Article publié dans Carlos Barros (éd.), *Historia a Debate III*, Santiago de Compostela, 2009, vol. I, p. 157-178.

UNITÉ, DUALITÉ, MULTIPLICITÉ
Vers une histoire à la fois globale et plurielle

Sous quelles conditions et de quelles manières est-il possible de reformuler aujourd'hui l'exigence d'une histoire globale des structures sociales et de leurs dynamiques d'évolution[1]? Au cœur de l'historiographie qui a dominé les cinquante années centrales du XXè siècle, sous sa forme annaliste ou marxiste[2], cet objectif a ensuite fait l'objet, à partir des années 70 et plus nettement encore au cours des deux décennies suivantes, d'un discrédit quasi général. La postmodernité, dont les énoncés ont fini par imprégner de manière souvent imperceptible l'air du temps, s'en est prise aux illusions des « grands récits d'émancipation » et a mis en garde contre les pièges d'une histoire universelle, linéaire et unifiée[3]. Elle a déclaré la guerre au concept de totalité, accusé de porter en germe le *totalitarisme*, et a promu, comme remède supposé face à ce péril, une vision de la société atomisée en « réseaux flexibles de jeux de langage »[4]. Réagissant au même contexte, tout en s'opposant aux extrémistes du relativisme et du *linguistic turn* postmodernes, la microhistoire a mis en question l'histoire quantitative et les conceptions des structures sociales qui lui étaient alors associées, en faisant la critique de l'usage des catégories réifiées et des procédures de généralisation mal maîtrisées[5]. Son objectif était de faire apparaître la richesse de faits singuliers à valeur indiciaire, que le programme durkheimien de l'histoire antérieure conduisait à négliger ; le choix privilégié d'une échelle d'observation microhistorique paraissait constituer un antidote permettant d'insister sur la complexité de configurations sociales mouvantes en permanente construction et de mettre en évidence le rôle actif des acteurs individuels. En bref, il s'agissait de retrouver

[1] Bien des remarques proposées ici doivent beaucoup à un long échange épistolaire avec Alain Guerreau, que je remercie vivement pour sa confiance, tout en le déchargeant de la responsabilité des défauts et déviations du présent texte.
[2] On tiendra compte cependant des limites du projet d'histoire globale constitutif des *Annales* ; cf. Jacques Revel, « Histoire et sciences sociales. Les paradigmes des Annales », *Annales, E.S.C.*, 34, 1979, 6, p. 1360-1376.
[3] « Se llega a disolver la idea de historia entendida como discurso unitario. No existe una historia única, existen imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista y es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo, comprehensivo, capáz de unificar todos los demás », Giovanni Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelone, Paidos, 1990, p. 75-76.
[4] Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.
[5] On reviendra plus loin sur la microhistoire. Certains éléments évoqués ici sont repris d'un travail antérieur, consacré surtout au paradigme indiciaire de Carlo Ginzburg : « (Re)discutir sobre la historia », *Chiapas*, 10, 2000, p. 7-40.

les particularités individuelles derrière les généralisations illusoires, la diversité derrière les fausses homogénéités, la complexité derrière les simplifications hâtives.

Trente ans après, nous nous trouvons dans un environnement bien différent, voire inverse, de celui qui a suscité les préoccupations des microhistoriens italiens. L'omniprésence étouffante des postulats plus ou moins dilués de la postmodernité sert aujourd'hui d'adjuvant au présent perpétuel, à la négation de la conscience historique et à la résignation à « vivre dans le monde dans lequel nous vivons ». Comme l'a suggéré Giovanni Levi, nous sommes désormais passés de l'autre côté de la question et l'urgence n'est plus tant de compliquer des modèles trop simples que de restituer une intelligibilité globale à des modèles par trop soucieux de complexité[6]. Continuer dans la même voie ne ferait qu'ajouter de la complexité à la complexité, de la fragmentation à la fragmentation, alors que l'actuelle nécessité tient au contraire à la reconstruction de visions historiques globales. Il ne s'agit pas pour autant de revenir à l'histoire globale, telle qu'elle a été revendiquée durant la phase médiane du XXè siècle, de sorte que l'on ne saurait procéder autrement que par un double dépassement, tant des tendances actuellement dominantes que des pratiques de la période antérieure[7].

Pour tenter d'avancer vers un dépassement des formulations classiques des oppositions du particulier et du général, de l'individuel et du collectif, de la diversité et de l'unité, on commencera par chercher une aide en portant le regard vers un mouvement social récent, le zapatisme, selon une démarche déjà tentée lors du second congrès de Historia a Debate[8]. Procéder ainsi ne suppose nullement que l'on considère ce mouvement comme le détenteur de la vérité révélée. On espère seulement trouver là un point d'appui pour une réflexion propre à l'historien et qui pourrait bien être utile dans la perspective esquissée ici. En effet, le zapatisme se construit lui-même comme une double critique de l'air du temps postmoderne et des raides certitudes de la période antérieure. Animé par l'effort de ce double dépassement, il

[6] « Existe una crisis en la causa por la cual la microhistria había nacido a principios de los 80 : la microhistoria nació como una crítica a una conceptualización muy fuerte del marxismo, del estructuralismo y en general era una propuesta para complicar la conceptualización, describir la realidad como más complicada de lo que las ideologías dominantes la consideraban. Hoy me parece que estamos totalmente del otro lado de la cuestión, todo lo vemos muy complicado pero no tenemos una interpretación global de la historia » (« Crisis y resignificación de la microhistoria. Una entrevista a Giovanni Levi », *Prohistoria*, 3, 1999, p. 197). La même idée est reprise dans une entrevue plus récente : « hasta 1989 pensábamos que los conceptos de solidaridad social eran demasiado rígidos y que la lectura que se hacía de la sociedad era demasiado simplista y poco complicada, pero después de 1989 empezaron en cambio a decirnos que ya no existe la clase obrera, y que las solidaridades sociales tampoco existen, etc. Así que, como la situación global ha cambiado, ahora no sólo complicamos la complejidad social, sino que también vemos cuáles son esas solidaridades sociales… », *Contrahistorias*, 1, 2003, p. 100.

[7] On se réfèrera à ce sujet au point 5 du Manifeste de Historia a Debate (« Contra la fragmentación »).

[8] « L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé/futur », dans C. Barros (éd.), *Historia a Debate II.*, Santiago de Compostela, 2000, vol. I, p. 305-316 (version espagnole dans *Relaciones*, XXIV, 2003, 93, p. 213-239).

paraît accompagner le glissement vers la phase nouvelle dans laquelle il semble que nous commençons d'entrer. Après cet excursus, on tentera d'avancer quelques propositions plus directement liées à l'office de l'historien.

ENTRELACER LE PARTICULIER ET LE GENERAL

Sans nier la pertinence de dualités comme celle de l'individuel et du collectif, l'expérience zapatiste suggère qu'il est plus fécond d'articuler ces termes que de choisir l'un *contre* l'autre[9]. Il est à peine nécessaire d'insister sur l'importance des valeurs associées à la collectivité, que les zapatistes reprennent de l'organisation des communautés indigènes, sans pour autant l'associer à une identité essentialisée ni reproduire le mythe idéalisé d'une communauté intemporelle, homogène et sans hiérarchie. Toutefois, dans la parole zapatiste, l'insistance sur les vertus du collectif ne fait nullement disparaître toute préoccupation pour l'individuel. La forme narrative, fréquemment adoptée dans les communiqués du sous-commandant Marcos, permet de faire vivre des personnages singuliers, comme le vieil Antonio ou les enfants Olivio, Toñita et Pedro, de mettre en situation et de donner la parole à des membres ordinaires de l'Ezln. Dans les discours publics, l'usage de la deuxième personne du singulier est fréquent, et il est remarquable que, devant les communautés indigènes rassemblées, Marcos choisisse de s'adresser non pas à celles-ci en tant que collectivités, mais à chacun des individus qui les compose[10]. Pour les zapatistes, la résistance se forge à partir de décisions individuelles[11] ; elle n'est pas conçue comme une lutte de masses, selon la vieille rhétorique qui construisait les actions collectives sur le sacrifice des individus. Tout commence avec des êtres à la fois singuliers et communs, qui rompent l'uniformité dominante pour rechercher leur propre manière de vivre et de se transformer. Il ne s'agit donc ni de prôner des valeurs communautaires négatrices de l'individu, ni d'exalter une individualité destructrice des liens interpersonnels, mais de dépasser l'opposition supposée irréductible

[9] Pour une présentation plus ample de ces conceptions, je me permets de renvoyer à mon livre *La rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*, réédition Paris, Champs-Flammarion, 2005 (où figurent les références des textes cités ici).

[10] « *tu* nous as dis de porter jusqu'en haut la demande de reconnaissance de nos droits et culture, et nous l'avons fait (...) *tu* nous as donné l'ordre de porter avec dignité le nom des zapatistes et nous l'avons porté avec dignité (...) Compagnon, je *te* restitue le bâton de commandement » (Retour de la Marche de la dignité indigène, 1.4.2001).

[11] « dans n'importe quelle partie du monde et à n'importe quel moment, un homme ou une femme - n'importe lequel, n'importe laquelle - se rebelle et finit par rompre le vêtement que le conformisme lui avait tissé et que le cynisme avait teint de gris. Un homme ou une femme - n'importe lequel, n'importe laquelle - de n'importe quelle couleur et de n'importe quelle langue dit et se dit : ça suffit! Un homme ou une femme - n'importe lequel, n'importe laquelle - s'engage à résister au pouvoir et à construire un chemin propre pour ne pas perdre la dignité et l'espérance. Un homme ou une femme - n'importe lequel, n'importe laquelle - décide de vivre et de lutter sa part d'histoire » (3.8.1996).

entre individu et collectivité. Il convient dès lors de préciser que l'individualité revendiquée ici n'est pas celle de la société capitaliste, qui fait de l'individu la valeur suprême. Elle n'est du reste envisageable qu'en posant une critique de la fausse individualité dominante. A cette individualité falsifiée et quantifiée, exacerbée jusqu'à la démence, négatrice de la dignité personnelle et oublieuse des destinées singulières, sont opposés conjointement le souci de la collectivité et le désir d'« être des individus avec une histoire propre »[12].

