

La Suisse et le code capitaliste

Autor(en): **Willaime, Jean-Paul**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology**

Band (Jahr): **3 (1977)**

Heft 3

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-814368>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

4EME PARTIE

POUR CONCLURE:
LA PAROLE EST AUX PERSANS

LA SUISSE ET LE CODE CAPITALISTE

Jean-Paul Willaime

SOCIOLOGIE SUISSE ET
SOCIOLOGIE DE LA DIFFERENCE

Raymond Lemieux

LA SUISSE ET LE CODE CAPITALISTE

Jean-Paul Willaime

Les quelques remarques qui suivent sont de nature théorique et se limitent aux hypothèses globales qu'on peut formuler sur les rapports entre Religion et Politique dans une société capitaliste post-industrielle. En tant que participant étranger ne connaissant pas particulièrement l'histoire et les spécificités helvétiques, je ne saurais en effet exprimer valablement des hypothèses propres au contexte suisse. Par contre, je me crois autorisé à intervenir dans le débat (1) dans la mesure où, précisément, la société helvétique est, quelles que soient par ailleurs ses particularités, une société capitaliste post-industrielle. C'est en m'appuyant sur des recherches personnelles qui se développent dans un rapport critique au marxisme (2) que je propose les quelques réflexions suivantes.

On me permettra d'introduire mon propos par ce passage de Georges Balandier: "Les sociétés ne sont jamais ce qu'elles paraissent être ou ce qu'elles prétendent être." (je souligne). Elles s'expriment à deux niveaux au moins; l'un, superficiel, présente les structures "officielles", si l'on peut dire; l'autre, profond, assure l'accès aux rapports réels les plus fondamentaux et aux pratiques révélatrices de la dynamique du système social. Dès l'instant où les sciences sociales appréhendent ces deux niveaux d'organisation et d'expression, et où elles déterminent leurs rapports, elles deviennent nécessairement critiques. C'est en corrigeant les illusions de l'optique sociale commune qu'elles progressent sur le terrain de la rigueur scientifique" (3). Si je cite ces remarques, c'est parce que j'ai quelquefois eu l'impression, au cours du Colloque de Sornetan, que la version "officielle" de la Suisse qui insiste sur la spécificité helvétique et l'importance des particularismes locaux était reprise au niveau de l'analyse sans

qu'une rupture suffisante s'opère par rapport à cette vision commune de la Suisse. Constater que les différences linguistiques, confessionnelles, cantonales jouent un rôle certain dans la société helvétique est une chose, affirmer ou présupposer que ces facteurs linguistiques, confessionnels et cantonaux sont déterminants dans la structuration des rapports sociaux en est une autre. Ces facteurs informent-ils des pratiques sociales différentielles ou viennent-ils simplement s'articuler à une même pratique? Sont-ils les vecteurs de différentes cultures ou participent-ils tous à une même culture qui tend à devenir de jour en jour plus hégémonique? Autrement dit, quel peut être le statut des différenciations linguistiques, confessionnelles, cantonales dans une société post-industrielle?

La Suisse est une société capitaliste post-industrielle, c'est-à-dire une société où la rationalité technico-économique investit peu à peu tous les secteurs de la réalité sociale. La loi de la valeur d'échange n'envahit pas seulement le secteur de la production matérielle (stade de la société industrielle caractérisé par la pénétration, dans ce secteur de la production matérielle, de la rationalité technico-économique), mais aussi les secteurs de la consommation, des loisirs, de l'éducation, de la culture. Un tel processus produit ce que le marxisme appelle les superstructures institutionnelles et idéologiques. C'est en effet l'extension de la logique de la marchandise qui désamorce les capacités structurantes des institutions et des représentations et qui installe ces éléments dans un statut dérivé et dépendant par rapport à la rationalité technico-économique qui tend à devenir la seule loi structurante de la pratique. Ce processus produit, en particulier, la culture comme superstructure, c'est-à-dire comme élément dérivé, extérieur, surajouté par rapport à la pratique sociale qui se déploie en référence au code de l'économique. J'insiste sur le fait qu'un tel statut assigné à la culture et aux institutions est le résultat d'un processus historique, qu'il est produit par ce qui, jusqu'à nouvel ordre, écrit l'histoire: l'économique. Il ne s'agit donc pas d'énoncer la détermination par l'économique comme une thèse métaphysique valable pour toute société et à n'importe quelle époque, mais de rendre compte du changement de statut de la culture sous la poussée de l'économique s'imposant comme loi structurante du social. D'autre part, il ne faut pas envisager, comme le fait le marxisme classique, la détermination par l'économique comme la détermination par une infrastructure objective des autres "niveaux" de la formation sociale, mais comme l'importance de plus en plus grande prise par la rationalité technico-économique comme code culturel particulier. Ce code qui produit

