

Questions à Michel Freitag¹

*Originaire de Suisse, Michel Freitag entreprit des études en droit et en économie politique, pour obtenir ensuite, sous la direction de Alain Touraine, un doctorat en sociologie à l'École des hautes études en sciences sociales. Après un passage par l'Algérie où il œuvra dans l'aménagement du territoire et enseigna l'épistémologie à l'Université d'Alger, se présenta à lui l'opportunité d'enseigner à la nouvelle Université du Québec à Montréal, en 1970. C'est dans ce cadre qu'il devint fondateur de la revue *Société* et du Groupe interuniversitaire sur la postmodernité (GIEP). Ses nombreux écrits, tant sous la forme d'articles que de volumes, proposent à la fois de penser à nouveaux frais la question des fondements de la pratique, et de renouer avec le projet d'une théorisation générale de la société. C'est dans son œuvre *Dialectique et société* que les linéaments de cette théorisation inédite seront synthétisés et systématisés d'abord, pour ensuite être développés dans des ouvrages (*Le Naufrage de l'université* (1995), *Le monde enchaîné* (1999), et *L'oubli de la société* (2002) qui chercheront à cerner de manière critique le sens et la portée civilisationnelle des transformations contemporaines de la société.*

¹ C'est dans le cadre du séminaire gradué d'hiver 2005 *La sociologie dialectique de Michel Freitag* que ces questions ont été adressées à l'auteur, par le collectif d'étudiants suivant : Vincent Bélanger, Édith Boutin, Sébastien Côté, Marie Gagné, Daniel Landry, Jo Letarte, François L'Italien, Jean-Michel Marcoux, Olivier Martin, Jean-François Tremblay, Kathleen Wilson. Nous remercions Gilles Gagné de sa collaboration.

A.S. Quel est selon vous le statut de la théorie dans les sciences humaines, et quelle est sa place dans l'ordre d'ensemble des pratiques d'une société ?

M.F. Je n'ai pas présenté, dans *Dialectique & Société* et les autres textes qui s'y rattachent, une *théorie générale*, mais un *mode ou cadre général de théorisation*. J'entends cette différence de la manière suivante : dans le sens habituel du concept, inspiré par les sciences classiques de la nature, une théorie est caractérisée par un haut degré d'intégration interne, à caractère logique, qui lui confère une portée déterminante à l'égard des « faits » qu'elle permet de décrire constructivement, (par ex. masse, force, vitesse, accélération...) et une valeur prédictive à l'égard des relations qu'elle permet d'établir descriptivement entre ces faits. Une condition d'une telle conception de la théorie réside dans le postulat de l'universalité de la nature qui représente l'objet de la connaissance, et ceci, au triple sens de l'universalité des objets de l'observation (la notion de corps physique), des « espaces » de leurs relations (par. ex. espace et temps) et des modes de celles-ci (par exemple le concept de causalité, ou celui de régularité). Ces concepts se prêtent certes à différentes interprétations, mais à chaque fois la cohérence et l'uniformité de chacune d'elles ainsi que l'univocité des descriptions qui leur sont rattachées sont postulées. Une occurrence (un fait) physique est une occurrence (un fait) physique, un énoncé objectif (une proposition significative) est un énoncé objectif (id.) effectué dans la même langue (ceci est contesté par Kuhn, mais ce n'est pas le lieu d'en discuter ; voir cependant la note 2).

À cette triple universalité postulée de l'objet des sciences de la nature correspond alors, bien sûr idéalement, l'universalité de l'observateur virtuel de la nature, le « scientifique ». Je n'entrerai pas ici dans la question de savoir si cette universalité postulée de l'observateur et du mode d'observation et d'analyse qu'il met en œuvre dans la connaissance (l'objectivation phénoménale et la description) de la nature physique est une condition transcendantale de l'unité objective et de la régularité de la nature (idéisme kantien), ou si ce n'est pas plutôt le contraire (empirisme inductiviste). Je relève seulement que l'observateur scientifique de la nature est sensé occuper vis-à-vis de son objet une position unifiable d'extériorité et de surplomb, qui est la condition de l'unité épistémologique de la science (toujours bien sûr elle aussi

virtuelle). Cela signifie que le scientifique se comprend lui-même comme indépendant de son objet, ainsi que l'exprime bien l'opposition catégorique et ontologique cartésienne entre la *res cogitans* et la *res extensa*. Cela pose évidemment toutes sortes de problèmes qui n'ont jamais été véritablement réglés ou dépassés, mais il n'en reste pas moins que le concept de théorisation scientifique, dans ce qu'il peut avoir d'univoque, reste lié à de tels postulats régulateurs. À cet égard, la différence des « sciences sociales » (ou « sciences humaines ») s'impose immédiatement puisque l'observateur de la réalité humaine, sociale et historique appartient entièrement à cette réalité, et qu'il ne la surplombe que par un effort critique qui lui reste lui aussi toujours intégré ou immanent. Il en découle que le concept de théorie, en sciences sociales, ne saurait posséder la portée apodictique qui lui a été reconnue dans les sciences de la nature. (Ici encore, la prise de position kuhnienne, et plus largement toute l'approche pragmatique et opérationnelle de la connaissance sera laissée hors du champ de cette réflexion préliminaire, puisqu'elle équivaut, en fin de compte et malgré toutes les illusions du contraire, à ramener les sciences de la nature dans le champ des sciences humaines, et qu'elle conduit donc aussi à réinscrire toute l'épistémologie dans le champ d'une sociologie *critique*, à caractère historique).

Pour des raisons fondamentales (de nature ontologique, c'est-à-dire qui tiennent à la nature ou à l'essence même de la réalité humaine, sociale et historique), une telle compréhension de la théorie, concernant son caractère d'intégration logique, d'univocité significative et de prédictivité empirique (ces caractères qu'on pourrait appeler « poppériens » par référence à la clarté de la façon dont Popper les met en lumière de manière logique et en définit la portée normative dans ses deux ouvrages principaux²) est donc inapplicable dans les sciences humaines. J'en donne trois exemples : il n'existe rien de tel dans la vie sociale et l'histoire qu'un invariant qu'on pourrait nommer partout, à l'identique et de manière parfaitement univoque, la « famille », ou encore

² *La logique de la découverte scientifique* et *Conjectures and Refutation*. Cette référence significative privilégiée que je fais ici à Popper signifie aussi que je considère que les épistémologies post-poppériennes (kuhniennes, pragmatiques, paradigmatiques, etc.) nous conduisent déjà hors du concept et donc de la réalité sociale-historique de la science moderne classique, pour nous engager dans cette réalité assez protéiforme des « technosciences opérationnelles postmodernes ».

l'« économie », ou l'« État », etc. Tout au plus s'agit-il de « classes » regroupant par analogie certains types de phénomènes - et encore, les modalités de ces regroupements analogiques sont multiples : on peut les effectuer par ex. selon un point de vue fonctionnel, ou encore structurel, ou encore « causal » ou plutôt générique, ou encore selon un point de vue existentiel, etc. ; et aucun de ces points de vue ne peut à son tour être défini de manière parfaitement univoque, ni utilisé de manière exclusive dans la qualification d'un phénomène et sa description. Il en va de même en ce qui concerne l'espace ou les espaces d'interrelations entre ces phénomènes sociaux : on peut certes dire que le mode *spécifique* de leurs interrelations est de nature « symbolique », mais cela n'exclut nullement les dimensions spatiale et temporelle (historique). Beaucoup plus radicalement, ces dimensions symboliques, spatiales, temporelles, etc. échappent, dans l'ordre de la réalité sociale, à tout postulat d'unification formelle, d'univocité, d'universalité, de continuité : le « symbolique » renvoie toujours à des structures symboliques concrètes et particulières (des langues distinctes, des mythologies, des systèmes de valeurs, des formes d'identifications et de pouvoir, etc.). Par ailleurs, les sujets sociaux, les actions sociales, les événements sociaux ne s'inscrivent pas dans chacune de ces dimensions de manière uniforme et équivalente (par exemple : personne ne connaît tous les mots d'une langue, personne ne partage avec tous les autres membres d'une collectivité entièrement les mêmes références à l'histoire commune, et ainsi de suite *ad infinitum*). Il en va de même touchant aux dimensions spatiales et temporelles : non seulement les temporalités et les espaces sociaux sont multiples et enchevêtrés, hétérogènes, mais les conceptions ou les formes de construction générales de la spatialité et de la temporalité sont socio-historiquement diverses et contingentes, et l'espace et le temps des sciences de la nature, ou encore les *a priori* kantien, quelle que soit leur valeur propre, ne représentent que l'une d'entre elles (il suffit de lire ce que Worf écrit sur les Hopi dans *Linguistique et Anthropologie (Language, Thought and Reality)*, ou Leenhardt sur les Canaques dans *Do kamo* pour comprendre la portée fondamentale de ces différences).

Cela renvoie, pour aller vite, à une différence du statut de l'*interprétation* dans les sciences de la nature et dans les sciences humaines : les premières sont construites sur une unification *a priori* du mode et du langage d'interprétation (et donc conséquemment de description), et c'est cela qui constitue l'univocité qu'y possède

idéalement la formulation théorique ; dans les sciences humaines, on part toujours nécessairement d'une multiplicité d'interprétations significatives qui appartiennent déjà fondamentalement à la constitution (ou institution) objective de la réalité étudiée elle-même, à son mode propre d'existence, et la visée de connaissance consiste alors à développer des *systèmes de traduction* qui rendent compte de ces différences et permettent de les comprendre les unes par rapport aux autres sans les abolir, c'est-à-dire sans leur substituer une autre réalité, qui serait celle de la théorie (même si la théorie possède toujours aussi la puissance de jouer le rôle d'une *self fulfilling prophecy* immanente à la réalité). C'est ce que j'essaie d'exprimer en opposant à la *théorie* une *activité de théorisation* qui est par essence partielle, provisoire et indéfinie, ouverte de manière qu'on pourrait dire illimitée. Les pratiques sociales s'auto-interprètent continuellement, s'« auto-théorisent », s'auto-constituent significativement. Les sciences sociales cherchent alors à construire par-dessus ce premier niveau de sens et de compréhension un deuxième, un troisième niveau d'interprétation, etc. à travers un élargissement progressif du champ d'observation, notamment de son champ historique et géographique (et aucun de ces niveaux n'est jamais ultime et définitif), et en procédant à la construction d'un métalangage de traduction qui soit en même temps de plus en plus riche et de plus en plus englobant, parce qu'il doit parvenir à faire la synthèse des registres de signification qu'il découvre dans les niveaux inférieurs, et qu'il cherche à organiser significativement les uns par rapport aux autres (alors que dans la réalité ces registres d'interprétation significative ne se sont souvent jamais rencontrés, ou encore que lors de leur rencontre, l'un a détruit ou absorbé l'autre). En passant, le même problème se pose entre les divers langages « institutionnels » d'une même société, de même qu'entre les langages souvent irréductibles des diverses sciences sociales, qu'il s'agit alors de confronter à partir d'un degré d'interprétation supérieur. L'entreprise de théorisation se présente alors comme une visée de totalisation du sens qui n'est pas initiée à partir d'en haut (comme dans les sciences de la nature), mais plutôt à partir d'en bas : disons à partir, toujours, du rez-de-chaussée.

