

Présentation
Sur la transition
Introduction
About Transition

Jacques HAMEL and Mohammed SFIA

Volume 22, Number 1, Spring 1990

Théorie sociologique de la transition

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/001333ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/001333ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (print)

1492-1375 (digital)

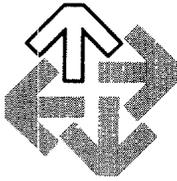
[Explore this journal](#)

Cite this document

HAMEL, J. & SFIA, M. (1990). Présentation : sur la transition. *Sociologie et sociétés*, 22(1), 5–14. <https://doi.org/10.7202/001333ar>

Présentation

Sur la transition



JACQUES HAMEL
et MOHAMMED SFIA

«Transition» signifie, étymologiquement, «passage». En sociologie, et plus largement dans le domaine de l'analyse du social, il ne peut s'agir que du passage d'un état du social à un autre. Mais dire cela, n'est-ce pas laisser entendre que parler de «transition» équivaut à parler de «changement», de «transformation», d'«évolution», *etc*? Autrement dit, la question surgit immédiatement de savoir si le présent numéro de *Sociologie et sociétés* porte tout simplement sur le changement social — le mot «transition» étant alors un synonyme de «changement», ni plus ni moins —, ou si par «transition» l'on désigne un objet *spécifique*.

Dans cette présentation, nous allons d'abord, dans une première partie, tenter de montrer qu'au départ se pose une question clé — celle de la représentation du temps historique —, et que ce n'est que dans le cadre d'une conception bien déterminée du temps historique que le concept de transition prend tout son sens.

Dans une deuxième partie, nous cernerons de près le contenu des contributions à ce numéro, en dégageant, plus en détail, divers éléments de la problématique de la transition.

I. TEMPS HISTORIQUE ET TRANSITION

Gerald Holton nous a rappelé, on le sait, à quel point la démarche scientifique était orientée, informée, par des préconceptions, ou «conceptions premières», qu'il appelle «thèmes»¹. Un «thème» est une sorte de croyance de base concernant ce qu'est le réel, ce que doit être la posture à adopter pour le connaître, *etc.*, croyance à laquelle le savant a adhéré, d'une manière profonde et entière, bien avant d'entreprendre un travail soumis aux exigences de la méthode scientifique en général et de celle de sa discipline en particulier. Par exemple, tel aborde l'objet qu'il a à observer en étant déjà convaincu, *a priori*, que la réalité à laquelle cet objet appartient est de nature «simple», par opposition à «complexe» ou «continue», par opposition à «discontinue», ou «régulée par la nécessité», par opposition à «livrée au hasard», *etc.*

1. Voir, entre autres, Gerald HOLTON, *L'imagination scientifique*. Paris, Gallimard, 1981, 487 p.

Justement, le doublet «*continu/discontinu*» nous intéresse tout spécialement, car il occupe une grande place dans le domaine de l'étude du social-historique. C'est que, souligne Gérard Mairet, «l'histoire fait du temps une *chose*, une réalité «*concrète*» presque palpable, que le discours expose de deux manières et de deux seulement: ou bien le temps historique est un continu, ou bien c'est un discontinu»²; d'où l'idée que «la continuité-discontinuité du temps de l'histoire est si importante»³. Plus précisément, Alain Gras parle de «la continuité/discontinuité prise comme propriété constitutive du champ historique»⁴. Témoin: l'omniprésence de cette problématique dans les travaux des représentants majeurs de l'école historique française (Lucien Febvre, Marc Bloch, Ernest Labrousse, Fernand Braudel, Pierre Vilar, *etc.*)⁵, ou dans la réflexion d'un Michel Foucault⁶, ou même dans la prospective⁷, *etc.*

De fait, un clivage fondamental oppose, à cet égard, ceux qui conçoivent l'histoire comme un procès *continu* à ceux qui y voient au contraire un procès *discontinu*: les *continuistes* aux *discontinuistes*.

* * *

Le *continuisme* n'est pas — et ne peut pas être — le refus *absolu* de distinguer dans la durée des *moments* différents, mais plutôt la perspective consistant à tenir l'existence éventuelle de tels moments pour bien secondaire par rapport à la continuité. Cela signifie, très exactement, qu'aux yeux du continuiste le *principe d'intelligibilité* de l'histoire réside dans cette continuité et non dans la scansion du temps en segments, dans la succession de périodes distinctes⁸. Car le continuiste retient une tendance qui lui paraît centrale, qui est censée parcourir d'un bout à l'autre l'évolution de l'Humanité, et à laquelle il assigne le rôle de force motrice du devenir.

