

## Aux sources des rapports sociaux : Bonald, Saint-Simon, Guizot

In: Genèses, 9, 1992. pp. 25-43.

---

Citer ce document / Cite this document :

Macherey Pierre. Aux sources des rapports sociaux : Bonald, Saint-Simon, Guizot. In: Genèses, 9, 1992. pp. 25-43.

doi : 10.3406/genes.1992.1135

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes\\_1155-3219\\_1992\\_num\\_9\\_1\\_1135](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1992_num_9_1_1135)

---

---

AUX SOURCES DES  
«RAPPORTS SOCIAUX»

BONALD, SAINT-SIMON,  
GUIZOT

---

*Pierre Macherey*

**P**our éclairer l'histoire du concept de «Rapports sociaux», on partira de l'hypothèse suivante ; ce concept est original ; il appartient à l'histoire de la pensée et de la société moderne, telles que celles-ci ont été constituées postérieurement à 1800 et aux événements de la Révolution française ; en d'autres termes, il exprime un mode de théorisation du social lié à l'émergence d'un type nouveau de société, celui précisément où il y a place pour de «rapports sociaux».

On dit bien : «rapports sociaux», et non «rapport social», ou «relation sociale», ou «lien social». Ces dernières formules renvoient en effet à un concept formé antérieurement dans le cadre des théories de la philosophie politique classique, et qui s'est développé dans leur champ propre, disons de Hobbes à Rousseau. La mise au pluriel de cette expression serait donc l'effet d'une rupture théorique correspondant à une mutation de l'organisation sociale elle-même, qui se produit au moment où celle-ci cesse d'être une organisation unifiée au départ, et en quelque sorte à priori, dans les conditions qui la fondent : le système de la philosophie politique classique rencontre ainsi sa limite lorsque l'unité de la société commence à faire problème, parce qu'il apparaît qu'elle ne relève plus de garanties de droit, que celles-ci soient recherchées du côté d'une nature, d'un sujet ou d'une loi. Or c'est ce qui n'a pu se révéler qu'à l'occasion d'une crise, d'une grande crise, effectuant ou manifestant la dissolution du lien social, et remettant du même coup en question son concept : la crise ouverte par la Révolution française, telle qu'elle a été réfléchie dans toute L'Europe pendant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est cette crise qui a «libéré» les rapports sociaux, en donnant son contenu à un concept complètement inédit jusqu'à ce jour.

# DOSSIER

*Conservatisme, libéralisme,  
socialisme*

P. Macherey  
*Aux sources  
des «rapports sociaux»*

A cela il faut ajouter : une réalité sociale ne se «reflète» pas directement dans des concepts et des théories qui la reproduiraient à l'identique, de manière immédiate et transparente. Mais elle ne le fait qu'en se réfractant à travers un réseau complexe de médiations qui font communiquer cette réalité sociale avec les notions ayant pour fonction d'en révéler le système ou la structure : ce sont elles qui font «parler» ces notions. C'est ici qu'intervient le débat idéologique, à travers lequel se dessine le champ des représentations sociales propre au type de société issu de la révolution française. Ce débat s'appuie sur la confrontation des trois positions idéologiques : conservatisme/libéralisme/socialisme. Ces «positions», comme leur nom même le suggère, indiquent comment se situer, de quel côté se placer dans l'espace représentatif qu'elles partagent en y dessinant des orientations : en tant que telles, elles sont porteuses de conflits, conflits idéologiques, intermédiaires entre les antagonismes sociaux, avec leurs deux dimensions économique et politique, et les constructions théoriques qui rendent compte de ces antagonismes en même temps qu'elles dégagent les modalités pratiques de leur résolution.

On posera ici la question suivante : le concept de «rapports sociaux» entretient-il un rapport privilégié avec l'une des trois idéologies dont il vient d'être question, ou bien est-il commun à plusieurs d'entre elles, voire à toutes ? On va donc chercher à savoir dans quel horizon idéologique ce concept s'est formé. En d'autres termes encore, il va s'agir de mettre ces trois idéologies à l'épreuve du concept de «rapports sociaux», saisi au moment où il apparaît, de manière à comprendre comment il légitime ou disqualifie, non seulement l'une ou l'autre d'entre elles considérée dans son discours spécifique, mais leur système, en tant que celui-ci dépend du fonctionnement d'un type de société historiquement déterminé : celui où il y a des rapports sociaux, pensés dans le concept qui leur est censément adéquat, et où il y a aussi les trois idéologies qui chacune à leur manière réfléchissent le contenu ainsi théorisé.

Pour cela, on va procéder à la confrontation entre trois textes, ou groupes de textes, à peu près contemporains puisqu'ils ont été écrits dans les années 1820-1830, au moment où l'on voit commencer à fonctionner le concept de «rapports sociaux». Ces textes sont tous empruntés à la tradition française, et il convient donc d'en limiter l'interprétation à l'histoire de la société française : il reviendrait

à d'autres enquêtes, éventuellement, de généraliser les conclusions de cette analyse, en restituant ainsi au concept étudié sa portée pleinement théorique.

## L'ordre du langage (Bonald)

On proposera ici une lecture du dernier texte publié par Bonald, la *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* de 1830<sup>1</sup> qui constitue une sorte de bilan de l'expérience politique et théorique inaugurée par Bonald dans les années 1790, dans le contexte de l'émigration, en rapport avec l'élaboration d'une pensée «contre-révolutionnaire» qu'on peut sans hésitation rattacher à l'idéologie du conservatisme.

Partons de formules qui se trouvent dans l'introduction et la préface de ce texte, et qui rappellent les orientations fondamentales dont Bonald ne s'était jamais écarté depuis qu'il les avait une première fois exprimées dans sa *Théorie du pouvoir politique et religieux* de 1796 :

Les écoles de philosophie moderne, matérialistes ou éclectiques, ont fait la philosophie de l'homme individuel, du moi, qui joue un si grand rôle dans leurs écrits ; j'ai voulu faire la philosophie de l'homme social, la philosophie du *nous*, si je peux ainsi parler, et ces deux pronoms, moi et nous, distinguent parfaitement les deux manières de philosopher<sup>2</sup>. «Ils n'ont vu que le particulier, que l'homme ; je n'ai vu que le général, que la société. Ils ont cru que c'était à l'homme à faire la société, et je crois que c'est à la société à faire l'homme<sup>3</sup>.

