

# La matrice de la théorie sociologique contemporaine

Daniel Dagenais

Number 3, 2021

La désorganisation postmoderne des sociétés

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1090183ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1090183ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (print)

2562-5381 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Dagenais, D. (2021). La matrice de la théorie sociologique contemporaine. *Cahiers Société*, (3), 219–261. <https://doi.org/10.7202/1090183ar>

Article abstract

*This paper offers an interpretation of the sociological meaning of contemporary sociological theory, using as an object the remarkable concentration, in time, of a few of them (Freitag, Habermas, Archer, Beck, Giddens, Luhmann). The way they distribute within the theoretical field sheds light on the very conditions that made possible the postclassical renewal of sociological theory. It brings into the open a new distribution where they appear as various ways to reconcile with the estrangement of society, thus rendering obsolete the opposition characterising the field of classical sociology, between theories emphasising the conflictual production of society versus those insisting on its actual or historical unity. Indeed, all contemporary grand theories can be situated between two poles and on the same plane, as they respond to the (undisputed) fact that society escapes us, and as they differ according to their interpretation of this estrangement and proposal toward reconciliation with it.*

© Collectif Société, 2021



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

# La matrice de la théorie sociologique contemporaine

Daniel DAGENAI  
Université Concordia

## Introduction

Cet article vise à éclairer la signification sociologique de la théorie sociologique contemporaine en prenant comme objet de cette réflexion la concentration remarquable des *théories sociologiques générales* parues, sur une quinzaine d'années au siècle dernier, après que le genre eut disparu depuis la grande synthèse parsonienne pendant une trentaine d'années. Cette densité dans la production de *grand theories* est d'autant plus significative – surtout si l'on s'attarde aux années 1981-1986 – que tous ces auteurs ont élaboré indépendamment les uns des autres une perspective théorique originale et résolument postclassique. Le tableau ci-dessous en offre une sélection qui fournira une base objective à cette réflexion.

Jürgen Habermas	Niklas Luhmann	Anthony Giddens	Ulrich Beck	Michel Freitag	Margaret Archer
1981	1984	1984	1986	1986	1995
Agir communicationnel	Théorie des systèmes	Théorie de la structuration	Société du risque	Théorie générale du symbolique	Théorie morphogénétique

Le présent effort d'analyse sociologique qui prend la théorie comme objet d'investigation, à l'instar de n'importe quel autre objet, ne vise pas à proposer une métathéorie les dépassant toutes ou à offrir un paradigme où chacune trouverait sa place. Il entend plutôt, en ramenant des théories souvent extrêmement sophistiquées et difficiles d'abord sur un même plan comparatif, éclairer les enjeux que l'avenir de la société et de la socialité pose au commun des mortels. Pour y parvenir, je propose de classer les unes par rapport aux autres un certain nombre de ces théories, en tentant de comprendre la nouvelle polarité qui travaille le champ de la théorie et qui, on le verra, rend obsolètes les vieux clivages ayant traversé le champ théorique de la discipline sur près d'un siècle. Je proposerai un classement qui va de Freitag à Luhmann, œuvres que je saisis comme les pôles extrêmes et opposés à

l'intérieur desquels toutes les théories peuvent être situées. On comprendra que mon intérêt pour la théorie est indirect : il s'agit de comprendre ce que cette nouvelle polarité nous dit de la société.

Cette sélection, pour être limitée, m'apparaît représentative de la diversité du champ contemporain de la théorie, même s'il y a de grands absents (Murray Bookchin, Pierre Bourdieu, Norbert Elias, Jeffrey Alexander, Craig Calhoun). Je sais aussi qu'elle laisse de côté maintes réflexions qui s'éloignent à dessein des théories générales malgré leur caractère systématique (qu'on pense à Jean Baudrillard, par exemple, ou à Alain Caillé, Dany-Robert Dufour ou François Dubet), sans parler de celles qui n'appartiennent pas au corpus sociologique proprement dit (qu'on songe seulement à Michel Foucault et Judith Butler ou au courant de la philosophie sociale). Je crois néanmoins que cet échantillon est représentatif de la réflexion contemporaine et, surtout, que la *matrice de la théorie contemporaine* que je parviens à identifier au terme de cette analyse peut être étendue à d'autres œuvres du corpus sociologique ainsi qu'à d'autres corpus. Je ferai quelques allusions en ce sens vers la fin de cet article. Mais comme « *the proof of the pudding is in the eating* », la représentativité de mon échantillon ne pourra ressortir qu'à la fin de mon article.