L'activité de théorisation à laquelle je me suis livré (et qui est par définition inachevée et inachevable ; mais là n'est pas le problème : le problème est plutôt celui de sa relative pauvreté) est une tentative d'élaboration d'un cadre général d'interprétation permettant, par les

vertus conjuguées de la démarche idéale-typique et de la démarche comparative, une certaine unification généralisante et donc cumulative de ces traductions compréhensives, qu'il faut toujours comprendre comme le résultat d'efforts dont la réussite n'est jamais ni assurée ni définitive. Pour reprendre la même image, c'est la construction d'hypothèses « idéal-typiques » qui sert alors d'escalier pour aller du rez-de-chaussée au premier étage, etc. parce que les types idéaux permettent à l'interprétation de traverser une succession d'époques historiques et de franchir des espaces géographiques que les pratiques sociales n'avaient pas nécessairement parcourus elles-mêmes. Cela se présente donc un peu comme un jeu de construction où l'on ne peut élever l'édifice qu'en en consolidant ou élargissant la base. C'est une des raisons pour lesquelles je préfère inscrire encore les « sciences sociales » dans la tradition des humanités plutôt que dans celle des sciences proprement dites, c'est-à-dire telles qu'elles répondent au sens moderne de la science empirique.

On voit donc que déjà ici, je n'ai pas complètement clarifié la question de ce statut particulier de la « théorisation » dans les sciences humaines, et donc, que je n'ai pas tout à fait répondu à la question. Il en ira de même pour toutes les réponses que je ferai aux questions que vous m'avez adressées, et où le degré de flou, le niveau d'esquive varieront en fonction de l'attention que je leur avais moi-même déjà portée dans mon travail passé. Toutes les questions que vous m'avez posées sont intéressantes et importantes, mais certaines comme vous le verrez me prennent plus de court que d'autres, et je m'en excuse.

A.S. Quels sont les auteurs qui vous ont le plus influencé ? Que retenez-vous de la pensée dialectique de Hegel et de sa manière d'aborder la réalité et l'histoire de la conscience ?

M.F. Vous référez à Hegel et il est certain que l'hégélianisme a été mon inspiration déterminante, au moins par contraste avec la voie qui a été suivie de manière dominante, dans l'après-guerre, par le développement des sciences sociales. Cela m'a conduit à lier le principe d'objectivité à la référence faite à la totalité, à chercher à saisir les formes sociétales dans leurs propres procès de genèse ou de développement, à maintenir la subjectivité et l'idéalité au cœur de la réalité sociétale et donc de l'analyse socio-historique, à relier dialectiquement (c'est-à-dire ontologiquement) l'individu et la société. Bref, les concepts

fondamentaux de ma démarche sont hégéliens, et le plan que j'ai suivi dans sa présentation l'est aussi.

Pourtant, je dois dire que je ne suis pas parti directement de Hegel, mais que j'y suis arrivé de manière oblique, en suivant, si l'on peut dire, le chemin sur lequel s'était engagé tout un courant dialectique dans le marxisme, qui s'opposait au dogmatisme du « matérialisme historique » et qui redécouvrait, en particulier, les œuvres de jeunesse de Marx, notamment les *Manuscrits de 1844*. À l'intérieur de ce courant, j'ai subi spécialement l'influence d'auteurs comme Lukacs, Korsch, Kosik, Hyppolite, Kojève, Bataille, etc.

Cela ne fut cependant pas la seule influence qui m'ait marquée. Piaget a joué un rôle important dans ma propre mise en forme de la « dialectique sujet-objet » (voir son épistémologie génétique et sa dialectique de l'assimilation-accommodation). J'ai aussi profité, mais d'une manière beaucoup plus directement critique, du structuralisme, de la psychanalyse (notamment lacanienne), d'une lecture critique du programme de la cybernétique (à travers Ashby notamment). Il me faut encore ajouter la lecture, elle aussi critique, du fonctionnalisme de Parsons, puis celle du courant phénoménologique post-hégélien. Je pourrais continuer longtemps l'énumération des auteurs et courants de pensée qui m'ont influencé, soit positivement, soit négativement (en me contraignant à articuler et argumenter précisément mon opposition, comme le positivisme, ou Althusser, ou l'orientation empiriste et professionnaliste de la sociologie américaine...), mais cela reviendrait à broser un peu le tableau de tout ce qui bougeait dans mon champ de vision intellectuel autour des années soixante et soixante-dix. Enfin, j'ai travaillé quatre ans chez Touraine en suivant fidèlement son séminaire, et je pense qu'il m'a beaucoup marqué dans la conceptualisation proprement sociologique, notamment en ce qu'il m'a fait connaître assez en détail le fonctionnalisme parsonnien et tout ce qui gravitait autour à l'époque aux États-Unis. Et Touraine m'a d'une certaine façon poussé vers une clarification des fondements épistémologiques des sciences sociales, parce c'est surtout à ce niveau que je percevais chez lui des incohérences ! Alors, comme il y avait là, autour de moi, beaucoup de choses contradictoires et néanmoins toutes significatives sous un aspect ou sous un autre, j'ai cherché à en faire une synthèse non pas complète, mais au moins suffisamment « dynamique » pour que je m'y retrouve

moi-même un peu, et pour que je sache aussi quoi enseigner en y « croyant » et sans être trop dogmatique.

A.S. Vous partez de considérations épistémologiques – la critique du « positivisme » et d’une analyse déficiente du rapport d’objet – pour fonder par la suite une nouvelle approche théorique reposant sur des bases radicalement différentes du positivisme pour comprendre la réalité phénoménale. La critique du positivisme procède-t-elle d’un retour à Hegel ? Et, par là, remettez-vous sur sa tête le Hegel de Marx ?

M.F. Cela dépend de ce que Marx entendait vraiment lorsqu’il disait que la dialectique chez Hegel marchait sur la tête et qu’il fallait la remettre sur ses pieds. S’il s’agissait de répudier toute la dimension d’idéauté dans l’interprétation de la société et de l’histoire, alors je pense qu’il fallait revenir à Hegel, car la dialectique implique essentiellement cette dimension subjective et idéale, et que c’est elle en fin de compte qui s’objective dans les institutions. Mais pas de manière unilatérale, puisque cette pratique d’objectivation est en même temps ancrée dans le monde « matériel » dans lequel les êtres humains sont eux-mêmes plongés de par leur constitution animale, biologique. Une répudiation ontologique et épistémologique de la subjectivité conduit à un matérialisme primaire compris comme un déterminisme strict, mécaniste ou formaliste, qui abolit réductivement toute différence entre le monde humain, le monde du vivant et le monde de la matière inanimée. Je préfère penser que Marx n’a jamais été très clair ni très cohérent sur ces questions, et que ses prises de position cassantes doivent être comprises dans leur portée polémique, relativement circonstancielle.

Mais on peut aussi penser que Marx, en « remettant Hegel sur ses pieds » entendait ramener la dialectique de l’Esprit absolu dans le cadre de la pratique humaine concrète, ce que Hegel lui-même a fait, au moins relativement, dans ses œuvres de jeunesse, dans la *Realphilosophie* et jusqu’à la phénoménologie de l’Esprit. Mais là encore, le « concret-concret » ne serait plus que le circonstanciel, alors que les sociétés elles-mêmes, en se constituant à travers l’histoire, procèdent par des références plus abstraites, plus générales, plus « idéalisées » : c’est ce que j’appelle des types idéaux. Je ne veux pas me lancer ici dans cette question, mais l’endroit où j’ai tenté de le faire le plus clairement, c’est, il me semble,

dans l'article intitulé « Pour un dépassement de l'opposition entre holisme et individualisme : l'objectivité des médiations ». ³ Je me contente de rappeler ici que les médiations ont toujours un caractère d'idéalité, ce qui les différencie en même temps des « causes », des « moyens instrumentaux » et des « logiques » immédiatement opérationnelles. Dans ce sens, le passage du mode de reproduction politico-institutionnel à des systèmes de régulation opérationnels tend à abolir le caractère idéal-dialectique et réflexif de la pratique humaine collective ; et, pour me rapporter à la question précédente, c'est également ce que tend à réaliser la redéfinition de l'enseignement en termes d'objectifs et de compétences.

A.S. Ce n'est pas tellement une question, simplement une sorte de malaise. Vous expliquez le développement des sociétés à partir d'une logique endogène ; la contradiction se forme à l'intérieur de la société et les conditions de son surpassement aussi. Il n'est aucunement question des rapports entre les sociétés. Les sociétés évoluent seules, d'elles-mêmes, sans jamais en rencontrer d'autres. Considérant que l'individu lui-même, dans la tradition hégélienne, dans la psychanalyse, etc. ne peut tout simplement pas « être » s'il n'entre pas en contact avec autrui, pourriez-vous m'éclairer sur la raison de cette absence de rapport des sociétés entre elles dans l'explication du développement des sociétés que comporte votre théorie ?

M.F. Pour répondre, je dirais d'abord qu'il y a trois « aspects » ou trois « niveaux » dans la « théorisation » que j'ai effectuée, et qu'ils se rapportent les uns aux autres de manière hiérarchique, en partant du plus général et du plus abstrait pour aller vers le plus « contingent » et le plus concret, qui est (idéalement) celui du réel empirique, toujours complexe ou compliqué. ⁴ Le premier niveau porte sur les caractères fondamentaux

³ *Revue Européenne des Sciences Sociales*, Vol. XXXII, No 99, 1994.