Ces thèses exposent les prémisses d'une philosophie sociale, prenant la forme d'un solidarisme qui s'oppose à un individualisme. Bonald a été l'un des premiers au XIX<sup>e</sup> siècle à affirmer le primat du social, et la nécessité de le penser en tant que tel, comme un principe constituant (ou «constitutif»), qui échappe lui-même à l'entreprise d'une constitution. On peut parler à cet égard d'un «sociologisme» avant la lettre, qui va assez loin dans l'anticipation des discours de la «sociologie scientifique» tels que ceux-ci s'élaboreront à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>.

Y-a-t-il une place, et laquelle, pour le concept de «rapports sociaux» dans cette vision essentiellement traditionnaliste du social ? Et en quoi le traitement affecté à ce concept est-il influencé, infléchi, par ce contexte «conservatiste» ? A ces questions on trouve un début de réponse dans l'introduction du texte, qui en dessine le projet global :

1. Louis de Bonald, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, citée d'après sa plus récente republication, parue chez Vrin en 1985, avec un avant-propos de F. Azouvi (p. 411-561).

2. *Ibid.*, Introduction, p. 437.

3. *Ibid.*, Préface, p. 444.

4. Une étude récente consacrée à la pensée de Bonald, celle de Spaemann (Munich 1959) est intitulée *Der Ursprung der Soziologie*. Voir aussi à ce sujet *La tradition sociologique* de Robert A. Nisbet (New York 1966, trad. fr. Paris, P.U.F. 1984).

# DOSSIER

*Conservatisme, libéralisme,  
socialisme*

P. Macherey  
*Aux sources  
des «rapports sociaux»*

J'ai cherché les caractères généraux, naturels ou nécessaires, permanents par conséquent et indestructibles, de la société en général et des sociétés en particulier, et de toutes les sociétés ; caractères plus ou moins explicites et développés suivant les divers états de la société, et d'où naissent des rapports entre les êtres semblables qui composent chaque société, rapports domestiques ou publics, religieux ou politiques, généraux ou particuliers, universels ou locaux ; et partout j'ai retrouvé ces caractères sans effort, sans subtilité, et leurs diverses manières d'être, qui distinguent les sociétés en sociétés parfaites ou imparfaites, constituées ou non constituées, selon que ces caractères et les rapports qui en découlent sont conformes ou contraires à la nature des êtres en société<sup>5</sup>.

On voit ici apparaître l'ombre du concept de «rapports sociaux», sur un fond d'universalisme que marquent bien les formules «toujours» et «partout». Il est surtout remarquable que les moyens théoriques de son élaboration se trouvent dans un formalisme. Pour bien comprendre ce que cela signifie, il faut se souvenir que la grande hantise de Bonald, c'est moins la révolution que la réforme : son principal adversaire n'est pas Robespierre mais Luther. Pour Bonald, le protestantisme représente en effet le privilège indûment reconnu au point de vue de la subjectivité consciente, privilège qui, inévitablement débouche sur la revendication d'un particularisme diluant le social dans l'individuel. Or le seul remède absolu contre une telle dérive particulariste est donné par le point de vue de la forme, qui garantit au contraire le primat du général sur le particulier, et simultanément de l'objectif sur le subjectif. Il faut donc s'attendre à trouver chez Bonald une philosophie religieuse assez singulière, correspondant à la promotion d'un néo-catholicisme lié plus étroitement encore au principe d'une contre-réforme qu'à celui d'une contre-révolution, et qui va soumettre la religion elle-même au principe d'une sorte de déduction formelle à priori, afin de la soustraire au libre examen de la conscience.

Ainsi, selon Bonald, s'il y a des rapports sociaux, dont la réalité précède, et à tous les sens du mot «informe» les existences individuelles, c'est parce que ceux-ci à leur tour relèvent d'un rapport général abstrait, qui doit se retrouver identiquement dans tous les modes et à tous les niveaux de l'organisation sociale, selon un formalisme dont l'inspiration générale, avant d'être juridique, est essentiellement logique. Ce rapport, c'est la relation ternaire qui constitue d'après Bonald la structure universelle des rapports de pouvoir, et qui, dans sa formulation la plus abstraite se présente ainsi : sujet/moyen/prédicat.

5. Louis de Bonald, *Démonstration*, *op.cit.*, Introduction, p. 437.

Ce «syllogisme» inaugure à sa manière, dans une perspective complètement logiciée et formalisée, la problématique d'une sociologie des médiations, qui ne serait pas sans certaines analogies avec celle développée exactement au même moment par Hegel.

Ce point est exposé de manière particulièrement éclairante dans le chapitre du texte de Bonald, où l'on peut en particulier lire ceci : «Ainsi le pouvoir, en se montrant, a distingué et classé les personnes et toutes les fonctions, comme le soleil en s'élevant à l'horizon crée en quelque sorte pour nos yeux et nous fait distinguer tous les objets<sup>6</sup>» Le pouvoir est donc constituant, organisateur, dans la mesure où il se règle lui-même sur un principe de disposition formelle, d'où il tire son universalité. C'est ce que précise une note du même chapitre 6 :

Il n'arrive pas un accident dans la rue de nos cités populeuses, un accident qui rassemble la foule, sans qu'on n'y trouve une image de cette formation fortuite de la société, et qu'il s'y montre quelque homme plus intelligent, plus hardi ou plus fort que les autres pour réparer le mal ou en prévenir les suites, et des hommes pour l'aider. On le remarque jusque dans les jeux des enfants, parmi lesquels il se trouve toujours un petit pouvoir pour commander et diriger. La nature se retrouve partout<sup>7</sup>.

Un accident urbain, des jeux d'enfants : ces exemples évoqués au passage par Bonald témoignent de son souci de saisir les rapports sociaux au moment où ils se forment, au niveau de ce qu'on pourrait déjà appeler une micro-sociologie : ils témoignent, par leur insignifiance même, de l'invariance d'une structure sociale fondée sur un rapport formel dont la «nature» est immuable. Bonald est donc bien loin d'expliquer la société à partir d'une figure concrète particulière comme la famille : car celle-ci n'est pour lui qu'une réalisation entre autres de la forme générale qui soutient sans exception tous les types de rapports sociaux. C'est ce que souligne encore un passage du chapitre 6 la *Démonstration philosophique* : «Voilà, non l'ébauche et les éléments de la société, mais le complément même de la société relatif aux temps, aux lieux et aux hommes. Voilà toute la constitution de la société ; et dans toute société, même à son dernier âge, nous ne trouverons ni d'autres personnes, ni d'autres rapports entre elles, ni d'autres fonctions<sup>8</sup>».

