

Article

« Pour une sociologie critique de la culture »

Marcel Rioux

Sociologie et sociétés, vol. 11, n° 1, 1979, p. 49-55.

Pour citer cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/001638ar>

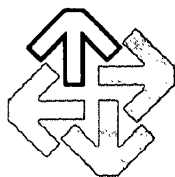
Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Pour une sociologie critique de la culture



MARCEL RIOUX

J'entends par là une sociologie de la culture qui serait, comme toute sociologie critique, axée non pas tant sur la description du social-historique ni sur ses interprétations mais sur la critique de nos sociétés contemporaines et les possibilités de les dépasser. Dans un récent volume¹, j'ai discuté de quelques aspects de cette optique. Il sera question ici de la pertinence théorique de certains concepts et notions que la sociologie critique de la culture a empruntés aux disciplines positives qui étudient d'autres aspects du social-historique et du concept même de culture qui nous vient tout droit de l'ethnologie et de l'anthropologie dite culturelle. On aura compris qu'il ne s'agit pas de critiquer, à partir des valeurs occidentales, d'autres types de sociétés qui ont existé et existent encore et qui sont différentes des sociétés occidentales, mais bien au contraire de critiquer ces sociétés elles-mêmes et de s'interroger sur les ruptures qui s'y observent ; le rôle de la théorie est d'élucider les pratiques émancipatoires et d'indiquer les voies possibles vers de nouvelles ruptures.

Ces dernières années ont marqué un regain de la notion de culture. Englobée pour plusieurs dans celle plus large, selon eux, d'idéologie, sinon complètement évincée chez d'autres auteurs, la culture se présentait souvent comme

1. *Essai de sociologie critique*, Montréal, HMH, 1978.

une espèce de reflet de l'infrastructure ou comme déterminée, en dernière analyse, par l'économie. Si cette dernière position est juste, à bien des égards, pour la société capitaliste instituée et diffusée dans d'autres modes de production, elle ne l'est pas pour d'autres modes de production ni même pour la phase instituante du capitalisme. Dans d'autres théories, si elle avait droit de cité à part entière, il arrivait qu'elle fût subsumée à celle de société; dans les années 1950, Talcott Parsons et A.L. Kroeber en discutèrent longuement. Il reste que pour les anthropologues américains — les britanniques font plutôt de l'anthropologie sociale — le concept de culture est demeuré central. Est-ce un signe des temps, si, aujourd'hui, un anthropologue américain réputé, Marvin Harris, adhère, dans son dernier volume², à une espèce de déterminisme économique et utilitariste qui est de plus en plus mis en doute dans d'autres théories? Marshall Sahlins, analysant le livre de Harris, écrit: «*In the consciousness we have of our own existence, culture is business. And where society thus makes a fetish of the commodity, its anthropology risks making a commodity out of the fetish*³.» Il se pourrait, en effet, que l'étude du social-historique, pratiquée de l'intérieur de la société américaine, exporte les caractères de cette société à d'autres qui en sont séparées par plusieurs siècles. C'est le reproche que certains auteurs, notamment Pierre Clastres et Jean Baudrillard, ont fait à Marx, l'accusant d'introjecter dans des modes de production antérieurs les catégories économiques dont il se servait pour analyser le mode de production capitaliste.

Quoi qu'il en soit, il reste que cette notion de culture, élaborée par des générations d'ethnologues et d'anthropologues, met en relief la diversité des sociétés, leur filiation, leurs caractères communs et leurs différences, et, à la charnière d'autres disciplines, peut jeter des ponts entre d'autres notions tout aussi générales, comme celle de nature, et d'autres savoirs. L'anthropologie s'est toujours efforcée de tenir ensemble des disciplines qui sont pratiquées indépendamment d'elle mais qui s'intéressent à des aspects essentiels du comportement humain: biologie animale et humaine, archéologie, paléontologie, linguistique et évolution; à peu près seule parmi les disciplines social-historiques, elle s'enracine constamment dans des référents extérieurs d'une réalité complexe. Ailleurs, il est de bon ton de travailler sur le logos, sur le texte et l'inter-texte et de les regarder travailler, sur des interprétations toujours de plus en plus précieuses et ésotériques, ou encore de raffiner sur des techniques de description et d'interprétation de phénomènes de plus en plus microscopiques. Les pratiques de terrain menées par les anthropologues ont eu tendance à prendre une vue globale des populations étudiées. Ce qui a pu paraître un handicap au moment où d'autres disciplines étudiaient des sociétés beaucoup plus complexes et devaient les morceler toujours de plus en plus à des fins d'analyse et de commandite. Ce qui pourrait bien être aussi le cas de l'objet d'étude qui s'empare de celui qui l'étudie. Quoi qu'il en soit, dans la mesure où plusieurs auteurs prônent un retour à la totalité et à un ancrage qui soit en dehors des textes-fondateurs, il semble que l'anthropologie — à cause de sa tradition théorique et de ses ancrages dans de multiples « terrains » — pourrait servir d'amorce à un remembrement du savoir et, s'il s'agit d'une démarche critique, à celui de