Du continuisme, on peut dire ce que Raymond Aron disait de l'interprétation de l'histoire en général: «Si l'on considère les phénomènes historiques et sociaux, on a le choix entre trois attitudes: ou bien on les considère comme stationnaires, ou bien on les décrit comme s'inscrivant sur une courbe ascendante, ou bien enfin on les caractérise comme en déclin»⁹. Effectivement, le continuisme peut prendre trois grandes formes, qui s'expriment dans les trois affirmations suivantes: 1) il y a progrès continu (Condorcet, dont Comte disait qu'il avait vu dans l'histoire un «miracle perpétuel»¹⁰); 2) il y a régression continue (le duc de Saint-Simon, pour qui, selon la lecture que Philippe Sollers fait de son œuvre, «la généalogie humaine est celle d'une dégradation continue»¹¹); 3) il n'y a pas de changement (c'est

2. Gérard MAIRET, *Le discours et l'historique: essai sur la représentation historique du temps*. Paris, Mame, 1974, 235 p., p. 172. (C'est Mairet qui souligne.)

3. *Ibid.*, p. 175.

4. Alain GRAS, *Sociologie des ruptures: les pièges du temps en sciences sociales*. Paris, Presses Universitaires de France, 1979, 206 p., p. 37.

5. Gérard MAIRET, *op. cit.*, *passim*.

6. Cf. notamment *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966, 400 p., et *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, 279 p.

7. Bernard CAZES, *Histoire des futurs: les figures de l'avenir de saint Augustin au XXI^e siècle*. Paris, Seghers, 1986, 475 p. L'auteur se sert largement de l'axe continuisme-discontinuité pour classer les spécialistes des diverses sciences sociales — à commencer par les historiens —, les philosophes de l'histoire, et surtout les prospectivistes.

8. De même que FOUCAULT exprime le point de vue discontinuiste (voir ci-dessous) en écrivant: «L'archéologie ne tient pas le continu pour la donnée première et ultime qui doit rendre compte du reste» (Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 227), de même un continuiste pourrait affirmer qu'il «ne tient pas le discontinu pour la donnée première et ultime qui doit rendre compte du reste».

9. *L'histoire et ses interprétations: entretiens autour de Arnold Toynbee sous la direction de Raymond ARON*, Paris, Mouton, 1961, 237 p., p. 113.

10. Marie-Claude ROYER, *Condorcet*, in *Dictionnaire des œuvres politiques*, sous la direction de François CHATELET, Olivier DUHAMEL, Évelyne PISIER, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, VIII-904 p., p. 164-167, p. 166.

11. Phillippe SOLLERS, *Théorie des exceptions*, Paris, Gallimard, 1986, 312 p., p. 41.

«le schème de pensée selon lequel», notent Bourdieu, Chamboredon et Passeron, «il n'y a rien de nouveau sous le soleil», schème que l'on retrouve entre autres chez un Pareto ou un Ludwig von Mises¹²).

Mais, au-delà de cette différenciation du continuisme en trois versions, l'essentiel reste que ce courant a pour noyau dur l'idée que ce qui est décisif dans le déroulement de l'aventure humaine, ce ne sont pas les ruptures, les tournants, les changements qualitatifs, les passages: le continuisme n'a pas de place pour une théorie de la *transition*.

* * *

Il ne faut pas pour autant s'empresser d'en conclure que, de son côté, le *discontinuisme*, parce qu'il met l'accent sur les césures, suppose nécessairement une prise en compte des phénomènes de transition. Il existe en effet deux grands types de discontinuisme.

Il y a d'abord un discontinuisme que Bernard Cazes qualifie de «*radical*»¹³ et qu'avec Jacques D'Hondt on peut même appeler — plus explicitement encore — «*rupturalisme*»¹⁴. Il conçoit les ensembles historiques qu'il distingue comme étant séparés par des *cassures* si profondes qu'on ne saurait parler de «passage» de l'un à l'autre: nulle filiation, mais seulement une *mutation*, entre un «avant» et un «après» qu'oppose l'un à l'autre «l'absolu de la *différence*»¹⁵.

On peut penser ici à Althusser, celui de la «coupure épistémologique», celui de l'«ouverture des continents de la connaissance» (le continent «mathématiques» avec les Grecs, le continent «physique» avec Galilée, le continent «histoire» avec Marx, le continent «inconscient» avec Freud), *etc.*¹⁶. On pense surtout à Foucault, celui qui déclare:

L'archéologie ne cherche pas à retrouver la transition continue et insensible qui relie, en pente douce, les discours à ce qui les précède, les entoure ou les suit. Elle ne guette pas le moment où, à partir de ce qu'ils n'étaient pas encore, ils sont devenus ce qu'ils sont; ni non plus le moment où, dénouant la solidité de leur figure, ils vont perdre peu à peu leur identité. Son problème, c'est au contraire de définir les discours dans leur spécificité; de montrer en quoi le jeu des règles qu'ils mettent en œuvre est irréductible à tout autre; de les suivre tout au long de leurs arêtes extérieures et pour mieux les souligner. Elle ne va pas, par progression lente, du champ confus de l'opinion à la singularité du système ou à la stabilité définitive de la science; elle n'est point une «doxologie»; mais une analyse différentielle des modalités de discours¹⁷.