Voici comment j'entends procéder. Je commencerai par présenter une à une les théories susmentionnées, en commençant par Giddens parce que son œuvre se situe au point de bascule des théories dont la visée propre est de justifier la réconciliation avec n'importe quel devenir de la société (l'un des pôles de la *matrice*). Je m'attarderai surtout à Habermas, Luhmann et Freitag pour y aller de commentaires plus succincts sur Beck (aux fins de la comparaison avec Giddens) et Archer (par comparaison à Habermas). Pour finir, après avoir explicité les termes de la nouvelle polarité qui travaille le champ de la théorie, je distinguerai ma démarche d'autres analogues tout en faisant allusion à la possibilité de situer des perspectives théoriques non abordées dans cet article dans la matrice que je propose.

## Exposé des principales théories

### Anthony Giddens (1938-)

Giddens a publié en 1984 un ouvrage théorique majeur (après avoir publié une série d'ouvrages qui revisitent les classiques : il a fait ses classes, quoi) intitulé *The Constitution of society*<sup>1</sup>, dans lequel il présente une approche théorique qu'il a qualifiée lui-même de *structuration theory*. En voici les points principaux.

---

1. Anthony Giddens, *The Constitution of society : Outline of the theory of structuration*, Cambridge, Polity Press, 1984.

Même si l'étiquette qu'il a lui-même donnée à sa théorie (*structuration*) paraît l'orienter vers une théorie de la structure de la société (sa forme institutionnelle, son mode d'intégration de toutes ses composantes en une totalité, etc.), la théorie de la structuration est essentiellement une théorie de la *reproduction des conditions de l'action*. Cela ressort de la question que se pose Giddens. Je cite un court passage qui témoigne de la spécificité de cet intérêt. Il est tiré du chapitre 1, qui est un chapitre synthétique, où Giddens présente les « Elements of the theory of structuration. » Il écrit ainsi : « *The basic domain of study of the social sciences, according to the theory of structuration, is neither the experience of the individual actor, nor the existence of any form of societal totality, but social practices ordered across space and time*<sup>2</sup>. »

Ce qui intéresse Giddens c'est la *reproduction des conditions de l'action à travers le temps et l'espace* de telle façon, écrit-il plaisamment, que je reproduis le capitalisme en me livrant à mes activités quotidiennes. Cette reproduction des conditions de l'action est fondée, selon lui, sur la *réflexivité du sujet*, à savoir sa pleine conscience de faire partie d'un ensemble de relations sociales dûment catégorisées alors qu'il mène sa petite vie de tous les jours. C'est la raison pour laquelle, comme en fait foi la citation ci-dessus, Giddens ne s'intéresse pas plus à l'expérience du sujet qu'à la totalité, parce qu'il s'intéresse à la réflexivité du sujet comme acteur pleinement conscient du fait que, disons, en allant à l'école, il reproduit le système d'éducation au complet.

Cette réflexivité, comme il l'écrit, excède la conscience de soi. C'est ce qui le conduit, par exemple, à lier directement le savoir réflexif des membres de la société à la compréhension générale que peuvent en proposer les sociologues : pas de muraille de Chine entre la *practical consciousness* et la *discursive consciousness*, ce en quoi cette position le rapproche épistémologiquement de Freitag. Sauf qu'on ne retrouve pas, comme chez Freitag ou chez Touraine, par exemple, une hiérarchie entre les niveaux de pratiques, entre pratiques instituant et instituées. Il n'y a pas, surtout, mais ça revient au même, d'élévation du sujet (à travers cette réflexivité) *au niveau de la totalité sociétale*. Même dans une société primitive où chacun est assigné à sa place par la structure de parenté, l'ordre d'ensemble de toutes ces places assignées n'échappe à personne de telle façon que chacun peut bien prendre sur soi, un jour, de rappeler à tous *leur raison d'être commune*. Je reviendrai plus loin sur la notion de structure sociale, mais j'insiste pour le moment sur le fait que la *reproduction de la société*, c'est-à-dire pour Giddens la *reproduction des conditions de l'action à travers le temps et l'espace*, repose entièrement sur la réflexivité de l'individu, cette réflexivité étant définie comme *the monitored character of the ongoing flow of social life*, et non comme l'élévation à la position du sujet de cette société globale. Le sujet est quelqu'un qui connaît les règles du jeu, quoi.

