des effets dramatiques des guerres coloniales en Asie et en Afrique et de l'intervention directe des grandes puissances dans la vie politique de nombreux pays du Tiers-Monde.

À l'opposé, les régimes démocratiques ont réussi à institutionnaliser les conflits industriels, tandis que c'est dans les régimes autoritaires que les revendications devaient prendre une forme révolutionnaire. Ainsi l'idée de démocratie et celle de révolution correspondent-elles de plus en plus à des régions du monde différentes.

On assiste donc, au cours du XIXe et d'une grande partie du XXe siècle, à une séparation progressive des trois notions qui avaient d'abord été confondues. Elles ne sont plus unies dans une vision évolutionniste de la vie sociale. Mouvements sociaux, démocratie et révolution représentent des réalités et des régions non seulement différentes, mais souvent opposées les unes aux autres.



## Les intellectuels de gauche

### [Retour à la table des matières](#)

Les intellectuels ont largement participé à cette décomposition des idéologies progressistes nourries de la philosophie des Lumières et des Révolutions française et américaine. Quelques-uns d'entre eux se sont identifiés aux mouvements sociaux, mais cette tendance est restée limitée, car ces mouvements ont souvent été anti-intellectuels, en particulier quand ils étaient populistes.

[309]

Plus nombreux sont les intellectuels qui se sont faits les idéologues des institutions démocratiques et les ont identifiées à des principes généraux plutôt qu'à des forces sociales ou à des problèmes sociaux spécifiques.

Un groupe plus réduit mais plus influent d'intellectuels s'est identifié à la révolution. Les intellectuels se sentent assez naturellement à l'aise dans une pensée qui, analysant un système de domination, conclut à l'impossibilité de changements internes et à la nécessité d'opposer les lois naturelles de l'évolution à la résistance organisée des intérêts acquis. La révolution, pensent-ils, doit donner le pouvoir à la science et aux savants contre les capitalistes. Le rôle des intellectuels révolutionnaires a été particulièrement important dans le mouvement communiste, mais on le retrouve aussi dans l'anarchisme occidental ou dans le nihilisme russe.

Mais le plus important est que, dans le monde occidental, une partie des intellectuels, au lieu de s'identifier soit avec des mouvements sociaux, soit avec la démocratie, soit avec la révolution, aient cherché à réagir contre leur séparation progressive et à les réunifier, non pas de manière pratique et politique, mais idéologiquement. Ils ont uni ces trois thèmes dans une seule phrase : les mouvements sociaux renforcent et élargissent les institutions démocratiques par leur action révolutionnaire. Plus les institutions démocratiques, les mouvements de libération nationale et le syndicalisme se sont écartés les uns des au-

tres, et plus les intellectuels ont proclamé leur unité. Pendant plus [310] d'un siècle, ils ont affirmé avec une force croissante que les luttes de classes, les mouvements de libération nationale et les mouvements de modernisation culturelle n'étaient que divers aspects du même conflit général entre l'avenir et le passé, entre la vie et la mort. À partir de la fin du XIXe siècle, et jusqu'au milieu des années 1970, avec plus ou moins de force selon les pays et selon les périodes, s'est développée une idéologie (ou plus exactement un mythe) visant à réunifier des forces de plus en plus séparées et qui entraînent même en conflit entre elles.

Parfois de manière réformiste : les Fabiens - S. et B. Webb en particulier - ont introduit l'idée de démocratie industrielle qui a été ensuite utilisée, dans un contexte de plus en plus limité, pour rendre compte du développement des négociations collectives. Dans d'autres pays, et à d'autres moments, de manière plus radicale. C'est ici que les intellectuels français ont joué un rôle central, en même temps que certains intellectuels du Tiers-Monde. D'Anatole France à André Gide, d'André Malraux à Jean-Paul Sartre, une longue tradition d'intellectuels français a considéré que les régimes révolutionnaires, socialistes ou communistes, puis les régimes nationalistes du Tiers-Monde, étaient des agents d'ouverture et de transformation d'une démocratie jusqu'alors trop limitée, trop bourgeoise. On peut proposer bien des interprétations de ce phénomène par lequel tant d'intellectuels, guidés par la recherche de l'unité de toutes les forces et formes de transformation politique et sociale, en sont venus à [311] appuyer des régimes bien éloignés de tous les principes démocratiques.

Cependant, l'essentiel n'est pas l'aveuglement d'un certain nombre ; il est au contraire l'existence d'un courant autonome d'intellectuels de gauche, clairement différents des intellectuels révolutionnaires, défenseurs des libertés publiques dans leur propre pays et le plus souvent attaqués à leur tour comme intellectuels bourgeois par les régimes autoritaires post-révolutionnaires. Ces intellectuels de gauche ont réagi contre la séparation croissante des mouvements sociaux, de la démocratie et de la révolution. Dans une première étape, ils ont soutenu une nouvelle alliance entre la démocratie et les mouvements sociaux, comme ce fut le cas pour les intellectuels libéraux rooseveltiens

aux États-Unis ou pour les intellectuels français qui jouèrent un rôle central dans la préparation du Front populaire.

Après la Deuxième Guerre mondiale, quand la guerre froide et la croissance économique renforçèrent en Occident des gouvernements de droite, une nouvelle génération d'intellectuels, sensibles à la critique du stalinisme, favorables à l'Octobre polonais et à la Révolution hongroise, comme plus tard au Printemps de Prague, virent dans les mouvements de libération du Tiers-Monde une nouvelle expression des forces populaires et révolutionnaires avec lesquelles les intellectuels libéraux d'Occident devraient s'allier pour lutter contre les forces antidémocratiques, impérialistes et racistes dans leurs propres pays. Aujourd'hui, de plus en plus de critiques se font entendre contre ces intellectuels de [312] gauche accusés d'avoir été politiquement aveugles ou même malhonnêtes. Ce jugement est inadmissible, car il amalgame deux positions totalement opposées. D'un côté, en effet, certains intellectuels se sont identifiés avec ce qu'ils considéraient comme des mouvements révolutionnaires antibureaucratiques et anti-autoritaires. Ils se sont opposés au stalinisme au nom de Trotski ou de Mao et d'une « vraie » révolution socialiste. C'est ainsi par exemple qu'ils purent soutenir la Révolution culturelle chinoise - en des termes que les faits ne tardèrent pas à contredire. Dans les pays d'Occident, ces intellectuels créèrent ou recréèrent une « nouvelle vieille gauche » doctrinaire, qui s'opposa vite, le plus souvent, aux nouveaux mouvements sociaux ou culturels. Non violents en France, ces révolutionnaires « fondamentalistes » le furent davantage aux États-Unis et surtout au Japon, en Allemagne et en Italie.