D'une manière qui peut surprendre, Bonald inclut la religion elle-même dans cette déduction dont elle ne représente que l'un des moments, même si celui-ci est le

6. *Ibid.*, ch. 6, p. 460.

7. *Ibid.*, ch. 6, p. 459.

8. *Ibid.*, ch. 6, p. 459.

## DOSSIER

*Conservatisme, libéralisme,  
socialisme*

P. Macherey  
*Aux sources  
des «rapports sociaux»*

premier et le plus important de tous : il semble alors qu'elle ait cessé d'apparaître comme une source ou un fondement, pour devenir une application, privilégiée sans doute, du principe organisateur de toute société. Comme il l'explique dans la préface de son texte, Bonald conclut non de la religion à la société, mais de la société à la religion, en s'appuyant sur le lien formel qui les réunit : « Sans demander à son enseignement la démonstration de sa vérité, je me suis demandé à moi-même si, la religion étant une société et la mère de toutes les autres, l'homme ne pouvait pas trouver dans la constitution naturelle et générale de la société la raison des croyances religieuses qu'il ne découvrirait pas en lui-même et dans la religion individuelle<sup>9</sup> ». Car on peut dire que la société fonde tout autant la religion que la religion fonde la société. Forme initiale de la socialisation de l'individu – thèse que Durkheim lui-même ne récuserait pas – la religion dépend aussi de la relation générale et immuable qui, de manière complètement indépendante de la conscience et de la décision des individus qui la composent, préside à la constitution de toute sorte de société, et confère à son organisation une nécessité objective, les représentations et les intentions de ses « acteurs » étant d'emblée informées par ce modèle.

On se demandera quelle place la théologie de Bonald, ainsi alignée sur sa sociologie, concède à la révélation. Celle-ci doit évidemment être essentielle, car sans cela la doctrine basculerait du côté de l'hérésie, comme cela est précisément arrivé à Lamennais. Mais Bonald ne semble récupérer le contenu dogmatique de cette révélation que sous la condition de l'interpréter elle-même d'un point de vue formaliste : c'est ce que développe sa fameuse théorie du langage primitif, dont la transmission originelle fixe le cadre à l'intérieur duquel s'élaborent toutes les figures ultérieures de la pensée, au nombre desquelles les représentations de la conscience religieuse. C'est ce thème qui est abordé dans un passage assez remarquable de la préface :

Je me suis demandé si la facilité avec laquelle le christianisme s'est propagé à sa naissance chez les peuples païens, et de nos jours chez les peuples sauvages, lorsque son autorité ne pouvait encore avoir été démontrée ni aux uns ni aux autres, ne prouvait pas, indépendamment des œuvres surnaturelles qui ont pu accompagner sa prédication, qu'il y a dans les croyances même les plus mystérieuses quelque chose qui s'assimile aux pensées, aux sentiments de l'homme social, même à leur insu,

9. *Ibid.*, Préface, p. 445.

pour les éclairer et les diriger, à peu près comme les substances alimentaires s'assimilent à nos corps pour les nourrir, sans que nous puissions connaître leur nature et leur rapport à nous, ni savoir comment elles agissent sur nos organes et se convertissent en nos différentes humeurs<sup>10</sup>.

Particulièrement significatif est ici le retour du verbe «assimiler», qui fonde l'analogie entre des processus corporels et mentaux : il exprime l'idée d'une imprégnation inconsciente, à partir de laquelle s'effectue, à tous les niveaux, la mise en relation des acteurs sociaux. A terme, ce processus fait de la société elle-même, en tant que celle-ci s'interprète à partir du syllogisme du pouvoir, transmis, communiqué par ce langage primitif, une forme de communication, un «langage», qui parle à tous ses membres, les «informe», c'est-à-dire les instruit et les dirige, «même à leur insu».

Le concept de «rapports sociaux» qui s'esquisse chez Bonald se forme donc à partir d'un modèle de société qui, peut-on dire, fonctionne à la communication. Qu'est-ce que l'ordre social dans une telle perspective ? C'est la possession partagée d'un langage commun qui est organisateur dans son principe même, puisque toutes les fonctions sociales se répartissent selon l'ordre qu'il fixe à priori. On peut parler à cet égard d'une «logique» sociale, dont la forme subordonne absolument le particulier au général, et l'individuel au collectif. En dégagant de l'analyse des mythologies primitives l'allure générale d'une «pensée sauvage», Lévi-Strauss s'appuiera sur des prémisses comparables à celles développées ici par Bonald.

Ainsi Bonald parvient-il à un concept de société, dont la nécessité objective doit être pensée en elle-même, indépendamment de toute détermination extérieure qui la particulariserait et la relativiserait : il ne s'agit pas d'un «rapport social», au sens de la philosophie politique classique, c'est-à-dire d'une relation passant entre des individus et présupposant leur existence ; mais d'une forme-société, qui engendre par sa logique propre l'ensemble de ses rapports de manière systématique. Les rapports sociaux commencent ainsi à être pensés, sous la condition de leur intégration dans une totalité dont l'organisation formelle se règle sur un principe originellement synthétique : la société comme telle, en tant qu'elle forme un système d'emblée solidaire. C'est dans un cadre analogue que se développera la sociologie durkheimienne.

10. *Ibid.*, Préface, p. 446.



## Le consensus social (le saint-simonisme)

Tournons-nous à présent du côté qui, en apparence, se situe à l'extrême opposé sur la carte idéologique : celui du pré-socialisme de Saint-Simon et de son école, complètement antithétique au formalisme collectiviste de Bonald qui, s'il en avait eu connaissance, n'aurait pu que rejeter cette orientation, dont il aurait avant tout suspecté l'organicisme : le maître-mot de Bonald n'étant pas la vie mais la parole, sa spéculation ne pouvait porter que sur un type d'organisation complètement différent de celui analysé dans le contexte d'une «physiologie sociale». Toutefois, il faut signaler que, de son côté, Saint-Simon a parfaitement reconnu l'intérêt théorique de la démarche de Bonald, en donnant acte à ce dernier de ce qu'il avait affirmé «l'utilité de l'unité systématique<sup>11</sup>». On n'insistera pas ici sur la dette constamment déclarée par Comte à l'égard des travaux de «l'école rétrograde».