---

2. *Ibid.*, p. 12.

Évidemment, Giddens n'ignore pas la différence entre la réflexivité propre aux sociétés primitives ou traditionnelles de celle qui est propre à la société moderne. Pour faire comprendre le mode de structuration des sociétés modernes, il s'attarde donc à l'existence de règles explicites (*rules*) par lesquelles elles se singularisent et sur lesquelles s'appuie l'individu pour, à travers ses actions, reproduire en même temps le mode de reproduction de la société.

La constitution (actuelle, historique) d'une société qui se reproduit par règles explicites n'intéresse pas Giddens, ce qui est tout à fait surprenant, et il faut dire que sa discussion des règles en question est assez simpliste. Mais je dois passer par là pour que l'on comprenne le caractère très mouvant que confère à la société cette approche de la réflexivité. Pour bien faire comprendre ce que sont ces règles, Giddens jongle avec quatre formules :

- Les règles d'un jeu (le jeu d'échec, par exemple)
- Une règle comme routine (du comportement)
- Une règle à laquelle je suis contraint d'obéir (je dois commencer à travailler à 8h)
- Une règle comme formule mathématique susceptible de produire plusieurs itérations concrètes d'elle-même ( $a^2 + b^2 = c^2$ ). (On dirait aujourd'hui des algorithmes !)

Il opéra finalement, comme paradigme des règles modernes, pour la variante des formules mathématiques puisque leur usage permet le déploiement de multiples élaborations concrètes d'une même formule. On pourrait évidemment lui chercher querelle en soulignant qu'une règle comme valeur, comme institution ou comme opération, constitue chaque fois une formule différente, mais l'essentiel, et c'est là que je veux en venir, est *que nous ne sommes pas constitués par la règle* : nous l'utilisons, c'est tout. Bref : nous avons un rapport instrumental aux règles.

En assoyant ainsi la « structure sociale » (les guillemets sont de Giddens !) sur la réflexivité de l'individu pleinement conscient de la *game*, agissant dans le cadre d'un rapport instrumental aux règles qui régissent la reproduction des conditions de l'action, Giddens se trouve à brosser un portrait extrêmement mouvant de « la société. » Il utilise d'ailleurs rarement les notions de structure sociale ou de totalité sociétale, et quand il le fait, c'est avec moult guillemets et non sans nous avoir averti, au préalable, qu'il ne veut en rien proposer l'image d'une « unité » quelconque. Cela ne l'empêche pas, par contre, d'insister lourdement sur le fait que nos *idéologies réifient la société*. La structure (plutôt que les principes structurants) n'existe que dans notre tête (*memory traces*) ou comme instantanés (*instantiations* : une sorte de photo polaroid de la société à un moment donné<sup>3</sup>).

---

3. *Ibid.*, p. 25-26.

Je passe sans transition à la position de Giddens sur la nature de la société contemporaine, en notant toutefois que le débat sur la question de savoir si nous sommes encore modernes structure la sociologie contemporaine de la même façon que le débat autour de la manière de caractériser la modernité vis-à-vis de la tradition avait joué un rôle central dans la constitution de la sociologie classique. Ce fait, en lui-même, est significatif.

Giddens a publié plusieurs ouvrages à ce sujet<sup>4</sup>. Sa position tient en une formule : nous vivons dorénavant dans une société *post-traditionnelle*. L'expression est très parlante car, en elle, se trouvent télescopées une partie du moderne avec le traditionnel et une partie du moderne avec le contemporain. Je m'explique.