L'expérience zapatiste suggère également d'abandonner l'opposition inopérante entre luttes globales et luttes particulières. La globalisation tend certes à produire des effets en partie semblables sur tous les continents, de sorte que les zapatistes dénoncent volontiers de puissantes forces mondiales, comme celles du « grand pouvoir mondial » ou de la « mégapolitique ». Mais, loin de produire seulement de l'homogénéité, la mondialisation néolibérale serait plutôt une « globalisation fragmentée », selon l'oxymore proposé par le sous-commandant Marcos. Face à ce processus d'uniformisation économique et de fragmentation politique et sociale, les mouvements de résistance ne sauraient chercher à se fondre en une organisation unique et centralisée, mais bien plutôt à créer « un réseau de voix qui opte pour se parler lui-même en sachant qu'il est un et multiple, se reconnaissant égal dans son aspiration à écouter et à être écouté, et se reconnaissant différent dans les tonalités et les niveaux des voix qui le forment ». Il s'agit de construire « le monde dans lequel les sons puissent être écoutés séparément en reconnaissant leurs spécificités, le monde dans lequel les sons puissent être inclus dans un seul grand son (...), le monde fait des nombreux mondes dont le monde a besoin ». Paradoxe des nombreux sons à la fois séparés et unis dans un seul son, défi des différences qui s'unissent sans se nier comme différences. C'est le même souci de reconnaissance de la diversité qui donne sens aux énumérations parfois interminables, qui abondent dans le style du sous-commandant Marcos. Elles laissent entendre qu'on ne peut se contenter d'appeler l'humanité à résister au néolibéralisme, sans avoir conscience de la diversité de ceux dont on espère entendre la voix[13].

---

[12] L'effort pour concilier les solidarités fondatrices du lien social et la reconnaissance pleine du désir d'individualité n'est qu'un leurre, s'il ne se fonde pas sur une critique de la société marchande, qui exalte l'individualité pour mieux la rendre impossible. Comme l'avait souligné Georg Lukàcs, « le développement de la bourgeoisie confère d'une part à l'individualité une importance toute nouvelle et, par ailleurs, supprime toute individualité par les conditions économiques de cette individualité, par la réification que crée la production marchande » (*Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960).

[13] « celle de l'étudiant, du voisin, du professeur, de la femme au foyer, de l'employé, du sans emploi, du vendeur ambulant, de l'handicapé, de la couturière, de la dactylo, du livreur, du clown, du pompiste, de la standardiste, du serveur, de la serveuse, du cuisinier, de la cuisinière, du mariachi, de la prostituée, du prostitué, du mécanicien, de l'acrobate, du laveur de voitures, de l'indigène, de l'ouvrier, du paysan, du chauffeur, du pêcheur, du chauffeur de taxi, du rémouleur, de l'enfant de la rue, du fonctionnaire, de la bande de jeunes, du travailleur des moyens de communication, du travailleur des professions libérales, du religieux, de l'homosexuel, de la lesbienne, du transsexuel, de l'artiste, de l'intellectuel, du militant, de l'activiste, du marin, du soldat, du

L'humanité, dans les conceptions zapatistes, est une mosaïque d'histoires différentes à partager, une multitude d'expériences sociales en quête de coopération[14]. Cette logique éclate avec une force singulière dans l'affirmation selon laquelle « *nous sommes tous égaux parce que nous sommes différents* »[15]. Le paradoxal *parce que* brise l'idée selon laquelle l'égalité et l'unité humaines devraient être définies *en dépit des* différences entre les individus, les peuples ou les sexes. Il revendique une égalité et une unité élaborées *à partir des* différences, sur la base de leur pleine reconnaissance. Cette articulation des différences et de l'unité, des logiques globales et des réalités particulières, est un terrain fertile pour faire croître un nouvel universalisme, capable de reformuler l'héritage des Lumières. A ce dernier, on a souvent adressé la critique d'avoir été construit sur la base d'un homme abstrait, en niant la diversité des êtres réels, et de n'être, comme toutes les valeurs universelles, que l'universalisation de valeurs particulières, en l'occurrence occidentales. Serait-il désormais possible de penser un universalisme qui intègre la critique de l'universalisme en tant qu'universalisation de valeurs particulières? En tout cas, l'expérience zapatiste suggère (avec d'autres) que le local et l'universel, au lieu de se nier mutuellement, peuvent être acceptés comme deux pôles nécessaires, trouvant leur légitimité dans la mesure où ils sont associés l'un à l'autre. Il s'agirait alors d'admettre que l'accès à l'universalité peut se fonder sur la reconnaissance de la spécificité des lieux, de la diversité des êtres humains et de l'autonomie des expériences. La tâche est certainement moins aisée que celle de l'universalisme abstrait, dont la critique a souligné qu'il lu était finalement assez facile d'affirmer l'unité du genre humain en occultant tous les traits qui différencient les groupes humains et rendent leurs expériences spécifiques : comme l'ont souligné Th. Adorno et M. Horkheimer, on ne fait ainsi que postuler l'identité de tous les hommes, sans même percevoir ce qui peut y faire obstacle[16]. Les deux philosophes indiquent encore que « la conciliation de l'universel et du particulier est dépourvue de toute valeur », tant qu'il n'existe « aucune tension entre les deux pôles : les extrêmes qui se touchent cèdent le pas à une trouble identité; l'universel peut se substituer au particulier et vice versa ». Chez eux, tout comme dans la démarche zapatiste, il s'agit de penser l'universel et le particulier comme deux pôles clairement séparés et d'établir entre eux une articulation

sportif, du maçon, du vendeur au marché, du vendeur de *tacos* et sandwiches, du laveur de pare-brises, du bureaucrate, de l'homme, de la femme, de l'enfant, du jeune, de la personne âgée, de celui que nous sommes » (16.3.2001).

[14] On peut percevoir des similitudes entre les conceptions zapatistes de l'humanité et le concept deleuzien de multitude, tel qu'il est proposé par Michael Hardt et Antonio Negri (*Empire*, Paris, Exils, 2000). J'ai discuté ce rapprochement dans deux articles (« ¿Los zapatistas contra el Imperio? », *Chiapas*, 13, 2002, p. 159-176 et « ¿Más allá de la lucha por la humanidad y contra el neoliberalismo ? », *Chiapas*, 16, 2004, p. 31-50.).

[15] Major Ana Maria, Inauguration de la Rencontre intercontinentale pour l'humanité et contre le néolibéralisme (27.07.1997).

[16]Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.

résultant d'un difficile travail pour *concilier des différences concrètes*, pour tendre des ponts entre des expériences spécifiques et mettre en relation des lieux propres.

Reste à préciser qu'il existe *différentes* critiques possibles de l'universalisme abstrait. Celle qui nous occupe ne saurait être confondue avec la philosophie postmoderne et ses divers sous-produits qui pousse le rejet de l'universalisme des Lumières et la guerre contre la totalité jusqu'à l'exaltation de la fragmentation et d'un individualisme bien en phase avec les tendances du moment. De manière toute distincte, les conceptions zapatistes suggèrent de renoncer à sacrifier le local sur l'autel de l'universel, et les particularités au nom de la totalité. Mais elles ne proposent pas pour autant de faire le choix de l'individuel en oubliant le collectif, de se perdre dans l'archipel des différences sans en voir l'unité, ou d'assumer un relativisme culturel pour lequel tout se vaut. Croire que les réalités humaines sont seulement le produit de configurations locales et intersubjectives et qu'il importe de concentrer toute l'attention sur les individus et leurs traits singuliers nous fait perdre de vue l'échelle des problèmes qui affectent l'humanité actuelle. Cela conduirait par exemple à renoncer à des concepts tels que Néolibéralisme ou Marché, au nom d'un puritanisme nominaliste qui s'effarouche à l'idée de nommer des forces meta-individuelles, comme si la pensée, telle saint Thomas, ne pouvait plus désormais se donner pour objet que ce que l'on peut toucher du doigt. Il est difficile de ne pas voir là un piège destiné à masquer les évidences les plus massives d'un monde qui prétend se soustraire à la critique. On doit donc souligner l'écart entre les tendances postmodernes et la perspective zapatiste. Cette dernière se préoccupe tout autant de mettre en scène des individus singuliers que de dénoncer les forces globales de la mégapolitique mondiale et du Marché, de revendiquer le respect des différences et des particularités que d'invoquer les valeurs communes de l'humanité. C'est dans cette voie que l'on peut envisager un nouvel universalisme se construisant au travers d'une lutte effective pour concilier le particulier et l'universel, la force de l'expérience locale et le souci d'une humanité en quête de son accomplissement, la réalité concrète des solidarités interpersonnelles et la conscience de l'unité du genre humain.

ARTICULER UNITÉ, DUALITÉ ET MULTIPLICITÉ

En s'inspirant de l'expérience évoquée à l'instant, on croit pouvoir affirmer que l'un des défis propres à la relance d'un projet d'histoire globale consiste à parvenir à une analyse satisfaisante de l'articulation des principes d'unité, de dualité et de multiplicité. Poser une telle articulation suppose qu'aucun de ces niveaux d'analyse ne peut rendre compte à lui seul des réalités sociales : ce n'est qu'en établissant entre eux une conjonction appropriée que l'on

peut espérer s'en approcher un tant soit peu. La perspective d'une histoire globale a pour point de départ obligé le fait de concevoir « la société comme un tout », selon l'expression de Bernard Lepetit[17]. Mais elle suppose aussi de s'entendre sur la manière de concevoir la totalité sociale et sur les instruments auxquels on a recourt pour tenter d'en rendre compte. Dans le contexte actuel, on croit nécessaire de partir de l'affirmation du principe unitaire de la totalité sociale, avant de l'articuler aux logiques binaires et à la multiplicité qui s'y laissent observer.

Totalité sociale et principe d'unité (mais non d'homogénéité)

Une société humaine constitue une totalité, à la fois parce qu'elle se pense comme telle et parce qu'il convient, pour l'analyser, de la penser comme telle[18]. C'est en tant que totalité construite, « comme un tout pensé (…) produit du cerveau pensant », qu'elle peut être appréhendée par la raison[19]. Un aspect essentiel de la notion de totalité – comme de celle de structure, qui lui est fortement associée – tient au primat du tout sur les parties, des nœuds sur les lignes, des *relations* sur les éléments qu'elles conjoignent[20]. La totalité sociale constitue un type particulier de structure, c'est-à-dire un ensemble articulé de relations, doté tout à la fois

[17] Bernard Lepetit, « La société comme un tout », dans Carlos Barros (éd), *Historia a Debate I*, Santiago de Compostela, 1995, vol. I, p. 147-158. Ce texte, à la recherche d'une voie médiane, met l'accent sur le rôle des acteurs et sur les interactions individuelles. On le comprend dans un contexte où domine encore l'effort pour échapper aux anciennes visions caricaturales de la totalité sociale, notamment sous l'espèce d'une somme de groupes sociaux.

[18] Sur le premier point, cf. Marcel Mauss, « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive » (1934), dans *Œuvres*, Paris, Minuit, 1981, III, p. 307 : « une société se définit elle-même par le nom, par les frontières, par les droits qu'elle se donne sur elle-même et sur son sol, par sa volonté d'être une… La notion de totalité s'exprime d'abord par ce nom que la société se donne… ». Il faut certes différencier les sociétés holistes et les sociétés modernes où l'emporte l'individualisme (Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983). La postmodernité aboutit même à la radicale négation de la notion même de société, dont la phrase célèbre attribuée à la Dame de fer est l'emblème. Sans y être aussi extrême, l'évaporation tendancielle du concept de société affecte sérieusement les sciences sociales.