De l'autre côté, la référence aux mouvements nationaux et sociaux du Tiers-Monde fut, pour un autre groupe d'intellectuels de gauche, un moyen de découvrir et d'appuyer les nouveaux mouvements sociaux qui se formaient dans leurs propres pays. Cette tendance a été surtout visible aux États-Unis et en France à la fin des années soixante. Elle est devenue prédominante dans presque tous les pays au cours des années soixante-dix. Cette nouvelle gauche est devenue de plus en plus antirévolutionnaire et libertaire ; elle s'est opposée à l'identification des mouvements sociaux avec le pouvoir d'État. Elle a proclamé la nécessité de [313] rendre les institutions politiques plus représentatives

en les ouvrant à de nouvelles protestations et à de nouvelles demandes.

Ces trois types d'intellectuels : les intellectuels léninistes, les populistes révolutionnaires et les libertaires, ont quelquefois uni leurs forces, en particulier pendant la guerre française en Algérie et la guerre américaine au Viêt-nam ou encore au moment des grands soulèvements français et américain, notamment en 1968. Cependant, ces groupes sont toujours restés très éloignés les uns des autres. En France, c'est la personnalité de Jean-Paul Sartre qui a contribué, plus que tout autre facteur, à maintenir une certaine unité entre les tendances divergentes. Il appuya le mouvement de Mai en 1968 comme il avait soutenu toutes les campagnes anticoloniales. Il devint ensuite le protecteur de la Gauche prolétarienne, maoïste, sans pourtant jamais cesser de se définir lui-même comme un petit-bourgeois, ce qui signifiait sa volonté de défendre les libertés démocratiques occidentales. À sa mort, la foule qui l'accompagna jusqu'au cimetière était consciente qu'après lui il serait impossible de maintenir l'unité entre des actions et des idées de plus en plus visiblement contradictoires.

En dehors de ces trois groupes, certains intellectuels s'étaient convaincus quelques années plus tôt de l'impossibilité d'intégrer des forces sociales et politiques aussi nettement divergentes. Mais ils avaient essayé de maintenir l'unité des mouvements sociaux, de la démocratie et de la révolution, non plus de manière positive, affirmative, à la Sartre, [314] mais de manière négative et purement critique, en proclamant que toutes les sociétés, les sociétés libérales comme les sociétés post-révolutionnaires, étaient dominées par un pouvoir absolu et que tous les aspects de l'organisation sociale et culturelle devaient être lus comme des signes de cette logique d'une domination absolue, de sorte que la démocratie était un mensonge, que les mouvements populaires étaient impossibles et que la révolution n'était rien d'autre que la destruction des mouvements populaires. Tous ces régimes, selon ces intellectuels, appelaient la même révolte, le même rejet d'un système de domination, d'aliénation et de manipulation.

Cette conception, qui refuse tout lien avec une action sociale ou politique organisée, est devenue dans certains pays l'idéologie spécifique des intellectuels révolutionnaires déçus. En France, ce déterminisme

absolu conduisit à la conclusion que toutes les actions collectives organisées étaient illusoires, vides de sens ou même dangereuses. Idée qui, après la retombée du mouvement de Mai 1968, conquist une influence prédominante. Beaucoup d'intellectuels acceptèrent la conception althusserienne selon laquelle le marxisme devait être lu comme la découverte scientifique des mécanismes internes d'une domination totale, qui s'étend du domaine de la production jusqu'à l'ensemble des domaines de la vie sociale.

À la même époque, en Amérique latine, la même conception conduisit les intellectuels révolutionnaires à rompre avec l'action de classe et les mouvements [315] de masse, et à ne faire confiance qu'à la guérilla pour détruire un système de domination politique et économique dont la seule force semblait être le soutien que lui apportait l'impérialisme américain. Au Venezuela, au Pérou, et dans une certaine mesure en Uruguay, avec les Tupamaros, ces guérilleros agirent en conformité avec les idées d'un brillant et courageux élève d'Althusser, Régis Debray.

Mais, aussi bien en Amérique latine que dans les pays industriels, ces différentes orientations s'écartèrent de plus en plus l'une de l'autre. En Europe occidentale et aux États-Unis, les intellectuels révolutionnaires s'écartèrent très rapidement des « nouveaux radicaux », liés à de nouveaux mouvements culturels et sociaux, tandis que des intellectuels purement critiques, dans la tradition de Marcuse, théorisaient l'impossibilité des mouvements sociaux et des changements révolutionnaires. En Amérique latine, après l'échec des guérillas et la mort de Che Guevara, certains groupes révolutionnaires, du Nicaragua au Pérou et pendant une brève période en Argentine, donnèrent priorité à la lutte armée, tandis que d'autres groupes, libéraux-radicaux ou d'influence chrétienne, organisaient des mouvements communautaires de base, anti-autoritaires.

Ces divisions marquent la fin d'un mouvement dont l'influence intellectuelle et politique fut considérable et parfois dominante tout au long d'un siècle.

Son échec idéologique, faisant suite à la séparation pratique et politique des notions qui avaient été [316] unies par la philosophie des Lumières et les Révolutions américaine et française, marque la fin des

tentatives unitaires et la séparation définitive des trois termes qui avaient été jusque-là liés les uns aux autres.