Pour lui, la société moderne est *demeurée traditionnelle* pendant longtemps, véritable oxymoron s'il en est un. En premier lieu, les sociétés traditionnelles n'étant pas des sociétés fortement centralisées, la force de pénétration du moderne a mis du temps à rejoindre tous les tissus de l'ordre social. Admettons. Mais il y a plus : la société moderne s'est appuyée, pour s'imposer, sur une sacralité *traditionnelle* des institutions, ce qui est déjà plus problématique. Pour Giddens, par exemple, l'importance quasi religieuse qu'en viendront à prendre les constitutions modernes, symboles des grands actes fondateurs, participe d'une mentalité traditionnelle. Mais il y a plus encore, la modernité a aussi recréé des traditions, ce qui, du coup, rend absurde le concept de tradition : une tradition moderne *issue d'un acte créatif visant à renverser la tradition*. La nation est ainsi pour lui une tradition moderne. Cette « fluxification » de la réalité, Giddens l'étend à toutes les dimensions sur lesquelles il portera son regard sociologique. Même extirpé des croyances dogmatiques, tant que le savoir se cristallise en écoles de pensée dont le prestige fait autorité, nous sommes encore dans une forme traditionnelle que n'a pas aplatie l'expertise autoproclamée. La *campagne* qui s'oppose à la ville dans notre imaginaire témoigne encore d'une sensibilité traditionnelle que l'environnement, par où aucune extériorité n'existerait plus entre nature et société, finira par araser. Idem pour les formes d'autorité qui tant qu'elles ne sont pas autoproclamées restent dans le giron d'une mentalité traditionnelle. Ajoutons pour finir que Giddens entrevoit le moment où l'institution familiale se défait comme la modernisation (enfin !) d'une famille demeurée traditionnelle jusque dans les années 1960 !

Bref, une fois éliminés quatre ou cinq siècles de continuité moderne, Giddens en viendra à caractériser *la* modernité (la vraie, la pure, celle qui se débarrasse des traditions qu'elle a elle-même créées – l'État-nation par exemple, imaginez) par des mécanismes de désencastrement (*disembedding mechanisms*) ou de déracinement

---

4. Anthony Giddens, *The Consequences of modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990 ; *Modernity and self-identity : Self and society in the late modern age*, Stanford, SUP, 1991 ; *The Transformation of intimacy : Sexuality, love & eroticism in modern societies*, Cambridge, Polity Press, 1992.

de l'activité humaine, laquelle s'inscrira finalement dans un monde qui ne connaît aucune assise concrète.

Il en résulte, et c'est le point final que je veux souligner, une transformation *constante* de la société, une instabilité consubstantielle qui fait de la société un *juggernaut gone wild*, incontrôlable, auquel il faut s'adapter. C'est dans ces termes qu'il conclut *The Consequences of modernity*, opposant cette image d'un véhicule qui échappe à notre contrôle à la cage d'airain de Weber et à la domination monstrueuse du capitalisme (c'est son expression) de Marx.

### **Ulrich Beck (1944-2015)**

Pourquoi parler d'Ulrich Beck, lui qui n'a jamais élaboré de *grand theory* ? C'est que sa critique de la société contemporaine est l'une des plus systématiques qui soient et élève à un niveau ontologique (au niveau même de la *nature* de la *réalité*) l'idée que la société nous échappe dangereusement. À la différence de Giddens qui nous fait la leçon, corrigeant l'idée que la modernité s'est faite d'elle-même afin de révéler ce que nous serions censés avoir toujours su (*le monde change sans cesse, adaptez-vous*), Beck propose une réflexion angoissée sur l'état d'un monde emprisonné à jamais dans les conséquences insoupçonnées et imprévisibles de la société industrielle, ci-devant équivalente à la modernité. Il y a un cri d'alerte lancé par Beck sur l'instabilité ontologique du monde contemporain même s'il finit par proposer une réconciliation malheureuse, qui se veut lucide, avec *das ganz normal Chaos der Welt*, pour paraphraser le titre de l'ouvrage sur la famille qu'il a écrit à quatre mains avec sa femme, Elisabeth Beck-Gernsheim.

