

La socialisation 2022



Chapitre d'ouvrage

Chapitre 2. La socialisation dans l'anthropologie culturelle et le fonctionnalisme

Par [Claude Dubar](#)

Pages 39 à 64

[Article](#)[Bibliographie](#)[Auteur\(s\)](#)[Illustrations](#)[Sur un sujet proche](#)[Feuilleter](#)

LA PSYCHOLOGIE GÉNÉTIQUE éclaire certains mécanismes essentiels qui font du nouveau-né, égocentrique et totalement dépendant, un adulte, membre coopératif et relativement autonome de la « société ». Mais cette approche de la socialisation est « restreinte » : elle est uniquement centrée sur l'enfant et ignore ou minimise les énormes variations que l'on peut observer dans les « produits » de la socialisation selon les époques, les types de sociétés, les milieux sociaux, les groupes ou les classes sociales. Découvrant et analysant le fonctionnement de sociétés différentes — dites encore parfois « primitives » — les ethnologues et les anthropologues ont découvert la diversité des formes de socialisation. L'accumulation des enquêtes portant sur des sociétés « traditionnelles » montre clairement que les adultes produits par les diverses sociétés sont aussi différents que les procédés éducatifs qui leur étaient appliqués quand ils étaient enfants et que ces procédés ne peuvent facilement être ramenés à des mécanismes universels^[1]. Comme l'écrit C. Lefort préfaçant l'ouvrage de Kardiner considéré comme une des œuvres fondatrices de *l'anthropologie culturelle* : « l'interprétation du développement de l'enfant est rigoureusement subordonnée aux résultats des enquêtes menées dans des sociétés différentes »

[bb.pages.article.menu.tree](#)



fonctionnalistes dans les sciences sociales et qu'elle a abouti à la construction d'une synthèse aussi ambitieuse que fragile. Néanmoins ces efforts de théorisation ont produit des catégories et des modèles d'analyse qui servent encore aujourd'hui à analyser des faits de socialisation. Ces instruments permettent à la fois de comprendre les limites de toute théorie « généralisée » de la socialisation et de cerner les problèmes que doit affronter la sociologie empirique pour faire avancer la connaissance des mécanismes concrets de la production sociale des personnalités.

Culture et personnalité : une approche « culturaliste » de la socialisation

Présentant et comparant trois sociétés très différentes — les Pueblos du Nouveau-Mexique, les Dobu de Nouvelle-Guinée orientale et les Kwakiutl de la côte nord-ouest de l'Amérique — Ruth Benedict concluait son étude ainsi : « la plupart des gens sont façonnés à la forme de leur culture, à cause de l'énorme malléabilité de leur nature originelle : ils sont plastiques à la forme modélisatrice de la société dans laquelle ils sont nés » (1935, trad. française, p. 336). Elle mettait en évidence une opposition radicale — devenue très célèbre — entre la personnalité et l'organisation des Indiens Zuñi qualifiée d'*apollinienne* parce qu'« incroyablement douce », fondée sur la mesure et la sobriété et s'exprimant par un « cérémonialisme interminable » et la personnalité des Kwakiutl qualifiée de *dionysienne* parce que mue par la rivalité permanente des individus et des groupes, parcourue par des luttes, des concurrences et des destructions potlatchiques^[2] et se manifestant par de constantes « démonstrations d'émotions ». R. Benedict précisait par ailleurs que tous les individus n'étaient pas également à l'aise dans chacune de ces sociétés et que seuls ceux qu'elle appelait « les favorisés de la fortune » possédaient les « virtualités qui coïncident de près avec les modèles de comportement choisis par leur société » (*id.*, p. 337). Les autres cherchent à échapper et n'y parviennent que rarement et difficilement. Ainsi « chaque tribu possède ses anormaux qui ne participent pas » (*id.*, p. 341) mais leurs modes d'expression et leurs destins sociaux

alors que d'autres échouent et sont rejetés... (*id.*, p. 344-349). Pour Ruth Benedict, ces individus ne relèvent nullement de la psychiatrie mais leur existence dépend du degré de tolérance de leur société.

Cette étude pionnière fut suivie de beaucoup d'autres dont certaines eurent des prétentions plus théoriques. Elles s'organisent toutes autour d'une thèse commune : *la personnalité des individus est le produit de la culture dans laquelle ils sont nés*. Plus précisément, « les institutions avec lesquelles l'individu est en contact au cours de sa formation produisent en lui un type de conditionnement qui, à la longue, finit par créer un certain type de personnalité » (Lefort, 1969, p. 49). C'est cette position, explicitée, nuancée et illustrée par Kardiner qui sert de fil conducteur à son ouvrage intitulé pertinemment *L'individu et sa société* (1939) et qui débute par une critique argumentée des thèses de Freud sur l'universalité du complexe d'Œdipe. Reprenant, à propos des îles Marquises (*cf.* encart 1), le constat fait, quelques années auparavant, par Malinowski à propos des îles Trobriand^[3], Kardiner constate qu'il n'apparaît, dans ces sociétés, aucune manifestation d'un quelconque complexe œdipien parce qu'il n'existe aucune institution susceptible de l'engendrer. Mais qu'est-ce qu'une institution ? C'est un « ensemble de schémas de conduite, de **modèles** (*pattern*) de comportements fixés sous l'effet de la répétition d'actions individuelles, une mise en forme du comportement humain » (Lefort, p. 36). L'ensemble de ces institutions constitue la culture d'une société qui est donc bien aussi, selon la célèbre définition de Linton, « la configuration générale des comportements appris et de leurs résultats dont les éléments sont adoptés et transmis par les membres d'une société donnée » (1945, p. 13).

Appliquée au nouveau-né et à l'enfant, l'institution se définit selon Kardiner, par l'ensemble des *disciplines de base* qui fournissent les modèles de « gestion du corps » de l'enfant, c'est-à-dire les réponses, extrêmement variables selon les cultures, aux questions concernant : a/l'allaitement et la nourriture du bébé ; b/les circonstances et modalités du sevrage ; c/le rapport à la nudité, aux vêtements, à

de base » à partir desquelles l'individu incorpore à sa personnalité la culture de son groupe social. Comme Freud, Kardiner accorde à la petite enfance une position privilégiée dans la formation du Moi qu'il définit comme « la somme de tous les processus adaptatifs subjectivement perçus » (1939, p. 90). Comme Freud également, Kardiner attache une importance extrême aux mécanismes de frustration qui permettent le « traitement social de l'instinct » et la formation des premiers liens sociaux (par fixation, introjection, déplacement et transfert selon les catégories de Freud). Mais contrairement à Freud, Kardiner ne conclut à *aucun mécanisme universel de structuration du Moi* mais constate une extrême variabilité des disciplines de base qui produisent « les traits communs à toutes les personnalités d'une société donnée » (*id.*, p. 99).

Linton qui a réalisé une longue enquête aux îles Marquises (*cf.* encart 1) constate qu'il n'y a « pas ou peu de disciplines de base ». Le nouveau-né est confié non à sa mère mais aux maris secondaires de celle-ci, ce qui fait que « l'enfant grandit au milieu de plusieurs pères dont aucun ne revendique de prérogatives et n'exerce d'autorité sévère en sorte qu'il n'y a pas d'inflation anormale de l'image parentale ». L'allaitement est de courte durée (moins de quatre mois) parce que « les Marquisiens croient qu'il rend un enfant difficile à élever et moins soumis qu'il ne convient » et surtout, selon Linton, parce que « les femmes attachent un grand orgueil à la fermeté et à la beauté de leur poitrine » et qu'elles sont « convaincues qu'un allaitement prolongé abîme les seins ». La manière de nourrir est brutale : « on allonge le bébé sur la plateforme de la maison tandis que la mère se tient auprès de lui avec un mélange de lait de coco et de fruit à pain cuit... elle prend une poignée de cette mixture et, tenant sa main appliquée sur le visage de l'enfant, lui enfonce la nourriture dans la bouche. » On ne fait aucun effort pour obtenir une maîtrise anale avant l'âge d'un an : « l'homme se contente de changer le tissu d'écorce sur lequel est couché l'enfant. Plus tard, l'enfant est emporté dans les bras de l'homme à une courte distance et mis en position de faire ses besoins. » Les enfants passent le plus clair de leur temps dans l'eau et apprennent à nager avant

Linton, « la masturbation des petites filles commence très tôt : dès l'instant de leur naissance, on leur manipule systématiquement les lèvres afin que celles-ci fussent plus longues et, pensait-on, plus belles » (Kardiner, *id.*, p. 226-227).

ENCART 1. **Les habitants des îles Marquises selon Linton (1920-1922)**

Peuple polynésien vivant dans une île du Pacifique central, à dix degrés environ au sud de l'équateur, les Marquisiens sont d'une extrême beauté physique, surtout les femmes. Derniers Polynésiens à être christianisés, ils ont longtemps résisté à l'influence des Blancs allant jusqu'à chasser les missionnaires.