Le texte ici retenu n'est pas de Saint-Simon lui-même, dont les écrits, toujours circonstanciels et biaisés au niveau de leur rédaction, sont particulièrement difficiles à interpréter. Il s'agit de la systématisation de la doctrine donnée en 1829, à l'occasion des cours professés rue Taranne, dont Bazard fut le principal orateur, cours ensuite recueillis et édités par Hippolyte Carnot<sup>12</sup>. Cette première année de l'Exposition de la doctrine saint-simonienne constitue une somme théorique qui va jouer un rôle essentiel dans la formation de la pensée socialiste en France : elle fera une très forte impression sur Marx lorsqu'il en prendra connaissance à l'occasion de son séjour à Paris, et jouera certainement un rôle de déclencheur dans l'élaboration du «matérialisme historique».

Ce texte a pour thème général une théorie de l'«association», conçue non comme une forme originaire, mais comme un processus historique passant par des phases successives, et inséparable de ce développement : il y a là quelque chose qui évoque assez directement le concept de «Sittlichkeit» tel qu'il est traité par Hegel qui, sous ce dernier terme, formule également une théorie de l'association, à ceci près que le processus décrit par les saint-simoniens ne s'accomplit pas dans la forme d'un État rationnel, mais tend au contraire vers un déclin du politique comme tel. Cette doctrine s'inscrit donc dans le cadre d'une philosophie générale de l'histoire, dont l'allure globale est celle d'un mouvement conduisant, sous l'impulsion de ses luttes

11. *Introduction aux travaux scientifiques du XIX<sup>e</sup> siècle* in *Œuvres de Saint-Simon*, Paris, Anthropos 1966, t. 6, p. 167.

12. *La doctrine de Saint-Simon - Exposition (1<sup>ère</sup> année)* est ici citée d'après l'édition qu'en ont donnée C. Bouglé et E. Halévy, Paris, Rivière, 1924 : les notes de cette édition donnent sur le texte un éclairage irremplaçable.

et de ses divisions internes, et à travers l'effort de résolution de ces conflits, vers la réalisation d'une société harmonieuse, «organique», selon le concept formé à partir de la «physiologie sociale» de Saint-Simon.

Avant même d'aller plus loin, il faut souligner les différences de cette perspective avec celle de Bonald, qui sautent aux yeux. Une analyse génétique se substitue à une analyse structurale : le pouvoir social, pour autant que cette notion ait encore un sens, n'est plus soumis à des règles invariantes, mais emporté par une dynamique de transformation qui le réalise en modifiant les formes de sa manifestation. D'autre part, ce mouvement ayant en soi-même son principe moteur, puisqu'il se développe à partir de ses propres antagonismes, il est complètement immanent : il y a, dans le saint-simonisme, effacement de toute référence à une transcendance, ce qui va avoir pour conséquence de remettre en question le rapport de la politique à la religion ; cette dernière va être, non pas supprimée, mais redéfinie sur de nouvelles bases, disons pour aller directement à l'essentiel : en termes de morale sociale.

Posons à nouveau la question : quelle place y-a-t-il, dans un tel contexte, pour des «rapports sociaux» ? La troisième séance de cette première année de l'*Exposition* donne à cet égard quelques indications, lorsqu'elle décrit la société organique comme étant celle où "l'harmonie règne dans les rapports sociaux"<sup>13</sup>. Cette dernière idée est ainsi développée :

L'homme alors voit l'ensemble des phénomènes régi par une providence, par une volonté bienfaisante ; le principe même des sociétés humaines, la loi à laquelle elles obéissent, se présente à lui comme l'expression de cette volonté ; et cette croyance commune se manifeste par un culte qui attache le fort au faible, et le faible au fort. On peut dire en ce sens que le caractère des époques organiques est essentiellement religieux<sup>13</sup>.

En lisant un tel passage, on ne peut éviter d'évoquer l'interprétation du saint-simonisme présentée par Engels dans l'*Anti-Dühring* : il s'agit bien en effet d'une utopie critique. Ce qui est remarquable dans le traitement que les saint-simoniens font subir à la notion de «rapports sociaux» encore en gestation, c'est qu'il en relève l'ambivalence. Comme le dit expressément le texte qui vient d'être cité, les rapports sociaux «attachent», au double sens d'un attachement matériel et affectif, les individus les uns aux autres ; mais cet «attachement» n'est aussi que le produit des figures concrètes de leur division, comme

13. *Ibid.*, 3<sup>ème</sup> séance, p. 196-97.

## DOSSIER

*Conservatisme, libéralisme,  
socialisme*

P. Macherey  
*Aux sources  
des «rapports sociaux»*

l'explique le thème de «l'exploitation de l'homme par l'homme», dont l'*Exposition* saint-simonienne donne historiquement la première formulation.

L'idée que l'histoire se développe sur la base de ses propres antagonismes, dans un sens qui conduit tendanciellement à la disparition de ces antagonismes, idée dont les références sont ici davantage kantienne que hégélienne, s'inscrit ainsi dans la perspective messianique d'une fin de l'histoire : sans le dire, Marx citera, dans les dernières lignes de *La Sainte-Famille* les formules des saint-simoniens sur le passage de l'ère des révolutions à celui de l'évolution, et il s'en inspirera encore dans une célèbre phrase de l'*Introduction* de 1857 sur la fin de la «préhistoire» de l'humanité. Or une telle doctrine trouve apparemment ses prémisses dans un historicisme radical : si l'histoire peut être interprétée comme avènement de l'homme nouveau, c'est dans la mesure où elle entraîne la société dans un mouvement permanent de transformation de ses propres rapports internes, qui se sont stabilisés qu'au terme de ce parcours.