Il s'agit là de l'un des nombreux textes dans lesquels Foucault insiste sur l'*irréductibilité* des entités historiques qu'il repère, lesquelles apparaissent ainsi comme «se tournant le dos», littéralement. «L'épistémè de base, pour une culture donnée, commente Canguilhem, est en quelque sorte son système universel de référence à telle époque, dont la *différence est le seul rapport qu'il soutient avec celui qui lui succède*»¹⁸. Si bien que

12. Pierre BOURDIEU, Jean-Claude CHAMBOREDON, Jean-Claude PASSERON, *Le métier de sociologue: préalables épistémologiques*, Paris, Mouton, 2^e éd., 1973, 359 p., p. 36.

13. Bernard CAZES, *op. cit.*, *passim* et en particulier ch. 6 et 8.

14. Jacques D'HONDT, *L'idéologie de la rupture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, 191 p., p. 15.

15. *Ibid.*, p. 18 (souligné par Jacques D'HONDT).

16. Là-dessus, voir par exemple Saül KARSZ, *Théorie et politique: Louis Althusser*, Paris, Fayard, 1974, 340 p.; et Jean-Pierre COTTEN, *La pensée de Louis Althusser*, Toulouse, Privat, 1979, 208 p.

17. Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 182. *Remarque*: dans les exemples que nous avons évoqués, le discontinuisme, aussi bien celui d'Althusser que celui de Foucault, se manifeste dans les analyses que ces deux auteurs proposent d'un objet *particulier*, qui consiste dans les formes du savoir, ou, pour reprendre l'expression de Foucault, les «formations discursives». Mais leur discontinuisme a bien entendu une portée *générale*, car il s'agit d'une option *épistémologique*.

18. Georges CANGUILHEM, «Mort de l'homme ou épuisement du cogito?», in *Critique*, tome XXIV, n° 242, juillet 1967, p. 599-618, p. 611. (Le mot «épistémè» est souligné par CANGUILHEM, le reste est souligné par nous).

l'on a tendance à considérer Foucault comme «le rupturaliste par excellence», pour ainsi dire¹⁹. Pour ce rupturalisme-là, pour ce discontinuisme radical, il ne saurait évidemment être question de transition.

Il y a ensuite un discontinuisme que le même Bernard Cazes appelle «modéré»²⁰ et que nous pouvons désigner, plutôt, comme le «*discontinuisme de la périodisation*». Celui-ci pose qu'il existe bien une histoire qui est *une*, c'est-à-dire ininterrompue : un enchaînement permanent des phénomènes dans le temps. Mais il ajoute que cette histoire ne se déroule pas comme un flux indifférencié, homogène, «lisse», mais se segmente en configurations individualisées, séparées les unes des autres par des *fractures* génératrices de *changements qualitatifs*. Pour ce discontinuisme-là, il y a comme un *cours* de base, un cours fondamental, de l'histoire humaine, qui est un cours *continu*; mais ce dernier est soumis, en même temps, à une logique du *discontinu*, logique qui détermine périodiquement des ruptures et des sauts vers du significativement nouveau. La discontinuité vient découper dans la matière historique continue des *périodes* différentes, ou, pour employer les termes proposés par Foucault, des «aire(s) spatio-temporelle(s)»²¹ différentes. Le «discontinuisme de la périodisation» est donc une combinaison de la vision continuiste et de la vision discontinuiste; mais c'est une combinaison à *dominante*: la dominante, ici, c'est le privilège théorique conféré à la discontinuité.

Le genre de discontinuisme dont nous parlons est présent, comme paradigme en quelque sorte «immédiat», chez bien des analystes de l'histoire. Pour revenir au cas de l'école historique française — mentionnée ci-dessus —, signalons que ses grands représentants ont été, chacun à sa façon, des «discontinuistes de la périodisation»²². Plus spécialement, les deux fondateurs de cette école, Lucien Febvre et Marc Bloch, se sont représenté le temps historique comme un continu, mais un continu qui sert de *support* à une *succession d'époques* distinctes, de *formes* distinctes: des types de civilisation pour Lucien Febvre, des types de société pour Marc Bloch²³. Mais c'est le marxisme «historiciste» qui illustre le mieux l'approche «discontinuiste périodisante». Et c'est peut-être quelqu'un comme Pierre Vilar qui, plus clairement que quiconque, a formulé l'idée que la *trame* de l'histoire, c'est l'évolution continue des rapports sociaux (structures sociales, luttes de classes, *etc.*), mais que, parce que des changements qualitatifs des rapport sociaux interviennent de temps à autre, l'histoire consiste en une *succession de systèmes de rapports sociaux*²³.