Lorsqu'ils furent soumis, ils réagirent en cessant de procréer... Composées d'îles élevées entourées de falaises abruptes, les Marquises sont formées de vallées étroites séparées les unes des autres par des éperons rocheux. De temps en temps, ces îles sont victimes de sécheresses prolongées et destructrices amenant de très mauvaises récoltes et des pénuries d'eau. Ces sécheresses qui pouvaient durer jusqu'à trois ans provoquaient de vraies famines pouvant réduire la population d'un tiers et amenant parfois les indigènes à pratiquer le cannibalisme. La propriété agricole ne consiste qu'en arbres ou jardins dispersés à travers toutes les vallées. La terre est propriété collective de la tribu, administrée par le chef mais les arbres et les récoltes sont propriétés individuelles. À chaque naissance, on plante un arbre à pain qui sera la propriété du nouveau venu. Néanmoins c'est la pêche qui fournit la base de l'alimentation : elle est organisée sur une base communautaire à l'aide de filets géants qu'on pose entre les bateaux. Jadis les Marquisiens étaient de robustes cannibales et les femmes étaient autorisées à manger la chair humaine, ce qui est exceptionnel. Il demeure un cannibalisme cérémoniel destiné à s'incorporer les qualités de l'individu (d'une autre tribu) que l'on mange avec une préférence marquée pour les enfants.

L'institution des maîtres artisans est un trait saillant pour la culture marquisienne. Personnage d'importance, le *tuhunga* (maître artisan) travaille sur commande, est nourri par son client pendant son travail et chante des

Le rang social est déterminé par la primogéniture, sans considération de sexe. On y pratique couramment l'adoption. Les Marquisiens établissent leur généalogie (parfois jusqu'à soixante ou quatre-vingts générations) à travers les parents qui possèdent la position la plus élevée à chaque génération. Les mariages sont endogames à la tribu et une forte mobilité est constatée. Toutes les professions, sauf celle de prêtre cérémoniel — spécialisée dans le domaine de l'au-delà et sans pouvoir économique —, sont ouvertes aux femmes mais les plus prestigieuses (*tuhunga*) sont réservées aux filles aînées. Il y a peu de division du travail entre les sexes.

Chez les Marquisiens, on compte deux fois et demie plus d'hommes que de femmes. La cause de ce phénomène est inconnue ou cachée. De ce fait, le foyer marquisien est polyandrique. Il y a un mari principal et des maris secondaires sauf dans les foyers les plus pauvres... Les foyers aisés peuvent avoir plus de quatre hommes pour une femme et la maison du chef comprend onze ou douze hommes pour trois ou quatre femmes. Tous les membres du groupe ainsi formé ont des droits sexuels les uns sur les autres, l'arrangement constituant une sorte de mariage de groupe...

S'il y a peu de disciplines chez les Marquisiens (Linton n'observe aucune punition pour les méfaits notamment les vols de nourriture), il existe cependant le danger constant d'enfreindre les tabous, le danger imaginaire des ogresses (*vehini-hai*, esprits-ogresses qui, croit-on, volent les petits enfants et les mangent) ou le danger réel des cannibales (« si une razzia ennemie tombait sur un enfant errant celui-ci pouvait être sûr d'être mangé ou sacrifié »). C'est pourquoi, bien qu'il y ait peu d'apprentissage organisé avant la puberté (« l'enfant mène une vie entièrement libre »), on assiste, à partir de huit ans, à la formation de bandes mixtes (plus de garçons que de filles étant donné le rapport démographique) qui s'organisent pour se protéger contre ces dangers. Les enfants peuvent rester loin de chez eux pendant deux ou trois jours, vivant de la pêche et des razzias, dansant et chantant et se livrant à tous les jeux sexuels à l'imitation de leurs parents (mère et maris principal

leurs prouesses en ce domaine qu'ils discutaient sans pudeur. On considérait comme allant de soi que toute rencontre entre jeunes de sexes différents dût, sauf dans le cas d'enfants d'une même famille, se terminer par un acte sexuel. Les filles commençaient leurs danses entièrement vêtues mais les terminaient complètement nues avec les résultats qu'on peut en attendre » (*id.*, p. 232-233).

Entre l'âge de la puberté et celui du mariage, les jeunes forment un groupe connu sous le nom de *Kaioi* : ils commencent alors à se vêtir dans des costumes compliqués et passent des heures à se teindre le corps. Ils deviennent les principaux animateurs de la tribu, dansant et chantant lors des fêtes et cérémonies en échange de généreuses récompenses. C'est alors seulement — semble-t-il, vers quatorze-quinze ans — que commence leur enseignement : ils apprenaient les cantiques et les généalogies de la bouche des prêtres. Filles et garçons apprennent ensemble sans règles particulières mais, « durant l'enseignement de la partie la plus ésotérique de ce savoir, le maître ainsi que l'élève sont soumis à des tabous très stricts » (*id.*, p. 230). C'est pendant cette période qu'intervenait l'*initiation*^[4] qui consistait en un tatouage minutieux qui pouvait durer plusieurs semaines et était l'œuvre de spécialistes réputés ; les filles étaient tatouées individuellement et sans rite particulier sauf pour les filles aînées de chef. Les garçons étaient tatoués par groupes et avaient droit ensuite à une fête collective au cours de laquelle les filles dansaient non pas nues mais habillées de jupes entièrement tressées « qu'elles levaient pendant le chant final pour montrer leurs parties génitales ». Ce geste « indiquait que la fin de la période *Kaioi* était venue et qu'il était temps pour les jeunes hommes de choisir une partenaire et de s'établir ». Au même moment aussi le garçon commençait à étudier « pour devenir membre de n'importe quelle profession qu'il avait choisie » (*id.*, p. 230).

On comprend mieux pourquoi Kardiner répond négativement à la question : « le complexe d'Œdipe se manifeste-t-il sous une forme ou une autre dans la société marquisienne ? » (*id.*, p. 297). Non seulement l'anthropologue n'a recueilli « aucun

attitude de dépendance fusionnelle à l'égard de la mère ; celle-ci se montre cruelle parce que frustrée. Si la dépendance s'exerce davantage envers le père et les maris secondaires, ceux-ci ne châtiât pas et ne frustrant jamais l'enfant, celui-ci n'a aucune raison de les haïr.

Par suite, la personnalité marquisienne apparaît très différente de celle des adultes occidentaux. On y pratique la polyandrie et le mariage de groupe mais la jalousie y est inconnue « sauf lorsque l'on a bu ». Les femmes ont un rôle dominant dans la sexualité mais leur puissance sexuelle « dépend de préliminaires compliqués sans lesquels il leur est impossible d'arriver à l'orgasme... peut-être à cause d'un conditionnement précoce au jeu prolongé sans orgasme ». On n'y parle jamais d'impuissance masculine qui est très rare. Le Marquisien est « essentiellement un être poli », ses « manières sont douces » et sa « capacité d'exploiter autrui est très réduite », son seul objet de haine étant la personne capable de frustrer ses besoins essentiels ou de l'humilier publiquement (ce qui peut le conduire au suicide). La femme occupe « dans le folklore, une position très voisine de celle du père dans notre culture et c'est pourquoi elle constitue la cible habituelle des mauvais sorts ».

La socialisation de l'enfant marquisien apparaît donc, en de nombreux points, différente, voire à l'opposé de celle de l'enfant occidental d'aujourd'hui. Les rapports de l'enfant marquisien avec sa mère sont réduits au minimum et ce sont les hommes qui ont la charge de s'occuper de lui ; il n'y a pas de contraintes à la propreté ni de vêtements imposés ; il n'existe aucune restriction sexuelle et pas d'exigence d'obéissance ; il n'y a pas d'école ni d'apprentissage obligatoire avant la puberté mais une grande liberté collective au sein des bandes d'enfants ; son instruction ne commence qu'au moment de son initiation par laquelle il devient membre à part entière de sa société. Si l'on peut, à la rigueur, distinguer quelques phases liées autant à la maturation biologique qu'aux institutions sociales (la période allant de huit ans à la puberté, celle des bandes d'enfants, étant la seule clairement délimitée par Linton), on ne peut facilement transporter à la société

œuvre, de manière formalisée, au sein du groupe *Kaioi* ; il se fait reconnaître, enfin, membre de sa société par l'imitation coïncidant avec une courte période d'instruction et avec son mariage.

L'hypothèse de la personnalité de base

L'approche de l'anthropologie culturelle consiste donc d'abord à décrire la formation des personnalités individuelles comme une incorporation progressive de la culture de leur société d'appartenance. Comme l'écrit Linton : « la culture est entièrement extérieure à l'individu à sa naissance, elle devient partie intégrante de sa personnalité à l'âge adulte » (1936, p. 322). Ce qui fait d'un agrégat d'individus une société ou un groupe social n'est donc pas seulement son organisation, mais aussi et surtout son **esprit de corps**, c'est-à-dire la culture-faite-corps dans le double sens d'intériorisation dans le corps biologique des gestes, postures, attitudes constitutives de la culture du groupe (« manière de faire, de sentir, de penser ») et d'extériorisation de ses manières d'être ensemble dans un « corps de règles spécifiques » manifestant la « communauté des idées et des valeurs » ainsi que « l'aptitude à agir ensemble volontairement » (Linton, *id.* p. 114-116).