[19] Même si l'usage politique qu'il en fait suscite des réserves, Georg Lukács offre une base solide pour la réflexion sur le concept de totalité. Il s'agit d'avancer « vers la connaissance de la totalité concrète en tant que reproduction en pensée de la réalité », sans confondre totalité pensée et totalité de la réalité elle-même. D'autre part, « la catégorie de la totalité n'abolit pas (…) ses moments constitutifs dans une unité indifférenciée, une identité », de sorte que la relation entre les éléments qui la constituent ne saurait être pensée de manière simple, en tant qu'«action réciproque d'*objets par ailleurs immuables* ». L'action réciproque pensée dialectiquement « ne va effectivement au-delà que dans son rapport avec le tout ; le rapport au tout devient la détermination conditionnant la forme d'objectivité de tout objet ; tout changement essentiel et important pour la connaissance se manifeste en tant que changement du rapport au tout et par cela même comme changement de la forme d'objectivité elle-même » (*Histoire et conscience, op. cit.*, p. 26-32). Voir aussi Pierre Vilar, « Histoire marxiste, histoire en construction », dans Jacques Le Goff et Pierre Nora (dirs.), *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974 (rééd. Folio), I, p. 231-284 (ici, p. 242-243).

[20] On connaît l'avertissement de Marc Bloch : « la connaissance des fragments, étudiés successivement, chacun pour soi, ne procurera jamais celle du tout, elle ne procurera même pas celle des fragments eux-mêmes », *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien*, Paris, A. Colin, 1993, p. 167. A rapprocher de Emile Durkheim : « un tout n'est pas identique à la somme de ses parties, il est quelque chose d'autre et dont les propriétés diffèrent de celles que présentent les parties dont il est composé », *Les règles de la méthode sociologique*, V, 2, rééd. Paris, PUF, 1996, p. 102.

d'une certaine capacité à préserver son existence et d'une dynamique propre[21]. Plutôt que d'associer structure et *stabilité* (même relative) – ce qui est sans doute le point de départ des dérives anhistoriques souvent associées à l'approche structurale –, il faut souligner qu'elle possède une *cohérence* certes partielle mais du moins suffisante pour contenir ses tensions internes et perdurer dans le temps, sans pour autant cesser de se transformer. Il est décisif de souligner que la notion – centrale – de cohérence (relative) n'est en aucun cas synonyme d'homogénéité ou d'uniformité[22]. Au contraire, elle n'a de sens que si on l'associe à la multiplicité, aux contradictions, tensions, écarts et facteurs de désagrégation qu'elle parvient malgré tout à dominer[23]. Elle ne saurait pas davantage être conçue comme un principe fixiste qui postulerait l'immobilité de la totalité (une structure sociale ne mérite ce nom parce qu'elle conserve sa cohérence en dépit de ses transformations). Enfin, elle n'est pas non plus un principe identitaire, qui supposerait établie, d'emblée et une fois pour toute, l'essence immuable de la totalité. La cohérence est un principe d'unité qui s'articule à la diversité et à l'hétérogénéité, un principe de cohésion associé à la dynamique et à la transformation[24].

Si l'on prend au sérieux l'énoncé selon lequel une société humaine peut être appréhendée comme totalité, une tâche indispensable consiste à identifier les principes qui fondent la cohérence d'une totalité sociale particulière et les relations principales qui la structurent. Sans quoi cette conception de la société comme totalité est destinée à demeurer une pure pétition de principe, un énoncé philosophique sans lien avec l'analyse historique effective. Cette tâche – mettre à jour le principe de cohérence d'une société – n'a rien d'aisé, bien qu'on lui consacre en général fort peu d'attention et d'effort. Elle suppose que l'on

---

[21] Pour le concept de structure et ses implications, on se réfère aux travaux d'Alain Guerreau, notamment *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Age au XXIè siècle?*, Paris, Seuil, 2001. Celui-ci invite à distinguer structure et système (structure de structures).

[22] C'est une assimilation abusive, qui perce souvent dans les critiques visant les approches fondées sur les notions de totalité ou de structure. Lorsqu'il dénonce la conception de la culture comme « un todo coherente, homogéneo y sistemático », Giovanni Levi ne laisse-t-il entendre que ces termes sont équivalents ou du moins nécessairement associés? (« Sobre microhistoria », dans Peter Burke (éd.), *Formas de hacer historia*, Barcelone, Alianza, 1993, p. 138).

[23] On doit donc reconnaître tout à la fois la force de ce principe de cohérence et ses limites : un système social ou un écosystème naturel ne sont jamais une totalité entièrement « intégrée », comme le prétendent les fonctionnalistes anciens ou nouveaux. C'est une totalité dont l'unité est l'effet « provisoirement stable » des propriétés de compatibilité structurale entre les éléments qui composent une structure ou entre les structures qui composent un système » (Maurice Godelier, *L'idéel et le matériel*, Paris, Fayard, 1984).

[24] On doit donc poser tout à la fois une proximité et un écart par rapport aux principes durkheimiens. Ce qu'on vient de dire est en accord avec l'idée selon laquelle « la société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres ». D'un autre côté, le recours fréquent au modèle organique fait courir le risque de penser la société comme un être collectif doté d'une force de volonté propre et unifiée, et par conséquent de surestimer l'homogénéité et l'uniformité de la totalité sociale : « en s'agrégeant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau. C'est donc dans la nature de cette individualité, non dans celle des unités composantes, qu'il faut aller chercher les causes prochaines et déterminantes des faits qui s'y produisent » (*Les règles, op. cit.*, p. 192-193)

dispose de concepts pertinents pour affronter une question aussi ardue. A cet égard, bien que le discrédit dominant du marxisme paraisse l'avoir remisé au rayon des antiquités, on voudrait suggérer qu'il pourrait être utile de remettre en usage le concept de mode de production[25]. C'est là un choix provisoire, qui pourrait certes laisser place à tout autre option venant faire la preuve d'une pertinence au moins égale. Pour le mettre en œuvre, il convient toutefois de raviver le débat que ce concept devrait susciter, et en premier lieu de s'efforcer de le débarrasser de ses usages dogmatiques et réducteurs, qui donnent de trop faciles arguments à ceux qui préfèrent l'ignorer.

On plaidera, en quelques remarques succinctes, pour l'acception la plus extensive possible du concept de mode de production, qui ne saurait être tenu pour une notion « économique » (même dans le cas spécifique du capitalisme qui, pour la première fois, donne à cette instance un statut séparé et déterminant). Il offre au contraire un concept englobant, tentaculaire, articulant une multiplicité d'aspects trans-sectoriels au-delà d'un découpage en instance hiérarchisées ; et c'est pour cela même qu'il est particulièrement adapté pour rendre compte du noyau unitaire de la globalité sociale (mais non pas pour autant, ni à lui seul, de la totalité des faits sociaux). Certes, on pourra se demander si le concept de mode de production, qui articule classiquement, en un jeu de correspondances et discordances, forces productives et rapports de production, n'est pas spécifiquement adapté à l'analyse marxienne du capitalisme, qui identifie la production comme le moment décisif où se crée la valeur et où se joue le rapport d'exploitation entre Capital et Travail. Son application aux système non-capitalistes impose donc de reconnaître avec une force particulière que le concept de mode de production ne se réfère pas exclusivement à l'activité productive entendue au sens strict. Comme le souligne M. Godelier, les rapports de production incluent l'ensemble des relations entre les hommes ayant la triple fonction de déterminer « la forme sociale de l'accès aux ressources et du contrôle des moyens de production », de redistribuer la force de travail et d'organiser le déroulement des divers procès de travail, mais aussi de déterminer « la forme sociale de la circulation et de la redistribution des produits du travail »[26]. Cette définition, particulièrement ample, s'adapte bien à l'analyse des systèmes non-capitalistes, car elle intègre des aspects qui ne concernent directement ni l'appropriation des ressources, ni les

[25] La relation étroite entre la conception de la totalité sociale chez Marx et son usage du concept de mode de production est bien soulignée par Pierre Vilar : « le concept central, le tout cohérent, l'objet théorique de Marx, c'est bien le mode de production comme structure déterminée et déterminante. Mais son originalité n'est pas d'être un objet théorique. C'est d'avoir été, et d'être resté, le premier objet théorique à exprimer un *tout social* » (« Histoire marxiste… », art. cité, p. 244-245).

[26] M. Godelier, *L'idéel et le matériel, op. cit*., p. 173-174. La discussion sur le caractère éventuellement trop étroit du concept de mode de production, dans son application aux systèmes non-capitalistes, est toutefois ouverte et appelle de plus amples réflexions.

procès de travail, ni la circulation et la répartition des produits, mais qui se réfèrent à l'organisation sociale elle-même, en tant que cadre dans lequel se déroule l'activité productive : de fait, l'ensemble des rapports sociaux qui contribuent à rendre possible un certain type d'organisation productive et son articulation avec des formes spécifiques d'exploitation et de domination font partie intégrante des rapports de production.

Il est non moins décisif de reconnaître que la part idéelle du réel n'est pas un élément extérieur au mode de production, mais en fait pleinement partie. Les réalités idéelles apparaissent « non pas comme des effets dans la pensée des rapports sociaux », mais « comme l'une de leurs composantes internes et comme une *condition nécessaire tout autant de leur formation que de leur reproduction* »[27]. Plus globalement encore, la notion de mode de production intègre, d'une manière spécifique à chaque cas, des aspects que l'usage commun pourrait qualifier comme économiques, sociaux, politiques, idéologiques (ou d'autres encore) qui, ensemble, conforment un système spécifique de relations permettant la production et la reproduction de l'organisation matérielle *et* idéelle de la vie sociale. Un mode de production est impensable s'il n'intègre pas les facteurs de sa reproduction, de sorte que l'on pourrait parler, s'il était besoin de souligner cet aspect, de mode de production-reproduction.

En ce sens, l'opposition entre infrastructure et superstructure, habituellement associée au concept de mode de production, paraît constituer moins un avantage qu'un obstacle à la saisie de sa portée la plus globale. Même la défense qu'en propose M. Godelier ne semble pas suffire à lever la difficulté, bien qu'il s'efforce d'en repousser les inconvénients en soulignant que la dualité infrastructure/superstructure constitue une distinction de fonctions et non pas d'institutions ou d'instances séparées dans l'ordre empirique, et en indiquant aussi que les sphères relevant de la superstructure dans le capitalisme peuvent ailleurs être partie intégrante des infrastructures (la politique dans la Grèce ancienne, la parenté dans d'autres sociétés)[28]. Comme le dit M. Godelier lui-même, « une société n'a pas de haut et de bas et n'est pas un système de niveaux superposés ». Or, quand bien même elle serait retravaillée et rendue plus complexe, la dualité infrastructure/superstructure porte en germe une telle réduction et paraît, quoi qu'on en dise, inséparable d'une métaphore architecturale de la société. La représentation de la société comme édifice pèse, malgré toutes les précautions que l'on s'efforce de prendre, dans le sens d'une séparation hiérarchique au sein de la totalité sociale, d'une détermination causale simplifiée, et conduit de surcroît à associer l'idée de cohésion

[27] Les aspects développés ici sont repris de M. Godelier, *ibid*, p. 198 (voir aussi p. 172 : « loin d'être une instance séparée des rapports sociaux, d'être leur apparence, leur reflet déformé-déformant dans la conscience sociale, elles [les représentations] sont une part des rapports sociaux dès que ceux-ci commencent à se former et elles sont une des conditions de leur formation »).