Quel est le principe de cette transformation ? Qu'est-ce qui rend possible la réalisation de la société organique ? Ici apparaît une idée, essentielle chez les saint-simoniens et que Marx devait lui-même écarter expressément, et qui rend aussi manifeste une nouvelle divergence avec le conservatisme bonaldien, dans la mesure où celui-ci avait prétendu effacer définitivement la référence à la subjectivité de la détermination des rapports sociaux. Le moteur de l'histoire, pour les saint-simoniens, c'est la conscience : seule celle-ci est en mesure de renverser l'antagonisme social et de parvenir à l'harmonisation des rapports sociaux. On peut voir ici un héritage de la philosophie des Lumières, transmis par l'intermédiaire de Condorcet, mais repensé dans les termes d'une philosophie de la culture, originale en raison du rapport privilégié qu'elle établit avec la pensée religieuse. Si, selon les saint-simoniens, la société organique est essentiellement «religieuse», c'est parce qu'elle s'appuie sur le principe d'une solidarité idéelle, d'une sorte de consensus social, supposant la reconnaissance par tous les membres de la société de la nécessité de poursuivre un but commun. Car, comme on vient de le voir, pour réaliser cette société organique, il faut «attacher» les partenaires sociaux les uns aux autres, c'est-à-dire parvenir à ce que leur relation réciproque ne soit pas seulement subie, mais acceptée et même voulue par eux. Alors que, selon Bonald, les rapports sociaux

sont invariants parce qu'ils sont fondamentalement inconscients – là est la clé de sa conception formaliste du pouvoir social – ils sont selon les saint-simoniens animés, transformés, par un mouvement qui, en dernière instance, est celui d'une prise de conscience collective.

On pourrait montrer comment cette conception trouve ses bases chez Saint-Simon lui-même, qui l'avait déjà mise au centre de son tout premier écrit, ses *Lettres d'un habitant de Genève* de 1803 : dans ce texte avait, pour la première fois, été développée l'idée selon laquelle la science, à laquelle Saint-Simon proposait de consacrer un véritable temple, constitue la religion des temps modernes, parce que, sur d'autres principes que ceux des anciennes religions, elle recrée les conditions d'une conscience publique unifiée. La solidarité des savants avait alors été présentée comme un modèle pour toute organisation sociale : et l'on sait comment le jeune Comte devait lui-même développer ce thème, en caractérisant la science comme une «force sociale». A cette occasion, il est important de remarquer que l'organicisme saint-simonien est un organicisme scientifique, qui réconcilie le sentiment et la raison en créant les conditions d'une «foi» rationnelle : donc tout le contraire d'un abandon à des forces obscures, immédiatement données comme telles dans la nature des choses. D'où aussi le traitement très particulier appliqué par les saint-simoniens au concept de vie, omniprésent dans le texte de l'Exposition : celui-ci évoque des formes d'organisation qui sont tout sauf primitives et spontanées, puisqu'elles sont inséparables de leur développement, qui les soumet tendanciellement au principe d'une régulation rationnelle<sup>14</sup>.

A partir de là, il est possible de dégager une notion fondamentale, qui permet de penser toute l'histoire des rapports sociaux, ceux-ci se définissant essentiellement par le fait qu'ils ont une histoire : celle de «l'éducation morale», à laquelle est consacrée toute la neuvième séance de l'*Exposition*<sup>15</sup>. Elle y est définie comme «l'éducation qui règle les rapports sociaux» : disons qu'elle crée les conditions du consensus social indispensable à l'existence de la société organique, qui n'est en aucun cas une donnée naturelle, mais le produit d'une pédagogie collective. Cette idée est particulièrement développée dans le passage suivant :

La seule considération de rappeler l'homme à la plénitude de son existence, à toute la dignité de son être, suffirait pour que l'on dût s'occuper d'abord de réorganiser l'éducation morale ; mais il y a d'ailleurs à un autre point de vue, celui des travaux

14. L'école saint-simonienne se déchirera lorsque la tendance irrationaliste et mystique imposée par Enfantin en dénaturera l'inspiration première.

15. *Exposition, op. cit.*, 9<sup>ème</sup> séance, p. 329-31.

## DOSSIER

*Conservatisme, libéralisme,  
socialisme*

P. Macherey  
*Aux sources  
des «rapports sociaux»*

spéciaux eux-mêmes, nécessité de le faire ; car pour que chaque profession s'exerce d'une manière conforme aux exigences d'un ordre social quelconque, il faut qu'il y ait assentiment de tous les individus en faveur de cet ordre social ; il faut en d'autres termes que la règle sociale soit formulée et enseignée d'une manière systématique, régulière<sup>16</sup>.

Ce programme doit aussi s'entendre selon sa dimension critique : le seul moyen de faire tenir une société divisée techniquement et socialement, économiquement et politiquement, c'est la pédagogie collective qui seule l'empêche de retomber dans l'«anomie».

Ce n'est pas accidentellement ou artificiellement qu'on fait ici recours à un concept durkheimien, qui s'est formé ultérieurement, en partie en exploitant l'héritage intellectuel du saint-simonisme, auquel Durkheim a repris l'idée d'une solidarité dont le principe n'est pas d'abord économique ou politique, mais d'abord «social», c'est-à-dire aussi religieux, on dirait encore «idéologique», en donnant à ce mot son sens le plus moderne. Durkheim a lui-même consacré un important travail au problème de l'éducation morale<sup>17</sup>, dans le contexte laïcisé de la société-école dont les institutions ont été mises en place en France sous la Troisième République, à partir de l'idée selon laquelle c'est précisément à l'école que se fait l'apprentissage public du lien social. En un sens on peut donc dire que la religion saint-simonienne est l'une des sources du discours laïc, dont la perspective reste celle d'une religion socialement organisée.

Pour résumer la confrontation des thèses de Bonald et des saint-simoniens, on peut dire que, pour Bonald, les rapports sociaux se «constituent» dans l'élément structurel d'un langage premier ; alors que, pour les saint-simoniens, ils se développent génétiquement suivant le mouvement d'une pensée commune qui se forme en s'éduquant. D'un côté, on trouve la référence à une tradition, nécessairement subie ; de l'autre, celle à une histoire, qui n'avance que sous la condition d'être constamment réassumée et réinventée. Sur tous ces points les doctrines s'opposent indiscutablement, de manière frontale. Mais, à travers cette opposition même, il apparaît aussi qu'elles se recoupent sur un point précis, qui relie d'une certaine manière, sans pour autant les réconcilier, les orientations extrêmes du conservatisme et du socialisme. Ce point est le suivant : qu'ils procèdent, de manière inconsciente, d'un langage premier, ou qu'ils s'appuient sur le mouvement d'une

16. *Ibid.*, 9<sup>ème</sup> séance, Paris, p. 331.