Mais l'approche culturaliste ne se limite pas à cette description : Kardiner fait suivre les présentations longues et souvent minutieuses des « cultures » prises pour exemple (outre celle des îles Marquises, celle des Tanala de Madagascar est également décrite par Linton ainsi que celle d'une ville moyenne américaine) par des analyses aboutissant à reconstruire ce qu'il appelle la « structure de la personnalité de base » (Moi) de l'individu c'est-à-dire l'ensemble des instruments d'adaptation qu'un individu partage avec tous les autres dans une société donnée » (Kardiner, 1939, p. 291). Cette notion — souvent traduite par la simple formule « personnalité de base » et parfois érigée en « concept sociologique » (Dufrenne, 1953) — n'est pas simple à comprendre et a donné lieu à des interprétations diverses parfois caricaturales (Dufrenne, *id.*, p. 127). Kardiner, lui-même, en a donné plusieurs définitions différentes dont celle généralement retenue par la tradition

premier « glissement » du culturel (instruments d'adaptation renvoyant à des institutions dans le sens défini ci-avant) au psychologique (configuration renvoyant à des types de personnalité). Or, dans son premier ouvrage, Kardiner prenait soin de distinguer sa notion de « personnalité de base » de celle de « caractère » conçu comme « ensemble d'attitudes du moi, habituelles et découlant du statut social, du sexe, etc. » (1939, p. 291). Dire qu'un esquimau (un « moi ») peut se montrer entêté et méfiant, ce sont là des traits de caractère pour Kardiner. Mais dire que la personnalité de base d'un Esquimau (un « Moi ») diffère de celle d'un Marquisien c'est montrer qu'elle est le produit d'institutions différentes, qu'elle intègre des modèles de comportement différents, qu'elle constitue un autre « cadre qui contient toutes les différences de caractère ». En d'autres termes, il faut distinguer le « Moi » (personnalité de base) abstrait, reconstruit par le savant à partir de la configuration des institutions primaires, des « moi » (caractères individuels) concrets qui constituent des manières singulières et uniques de vivre les mêmes institutions et de mettre en œuvre les mêmes modèles.

Prétendre que, dans chaque société, il existe une « structure de la personnalité de base » des individus, c'est faire une hypothèse forte : celle qu'il existe une cohérence entre tous les modèles de comportement, un noyau dur assurant l'unité des institutions primaires, une « unité culturelle » susceptible d'être reconstruite de manière convaincante, au moyen de quelques traits formant système (ce que Linton appelle un « foyer psychologique »).

En ce qui concerne la personnalité marquisienne, Linton distingue, dans sa description, trois traits essentiels constituant donc le « foyer psychologique » de la culture des îles Marquises (Kardiner, 1939, p. 256-257) :

– l'angoisse du manque de nourriture repose sur l'hypothèse que « de nombreuses institutions ont été, à l'origine, des moyens de s'en défendre, quoiqu'elles puissent servir à tout autre chose aujourd'hui ». L'anthropophagie, l'absence de punition pour vol, le rattachement des adultes à la nourriture de l'enfant font partie, par exemple

paternité, le « refoulement de la jalousie permettant de préserver les intérêts majeurs du groupe », la position dominante de la femme dans la sexualité mais aussi son « dénigrement dans le folklore » (ogresse « mangeuse d'hommes ») sont, entre autres, considérés par Linton comme des institutions primaires découlant de ce second trait majeur du « foyer psychologique marquisien » ;

– la nature des disciplines de base et notamment la quasi-absence d'interdits constituent le troisième trait significatif de ce « foyer ». Celui-ci correspond à l'hypothèse classique de la détermination du Moi par les expériences de base de la petite enfance et notamment par le mode de gestion des corps et les réactions originelles aux frustrations.

Ces trois traits essentiels permettent-ils de définir la structure du Moi marquisien ? Manifestement pas puisque Kardiner, dans sa synthèse finale, ajoute trois dimensions aux institutions de base productrice de la structure du Moi : les relations entre les sexes (qu'il ne considère pas comme simple effet du rapport démographique hommes/femmes) ; la mobilité sociale (et notamment la primogéniture qui joue un rôle essentiel dans la circulation des pouvoirs) ; la propriété qui détermine, selon Kardiner, l'absence d'anxiété autre que celle liée à la nourriture... L'indétermination concernant la composition du « noyau » de la culture^[6] et l'imprécision concernant les relations entre les éléments de ce « noyau » (institutions primaires) ne sont pas levées par cette synthèse de Kardiner. Refusant de privilégier un trait particulier grâce auquel tous les autres prendraient leur signification (on ne voit pas d'ailleurs lequel privilégier...), ne pouvant justifier le nombre et la nature des institutions de base nécessaires pour reconstruire la structure de base (les trois de Linton ou les six de sa synthèse ou d'autres...), Kardiner tente de fonder sa démonstration sur la distinction entre les institutions primaires, produisant la structure du Moi, et les institutions secondaires, produites par elle : c'est en montrant empiriquement que la configuration des institutions primaires permet, via la structure du Moi, de rendre compte de la totalité des institutions secondaires (celles qui concernent essentiellement les croyances et les

attentivement le tableau de Kardiner (*id.* p. 301) pour constater que nombre d'institutions secondaires pourraient être considérées comme primaires et réciproquement. Il y a manifestement une « circularité entre les divers éléments institutionnels » qui rend « fragile » toute tentative d'y introduire une causalité convaincante (Lefort, *id.*, p. 38).

La socialisation dans l'approche culturaliste

Considéré comme le « processus qui commande la formation et l'équilibre de la personnalité », la socialisation peut-elle être décomposée en un ensemble de mécanismes généraux assurant l'incorporation de la culture dans les personnalités individuelles des membres d'une même société ? L'hypothèse d'une structure unique à toutes ces personnalités partageant la même culture peut-elle être retenue ? Si oui, à quelles conditions ?

Linton a tenté de forger des catégories applicables aux sociétés modernes. Il résume l'apport essentiel de l'approche culturaliste par une formule générale : « les sociétés sont faites de telle manière qu'elles ne peuvent exprimer leur culture que par l'intermédiaire des individus qui la composent et ne peuvent la perpétuer qu'en y préparant ces individus » (1936, p. 301). Mais, contrairement aux sociétés traditionnelles qui possèdent une forte unité culturelle, les sociétés modernes sont définies par lui comme « des agrégats de subcultures ainsi que des éléments généraux résultant de leur interaction ». Il distingue ainsi quatre types de traits culturels intervenant dans le modelage des personnalités individuelles (1936, p. 304-305) :

- les traits généraux (« noyau de la culture d'une société ») qui sont communs à tous les membres : le langage, les valeurs de base, les modèles essentiels de relations sociales, les habitudes communes... ;
- les traits spécialisés qui sont communs à certaines catégories socialement reconnues et partageant le même statut social : les sexes, les classes d'âge, les

Linton peut ainsi esquisser un schéma de la dynamique culturelle des sociétés modernes :

- le nombre de traits culturels formant le « noyau de la culture d'une société » tend à diminuer au fur et à mesure de la complexification sociale ;
- quand la taille du « noyau » devient trop réduite, la culture tend à devenir un « assortiment d'options » et plus aucun modèle de vie cohérent n'est proposé à tous les individus d'une même société globale : il y a alors un risque de « désintégration culturelle » ;
- ce risque peut être évité par l'émergence d'un nouveau type de culture issu du « besoin d'un ensemble d'idées et de valeurs mutuellement compatibles auxquels tous les membres puissent adhérer pour justifier leur appartenance commune ». Cette émergence implique la reconstitution d'un nouveau noyau culturel à partir d'un réarrangement d'éléments anciens et de nouveaux issus d'innovateurs culturels ; elle suppose, parallèlement, la reconstitution d'une nouvelle structure de Moi (personnalité de base) au moyen d'une socialisation commune.

Linton — comme Kardiner et tous les anthropologues culturalistes — croit en la possibilité et en la nécessité de reconstitution de cultures communes à tous les membres d'une même société. Il se fonde, pour cela, sur la conviction qu'il existe « une série d'expériences subculturelles de base qui se présentent partout, quoiqu'avec des fréquences variables, dans toutes les sociétés » (*id.*, p. 511). Ces expériences de base renvoient, selon lui, à des « éléments psychologiques sous-jacents... qui nous restent cachés » (*id.*, p. 333). Elles se rattachent finalement à la nécessité primordiale, pour l'individu, d'une appartenance sociale stable : « chaque individu considère les modèles de sa propre sub-culture comme les guides de son comportement et il est rare qu'il essaie d'imiter les modèles d'autres sub-cultures même s'il les connaît très bien » (*id.*, p. 305-306).