[28] *L'idéel, op. cit.*, p. 171 et 30.

sociale à l'image d'une extrême rigidité et d'une complète fixité. La métaphore de la société comme édifice est tristement pauvre comparée à l'effort de saisie de la globalité sociale que permet le concept de mode de production[29].

Pour en assurer l'efficacité, il convient de maintenir le concept de mode de production à un niveau de grande généralité et de forte abstraction. Bien que d'autres options soient possibles, on ne croit pas pertinent de multiplier à l'infini les modes de production repérables dans l'étude des sociétés humaines. Leur prolifération laisserait en effet entendre qu'il a pour objet de rendre compte de la multiplicité des formes concrètes d'organisation sociale effectivement observables. On pourrait en venir alors à définir presque autant de modes de production que de sociétés historiquement attestées. Ainsi, on dénaturerait l'efficacité du concept de mode de production, qui ne prétend pas offrir une description empirique des sociétés concrètes, mais constitue un instrument théorique associé à un fort degré d'abstraction[30]. Le concept de mode de production devrait donc être conçu comme un outil éminemment abstrait, un modèle interprétatif doté d'une vertu heuristique, mais qui ne saurait prétendre décrire l'ensemble des traits d'une société déterminée.

Pour autant, rejeter l'usage faible du concept de mode de production et sa prétention à adhérer à la diversité des situations empiriques ne condamne en aucun cas à répéter les piètres schémas des différents réductionnismes marxistes. Cela ne suppose nullement l'adhésion à un schéma unilinéaire de l'histoire humaine, sous quelque forme que ce soit, à commencer par la sinistre vulgate stalinienne de la succession inéluctable des cinq modes de production canoniques - grotesque travestissement de la pensée de Marx[31]. Ni évolution unilinéaire, ni fétichisme de la nomenclature et de la classification, ni liste fermée des modes de production autorisés[32]. Un mode de production constitue un principe très général : le nommer ne constitue

[29] On rappellera les mots de Edward Thompson au sujet de la dualité infrastructure/superstructure : « cuando me burlo de esta metáfora, lo hago porque ofende al mismo sentido de proceso, de interacción de ser social y conciencia social que he aprendido de Marx » (cité dans l'introduction à l'édition espagnole de *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra, 1780-1832*, Barcelone, Laia, 1977, 3 vol.). On se réfèrera surtout à la critique avancée par Giorgio Agamben : « Ogni interpretazione causale [del rapporto di struttura e sovrastruttura] è solidale infatti della metafisica occidentale e presupone la scomposizione della realtà in due livelli ontologicamente distinti (…) Vero materialismo è solo quello che sopprime radicalmente questa separazione e nella realtà storica concreta non vede mai la somma di una struttura e di una sovrastruttura, ma l'unità immediata dei due termini nella prassi » (*Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Turin, Einaudi, 2è éd., 1979, p. 122-123).

[30] On suit à cet égard Angel Palerm : « su validez no reside en la adecuación formal y estricta a una sociedad determinada, sino en la utilidad para analizar cualquier sociedad, revelando su funcionamiento y los principios de su estructuración » (*Antropología y marxismo*, Mexico, CIESAS, 1999, p. 71-75).

[31] Voir Maurice Godelier, *Sur les sociétés précapitalistes*, Paris, CERM, 1970.

[32] Différentes propositions sont possibles. Ainsi, Eric Wolf a-t-il opté pour distinguer trois grands modes de production, dont il précise qu'ils n'épuisent pas la réalité mais fournissent le modèle permettant de conceptualiser son objet (« La utilidad del concepto [de modo de producción] no radica en el terreno de la clasificación, si no en su capacidad para destacar las relaciones estratégicas que intervienen en el despliegue del trabajo social por parte de pluralidades humanas organizadas », *Europa y la gente sin historia,* Mexico, FCE,

en aucun cas une opération magique, qui libérerait de tout labeur supplémentaire. Même la mise à jour des caractéristiques fondamentales d'un mode de production, pour décisive qu'elle soit, ne dispense en rien de l'analyse détaillée de ses configurations particulières et de leurs dynamiques propres. Chacun d'eux peut comporter un grand nombre de variantes indépendantes les unes des autres, tandis que le capitalisme, seul mode de production jusqu'à présent structuré à l'échelle planétaire, englobe des sous-configurations régionales ou continentales diversifiées et articulées entre elles et traverse, comme les autres, des phases d'évolution dotées chacune de caractéristiques spécifiques. En bref, identifier un mode de production et ses règles essentielles de fonctionnement ne constitue que la mise en évidence de principes très généraux. C'est un point de départ assurément insuffisant, puisqu'il ne livre encore aucune analyse d'une réalité sociale spécifique ; mais c'est un pas décisif, sans lequel on ne peut pas sortir du brouillard le plus épais.

Mais pourquoi s'obstiner à identifier, à propos de chaque système social spécifique, le mode de production dont il relève, si l'on affirme qu'il ne s'agit pas d'un problème de nomenclature ou de classification susceptible de résoudre comme par enchantement tous les problèmes? Une réponse simple consiste à souligner qu'il paraît difficile de comprendre quoi que ce soit au monde dans lequel nous vivons si l'on se prive de lui attribuer le nom qui en identifie le principe : capitalisme. Et pourtant, durant les dernières décennies, cette opération apparemment élémentaire a paru se transformer en une entreprise indécente, tant était grand le discrédit de tout vocabulaire ayant la moindre connotation marxiste, et tant dominait le renoncement à toute possibilité d'une saisie globale du monde social. Bien entendu, nommer le capitalisme ne sert à rien, si l'on ignore les règles essentielles de son fonctionnement, dont la mise en évidence a coûté à Marx une vie de travail, livrant à cet égard une analyse d'un mode de production sans équivalent dans les autres cas[33], et sans qu'on puisse pour autant prétendre qu'il en ait dit le dernier mot ou nier que les évolutions postérieures du système enrichissent les lectures possibles de son œuvre. Ce dont il s'agit consiste seulement à souligner que l'on voit mal comment analyser notre monde contemporain si l'on se prive de ce point focal qu'offrent la règle de la valeur et le fétichisme de la marchandise. Sous des formes historiquement et spatialement diversifiées, ils constituent le principe de base de la société tout entière, ce qui revient à dire que le mode de production capitaliste n'est pas un

1987, p. 97-100). On ne discutera pas ici son hypothèse, qui intègre dans un concept unique les modes de production généralement appelés tributaire et féodal.

[33] L'analyse des modes de production précapitalistes est demeurée moins avancée. Pour une discussion relative au mode de production tributaire (plutôt que « asiatique ») et à la diversité des sociétés dites primitives, voir M. Godelier, *L'idéel, op. cit.* et *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973, 2 vol., ainsi que E. Wolf, *Europa, op. cit.* Concernant le féodalisme, voir A. Guerreau, *L'avenir, op. cit.*

système économique, mais un système social global que l'on pourrait nommer « société de la marchandise ». Ce qui le caractérise c'est l'expansion de ces principes, selon la logique de la recherche du profit et de l'accumulation du capital, à tel point que la marchandisation tend à envahir tous les aspects de la vie (par différence avec les phases antérieures durant lesquelles cette dynamique s'articulaient à d'amples pesanteurs précapitalistes et à des secteurs expressément soustraits à la logique marchande).

En résumé, identifier un mode de production ne livre pas une formule magique qui rendrait compte de tous les aspects de la réalité sociale, ou à partir de laquelle ceux-ci pourraient être déduits mécaniquement par simple correspondance ou par un jeu de reflet. Un mode de production ne constitue pas non plus une instance spécifique déterminant toutes les autres. Les règles aussi élémentaires que fondamentales qui le caractérisent constituent plutôt les lignes de fuite qui traversent l'ensemble du tissu social (sans pour autant que celui-ci se laisse entièrement ramener à de telles lignes de force). Ces lignes de fuite, ordonnées par un point focal, constituent le principe d'unité qui confère sa cohérence relative à la totalité sociale et par rapport auquel toutes ses composantes acquièrent un sens spécifique (quand bien même ce sens puisse être celui d'une *fuite* ou d'un écart par rapport à ce principe).Il s'agit d'un principe génératif en même temps qu'unificateur, expansif autant que conjonctif. La pensée de la totalité sociale doit donc être attentive tout autant à l'analyse du principe directeur qui lui confère sa cohérence qu'aux formes multiples qu'il engendre, aux faisceaux de relations et à la constellation d'institutions qui prennent sens autour de lui, sans pouvoir être mécaniquement déduits de lui.

Dualités et polarités (mais non binarité)

Il est malaisé d'évoquer la question des dualités : non seulement elles sont étroitement liées au principe d'unité, mais il convient aussi de les articuler à la multiplicité. En procédant autrement, on donnerait prise aux critiques qui insistent sur le caractère réducteur des analyses binaires et considèrent leur abandon comme une libération. Or, on voudrait justement faire valoir qu'il est possible de recourir aux dualités sans les réifier et en les ouvrant à la multiplicité.

On peut parler de dualité au sens où toute société fondée sur l'exploitation des producteurs par les non-producteurs suppose un antagonisme fondamental (ou une série d'antagonismes fondamentaux). L'opposition du Capital et du Travail en est l'énoncé habituel, dans le cas du capitalisme, ce qui appelle au moins deux remarques. En premier lieu, cette opposition va au-delà d'un simple antagonisme entre classes distinctes. Sans s'avancer

beaucoup dans la discussion relative à cette dernière notion, le minimum consiste à renoncer, dans la lignée de E. P. Thompson, à une conception de la classe comme *chose*, c'est-à-dire comme groupe isolable, sociologiquement homogène et existant comme tel par le fait d'une stricte détermination économique, pour faire prévaloir une analyse en termes de *relations sociales* et de *processus* faisant émerger des formes mouvantes de solidarités collectives et des convergences d'intérêts instables, contradictoires et éventuellement inopérantes[34]. En tout état de cause, la question importante n'est pas tant celle d'un découpage du tissu social en groupes ou classes que celle de l'existence même des *différences sociales*. En second lieu, la dualité doit être articulée au principe d'unité : bien que la dualité du Capital et du Travail soit généralement conçue comme une opposition externe entre deux principes si opposés qu'ils paraissent totalement étrangers l'un à l'autre, on peut faire valoir qu'il s'agit plutôt d'une opposition interne, qui n'a de sens que dans l'espace défini par le mode de production capitaliste, c'est-à-dire à l'intérieur de la logique de la valeur. Plus précisément, il n'est pas interdit de soutenir que Capital et Travail sont deux manifestations de la forme-marchandise, deux états d'agrégation distincts d'une même substance, le travail chosifié en valeur[35]. Leur existence engendre certes des tensions, mais ils prennent place l'un comme l'autre au sein de la logique du capitalisme, ce qui devrait conduire à identifier des antagonismes plus fondamentaux encore, entre les aspects qui tendent à la reproduction d'un mode de production et ceux qui poussent à sa décomposition.