Je caractérise rapidement la réflexion de Beck, simplement pour marquer le contraste avec celle de Giddens sur la question de la nature de la société contemporaine, vu qu'il n'y a pas chez Beck de théorie sociologique générale. Je ne ferai qu'énoncer, sans vraiment entrer dans son raisonnement, les principales dimensions du concept de société du risque : nature de la réalité, rapport au temps, conséquences sur la connaissance de la réalité, nature de la nature. Mon but est, d'une part, de faire ressortir la cohérence de cette notion, et d'autre part de marquer une différence avec Giddens.

Pour Ulrich Beck, le statut de la réalité a changé, et pas seulement la nature de la société. C'est là la signification la plus générale du concept de *Risikogesellschaft*<sup>5</sup>.

---

5. Ce concept est développé dans *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, traduit sous le titre : *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* (Paris, Aubier 2001). Pour un aperçu synthétique et dialogique de ses thèses, on peut avantageusement lire : « Risk society revisited : Theory, politics and research programs », paru notamment dans F. Cosgrave (dir.), *The Sociology of risk and gambling reader*, New York, Routledge, 2006, p. 61-83.

L'idée de société du risque fait référence à une situation où *l'action dans le présent* est déterminée par l'appréhension d'une catastrophe possible ou le déferlement d'un avenir qui s'avance vers nous sans que personne l'ait projeté, voire anticipé. C'est cet état des choses qui informe l'action d'aujourd'hui : nous agissons, aujourd'hui, à partir d'une idée de l'avenir qui s'abat sur nous, de telle façon que la texture même de la réalité est constituée comme le moment d'un avenir qui nous tire vers lui. Cet état des choses altère la *nature de la réalité* : c'est une réalité *virtuelle* ou une virtualité réelle au sens où le présent est une fonction de l'avenir, le présent d'un processus.

Il en va de même de notre rapport au temps. Nous assistons à un *renversement du rapport au temps*. De manière plus précise, la position du passé comme *cause* (de ce qui est, de ce qui doit être, de notre action) a été remplacée par *un futur qu'il faut endiguer*. Il est curieux, mais significatif que, entre le passé comme *cause* et le futur comme *risque déjà présent*, Beck ne fasse pas référence à la dimension projective si forte dans la modernité. C'est qu'il y a pour Beck identité entre modernité et société industrielle, comme projet de contrôle social et politique. Cette inversion de notre rapport au temps est évidemment manifeste quant aux problèmes écologiques que l'on tente d'endiguer, mais Beck fait référence aussi à la globalisation pour montrer que la menace qu'elle représente nous contraint à revoir toutes nos politiques (nationales).

Cette fragilisation de la réalité n'est pas sans modifier la connaissance que nous pouvons avoir des choses dont l'essence est toujours reportée, fluctuante. Il s'ensuit que la *perception* de la réalité *virtuelle*, de ce qui tout en n'étant pas advenu *est pourtant*, appelle une construction de cette réalité qui n'équivaut pas à une quelconque célébration de la constructibilité du réel (et de son arbitraire), sans être reconnaissance de sa factualité positive. Beck fait donc de la constructibilité du réel un *fait* contemporain, plutôt qu'un principe éternel, renvoyant ainsi dos à dos les tenants du réalisme positiviste et du constructivisme.

Si la connaissance est modifiée par le statut essentiellement mouvant de l'objet, ce qu'on peut en attendre l'est aussi. Tout savoir positif est désormais relégué dans le passé. Notre savoir est devenu objectivement incertain. Bien sûr, l'accroissement de la connaissance scientifique (sur le développement intra-utérin, sur le fonctionnement du cerveau, sur les troubles d'apprentissage) accroît les risques, c'est-à-dire les possibilités d'intervention pour corriger une situation qui risque d'engendrer des résultats non désirés. Mais il y a plus : l'expérience de la conquête de la nature nous apprend que nous ne pouvons effectivement pas prévoir les conséquences de notre action. Nous savons que nous ne saurons pas et devons agir en fonction de cette incertitude radicale.