## La fin des révolutions

### [Retour à la table des matières](#)

Le résultat le plus immédiat de cette division des intellectuels de gauche dans le dernier quart du XXe siècle, est le déclin des idéologies révolutionnaires. L'ère des révolutions touche à sa fin. Peut-être simplement parce que les Anciens Régimes de toutes sortes ont été détruits presque partout et que plus de peuples souffrent d'être dominés par des régimes autoritaires modernisateurs que par des élites traditionnelles conservatrices. Déjà, au début du XXe siècle, la Révolution mexicaine avait été la réaction des classes moyennes, des paysans et des ouvriers non pas contre les propriétaires traditionnels, mais bien contre le développement rapide d'un capitalisme agraire et industriel dominé par des groupes financiers étrangers et aussi par l'action des « *científicos* », de leur idéologie positiviste et modernisatrice. En Iran, de façon différente, le gouvernement chiite de Khomeini mit fin non pas à un pouvoir traditionnel, mais à une révolution « blanche » dirigée par les Pahlevi et par le capital étranger. En Pologne, Solidarnosc, en tant que mouvement social, démocratique et national, a combattu la domination d'un parti communiste qui [317] se définissait lui-même comme un agent de modernisation et qui avait détruit ce qui avait été, dans une certaine mesure, un Ancien Régime.

Dans les pays occidentaux, de même, les principaux mouvements de protestation s'opposent maintenant à un excès de transformation et au volontarisme plutôt qu'à une absence de changement. L'idéologie révolutionnaire et progressiste opposait la « société » ouverte à la « communauté » fermée, les règles générales de l'État aux intérêts et aux valeurs particularistes des propriétaires et des prêtres. Maintenant, la concentration du pouvoir est si grande, la domination économique, le pouvoir politique et l'influence culturelle sont si souvent placés dans les mêmes mains (dans des sociétés où l'investissement public joue un rôle central et où le contrôle central de l'information et de la

communication est plus important que la propriété des usines par des monopoles) que les mouvements de protestation s'opposent avant tout à cette concentration. Contre une longue tradition, ils rejettent l'idée de révolution parce que celle-ci ouvre la voie au renforcement du pouvoir d'État. Ils ne sont pas contre-révolutionnaires mais anti-révolutionnaires, au sens où l'était la résistance espagnole à l'armée napoléonienne brandissant le drapeau de la Révolution française, ou au sens où l'étaient les ouvriers tchèques qui s'opposèrent à une armée qui couvrait ses tanks du drapeau du mouvement ouvrier révolutionnaire.

Sur le plan intellectuel, la réaction contre la transformation de mouvements sociaux en États [318] autoritaires a provoqué un retour en force de l'idéologie libérale. La France, où l'influence des intellectuels de gauche avait été la plus forte, est le pays où la transformation de la vie intellectuelle fut la plus brutale. Raymond Aron vécut assez longtemps pour être certain qu'en fin de compte sa défense des institutions démocratiques et ses attaques contre « l'opium des intellectuels » avaient été acceptées tant à gauche qu'à droite, et l'idéologie révolutionnaire qu'il avait combattue rejetée par la grande majorité, y compris par les disciples de Sartre.

Une transformation sensible est l'importance et l'autonomie nouvellement reconnues par la pensée sociale aux catégories politiques et avant tout à celle de démocratie. Longtemps, on avait critiqué les institutions démocratiques au nom de la démocratie « réelle » et de la justice sociale ; on redonne enfin maintenant la plus grande importance aux mécanismes légaux et institutionnels de représentation et plus simplement à la libre expression des intérêts, des idées et des protestations. Un nombre accru d'intellectuels occidentaux analysent les dangers de transformation de mouvements populaires en régimes autoritaires, alors qu'auparavant on se souciait surtout de parler au nom des acteurs sociaux rejetés hors du système politique.

Il semble donc bien que l'idée de démocratie ait aujourd'hui triomphé dans le monde occidental, tandis que les termes de démocratie, de mouvement social et de révolution semblent avoir tous les trois disparu du monde communiste et être en crise dans [319] le Tiers-Monde. Après de longues années de dictature, les Brésiliens, Argentins, Uru-

gayens et chiliens s'entendent pour considérer que le premier de leurs buts est la démocratie plutôt que la révolution.

Parallèlement, les historiens n'acceptent plus l'idée traditionnelle selon laquelle les mouvements sociaux ne seraient que des étapes préparatoires à des révolutions. Les historiens français contestent qu'il y ait eu une continuité de 1789 à 1794 <sup>24</sup> et d'autres historiens montrent que le syndicalisme en Russie au début du XXe siècle était tout autre chose qu'une étape préparatoire à la Révolution bolchévique <sup>25</sup>.

## Mouvements sociaux et démocratie

[Retour à la table des matières](#)

Supposons admise l'idée que l'ère des révolutions, ouverte par les Révolutions américaine et française, puis prolongée et amplifiée par la Révolution soviétique, parvient à sa fin et, ce qui est plus facile encore, reconnue la crise de la pensée scientiste et évolutionniste sur laquelle l'action et l'interprétation des mouvements révolutionnaires ont été construites. Mais, de là, doit-on nécessairement conclure que le déclin du modèle révolutionnaire conduit seulement au triomphe d'un modèle politique [320] opposé, à savoir le modèle démocratique ? Ou bien faut-il revenir à notre observation principale sur le mouvement ouvrier et reprendre l'hypothèse que nous entrons dans une période et dans un type de société où les mouvements sociaux sont de plus en plus autonomes par rapport à leurs expressions politiques, de sorte que le déclin du modèle révolutionnaire devrait donner un rôle aussi central aux mouvements sociaux qu'aux systèmes institutionnels ? Il faut pourtant reconnaître qu'aujourd'hui, dans le monde occidental, l'attitude anti-révolutionnaire est si forte que toute référence aux mouvements sociaux apparaît comme une manière indirecte et confuse de sauver certains aspects du modèle révolutionnaire en déclin. L'idée même que l'action politique « représente » des groupes sociaux sem-

<sup>24</sup> François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1978.

<sup>25</sup> Victoria Bonnell, *Roots of Rebellion*, University of California Press, 1983.



ble trop liée à cette idéologie de la démocratie « réelle », opposée à la démocratie bourgeoise. Au contraire, beaucoup d'analystes insistent sur l'autonomie des institutions politiques et l'équilibre des pouvoirs, même quand ils critiquent les effets négatifs d'un excès d'autonomie des mécanismes de sélection des dirigeants politiques.

Malgré la force de ce courant intellectuel qui souligne le rôle central de la démocratie et qui rejette le concept de mouvement social en même temps que celui de révolution, essayons de défendre une vue opposée, d'observer les limites d'une conception « purement » démocratique et d'introduire au contraire l'idée que les mouvements sociaux occupent une place centrale et sont la [321] condition fondamentale d'une vie politique démocratique.