17. Émile Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, Alcan, 1934, reproduit les cours donnés par Durkheim à la Sorbonne entre 1902 et 1908.

prise de conscience, qui n'est plus seulement imputable à l'individu, mais appartient à la société tout entière, les rapports sociaux se définissent essentiellement à partir des formes ou des modèles de communication qu'ils mettent en œuvre. Conservatisme et socialisme exposent donc des points de vue irréductiblement opposés sur un type de société qu'ils s'entendent néanmoins pour définir de façon identique : entre le modèle de société théocratique revendiqué nostalgiquement par Bonald, et celui de la société industrielle pressenti par les saint-simoniens, il y a en commun l'idée d'une société qui fonctionne d'abord à la communication, d'une société idéologique pourrait-on dire, qui trouve dans une pensée religieuse, que celle-ci soit fondée sur un principe transcendant ou immanent, – et le choix entre ces deux options reste évidemment crucial – les règles de son fonctionnement.

Or l'idée d'une société de communication ne donne-t-elle pas précisément son objet à la troisième idéologie, celle du libéralisme ? C'est ce que va permettre de vérifier une nouvelle investigation, qui amènera à considérer quelle position occupe le libéralisme par rapport au conservatisme et au socialisme, à la lumière du traitement qu'il fait lui-même subir aux «rapports sociaux».

## La raison publique (Guizot)

Demandons-nous d'abord s'il est légitime de choisir Guizot comme représentant du «libéralisme». Cela ne va pas du tout de soi, en dépit des interprétations proposées par P. Rosanvallon<sup>18</sup> et par P. Manent<sup>19</sup>, qui présentent Guizot comme celui qui a fait du libéralisme une culture de gouvernement. Or l'idée d'une «politique» libérale n'est-elle pas en soi contradictoire ? La question mérite au moins d'être posée.

On va ici s'appuyer sur un groupe de textes qui représentent l'essentiel de l'œuvre théorique du jeune Guizot, composée avant que celui-ci n'accède aux responsabilités effectives du pouvoir : *Des moyens de gouvernement et d'opposition*<sup>20</sup>, le cours donné en Sorbonne sur *Les origines du gouvernement représentatif*<sup>21</sup>. *De la peine de mort en matière politique*<sup>22</sup>, l'écrit inédit : *Philosophie politique – De la souveraineté*<sup>23</sup> et enfin les cours sur *L'Histoire de la civilisation en Europe et en France*<sup>24</sup> qui, à la fin de la période de la Restauration ont joué en France le rôle d'un

18. Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.

19. Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.

20. François Guizot, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, Paris, Belin, 1988 (1<sup>ère</sup> éd., Ladvocat, 1821).

21. Cours professé en 1820-22, édité pour la première fois chez Didier sous le titre *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*.

22. 1822 – réédité dans le Corpus des philosophes français (Paris, Fayard, 1984).

23. Texte écrit en 1823, édité pour la première fois, à partir des archives de Guizot, par P. Rosanvallon, reproduit en annexe à *L'Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Hachette, 1985, p. 319 et suiv.

24. Cours professés en 1828 – 29, au moment où, à la suite du renversement de tendance à la Chambre et de la constitution du gouvernement dirigé par Martignac, Guizot retrouve, en même temps que Villemain et Cousin, sa chaire à la sorbonne. *L'Histoire de la civilisation en Europe* a été réédité par P. Rosanvallon, *op. cit.*

## DOSSIER

*Conservatisme, libéralisme,  
socialisme*

P. Macherey  
*Aux sources  
des «rapports sociaux»*

véritable déclencheur politique et théorique, dont en particulier l'effet sur des auditeurs comme Michelet et Tocqueville a été considérable. Tous ces textes, réalisés entre 1820 et 1830, exposent une conception du pouvoir social et politique qui, si elle débouche sur des «effets» libéraux, puisqu'elle permet de démontrer que toute souveraineté est relative et donc limitée au niveau de ses applications, est appuyée sur un principe qui se trouve lui-même aux antipodes d'une philosophie libérale : à quoi l'on objectera peut-être que la tendance fondamentale du libéralisme se caractérise précisément par le fait qu'elle fait passer les effets avant les principes.

Ce principe, que les textes de Guizot développent inlassablement, c'est que le pouvoir ne peut être fondé sur une volonté, ni non plus sur un rapport entre des volontés : en d'autres termes, il ne peut en aucune façon être dérivé à partir des individus et de leurs intérêts. C'est sur cette thèse que s'appuie la critique faite par Guizot de l'utilitarisme benthamien, et en général de tout économe, critique dont doit sortir à terme un concept complètement original de la «société civile».

C'est dans le texte inachevé de 1823, *De la souveraineté*, que se trouvent les indications les plus claires à cet égard. «L'homme n'a point en vertu de sa liberté la pleine souveraineté de lui-même. Comme être raisonnable et moral, il est sujet, sujet de lois qu'il ne fait point et qui l'obligent en droit, bien que, comme être libre, il possède le pouvoir de leur refuser, non pas son assentiment, mais son obéissance<sup>25</sup>». Ceci signifie que le pouvoir légitime n'appartient pas en droit à un souverain, quel que soit celui-ci, monarque ou peuple, auquel reviendrait une légitimité absolue, et donc illimitée ; mais il est consubstantiel à une loi qui régit, non pas d'abord les volontés, mais les intelligences.

La société est infiniment vaste et compliquée ; en durant toujours elle se renouvelle et se diversifie sans cesse ; l'enchaînement inégal des générations, le nombre et la mobilité des rapports sociaux, la diversité des intérêts, la lutte des passions et des forces, tout lui impose la nécessité permanente d'un pouvoir supérieur à toutes les volontés individuelles ; son action peut être progressivement restreinte, mais sa présence est indispensable pour contenir ensemble et régler dans leur contact tant d'éléments disposés à se combattre et à se séparer<sup>26</sup>.

Notons le clin d'œil libéral que ce texte comporte au passage : l'action du pouvoir peut être progressivement restreinte au niveau de ses effets, sous réserve que son principe reste lui-même intangible.

25. F. Guizot, *De la souveraineté*, op. cit., chap. 18, p. 368.

26. *Ibid.*, ch. 16, p. 358.

Du texte qu'on vient de citer se dégage la distinction suivante : d'une part les rapports sociaux expriment la confrontation sauvage des intérêts et des volontés ; mais d'autre part le pouvoir social représente quelque chose qui, par définition, se situe hors de cette confrontation : non pas à proprement parler une volonté plus forte, comme dans la tradition issue de Hobbes, mais quelque chose de plus fort qu'une volonté. Le texte se poursuit de la manière suivante : «Nulle volonté, nulle force, et le pouvoir social comme tout autre, n'est légitime que selon la raison, la vraie loi<sup>27</sup>». Ceci signifie que les rapports sociaux, instables en eux-mêmes, ne peuvent être régulés que par l'intermédiaire d'une loi rationnelle, qui leur est nécessairement extérieure et, peut-on dire, transcendante : sur ce dernier point, le protestant Guizot rejoint les positions du catholique Bonald.