⁴ Une quatrième partie devait être consacrée aux « questions de méthode » et elle aurait été en même temps la plus concrète et la plus abstraite. La plus concrète puisqu'on n'évite pas que la méthode d'appropriation (d'objectivation) de la réalité représente le mode immédiat selon lequel celle-ci nous apparaît, s'offre à nous (disons que c'est l'aspect « constructiviste », exclusivement épistémologique de l'affaire). C'est comme l'acier qui se différencie d'abord du fer et de la fonte par la manière dont il est produit. Mais c'était aussi la plus abstraite, parce que tout l'effort de la méthode, si elle veut être pertinente, doit

de la réalité anthropologique (et dès lors aussi sociale et historique) qui forme l'objet des sciences sociales. J'ai abordé cela dans le premier volume de *Dialectique & Société*, et dans quelques autres textes qui s'y rattachent. J'ai alors focalisé cette argumentation épistémologique (qui renvoyait à la dimension ontologique de l'objet) sur l'« action sociale », en tant qu'elle est significative, c'est-à-dire médiatisée par le symbolique. L'inscription de l'action humaine dans la société s'y présentait sous la forme fondamentale, mais élémentaire, de la « référence à autrui », de la « reconnaissance », parce que c'est là que réside la différence essentielle avec le monde animal⁵, et parce que le concept commun et sociologique de l'action significative est d'abord centré sur le sujet de l'action, sur l'« individu » (Weber, méthodologiquement, en est resté à cette évidence de premier degré : il n'y a que l'individu qui ressent, perçoit et pense subjectivement, puisque seul il est doué de subjectivité). Il est évident que dans cette première partie, je ne disais pas tout ce qui est essentiel sur la réalité humaine : je disais ce qui distinguait la réalité humaine de la réalité animale et de la réalité physique ou « inanimée ». Ce n'était qu'une première étape.

C'est dans le deuxième volume que j'ai abordé directement la société et son mode de constitution. La société est le lieu réel-concret dans lequel « autrui » se présente à chaque sujet, en se présentant toujours comme le « représentant » du collectif, lui-même « pris » d'une manière ou d'une autre dans le collectif⁶ et non pas immédiatement et exclusivement comme « lui-même » dans sa pure singularité existentielle. Ici, il s'agissait de montrer les conditions de la constitution ou de la cohésion d'ensemble des pratiques sociales (celles du premier niveau), ce qui débouchait sur la présentation des diverses modalités formelles selon lesquelles cette cohésion ou intégration a été réalisée à travers l'histoire

tendre à s'accorder à la nature ontologique la plus essentielle et donc la plus générale de son objet (on pourrait dire que c'est l'aspect essentialiste, ontologique, de la même affaire).

⁵ Cela est d'ailleurs discutable puisque les animaux eux aussi se reconnaissent et se réfèrent aux autres dans leurs comportements. Ce qui caractérise vraiment l'humanité, c'est que cette référence est construite objectivement dans le symbolique, en dehors du système organique et comportemental propre à chaque être singulier, et que dans ce sens ce sont d'abord ces structures symboliques a priori communes qu'habitent les êtres humains, que c'est en elles et à travers elles qu'ils se rapportent à autrui et se représentent le monde.

⁶ Avec une identité, un statut, des rôles, etc. Et c'est encore dans la société, dans un certain espace social, que l'individu peut se présenter à autrui (« autrui-généralisé ») comme un pur représentant de l'espèce humaine, abstraction faite, idéalement de toute appartenance sociale et historique particulière.

(les « modes de régulation » des pratiques particulières, qui sont en même temps les « modes de reproduction » de leur ordre d'ensemble, de leur « structure »). Je crois qu'il était naturel - ou « logique » - à ce niveau d'analyse (qui lui non plus n'était pas auto-suffisant) de mettre l'accent sur les contrastes idéal-typiques qui pouvaient être reconstruits à partir des caractéristiques propres à chaque forme de société, comme si chacune d'elles appartenait en quelque sorte à un genre reconnaissable par des caractéristiques toujours associées entre elles dans l'histoire (sociétés archaïques, traditionnelles, modernes). Ce sont alors les « contradictions » propres à chaque type qui conduisaient (éventuellement) à leur dépassement dans le type suivant. Je ne m'intéressais pas encore ici (c'est-à-dire dans le second volume de *Dialectique & Société*) aux conditions concrètes et aux circonstances toujours particulières du passage d'un type à un autre dans l'histoire réelle, et donc aussi toujours « localisée » ! Ceci devait faire l'objet du troisième volume, focalisé sur la question de l'historicité et non plus sur celle des modalités formelles de réalisation de la cohésion sociale et de la reproduction de la vie commune.

J'ai écrit - sous forme d'articles dispersés - quelques parties de ce qui devait former ce troisième volume, consacré aux dynamiques concrètes de « transition » d'une forme sociétale à d'autres. Là, je dois reconnaître deux choses, pour me rapprocher de la question posée. Comme la « modernité » a été un développement proprement occidental (au moins dans sa réalisation systématique, paradigmatique, et donc aussi du point de vue des conséquences assez extraordinaires que ces développements ont eues finalement sur l'ensemble des sociétés, sur l'ensemble du monde), c'est sur la dynamique des sociétés occidentales que j'ai centré l'analyse de la logique du passage d'un type sociétal à l'autre (comme l'ont fait la plupart des sociologues, sinon tous), pour cette seule raison que la modernité a été un phénomène occidental. Dans l'avènement de la modernité et la compréhension de sa dynamique sociétale millénaire, c'est en effet d'un point de vue endogène à l'Occident que la part qui revient à des « circonstances » contingentes et la part qui renvoie à une logique dialectique immanente aux formes sociales peuvent être reconnues et articulées le plus clairement (on en trouve ailleurs, en Inde, en Chine, divers prodromes ou manifestations partielles ayant un caractère « moderne », dans l'industrie et le commerce, dans les arts ou la philosophie, mais rien qui ait véritablement fait prise au niveau de la

société globale pour la transformer radicalement et changer le cours de l'histoire selon une dynamique cumulative unifiée). Ainsi, dans l'analyse du développement de la modernité à partir de l'autonomisation de la bourgeoisie, plusieurs facteurs circonstanciels interviennent : l'héritage religieux du judaïsme, l'héritage humaniste et législatif de l'antiquité classique gréco-romaine (les rapports de Rome à Carthage, de Rome à l'Égypte, qui auraient pu changer la donne historique par le sort des armes — la bataille de Léponte, etc. — est devenu après coup presque insignifiant pour ce qui concerne le sens de cette histoire-là et de sa postérité, qui est devenue celle de l'Occident tout entier) ; ajoutons la synthèse chrétienne, l'intrusion violente, mais féconde, du monde germanique dans l'Empire. Tout cela, qui a fini par caractériser l'Occident, venait de plusieurs horizons qui auraient pu ne jamais se rejoindre et surtout ne jamais fusionner dans une synthèse dynamique commune ; mais il se trouve que tout ce hasard et toutes ces rencontres ont coagulé pour former l'histoire « endogène » de l'Occident, qui s'est ensuite imposée au monde au cours des derniers siècles, et du moins jusqu'ici. Dans tout cela, encore une fois, c'est le point de vue de l'unité qui est advenue à partir de tous les hasards de l'histoire qui est déterminant — et c'est toujours après coup que cette unité se donne, puisque toute l'histoire est toujours donnée ou rassemblée après coup, dans ce qui a émergé d'elle pour s'imposer dans son unité, sa réalité propre, quand tous les hasards qui ont présidé à sa formation s'y sont fixés et « enracinés », qu'ils y ont pris corps et poids de nécessité. Mais cette synthèse après coup a elle-même été effectuée de manière réflexive, elle a impliqué ce « moment de réflexivité totalisante » dans l'élaboration du sens des luttes sociales, la réflexion théorique et dogmatique, doctrinale et idéologique. Cela veut dire, lorsqu'on regarde la réalité et qu'on cherche à la comprendre, que c'est finalement le point de vue endogène de *ce qui est effectivement advenu* qui est devenu déterminant pour la compréhension.

Maintenant, il faut reconnaître que chaque grand procès historique, qui se laisse résumer dans les formes idéales-typiques qu'il a produites, s'est aussi diversifié, qu'il s'est tantôt concentré et tantôt éparpillé dans son cheminement. Ainsi, la modernité occidentale a eu plusieurs phases « idéales-typiques » (le mouvement des communes, etc., la formation de l'État national, etc.) auxquelles les différentes sociétés qui se constituaient de manière moderne en se différenciant les unes des autres

et en entrant dès lors aussi en rapport les unes avec les autres, n'ont pas toutes participé de la même manière, au même titre. Il y a, dans le même procès global de la modernité, des modernités anglaise, française, italienne, allemande, etc. qui ne furent pas toutes « modernes » de la même façon, ni dans les mêmes moments de l'histoire. Dans l'analyse de la diversité de ces « représentants locaux » d'un même modèle, d'une même dynamique plus large, les rapports entre sociétés particulières prennent tout leur poids. Je crois en avoir largement tenu compte dans l'analyse que j'ai faite, en particulier, du développement du nazisme en Allemagne. Mais cela est vrai aussi pour l'analyse que j'ai faite de l'Amérique, de la spécificité de son rapport à la modernité européenne d'un côté, et de la manière dont les communautés indiennes qui occupaient le territoire de l'Amérique du Nord, ont été « rencontrées », conçues et traitées, pour conduire finalement à cette représentation dominante d'un « espace vierge ». (De là aux « Îles Vierges », à La Barbade, aux Îles Anglo-normandes du capitalisme planétaire, il y a un lien).

Pour résumer : en termes de détermination causale-historique (que je distinguerais donc ici de la dimension génétique historicisante, productrice d'historicité, de « sens » historique), la dimension des rapports exogènes entre sociétés est empiriquement très importante. Mais l'est-elle autant en ce qui concerne la production sociale-historique des différentes formes sociales elles-mêmes, comprises précisément dans leur spécificité significative, appréhendées selon leur identité « conceptuelle » (par exemple la nature du « marché », ou l'essence de la « ville ») ? Là, la rencontre des sociétés est une occasion déterminante, mais la production de la forme elle-même appartient bien, ultimement, au procès dialectique de transformation de la société où elle a lieu (par exemple sous forme de réaction ou de synthèse), et qui l'accueille alors comme un élément essentiel de sa dynamique structurelle, comme une condition de son mode de reproduction. Je serais donc porté à distinguer ici ce qui, dans une forme sociale, ressort de sa particularité empirique — toujours conditionnée par toutes sortes de choses et de circonstances — ou bien de sa spécificité idéale-typique, qui sert de référent à sa reconstruction proprement conceptuelle dans le cadre d'une activité de « théorisation » de nature fondamentalement critique. C'est en somme à cela que se rattache de la manière la plus générale ou la plus profonde le caractère « critique » d'une démarche de connaissance-compréhension. Et ceci,

nonobstant la mobilisation possible de cette attitude critique « théorique » dans une action « pratique » qui n'est plus seulement une démarche de compréhension, mais qui comporte un engagement dans une praxis sociale de transformation effective d'une situation sociale-historique donnée, qu'elle soit globale ou partielle (c'est-à-dire localisée dans un domaine institutionnel particulier : l'économie, l'éducation, la forme du pouvoir, etc.).