les autres références culturelles comme superstructures est en effet un code culturel déterminé, un code qui, parce qu'il ne s'intéresse qu'à la valeur d'échange des choses, est indifférent aux contenus, aux valeurs d'usages qu'il investit: tout peut devenir marchandise, tout peut être intégré dans la logique de la production, les hommes comme les choses, les biens matériels comme les valeurs culturelles. C'est ce qui donne à ce code son caractère universel et totalitaire. Fonctionnalité, opérationnalité, instrumentalisation des hommes et des choses sont quelques traits fondamentaux de ce code culturel qui modèle les acteurs sociaux quelle que soit leur langue ou leur religion: le "jeune cadre dynamique" est le même à Amsterdam, à Rome ou à Paris, a fortiori à Zurich ou à Lausanne. Certes, tout le monde n'est pas un "jeune cadre dynamique". Je veux simplement souligner le fait que le capitalisme est porteur de modèles culturels qui tendent à s'internationaliser et qui uniformisent les comportements quel que soit le contexte. Les acteurs sociaux qui sont porteurs de ces modèles dans les différentes nations sont avant tout les classes dirigeantes, même si ces modèles pénètrent dans toutes les couches sociales. Suivant les contextes, la pénétration de la rationalité technico-économique et des modèles qu'elle véhicule est plus ou moins avancée, les résistances rencontrées pouvant être plus ou moins fortes. Il s'agit d'une tendance structurelle propre aux sociétés capitalistes post-industrielles, tendance qui aboutit à une certaine uniformisation de la pratique sociale dans différentes sociétés.

Les effets de ce code économique sur les différenciations culturelles qui traversent telle ou telle société s'exercent dans un sens bien déterminé: ayant imposé son hégémonie au niveau de la pratique, ce code folklorise des différenciations culturelles qui, parce qu'elles sont déconnectées par rapport à la pratique sociale, ne mettent pas réellement en danger l'intégration opérée par la rationalité technico-économique. Lorsque l'économie a imposé sa domination, ce ne sont pas les normes et les valeurs extérieures à ce code qui peuvent informer la pratique sociale. Toutes normes, valeurs, croyances, représentations qui, d'une manière ou d'une autre, se réfèrent au sens et cherchent à imposer telles significations pour structurer la pratique - c'est-à-dire l'institutionnalisation de la société, l'écriture de son histoire - se heurtent dans un tel système à l'hégémonie d'un code qui tend à avoir le monopole de la structuration de la pratique. Le pluralisme et la privatisation de la signification accompagnent cet état de choses: lorsque le recours au sens apparaît comme quelque chose de surajouté, d'extérieur par rapport à la pratique, le

pluralisme peut être de mise, il ne menace plus tellement la cohésion sociale. Le marché de la signification s'ouvre à toutes les références et offres de salut possibles: tant qu'il n'y a pas déviance au niveau de la pratique, les références importent peu. L'intégration sociale ne passe plus en premier lieu par l'idéologie, elle passe bien plutôt par la normalisation des comportements et des pratiques. C'est ce qui explique, à mon avis, le rapport de plus en plus extérieur entretenu avec le sens dans les sociétés capitalistes. Lorsque la légitimation idéologique apparaît, elle intervient après-coup, comme un élément extérieur qu'on invoque parce qu'on y est poussé par telle pression externe. Il est certaines circonstances où il faut faire comme si la pratique obéissait à quelques grands idéaux nobles et généreux. C'est là que la référence à la religion intervient pour légitimer, à l'aide de quelques éléments de la tradition chrétienne choisis en fonction de l'intérêt qu'ils présentent pour le but qu'on vise, une pratique qui, contrairement à ce qu'elle proclame, n'a pas sa loi en dehors d'elle mais est tout entière déterminée par une rationalité interne. Comme le souligne Max Weber, le capitalisme vainqueur n'a plus besoin de soutien idéologique dès lors qu'il repose sur une "base mécanique", c'est-à-dire dès lors qu'il se soutient de lui-même en vertu de sa logique interne (4). La nécessité d'une légitimation idéologique apparaîtra seulement quand la pratique capitaliste sera contestée dans ses fondements et comme pratique. Dans ce cas, on est prêt à faire feu de tout bois, à invoquer pêle-mêle tout ce qui peut servir à légitimer la pratique incriminée: telle tradition, telle évidence sociale du moment, la science et la religion peuvent s'amalgamer dans un discours qui ne vise pas prioritairement le maintien de tel système de signification, mais la légitimation d'une pratique extérieure aux références qu'elle invoque.