De cette thèse de départ, Guizot conclut la nécessité de dissocier la souveraineté et le pouvoir : la souveraineté étant de droit, constituée par la loi rationnelle, de manière absolue, il n'y a de pouvoir que de fait, donc relatif, c'est-à-dire effectué dans les figures concrètes et variables, plus ou moins conformes à cette règle en soi immuable. C'est là que l'historicisme de Guizot – on n'insistera jamais assez sur le fait qu'il est d'abord et principalement un historien de la société – trouve sa justification : aucune forme historique de réalisation du pouvoir ne peut revendiquer une légitimité absolue, puisqu'elle incarne le principe de toute souveraineté d'une manière qui est nécessairement circonstancielle. C'est cette idée qui inspire le «libéralisme» de Guizot : celui-ci consiste dans la reconnaissance du droit permanent dont disposent les sujets du pouvoir de lui «résister», en fonction de l'examen rationnel auquel ils le soumettent en permanence, qui leur permet d'évaluer son degré de conformité avec la loi souveraine qu'il prétend représenter. Réciproquement, gouverner, c'est procéder à la même évaluation rationnelle qui permet de mesurer ce qui, dans des conditions historiques données, est acceptable pour les sujets qui subissent ses commandements : c'est ce point, évident pour Guizot avant 1830, qui paraît lui avoir échappé lorsqu'il exerçait la direction effective du gouvernement, avant 1848.

De là il conclut que les rapports sociaux peuvent prendre historiquement toutes les formes intermédiaires entre deux extrêmes. Ou bien c'est l'épreuve de force entre les volontés, qui ne peut déboucher que sur une

27. *Ibid.*, ch. 16, p. 359.



# DOSSIER

*Conservatisme, libéralisme,  
socialisme*

P. Macherey  
*Aux sources  
des «rapports sociaux»*

crise, c'est-à-dire sur la dissolution du lien social. Ou bien les rapports sociaux se plient à la règle extérieure de la raison qui substitue la confrontation des intelligences, c'est-à-dire des consciences de rationalité, à celle des volontés. Toujours dans l'inédit sur la *Souveraineté*, on trouve la réflexion suivante : «Dès qu'une relation se forme entre deux hommes, dès qu'entre eux s'élève une question, cette question a sa vraie solution, cette relation sa règle légitime. En toutes choses il y a une vérité qui décide et a droit de commander<sup>28</sup>». C'est seulement si cette exigence est respectée qu'on peut parler de pouvoir social, c'est-à-dire de la soumission de tous les membres de la société à une règle commune qu'ils ne se contentent pas de subir, mais qu'ils acceptent, parce qu'ils en reconnaissent, et d'abord en connaissent, la vérité.

Ainsi s'explique l'étonnante genèse du pouvoir exposée dans un autre texte de 1821 :

Prenez des hommes libres, indépendants, étrangers à toute nécessité antérieure de subordination les uns envers les autres, unis seulement par un intérêt, un dessein commun ; prenez les enfants dans leurs jeux qui sont leurs affaires. Au milieu de ces associations volontaires et simples, comment naît le pouvoir ? A qui va-t-il comme par sa pente naturelle et de l'aveu de tous ? au plus courageux, au plus habile, à celui qui se fait croire le plus capable de l'exercer, c'est-à-dire de satisfaire à l'intérêt commun, d'accomplir la pensée de tous. Tant qu'aucune cause extérieure et violente ne vient déranger le cours spontané des choses, c'est le brave qui commande, l'habile qui gouverne. Parmi les hommes livrés à eux-mêmes et aux lois de leur nature, le pouvoir accompagne et révèle la supériorité. En se faisant reconnaître, elle se fait obéir. C'est là l'origine du pouvoir, il n'en a point d'autre. Entre égaux il ne serait jamais né. La supériorité subie et acceptée, c'est le lien primitif et légitime des sociétés humaines c'est en même temps le fait et le droit, c'est le véritable, le seul contrat social<sup>29</sup>.

Ce texte appelle plusieurs remarques. D'abord on s'étonnera de retrouver l'exemple du jeu des enfants, déjà évoqué par Bonald, en vue de représenter ce qui constitue une forme sociale à sa naissance. Suivant le même esprit, dans le chapitre 6 de son manuscrit de 1823 sur la *Souveraineté*, Guizot s'appuie sur une analyse des comportements familiaux pour argumenter sa théorie générale du pouvoir. On voit s'esquisser ici l'idée d'un pouvoir complètement décentré, sans sujet, ou plutôt qui est lui-même son propre sujet, et ainsi se reproduit, se diffuse à l'échelle de la société tout entière, sans privilégier en elle aucune région déterminée. D'autre part, il faut accorder

28. *Ibid.*, ch. 2, p. 321.

29. F. Guizot, *Des moyens de gouvernement* ..., Belin, *op. cit.*, ch. 8, p. 125

une particulière importance au fait que le fonctionnement du pouvoir soit subordonné par Guizot à des procédures de «reconnaissance», en un sens qui évoque le concept hégélien d'*Anerkennung*. A tous les niveaux, exerce le pouvoir celui qui est en mesure de persuader qu'il est capable de remplir cette fonction : or ce qui décide à cet égard, c'est la référence idéale à une norme rationnelle, qui tient lieu de critère de légitimité parce qu'elle reste indépendante du consentement commun qu'elle inspire. La bonne volonté est celle qui se règle sur l'universalité de la loi, acceptée formellement comme telle. Ici, Guizot se tient plus près de Kant que de Hegel : il ne théorise pas le mouvement d'une rationalité immanente, tirant la conscience en avant de soi vers un accomplissement qui la dépasse ; mais il pose que la conscience est d'emblée confrontée à l'obligation de se soumettre à une raison dont les prescriptions valent dans l'absolu.