On insistera surtout sur le point suivant. On aurait tort de minimiser la richesse du concept de dualité, que l'on ne saurait réduire à une simple binarité (du type oui/non ou 0/1). La mise en relation de deux principes opposés peut en effet donner lieu à des configurations extrêmement variées : sans parler du mélange (avec la gamme des dosages auxquels il se prête), on peut distinguer opposition distinctive et opposition hiérarchique, fonctionnant par englobement du contraire[36] ; on peut aussi rappeler que les dualités peuvent être conçues en termes de complémentarité plutôt que d'incompatibilité ; enfin, on croit utile d'accorder une importance particulière aux figures qui articulent deux éléments contraires au sein d'une

[34] E. P. Thompson, *La formación, op. cit.* Pour une discussion de la notion de classe chez Marx (nullement réductible à un sujet unifié et conscient, ni non plus à la stricte détermination du mode de production), voir Daniel Bensaïd, *Marx l'intempestif. Grandeur et misère d'une aventure critique (XIXè-XXè siècles)*, Paris, Fayard, 1995, ch. II. Voir aussi le commentaire de Jean-Marie Vincent : « Depuis les *Grundrisse* au moins, Marx ne fait plus de la lutte des classes une clé de lecture de toutes les sociétés et ne fonde plus la notion de production sociale sur la simple production et reproduction de la vie (boire, manger, se loger), mais sur la production et reproduction des individus et de leurs rapports sociaux (ce qui implique évidemment du matériel et du symbolique) » (« Marx l'obstiné », dans M. Vakaloulis et J.-M. Vincent (éds.), *Marx après les marxismes*, Paris, L'Harmattan, 1997, vol. I, p. 28).

[35] Anselm Jappe, *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003.

[36] Sur ce point, voir L. Dumont, *Essais, op. cit.,* p. 241-253.

entité cohérente (avec toutes les tensions et les multiples effets dynamiques qui peuvent en résulter). Par exemple, on perdrait beaucoup en réduisant les conceptions de l'âme et du corps dans l'Occident médiéval à l'idée trop simple du dualisme (qui préconise la séparation des deux principes – spirituel et corporel –, l'un étant jugé entièrement positif et l'autre entièrement négatif)[37]. Sur ce point, les conceptions médiévales relèvent bien plutôt d'une pensée *relationnelle* : elles conçoivent la personne humaine comme l'articulation dynamique de deux éléments opposés mais formant une entité unifiée et potentiellement bénéfique. La valeur du corps et celle de l'âme ne sont pas définies en soi, mais dépendent des modalités de leur mise en relation : celle-ci peut être positive, au point de conduire à une glorification extrême du corps, ou bien négative, lorsque c'est ce dernier qui l'emporte. Cet exemple suggère que la dualité, conçue comme articulation de deux principes contraires, est un principe générateur de configurations multiples.

De manière plus générale, une dualité sociale construit une polarité qui autorise une infinité de positions possibles. En conjoignant plusieurs dualités, on aboutit à la notion d'« espace social » proposée par Pierre Bourdieu, qui semble une option pertinente pour rendre compte de l'ample dispersion des comportements et des représentations des sujets sociaux, en même temps que de la logique du système au sein duquel ces différences prennent sens[38]. L'espace social se définit alors précisément comme un espace de différences : il n'existe que par la diversité qui le constitue, à partir de ses polarités constitutives. Mais, inversement, ces différences et les positions particulières qu'elles déterminent n'existent que dans et par l'espace social qui leur donne sens. Chaque situation particulière ne trouve sa signification que comme différenciation par rapport à d'autres situations, comme position relative dans le champ général des options possibles. La notion d'espace social, loin d'opposer structure générale, dualités et multiplicité des positions, interdit de les analyser séparément. L'espace social est un espace unifié de différences, engendrées par des polarités entrecroisées.

Il existe donc différentes manières de concevoir les dualités sans les réduire à la simple opposition binaire ou frontale de deux principes antagonistes. En se fondant sur l'articulation des contraires ou sur la polarité qu'ils engendrent, on peut bien plutôt s'efforcer, à partir d'elles, d'associer dans une même analyse unité et différenciation, dualités et multiplicités.

---

[37] Je me permets de renvoyer à J. Baschet, *La Civilisation féodale, De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Aubier, 2004 (partie II, ch. IV : « Corps et âmes »).

[38] Pierre Bourdieu, « Espace social et espace symbolique », *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Points-Seuil, 1994, p. 13-29.

Multiplicités et déphasages (mais non atomisation)

Comme on l'a dit, la notion de totalité ne suppose nulle homogénéité. Il serait certes beaucoup plus simple de penser la totalité sociale en postulant une telle homogénéité, ou du moins en réintroduisant de manière subreptice un rapport d'adéquation directe ou de reflet entre ses parties. Il n'est donc pas mauvais d'associer la saisie de la totalité à un effort constant de « déshomogénéisation ». De fait, il ne vaudrait guère la peine de convoquer la notion de totalité si ce n'était pour rendre compte d'une réalité hautement complexe, englobant des ensembles divers et des relations contradictoires. La totalité suppose un principe de cohérence, mais celui-ci est producteur d'effets contradictoires, de différenciations et d'une combinatoire d'options possibles. Pour tenter d'en prendre la mesure, on procèdera du plus général au plus spécifique.

A) La notion de totalité (ou de structure) sociale suppose une réalité hétérogène et contradictoire. Le principe d'unité et les relations duelles qui lui sont associées créent un ensemble de contradictions qui produisent tout à la fois une diversification interne et des effets dynamiques. Ainsi, le règne de la modernité, qui s'amorce avec les Lumières, est-il parcouru de contradictions liées aux conditions qui empêchent la pleine réalisation de son projet, l'articulant sans cesse à son envers sous l'espèce des multiples formes de la nostalgie romantique, et conduisant, dès la seconde moitié du XIXè siècle, à l'intensification de ses remises en cause[39]. Il est également remarquable d'observer que certaines de ces contradictions ont des effets paradoxaux dans la synchronie, comme la globalisation fragmentée déjà commentée, voire dans la diachronie, donnant lieu à des résultats contraires à leur propre principe (par exemple, la négation de la concurrence comme effet de la concurrence).

D'autre part, la notion de totalité (ou de système) suppose celle de bruit, c'est-à-dire une multitude de failles, de fluctuations, d'écarts et d'incohérences partielles, qui cependant demeurent insuffisants pour remettre en cause le principe d'unité d'une totalité sociale donnée. On peut donc tout à la fois affirmer que le système social « tient », puisqu'il se reproduit tout en se transformant, et qu'il ne fonctionne que de manière très imparfaite[40]. Parler d'une cohérence de la totalité sociale ne postule nullement que celle-ci constitue un assemblage impeccable, comparable à un édifice bien construit ou à une machinerie (dans laquelle l'ajustement des pièces doit être sans défaut). Il convient de rejeter la métaphore de la

[39] Michael Löwy et Robert Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.

[40] Selon les mots de Claude Lévi-Strauss, « dire qu'une société fonctionne est un truisme ; mais dire que tout, dans une société, fonctionne est une absurdité », *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, p. 24.

société comme architecture ou comme machine, *a fortiori* si l'on veut la penser comme totalité cohérente. La nature des relations qui structurent la totalité sociale est trop complexe pour cela et celle-ci admet un degré de bruit, de discordance et de « jeu », incompatible avec de telles métaphores. Si l'on veut être congruent avec de telles remarques, on doit donc se préoccuper tout autant d'élaborer des modèles faisant apparaître les principes et les relations qui structurent la totalité sociale que de mettre en évidence les phénomènes de bruit et les écarts qui échappent à la modélisation adoptée[41].

B) A l'exception peut-être des sociétés les plus élémentaires, l'analyse a probablement intérêt à dégager l'existence de sous-systèmes au sein de la totalité sociale. On ne saurait en effet s'en tenir à l'intuition d'une « logique unitaire et unique d'une culture », qui s'épargnerait « l'étude méthodique des différents sous-systèmes et l'interrogation sur leurs inter-relations réelles »[42]. A l'heure de définir ces sous-systèmes, ce serait une manière bien paresseuse – et surtout par trop liée à l'organisation spécifique de notre propre monde – que de s'en tenir à un banal découpage entre économie, société, politique, religion, idéologie, culture, art, etc[43]. Il n'y a pas d'autre issue que de construire ces sous-systèmes de manière spécifiquement adaptée aux différentes réalités historiques. Mais, dans tous les cas, on ne saurait supposer une correspondance simple ou un rapport de reflet entre ces différents sous-systèmes. Au-delà d'un tel énoncé presque convenu, il s'agit de forger des formes d'analyse qui permettent de lutter effectivement contre le risque, toujours latent, d'un tel réductionnisme, notamment en ce qui concerne la relation entre structures sociales et représentations (qui, comme l'a souligné M. Godelier, ne saurait être conçues comme extérieures aux premières). La théorie des champs élaborée par P. Bourdieu peut s'avérer, dans bien des cas, un outil efficace pour analyser la spécificité des sous-systèmes qui composent la totalité sociale. En effet, certains secteurs de l'activité collective se constituent en *champs* partiellement autonomes, dont l'analyse ne peut être référée directement à la totalité sociale, mais doit prendre en compte les règles propres de constitution et de distribution au sein de chacun de ces champs (par exemple, littéraire, artistique ou

[41] La théorie des déphasages proposée par Juan Pedro Viqueira invite à mettre en évidence conjointement la logique d'un modèle (soit « un sistema de relaciones significativas entre dos o más variables ») et les aspects qui échappent au modèle (« los desfases entre el modelo y la realidad »); « Teoria y práctica de los desfases », dans *Encrucijadas chiapanecas*, Mexico, Tusquets-Colegio de México, 2002, p. 377-413.

[42] Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue*, Paris-La Haye, EHESS-Mouton, 1983, p. 83 (1ère éd. 1968). On observera, à propos de la première partie de cette citation, à quel point les termes « unitaire » et « unique » ont des implications différentes.