Dès lors, celui qui, armé de cette grille d'analyse — celle du «discontinuisme de la périodisation» —, observe la «scène du monde» — dans son étendue temporelle et spatiale —, peut se trouver, selon le cas, devant l'une ou l'autre des deux réalités suivantes: ou bien une dynamique qui, pour l'essentiel, est celle d'un système de rapports sociaux qui est en phase de *reproduction* (simple ou élargie, intensive ou extensive, *etc.*); ou bien une dynamique qui, pour l'essentiel, est celle d'un processus de *transition* d'un système de rapports sociaux à un autre

Reproduction et transition sont les deux modes majeurs de structuration-déstructuration des configurations sociales. Le présent numéro de *Sociologie et Sociétés* porte sur l'un de ces deux modes: la *transition*.

II. LA TRANSITION: QUESTIONS ET ESQUISSES DE RÉPONSES

Rien n'est moins facile donc que de définir précisément la notion de transition et de ce qu'elle vise et explique sur un plan empirique. Les théoriciens de la transition sont eux-

19. Jacques D'HONDT, *op. cit.*, *passim*, et notamment ch. 1.

20. Bernard CAZES, *op. cit.*, *passim*, et en particulier ch. 5 et 7.

21. Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 18.

22. Sur tout cela, cf. Gérard MAIRET, *op. cit.*, *passim*, et surtout la deuxième partie.

23. *Ibid.*, p. 133 et suiv., ainsi que Pierre VILAR, *Une histoire en construction: approche marxiste et problématiques conjoncturelles*, Paris, Gallimard et Le Seuil, 1982, 428 p.

mêmes aux prises avec cette difficulté et les enjeux de leurs débats sont déterminants de la définition de l'objet même de leurs études. Qu'est-ce donc que la transition dans la vie ou la dynamique des sociétés, des systèmes sociaux, si ce n'est, pour certains théoriciens, cette dynamique même, c'est-à-dire les processus sociaux en œuvre au sein d'un espace ou d'un système social caractérisant son évolution, son développement? Suivant cette définition, il est dès lors reconnu que la transition opère en permanence au sein des sociétés ou des systèmes sociaux et que toute étude sociologique serait, en quelque sorte, dans l'ordre ou dans l'orbite d'une théorie de la transition comprise comme étude du changement social.

Cette définition impose un usage peu spécifié de la notion de transition suivant lequel tout changement social est considéré sur un même plan. Il est pourtant des changements sociaux dont l'impact et la force de généralisation ne peuvent être réduits aux processus sociaux constitutifs des conditions de production et de maintien des systèmes sociaux et dont l'actualité apporte des preuves éclatantes²⁴. La transition est, dans pareille perspective, définie dans les termes privilégiés par l'anthropologue Maurice Godelier pour qui il s'agit «d'une phase très particulière de l'évolution d'une société, la phase où celle-ci rencontre de plus en plus de difficultés à reproduire le système économique et social sur lequel elle se fonde et commence à se réorganiser, plus ou moins vite ou plus ou moins violemment, sur la base d'un autre système qui finalement devient à son tour la forme générale des conditions nouvelles d'existence». La transition est donc une période de la vie des sociétés où une rupture intervient dans leurs conditions d'existence et de reproduction.

La définition, voire le découpage de cette période ou de cette phase, pose par ailleurs des problèmes fort nombreux, soulignés à bon droit par Immanuel Wallerstein dans son texte. Quelle est la nature du découpage présidant à la définition d'une période ou d'une phase dite transitoire? Ce découpage est-il de nature proprement politique, c'est-à-dire relatif à des événements de cet ordre? La période de transition est-elle définie dans une optique purement économique où tout est rapporté au développement des forces productives d'une société? Quel est, au surplus, le statut de ce découpage? Il est sans aucun doute relatif à la rigueur dont a fait preuve le théoricien de la transition dans la détermination de ce découpage, mais n'y est pas strictement redevable: ce découpage doit être fondé empiriquement, doit avoir des assises historiques. Sur ce point, il faut citer l'expérience hongroise, rapportée par notre collègue Gilles Houle de ses rencontres avec d'éminents sociologues et historiens de ce pays, où il fut demandé à une partie de la population ce qu'étaient, à son avis, les dates marquantes de l'histoire de la Hongrie, pour bientôt s'apercevoir que ces répondants privilégiaient spontanément trois moments charnières dans cette histoire qui n'étaient pas ceux des historiens en titre.

Il est bien difficile de prétendre que la transition opère de façon souterraine à tel point que le changement social qui s'y trouve impliqué n'est pas vécu par les acteurs sociaux eux-mêmes. La transition des systèmes sociaux est-elle, à l'inverse, réductible aux changements volontaires, au jeu des circonstances dont la transparence permet un contrôle social «conscient et intentionnel», suivant le vocabulaire d'Anthony Giddens²⁵? Ou, au contraire, les systèmes sociaux ont-ils acquis une telle complexité que leur nature et leurs transformations se «dissimulent à la conscience spontanée»²⁶ et, dans de pareilles conditions, n'est-il possible de les saisir et de les expliquer qu'au sein d'une théorie sociologique de la transition?