C'est ainsi que, selon Guizot, la société «n'existe que par la conscience réciproque des rapports qui la fondent<sup>30</sup>». Elle suppose donc que soient établies les formes d'une communication rationnelle. «Tant que cette communication n'a pas lieu, la société n'est pas<sup>30</sup>». Le lien social étant fondé sur «l'union des intelligences<sup>31</sup>», et non sur l'accord des volontés, l'exercice du pouvoir se situe par excellence sur le plan d'un «gouvernement des esprits» : ce dernier point est justement au centre de l'ouvrage que P. Rosanvallon a consacré à Guizot.

Là est le socle de la doctrine des capacités, dont les formules suivantes dessinent l'allure générale : «Inégalement réparties entre les hommes, les facultés intellectuelles et morales ne sont point pour quelques-uns un privilège. Nul ne possède toute la raison et tous y ont part<sup>32</sup>». Toute la philosophie cousinienne, dont les implications sont directement politiques, tourne autour de ces points. Nul ne possède toute la raison : la théorie de la «raison impersonnelle», appuyée sur une référence au platonisme, explique comment la raison, qui pour Cousin est Dieu lui-même, transcende toutes les consciences. Tous y ont part ainsi sont aussi posées les prémisses d'une philosophie du sens commun, ouvrant le champ d'une analyse «psychologique» des conditions selon lesquelles les consciences individuelles entrent en rapport avec la norme rationnelle, selon des formes qui peuvent être plus ou moins spontanées et réfléchies. A terme, ce qui va sortir d'une telle spéculation, c'est-à-dire l'idée que la République – forme politique que

30. F. Guizot, *De la souveraineté*, op. cit., ch. 6, p. 331.

31. *Ibid.*, ch. 6, p. 332.

32. *Ibid.*, ch. 19, p. 371.

## DOSSIER

*Conservatisme, libéralisme,  
socialisme*

P. Macherey  
*Aux sources  
des «rapports sociaux»*

Guizot n'exclut nullement, puisqu'il se déclare indifférent aux formes de gouvernement : pour lui, le problème de l'organisation sociale se situe ailleurs, d'une manière qui, on l'a vu, est complètement décentrée – c'est la compétition des intelligences.

Dans cette perspective, le véritable problème selon Guizot, le projet concret auquel se ramène tout son projet politique, c'est de réaliser ce qu'il appelle la «raison publique». Ce terme apparaît dans un texte que P. Rosanvallon a cité à plusieurs reprises, et qui est effectivement d'un grand intérêt :

Il existe dans toute société une certaine somme d'idées justes et de volontés légitimes sur les droits réciproques des hommes, sur les relations sociales et leurs résultats. Cette somme d'idées justes et de volontés légitimes est dispersée dans les individus qui composent la société, et inégalement répartie entre eux, en raison des causes infinies qui influent sur le développement intellectuel et moral des hommes. De quoi s'agit-il donc pour faire régner dans la société, autant que le permettent soit l'infirmité constante soit l'état présent des choses humaines, ce pouvoir de la raison, de la justice et de la vérité qui, seul légitime en lui-même, seul aussi a le droit d'imposer l'obéissance ? Le problème est évidemment de recueillir partout dans la société les fragments épars et incomplets de ce pouvoir, de les concentrer et de les constituer en gouvernement. En d'autres termes il s'agit de découvrir tous les éléments du pouvoir légitime disséminés dans la société et de les organiser en pouvoir de fait, c'est-à-dire de concentrer, de réaliser la raison publique, la morale publique, et de les appeler au pouvoir<sup>33</sup>.

Il y a dans cette dernière conception quelque chose qui évoque certaines thèses de Bolnald : une société, pour ce dernier comme pour Guizot, c'est un langage commun, une communication qui passe. On serait tenté de dire : le secret de la politique c'est la grammaire. Mais pour Guizot, et c'est le point sur lequel il se sépare de Bolnald, ce langage n'est pas donné. Il est à construire, d'une manière qui n'est jamais définitivement acquise, parce qu'elle est infléchie par les conjonctures, dans des conditions qui sont celles d'une histoire. De là, l'importance que détient dans la politique de Guizot la question de l'instruction publique, à laquelle, l'un des premiers en France, avec sa loi sur l'enseignement primaire de 1833, il a donné une base populaire. Ici Guizot semble plutôt se rapprocher des saint-simoniens, qui partagent son sens historique, et ont aussi accordé une place essentielle à l'idée de «capacité» : organiser les rapports sociaux, c'est effectuer la synthèse entre pédagogie et politique, d'où doit sortir la «raison publique».

33. *Histoire des origines  
du gouvernement représentatif en Europe*,  
Paris, Didier, 1851, 10<sup>ème</sup> leçon,  
p. 149-51.

On le voit donc, les perspectives «conservatiste», «socialiste» et «libérale» sur les rapports sociaux présentent au moins un élément commun, qui se situe au cœur de la définition de ce concept, saisi au moment de sa formation. C'est l'idée selon laquelle l'ensemble de ces rapports constitue un ordre symbolique, qui n'est réductible ni à des déterminations économiques, ni à des déterminations juridiques ou politiques. En d'autres termes, ces rapports sont essentiellement des rapports idéologiques, devant d'abord être pensés en termes de communication, dans le cadre d'un type de société – théocratie bonaldienne, association saint-simonienne, gouvernement représentatif de Guizot – qui, dans tous ces cas de figures, fonctionne à la communication. Rappelons que l'«Idéologie», au moment où ce terme même fut forgé, s'était présentée au départ comme une théorie de la communication, appuyée sur l'analyse des formes du langage.

Cette constatation éclaire aussi toute l'histoire de la société française contemporaine, où les conceptions qui viennent d'être évoquées ont été élaborées comme des efforts en vue d'en théoriser la nature propre. On peut dire à cet égard que, depuis deux siècles, la société française s'est développée en formant une conscience théorique, résultant elle-même de la confrontation entre les trois discours qui viennent d'être brièvement présentés, et qui en ont en quelque sorte constitué la sociologie spontanée. Les éléments divergents présentés par chacun de ces discours s'expliquent par le fait qu'ils exposent des points de vue différents, coïncidant avec des options politiques opposées mais, à travers cette divergence, il apparaît aussi que ces discours avaient pour objet une même réalité, dont ils révèlent, en rapport avec les divisions sociales qui la travaillent, les aspects antagoniques. Ainsi les éléments communs qui ressortent de leur rapprochement semble exprimer ce qui définit spécifiquement cet objet : l'existence d'une société structurée à la manière d'un langage, et se définissant essentiellement comme une société de communication.