Les différenciations linguistiques, religieuses et cantonales risquent, dans une société capitaliste post-industrielle, de fonctionner purement comme signes, c'est-à-dire comme signifiants marquant la différence pure les uns par rapport aux autres sans que cette différence ainsi symbolisée recouvre quelque chose de réel. Dans la mesure où ces différenciations ne sont pas les vecteurs de valeurs et de projets différents, dans la mesure où elles n'informent pas des pratiques différentielles, elles fonctionnent plus comme signes permettant à des groupes de se poser les uns par rapport aux autres. Ce qui compte ici, ce n'est pas l'association à tel ou tel contenu (celui-ci variera selon la conjoncture), mais la fonction sociale de différenciation qui s'exprime à travers ce recours à la langue, à la confession ou à l'identité canto-

nale. Emblèmes, drapeaux qui ne reposent pas sur des différences réelles, mais qui sont d'autant plus investis qu'ils sont peut-être les seuls signes en mesure d'offrir une identité au groupe. En France, il est frappant de constater qu'on n'a jamais autant parlé de régions et de régionalismes depuis que le concept même de région est devenu problématique: tout se passe comme si on cherchait dans l'imaginaire une identité régionale battue en brèche au niveau de la pratique, économique en particulier. C'est lorsque les différenciations au niveau de la pratique se perdent, qu'on exhibe le plus des signes de différenciation. A la limite, cela aboutit au jeu de la différence pure qu'on peut comprendre en référence à la nécessité, pour tout groupe social, de se définir par rapport à l'autre. A Chermignon (Valais), les élections municipales semblent mettre en présence, d'après un film de la TV Suisse Romande, des clans qui ne se différencient aucunement d'après les objectifs qu'ils proposent pour la gestion municipale; les "blancs" et les "jaunes" qui se regroupent chacun derrière une fanfare affirment eux-mêmes qu'aucune différence idéologique ne les oppose, et pourtant la bataille est rude aux élections municipales... Ce microcosme social préfigurerait-il l'avenir des sociétés post-industrielles? En tout cas, il illustre bien cette tendance que nous croyons déceler: à une homogénéisation de la pratique correspondrait une mise en valeur des signes de différenciation dans le jeu social.

Il ressort de ces remarques que la religion, dans une société capitaliste post-industrielle, peut être mobilisée à un double titre: comme ensemble de signifiés revendiqués pour apporter la caution du sens à une pratique qui repose sur une rationalité formelle qui exclut toute référence au sens dans son organisation interne; c'est à ce niveau que la religion peut être repérée dans sa fonction idéologique (au sens critique et marxiste de ce dernier terme); la religion peut aussi être mobilisée comme ensemble de signifiants permettant à des groupes de se situer différentiellement les uns par rapport aux autres dans le jeu social, à ce niveau elle vient rejoindre d'autres facteurs constitutifs de l'identité collective.

Ces deux niveaux correspondent à la fonction d'attestation de l'ordre social remplie par la religion. Il est évident que son rôle ne s'épuise pas dans cette fonction. La religion peut induire des pratiques de rupture par rapport à l'ordre social et donc exercer une fonction de protestation. Dans ce cas, elle vise, comme le projet politique véritablement alternatif, à réinscrire le sens dans la pratique sociale, à faire en sorte que le sens

ne soit pas dans un rapport purement extérieur à la pratique, mais qu'il soit à la base de la structuration d'un projet social et des pratiques qui en découlent.

Ces quelques remarques sont bien incomplètes et se veulent limitées. Elles travaillent à partir d'un modèle abstrait: la société capitaliste post-industrielle. Ce modèle est pris comme type idéal pour mieux faire ressortir quelques tendances structurelles inhérentes aux sociétés qui relèvent de ce type. Un tel développement théorique présente quelque fécondité heuristique pour analyser une formation sociale donnée comme la société helvétique même si cette société n'est pas encore investie en toutes ses composantes par la rationalité technico-économique. En effet, à partir de là, il me semble plus facile d'articuler telle ou telle analyse partielle, de situer telle ou telle étude de cas, dans la perspective globale qui insiste à juste titre sur le fait qu'en Suisse comme dans les autres sociétés capitalistes, c'est le capital financier qui écrit l'histoire.

Jean-Paul Willaime
Centre de Sociologie
du Protestantisme
Université des Sciences
humaines
Palais Universitaire
Strasbourg

NOTES

1. Mais je m'y crois tout d'abord autorisé parce qu'on m'y a invité. Tout en remerciant l'ASSOREL de cette invitation, je tiens à souligner l'intérêt de cette formule qui consiste à faire participer des chercheurs étrangers à l'étude de sa propre société. Le rapport du sociologue à son objet ne peut qu'en être éclairé.
2. Un état de cette recherche dans mon article: L'opposition des infrastructures et des superstructures: une critique, Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXI, Juillet-Décembre 1976, pp. 309-327.
3. Sens et Puissance. Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 7.
4. Nous étendons la portée de la remarque suivante de Max Weber: "Aujourd'hui, l'esprit de l'ascétisme religieux s'est échappé de la cage - définitivement? qui saurait le dire... Quoi qu'il en soit, le capitalisme vainqueur n'a plus besoin de ce soutien depuis qu'il repose sur une base mécanique". L'Ethique protestante et l'Esprit du capitalisme. Plon, Paris, 1964, p. 250.