C'est pourquoi la socialisation de l'enfant est essentiellement analysée comme un processus d'incorporation progressive des traits généraux caractéristiques de la

(*training*) à maîtriser les éléments de base de sa culture d'appartenance, celle qui correspond le mieux aux « expériences de base », incorporées au cours de sa petite enfance. Cette fidélité à ses racines constitue finalement une condition essentielle du maintien et de la transmission, entre les générations, des noyaux culturels spécifiques à chaque société. C'est pourquoi toute théorie globale des sociétés se heurte à la question de leur reproduction culturelle. Comment imaginer qu'une société puisse se maintenir si ses membres n'adhèrent pas à un noyau culturel commun qu'ils transmettent à la génération suivante ? Mais comment penser cette transmission lorsque chaque génération prétend construire sa propre culture ? Comment concilier cette exigence de reproduction avec la dynamique culturelle des sociétés modernes ? C'est en grande partie pour répondre à ces questions que les théoriciens fonctionnalistes ont dû bâtir des conceptions de la socialisation permettant à la fois de rendre compte de la reproduction des « noyaux culturels » et de tenir compte des changements constatables (entre les générations et au cours d'une vie) des « personnalités individuelles ».

La « suprême théorie » de la socialisation : Parsons et le système LIGA

Parmi les tentatives fonctionnalistes^[7] de construction d'une théorie « généralisée » (et non « restreinte » au sens du chapitre 1) de la socialisation, incluse dans une théorie générale de la société, celle de Talcott Parsons est triplement intéressante. D'abord parce qu'elle apparaît totalement « bouclée », c'est-à-dire logiquement achevée dans une sorte d'axiomatique générale des sciences humaines. Ensuite parce qu'elle emprunte des éléments à de nombreux auteurs dont elle prétend synthétiser les apports : Freud d'abord mais aussi Durkheim, Weber, Pareto... Enfin parce que c'est à partir de sa critique que se sont développées de nouvelles approches plus opératoires de la socialisation...

La théorie de l'Action selon Parsons

[bb.pages.article.menu.tree](https://shs.cairn.info/la-socialisation--9782200631345-page-39?lang=fr)



(Bourricaud, 1977, p. 32). L'ensemble des moyens et des fins est parfois appelé *objet* par Parsons reprenant un terme essentiel chez Freud : ce terme lui permet de définir l'action humaine comme une relation d'objet, c'est-à-dire un comportement orienté vers des buts et ayant une signification pour l'acteur. Il s'inscrit donc également dans le prolongement de Max Weber faisant de la sociologie la science de l'action sociale définie comme conduite « ayant une signification subjective », c'est-à-dire « orientée, au moins partiellement, par le comportement d'autrui » (1920, p. 5).

Parsons (1937) conceptualise l'action humaine par les quatre propositions suivantes :

- elle est orientée vers des **buts** impliquant de la part de l'acteur des anticipations ;
- elle prend place dans des **situations** structurées par des ressources ;
- elle est régulée par des **normes** qui guident la relation de l'acteur aux moyens ;
- elle implique une **motivation**, une dépense d'énergie qui s'applique à la relation de l'acteur au but qu'il poursuit.

Ce qui intéresse Parsons, c'est de bâtir une théorie générale qui intègre tous les éléments de l'action humaine et qui rende compte de ses régularités et de ses variations. Partant de l'acte individuel, il rencontre d'abord **l'interaction** puisque toute action humaine suppose, de quelque manière, une relation à autrui. Or l'interaction n'est possible, selon Parsons, que si « une **norme** commune s'impose simultanément aux deux acteurs ». On ne peut communiquer (lever ce que Parsons appelle la « double contingence ») que si l'on possède un minimum de code commun (ne serait-ce qu'un langage par gestes interprété de la même manière par chacun...). Cette norme commune ne peut découler, selon Parsons, que d'une culture partagée impliquant « un système de **valeurs** qui sous-tendent les normes orientant les acteurs » (1937, p. 15).

Mais l'acte individuel poursuit également des **buts**. Ceux-ci impliquent, pour être

Parsons aboutit ainsi, dans une synthèse tardive (1966, chapitre II), à décomposer le système de l'Action en quatre sous-systèmes fonctionnellement reliés entre eux :

- le sous-système *biologique*, celui de l'organisme neuro-physiologique, se définit par ses besoins et fournit l'énergie de l'action ;
- le sous-système *psychique*, celui de la personnalité, se définit par ses motivations qui rendent compte des buts de l'action ;
- le sous-système *social*, celui de l'interaction entre acteurs, impose des normes à l'action ;
- le sous-système *culturel*, celui des systèmes symboliques, met en jeu des valeurs (mais aussi des connaissances et des idéologies...) et procure l'information nécessaire à l'action.

Parsons peut ainsi définir l'action comme une « structure d'interdépendance fondée sur l'étagement successif des mécanismes de contrôle de l'action » : ceux-ci peuvent en effet être pensés sur le mode de la cybernétique définie succinctement comme l'étude comparée des systèmes informatiques et du système nerveux humain. Trois concepts essentiels interviennent dans cette comparaison : l'information, l'énergie et la régulation définie ici comme « contrôle consistant à comparer les résultats obtenus aux prévisions et à déclencher, en cas d'écart, les opérations correctives » (Couffignal, 1966, p. 118). C'est sur ce modèle cybernétique — ancêtre des sciences cognitives — que Parsons construit son système de l'Action comme une intégration de ses quatre sous-systèmes comportant chacun ses mécanismes de régulation (contrôle) selon une « hiérarchie cybernétique » : plus un sous-système contrôle les autres plus il est riche en information, plus un sous-système est contrôlé par les autres, plus il est riche en énergie (Rocher, 1968, p. 209 et suivantes). Ainsi la culture contrôle le système social qui contrôle la personnalité qui contrôle elle-même l'organisme.

La socialisation : le système LIGA

[bb.pages.article.menu.tree](#)



conception totalement fonctionnelle du système social. Celui-ci est, en effet, construit à partir de quatre impératifs fonctionnels définis de la manière suivante :

- la fonction de **stabilité normative** (parfois désignée par la lettre **L** comme *latence*) signifie que le système social doit assurer le maintien et la stabilité des valeurs et des normes et faire en sorte que celles-ci soient connues des acteurs et intériorisées par eux ;
- la fonction d'**intégration** (**I** comme *intégration*) signifie que le système social doit assurer la coordination nécessaire entre les acteurs, membres du système ;
- la fonction de **poursuite des buts** (**G** comme *goal-attainment*) signifie que le système social doit permettre la définition et la mise en œuvre des objectifs de l'action ;
- la fonction d'**adaptation** (**A** comme *adaptation*) doit assurer l'adéquation des moyens aux buts poursuivis et donc une adaptation efficace au milieu environnant.

On peut facilement établir une correspondance entre ces quatre fonctions du système social et les quatre sous-systèmes de l'Action :

- la stabilité normative (*pattern-maintenance*) assure l'articulation du système social au système culturel en garantissant la liaison entre les valeurs culturelles et les normes régulant l'action ;
- l'intégration assure la cohésion interne du système social en garantissant l'efficacité collective des normes elles-mêmes ;
- la poursuite des buts assure l'articulation du système social au système des personnalités en garantissant la compatibilité entre les objectifs de l'action et les normes et valeurs légitimes de la société ;
- l'adaptation assure l'articulation du système social avec l'organisme en contrôlant l'adéquation des moyens aux objectifs de l'action.

C'est le processus de socialisation, à travers lequel tout individu devient porteur de son système social, qui assure l'intériorisation (*internalization*) dans la personnalité

Bales, spécialiste de ces recherches, est cosignataire de l'ouvrage de référence). Elle s'organise autour des phases essentielles du développement de la personnalité selon Freud mais en les réinterprétant comme des moments d'un processus « d'intériorisation d'objets à travers les interactions constitutives d'un système de relations sociales » (1955, p. 40) assurant l'établissement d'un contrôle social de l'apprentissage (*learning-social control*).

La première phase, consécutive au « traumatisme » de la naissance, s'organise autour de **l'identification primaire** du petit enfant à sa mère qui établit un rapport de dépendance orale (a1) sur le mode de la possession (la mère est « celle qu'on voudrait avoir »). Cette fusion originelle crée une identité mère-enfant (*mother-child identity*) qui est qualifiée de « proto-sociale » dans la mesure où le bébé n'est pas encore socialisé. En effet l'attitude dominante de la mère est la permissivité (b1) qui permet au bébé d'exprimer ses besoins vitaux mais aussi « d'intérioriser la mère comme un objet » (*id.*, p. 65). Parsons insiste sur le pouvoir de la mère, premier agent socialisateur : c'est d'elle que dépend l'issue de cette première identification, c'est-à-dire la généralisation de son univers à d'autres objets. La bouche est « le véhicule de cette généralisation » (*id.*, p. 66) et c'est l'attitude de la mère qui permet l'extension des investissements du bébé sur de nouveaux objets. C'est elle qui permettra ainsi le déclenchement de la première fonction du processus de socialisation : l'établissement de nouvelles spécificités du but (G), de nouvelles relations d'objet. Mais son rôle ne se limite pas là. Constatant avec Freud que « le surmoi de l'enfant ne se forme pas à l'image des parents mais à l'image du surmoi de ceux-ci » (Freud, 1920, trad. 1981), Parsons et ses collègues définissent aussi l'identification primaire comme « la première reconnaissance des normes et des valeurs comme des indicateurs (*standard*) qui balisent le champ de l'Action » (1955, p. 63). La mère puis aussi le père et éventuellement les autres proches vont permettre au tout petit, par leurs attitudes, de faire le premier apprentissage des « standards » de l'action en lui exprimant ce qu'ils pensent lui être permis ou refusé, en fonction de leur propre surmoi qui n'est autre que l'intériorisation des normes et

apprend les premières normes comme autant de réponses à ce passage de la permissivité aux premiers interdits.