[43] Cf. Alain Guerreau, « Política/derecho/economía/Religión : ¿Cómo eliminar el obstáculo ? », dans Reyna Pastor (éd.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y moderna*, Madrid, 1990, p. 459-465.

scientifique)[44]. C'est seulement dans un second temps, une fois construites les règles propres à chaque champ, qu'il devient envisageable d'entreprendre l'analyse des relations avec la totalité sociale (qui peuvent être faites d'une combinaison spécifique d'homologies, oppositions, inversions, déplacements ou tout autre modalité de transformation). Les champs ou sous-systèmes qui s'interpénètrent dans la totalité sociale peuvent donc disposer d'une autonomie relative, ce qui signifie que les relations que l'on vient d'évoquer, aussi solides soient-elles, sont nécessairement partielles et limitées et qu'elles peuvent laisser place à de fortes tensions. La prise en compte de la diachronie accentue encore ces décalages, dans la mesure où toutes les composantes d'une totalité sociale n'avancent pas nécessairement du même pas, ni dans la même direction. Il en résulte des déphasages et des contretemps, qui peuvent intégrer des figures aussi opposées que l'inertie ou l'anticipation. L'historien doit donc s'efforcer de repérer la contemporanéité de situations non-contemporaines, en identifiant au sein d'une même réalité sociale la conjonction de temporalités discordantes. La notion d'*asynchronie* se révèle ici utile, dans la mesure où elle cherche à identifier ce qui est « passé et futur dans le présent »[45].

C) Toute réalité sociale, groupe ou institution, apparaît nécessairement complexe, dès lors qu'on la pense comme un espace structuré. Le principe de différenciation sociale porte en lui celui de conflictualité. Outre les affrontements, potentiels ou effectifs, occultes ou manifestes, que suscite la polarité du rapport d'exploitation, on ne saurait ignorer les rivalités internes qui opposent, voire déchirent les groupes qui sont pourtant du même côté de ce rapport d'exploitation. Il est notable que ces relations de concurrence (pour l'exercice du rapport de domination, mais aussi entre les dominés), pourtant secondaires, soient souvent beaucoup plus voyantes et rendent davantage compte de la prolifération événementielle et de l'apparente épaisseur des expériences que les relations liées aux polarités principales du mode de production qui, quant à elles, bien qu'elles suscitent des évolutions plus profondes, demeurent souvent moins perceptibles. Pour évoquer cette complexité des instances sociales, on peut évoquer l'exemple de l'Eglise médiévale. Il s'agit du type même d'entité à laquelle s'en prendrait volontiers la récente vulgate nominaliste, attachée à traquer les catégories réifiantes. Certes, on ne saurait parler de l'Eglise médiévale en ignorant qu'elle est traversée par des différences de statuts et des polarités institutionnelles, voire déchirée par de puissants conflits d'intérêts et des divergences doctrinales parfois violentes. Mais cette diversification et

[44] Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Points-Seuil, 1998, ainsi que *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, 2001.
[45] Perry Anderson utilise cette formule pour analyser l'art moderne qui, précisément « se nourrit de l'asynchronique » (*Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelone, Anagrama, p. 112-113).

cette conflictualité internes n'empêche pas que l'Eglise existe comme unité à la fois symbolique, en tant que corps du Christ, et institutionnelle, dès lors que l'opposition entre clercs et laïcs constitue l'une des polarités fondamentales de l'ordre féodal. En bref, nommer une entité collective et lui prêter une certaine unité dans l'analyse qui la confronte à d'autres pôles de l'espace social ne suppose nullement que l'on nie sa diversité constitutive ou ses conflits internes, et moins encore que l'on postule l'homogénéité des éléments qui la composent. Il s'agit plutôt de rendre compte à la fois de la diversification interne de cette entité et son unité relative.

D) On ne saurait insister ici autant qu'il le faudrait sur l'ampleur de la diversité spatiale présente dans la plupart des systèmes sociaux, et sur l'importance de cette dimension dans la déshomogénéisation des réalités observables par l'historien. La particularisation des espaces, pour des raisons géographiques et historiques, peut s'observer à toutes les échelles et jusqu'aux plus infimes, obligeant ainsi toute étude régionale à un effort de sous-régionalisation, sans pour autant que ces éventuelles sous-régions constituent elles-mêmes des ensembles homogènes, stables et déterminables de manière univoque. On peut ainsi insister sur la nécessité d'analyser les décalages géographiques résultant de la confrontation de plusieurs régionalisations fondées sur des critères distincts[46]. Par ailleurs, la prise en compte de la diversification des espaces, à quelque échelle que ce soit, ne peut éviter l'analyse des relations entre les espaces ainsi différenciés. De multiples figures sont possibles entre, d'un côté, une spécialisation des espaces susceptible de favoriser leur complémentarité (comme dans le cas classique de la diversité des niches écologiques exploitées par les *ayllu* du monde andin) et, à l'autre extrême, des relations de concurrence et de rivalité, qui sont souvent un effet du voisinage quoiqu'elles puissent aussi se projeter à plus grande distance (il en résulte des systèmes plus ou moins complexes de distribution des rivalités et des alliances, dont la disposition en damier des villes guelfes et gibelines dans l'Italie du Moyen Age offre un exemple).

Enfin, on doit rappeler l'opposition entre centre et périphérique (avec sa variante ternaire incluant une semi-périphérie) qui, même si elle n'est pas sans limites, a fait la preuve de son efficacité, notamment dans les travaux de Immanuel Wallerstein. Certes, elle ne peut être considérée comme une clé de lecture unique et il convient de la combiner avec d'autres facteurs de diversification. Elle mérite aussi d'être correctement adaptée aux différentes situations analysées, selon qu'on traite par exemple des cellules élémentaires du système féodal (où l'organisation concentrique de l'espace prend surtout la forme de l'opposition entre

[46] Cf. J.P. Viqueira, « Teoría y práctica de los desfases », art. cité.

un intérieur valorisé et un extérieur dévalorisé[47]), de la structuration des espaces régionaux ou nationaux (très divers à cet égard), ou de l'économie-monde capitaliste, dans laquelle la différenciation des économies centrales dominantes et des économies dépendantes de la périphérie (ainsi que d'une semi-périphérie de transition) demeure encore assez efficace, en dépit de ses métamorphoses et malgré la prédiction hâtive de l'avènement du monde lisse de la globalisation[48]. Au total, la particularisation des espaces n'est pas nécessairement en contradiction avec la logique d'ensemble d'un système social, et elle peut même en être un aspect fondamental. Mais elle ne saurait être toujours entièrement ramenée à ce principe. En tout cas, elle contribue notablement à l'hétérogénéité des réalités sociales et à la complexité de leur analyse.

E) Une démarche qui prétend articuler unité, dualité et diversité ne saurait exclure par principe ce degré extrême de la diversification sociale que constituent les comportements individuels. Sans remettre en cause le primat du principe d'unité ni le rôle des polarités majeures qui structurent l'organisation sociale, on ne peut dénier tout intérêt à la saisie de l'expérience des agents. Encore faut-il s'entendre sur la manière de concevoir et d'analyser ces expériences et ces options individuelles. Deux précisions au moins s'imposent. En premier lieu, la notion d'individu, en tant que valeur suprême, est propre à notre modernité ; elle ne saurait donc s'appliquer telle quelle aux sociétés qui l'ignorent. D'autre part, il est possible de mettre au point des concepts et des méthodes d'analyse qui intègrent la prise en compte des individus (ici, au sens statistique du terme), sans présupposer une adhésion à l'idéologie moderne de l'individu comme valeur suprême[49]. Evoquer l'expérience des agents historiques ne suppose pas nécessairement d'adhérer aux illusions d'un individualisme qui exalte la singularité absolue de chaque être humain, le dote d'une liberté capable de se jouer des contraintes collectives et des habitus partagés, et postule que ses actes sont le fruit d'une intentionnalité entièrement maîtrisée.

---

[47] Alain Guerreau, « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans Neithard Bulst, Robert Descimon et Alain Guerreau (éds.), *L'Etat ou le Roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIVè-XVIIIè siècles)*, Paris, EHESS, 1996, p. 85-101 et « Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale : struttura e dinamica di uno 'spazio' specifico », dans Enrico Castelnuovo et Giuseppe Sergi (éds.), *Arti e Storia nel Medioevo. I. Tempi, Spazi, Istituzioni*, Turin, Einaudi, 2002, p. 201-239

[48] L'avènement d'un monde lisse et déterritorialisé, dans lequel l'opposition entre centre et périphérie aurait perdu toute pertinence, est l'un des aspects décisifs de la phase impériale du capitalisme, annoncée par M. Hardt et A. Negri (*Empire, op. cit.*), mais vigoureusement démentie par les évolutions récentes, notamment la guerre d'Irak. Que cette hypothèse soit utile ou non, elle a du moins le mérite de rappeler que toute catégorie d'analyse spatiale – celle de centre et de périphérie, comme les autres – est historique et qu'elle doit donc être adaptée à la nature propre de l'organisation spatiale de la réalité étudiée.

[49] Voir Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme, op. cit.*, qui pose une distinction fort utile entre deux sens du terme « individu », l'un, trivial, qui désigne l'homme particulier empirique, échantillon de l'espèce humaine, l'autre qui se réfère à l'individu comme valeur suprême, caractéristique de l'idéologie moderne.

La microhistoire a mis au centre de ses analyses la notion de stratégie individuelle (définie non de manière isolée, mais en fonction de l'appartenance à un réseau de relations interpersonnelles) et a concentré ses efforts sur le repérage d'une liberté interstitielle, par laquelle les individus peuvent s'approprier de manière inventive les normes en vigueur, jouer de leurs contradictions et opérer des choix dans les marges d'interprétation qu'elles ne manquent pas d'offrir[50]. Sans nier ces aspects, on peut – à l'image de C. Ginzburg affirmant que l'histoire s'est trompé sur sa nature prétendument galiléenne – se demander si la microhistoire ne s'est pas cru plus individualiste qu'elle ne l'a été en réalité. On peut également se demander si la plupart des « stratégies » mises en jeu par les agents ne visent pas à se conformer aux normes, de la manière qui leur permette d'en tirer le meilleur bénéfice. Dans ce cas, ce ne serait pas tant la marge d'écart qui serait recherchée, mais plutôt la forme la plus avantageuse de conformité, ce qui constitue une démonstration de liberté assez limitée. Par ailleurs, on devrait mettre en doute l'idée selon laquelle les normes et les règles sociales sont supposées produire des comportements standardisés et des conceptions homogènes, ce qui tend à faire apparaître les différences individuelles comme autant d'écarts ou de manières de tirer parti de la flexibilité de ces règles. Or, il existe de nombreuses règles dont l'enjeu est précisément d'engendrer des différences. Ce sont des règles de variation proportionnelle, comme celle que Giovanni Levi lui-même a mis en évidence, en démontrant que le prix de la terre dans le Piémont du XVIIè siècle augmentait en fonction du degré de proximité entre vendeur et acheteur[51]. Ces règles de proportionnalité ne produisent donc aucunement des classes homogènes de faits, mais au contraire des séries de variations, des *continuum* d'options distinctes.