Le risque est grand aujourd'hui de ne pas reconnaître l'apparition de nouveaux mouvements sociaux, de la même manière que la République ou la monarchie parlementaire du siècle passé avaient été incapables de reconnaître la formation du mouvement ouvrier. Ces nouveaux mouvements de protestation sont nés en effet plus loin encore du système politique que ne l'était le mouvement ouvrier, parce qu'ils n'attaquent pas la division du travail ou des formes d'organisation économique, mais plus profondément des valeurs culturelles. Dans leur forme la plus simple, ils ne critiquent pas l'usage social du progrès, mais le progrès lui-même. Quelquefois, d'une manière néo-traditionaliste, mais le plus souvent, cette critique des valeurs industrielles manifeste la réaction d'acteurs culturels qui s'efforcent de maintenir ou de retrouver le contrôle de leurs propres conduites, de la même manière que jadis les ouvriers celui de leurs conditions de travail. Ces mouvements s'opposent aux grandes organisations qui ont la capacité de produire, de diffuser et d'imposer des langages, des informations et des représentations portant sur la nature, l'ordre social, la vie individuelle et collective. Le fait même que ces mouvements sociaux soient aujourd'hui faibles et que leur influence soit plus diffuse qu'organisée montre la forte autonomie de ces mouvements par rapport aux institutions politiques et par rapport à l'État, au moment même où la vie politique apparaît de plus en plus organisée [322] autour du choix de politiques économiques. Les nouveaux mouvements sociaux traitent de problèmes qui sont pratiquement exclus de la vie publique et qui sont

considérés comme privés. Ils prennent position sur la santé et la sexualité, l'information et la communication, le rapport à la vie et à la mort. À l'heure actuelle, tous ces problèmes semblent plus éloignés de la vie publique que ne l'étaient les problèmes du travail dans la société industrielle.

L'expression la plus générale de ces thèmes se rencontre dans le mouvement des femmes, qui est aussi le plus éloigné du modèle révolutionnaire. Au-delà du thème traditionnel de l'égalité, au-delà même d'une rupture avec la domination masculine sous toutes ses formes et de l'appel à une culture féminine spécifique et autonome, le mouvement des femmes introduit de nouveaux buts généraux de protestation. Traditionnellement, les revendications ont défendu la production contre la reproduction, la création et le changement contre le contrôle social et la socialisation, c'est-à-dire en fait ont défendu les rôles « actifs », le plus souvent identifiés aux hommes, contre les rôles de « reproduction », identifiés aux femmes. Maintenant, s'opposant à une concentration croissante du pouvoir et à une pénétration des appareils de décision dans tous les aspects de la vie sociale et culturelle, ces mouvements de protestation se donnent comme objectif principal non pas la conquête et la transformation de l'État, mais au contraire la défense de l'individu, des relations interpersonnelles, des petits groupes, des minorités, contre un pouvoir central et [323] surtout contre l'État. Les femmes transforment ou essaient de transformer leur statut qui était inférieur, leur culture qui était privée, en une force d'opposition à une culture instrumentale et productiviste.

La référence aux minorités indique déjà que les mouvements sociaux cherchent à limiter leurs relations avec le système politique. Identifier un mouvement social avec la défense des droits de la majorité, c'est identifier action sociale et combat politique ; défendre des minorités implique au contraire qu'on cherche à limiter l'étendue de l'intervention politique, à rejeter l'idée que tout est politique, à protéger un territoire non politique, bien que public, ce qui représente une conception de l'espace public, de *l'Öffentlichkeit*, bien différente de celle des sociétés antérieures.

Mais il n'est pas suffisant de reconnaître la formation de ces nouveaux mouvements sociaux, autonomes par rapport aux partis et aux

mécanismes politiques. Il faut reconnaître aussi et surtout que la force des institutions démocratiques repose sur leur capacité de transformer des conflits sociaux en règles institutionnelles, donc sur leur représentativité. Les institutions démocratiques ont acquis de la force là où les conflits de classes de l'époque industrielle ont été forts et reconnus comme un élément central d'une société civile largement autonome. Là où les classes sociales n'ont eu qu'une autonomie limitée, où l'État et non pas la bourgeoisie a été le principal agent d'industrialisation, là où la classe ouvrière a fait place à une masse urbaine [324] déracinée, la démocratie s'est trouvée affaiblie. C'est une vision trop pessimiste de dire que la démocratie n'existe que là où le pouvoir politique est limité. Une telle situation peut parfaitement conduire à la domination d'autocrates locaux. De la même manière, il est insuffisant de ne faire confiance qu'à des circonstances économiques favorables pour maintenir les institutions démocratiques, parce que l'existence d'un grand surplus à distribuer n'assure d'aucune manière un plus grand accès de la majorité aux instruments et aux résultats de la production.

La démocratie doit être identifiée avant tout à la notion de représentativité. Mais celle-ci a deux aspects. Elle ne suppose pas seulement l'existence d'institutions représentatives, mais encore celle d'acteurs sociaux représentables, c'est-à-dire qui soient définis, organisés et capables d'agir antérieurement à tout canal de représentation politique. S'il est vrai que dans certains pays, en particulier en Asie, la démocratie a été traditionnellement affaiblie par l'existence d'États autocratiques, dans d'autres pays, et en particulier en Amérique latine et en Afrique, la principale faiblesse de la démocratie tient en notre siècle au fait que les acteurs sociaux sont non seulement contrôlés mais créés par l'État, par exemple les syndicats au Mexique, au Brésil et, pendant une certaine période, en Argentine.

Les démocraties occidentales sont encore fortes, parce qu'elles ont été capables de transformer les demandes du mouvement ouvrier en lois sociales et [325] en règles de relations industrielles. Mais dans la période contemporaine elles s'affaiblissent, du fait qu'elles perdent leur capacité de transformer des mouvements sociaux en forces politiques. Les institutions politiques, lorsqu'elles cessent d'être repré-

sentatives, de fournir des canaux et des solutions institutionnels à des conflits sociaux, perdent leur légitimité. Elles n'apparaissent plus guère que comme un ensemble de règles pragmatiques qui, comme celles des tribunaux, sont utilisées à leur profit par les plus riches et par les mieux informés. La gravité de la situation actuelle est qu'il est plus difficile qu'autrefois de construire une démocratie représentative, précisément parce que les nouveaux mouvements sociaux sont moins directement politiques que les anciens.

## Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Les transformations survenues dans les relations entre mouvements sociaux, démocratie et révolution ont conduit de l'unification de ces trois forces à l'intérieur d'une image évolutionniste du progrès jusqu'à la séparation de plus en plus complète de la société civile, avec ses mouvements sociaux, du système politique et de l'État. Le mouvement ouvrier proclama le premier l'autonomie et le rôle central des mouvements sociaux, bien qu'il ait maintenu sa propre subordination par rapport à l'action politique. Les nouveaux mouvements sociaux et culturels créent une plus grande distance [326] entre protestation sociale et action politique. Dans nombre de pays, les problèmes les plus urgents sont ceux du développement économique et de l'indépendance nationale. Dans ces pays, les mouvements sociaux sont alors de plus en plus subordonnés ou même détruits, tandis que les protestations, les conflits et les initiatives s'organisent directement autour de la conquête ou de la direction de l'État. Dans d'autres pays, au contraire, comme en Europe occidentale, des mouvements sociaux et culturels vont jusqu'au rejet complet de l'État, au risque même de faire involontairement le jeu d'États étrangers, bien qu'ils condamnent ces États plus fortement même que le leur. Il est vrai qu'une telle séparation entre la société civile et l'État peut tendre à renforcer le rôle du système politique et des institutions démocratiques qui servent d'intermédiaires entre les mouvements sociaux et l'État. Mais elle risque aussi de conduire à un isolement du système politique, tant par rapport

aux mouvements sociaux que par rapport à l'État, et de le dégrader en un simple marché politique qui favorise les groupes de pression les plus puissants.

La conséquence la plus visible de cette évolution est que la distance n'a cessé de s'accroître entre mouvements sociaux et action révolutionnaire. L'image révolutionnaire des mouvements sociaux est en décadence. En même temps, la distance entre démocratie et révolution est devenue si grande que les deux notions apparaissent aux yeux de presque tous comme contradictoires. Rares sont désormais [327] ceux qui pensent que l'action révolutionnaire crée par elle-même la démocratie, alors que les régimes nés des révolutions se dirigent dans un sens opposé à celui de la démocratie.

La conception qui vient d'être exposée s'oppose à la pensée néolibérale qui se trouve logiquement renforcée aujourd'hui par le déclin du modèle révolutionnaire. On peut même penser que le débat politique sera de plus en plus dominé par l'opposition entre ceux qui aident les nouveaux mouvements sociaux à trouver un mode d'expression politique et ceux qui acceptent au contraire d'incorporer progressivement les institutions démocratiques à l'appareil d'État, de subordonner leurs fonctions représentatives à la défense de l'État national, de ses intérêts internationaux et de sa politique économique.

Les institutions démocratiques semblent avoir été renforcées dans le monde occidental par la crise actuelle du modèle révolutionnaire et par la faiblesse des mouvements sociaux dans une période de crise économique et de chute des aspirations ; mais ces institutions sont à leur tour affaiblies, lorsqu'elles ne reconnaissent pas la priorité et l'autonomie des nouveaux mouvements sociaux et la nécessité pour elles-mêmes de se définir à nouveau plus directement comme représentatives, en même temps qu'elles maintiennent leur indépendance par rapport à la raison d'État.

[329]

LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE

POST-SCRIPTUM

[Retour à la table des matières](#)

1. - Notre point de départ fut celui-ci : la sociologie classique, la « tradition sociologique », s'est voulue analyse de la modernité au moment même où l'Occident vivait les conséquences de la première révolution industrielle. Prodigieuse idée, et qui permit de rapprocher des domaines d'étude jusque-là séparés. L'évolutionnisme remplaça la représentation cyclique des civilisations et de leur histoire naturelle ; la rationalité et l'efficacité semblèrent mieux définir le sens des sociétés modernes que l'essence de leurs institutions ; les conflits et les ruptures furent analysés en termes internes à ces sociétés modernes plutôt que comme les effets d'une conquête ou d'une menace venue de l'extérieur.

Pourtant cette sociologie classique n'a pas réussi à construire son unité ; elle s'est décomposée de manière permanente, insurmontable, en trois courants de pensée. Le premier, le plus proche de l'époque antérieure, s'est interrogé sur les conditions de l'intégration et de l'ordre social ; le [330] deuxième a mis l'accent sur les rapports d'inégalité et de domination ; le dernier a surtout vu dans la modernité la liberté du marché et le triomphe de l'individualisme. Ces trois courants de pensée n'ont été unifiés dans le maître concept de société qu'en identifiant la modernité à la fois au triomphe d'une classe diri-

geante et au renforcement de l'État national. Vrai coup de force intellectuel, unifiant les problèmes du fonctionnement de la société industrielle et ceux de l'industrialisation, et qui cessa d'être crédible dès que la société industrielle capitaliste cessa d'être le seul exemple d'industrialisation. Quand se multiplient les « voies » de l'industrialisation, et en particulier les politiques socialistes ou nationalistes de développement industriel, cette identification de l'État avec des acteurs sociaux définis par leur rôle dans un type de société, comme l'étaient la bourgeoisie et la classe ouvrière en Europe, n'est plus possible et le concept de société s'effondre.

Les plus grands parmi les sociologues classiques se sont efforcés de surmonter ces contradictions internes de la pensée du XXe siècle. Plusieurs en particulier ont cherché à unir l'idée de système social et celle de modernisation. Talcott Parsons, à l'extrême fin de cette période classique, a cherché à intégrer Durkheim, Weber et Tocqueville, au prix d'une exclusion du thème marxiste des conflits structurels. Mais la distance entre ces trois représentations résiste à toutes les tentatives d'intégration.

Face à cette constatation, j'ai cherché ici avant [331] tout à reconstruire la connaissance sociologique, sans dissimuler ses débats internes et la pluralité de ses écoles. Pour ce faire, j'ai écarté les deux grandes notions sur lesquelles reposait la sociologie classique : celle de société et celle d'évolution, et placé au cœur de l'analyse les orientations culturelles communes à des acteurs qui sont en même temps en conflit entre eux pour la gestion de ces orientations culturelles, soit au profit d'une classe dirigeante innovatrice, soit au contraire au profit de ceux qui sont subordonnés à sa domination.