La phase anale constitue une transition essentielle entre la dépendance orale et l'attachement amoureux (a2). Elle accompagne, chez le petit enfant, la première différenciation de soi comme objet face à la mère (et non plus en fusion avec elle) grâce aux frustrations engendrées par les interdits précédents. En encourageant, sous des formes diverses, le contrôle des sphincters (prototype symbolique du contrôle de soi selon Parsons) la mère permet aussi à l'enfant de remplir son premier rôle autonome en interaction avec elle : en lui faisant plaisir, « il n'est pas seulement aimé mais il aime activement » (*id.*, p. 43). Il peut ainsi intérioriser activement un ensemble de valeurs essentielles à la culture de son groupe social et se préparer à affronter la première grande crise de son développement grâce au support (b2) que constitue cette première autonomie à l'égard de sa mère.

La crise œdipienne accompagne la découverte du fait qu'il faut « partager la mère avec cet étranger intime, le père » et provoque « la première expansion de l'univers social » ainsi que la « différenciation de **l'identité de sexe** ». Cette véritable révolution dans le développement s'effectue au moyen de ce que les auteurs appellent « la fission binaire », c'est-à-dire le passage d'un système à deux à un système à quatre par un premier dédoublement des attitudes (*id.*, p. 79). Cette fission permet la différenciation sexuée de l'univers familial. Face à :

1. l'enfant doté de ses premières normes (ce qui est permis ou interdit à moi, petit garçon ou petite fille) se trouvent désormais trois collectifs distincts ;
2. les parents (source d'approbation et de renforcement des normes) ;
3. le « nous » des personnes du même sexe (papa et moi garçon ; maman et moi fille plus éventuellement les frères ou les sœurs, source de conformité sexuée) ;
4. le Nous familial constituant le premier Objet collectif intériorisé par l'enfant en tant que tel (et non comme relation entre moi et des autres).

et valeurs communes. Cette identification s'accompagne d'une « différenciation sexuée de l'univers social » puisque désormais le monde se partage entre « ceux qui en ont un et ceux qui n'en ont pas » (*id.*, p. 80). Parsons ne reprend pas la thèse aussi célèbre que controversée de Freud sur « l'envie du pénis », constitutive de l'identité féminine. Il défend l'idée que l'identification au rôle de sexe (*sex-role identification*) accompagnant l'intériorisation de la collectivité familiale constitue un mécanisme essentiel assurant à la fois l'intégration d'un individu dans le système social et son adaptation anticipée à la division sexuée des rôles sociaux. En se socialisant à la famille (ou « groupe primaire »), l'enfant se définit, en même temps, comme un être sexué devant obéir à des normes spécifiques.

La résolution de la crise œdipienne permet l'installation de l'enfant dans la phase de latence (a3) et la consolidation durable du système des quatre rôles familiaux (père/mère/garçon/fille) dans sa personnalité sociale. L'enfant va pouvoir ainsi sortir de la sphère interne de la famille pour expérimenter un premier système social global (*latency-child society*) constitué par le triplet « famille, école, groupe des pairs » (*id.*, p. 52). Cette expérience s'accompagne du passage de catégories particulières (les rôles familiaux) à une « catégorisation universaliste » (p. 122) permettant l'adhésion à des règles générales et impartiales (*cf.* Piaget que Parsons invoque pour appuyer son analyse) et l'intériorisation de nouveaux rôles sociaux ne reposant plus sur des gratifications immédiates mais sur ce que les auteurs appellent des « dénis de réciprocité » (b3). Il devra être, à la fois, un fils ou une fille dans sa famille, un élève dans sa classe et un copain-copine dans son groupe d'âge et cela sans attendre de récompenses particulières autres que celles d'être conforme aux attentes de ses « agents socialisateurs ». Une fois encore Parsons insiste sur l'importance de leur rôle dans l'établissement de cette nouvelle fonction de **poursuite des buts** (G) qui caractérise en propre cette nouvelle phase. Apprendre les métiers d'élève, de fils-filles et de bon (ne) copain-copine ne peut se faire sans une collaboration minimale des enseignants, des parents et des « grands » (grand-frère, grande-sœur, etc.) dans le partage des mêmes normes (fonction I.) et dans

La socialisation s'achève avec la résolution de la seconde grande crise que constitue l'adolescence. Il s'agit cette fois de « quitter la famille d'orientation » pour se faire reconnaître comme membre adulte d'un groupe d'appartenance de type « universaliste » et non plus « particulariste » comme l'était la famille d'origine. Il s'agit pour le jeune d'entrer dans de nouveaux champs d'interaction (mariage, profession...) en apprenant de nouveaux rôles qui impliquent une reconnaissance sociale de sa maturité (a4). Celle-ci implique un nouveau rapport aux règles sociales permettant la « manipulation des sanctions » (b4), c'est-à-dire la capacité de s'adapter à un nouvel univers institutionnel, tout en adaptant ses règles à ses motivations, désormais conscientes et reconnues comme légitimes. Il s'agit, en quelque sorte, de reconstruire une **adaptation** (A) volontaire grâce aux acquis intériorisés de ses socialisations antérieures, largement subies. C'est de la réussite de cette reconstruction que dépendent l'issue de la crise d'adolescence et l'adaptation sociale de l'âge adulte.

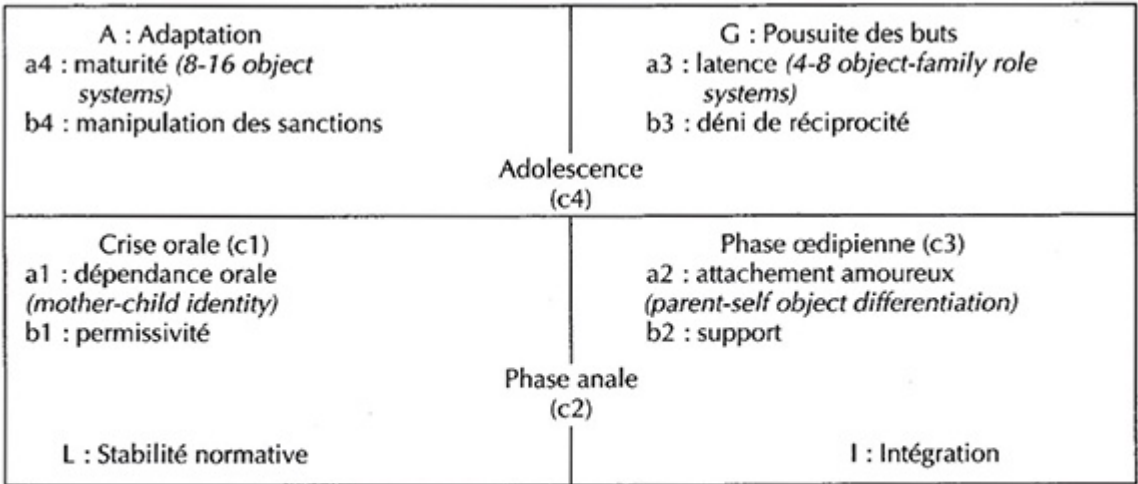
La figure 2 empruntée à Parsons lui-même (1955, p. 41) fait coïncider les quatre phases « biographiques » de la socialisation des individus avec les quatre fonctions « structurelles » de la socialisation conçue comme un processus social. Cette correspondance se justifie entièrement par la présentation précédente. Elle implique, en effet, que les fonctions les plus décisives de la socialisation (l'intériorisation des normes et des valeurs et l'intégration sociale) soient aussi celles qui sont réalisées le plus tôt et que la personnalité sociale soit déjà largement constituée, dès la prime enfance, par l'assimilation des grands « modes d'orientation » de la famille d'origine (les célèbres *pattern-variables* dont il n'a pas été question ici mais qui sont présentées et discutées dans tous les ouvrages français consacrés à l'œuvre de Parsons).