Quoi qu'il en soit, on n'avancera guère tant que les uns se limiteront à souligner l'effet homogénéisant que les normes produisent, tandis que les autres n'auront d'attention que pour leurs marges et les écarts qu'elles autorisent. Mieux vaudrait relier les deux problématiques et construire la gamme complète des comportements, des plus conformes aux plus excentrés, en passant par de multiples variantes d'appropriations conformes, de micro-déplacements et de torsions plus ou moins occultes. Il n'est pas impossible que l'on parvienne alors à la conclusion que suggère P. Bourdieu, lorsqu'il insiste sur le fait que le plus frappant, et finalement le plus difficile à expliquer, est la soumission globale des agents aux normes

[50] Voir notamment Giovanni Levi, « Sobre microhistoria », art. cité, p. 119-143 et les études réunies dans Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Seuil-Gallimard-EHESS, 1996.
[51] Giovanni Levi, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIè siècle*, Paris, Gallimard, 1989.Ce que les microhistoriens présentent en termes de stratégies individuelles et de flexibilité des normes sociales pourrait ainsi se renverser en autant d'attestations de règles collectives de différenciation, dans lesquelles la volonté des agents ne fait qu'investir la diversité des positions possibles.

sociales et leur propension au conformisme et à l'intégration[52]. Mais plutôt que de préjuger du résultat d'une telle opération – certainement variable selon les situations sociales –, une démarche fructueuse pourrait consister à utiliser de manière combinée une théorie de l'habitus, qui rend assez efficacement compte des conduites conformes, et une théorie de l'intentionnalité restreinte, attentive aux écarts individuels ou collectifs, minimes ou plus massifs. Cette combinaison pourrait aider à approcher tout à la fois la reproduction d'un système social, sa diversité et ses transformations. Les hommes et les femmes qui font l'histoire pourraient ainsi alors considérés comme des êtres bi-faces, à la fois agents et sujets. Comme des sujets généralement privés de leurs capacités de sujets, comme des agents toujours susceptibles de déborder leurs conditions d'agents.

Le rôle actif des agents est indéniable. Du reste, la théorie de l'habitus est en même temps une théorie de l'action, qui insiste sur le fait que les hommes « ne sont pas des particules soumises à des forces mécaniques et agissant sous la contrainte de causes », même s'ils « ne sont pas davantage des sujets conscients et connaissants obéissant à des *raisons* et agissant en pleine *connaissance de cause* »[53]. Toute la question consiste à définir dans quelle mesure ce rôle actif contient en lui-même des éléments déterminants (ou seulement déterminés) de la dynamique sociale. L'interrogation demeurant sans réponse, il convient de prendre en compte, comme le suggère Giovanni Levi, « la participation de chacun à l'histoire générale, à la formation et à la modification des structures portantes de la réalité sociale ». Mais comment donner à cet énoncé – comme aux phrases bien connues de Marx soulignant que les hommes font leur propre histoire[54] – un sens qui ne soit pas simplement trivial (puisqu'il n'existe en effet rien dans les sociétés humaines qui ne soit produit par l'agir des hommes et des femmes)? Le fait d'insister sur le rôle à la fois déterminé et déterminant des agents-sujets implique de rompre avec une vision qui ne verrait en eux que les engrenages d'un mécanisme global parfaitement intégré et fonctionnant selon sa logique propre. On peut alors les concevoir, conformément à l'effort de dépassement évoqué dans la première partie de ce travail, comme des êtres singuliers participant chacun à la reproduction/transformation de la société, d'une manière qui ne se réduit pas entièrement ni toujours à l'adéquation aux

[52] P. Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998 (qui part de ce « paradoxe de la *doxa* »).
[53] P. Bourdieu, *Raisons pratiques, op. cit.*, p. 45.
[54] Il convient à cet égard de ne pas dissocier l'affirmation du *Dix-huit brumaire* (« Les hommes font leur propre histoire; mais il ne la font pas conformément à leur libre-arbitre et dans des circonstances choisies par eux, mais dans les circonstances qu'ils trouvent à leur arrivée et qui leur ont été léguées par le passé ») de la troisième thèse sur Feuerbach (« la doctrine matérialiste selon laquelle les hommes sont les produits des circonstances et de l'éducation et, en conséquence, que des hommes transformés sont le produit de circonstances distinctes et d'une éducation modifiée, oublie que ce sont les hommes précisément qui changent les circonstances et que l'éducateur lui-même a besoin d'être éduqué »).

règles incorporées, mais qui ne suppose pas pour autant la conscience claire des raisons d'une action libre.

C'est en ce sens que l'on peut tenir pour utile une approche des expériences des agents. Encore faut-il insister sur les pièges qu'elle comporte, sans quoi la notion d'expérience risquerait de nous faire succomber à l'illusion d'une empathie immédiate avec les hommes et les femmes du passé. Or, il est impossible de comprendre leurs expériences, même de la façon la plus élémentaire, sans une reconstitution préalable des formes d'organisation sociale et des représentations caractéristiques de leur temps, ce qui nous renvoie à la nécessité d'une saisie globale de la société concernée. Bien qu'elle puisse paraître la réalité humaine la plus concrète et la plus tangible, l'expérience est peut-être l'un des objets dont l'approche est la plus difficile et ne peut être que la plus indirecte. En conséquence, rendre compte d'une expérience humaine passée ne peut être atteint que si cet objectif n'est pas isolé, mais se trouve au contraire articulé à une modélisation générale de la société considérée, de ses structures principales et de ses dynamiques de transformation.

D'autre part, c'est seulement ainsi que l'on peut mettre en perspective, sans pour autant en nier l'efficacité concrète, le caractère souvent illusoire de cette expérience et des représentations qui en rendent compte. L'approche de l'expérience inter-individuelle ne peut être rejetée, sans quoi on en reviendrait à réduire les processus historiques à une machinerie dans laquelle les agents ne seraient que des engrenages dépourvus de toute participation active. Mais on ne peut s'en tenir à ce seul niveau d'analyse, sans quoi on se priverait d'analyser l'action sociale au-delà de l'intentionnalité explicite des agents. Or, c'est bien plutôt dans la mesure où elle reste en partie inconsciente d'elle-même que l'expérience des agents constitue leur forme de participation au fonctionnement et à l'évolution de la société[55]. Conformément au principe général visant à articuler unité, dualité et multiplicité, il apparaît donc possible d'associer la saisie des expériences singulières, dans toute leur diversité, et la recherche d'une vision globale des réalités sociales et de leurs principes de structuration. Articuler ces deux niveaux d'analyse ne saurait consister en une simple juxtaposition : cela

[55] Le « principe de la non-conscience », mis en relief comme l'un des principes fondateurs de la sociologie durkheimienne (P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron, *Le métier de sociologue, op. cit.* p. 29-34), ne vise pas à ignorer entièrement la conscience des agents et à la maintenir hors du champ de l'analyse. Il cherche bien plutôt à insister sur son insuffisance explicative. Si « les sociétés sont à la fois ce qu'elles pensent être et ce qu'elles ignorent qu'elles sont », selon la formule de Jean-Claude Perrot (citée par B. Lepetit, dans « La société comme un tout », art. cité, p. 151), on peut en dire autant des individus. Prendre au sérieux leur participation active, leurs représentations et leurs manières d'agir est aussi important que de renoncer à croire qu'elles contiennent en elles-mêmes la pleine intelligibilité des faits sociaux. Si les intentions et les représentations, conscientes et inconscientes peuvent expliquer les actes des agents sociaux, elles demandent à leur tour à être expliquées par la réalité sociale à laquelle ils participent.

suppose bien plutôt de saisir en quoi ces expériences concourent à la production des réalités collectives, tout en contribuant à masquer les principes généraux qui les régissent.

Sérialité et espace de distribution

Avant de conclure, on évoquera une proposition précise. Elle se fonde sur une expérience de recherche concernant les images médiévales, mais il s'agit d'une mise en pratique des principes énoncés ici, sans doute adaptable à d'autres objets[56]. Disons brièvement qu'elle prend sens dans le cadre d'une démarche qui entend se libérer des schémas hérités d'Emile Mâle, faisant de l'art médiéval une « Bible des illettrés », un art stéréotypé, normatif et figé, reproduisant passivement la doctrine de l'Eglise. A l'encontre de cette vision exagérément unificatrice et systématisante, il convient de faire valoir la « liberté » et l'inventivité des images médiévales. Il ne s'agit évidemment pas d'une liberté entendue en un sens absolu, qui supposerait de s'abstraire de ses conditions historiques de production, et en premier lieu de l'emprise de l'Eglise. La liberté dont il est question ici désigne une ouverture du champ de possibilités, au sein d'un espace social presque entièrement dessiné par l'institution ecclésiale. Mais précisément parce qu'elle est un corps si vaste et si tentaculaire, l'Eglise ne saurait être homogène. Elle est au contraire, comme on l'a dit, parcourue de tensions et de contradictions, animée de divergences et de confrontations, y compris en ce qui concerne les aspects doctrinaux. Ces aspects, qui participent de la vitalité de la chrétienté, contribuent à conférer à la création figurative une notable marge de manœuvre et une remarquable inventivité, qui nous entraînent bien loin de l'idée d'un art homogène, décalque passif de la doctrine de l'Eglise. La diversité constitutive des entités sociales, jointe au dynamisme du système féodal, constitue donc un facteur de diversification des options. Si l'on tient compte en outre des règles propres de fonctionnement du langage figuratif et de l'absence, au Moyen Age, d'une normativité iconographique fixée par le clergé, on peut faire valoir la spécificité du champ de la création visuelle (qui n'est que relative, puisqu'elle ne saurait entrer en contradiction ouverte avec les représentations fondatrices de la chrétienté). Il faut alors rendre compte, non d'un langage codifié et de types iconographiques figés, mais d'une extrême inventivité et d'une très ample diversité iconographique.

[56] Pour ce qui suit, je me permets de renvoyer à mon article « Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie », *Annales H.S.S),* 51, 1996, 1, p. 93-133 (version espagnole dans *Relaciones*, 20, 1999, 77, p. 51-103) ainsi qu'à *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000.