La sociologie classique restait divisée entre une sociologie de l'identité, c'est-à-dire de la place occupée dans un système social, une sociologie de l'opposition, c'est-à-dire du conflit, et une sociologie de la totalité en mouvement, ici de la modernité. J'ai proposé l'idée que les acteurs en conflit ne peuvent pas être séparés des enjeux culturels qu'ils ont en commun et qui, de leur côté, n'existent pas indépendamment des conflits portant sur leur utilisation sociale et qui opposent entre eux les acteurs, qu'on peut nommer classes ou bien mouvement sociaux.

À ceux qui tendent à voir dans tous les aspects de la vie sociale la présence implacable d'une domination, cette conception rappelle que les acteurs dominés peuvent aussi participer à une culture et par conséquent lutter contre la domination sociale à laquelle cette culture est soumise. À ceux qui ne voient dans les rapports sociaux que l'application diversifiée de valeurs et de normes générales, elle montre qu'entre les orientations culturelles et les [332] formes d'organisation s'interposent des rapports de domination décelables dans toutes les pratiques collectives. À ceux qui continuent à expliquer un fait social par sa place dans une évolution historique, elle oppose l'idée que les sociétés sont de moins en moins « dans » l'histoire, qu'elles produisent elles-mêmes leur existence historique par leur capacité économique, politique et culturelle d'agir sur elles-mêmes et de produire leur avenir et même leur mémoire.

Cette rupture avec la sociologie classique n'est possible que si nous cessons aujourd'hui d'identifier l'acteur à ses œuvres, le sujet à l'histoire, si nous abandonnons les visions épiques sur lesquelles se sont fondées les idéologies politiques qui nous étouffent, pour adopter une position plus romantique, pour retrouver l'acteur dans son emprisonnement ou dans sa solitude plutôt que dans le triomphe de ses œuvres. De là l'importance donnée, non seulement comme objet spécifique d'étude, mais aussi comme source d'une origine plus générale de réflexion, aux mouvements de protestation où l'innovation et la révolte se mêlent pour dégager les acteurs sociaux des institutions comme des idéologies et faire apparaître les unes et les autres comme le produit indirect des orientations culturelles et des conflits sociaux où sont engagés ces acteurs.

2. - Pourquoi est-il difficile aujourd'hui de mener à bien le travail de reconstruction de la connaissance sociologique ? Parce que la sociologie est plus directement affectée que les autres sciences [333] sociales par l'histoire immédiate et que nous vivons pratiquement, c'est-à-dire politiquement et idéologiquement, plus encore qu'intellectuellement, la crise des anciennes représentations de la vie sociale. La confiance des sociétés occidentales en elles-mêmes, si visible dans la grande construction de Talcott Parsons comme dans la longue tradition



positiviste, s'est trouvée brutalement mise en cause à partir des années soixante. Les sociologies critiques de leur côté n'ont eu de véritable force que lorsqu'elles ont pu opposer aux sociétés qu'elles contestaient un modèle historique réel. Or, ni Moscou ni Pékin, ni Alger ni Jérusalem, ni La Havane ni Belgrade n'éveillent plus l'enthousiasme et la confiance : nous avons connu trop de désillusions pour croire encore aux terres promises.

Enfin, nous doutons aussi de l'idée de développement qui permettait de situer tous les pays dans une grande marche en avant vers la modernité et la rationalisation. Partout s'exacerbent les spécificités nationales ; dans bien des pays, les attachements communautaires dominant à nouveau la vie publique, alors que la philosophie des Lumières croyait en avoir débarrassé le monde moderne. Les anciennes images sont tombées en poussière, et nous n'avons plus de pensée du social : son champ est envahi d'un côté par l'action des États et de leurs rivalités guerrières, de l'autre par les problèmes personnels et interpersonnels, comme s'il n'existait plus d'espace public autonome.

Ce vide social est d'autant plus sensible que la scène politique est en général occupée par des partis [334] et des coalitions qui se donnent pour les représentants de groupes, d'idées, de projets qui appartiennent à un passé de plus en plus lointain. Ce qui accroît le scepticisme et la lassitude : le discours sur la vie sociale n'a plus aucune valeur d'analyse et, même dans les pays démocratiques, est perçu comme une « langue de bois ».

Pourtant ce sombre tableau n'est-il pas déjà en retard sur ce que nous observons ? Nos pays n'ont-ils pas déjà pris conscience qu'ils vivaient une crise et ne cherchent-ils pas à se débarrasser des anciennes représentations d'eux-mêmes qu'ils avaient construites ? Une société se vivant en crise a mis en crise la sociologie. Dans certains pays, où les modèles anciens gardent plus de force, le travail de renouvellement de la pensée sociale est lent, comme si l'opinion publique préférerait fuir le champ de la pensée sociale plutôt que de risquer de s'y heurter encore à des mots, à des idéologies et à des programmes qui gardent un certain pouvoir mais auxquels presque plus personne ne croit. Tel semble être le cas de la France. Dans d'autres pays, les transformations de la culture, la formation d'un nouveau modèle de

connaissance, de nouveaux principes éthiques et de nouvelles formes d'investissement et de production sont plus visibles que le vieillissement des idéologies politiques. Mais partout le sentiment de crise cède peu à peu la place à l'idée d'une mutation, d'une nouvelle étape du développement industriel ou post-industriel, qui annonce de nouveaux conflits sociaux et politiques. Ce qui rend urgent de libérer notre analyse de la vie [335] sociale des idées mortes et des mots dont la clarté n'est qu'apparente. La sociologie, tout comme l'histoire, se modifie avec la réalité sociale elle-même et se débarrasse peu à peu du recours à la nature ou à l'essence des choses, à mesure que notre vie sociale est plus directement produite et transformée par notre travail, nos conflits sociaux, nos créations culturelles et nos débats politiques.

3. - Nous ne retrouverons jamais les certitudes historiques des créateurs de la sociologie moderne, pour qui l'histoire avançait vers l'individualisme, la rationalité ou la révolution. Aujourd'hui l'analyse de certaines conduites collectives peut nous conduire à l'hypothèse que des mouvements sociaux sont possibles ; mais autre chose est de savoir à quelles conditions un conflit réel devient le porteur d'un mouvement social, car parfois un mouvement possible, logique, ne trouve pas d'expression historique. Trois grandes interrogations de ce type, à la frontière de la sociologie et de l'histoire, s'imposent à nous aujourd'hui.