Ce résumé n'est qu'une lecture partielle de la synthèse consacrée spécialement à la socialisation (1955) qui contient des développements importants sur l'ambivalence et la déviance comme « dérèglements de l'interaction et sources de changement

social tel qu'il fonctionne dans ses structures les plus profondes, c'est-à-dire celles qui expriment le système symbolique et culturel existant. C'est la conformité précoce des individus aux normes et aux valeurs qui est assurée par les **agents socialisateurs** qui ont eux-mêmes été socialisés dans ce système et qui ont été légitimés pour assurer leur rôle socialisateur. Plus cette conformité intervient tôt dans l'existence, plus elle s'intègre précocement aux personnalités en formation et plus elle a de la chance de conduire à une adaptation réussie. C'est ce « schème culturaliste » que Parsons partage avec les théoriciens de l'anthropologie culturelle^[8] et qu'il complète par une métaphore cybernétique lui permettant de le transposer aux sociétés modernes et, d'abord, à la société américaine où le conformisme représente selon lui une norme essentielle. Le « système social », selon Parsons, représente donc bien, de ce point de vue, le complément indispensable à la « culture » des anthropologues et permet la généralisation du modèle « culturaliste » de la socialisation aux sociétés contemporaines (Rocher, 1972). C'est cette généralisation qui fera l'objet de critiques multiples et acerbes aboutissant à mettre en doute la pertinence même du point de vue fonctionnaliste qui a guidé sa mise en œuvre.

Figure 2

Le système LIGA et la socialisation selon Parsons



a : phase de la socialisation

Critiques du fonctionnalisme : de l'hypersocialisation à la socialisation anticipatrice

La querelle de l'hypersocialisation

Dans un article percutant, le sociologue Dennis Wrong (1961) reproche à Parsons de faire de la « société des hommes » une réalité qui n'est pas « très différente de la société des abeilles » à cette seule réserve que « le même résultat atteint dans un cas par l'instinct l'est, dans l'autre, par de tout autres cheminements ». Qualifiant la théorie de Parsons, de « conception hypersocialisée de l'homme », Wrong dénonce la réduction de la socialisation par Parsons, à un « pur et simple dressage » éliminant ainsi la question centrale posée, dès le ^{xvii}^e siècle, par Hobbes : « Comment la cohésion sociale est-elle possible dans une société constamment menacée par la guerre de tous contre tous ? »

Cette querelle de l'individu hypersocialisé provoqua la protestation de Parsons qui redéfinit la socialisation comme « système de relations dynamiques » destiné à résoudre ce qu'il appelle le « paradoxe du social » et qu'il énonce ainsi : « les sociétés humaines sont composées d'individus autonomes » et pourtant « elles ne sont pas de purs agrégats d'individus ». Selon lui, sa théorie de la socialisation rend compte des conditions dans lesquelles l'individu peut être « requis, induit, contraint ou motivé à participer à la vie sociale ». Il insiste sur l'importance du passage de la socialisation primaire marquée par la dépendance et considérée comme « hiérarchique et naturaliste » à la socialisation secondaire soumise aux interactions et conçue comme « égalitaire et artificialiste ». Le passage de l'une à l'autre marque, selon lui, une rupture dans la « conquête de l'autonomie » tout en assurant la continuité nécessaire au maintien des normes et valeurs de la génération précédente. Car, écrit Parsons, « socialiser un individu c'est bien le rendre semblable aux autres membres du groupe et en particulier à ses parents ».

[bb.pages.article.menu.tree](#)



Cette querelle de l'hypersocialisation met l'accent sur un point essentiel : les identifications éventuelles de la petite enfance sont-elles décisives quant aux identités futures de l'individu ? Sont-elles nécessaires à la structuration de la personnalité de l'enfant ? Assurent-elles la continuité des normes et des valeurs entre les générations ? Comment vérifier empiriquement la relation entre celles-ci et les comportements ou les représentations de l'âge adulte ? N'est-on pas en face d'un postulat invérifiable et largement arbitraire, issu de l'impact de la psychanalyse sur l'ensemble des sciences humaines ? C'est, semble-t-il, un des arrière-fonds essentiels de cette querelle. Le rapport de Parsons à la psychanalyse mériterait d'être éclairé. Rappelons qu'il avait amorcé des études de biologie avec le projet d'entreprendre une carrière médicale, fut converti aux sciences sociales par un de ses professeurs et entreprit de nouvelles études d'économie et de sociologie — notamment à la London School of Economy — et commença à enseigner en 1927 dans le département d'économie de Harvard où il publia en 1937 son ouvrage le plus retentissant *The Structure of Social Action* qui lui valut d'ailleurs un ralentissement considérable de sa carrière institutionnelle à Harvard^[9]. Il se retrouve, aux débuts des années quarante, à l'Hôpital Général de la région de Boston où il entreprend une étude de la pratique médicale qui marquera fortement la suite de son œuvre (cf. deuxième partie, chapitre 6). C'est là qu'il découvre la psychanalyse en même temps que prend forme sa théorie de l'Action qui fournira le cadre à sa conception de la socialisation. Celle-ci est fortement imprégnée par les thèses de Freud qui se trouvent, en quelque sorte, renforcées et généralisées par sa conception fonctionnelle de la structure sociale. En effet, dès lors que Parsons est persuadé que le système social — cimenté par des valeurs communes — constitue la condition de la réussite de la communication (interaction) entre les individus et pense que ce système ne peut être qu'intériorisé dans les personnalités et non extérieur à elles, la thèse de la socialisation précoce constitue la solution la plus simple au problème précédent : en s'identifiant à ses proches, l'enfant intériorise leurs normes et leurs valeurs et devient ainsi un acteur désireux de communiquer avec ceux qui ont la

Parsons — quelle que soit sa culture d'origine — devient, à l'âge adulte, un agent socialisateur qui reproduit les normes et les valeurs qui l'ont lui-même socialisé. Le paradoxe de Hobbes (« la guerre de tous contre tous ») est ainsi résolu : on ne fait pas la guerre à ses semblables, on s'identifie à eux.

Que se passe-t-il si l'on n'entre pas dans ce schéma ? Pour Parsons, comme pour tous les culturalistes, on s'inscrit dans une trajectoire de **déviance**. Ceux qui ne sortent pas de la petite enfance (ou de l'adolescence) avec ce sentiment fort d'appartenance culturelle — soit qu'ils ne sont pas parvenus à s'identifier, soit que, s'identifiant, ils n'ont pas intériorisé de normes ou de valeurs particulières — doivent assumer leur position de déviant et se battre pour se faire reconnaître par un autre groupe que celui de leur famille d'origine ou pour infléchir les valeurs ou les normes du groupe dans lequel ils veulent s'intégrer. Comme l'écrivait Ruth Benedict à propos des trois sociétés qu'elle présentait, certains y parviennent et peuvent même devenir des innovateurs prestigieux, d'autres échouent et se trouvent exclus, marginalisés ou, dans les sociétés modernes, assistés, voire « psychiatrisés ». Mais, dans tous les cas, ce sont des exceptions qui ne relèvent que marginalement de la théorie sociologique version Parsons...

Merton et la socialisation anticipatrice : la théorie du groupe de référence

Contrairement à Parsons, Merton refuse de s'enfermer dans une théorie générale. Il plaide pour l'élaboration de « théories intermédiaires » (*middle range theories*), étroitement articulées aux recherches empiriques et donc susceptibles d'être enrichies, voire invalidées, par elles. Fonctionnaliste en tant que défenseur de « l'analyse fonctionnelle » qui recherche les relations entre les structures d'un groupe social et les fonctions qu'il remplit, il critique les théories fonctionnalistes universelles — comme explicitement celle de Malinowski et implicitement celle de Parsons — qui reposent sur des postulats universels infalsifiables^[10] et « teintés d'idéologie ». Il prône un fonctionnalisme heuristique, c'est-à-dire capable de