Pour ce faire, l'iconographie sérielle constitue des séries d'images aussi amples que possible et prend pour objet des *gammes de variations*, incluant régularités massives et combinatoire de variantes, exploration du champ de possibilités figuratives et fulgurance des images extrêmes. En faisant apparaître des séries de transformations, l'analyse prétend tout à la fois traiter des productions massives et restituer à chaque oeuvre sa singularité. Loin de se concentrer sur les seuls chefs-d'œuvre, elle accorde autant d'importance aux images les plus modestes, sans pour autant supposer que seules les constantes intéressent l'historien, au détriment des singularités. Même dans les oeuvres apparemment banales, elle repère des variations aussi suggestives que discrètes. Au sein d'une gamme de variations, il n'y a pas de répétition sans ondoiement des possibilités de transformation. Les régularités sont toujours « en alerte » et, malgré la traditionnalité revendiquée de l'art médiéval, l'inventivité vient se nicher dans des micro-déplacements et des décalages infimes. L'étude sérielle fait aussi considération des cas les plus radicaux. Certains s'inscrivent aux points extrêmes des gammes de variations et semblent révéler, avec une netteté particulière, la dynamique à l'œuvre dans l'ensemble de la série. D'autres se placent plutôt en marge des séries. Enfin, on qualifie d'« images-limites » les oeuvres exceptionnelles qui se singularisent par leur radicalité et s'aventurent parfois jusqu'aux marges de l'orthodoxie. L'historien serait bien aise de pouvoir leur attribuer une capacité à dévoiler des contradictions que les œuvres plus modestes tiennent généralement masquées, faisant ainsi d'elles les porte-voix de la majorité silencieuse des images. Mais la prudence s'impose, car à faire parler une œuvre pour toutes les autres, on risque de prêter à la série une homogénéité qu'elle ne possède pas. C'est seulement par une analyse méticuleuse des conditions de production de ces singularités extrêmes et de leur relation à l'ensemble de la série que l'on peut éventuellement leur attribuer une valeur plus large. En bref, il s'agit d'analyser, dans ses dynamiques historiques, un champ de possibilités où jouent ensemble le singulier et le régulier, l'extrême radicalité des coups d'éclats et la palpitation tranquille des modestes variantes.

La sérialité ainsi conçue n'est, somme toute, qu'un cas particulier de construction d'un espace réglé de distribution. Mais il n'est pas indifférent d'observer qu'elle s'efforce de prendre en compte aussi bien les faits répétitifs que les cas individuels, des plus banals aux plus radicaux. Elle n'ignore pas la multiplicité des cas particuliers, mais elle ne se perd pas dans les figures de la fragmentation. Elle prétend au contraire mettre en relief de manière plus efficace les singularités en les confrontant à la configuration d'ensemble de la série et en mesurant leur dispersion par rapport à ses régularités les plus massives. Elle cherche à rendre compte de la logique globale d'un système, mais sans oblitérer la diversité des faits singuliers

sous une unité factice[57]. En rendant compte *positivement* aussi bien de l'homogénéité que de l'hétérogénéité, la sérialité telle qu'on la conçoit ici s'efforce de mettre en évidence un espace unifié de différenciation, qui donne sens conjointement aux régularités et aux singularités, aux récurrences et aux écarts[58]. Au lieu du postulat durkheimien selon lequel il convient d'accéder au répétitif et au général en se détournant de l'individuel et de l'accidentel, il s'agit de faire valoir la double impossibilité d'atteindre le général sans faire le détour par le particulier et d'atteindre le particulier sans faire le détour par le général.

Conclusion

En proposant de prendre comme axe de la réflexion l'articulation de l'unité, des dualités et des multiplicités, on veut s'efforcer de dépasser les oppositions supposées insurmontables entre le quantitatif et le qualitatif, l'approche globale et la prise en compte de la diversité, les déterminations collectives et le rôle des agents sociaux. Une première condition consiste à exclure toute association entre la notion de totalité (ou de structure) et celle d'homogénéité : la cohérence implique contradictions, tensions, différences, mais aussi *incohérences*, failles, écarts, discordances, déphasages, asynchronies, restes. La totalité sociale ne suppose nullement une réalité unifiée : son principe d'unité et ses dualités constitutives s'articulent avec des multiplicités dont on peut observer la distribution dans des espaces complexes de différenciation. L'unité n'est pas l'unicité.

L'analyse de l'unité, celle des dualités et celle des multiplicités ne sauraient constituer des niveaux de lecture séparées et juxtaposables. Elles doivent se combiner et s'éclairer mutuellement. C'est seulement ainsi que l'on peut espérer conjoindre l'abstrait et le concret, le général et le particulier, les échelles macro et microhistoriques. Il ne sera pas mauvais

[57] On s'écarte ainsi du double lien supposé entre approche quantitative et faits répétitifs et homogènes d'une part, et d'autre part entre approche qualitative et faits singuliers et hétérogènes, assimilation qui a constitué l'un des points d'attaque des critiques lancées contre l'histoire sérielle des années 1960-70 (voir notamment Carlo Ginzburg, « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », dans *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Flammarion, 1989, p. 139-180). Il convient pourtant de rappeler qu'une approche statistique consciente d'elle-même sait fort bien que l'homogénéité qu'elle fait apparaître n'est que relative. On peut à cet égard relire le texte de François Simiand (*Statistique et expérience,* cité dans *Le métier de sociologue, op. cit.*, p. 218-221) : « il est bien clair que les cas individuels embrassés dans une donnée statistique présentent toujours une hétérogénéité plus ou moins grande et plus ou moins complexe (sans quoi il n'y aurait pas besoin d'expression statistique pour les représenter ensemble) et que l'homogénéité ne peut donc être que relative ». En ce sens, il est quelque peu abusif de rejeter tout traitement statistique au prétexte qu'il postule l'homogénéité des unités subsumées dans une catégorie, voire l'existence ontologique de la catégorie elle-même.

[58] On soulignera les affinités entre ces propositions et les caractéristiques d'une statistique historique bien comprise : celle-ci fait apparaître de l'hétérogénéité autant que de l'homogénéité, des écarts et des anomalies autant que des régularités, des combinatoires de variables et des formes diversifiées de distribution. « Art des comparaisons raisonnées », elle n'a de sens que dans la mesure où elle contribue à l'analyse des différences, des polarités et des contradictions constitutives des structures sociales (je me réfère ici à Alain Guerreau, *Statistique pour historiens,* disponible sur le site http://elec.enc.sorbonne.fr/statistiques/stat2004.pdf).

d'ajouter ici l'opposition du simple et du complexe (en précisant que la cohérence globale d'une totalité sociale ne se caractérise pas nécessairement par la simplicité et que la complexité n'est pas l'apanage de la multiplicité). Tandis que la réaction contre l'historiographie des années 1950-70 a conduit (notamment dans la microhistoire) à insister sur la dénonciation de l'excessive simplicité des modèles antérieurs et sur la nécessaire prise en compte de la complexité sociale, nous sommes maintenant face au champ de ruine produit par l'apologie postmoderne de la fragmentation et la dissolution de toute vision d'ensemble des processus historiques. Dans ces conditions, prolonger l'appel à la complexité ne ferait que nous maintenir captifs d'un dédale où toute distinction du sens et du non-sens tend à s'évanouir (sans parler du fait qu'il se transforme aisément en un critère de distinction intellectuelle). Livrée à elle-même, la recherche de la complexité se transforme en illusion, puisque la complexité d'une théorie, aussi sophistiquée soit-elle, ne saurait rendre compte entièrement de celle du réel. Toute « complexification » n'en reste pas moins nécessairement une simplification, ce qui invite à rappeler la formule de Gaston Bachelard définissant « le double mouvement par lequel la science simplifie le réel et complique la raison »[59]. Mieux vaut alors assumer que, quand bien même la complexité du réel est notre objet, la formulation de quelques énoncés simples et articulés dans une théorie efficace, n'est pas nécessairement négligeable. Là encore, on ne voit pas d'autre issue que la recherche conjointe d'énoncés de clarification et de facteurs de complexification qui améliorent leurs pertinences respectives en se combinant les uns aux autres.

C'est ainsi que l'on peut s'efforcer de construire une histoire à la fois globale et plurielle. Globale, en ce qu'elle vise la saisie de la cohérence du tout social et de sa dynamique. Plurielle, en ce qu'elle reconnaît la diversification et l'autonomie relative des sous-ensembles composant la société, la possibilité d'évolutions différentielles et de failles fracturant le système social. Globale quoique plurielle, en ce sens qu'il ne s'agit pas de détacher tel ou tel fragment, mais de penser son rattachement spécifique à la totalité sociale et le jeu admis dans son rapport à celle-ci. Plurielle quoique globale, parce qu'elle tente de faire apparaître la diversité des configurations et l'espace des différences engendrés par le principe recteur d'une totalité sociale et s'efforce de parvenir, sans postuler l'existence de réalités sociales unifiées, à une intelligibilité d'ensemble de l'histoire humaine.

Jérôme BASCHET
(EHESS, Paris – UNACH, San Cristóbal de Las Casas)

[59] Cité dans *Métier de sociologue, op. cit.*, p. 92.

Résumé:
Après trois décennies marquées par la fragmentation postmoderne et la critique microhistorique des paradigmes annaliste et marxiste, l'une des urgences consiste à travailler à la reconstruction de visions historiques globales. On ne peut espérer y parvenir que par un double dépassement tant des tendances récentes que des pratiques de la « belle époque » de l'histoire totale. On propose d'avancer dans cette voie en soulignant que le véritable défi associé à la relance d'un projet d'histoire globale (et plurielle) consiste à articuler de manière satisfaisante les principes d'unité, de dualité et de multiplicité. C'est seulement par leur conjonction équilibrée et réfléchie que l'on peut espérer s'approcher d'une compréhension des réalités sociales. Cela suppose de s'entendre sur la manière de concevoir la totalité sociale, ainsi que sur les instruments permettant d'identifier les principes qui fondent la cohérence d'une société donnée et les relations spécifiques qui la structurent (sans quoi la conception de « la société comme un tout » demeure une simple pétition de principe). Il convient aussi de souligner que la mise en évidence de dualités structurantes ne conduit pas nécessairement à enfermer l'analyse dans des oppositions binaires ou manichéennes, mais peut constituer un instrument efficace pour saisir des formes d'articulations très diversifiées et dessiner une multitude de configurations complexes et mouvantes. Enfin, c'est dans ce contexte que la prise en compte des multiplicités – failles, jeux, écarts, incohérences, déphasages spatio-temporels, diversité et conflictualité interne des groupes sociaux, rôle des agents, etc. – permet de « déshomogénéiser » la lecture historique, sans pour autant la reconduire à l'atomisation. Une fois admis que le principe d'unité de la totalité sociale et ses dualités constitutives s'articulent avec des multiplicités dont on peut observer la distribution dans des espaces de différentiation plus on moins complexes, il conviendra de proposer des modèles précis d'analyse établis sur cette base. C'est ainsi que l'on peut espérer avancer dans la voie du dépassement des oppositions supposées insurmontables entre le quantitatif et le qualitatif, l'approche globale et la prise en compte des diversités, les déterminations collectives et le rôle des agents sociaux.