2. *Cannibals and Kings: the Origins of Culture*, Random House, 239 p., 1978.
3. *New York Review of Books*, vol. XXV, n° 18, novembre 1978.

la société. Une sociologie critique qui voit dans l'aliénation — objective et subjective — le caractère distinctif de la société capitaliste s'intéresse donc à la culture de ce type de société.

Pour l'étudier, quels concepts et notions doivent faire partie du cadre conceptuel de la démarche? À partir du livre remarquable de Zygmunt Bauman, *Culture as Praxis*⁴, je voudrais discuter des notions de structure, de forme et de contenu dans une sociologie critique de la culture. Il semble bien qu'il a fallu passer par le structuralisme de Lévi-Strauss, d'une part, et surtout celui de Piaget, pour que soit dépassée l'optique des anthropologues américains qui, même s'ils emploient la notion de structure, ont tendance à considérer cette structure comme un arrangement de traits culturels manifestes. Ce qui, entre autres choses, empêchait de théoriser plus avant sur les caractères universels de la culture. Chaque culture étant tenue pour unique, il s'agissait d'en décrire la structure. Avec Lévi-Strauss, la culture, envisagée comme structure, n'est pas concrète mais, dit Piaget «... et c'est le premier principe fondamental de ce structuralisme qui, derrière les relations concrètes, cherchera la structure sous-jacente et «inconsciente» ne pouvant être atteinte que par la construction déductive de modèles abstraits; d'où le refus du (primat du social sur l'intellect.)⁵.» On sait qu'ultimement, pour Lévi-Strauss, il s'agit de rechercher les structures mentales, les «enceintes mentales» communes à l'esprit humain. Piaget est beaucoup plus près du point de vue dialectique quand il rétorque à Lévi-Strauss: «Nous avouons mal comprendre en quoi cet esprit est mieux honoré si l'on en fait une collection de schèmes permanents plutôt que le produit encore ouvert d'une continuelle auto-construction⁶» Ce point de vue est fondamental car il coïncide avec la tradition critique, celle de Marx et de Sartre, qui postulent l'auto-construction incessante de l'homme par lui-même; cette optique ré-introduit la temporalité à laquelle un structuralisme statique ne s'intéresse pas; dans ce cas, on peut parler d'un «structuralisme génétique», celui de Goldman, qui a justement été influencé par Piaget. Il reste à voir si le point de vue critique — qui s'intéresse non seulement à la critique de l'existant mais à la création, à l'auto-construction de l'avenir — peut se satisfaire du point de vue général de Piaget. Le structuralisme génétique de celui-ci est un cadre conceptuel au moyen duquel il veut rendre compte de la réalité; appliqué au social-historique, il épouse, comme dans d'autres domaines, le point de vue de la science dite positive. En première approximation, Piaget définit ainsi une structure: «... une structure est un système de transformations qui comporte des lois en tant que système (par opposition aux propriétés des éléments) et qui se conserve ou s'enrichit par le jeu même de ses transformations sans que celles-ci aboutissent en dehors de ses frontières ou fassent appel à des éléments extérieurs. En un mot, une structure comprend ainsi les trois caractères de totalité, de transformations et d'autorégulation⁷.» Si on compare ce structuralisme avec celui de Lévi-Strauss, on se rend compte que celui de Piaget qui, quoique plus près de la sociologie critique, laisse de côté le point de vue d'une diachronie

4. London et Boston, Routledge and Kegan Paul, 1973.

5. *Le Structuralisme*, P.U.F., 1968, p. 90.

6. *Ibid.*, p. 97.