Considérée dans cette perspective, la théorie de la transition vient donc au premier rang des théories sociologiques, voire des sciences sociales, puisqu'elle devrait enfin permettre de porter au jour les propriétés des systèmes sociaux qui, ne pouvant être atteintes

24. Ces lignes sont écrites durant la période des profonds bouleversements en Tchécoslovaquie, en Allemagne de l'Est, en Hongrie et, de façon encore plus spectaculaire, en Roumanie.

25. Anthony GIDDENS, *La constitution de la société*, Paris, Presses universitaires de France, 1988, 474 p.

26. Voir, sur ce point, Maurice GODELIER, «Fétichisme, religion et théorie générale de l'idéologie chez Marx», in *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, François Maspero, 1972, 395 p. p. 321; ce texte n'apparaît pas dans la seconde édition de l'ouvrage.

par la «conscience spontanée», n'en déterminent pas moins la vie des sociétés et son évolution. La théorie de la transition constitue donc cette espèce de fil d'Ariane où l'ensemble des mécanismes et contraintes de la vie sociale, intervenant sur un plan que ne peut saisir la conscience spontanée et volontaire ou sur un «arrière-plan» qui lui échappe, y trouverait une explication dont la généralité déterminerait la valeur fondamentale de cette théorie.

Car, en effet, s'il est reconnu à la transition une *théorie* permettant de l'expliquer, c'est que donc il est acquis, dans le même temps, que la vie sociale forme système, que la vie en société existe sous forme de systèmes sociaux régis par des «lois», au moins une logique dominante donnant cohérence à ces systèmes sociaux au point où il est fondé de penser que la vie sociale n'est pas que hasard, mais nécessité. La théorie de la transition est ainsi au cœur de ce débat philosophique, dont les sciences sociales ont encore peine à donner une voie de résolution définitive, qu'il existe des «régularités», des «cohérences» immanentes, bref des «structures» dans la réalité comme dans la pensée, depuis les systèmes vivants jusqu'aux systèmes sociaux, aux langages et aux logiques inhérentes aux différents savoirs qui les expriment et les expliquent, sans réduction ou élimination de la contingence et du hasard.

Un récent livre de Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*²⁷, opte pourtant en faveur des *accidents* historiques pour expliquer les diverses mutations des sociétés situées dans le Pacifique (Hawaï, Fidji, Nouvelle-Zélande); c'est-à-dire des événements singuliers, purement accidentels, au hasard desquels ces sociétés ont brusquement évolué vers une direction sans rapport immédiat avec la logique dominante de la vie sociale prévalant en leur sein. Si ces événements peuvent apparaître accidentels, leur caractère aberrant n'en est pas moins, de l'avis de Sahlins lui-même, relatif aux caractéristiques de cette vie sociale. Ces événements ont eu un impact déterminant dans la mesure où ils ont avivé, comme en serre chaude, les contradictions de cette vie sociale, donnant lieu dès lors à des transformations brusques et radicales.

Cependant ce débat, dont l'enjeu majeur réside dans la définition d'une primauté attribuée soit au hasard soit à la nécessité, est à notre sens particulièrement vain. En effet, une fois l'accent mis sur le hasard plutôt que sur la nécessité (ou l'inverse), il reste bien à *expliquer*, dans la perspective d'une théorie de la transition, cette prépondérance du hasard sur la nécessité. C'est dans cette perspective que Bernard Bernier étudie dans son article le jeu des circonstances dans l'histoire de la société japonaise, dont il est un éminent spécialiste. Les lecteurs y trouveront une démonstration empirique du caractère non déterministe *des* évolutions historiques que la théorie de la transition vise précisément à expliquer.

La nécessité d'une théorie de la transition est néanmoins apparue dans la transition des sociétés traditionnelles vers la modernité dont la complexité, avons-nous dit précédemment, exige pareille théorie, susceptible de mettre en lumière et d'expliquer les changements sociaux dont la conscience spontanée ne peut rendre parfaitement compte dans l'ordre des mythes ou des religions caractérisant les sociétés traditionnelles²⁸. La théorie de la transition revêt en ce sens une nécessité historique et porte les caractéristiques de la modernité qui lui donnent naissance, qui peuvent être résumées par deux expressions commodes sur lesquelles on ne saurait trop insister: *progrès* et *développement*.