Merton s'interroge sur le phénomène suivant : pourquoi certains individus, dans certaines situations, se définissent-ils ou se réfèrent-ils positivement à un groupe social qui n'est pas leur groupe d'appartenance ? Les exemples abondent : les petites filles qui trouvent « cloche » de jouer à la poupée et préfèrent courir les bois avec leurs frères ; les enfants d'immigrés qui refusent leurs traditions et valorisent les attitudes de leurs copains autochtones ; les ouvriers qui suivent des cours comme les techniciens de leur entreprise ; les étudiants qui préfèrent les « petits boulots » aux cours de faculté... Le premier qui, semble-t-il, ait introduit cette notion, Herbert Hyman, opposait le **groupe de référence** (*out-groupe*) au groupe d'appartenance (*in-group*) et s'interrogeait sur la prise en compte du premier dans la définition du statut d'un individu (1942). Merton tente de préciser le sens de cette notion et d'en faire la théorie (*middle range*) à partir d'une relecture de la grosse enquête produite auprès des soldats américains durant la Seconde Guerre mondiale et connue sous le titre de *American Soldier*. Il est, en effet, frappé du fait que les auteurs de l'enquête constatent des corrélations inattendues entre les variables de situation des soldats et les variables d'attitude. Ainsi, par exemple, ceux qui se trouvaient dans des unités où les promotions étaient rapides (armée de l'air) étaient beaucoup moins satisfaits et avaient des opinions défavorables sur leur chance de promotion alors que ceux qui étaient dans des unités qui avaient des promotions lentes étaient plus souvent satisfaits et croyaient davantage à leur chance d'ascension (Merton, trad. 1965, p. 210). Pour interpréter ces relations, les auteurs de l'enquête font appel à la notion de **frustration relative** qui implique que chacun juge sa situation en se comparant à une catégorie ou un groupe autre que le leur. Ainsi, dans l'exemple précédent : « Un degré élevé de mobilité suscite des espoirs excessifs qui ne peuvent être satisfaits : il en résulte donc une frustration pour celui qui demeure dans la même position. » L'aviateur de base se compare à son collègue devenu sous-officier et il se sent frustré alors que le gendarme se compare à ses pairs et se dit satisfait. À partir de l'accumulation d'exemples (« les « bleus » affectés dans les unités nouvelles sans vétérans se disent, à 45 %, prêts à aller dans une zone

prestigieux et respecté du groupe. » Ainsi les « bleus » des unités nouvelles s'alignent sur les autres « bleus » alors que ceux des unités anciennes s'alignent sur les « vétérans » qui, en ayant bavé, refusent toute idéalisation du « feu ». En appliquant cette hypothèse générale à d'autres cas, Merton soulève la question « des mécanismes d'assimilation des valeurs » : les nouveaux adoptent-ils les positions des plus prestigieux du groupe parce qu'ils ont davantage de relations avec eux ? Ont-ils d'emblée des motivations d'ascension individuelle ? Veulent-ils se faire accepter par le groupe dirigeant ? Forment-ils, entre eux, un agrégat ou un sous-groupe organisé ? Il résume toutes ces questions par une interrogation globale sur les conditions du changement des valeurs et des normes qui font que des membres d'un groupe « identifient leur destin avec celui d'un autre groupe et n'ont plus confiance dans leurs intérêts et leurs valeurs » (*id.*, p. 223).

Une esquisse de réponse est apportée par l'auteur lui-même avec la notion de **socialisation anticipatrice**. Il s'agit du processus par lequel un individu apprend et intériorise les valeurs d'un groupe (de référence) auquel il désire appartenir. Cette socialisation l'aide à « se hisser dans ce groupe » et devrait « faciliter son adaptation au sein du groupe ». Mais, selon Merton, il n'existe pas de « données probantes » sur ce point au moment où il écrit (1950, trad. 1965, p. 227). Nous en examinerons par la suite.

Constatons, pour l'instant, que la notion de socialisation anticipatrice est appliquée par Merton à des adultes et non à des enfants. Il s'agit d'apprendre, par avance, les normes, valeurs et modèles d'un groupe auquel on n'appartient pas. Notons aussi que cette notion est logiquement reliée à celles de « groupe de référence » et de « frustration relative » : c'est parce qu'il se compare aux membres d'un autre groupe que l'individu se sent frustré par rapport à eux et qu'il se met à vouloir leur ressembler pour, peut-être, un jour, se faire reconnaître « membre » par eux. Signalons, enfin, que Merton évoque, à plusieurs reprises, des « cas » de mobilité impliquant le passage effectif d'un groupe social à un autre et qu'il leur associe un

Que se passe-t-il d'un point de vue fonctionnel, si l'on suppose que la plupart des individus tendent à s'identifier non à leur groupe d'appartenance mais à un groupe de référence plus prestigieux ? Plusieurs situations sont possibles. Ou bien l'institution dans laquelle ils se trouvent (ou, même, comme écrit Merton, la structure sociale) offre des opportunités de mobilité ascendante (« la socialisation anticipatrice n'est fonctionnelle que dans une structure sociale faisant place à la mobilité ») : la cohésion du groupe fait place à la compétition de ses membres ; tous finissent par partager les normes et valeurs du groupe dominant et certains parviennent à s'y intégrer, les autres étant exclus et amers, menacés d'anomie. Ou bien l'institution (ou la structure sociale) fait peu de place à la mobilité et le groupe d'appartenance partage une frustration collective pouvant déboucher sur l'action revendicative ou sur l'éclatement désabusé. Ou bien encore chacun combine la solidarité avec ses pairs et la compétition pour l'accès aux quelques positions ouvertes : les valeurs partagées sont alors un mixte des valeurs « dominantes » et des valeurs partagées par le groupe de base. Ou bien enfin la situation provoque une segmentation du groupe entre ceux qui adhèrent aux valeurs dominantes, ceux qui, maintenant les valeurs du groupe dominé, les combinent avec les premières, ceux qui, s'identifiant à ces valeurs, tentent de susciter l'action collective et ceux qui, intériorisant leur impossibilité de mobilité, sombrent dans l'anomie^[11].

Cette dernière hypothèse repose sur l'idée d'une *adhésion différentielle aux valeurs* du groupe d'appartenance. Cette différence s'enracine dans les histoires antérieures des membres du groupe : ceux pour qui le groupe représente un prolongement de leur groupe social d'origine seront plus attachés à ses valeurs que ceux qui ont connu une mobilité antérieure ; l'attachement de ces derniers sera différent selon que cette mobilité a été ascendante ou descendante. Enfin, l'attachement risque d'être minimal chez ceux qui sont issus d'un groupe social partageant les mêmes valeurs que celles du groupe dirigeant de leur institution. Dans ce dernier cas, le groupe de référence n'est autre que le groupe social d'origine de l'individu. C'est une situation désormais bien connue dans la sociologie (Girod, 1971) sous le terme

C. de Montlibert a analysé, à la fin des années soixante, le public d'un Centre de Promotion Supérieure du Travail en France. Il s'agit d'adultes, pour la plupart engagés dans la vie professionnelle, qui suivaient des cours du soir en vue de l'obtention d'un diplôme, découpé en unités capitalisables. La majorité d'entre eux occupaient des emplois d'ouvriers et d'employés dans des entreprises ou des administrations de la région lorraine. Le diplôme terminal (Diplôme d'Études Supérieures Techniques) se situait au niveau de la licence scientifique (Bac + 3) et pouvait permettre de prétendre à un emploi de cadre. La plupart des « stagiaires » entraient dans le « système de formation » sans diplôme professionnel préalable ou avec un Certificat d'Aptitude Professionnel (CAP), ce qui signifiait qu'ils devaient suivre des cours et accumuler des « unités » pendant au moins cinq ans pour avoir une chance de décrocher le diplôme terminal (Montlibert, 1968, p. 208).

L'auteur constate d'abord un très fort taux d'abandon parmi les stagiaires : un très faible pourcentage d'inscrits en première année parvient jusqu'au terme de l'enseignement. Ceux qui y parviennent ne deviennent pas tous cadres : deux tiers sont techniciens supérieurs ou ingénieurs quelques années après leur réussite. Il compare ensuite, au moyen d'un questionnaire, les caractéristiques et les attitudes des élèves inscrits à celles d'un échantillon-témoin, apparié au précédent en ce qui concerne la classe d'âge, l'état civil et la catégorie socioprofessionnelle d'appartenance (*id.*, p. 209). Il fait ainsi apparaître un ensemble de différences significatives entre les deux groupes tant en ce qui concerne leurs attitudes que leur trajectoire sociale. Ainsi, alors que 8 % seulement des adultes du groupe témoin se trouvaient dans une position sociale inférieure à celle de leur père (« déclassement »), 26 % des élèves étaient dans ce cas. Une différence analogue, mais en sens inverse, se constatait pour les trajectoires de « promotion ».

L'une des questions provoquant les différences les plus fortes était la suivante : « Y a-t-il dans votre entourage familial des personnes occupant une des professions suivantes ? » Les « stagiaires » répondent beaucoup plus souvent positivement que

Dans son interprétation de ces résultats, C. de Montlibert se réfère à la théorie mertonienne de la socialisation anticipatrice et du groupe de référence : « les élèves s'identifiant aux ingénieurs ne peuvent manquer d'apercevoir la "distance sociale" que ceux-ci maintiennent avec leurs subordonnés et reproduiraient déjà ce comportement par anticipation : rejeter plus ou moins les collègues de travail n'est-ce pas faire preuve de fidélité aux valeurs du groupe dont on aspire à devenir un membre ? » (*id.*, p. 216).

Ces attitudes s'expliquent par le fait qu'une fraction importante des adultes ayant suivi, en cours du soir, une formation longue se situe dans une trajectoire de contre-mobilité sociale : issus de familles situées dans les couches moyennes (enseignants, techniciens supérieurs) ou supérieures (ingénieurs, directeurs...), ces personnes n'ont pas réussi à obtenir le baccalauréat ou un diplôme d'enseignement supérieur et se sont retrouvées dans des emplois d'ouvriers ou d'employés. En se comparant à certains membres de leurs familles appartenant à des professions « intellectuelles », ils se considèrent comme déclassés et ressentent une frustration marquée par les modèles culturels des couches sociales « supérieures ». Leur motivation pour suivre les cours, obtenir le diplôme terminal et « devenir cadre » s'explique par ce décalage entre les valeurs et normes de leur groupe « professionnel » d'appartenance et celles de leur groupe « social » de référence, semblables ou proches de celles de leur famille d'origine ou de leur belle-famille. Ils sont ainsi « subjectivement » engagés dans une trajectoire d'ascension sociale qui n'est, en fait, qu'une manière de rétablir leur position sociale d'origine (d'où le terme de contre-mobilité sociale car, au bout du compte, ils seront dans une situation de non-mobilité intergénérationnelle).