A.S. Que pensez-vous de Lukacs ? En feuilletant *Histoire et conscience de classe*, j'ai cru déceler des rapprochements, sinon dans la structure générale de la pensée, à tout le moins dans certains des aspects abordés. Par exemple sur la question de la totalité : « La totalité dont il est question chez lui (Lukacs) n'est pas l'être en devenir de la totalité du monde, mais la totalité du processus de l'expérience sociale et historique telle qu'elle se constitue et se dévoile dans et par la praxis sociale. » (Préface de *Histoire et conscience de classe*). Ou bien encore sur la question de la réification des rapports sociaux : « Cette séparation entre les phénomènes de réification et le fondement économique de leur existence, la base permettant de les comprendre, est encore facilitée parce que ce processus de transformation doit nécessairement englober l'ensemble des formes d'apparition de la vie sociale, pour que soient remplies les conditions d'une production capitaliste à plein rendement. Ainsi, l'évolution capitaliste a créé un droit structurellement adapté à sa structure, un État correspondant, etc. » (« La réification et la conscience du prolétariat »).

M.F. Je suis d'accord sur la primauté de la « praxis » dans la constitution de la réalité sociale comme totalité « sociétale ». Et donc d'accord aussi que l'objet de la connaissance socio-historique est bien la connaissance — la compréhension critique — des modalités de constitution de ces totalités auxquelles s'applique le concept de société. Mais je ne suis pas sûr, comme Lukacs, que la « praxis » des sociétés modernes puisse entièrement être comprise à partir des caractères du « système de production capitaliste » et des contradictions spécifiques qui le traversent, et donc que ses formes significatives puissent presque être déduites directement de ces contradictions. Je ne suis donc pas sûr non plus que ce soit le mode de production capitaliste, à partir de sa puissance de développement propre, qui ait produit les formes du droit

qui lui correspondaient, plutôt que ce ne soient inversement ces formes du droit — issues de la praxis de la bourgeoisie précapitaliste et aussi de la stratégie des royautés traditionnelles qui visaient à conquérir une position de souveraineté à l'égard de tous les rapports sociaux et toutes les structures de droits patrimoniaux traditionnelles — qui aient rendu possible l'essor du capitalisme proprement dit, et qui aient donc été captées par le capitalisme à son propre profit, détournées par lui de leur assise et de leur finalité originelle (pour simplifier : l'autonomie par la propriété, impliquant que celle-ci reste attachée à un sujet concret). Je pense donc qu'il faut faire une distinction entre la société « bourgeoise » et la société « capitaliste », et que la « société moderne » ne se réduit pas - ou plutôt ne se déduit pas - unilatéralement de la logique immanente au « mode de reproduction capitaliste », parce qu'elle s'est affirmée bien avant lui. En somme, par rapport à Lukacs (que j'ai beaucoup apprécié et qui a joué un rôle important, avec d'autres, dans ma propre émancipation à l'égard de la dogmatique marxiste), ce que je ne partage pas avec lui, c'est tout ce qu'il conserve d'une adhésion ultime au « matérialisme historique ». J'ai plutôt toujours été profondément « idéaliste », même si cela m'a pris du temps pour m'en rendre compte et le reconnaître ; mais il s'agit là d'un idéalisme qui ne se laisse pas définir uniquement par son opposition au « matérialisme ». Il s'agit de dépasser cette opposition dogmatique, dans le même sens où j'ai cherché (plus explicitement) à dépasser l'opposition entre « holisme » et « individualisme », notamment dans le cadre des échanges que j'ai eus avec Alain Caillé.

A.S. Dans les principes que vous avez proposés pour une analyse phénoménologique de la conscience et de l'identité (en référence au livre de Marcel Gauchet), vous dites que la conscience de soi est dans la forme de l'acte (trois niveaux de réflexivité) et non dans son contenu, qu'elle relève de l'identité subjective, ce vide actif où la totalité de l'être dispersé est accueilli et unifié ; est-ce qu'il faut en déduire que le contenu sédimenté de cette conscience de soi (subjective et conceptuelle) est ce qui renvoie à l'inconscient de la personne, qui à rebours concourt en partie à l'arbitraire des moments de synthèse phénoménale de l'individu et donc au développement de son identité ? Si tel est le cas, est-ce que cela revient à dire qu'il faut distinguer entre les formes de contenus de l'inconscient et les différents niveaux ou formes de conscience qui

eux n'impliquent pas nécessairement des contenus formels a priori, mais plutôt différents niveaux de réflexivité ?

M.F. Je commence par la première partie de la question : dans le texte, je distingue la « forme » de la conscience, comme « acte » et ses « contenus », qui sont des consolidations des « produits circonstanciels » des actes. Peut-être aurais-je dû parler du « mode » de la conscience plutôt que de sa forme. Ce que je voulais dire d'abord en parlant d'« actes de conscience » plutôt que d'« états de conscience » — et encore moins d'« une conscience » substantialisée à son propre compte — c'est que la conscience (l'« être conscient ») d'un sujet, qui s'identifie avec son « être-sujet », est de nature « existentielle », il concerne un « engagement » dans le réel qui est extérieur au sujet lui-même, et ceci même lorsque c'est le sujet lui-même qui forme ou construit la forme de l'objet de cet acte de conscience. Je pense que pour « avoir conscience de soi » il faut se « sentir exister quelque part », ou encore « venir de quelque part » dans la réalité environnante, qu'on ne peut pas avoir conscience de soi en dehors de tout sentiment d'inscription dans une « altérité », d'appartenance à une réalité extérieure à soi dont cependant on se distancie. Pour le dire encore autrement, il faut d'abord « être venu au monde ». Dans ce sens, la conscience de soi est alors une succession et une synthèse d'actes relativement ponctuels, discontinus, de distanciation et de ré-appropriation. La deuxième chose que je voulais dire, c'est que cet acte de conscience, à un niveau de conscience donné (celui de la conscience sensible animale, ou celui de la conscience symbolique humaine), s'appuie toujours sur un « substrat » de niveau inférieur qui est déjà lui-même d'ordre subjectif, sur lequel le sujet, à travers cet acte de conscience de niveau supérieur, peut se « retourner sur lui-même » pour se ressaisir, selon son propre mode d'unification synthétique, en y découvrant justement le véritablement propre du « soi », ou encore (mais c'est seulement jouer sur les mots), le « même » du « soi-même », la « matière première » déjà subjective qui s'y trouve unifiée, un ensemble de sentiments, d'ambiances, de formes déterminées de sensibilité et d'aperception qui peuvent devenir les déterminations, les « contenus » de l'identité, sa particularité, mais non son mode même d'existence, son principe d'identification, qui vient (ou descend) du niveau supérieur. Cela peut être facilement illustré lorsqu'il s'agit du rapport de la conscience symbolique (culturellement structurée) à la conscience sensible du sujet humain singulier, c'est-à-dire à son

animalité. Je pense qu'il en va de même au niveau de l'animalité synthétique (l'« être vivant », compris relativement aux capacités perceptives de la matière organisée qui le constitue en son corps propre, et en particulier, aux formes de sensibilité déjà préstructurées dans ses divers organes sensoriels. Dans le cas de l'animal, c'est dans le cerveau (brain, et pas mind) qu'est opérée la synthèse des perceptions sensorielles diverses, mais il faut ajouter que le cerveau est lui-même le « produit » d'une « activité » de coordination qui s'est continuée tout au long du procès de la différenciation des organes sensori-moteurs (dans l'ordre du mind subjectif), et que donc ici aussi, on est en présence d'une primauté de la forme (ou du mode) synthétique active (il n'y a de synthèse que sous forme d'une activité de synthèse, d'unification du divers dans un « même ») sur les types particuliers de différenciation des contenus possibles de l'expérience consciente (les diverses modalités sensorielles, ou, dans l'ordre symbolique, la multiplicité des concepts, des images, des valeurs...).

C'est donc de manière relative qu'il convient d'opposer « la forme » et « les contenus », puisque tous les contenus sont déjà, à leur niveau « inférieur », informés par des modalités formelles différenciées d'appropriation « consciente » (sensible, puis symbolique) d'une réalité extérieure au sujet.⁷ À un certain niveau d'analyse, les formes, les couleurs et les mouvements sont le « contenu » d'une forme ou d'un mode d'objectivation qui est la vision, qui a suivi tout au long de la phylogénèse son propre procès d'« éducation », de « formation » (*Bildung*).⁸ Mais à un autre niveau d'analyse, c'est cette forme

⁷ Tout se passe donc dans le cadre ontologique du « rapport d'objet », ou « rapport sujet-objet », qui est la véritable réalité première impliquée dans le procès de développement organique puis symbolique. C'est pourquoi je dis que c'est toujours de là que l'on part, et que le niveau zéro d'un tel rapport, où on pourrait en sortir complètement pour ensuite reconstruire toute la réalité en dehors de son postulat, est inatteignable.

⁸ J'ajoute encore (en note, pour ne pas rendre le texte inextricable), que ce « contenu », en sa dimension *qualitative* (couleurs, sons, odeurs, mouvements, texture...) n'a pas seulement une valeur cognitive, mais d'abord essentiellement normative et aussi expressive (puisque c'est aussi l'« essence » du sujet qui se projette dans son mode propre d'appréhension et d'appropriation du monde extérieur). En effet, ce donné qualitatif résulte du cheminement suivi ou pris par le déploiement de la subjectivité dans le monde, dans le cadre d'une obligation de mobilisation du rapport-au-monde en tant que condition ontologique de la reproduction de l'être subjectif dans le monde. Par les qualités essentielles dont le monde est ainsi revêtu pour le sujet, et ceci à travers le devenir de la structure organique du sujet lui-même (selon son genre), le sujet est déjà « mis sur la voie » de cette réalisation du mode

« d'information sensorielle » ou « sensible » qui est le contenu (avec le toucher, l'odorat, l'ouïe, etc.) déjà préstructuré, déterminé, de la conscience symbolique en tant qu'elle porte sur un certain champ d'objets possibles⁹ (un peu à la manière dont Kant définissait les *a priori* de la sensibilité: espace et temps, en tant qu'ils définissaient l'horizon de tout ce qui peut être appréhendé comme réel, et donc devenir comme tel objet de l'entendement). Alors, il en va de même en ce qui concerne le rapport du « conscient » et de l'« inconscient ». Pour prendre un exemple : l'animal (ou bien moi !) est conscient que quelque chose à bougé hors de lui : c'est ce phénomène, cet évènement, qui devient l'objet de son attention. Mais il n'a évidemment aucune conscience des « activités » de son œil et de son ouïe qui lui fournissent, dans ce qu'on nomme sa « matérialité », l'objet de son attention, précisément en le préconstruisant¹⁰. Pour l'être humain, c'est tout aussi vrai, mais dans un

spécifique d'appropriation du monde extérieur qui est la condition de son existence propre et de sa reproduction dans le monde. On comprend en quoi le « rapport » est premier ontologiquement : c'est dans le développement du rapport que les qualités ontologiques du monde objectif et de l'être subjectif se sont constituées réciproquement, *dialectiquement*. (Je vois là l'essence de la dialectique). Il faut ajouter encore une chose : les différents « genres » subjectifs sont issus d'un procès de différenciation qui était soumis aux mêmes conditions, et dans le cours duquel les différents genres d'êtres subjectifs sont devenus les uns pour les autres des conditions de leur existence ou plutôt coexistence particulière. Tous ces liens « latéraux » se rapportent rétrospectivement à une origine commune, de sorte que toutes les formes d'expérience du monde ou d'objectivation du monde, dans leurs différences mêmes, restent liées entre elles et solidaires les unes des autres. Cela conduit à l'idée du « tout » comme *universum* concret dans lequel s'unifient et s'« harmonisent » toutes les différences interdépendantes, et non comme l'universel abstrait qui résulte de l'opération de la réduction au plus petit dénominateur.