Sous ces enseignes, la théorie de la transition est mise au point dans la perspective que le passage d'une forme de société à une autre ou d'un mode de production de la société à un autre marque nécessairement un progrès, c'est-à-dire que ce passage débouche inmanquablement sur un état de la vie sociale de qualité supérieure. Suivant des formules-chocs dont il a le goût, Immanuel Wallerstein met en cause pareille perspective et, à ses yeux, il n'est rien moins sûr que la société capitaliste ait marqué des points quant aux progrès

27. Paris, Seuil-Hautes Études-Gallimard, 1989, 188 p.

28. Voir Maurice GODELIER, *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard, 1984, 348 p.; Michel FREITAG, «Transformation de la société et mutation de la culture», in *Conjoncture*, n° 2, automne 1982, pp. 61-84.

des institutions et des groupes sociaux par rapport à la société féodale. Entrer dans ce texte provoquant, c'est s'engager dans une critique fort sévère des théories de la transition, voire du changement social dont ce numéro ne pouvait aucunement faire l'économie. La démonstration, tenant en beaucoup de pages, est opportune et féconde quant à la définition d'une théorie de la transition qui, ne recelant pas en soi ce découpage épistémologique du progrès et du développement propre aux sociétés modernes, atteindrait à un degré d'abstraction permettant de considérer la transition dans sa généralité, dans la généralité de l'histoire des sociétés.

Le débat soulevé par I. Wallerstein trouve écho dans l'inventaire critique fait par Maurice Godelier de l'œuvre de Marx en vue de porter au jour sa théorie de la transition définie, chez Marx, au sein du rapport de subsumption (ou de subordination) entre forces productives et rapports sociaux de production. Cette théorie, suivant laquelle la transition s'engage au gré des contradictions entre forces productives et rapports sociaux de production trouvant leur résolution dans la création de nouvelles forces de production, soulève l'idée que la transition est ici réduite à un régime matériel, technique, voire économique, sans que n'y intervienne quelque autre *médiation* que ce progrès technique. Or, n'est-ce pas là une *apparence* propre aux sociétés capitalistes que de prendre pour acquis que tout changement, toute transformation intervenant dans une société est réductible au développement de forces productives, à des impératifs purement économiques ? Qu'en d'autres termes ces changements constitutifs d'une période de transition s'opèrent sur ce strict registre, sans qu'il n'y ait, de quelque façon, médiation de la religion, de la politique, de la famille, du langage, de la culture, bref de toutes les facettes de la vie sociale. En ce sens, c'est bien d'une apparence dont il s'agit, d'un piège que les théoriciens de la transition doivent contourner et, à cette fin, maintes leçons peuvent être tirées des écrits de Georg Lukacs.

C'est seulement dans cette perspective que les formes fétichistes d'objectivité, engendrées nécessairement par la production capitaliste, sont dissoutes en une apparence que l'on comprend en tant qu'apparence nécessaire, mais qui n'en reste pas moins une apparence... les formes d'objectivité dans lesquelles le monde apparaît nécessairement et immédiatement à l'homme dans la société capitaliste, cachent également, en premier lieu, les catégories économiques, leur essence profonde comme forme d'objectivité, comme catégories des relations inter-humaines; les formes d'objectivité apparaissent comme des choses et des relations entre choses²⁹.

Suivant l'inventaire critique qu'il fait de son œuvre, il apparaît à Maurice Godelier que l'étude de la transition chez Marx est délibérément réductrice, réduite à la perspective d'une critique de l'économie politique jetant dans l'ombre l'étude des idéologies, de la famille, des formes de gouvernement, des formes artistiques, *etc.* L'absence de pareilles études ne constitue pas moins de sérieux défauts de la théorie de la transition de Marx dont la pierre angulaire qu'est la «production» ou le «travail» peut être compris dans un sens générique, suivant lequel le travail est de proche en proche une activité instrumentale et une interaction communicationnelle, pour reprendre les expressions de Jurgen Habermas³⁰.

Si la transition ne peut être réduite au travail, entendu dans un sens purement instrumental, force est cependant de reconnaître que la production matérielle ou le travail est bel et bien constitutif des processus de passage d'une forme de société à une autre et son étude ne saurait être évacuée suivant les remarques d'Étienne Balibar qu'il sert comme avertissement à un récent courant de philosophie sociale qui, sous prétexte d'échapper au para-

29. Georg LUKACS, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit, 1960, 417 p., pp. 32-33.

30. Nous n'empruntons ici que les expressions de J. HABERMAS, non pas son point de vue quant à Marx, suivant lequel le travail est réduit à une activité instrumentale. Voir *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976, 386 p. ch. 3; aussi *Logique des sciences sociales*, Paris, PUF, 1988, 459 p. *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, 484 p.

digne du travail, privilégie un paradigme de la culture ou du langage aussi réducteur³¹: «Je dirai simplement qu'il me paraît encore plus difficile de penser le social hors de la dimension du travail que de le penser sur sa seule base.»