Cette interprétation rend compte au moins partiellement des différences d'attitudes entre ce groupe et le groupe témoin de ceux qui ne suivent pas de cours : moins souvent syndiqués, croyant moins à la promotion interne sans diplôme, plus critiques à l'égard de leurs collègues de travail, les « contre-mobiles » adhèrent

diplôme, etc. Ils sont engagés dans un processus de socialisation anticipée aux « modèles culturels » de leur groupe de référence : les cours du soir ne sont qu'un élément de cette socialisation latente, essentiellement informelle, qui s'enracine dans leur enfance, leur réseau de relations familiales et leur histoire personnelle^[12].

Une approche fonctionnelle et « généralisée » de la socialisation

Au-delà des différences entre les diverses conceptions analysées dans ce chapitre, une approche commune tend à faire de la socialisation le mécanisme explicatif de nombreuses conduites individuelles et à la concevoir comme un **modelage des personnalités suivant les traits les plus structurants des cultures jugées essentielles au fonctionnement social**.

Résumons les principales critiques adressées à cette approche qu'elle soit « culturaliste » et élaborée à partir d'exemples de sociétés traditionnelles (Kardiner) ou « structuro-fonctionnaliste » et construite à partir de l'exemple de la société américaine (Parsons) :

- elle considère la formation de l'enfant sur le modèle du dressage (*cf.* Wrong) ou selon le schéma du **conditionnement** (Boudon, Bourricaud, 1982, p. 483) qui impliquent l'assimilation précoce et inconsciente de schèmes corporels et d'attitudes culturelles qui sont censés déterminer ses conduites futures. Ce paradigme^[13] de la « socialisation-conditionnement » fait de l'individu socialisé une sorte d'automate déterminé ou programmé par ses expériences passées et non un acteur libre de ses choix et responsable de ses actes ;
- elle privilégie les expériences de la **petite enfance** et les « disciplines de base » imposées par la culture du groupe social d'origine : les premières relations, inconscientes ou refoulées, marquent l'individu davantage que les suivantes et constituent des types de personnalité exprimant la culture du groupe d'origine. Ce paradigme « psychanalytique » imprègne plus ou moins toutes les versions de

inconsciente. Ce paradigme « holiste » tend à ne plus être opératoire et devient même un obstacle à l'analyse sociologique des conduites individuelles dans les sociétés modernes. Celles-ci tendent à faire de l'individu libre et rationnel le point de départ obligé de toute analyse^[14] et de l'individualisme le référent de tout discours mobilisateur (L. Dumont, 1983).

Ces critiques autant philosophiques que scientifiques invalident-elles totalement l'approche culturelle-fonctionnelle, pourtant considérée longtemps comme « classique » (Gouldner, 1970), de la socialisation ? Nous ne le pensons pas et l'usage qu'en fait Merton montre qu'elle conserve une valeur heuristique à condition de la mettre en œuvre dans des analyses empiriques solides. Non seulement elle reste utile pour analyser et comprendre les conduites de ceux qui ont été élevés dans des contextes culturels traditionnels et fortement intégrés, mais elle continue à fournir des hypothèses explicatives des conduites individuelles dites « modernes ». Tout un pan de la sociologie reste aujourd'hui imprégné par cette approche et tente de l'adapter aux évolutions des sociétés contemporaines (Darmon, 2006).

Bibliographie

APPAY B. (1988), *Talcott Parsons et le fonctionnalisme : l'homme et l'œuvre face aux professions*, Lille, LASTREE, ronéoté.

BENEDICT R. (1935), *Patterns of Culture*, trad. *Échantillons de Civilisation*, Paris, Gallimard, 1950.

BOUDON R. (1977), « La logique de la frustration relative », *Archives européennes de sociologie*, XVIII, 1977, p. 3-26, republié dans *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, coll. « Sociologies », p. 131-156.

[Consulter](#) 

BOUDON R. et BOURRICAUD F. (1982), *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF.

BOURRICAUD F. (1955), « Introduction en marge de l'œuvre de Talcott Parsons : La sociologie et la

CHAZEL F. (1972), *La théorie analytique de la société dans l'œuvre de T. Parsons*, Paris, Mouton.

COUFFIGNAL L. (1963), *La cybernétique*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? ».

DARMON M. (2006), *La socialisation*, Paris, Armand Colin, coll. « 128 ».

DOUGHERTY J. W. D. (1985), *Directions cognitive Anthropology*, Chicago, Illinois Press.

DUBAR C. et GADÉA C. (1999, éd.), *La promotion sociale en France*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion.

DUFRENNE M. (1953), *La personnalité de base. Un concept sociologique*, Paris, PUF.

DUMONT L. (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, coll. « Esprit ».

FREUD S. (1920), « Psychologie collective et analyse du moi », traduit dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, p. 75-86.

GIROD R. (1971), *Mobilité sociale. Faits établis et problèmes ouverts*, Genève, Droz.

GOULDNER A. W. (1970), *The Coming Crisis of Western Sociology*, Heinemann, London, 1971.

Consulter 

HYMAN H. (1942), « The psychology of status », *Archives of Psychology*, n° 249.

KARDINER A. (1939), *The Individual and his Society*, New York, Columbia University Press, trad. *L'individu et sa société*, Paris, Gallimard, 1969.

LEFORT C. (1969), « Introduction à l'œuvre d'Abram Kardiner », *L'individu et sa société, op. cit.*

LÉVI-STRAUSS C. (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

LINTON R. (1936), *The study of man*, New York, Appleton Century, trad. Y. Delsaut, *De l'homme*, Paris, Minuit, 1968.

MALINOWSKI B. (1944), *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, trad. *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Maspero, 1968.

MAUSS M. (1923-1924), « Essai sur le Don », in *Anthropologie et sociologie*, Paris, PUF, 1950, p. 145-279.

MERTON R. K. (1950), « Contributions to the Theory of Reference Group Behavior » (avec A. Kitt), trad. par H. Mendras, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965, p. 202-236.

MILLS W. (1959), *The Sociological Imagination*, trad. *L'imagination sociologique*, Paris, Maspero, 1967.

MONTLIBERT (de) C. (1968), « Promotion et reclassement. Les élèves d'un centre d'enseignement par cours du soir à la recherche d'une promotion par le diplôme », *Revue française de sociologie*, IX, n° spécial, p. 208-217.

Consulter 

PARSONS T. (1937), *The Structure of Social Action*, New York, Mac Graw-Hill.

PARSONS T. et BALES R. F. (en coll. avec ZELDITCH M., OLDS J. et SLATER P. (1955), *Family, Socialization and Interaction Process*, Glencoe, The Free Press.

PARSONS T. (1966), *Societies : Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, trad. *Sociétés, essai sur leurs évolutions comparées*, Paris, Dunod, 1973.

POPPER K. (1959), *The Logic of Scientific Discovery*, New York, Harper and Row, trad. française, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.

RABAIN J. (1979), *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge*, Paris, Payot.

ROCHER G. (1968), *Introduction à la sociologie générale*, tome 2. *L'organisation sociale*, Paris, Seuil, coll. « Points ».

— (1972), *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, Paris, PUF, coll. « Le Sociologue ».

Anthropology, Hommewood, The Dorsey Press, p. 355-381.

WRONG D. (1961), « The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology », *American Sociological Review*, XXVI, n° 2.

Consulter 

Date de mise en ligne : 06/09/2022

<https://doi.org/10.3917/arco.dubar.2022.01.0039>

Domaines



Sciences Humaines et Sociales



Sciences, Techniques et Médecine



Droit et Administration



CAIRN.INFO

Cairn.info, plateforme de référence pour les publications scientifiques francophones, vise à favoriser la découverte d'une recherche de qualité tout en cultivant l'indépendance et la diversité des acteurs de l'écosystème du savoir.

Raccourcis

Revues

Ouvrages

Que sais-je ? / Repères

Magazines

Rencontres

Dossiers

Listes de lectures

Domaines

Sciences Humaines et
Sociales

Sciences, Techniques et
Médecine

Droit et Administration

[bb.pages.article.menu.tree](#)



Aide

Retrouvez Cairn.info sur

[Conditions d'utilisation](#) | [Conditions de vente](#) | [Politique de confidentialité](#) | [Gestion des cookies](#) |
[Accessibilité : partiellement conforme](#)

[Accès institutions](#)

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne - 77.131.12.194

bb.pages.article.menu.tree