⁹ Avant de devenir auto-référentielle, notamment dans le formalisme.

¹⁰ J'ajoute en note (de nouveau pour ne pas rendre la phrase encore plus compliquée) : cette préconstruction est réalisée « pour le sujet » actuel, mais elle est en même temps réalisée « en lui », dans sa propre constitution subjective particulière. On pourrait donc dire qu'elle est aussi réalisée « par lui », si ce n'était justement qu'il s'agit alors de ce qui en lui ne lui appartient pas en propre, mais à son « genre », et donc par ce qui échappe à la conscience directe actuelle qu'il a de la « chose » et de lui-même. Substrat « subconscient », sous-jacent à l'acte de conscience, et qui donne à son moment formel un « contenu » prédéterminé qui est lui aussi, à son niveau propre, d'ordre formel (la luminosité et la coloration, le mouvement, la spatialité, et au niveau symbolique la conceptualité en général, mais aussi sa structuration en une langue donnée : alors, ceci « est » une fourchette, ou bien un tuyau d'arrosage !). Dans *Dialectique et Société*, j'ai placé cette « réification inconsciente » au cœur de la dimension normative de l'expérience, directement impliquée dans l'exigence de reproduction du sujet en son genre particulier. Parenthèse dans la parenthèse : Giddens qualifie l'individu « contemporain » (et la réalité sociale contemporaine) par la *réflexivité* : il entend celle-ci comme une capacité de

double sens cette fois-ci : je n'ai pas plus conscience des « opérations » de mon œil, couplé à « moi » à travers « mon » cerveau, lorsque j'appréhende une forme visible dans la réalité immédiate qu'elle possède pour moi ; la médiation existe, elle est la condition de mon activité consciente, mais elle est elle-même inconsciente à mon propre niveau de conscience, *hic et nunc*, alors que son propre développement n'a pu se produire que dans la dimension d'une expérience, et donc d'actes de conscience. Mais cela est vrai encore dans un autre sens pour l'être humain : c'est que ma conscience symbolique est entièrement informée par des médiations symboliques déjà structurées en dehors de mon expérience propre et particulière, c'est-à-dire par l'expérience historiquement accumulée dans le cadre d'une communauté de culture (il est évident que ces « communautés de culture » n'ont pas du tout la même délimitation que les genres biologiques, elles s'emboîtent les unes dans les autres, se chevauchent, interfèrent entre elles, etc. ; ce qui pose un problème pour leur étude empirique, mais aucun problème de principe dans la conceptualisation). Or, à la réserve près qui vient d'être faite, la signification d'un concept me paraît tout aussi a priori évidente, dans l'ordre symbolique, que l'objectivité d'une forme ou d'une couleur dans l'ordre perceptif. Cette « sédimentation » d'actes de conscience passés dans une culture (je dis les choses le plus simplement) à travers laquelle je peux juger de la signification et de la valeur de mes expériences actuelles aussi bien pour moi que pour autrui, peut faire l'objet d'une conscience critique de troisième degré (disons que ce serait celui où se placent les sciences humaines), mais elle fait partie de l'« inconscient déterminant » d'une subjectivité sociale-historique particulière, elle la « qualifie » ontologiquement, elle lui confère le « contenu déterminé » de son identité spécifique, et par là aussi sa pertinence sociale dans

« déconstruction critique » des formes *a priori* — organiques ou culturelles-symboliques, ou encore politiques — de préconstruction du monde objectif et de l'identité subjective. Cet individu « réflexif » est un individu « désengagé » à qui on ne la fait plus ! Mais il ne se rend pas compte que nous n'existons que par cela et que cette capacité réflexive détachée de tout ancrage ontologique et de toute exigence de reproduction (de toute exigence normative) correspond non à un gain de « souveraineté » et d'« autonomie » des subjectivités, mais précisément à leur dissolution ou du moins à leur flottement systémique. Ce que je veux dire, c'est que dans la manière dont Giddens fait l'apologie de la « réflexivité » postmoderne, il place d'emblée celle-ci en dehors de toute capacité et de toute exigence de synthèse ontologique subjective et objective, de sorte que la capacité critique qu'il attribue à cette réflexivité « détachée », « dés-incarnée », « désolidarisée » et « dé-culturée », ressemble alors à la « critique rongeuse des souris » à laquelle Marx, selon ses propres mots, avait abandonné ses « Manuscrits de jeunesse » au fond d'un grenier.

l'interaction, mais non la forme ou le mode de cette identité (qu'il faut rapporter à toute la dialectique sociétale de la « reconnaissance », pour dire les choses rapidement).

Pour la seconde partie de la question, je dirais simplement (mais c'est peut-être que je n'ai pas bien compris la question) qu'aux divers niveaux (et degrés) de réflexivité correspondent des contenus déjà mis en forme par les niveaux de réflexivité sous-jacents. J'en prends une seule illustration : Kant reconnaît d'une manière critique (la critique transcendantale) la préconstruction des formes subjectives de l'espace et du temps, leur *a prioricité* à l'égard de toute expérience sensible, objective. Pour Kant, ces formes, qui déterminent les contenus de l'expérience possible, sont propres à l'être humain universel, tel qu'il a été créé par Dieu (ou tel qu'il est sorti d'un coup, tout fait et donc invariant, des mains de la Nature). Or, elles viennent de ce que nous nommons maintenant l'évolution biologique, à l'intérieur de laquelle la construction de l'espace et du temps (des durées et des champs de déplacement) par les divers êtres vivants qui y ont effectivement participé subjectivement, n'a précisément rien d'universel, et ce sont les produits « comportementaux » de cette évolution biologique caractéristique des hominiens qui ont été repris en charge symboliquement, réorganisés culturellement selon des voies elles aussi variées. La temporalité et la spatialité des hopis ne sont pas celles de la physique newtonienne. Le rapport d'*a prioricité* est le même que chez Kant, c'est le mode d'existence (et de « production ») des formes a priori qu'on ne peut plus comprendre de la même manière fixiste et universaliste.

J'ai déjà dit dans le texte que le concept d'inconscient (ou plutôt d'inconscience, puisqu'il n'y a aucune raison de la substantifier, de lui conférer une unité « topologique ») auquel je réfère dans cette dialectique n'est pas l'inconscient psychanalytique. Je renvoie donc au texte là-dessus.

A.S. Dans la tradition de la théorie critique de l'École de Francfort, à tout le moins chez Adorno et Horkheimer, la méthode dialectique est quelque chose de fondamental. Quelle est la différence entre votre usage de la dialectique et celui de l'École de Francfort ?

M.F. J'ai de la peine à répondre à cette question également parce que j'ai toujours éprouvé un malaise vis-à-vis de l'École de Frankfort (à l'exception de Marcuse, mais il avait ses distances à l'égard de l'« École »). Ce qui m'attirait, c'était l'importance qu'elle conférait à la dimension de la culture, du symbolique, de la subjectivité, relativement à la thèse des superstructures du marxisme orthodoxe, matérialiste. Mais ce qui me dérangeait, c'est le subjectivisme individualiste « bourgeois » qui marquait toute la dimension critique de l'analyse, et qui se manifestait aussi dans la faiblesse de la conceptualisation en général, à laquelle suppléait une approche essentiellement littéraire, et il faut le dire, très brillante, chez Adorno en particulier. J'ai déjà écrit quelque part que je voyais un peu Adorno à travers la figure hégélienne de la « belle âme ».

Alors, pour ce qui est de la dialectique, j'ai le sentiment que chez Adorno et Horkheimer, elle est recentrée essentiellement sur les rapports entre l'individu et la société, qui prend elle-même (largement comme chez Simmel) le statut ontologique de la réification, dont l'individu doit s'émanciper de manière critique, notamment à travers l'art. Chez moi, la dialectique n'est pas centrée ontologiquement sur l'individu, mais sur les médiations objectives (objectivées) qui régissent l'ensemble de ses rapports au monde, à soi et à autrui, et la société n'est rien d'autre que l'ensemble de ces médiations « instituées », qui ont été produites à travers l'histoire. Bien sûr, ce sont toujours des individus qui agissent et ont l'initiative de la « production des médiations », de leur reconnaissance et de leur transformation ; mais s'ils le font à travers des « rapports de classe » où s'expriment des intérêts, c'est toujours aussi déjà dans le cadre des médiations existantes qui non seulement « encadrent », « orientent » et « structurent » leur action, mais qui les constituent aussi eux-mêmes en même temps dans leur essence toute générale de sujets, d'êtres symboliques, et dans la diversité des formes sociales-historiques de l'identité qu'ils revêtent. Encore une fois, je crois que c'est dans l'article « Pour un dépassement de l'opposition entre individualisme et holisme : l'objectivité des médiations significatives » que j'ai le plus clairement traité cette question.

D'une certaine manière, je crois que la postérité « américaine » d'une sociologie centrée sur le sujet (par opposition à l'autre versant de la sociologie américaine centrée sur les « variables sociales » déterminant le « comportement ») ne s'y est pas trompé en mettant un peu dans le même

panier l'inspiration qu'elle recevait de Simmel, de la phénoménologie husserlienne, de l'École de Frankfort, et même de Weber. Dans tous les cas, la « société » n'a plus de principe de cohésion propre (comme chez Durkheim aussi bien que comme chez Marx), elle n'est plus qu'un « environnement phénoménal » relativement passif des individus, de même que les rapports sociaux tendent à se réduire à des interactions entre individus, ceci toujours bien sûr « en contexte ». Mais ce contexte n'est plus analysé dans son objectivité propre, première, dans sa puissance structurante.