Le problème soulevé ici renvoie sans contredit à la portée de la théorie de la transition dont la définition, apparue au gré des «progrès» et du «développement» des sociétés modernes, peut constituer un obstacle pour dûment rendre compte des formes de société autres que capitaliste. Le débat est ouvert, dans les prochaines pages, quant à la transition en acte dans les sociétés dites périphériques et dans les sociétés socialistes. La partie finale de l'article de Maurice Godelier jette en défi un point de vue allant carrément à l'encontre des thèses de Samir Amin et de Immanuel Wallerstein. Selon lui, la naissance du capitalisme dans les sociétés développées du centre n'a aucunement donné lieu à un capitalisme périphérique, mais au maintien, voire au renforcement de modes de production précapitalistes dont la subordination au capitalisme permet précisément de fonder la domination des sociétés du centre à l'échelle mondiale.

Ce numéro de *Sociologie et sociétés* visant expressément à susciter le débat, le point de vue de Samir Amin suit immédiatement les remarques critiques faites à sa théorie, dans un article dont la forme prend d'ailleurs l'allure d'un bilan, d'un retour critique sur une œuvre considérable. L'article d'Étienne Balibar est aussi de cet ordre. En peu de pages, cet auteur fait un examen critique du marxisme althussérien dont il a été lui-même artisan. Face au problème de la transition, d'un mode de production à un autre, É. Balibar fait ici la chronique des débats que cette question a suscités, des réponses apportées et des apories qu'elles recèlent. C'est tout un contexte intellectuel qui est ici évoqué, dont le rappel vise moins à excuser des ratés théoriques et politiques qu'à mettre en évidence des problèmes théoriques, alimentés par une conjoncture politique, qui n'ont pas encore reçu d'issues satisfaisantes ou définitives. Ces textes de S. Amin et É. Balibar revêtent un caractère personnel, voire autobiographique, pouvant dérouter les lecteurs trop habitués à la forme classique de l'exposé scientifique. Mais l'ampleur des problèmes reconnus à la théorie de la transition exige sans contredit pareil débordement de ce cadre, pour faire place à des bilans personnels dont l'opportunité ne fait pas de doute, au sens précis où ils permettent de faire avancer le débat.

La portée de la théorie de la transition ne peut être dûment considérée qu'à la lumière d'études empiriques, susceptibles de la mesurer tant des points de vue théorique que méthodologique. Outre l'étude de la transition au capitalisme au Japon de Bernard Bernier déjà signalée, ce numéro comporte aussi une étude du cas du Nicaragua où la transition y est observée à *chaud* par François Houtart et Geneviève Lemercinier du point de vue de la *culture*. En plus d'avoir pour objet empirique une société placée dans le feu de l'actualité, cette étude est donc échafaudée dans une optique originale suivant laquelle la transition n'est point réduite à des processus économiques et politiques mais saisie en acte dans des transformations dites culturelles ou idéelles constitutives de et constituées par ces processus, donnant au total la relativité des changements en cours au sein de cette société.

Le cas de la société québécoise est aussi considéré dans les pages de ce numéro, principalement dans les articles signés par Robert Sweeny et Jacques Hamel dont les apports respectifs mettent en relief le caractère *spécifique* — pour ne point employer le terme «distinct» dont la légitimité est, pour l'heure³², bien difficile à admettre — de la transition en

31. Cette critique convient parfaitement aux travaux de Jürgen HABERMAS; voir Anthony GIDDENS, «Labour and Interaction», in John B. Thompson and David Held (eds), *Habermas Critical Debates*, Cambridge, MIT Press, 1982, pp. 149-161. Sur le rapport entre le travail et la culture, voir les remarques fécondes de Gabriel GAGNON, «Travail, culture et émancipation», in *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie — autour de Georges Balandier*, *Revue de l'Institut de sociologie*, n^{os} 3-4, 1988, pp. 285-291.

32. Ce texte de présentation est écrit au moment où l'accord du lac Meech apparaît politiquement compromis tant sa ratification suscite la controverse à propos de la reconnaissance d'un statut distinct à la société québécoise. Sur le rapport Québec-Canada, voir l'article remarquable de Gilles HOULE, où le diagnostic est posé avec justesse, dans des termes échappant à la démagogie des politiciens et l'alarmisme de certains écrits

œuvre en son sein à diverses périodes. Robert Sweeny, privilégiant le XIX^e siècle québécois, y décèle une «voie laurentienne» de transition, c'est-à-dire une voie de passage au capitalisme caractéristique de l'histoire de cette société. Cette conclusion devrait-elle être tempérée par les présents débats entre historiens et spécialistes des sciences politiques³³ sur cette question? Où les historiens, particulièrement, mettent en cause le caractère particulier du capitalisme au Québec, de sa naissance et de sa généralisation tardives par rapport à d'autres sociétés. Jadis considéré comme privilège³⁴, il est désormais acquis de la «nouvelle histoire» du Québec que ce retard historique n'est nullement fondé: la transition au capitalisme s'est opérée de la même façon que dans les autres sociétés modernes, sauf que cette transition s'est, dans ce cas, dissimulée sous des valeurs traditionnelles et «familiales» dont le maintien a trompé l'historiographie traditionnelle et les sociologues et anthropologues³⁵ faisant monographie de milieux sociaux exempts des effets de la modernisation et de l'urbanisation en raison de leurs caractères local et périphérique.