En premier lieu, vivons-nous encore dans une société civile assez indépendante de l'État pour que les créations culturelles et les conflits sociaux y occupent une place centrale ou, au contraire, avons-nous rejoint la majorité des pays du monde, dominés plus par l'action volontariste d'un État que par les conflits de classes ? En deuxième lieu, est-il encore possible de parler de système social, de type social défini par des rapports de classes et leurs enjeux culturels, donc par un conflit central, alors [336] que les changements s'accélèrent et se diversifient ? La plupart des observateurs ne pensent pas que se reformera dans l'avenir un mouvement social aussi central que le fut le mouvement ouvrier au cœur de la société industrielle. Pour ma part, je maintiens que la référence à un conflit central est essentielle dans

toute société dotée d'historicité ; mais passerons-nous de la défense de cette hypothèse à l'observation d'un conflit central dans l'expérience historique ?

Enfin, les mouvements sociaux ne sont-ils pas écartelés entre leur référence à une nature capable de résister aux manipulations technocratiques, et leur volonté d'utiliser les techniques les plus avancées pour transformer la gestion de la société ? Les acteurs sociaux du passé n'avaient qu'une capacité d'action limitée car ils étaient encore plongés dans un monde de reproduction plus que de production ; c'est le contraire aujourd'hui : le changement accéléré ne démembre-t-il pas les acteurs ? Ce livre ne répond pas à ces questions ; seule peut le faire une étude à la fois sociologique et historique des formes de naissance et de développement de la société que je nomme programmée. Mais il a permis de formuler ces interrogations. Elles sont aussi centrales aujourd'hui que le fut au siècle passé la question : comment créer de la stabilité et de l'ordre dans une société constamment révolutionnée par l'industrialisation et ses conséquences ?

Ce livre a pris le plus de distance possible par rapport à l'histoire sociale pour donner la priorité à un examen critique des notions sur lesquelles [337] repose l'analyse sociologique. Mais son objectif central est de rendre possible et de préparer l'analyse des nouveaux mouvements sociaux, des nouveaux acteurs de notre histoire. Telle est la raison d'être de son titre et le thème de tous ses chapitres : remplacer une sociologie de la société par une sociologie des acteurs et même des sujets, des systèmes d'action, des rapports et des conflits sociaux et donc des mouvements sociaux. Plus concrètement, il veut écarteler l'image ancienne des mouvements comme agents historiques du progrès, de la raison et de la science, et d'une révolution qui supprimerait l'irrationalité des traditions et des privilèges pour réintroduire la société dans une nature régie par des lois de fonctionnement et d'évolution. Il veut présenter le mouvement social comme un acteur collectif engagé dans un conflit pour la gestion sociale des principales ressources culturelles. Il montre aussi que celui-ci ne peut exister que dans une société ouverte, dotée d'institutions démocratiques et en l'absence de tout recours à un principe métasocial de légitimation de l'ordre social ou à l'autorité d'un État absolu. La réflexion la plus gé-

nérale retrouve ici tout naturellement les problèmes qui nous touchent au plus près, car existe-t-il changement plus fondamental que celui qui sépare sous nos yeux l'idée de mouvement social de celle de révolution, désormais compromise par la dégénérescence des régimes post-révolutionnaires, pour l'allier à celle de démocratie, de liberté politique, si longtemps méprisée comme « bourgeoise », mais sans laquelle les acteurs sociaux ne [338] peuvent ni se combattre, ni négocier ? Ce n'est pas là soumettre l'analyse sociologique à des buts politiques, c'est au contraire éclairer le champ politique à la lumière de l'analyse sociologique que de placer au centre de notre réflexion actuelle deux problèmes : comment maintenir et développer l'autonomie de la société civile et de ses acteurs par rapport à un État qui gère de plus en plus directement la vie économique, sociale et culturelle ? et comment construire l'alliance des mouvements sociaux et de la démocratie politique ?

On ne répond pas à ces problèmes seulement en définissant les exigences et les orientations des nouveaux mouvements sociaux. Aussi important, et plus urgent aujourd'hui, est de libérer le sujet des illusions techniciennes, des bureaucraties, des jeux politiques et des pouvoirs absolus qui l'étouffent ou cherchent à le détruire.

Pendant longtemps, l'appel au sujet, à la capacité des hommes de faire leur histoire, prit la forme de projets historiques : détruire les privilèges, changer les institutions, prendre le pouvoir. Ces appels devaient mettre en mouvement des masses exclues de l'histoire. Aujourd'hui, le monde ne souffre plus d'être trop vide et trop silencieux ; il est rempli de bruit et de fureur. Le temps n'est plus de lancer des appels à l'action collective ; est venu le moment du rappel au sujet. L'historicité n'est pas seulement investissement dans des modèles culturels ; elle est tout autant distanciation par rapport aux pratiques et aux normes de consommation sociale. Plus tard reviendront les espoirs et la construction de nouvelles [339] initiatives ; aujourd'hui les grandes batailles sont défensives et libératrices : il faut se dégager des grands principes devenus stratégies mesquines, des pouvoirs devenus agressifs ou simplement envahissants.

Le passage d'un type sociétal à un autre peut s'opérer à la pointe de l'épée ou au contraire par des transformations internes opérées à

la base de la vie sociale. La définition de l'Occident est d'avoir créé le type de changement le plus endogène, même si celui-ci a toujours été complété par l'hégémonie exercée sur le reste du monde. Dans le modèle occidental de développement, c'est donc la culture qui se transforme d'abord : de nouvelles connaissances et de nouvelles techniques apparaissent, associées à une modification des mœurs et des forces de production. Ensuite se constituent de nouveaux acteurs sociaux, avec leur mode d'action ; plus tard encore se réorganise le système politique et se mettent en place de nouvelles formes d'organisation ; enfin se cristallisent des idéologies qui correspondent aux intérêts des acteurs désormais constitués.