A.S. Dans quel sens croyez-vous qu'il faudrait aller si nous reprenions aujourd'hui la réflexion qui est proposée en conclusion du texte « De la ville-société à la ville-milieu » (Sociologie et sociétés, vol. III, n° 1) ? Au regard de ce texte datant des années 70, dans quel esprit faut-il porter attention au développement des mégapoles qui émergent où, comme dans le cas du Brésil, des villes telles Porto Alegre sont des « instances du politique » ? Un autre exemple est celui de la création de nouvelles entités municipales résultant des fusions imposées par l'État québécois et menant à la création d'« entités administratives ».

M.F. Je commencerais par dire, de manière un peu provocante, que la réalité urbaine contemporaine moyenne, en s'éloignant de plus en plus des modèles de la ville sociétale et de la ville industrielle (qui résistent bien sûr !), tend à se rapprocher soit du modèle défini par l'intégration « culturelle » (spécifiquement selon le mode de la culture de consommation, de la culture médiatique et de l'entertainment, bref des « industries culturelles ») dans lequel la réalité de la ville comme phénomène social total se dissout, soit du modèle de la « ville néo-coloniale », ou encore des deux ensemble (même dans les pays développés). J'aurais maintenant à développer l'analyse que je faisais en 1971 de cette mutation sociétale dans laquelle s'inscrit celle de la réalité urbanisée qui ne la commande plus spécifiquement, et je le ferais dans le cadre de l'analyse générale que nous avons faite de la mutation du mode de reproduction politico-institutionnel à un mode de reproduction décisionnel-opérationnel, ou encore du passage de la modernité à la postmodernité.

Reste alors le cas, relativement nouveau au moins du point de vue de l'intérêt qu'il suscite depuis une quinzaine d'années, des villes métropoles et des mégapoles. Clairement, ce « nouveau » phénomène, tel qu'il est appréhendé et analysé, ressortit du déclin des institutions politiques propres à l'État-Nation et correspond plus spécifiquement à la formation d'une nouvelle réalité organisationnelle globale qui fonctionne en « réseaux ». Il va donc directement de pair avec la globalisation et il lui sert d'assise concrète, dans la mesure où cette nouvelle réalité ne fonctionne pas encore dans les espaces abstraits qui correspondraient à ses modalités de fonctionnement opérationnel (disons des espaces de communication cybernético-informatique), mais qu'elle doit encore « mettre les pieds sur terre » et établir localement ses centres décisionnels névralgiques dans des endroits privilégiés — qui sont naturellement les lieux de la plus grande concentration de ressources (« humaines » : tous ces gens qui participent à l'« économie du savoir », etc.) et de débouchés (la concentration de la consommation) qui facilitent sa production et sa stimulation publicitaire ainsi que les économies d'échelle dans la distribution, qui représente désormais le plus gros secteur du système économique (la production industrielle ne représente plus que 15 % du PNB des États-Unis).

L'accent qui est mis maintenant en sociologie sur le nouveau rôle social central des mégapoles et de leur mise en réseau par-dessus les réalités politiques nationales-étatiques, coïncide donc souvent avec une apologie des nouvelles modalités organisationnelles systémiques de régulation et avec leur généralisation « globalitaire ». Mais elle correspond aussi, dans sa dimension apologétique, avec la valorisation de la nouvelle classe dirigeante (les élites managériales, techniques, scientifiques, artistiques, sportives et tutti quanti) pour laquelle les grandes métropoles seules peuvent fournir (avec les chaînes d'hôtels de luxe et de stations distinguées qui sont disséminées partout autour de la planète) un mode de vie à la mesure des ressources croissantes dont ils disposent. Dans ce sens, les mégapoles représentent les lieux de la proximité et de la disponibilité des biens matériels et surtout culturels très différenciés qu'exigent les nouvelles classes dirigeantes en relation avec leurs très hauts revenus, et elles forment par conséquent aussi les lieux vers lesquels l'essentiel des ressources les plus élaborées de la production planétaire tendent à être drainées. J'ajoute qu'une des raisons contingentes de ce rôle joué par les mégapoles tient au fait que les

élites et le personnel dirigeant du système globalisé, contrairement aux théories abstraites du cyberspace et de la cyberconscience collective, continuent à être formés d'êtres humains qui, pour la plupart, préfèrent fixer leur vie quelque part pour en jouir plutôt que de la laisser s'écouler dans les incessants mouvements du *jet set*. Mais, pour l'essentiel, les mégapoles tiennent leur rôle et leur importance de cette fonction de court-circuitage qu'elles assument à l'égard des instances politiques de régulation, qui ont un caractère d'abord national et synthétique. Elles représentent les lieux concrets où le système est encore établi sur terre, et dont le dynamisme échappe cependant largement au pouvoir des institutions traditionnelles. C'est dans ces lieux en effet que les nouvelles organisations associatives de la « société civile » parviennent à exercer leur plus grande emprise sur l'ensemble de la réalité sociale, qu'elles atteignent à leur plus haut degré d'autonomie relativement aux instances politiques classiques, et ceci, sous le couvert de la fiction de l'autonomie des institutions politiques urbaines démocratiques. Car, sauf dans les petites communautés, la démocratie communale urbaine n'a nulle part été établie et réglée avec autant de vigueur et de rigueur, ni n'a reposé sur de si fortes assises populaires, que cela fut le cas dans le développement politique des États-nations. La régulation y est restée dominée par l'opportunisme politique, les groupes de pression, parfois les mafias : plus ils devenaient vastes et dynamiques, plus ces espaces métropolitains et « mégapolites » échappaient donc aux formes modernes du pouvoir institutionnel pour se rapprocher de ce « droit de la mer » dont les organisations transnationales ont tant profité pour tisser leurs propres réseaux de contrôle globalisant. Pour forcer encore une fois l'image, les mégapoles représentent donc, relativement, au sein des États-Nations, des sortes de « mers intérieures » à caractère extraterritorial, des espaces *off-shore* échappant largement à l'emprise législative et réglementaire des pouvoirs publics nationaux. Car si les organisations, les corporations transnationales ont souvent leur siège dans toutes sortes d'« Îles Vierges », ce n'est pas là que vivent effectivement leurs personnels dirigeants ni leurs cadres techniques et gestionnaires.

A.S. Dans plusieurs de vos textes, vous avez présenté un tableau d'ensemble réaliste du détournement actuel de la souveraineté des États vers l'exercice de cette pure puissance sans sujet qu'est le technocratisme et que sont, dans la version avancée, les contrôles systémiques. Dans l'entretien que vous avez accordé à Thierry

Hentsch au sujet des mutations de la démocratie (*Conjonctures*, n° 20-21, 1994), vous affirmez que nous pourrions prendre acte de la persistance de cette logique de régulation en la réenchantant dans le projet commun d'une nouvelle « oïkonomia », projet qui tiendrait compte à la fois des limites évidentes que pose la démocratie en cette matière, et à la fois des affinités que présente cette logique avec les possibilités d'action qu'a offert et qu'offre l'« impérialité » occidentale. Pourriez-vous d'abord développer les grandes lignes « architecturales » de cette idée et, ensuite, identifier les matériaux dont nous disposerions déjà, dans la réalité contemporaine, pour échafauder ce nouvel ordonnancement des instances ?

M. F. Voilà une très lourde question à laquelle j'essaie depuis longtemps de me préparer à répondre ! Les questions sur l'avenir, celles qui ont la forme du « Que faire ? » sont pour moi les plus difficiles, peut-être parce que je ne dispose d'aucune base dogmatique pour y répondre. Ce que je peux faire pour le moment, c'est essayer de dire de quelle manière je serais porté à les aborder, et donc d'abord à les clarifier en les situant.

Pour ce qui est de la question que vous posez ici, je commencerais par en restreindre l'approche (ou la portée) en situant ma démarche par rapport à une autre démarche intellectuelle qui l'a déjà abordée de manière claire, mais qui reste à mon avis trop limitée sociologiquement et « philosophiquement ». Je parle de l'ouvrage majeur de Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, qu'il pose lui-même en contrepoint de cet autre ouvrage célèbre qu'est *Le principe espérance* de Ernst Bloch et qui se rattache, de son côté, à la problématique de l'émancipation des Lumières telle qu'elle fut reprise et reformulée par l'École de Frankfort.

Je résume grossièrement. Prenant acte des menaces que font peser sur l'avenir de la Planète le développement débridé des nouvelles technologies associées à l'expansion d'une civilisation planétaire de la consommation, Jonas pose que le premier devoir de l'humanité est d'assurer la possibilité de la continuation de la vie humaine sur terre, qui dépend elle-même de la vie naturelle, de la vie tout court, du maintien de la biosphère. Dans cette nouvelle condition qui est désormais celle de l'humanité, l'impératif catégorique kantien (dans lequel se résume à ses yeux tout l'effort moral ou éthique de l'Occident, ce même Occident qui a produit précisément cette nouvelle menace globale qui pèse sur nous)

qui veut assurer la réalisation de la liberté individuelle tombe désormais à plat. Jonas défend la nécessité de lui substituer une éthique dont le fondement ne serait plus désormais de nature individualiste, mais collective. Le changement est grave, et rappelons pour en saisir la nature que pour Kant, l'existence du monde (tel qu'il est) était une donnée absolue, dont Dieu seul était finalement responsable, de telle façon qu'il n'appartenait à l'homme, fondamentalement, que d'assumer la responsabilité de la réalisation de sa nature propre. À l'éthique kantienne individualiste de la liberté, Jonas voit la nécessité de substituer une éthique collective fondée sur une nouvelle formulation de l'impératif catégorique, qu'il exprime ainsi : « qu'un monde soit ». Telle est l'obligation première et ultime qui échoit désormais à l'humanité lorsqu'à travers la puissance de la technique, elle s'est mise en mesure de détruire le monde. La première attitude à laquelle conduit cette éthique nouvelle est de privilégier systématiquement un principe de précaution (dans la perspective d'une éthique de la conséquence qui peut elle aussi se revendiquer de Kant, mais seulement au niveau des rapports interindividuels) : parmi tous les possibles, la collectivité humaine doit toujours imaginer le pire pour régler son action, et elle doit le faire en se concevant elle-même dans une solidarité unitaire, puisque le risque est désormais commun à tous. (Cela fait évidemment penser à la *Risikogesellschaft* de Ulrich Beck, mais celui-ci ne pousse pas l'argument jusqu'à ces conséquences tout à fait « globales » pour l'humanité, ni pour le monde compris dans sa totalité, comme *universum* qui nous supporte et nous contient). À partir de là, l'analyse de Jonas s'approfondit dans deux directions : une direction subjective où reprenant explicitement le modèle du « pari de Pascal », il préconise une « propédeutique de la peur » — qu'il oppose à l'utopie moderne de l'espérance eschatologique (Bloch, l'école de Frankfort, le marxisme, Les Lumières). La vision eschatologique positive de la modernité (le Progrès, l'émancipation, la jouissance) se mue ici plutôt en une vision « apocalyptique » qui est plus proche de l'expérience morale de la fin du Moyen-Âge, et je pense qu'on ne peut douter que cela soit parfaitement réaliste et raisonnable dans notre présente condition historique postmoderne, systémique, etc. Mais il y a chez Jonas une autre direction vers laquelle il dirige ses conclusions, qui est, elle, de nature directement pratique et objective : il s'agit de savoir qui va pouvoir assumer effectivement cette responsabilité au nom de l'humanité, et en imposer les conséquences au niveau du « comportement » des individus et des

collectivités auxquelles ils appartiennent. Et là, Jonas ne fait appel, plus ou moins implicitement, qu'à la compétence des experts (les experts en « environnement », en « risques », etc.). C'est à eux, en raison de leur savoir et de leur capacité de prévision objective, qu'il s'agit de confier, par des mécanismes politiques qui ne sont pas définis, un pouvoir ultime de jugement, de décision et de contrainte. En un mot, il s'agit d'établir une technocratie, dans le même sens où on a parlé de théocratie, d'aristocratie, de démocratie. Une chose est claire, semble-t-il, pour Jonas, c'est que la situation implique une prise de responsabilité qui se trouve au-delà des limites de la démocratie, et ceci précisément parce que désormais, dans une société de consommation de masse qui est associée au déploiement illimité des technologies, la démocratie, avec le principe de la liberté individuelle qui semble désormais aller de pair avec elle, fait beaucoup plus partie du problème que de sa solution.