7. *Ibid.*, p. 6-7.

générale, c'est-à-dire celle où est introduite la comparaison entre les « structures » du passé, de celles d'aujourd'hui et de celles qui sont possibles dans l'avenir. Autrement dit, le concept de structure utilisé pour analyser quelque totalité culturelle que ce soit, il reste, pour le point de vue critique, à le replacer dans un macro-temps, à le comparer avec d'autres totalités et à partir de cette connaissance émettre des jugements de valeur sur l'existant et le possible. Dans cette optique, à côté des notions de structure et de contenus culturels, peut-être celle de « forme culturelle » pourrait-elle être utilisée ?

Pour justifier partiellement le point de vue critique et traiter de cette notion de « forme culturelle », peut-être faut-il parler très brièvement du caractère le plus général de la culture, celui dont discutent Bauman, et plus récemment Marc Guillaume⁸ : son caractère « négentropique ». Admettons avec tous ceux qui ont débattu de ces questions et particulièrement Bauman, qu'une culture, quelle qu'elle soit — et c'est là son caractère le plus général — ordonne l'univers qui s'offre aux hommes en y introduisant un *ordre* sans lequel, tout ne serait que chaos, c'est-à-dire désordre et sans lequel chaque représentation, valeur et comportement étant aussi probables que d'autres, la vie sociale ne serait pas possible. La culture étant ainsi considérée comme de l'information structurée au sujet de l'univers, elle a été mise en relation avec un autre processus universel, celui de la dégradation de l'énergie, appelée « entropie ». La deuxième loi de la thermo-dynamique stipule que du point de vue énergétique l'univers va toujours vers de plus en plus de désordre ; le physicien Schrödinger a invoqué, dans ce contexte énergétique, la mort thermique de l'univers parce que l'univers se dirigerait sans cesse vers des états de plus en plus probables, donc vers un désordre qui augmenterait ; d'autre part, un système apportera d'autant plus d'information que sa configuration sera moins probable. Si l'on considère information et énergie — sans discuter du bien-fondé théorique de cette mise en relation — on peut constater que les différentes cultures de l'homme instaurent des « ordres » différents les uns des autres et concourent à créer de l'improbable, chacune structurant le monde de façon différente et unique. Au lieu donc d'évoluer vers plus de désordre — au sens de probabilité croissante — les cultures structurées au sens de Piaget se transforment suivant leur constitution propre et s'auto-construisent différemment et contribuent globalement à des états de moins en moins probables.

Mais qu'arrive-t-il, comme c'est le cas aujourd'hui, quand un des possibles culturels parmi une infinité d'autres est en train de dominer la terre entière et entraîne dans son sillage la destruction des autres possibles ? Si l'on continue à utiliser la mise en relation information-énergie, les deux processus se conjuguent et conduisent à terme non seulement à la mort thermique dont parle la thermo-dynamique mais à la mort culturelle. On peut supposer que le jour où les métropoles et les empires ne pourront plus être transformés par ceux qu'historiquement on a appelés les barbares et même les sauvages, et plus près de nous, les paysans, il n'y aura plus qu'à tirer l'échelle et assister à la réalisation du slogan industriel. « Chaque chose à sa place, chaque homme à son poste. » Quand Marc Guillaume écrit *Éloge du désordre*, c'est bien sûr contre cette vision

8. *Éloge du désordre*, Paris, Gallimard, 1978.

apocalyptique qu'il s'élève mais en inversant les termes de désordre et d'ordre, tels qu'utilisés par ceux qui parlent d'entropie et de néguentropie. Même si cette mise en relation des deux ordres de phénomènes, n'avait qu'une valeur heuristique, elle conduit au noyau dur de toute démarche critique: l'examen de l'existant et l'émergence de nouveaux possibles; le constat que le capitalisme et l'impérialisme détruisent et gaspillent non seulement l'énergie mais les cultures humaines, oblige à examiner ce phénomène.