S'appuyant sur une étude de cas propices à mettre en relief la nature spécifique des pratiques économiques *francophones* au Québec, il apparaît à Jacques Hamel que ces «valeurs familiales» sont, en quelque sorte, le *terme* de la transition d'un mode de production dont les assises sont constituées des *rappports de parenté*, des rapports de descendance et d'alliance dont la nature s'est révélée opératoire aux fins de la résolution des contradictions de cette société dans différentes conjonctures de son histoire.

L'étude des cas privilégiés dans cet article met à contribution les observations faites par Everett C. Hughes dans sa célèbre monographie *Rencontre de deux mondes* dont la valeur, mise en perspective par les soins de J. Hamel, ne fait pas de doute, contrairement à ce qui est trop vite convenu aujourd'hui par des partisans des sciences sociales dont les travaux n'atteignent pourtant pas à pareille richesse empirique.

Ce numéro réunit des collaborateurs d'autres disciplines que la sociologie, apportant ainsi les éclairages de l'histoire, de l'anthropologie, de l'économie et des sciences politiques sur les processus de la transition considérés dans leurs facettes économiques, politiques et culturelles ou idéologiques. La transition peut être aussi saisie en acte du point de vue des changements démographiques des sociétés dont la détermination doit être reconnue. La démographie a acquis une voix à ce chapitre, non sans mal et sans difficulté ainsi que le rappellent Victor Piché et Jean Poirier dans leur article. Ce texte propose un tableau de l'histoire du développement des principaux courants de la théorie de la transition démographique. Le survol des soixante dernières années de débats en cette discipline met certes en évidence diverses lignes de force de cette théorie, mais aussi des divergences et oppositions qui, à

journalistiques, et sur un ton dont la sérénité est notamment due à des qualités d'écriture qu'il convient ici de souligner. G. HOULE, «La peur de l'un et l'arrogance de l'autre», in *Conjonctures*, n° 12, automne 1989, pp. 124-136.

33. Voir Claude COUTURE, «La conquête de 1760 et le problème de la transition au capitalisme», in *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 33, 3, 1986, pp. 369-389; Gérald BERNIER, «La structure de classes québécoises au 19^e siècle et le problème de l'articulation des modes de production», in *Revue canadienne de science politique*, 14, 3, 1981, pp. 487-518; Gérald BERNIER et Daniel SALÉE, «Appropriation foncière et bourgeoisie marchande: éléments pour une analyse de l'économie marchande du Bas-Canada avant 1846», in *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 32, 2, 1982, pp. 163-194.

34. Marcel RIOUX est le principal partisan (et artisan) de cette thèse du «privilège du retard historique». Voir notamment *La question du Québec*, Montréal, L'Hexagone, 1987, 273 p.: «Le Québec: résistance et continuité», in Jean SARRAZIN (éd.), *Dossier Québec*, Paris, Stock, 1979, pp. 21-31. M. Rioux fait un retour critique sur cette thèse dans son plus récent livre: *Un peuple dans le siècle*, Montréal, Boréal, 1990, 449 p.

35. L'objet de ces critiques est rien moins que l'ensemble des œuvres pionnières de la sociologie au Québec, des monographies de Léon Gérin à celles de Marcel Rioux, en passant par le vif débat entre Hubert Guindon, Marcel Rioux et Philippe Garigue dont on rejette aujourd'hui l'importance et la pertinence. Voir Léon GÉRIN, *L'habitant de Saint-Justin*, Montréal, PUM, 1968, 179 p.; Marcel Rioux, *Belle-Anse*, Musée national du Canada, Ottawa, 1954, 125 p.; Philippe Garigue, «Évolution et continuité dans la société rurale canadienne-française», in M. RIOUX et Yves MARTIN (éds), *La société canadienne-française*, Montréal, Hurtubise HMH, 1971, 404 p., pp. 137-148; Hubert GUINDON, «Réexamen de l'évolution sociale du Québec», in M. RIOUX et Y. MARTIN, *op. cit.*, pp. 149-171; Marcel RIOUX, «Notes sur le développement socio-culturel du Canada français», in M. RIOUX et Y. MARTIN, *op. cit.*, pp. 173-187.

lire ces auteurs, sont aussi nombreuses que dans les autres disciplines où la théorie de la transition a droit de cité.

Est-ce pur hasard ou expression de la transition en acte au sein des sciences sociales, qu'un numéro (d'une revue sociologique) sur le thème de la transition donne enfin lieu à leur décroissement? Un décroissement qui marque ici, à n'en pas douter, *a contrario* des thèses de I. Wallerstein sur la transition, un progrès...

Jacques Hamel
et Mohammed Sfia
Département de sociologie
Université de Montréal
C.P. 6128, Succ. «A»
Montréal (Québec)
Canada H3C 3J7