Jusqu'ici, je suis assez d'accord avec Jonas (moyennant toutes les précisions qu'il faudrait apporter sur son analyse — qui est beaucoup plus riche que ce que j'en ai rapporté — et sur ce qu'il propose). Seulement, je pense que la solution « technocratique » de la « gestion des risques » ne peut pas marcher, il lui faut absolument un complément ontologique d'« humanité » ou encore, d'« essence ». Mais là, je deviens presque muet (ou alors : je tombe dans une sorte d'impuissance qui m'enrage et me désespère). Tout ce que je vois à dire, c'est qu'il ne faut pas compter seulement sur la « peur » (qui est tout à fait rationnelle), ni sur la confiance donnée aux experts en conséquence de cette peur, pour s'en délivrer sur eux (comme sur des « sauveurs », à moins qu'ils ne deviennent des « boucs émissaires » !). Je vois que toutes les sociétés qui ont précédé la modernité, et toutes celles qui la côtoient encore parce qu'elles ne s'y sont pas encore dissoutes (soit dans la participation et la fusion, soit dans la misère et la destruction) ont pu vivre et se transmettre sur des bases (cognitives, normatives, esthétiques, idéologiques) « prémodernes » (individualistes, utilitaristes, etc.) et dès lors aussi « pré-postmodernes » (je m'excuse) — puisque la solution de Jonas me paraît être justement elle aussi essentiellement postmoderne. Ces « bases », dans leur diversité, étaient de nature « idéale » et elles avaient en commun de définir et de construire autrement l'idée même de la vie humaine, de la « bonne vie » et de l'espérance qui lui est rattachée, et par conséquent de construire et de définir tout autrement le monde des valeurs, le monde des fins, et donc finalement d'inspirer aussi le « désir

humain » dans son fond, en orientant du même coup tout idéal de liberté et d'autonomie, d'accomplissement et de jouissance. Face à l'utilité dominante, face à la normativité ramenée à la rationalité du calcul (ce qui rend le désir en même temps creux et exponentiel)¹¹, face à la connaissance réduite à la prévision des effets ou des conséquences, je crois que la notion de la dimension esthétique de l'expérience, si on la comprend dans sa valeur objective et « contemplative » et pas seulement dans sa valeur expressive et subjective (comme l'a fait l'esthétique proprement moderne, l'esthétique de l'« art »), indique clairement le sens de l'alternative qu'il faut promouvoir. Il s'agirait ainsi de trouver dans le « moment de la jouissance esthétique », dans le moment participatif et « contemplatif », le lieu de synthèse positif qui régit l'expérience essentielle de la vie, celle qui oriente la volonté subjective d'« accomplissement de soi », tant individuelle que collective — et ceci, en rétablissant ce moment de synthèse esthétique, expressive et contemplative dans la position qu'il occupait, je pense, originellement dans les sociétés prémodernes, dans la puissance qu'il possédait à l'égard de l'orientation de la vie humaine, dans l'évaluation de sa valeur, avant que les moments « cognitifs » et « normatifs » n'en soient extraits et séparés ; et c'est encore cette position qu'occupe, j'espère, ce moment esthétique de synthèse au fond de l'expérience la moins aliénée de la vie quotidienne, c'est-à-dire dans le fond du désir humain le plus libre, tel qu'il survit à toutes ses frustrations, à n'importe quelle époque. (Ici, je regarde en somme l'explication psychanalytique *en sens inverse*, ontologiquement, mais cela n'empêche pas qu'elle serve de repère et qu'elle éclaire).

Et c'est là, comme disait Hegel, que malheureusement la pensée, pour moi, « tombe au pied du concept » sans parvenir à l'embrasser, sans pouvoir se l'appropriier (un peu comme dans le rêve). Cela veut dire aussi (chez Hegel) qu'elle tombe dans l'impuissance et qu'elle s'y condamne. Cela veut dire encore qu'elle a besoin d'aide, pour faire un saut qui va au-delà de ses propres forces, de ses propres lumières. J'ai le sentiment

¹¹ Daniel Boorstin, dans *The Image, or What Happened to the American Dream*, (1963), caractérise la culture américaine, sans cesse stimulée par la publicité, par une « croyance compulsive à des attentes illimitées » (*unlimited expectations*). Je me souviens d'un livre de photographie où l'auteur avait demandé à des ménages américains (de diverses classes sociales) d'exposer devant leur maison tous les biens et objets qu'ils possédaient, et il comparait cela avec les biens des paysans mexicains et hindous. C'était extraordinaire ! (Et je n'aurais pas aimé devoir le faire !).

de répondre plus à la question ici qu'avant ! Et pourtant, je ne pense pas du tout à un « saut mystique » ou « gnostique », comme beaucoup y sont tentés. Ce serait plutôt un *sursaut* massif de ce qu'on a le droit de nommer la « nature humaine » avec toute sa profondeur bio-symbolique et historique.

A.S. Est-ce que nous pouvons dire que l'idéal-type de l'identité postmoderne américaine est une forme hybride réactualisée de l'idéal-type identitaire propre aux sociétés traditionnelles ? Malgré l'Indépendance nationale et la souveraineté politique, la tradition religieuse s'est maintenue et s'est intégrée dans le « mode d'être » même de la majorité des Américains. Récemment, ils ont donné tous les signes d'être prêts à partir en Croisades, alors qu'ils s'investissent en même temps dans la croissance exponentielle des systèmes décisionnels-opérationnels comme on s'investirait dans la reproduction d'une puissance divine ?

M.F. Il m'est difficile de répondre à la question dans la mesure où elle porte principalement sur le maintien d'une dimension religieuse dans la culture, l'idéologie, la vie politique et sociale américaine. Quelle signification et surtout quelle importance lui accorder ? Je ne sais pas trop. Mais je n'y verrais en tout cas pas la manifestation d'une résurgence ou du maintien de l'idéal-type traditionnel. S'il fallait qualifier globalement l'Amérique (États-unienne) par rapport à la modernité occidentale (européenne), c'est plutôt l'image d'« extrême Occident » que j'emploierais. Par ailleurs, vous savez que j'ai vu dans le développement particulier de la société américaine une voie, sinon la voie essentielle, du passage de la modernité à la postmodernité (c'est-à-dire du développement d'un mode de régulation « opérationnel-décisionnel-systémique »). C'est donc dans les termes des caractéristiques de ce nouveau mode de régulation que je chercherais à interpréter le phénomène religieux aux États-Unis. Or les nouvelles modalités postmodernes ressemblent parfois curieusement à des formes archaïques dans leur contraste avec les formes institutionnelles modernes ; ainsi, on a pu parler du « global village » de la communication de masse (MacLuhan) ! Mais à regarder de plus près, les choses ne s'articulent plus du tout entre elles de la même manière que dans les sociétés archaïques, ou éventuellement traditionnelles. Je pense que la religion n'est plus en Amérique une institution fondamentale de la

société ; elle est plutôt tombée dans le domaine privé, personnel, et c'est à partir de là, de cette dispersion (qui est aussi attestée par la prolifération des différentes allégeances, souvent sectaires, même si certaines ont plus de poids et d'enracinement que d'autres) qu'elle se recompose sous la forme d'associations affinitaires, qui sont de forme organisationnelle. Ces réalités associatives prennent ainsi dans la société globale la valeur de groupes de pression, notamment médiatiques, et non pas celle d'institutions communes. Que Bush et une partie de son entourage politique soient issus de ce milieu me paraît une donnée assez contingente. Cela ne signifie par que l'État américain comme tel est redevenu religieux au sens traditionnel. Une partie des gens reviennent aux valeurs religieuses comme pour compenser leur marginalité non pas sociale, mais sociétale. Je vois cela un peu comme ces affinités de quartier, de rue, ces affinités de socialité de proximité qui ont tant d'importance aux États-Unis.

La vitalité du phénomène religieux aux États-Unis a aussi un caractère populiste, il est associé à la réaction des « gens » à l'égard de la dépossession qu'ils éprouvent devant la mutation systémique de leur environnement social. Ils identifient faussement, ou plutôt de manière archaïque et anachronique, la puissance de cette détermination systémique impersonnelle qui les dépasse au pouvoir collectif de l'*establishment*. De là cette réaction de repli identitaire sur des valeurs morales d'origine religieuse, mais dont la portée sociale est finalement assez analogue à celles des valeurs qui ont coagulées dans l'idéologie de la « political correctness » et dans un patriotisme sentimental. Par ailleurs, le succès du néo-fondamentalisme peut paraître à l'antipode des nouvelles religiosités du « nouvel âge », et elles le sont sans doute du point de vue de leur contenu normatif et du statut social de leurs adeptes respectifs, mais je pense que du point de vue de la dynamique sociétale globale ces courants ont en somme le caractère d'alternatives compensatoires, largement déterminées par les conditions d'intégration locale des gens. De là aussi leur caractère souvent obsessionnel.

A.S. Le mouvement d'adaptation permanente que vous avez décrit dans quelques-uns de vos textes demeure d'actualité en ce qu'il exprime la nouvelle tendance politique, de la gauche aussi bien que de la droite, à se fondre en des maillages infinis de réseaux. Plus précisément, l'appel à l'émancipation provenant de la gauche, fondé

comme vous le savez sur la négation des principes traditionnels, tend de plus en plus à se confondre aux nouvelles techniques de communication issues de l'« économie du savoir ». Notre question est double : d'une part, comment expliquez-vous la convergence actuelle – sur un certain nombre de sujets importants – des discours de la gauche et de la droite ? D'autre part, quel contenu pourrait-on assigner au concept de liberté dans la société qui se met en place ?