Il est bien sûr que depuis que le mode de production capitaliste est apparu — qu'il s'agisse de capitalisme privé ou étatique — les critiques n'ont pas manqué et les mises en garde non plus. Qu'est-ce qu'une sociologie critique de la culture apporterait de plus? Pour reprendre les catégories de Bauman, par delà ce concept générique de culture, de celui de culture comme structure et comme praxis, pourquoi introduire celui de forme culturelle élaboré au même niveau d'abstraction que les autres et ensuite appliqué aux formes culturelles historiques? Il est bien évident que la forme historique privilégiée pour la sociologie critique est celle du capitalisme et qu'elle vise la création d'une autre forme culturelle. Ce qui veut dire que de ce point de vue et contrairement à certains marxismes, c'est la culture qui est privilégiée et que sa forme historique est tenue pour structurante, c'est-à-dire qu'elle informe — donne forme à l'économique et au politique. Exprimé plus simplement, cela veut dire que la critique s'adresse non seulement au contenu manifeste d'une culture — démarche réformiste — à sa structure — démarche marxiste orthodoxe — mais aux postulats et processus culturels que toute forme historique comporte. Le concept de forme culturelle est plus près de celui de structure que de celui de contenu. À certains égards, l'utilisation de ce concept instaure un troisième tour de piste; Marx, par exemple, examine dans une première démarche ce qui se donne à voir dans une société et, dans un deuxième temps, découvre ce qu'il y a derrière ce manifeste et démonte les arêtes et les rouages de ce mode de production. Devenu « scientifique », il décrit la structure du mode de production capitaliste, tout en restant dans la forme culturelle de ce mode de production; les autres modes sont naturalisés et celui qu'il souhaite et annonce devra, lui aussi, développer les forces de production. Le troisième tour de piste veut montrer les postulats culturels qu'il y a derrière les contenus et les structures de ce mode de production — son institution imaginaire — pour parler comme Castoriadis⁹ — et comment cette forme est structurante de l'ensemble, contenus et structures. Dans cette optique, il ne s'agira pas seulement de changer les contenus ni même les structures mais de se demander comment il est possible que s'instaure un autre type de formation culturelle qui structurera une nouvelle « formation sociale et économique ». Peut-être ce concept de forme culturelle se rapproche-t-il de celui de totalité de Durkheim dont Piaget dit: «... chez Durkheim, par exemple, la totalité n'est encore qu'émergente parce que surgissant d'elle-même de la réunion des composantes et constituant ainsi une notion première, explicative comme telle¹⁰ »; la notion de structure appartient à la raison analytique et celle

9. *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

10. *Ibid.*, p. 82.

de forme totalisante à la raison dialectique. Piaget dira en parlant de ces deux « raisons », de ces deux méthodes, que la raison dialectique « engendre les négations, en solidarité avec les affirmations pour en trouver la cohérence en un commun dépassement¹¹ ». Ces négations pour la sociologie critique apparaissent comme des ruptures significatives, celles qui débordent le seuil des transformations qu'un système ne peut accepter sans se déstructurer. Dans l'optique dont il est question ici, il est bien évident que la société capitaliste au niveau des contenus peut accepter d'innombrables transformations; au niveau structurel, si les possibilités sont moins nombreuses, les économistes et autres analystes se sont toujours étonnés des adaptations dont ce mode de production est capable. Certains — tel Attali — démontent les stratégies qui sont mises en place pour s'adapter aux récessions, stagflations et dépressions récentes; il s'agit du redéploiement de ses forces et de la mise en place de nouveaux processus de normalisation (Marc Guillaume). Tant que n'est pas débusquée la forme culturelle de ce mode de production — elle l'est de plus en plus — tant que n'est pas élucidé ce qui veut et pourrait naître au cœur même des vieilles sociétés capitalistes — ce qui ne l'est pas assez — cette formation sociale et économique continue à jouir de très beaux restes.

Dans une démarche de sociologie critique de la culture qui ne se fait pas faute de réunir jugements de fait et de valeur d'une part et action culturelle, d'autre part, il faut, bien sûr, ne pas en rester au niveau d'une théorie critique; il faut repérer des objets de recherche qui puissent donner prise à des études empiriques et à des actions concrètes. C'est là où le bât blesse le plus. Marc Guillaume, souhaitant que soient transgressés « certains des enseignements et des méthodes des deux savoirs actuellement dominants, le marxisme et la psychanalyse », écrit: « Car ils se sont développés sur deux scènes antagonistes ou mieux juxtaposées: la scène du *sujet sans procès social* explorée par la psychanalyse et celle du *procès social sans sujet*, explorée selon la dialectique matérialiste¹². » Ce qui pour la sociologie critique voudrait dire qu'il faut éviter ce que Gérard Mandel appelle « régression psychologique » d'une part et « régression politique », d'autre part; ce qui plaiderait en faveur de la pratique d'une « méso-sociologie » qui essaierait de concilier et d'utiliser les apports de certaines macro- et micro-sociologies.