Au moment présent, notre culture s'est déjà largement transformée : la science et la technologie d'un côté, l'éthique de l'autre, les formes de production enfin sont entrées en mutation. Nous pensons, nous nous conduisons et nous travaillons guidés par des modèles qui ne sont déjà plus ceux de la société industrielle, mais les formes d'action et les idéologies politiques sont encore celles du passé, même si elles sont entrées depuis quelque temps [340] dans un processus de décomposition irréversible. Entre une culture transformée et des formes d'organisation et de pensée sociales qui restent attachées au passé, les acteurs sociaux prennent difficilement forme. Ni les dirigeants, ni les dirigés n'ont encore une conscience claire d'eux-mêmes et des conflits qui les opposent. C'est à cette étape de la mutation que se place notre réflexion : celui du passage d'une historicité, de modèles culturels, déjà transformés, à la formation, encore incertaine, de nouveaux acteurs. Ce passage n'est pas mécanique ; il ne s'opère que si les enjeux culturels cessent d'apparaître seulement comme une situation, si les acteurs se constituent en s'orientant vers eux et en découvrant du même coup les rapports de domination où ils sont placés.

Qu'est-ce que le sujet, sinon l'acteur social en tant qu'il se réfère aux modèles culturels, à l'historicité du type sociétal où il est placé ? Seul le rapport au sujet permet aujourd'hui de passer d'une culture transformée à la formation d'acteurs capables de l'animer de leurs croyances et de leurs conflits. Nous n'entendons plus les appels à la transformation de la société ou de l'État ; nous nous méfions de toutes les mobilisations et de toutes les idéologies ; mais nous sentons le

besoin d'habiter le monde que nous avons déjà reconstruit au lieu de camper à côté de lui, dans les ruines de notre histoire.

Même dans les situations les plus privilégiées, le passage d'un type sociétal à un autre ne s'opère pas sans discontinuité et c'est à ce moment de rupture [341] qu'il est le plus indispensable d'entendre l'appel au sujet, de concevoir la situation sociale non comme ce qui commande l'action et la conscience, mais comme ce qui résulte des innovations culturelles et des conflits sociaux. Avant même que les acteurs puissent se reconnaître comme les créateurs de leur histoire, doit venir ce que j'ai nommé le moment romantique, où le sujet s'éprouve non dans ses œuvres, mais dans la conscience de sa distance à un ordre des choses insignifiant ou hostile, dans son désir de liberté et de création. Demain se reconstruiront probablement des mouvements sociaux et des négociations politiques ; aujourd'hui appartient non pas seulement à la décomposition du passé et à un sentiment général de crise mais au rappel au sujet, à la mise en doute de toutes les formes d'organisation sociale et à l'exigence de liberté créatrice.

Ce livre veut se situer en cet instant précis. Il ne réfléchit pas seulement sur le retour de l'acteur ; il le prépare.

[343]

LE RETOUR DE L'ACTEUR.  
ESSAI DE SOCIOLOGIE

REMERCIEMENTS

[Retour à la table des matières](#)

La plupart des textes rassemblés dans ce livre ont été déjà publiés, mais presque toujours sous une forme très différente et souvent dans une autre langue que le français. Je remercie les responsables de publications qui m'ont autorisé à les utiliser.

*La Présentation et De la société à l'action sociale* sont inédits.

*Mutation de la sociologie* est une nouvelle version de : « Le retour de l'acteur », *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXI, 1981, p. 243-55.

*Crise de la modernité* fut publié presque simultanément, mais avec des modifications importantes, dans *The International Journal of Comparative Sociology*, sous la direction d'E. Tiryakian.

*La vie sociale a-t-elle un centre ?* a été présenté en anglais comme *guest lecture* au congrès de l'Association américaine de sociologie en 1982 et publié dans le volume d'hommages offert à Georges Balandier (Paris 1984).

*Huit manières de se débarrasser de la sociologie de l'action* a d'abord été publié dans les *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 8, Das

*Handlungstheorie*, sous la [344] direction de R. Bubner, K. Kramer et R. Wiehl, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1976, p. 134-160, et ensuite dans *Informations sur les sciences sociales*, t. 15, n° 6, p. 879-903.

*Les mouvements sociaux : objet particulier ou problème central de l'analyse sociologique ?* présenté d'abord au Soziologentag, 1982, de la Société allemande de sociologie, a été partiellement publié dans *Soziale Welt*, 1983, n° 2, puis dans la *Revue française de sociologie*, 1984, n° 2.

*Les deux faces de l'identité* a été publié dans *Identités collectives et changements sociaux*, sous la direction de P. Tap, Toulouse, Privat, 1980, p. 19-26.

*Changement et Développement* est une partie, très remaniée, de l'étude publiée dans *Sociologie et Sociétés*, revue de l'université de Montréal, oct. 1978, p. 149-187, en conclusion d'un colloque organisé en 1976 sur mes travaux.

*La méthode de la sociologie de l'action : l'intervention sociologique* a été présenté au congrès de la Société suisse de sociologie et publié par la *Revue suisse de sociologie*, 1980-1, n° 6, p. 321-34.

*Naissance de la société programmée* est une version révisée de *The Creation of a Programmed Society*, in *New Problems of Advanced Societies*, Japan Economic Research Institute, 1973.

*Les nouveaux conflits sociaux* a été publié dans *Sociologie du Travail*, 1975-1, p. 1-17.

*Le reflux des mouvements sociaux* est une nouvelle version d'une partie de la conférence présentée au congrès organisé par Il Mulino à Bologne, et publié dans *La Società Complesse*, sous la direction de G. Pasquino, Bologne, Il Mulino, 1983, p. 201-35.

*Mouvements sociaux, révolution et démocratie* a été [345] présenté comme *Hannah Arendt Lecture* à la New School for Social Research en 1983 et sera publié en français dans un volume d'hommages au Pr. J. Szczepanski à Varsovie.

*Le Post scriptum* est inédit.



Ces travaux ont accompagné les recherches consacrées aux mouvements sociaux que j'ai menées depuis 1976 avec François Dubet, Zsuzsa Hegedus et Michel Wieviorka. Mes réflexions personnelles sont inséparables du travail que nous avons mené en commun. Viviane Le Dret et Jacqueline Salouadji ont assuré la préparation matérielle des versions successives de ces textes. Jean-Baptiste Grasset les a relues avec une lucidité exigeante qui a beaucoup contribué à transformer les écrits d'origine en un livre nouveau.

FIN