M.F. Encore une belle question, qui mobilise une analyse complète des transformations sociétales depuis un siècle pour y répondre. Votre constat d'une confusion ou indifférenciation croissante de la gauche et de la droite est pertinent, mais comment l'expliquer ? Je vais essayer seulement de voir par où il faudrait passer pour essayer de le faire. En premier lieu, il faudrait constater que l'opposition classique, typiquement moderne, entre la gauche et la droite, est de moins en moins pertinente parce que la nature des enjeux sociétaux et que les modalités mêmes des formes d'action collective ont changé. Mais pour le saisir plus précisément, il faudrait commencer par voir quelle était justement la nature des enjeux par rapport auxquels s'était formée une opposition relativement constante et claire entre la gauche et la droite, et dans quel contexte marqué par l'invention des institutions. Mais on aurait déjà de la peine, dans la mesure, je crois, où le développement du capitalisme n'a pas seulement accentué une opposition politique beaucoup plus ancienne, qui s'articulait pour l'essentiel autour du projet politique moderne, universaliste, individualiste, etc. d'un côté, et de la défense de la tradition, de ses privilèges, de ses formes d'autorité, de l'autre. Il s'agissait en somme d'une opposition assez carrée de deux conceptions de la justice, de la liberté, de la solidarité sociale, avec, en son fond, deux références légitimatrices opposées, incompatibles (religieuse d'un côté, rationaliste de l'autre). En gros, c'était, au sens assez littéral, progressistes contre conservateurs. Mais ce n'était cependant pas toujours aussi clair. Par exemple, on pouvait (jusqu'à la fin du XVIIIe.) mettre du même côté tous les aspects du « progrès » : progrès scientifique (philosophique aussi, dans le sens de la spéculation rationnelle critique), progrès technique, progrès économique, progrès social (entendu comme l'amélioration des conditions de vie découlant de tout le reste, ainsi que comme libération à l'égard des rapports d'autorité, de dépendance, de soumission), progrès moral (développement de la responsabilité personnelle) : donc progrès de la liberté, progrès de

l'égalité, amélioration de la vie, accès légitime au bonheur, tout cela était sensé marcher ensemble. Et pourtant, dans le parti progressiste se « cachait » déjà une nouvelle forme de scission, celle que je désignerais de manière pas très satisfaisante comme celle des « libéraux » et des « républicains », et dont l'enjeu, la solidarité sociale, était appelé à prendre des proportions immenses avec le développement de cet aspect du « progrès » qu'était le développement du capitalisme, y compris déjà du capitalisme pré-industriel (les *enclosures*, et tout ça). Donc, à l'intérieur du rapport « gauche droit » associé à l'enjeu de la « modernisation » de la société, un nouveau rapport « gauche-droite » était en gestation au sein de la « gauche progressiste » elle-même, et il allait prendre de plus en plus d'importance avec le développement du capitalisme industriel, pour les raisons qu'on connaît (exploitation, aliénation, etc.). Mais du même coup, l'ancienne droite conservatrice pouvait aussi se retrouver du côté de la gauche « sociale » face au capitalisme dominant, auquel était liée une nouvelle forme d'oppression, de domination. Ces difficultés, ces confusions, ont atteint leur paroxysme dans les conditions « particulières » qui ont donné naissance aux fascismes et aux totalitarismes.

Qu'en est-il maintenant de tout cela ? Personnellement, je ne peux essayer de répondre qu'en restant « fidèle » au mode d'analyse que j'ai proposé, pas parce qu'il est vrai ou juste, mais parce que c'est pour moi la condition de ma propre cohérence conceptuelle, de ma propre auto-compréhension (et il vaut mieux tenter de se comprendre soi-même avant de chercher à convaincre autrui !). De ce point de vue d'une l'analyse globale, je reviendrais donc à cette idée que le capitalisme industriel est déjà un facteur de la transition entre un mode de régulation politico-institutionnelle (dont l'instauration était l'enjeu crucial, central de l'ancien rapport entre progressistes et conservateurs) et un nouveau mode de régulation décisionnel-opérationnel, en d'autres mots entre modernité et postmodernité. C'est donc à mon sens le deuxième affrontement, celui qui était intérieur à la dynamique de développement du parti « progressiste », « moderne », qui est devenu déterminant dans la situation contemporaine, à ceci près que les enjeux se sont infiniment élargis avec la globalisation de l'économie chrématistique et avec le déploiement virtuellement illimité des technologies, etc., tout cela allant — j'ai envie de dire : comme tout le monde le sait — vers la destruction virtuelle aussi bien du monde de la vie que du monde de la culture (dans

le sens où c'est la valeur synthétique de la culture, tant au point de vue collectif qu'individuel, qui passe d'abord au hachoir de la communication et de l'information médiatique) ; et à cette menace qui pèse sur tous s'ajoute la menace d'une scission interne radicale de l'humanité entre « ceux qui ont » et « ceux qui n'ont rien ». Or ces deux aspects sont liés entre eux de manière « vicieuse », puisque, dans le présent mode de développement, l'effacement de la misère non seulement n'est aucunement une priorité, mais que cela aurait comme conséquence une accélération de la menace écologique et culturelle ! Ainsi, la misère africaine est bien utile au monde, puisque la seule richesse de l'Afrique tient dans ses droits de pollution inutilisés !

Relativement aux nouveaux enjeux, il est évident que les anciens idéaux progressistes, de « gauche », ne tiennent plus : l'émancipation individuelle et la liberté ont été captées et accaparées dans des fonctionnements systémiques (je vais vite)¹², l'égalité n'a plus de sens si elle n'est pas accompagnée d'une remise en question radicale des modes de vie et des niveaux de vie qu'il conviendrait de partager, les progrès de l'économie ne débouchent plus sur une amélioration croissante du bien-être, la notion des « besoins » est entièrement éclatée entre, d'un côté les conditions les plus élémentaires de la survie et, de l'autre, la production publicitaire illimitée de n'importe quels désirs pulsionnels, les techniques ne conduisent plus à une utilisation plus rationnelle de la nature, mais conduisent à sa destruction, etc. Alors, la gauche éclate entre des finalités qui deviennent toutes incompatibles entre elles, contradictoires..., alors que la droite, si on continue de l'identifier à un parti conservateur, devient sous certains aspects le parti le plus raisonnable de la conservation du monde. La vraie droite, maintenant, est celle qui s'identifie aux politiques néo-libérales, mais cela ne l'empêche pas de se réclamer de la tradition du libéralisme classique qui avait pour mot d'ordre l'émancipation des individus et la liberté ! Pour s'y retrouver, il faudrait pousser plus loin non seulement la critique du monde contemporain, mais l'élaboration des finalités, des formes et des principes d'une politique de responsabilité vis-à-vis de l'avenir (voir Jonas).

¹² Je me permets de renvoyer à ce sujet à ma contribution à l'ouvrage de Daniel Dagenais, *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002.

Je ne me m'arrêterai guère directement, ici, sur le problème de la liberté et du sens qu'il conviendrait de lui donner dans le monde actuel. C'est un très gros et très difficile sujet, que je craindrais d'escamoter en y répondant trop brièvement. Je vous signale cependant que je viens d'écrire un texte sur le sujet, qui paraîtra dans le prochain numéro de *Société*.¹³

A.S. Hannah Arendt, dans *La crise de la culture*, évoque une idée qui paraît effroyable, mais peut-être possible : les instruments de la science moderne découvrent – ou produisent – une réalité dont l'être humain ne peut faire l'expérience par la conscience ; or, cette réalité, nous dit Arendt, pourrait un jour constituer notre quotidien, notre réalité première. Nous vivrions alors dans un monde insaisissable du point de vue de la conscience immédiate et médiate, en dehors de tout langage symbolique (en dehors de tout symbolisme ?), ce qui constituerait l'aliénation suprême. Pensez-vous que cette tendance dont parle Arendt soit en « marche » aujourd'hui, dans le mouvement cybernétique, par exemple ; une tendance qu'exprimerait la pensée d'un sociologue comme Luhmann ? Ou bien croyez-vous que ce n'est là qu'une affaire de mode, une sorte d'abus de langage pas très sérieux ?

M.F. Je pense que ce qu'évoque Hannah Arendt est justement en train d'arriver, en particulier à travers la réduction de la signification en communication et information, dans l'aplatissement et l'« instantanéisation » de l'« action symbolique » en « réactions cybernético-informatiques », dans la réduction de l'économie à un jeu spéculatif, etc. Cela est, dans des tonalités intellectuelles très différentes, exprimé (ou présupposé) aussi bien par Luhmann que par Deleuze, Guattari, Agamben, etc. (les procès sans sujets ni fin, les « dividuals » qui s'agglomèrent en « multitudes »). Mais je pense aussi que c'est justement à cette menace que nous sommes contraints de réagir pour rester humains (ce qui implique de conserver un sens de la « justice », et aussi un « sens de la réalité » telle qu'elle existe en dehors de nous¹⁴), et je pense que les

¹³ Voir Michel Freitag, « L'abîme de la liberté », *Société*, No 26, printemps 2006.

¹⁴ Autrement, nous nous prenons pour des dieux, mais en même temps nous perdons toute emprise, même symbolique, sur le cadre de notre vie et sur notre destin. Voir à ce sujet Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, (1956), 2002. trad. Éd. de L'Encyclopédie des nuisances. Sur

sciences sociales, tout particulièrement la sociologie qui doit alors s'allier à la philosophie, doivent nous aider à y réagir de manière éclairée, fondée et cohérente (plutôt que de jeter de l'huile sur le feu de la déconstruction, de l'errance dans les transversalités et les circulations croisées dans les réseaux, etc.). Je pense donc que nées un peu à la fin de la modernité (pour la « sauver » !), les sciences sociales ne doivent pas maintenant se laisser choir dans la postmodernité en y barbouillant et tripotant et dans tous les sens et dans tous les coins, et que si la modernité historique est derrière nous, elles ne doivent pas se contenter de proclamer sa mort : elles doivent aussi lui rendre hommage en travaillant à son dépassement, et non à l'éradication de ce qu'il en reste et à la liquidation de son héritage.

Günther Anders (qui, dit en passant, fut le premier mari de Hannah Arendt et qui a été un temps le colocataire de Marcuse chez qui on trouve plus que des traces de sa pensée), voir l'excellent article de synthèse de Louis Marion, « La perte de l'expérience chez Günther Anders. Une contribution à la critique de la postmodernité », à paraître dans *Société*, No 27, automne 2006.