À partir des formes culturelles dont la notion a été esquissée plus haut, les objets de recherches pourraient être construits autour des « ruptures significatives » qui prennent place dans l'institution de la forme culturelle du capitalisme et celles qui apparaissent aujourd'hui dans ce type de culture et qui pointent vers d'autres possibles. Ce qui a d'abord pour avantage d'insérer les objets de recherche dans une temporalité à trois dimensions, de profiter des études historiques et autres ainsi que de celles qui sont conduites sur la société actuelle par les sociologues et autres spécialistes. Du point de vue de l'action culturelle, cette démarche pourrait favoriser l'apport de tous les individus et groupes qui sont encore aujourd'hui porteurs de culture dite « populaire » et d'une certaine mémoire collective et, à l'autre bout de la chaîne, de celui de ceux qui, à quelque niveau que ce soit, sont en rupture de ban avec la forme culturelle dominante.

11. *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 104.

12. *Éloge du désordre*, p. 198.

Il reste que l'entreprise est périlleuse pour plusieurs raisons et à plusieurs niveaux. Du point de vue des recherches empiriques, la sociologie critique reste largement tributaire des méthodes et techniques de recherches des disciplines positives; les stratégies et techniques de recherche, comme toute technique d'ailleurs, ne sont pas neutres; élaborées dans un cadre conceptuel qui est celui de la science positive, elles sont adaptées à une théorie et à des objets construits dans cette optique. Transposées dans le champ critique, elles sont beaucoup moins appropriées parce qu'il n'y a plus correspondance entre elles et le cadre conceptuel de cette démarche. Guillaume dit fort bien que les enquêtes de toute nature que l'on mène aujourd'hui ont pour fonction de « faire dire le *besoin* » et remplace le « dire le *besoin* » de bureaucraties et technocraties moins sophistiquées que les nôtres; il dit encore qu'en laissant à la psychanalyse le soin d'inventorier les *désirs* d'un certain nombre d'individus on s'assure qu'ils n'interfèrent pas avec les *besoins* de la sphère publique. En dernière analyse, ces besoins que l'on dit être ceux des individus et des groupes sociaux ne sont, comme le disent Baudrillard et Sahlins, que ceux que le système requiert pour continuer à fonctionner. Si l'on accepte comme généralisation que le rite précède le mythe, il faut, semble-t-il, accorder beaucoup d'importance au « faire »; les dérives herméneutiques sont moins susceptibles de s'y produire que dans celles qui portent sur le « logos ». Il reste quand même que si les pouvoirs ont tout intérêt à « faire dire le *besoin* » et à guérir ceux qui sont atteints de *désir* pour les remettre dans le circuit de la production, ils se montrent réticents — et à juste titre — pour appuyer le point de vue critique.

Enfin, il apparaît que, compte tenu de ce qui précède, l'un des objets de recherche et l'un des modes d'action culturelle à privilégier pourrait bien être celui du jeu et de la fête dans la mesure où il ne s'agit pas de phénomènes entièrement déterminés de l'extérieur mais où les participants peuvent réaliser leurs désirs et dans lesquels intervient la temporalité. Tout porte à croire que l'on pourrait y déceler des ruptures culturelles significatives quant au passé et quant à l'avenir.

RÉSUMÉ

L'auteur note que le concept de culture fait retour dans les sciences humaines et autres productions intellectuelles. Il propose qu'il soit intégré dans le cadre conceptuel d'une sociologie critique. Pour rendre compte du social-historique, il propose qu'une analyse de la culture soit menée non seulement au niveau des contenus et des structures mais aussi des formes de la culture.

SUMMARY

The author notes that the concept of culture is making a comeback in the humanities and in other fields. He proposes that it be integrated into the conceptual framework of critical sociology. In order to account for social-historical realities, he proposes that culture be analyzed not only on the level of its contents and structures but also of its forms.

RESUMEN

Según indica el autor, el concepto de cultura reaparece en las ciencias humanas y en otras producciones intelectuales. Se propone que el mismo sea integrado en el cuadro conceptual de una sociología crítica. Para dar cuenta del social-histórico, se propone un análisis de la cultura que sea hecho no solamente a nivel de los contenidos y de las estructuras sino también, de las formas de la cultura.