La nature est devenue industrialisée, nous avons déclenché des processus naturels, nous avons changé la nature, nous avons même atteint des dimensions naturelles de notre être (il y a de sérieux problèmes de reproduction dans l'humanité). Des centaines

d'espèces vivantes meurent chaque année. L'extériorité de la nature n'existe plus : c'est un environnement socialisé. Mais il y a plus. La conscience de nous-mêmes qui ne nous établit peut-être pas à égalité avec les animaux, mais dans le même bateau (nous admettons de plus en plus que le fait que des espèces animales disparaissent nous concerne tout aussi bien), est une conscience élargie, une conscience d'appartenance. Nous nous sentons avoir le monde en partage avec les plantes et les animaux.

On peut voir, par ce bref survol des dimensions de la société du risque qu'il y a chez Beck un effort important, soutenu, systématique de parvenir à une analyse exhaustive de la nature de la société contemporaine. À vrai dire, *toute son œuvre y est consacrée*. Né en mai 1944 en Pologne occupée par l'Allemagne nazie, il est devenu adulte au moment où dans la conscience contemporaine, on commençait à se dire que la société moderne devenait post-toutes sortes de choses. En même temps, il a grandi dans un contexte où la réconciliation avec sa propre société nationale était difficile, voire impossible. Impossible en raison du nazisme et du nationalisme extrême qu'elle mettait en avant ; impossible en raison de la division de l'Allemagne, qui coïncide presque avec la naissance d'Ulrich Beck. Il est évident que le sociologue allemand allait se brancher sur des thèmes postnationaux, post-État-nation, comme il n'est pas surprenant que l'Allemagne ait été le premier pays occidental où des thèmes non nationaux, l'écologie par exemple, en vinrent à dominer la scène politique nationale.

Même si je trouve par moments confus et plus ou moins systématique ce qu'il dit (en partie parce qu'il refuse de construire des idéaux-types qui marquent le contraste moderne/postmoderne<sup>6</sup>), je dirais pour commencer qu'il identifie des tendances très fortes dans l'orientation irreflexive de la société actuelle. Le caractère intégrateur du concept de *risk society*, sa cohérence sociologique générale, son étayage très large, me paraissent décrire très justement les dangers qui guettent le monde contemporain. Dans cette perspective, on peut rapprocher son interprétation de la nature de la société contemporaine de celle de Michel Freitag.

Ceci dit, il y a chez lui une réconciliation avec le monde contemporain qui pose problème, à mon avis. Selon lui, nous sommes *totalemment, entièrement et uniquement* dans une société du risque, de la même manière que nous étions *totalemment, entièrement et uniquement* dans une société industrielle-capitaliste par le passé. Il n'y a pas d'extériorité. Il n'y a pas d'avant. Le concept de société du risque entend à la fois faire un lien entre ce que Beck appelle la première et la seconde modernité et distinguer première et seconde modernité. Ce qui rend possible de faire ce lien est d'abord la manière dont il définit la modernité (supposément comme Parsons) comme

---

6. Ulrich Beck est tellement convaincu que la société du risque représente une nouveauté radicale qu'il critique ceux qui tentent, à l'aide d'idéaux-types, de marquer le *contraste* entre le moderne et le contemporain. La nouveauté radicale interdirait, en quelque sorte, toute comparaison.

un projet de contrôle social et technologique de la part de l'État-nation, ce qui me paraît correspondre davantage à la société industrielle. Les risques de la *Risikogesellschaft* sont d'abord les conséquences imprévues d'une logique de contrôle.

Cette vision réductionniste me paraît liée à son point de départ. Il n'y a pas, chez Beck, de modernité politique qui ait précédé la modernité industrielle. Or, il est possible de comprendre la *parfaite continuité accompagnée d'un changement d'échelle* entre la société industrielle et la société du risque, et donc la possibilité de dire que nous sommes devenus entièrement une société du risque, parce que nous étions entièrement une société industrielle. Celui-ci identifie la sortie du monde moderne à partir du capitalisme. Cependant, la modernité ne se résume pas au capitalisme. C'est très allemand comme manière de voir, dans la mesure où l'Allemagne s'est unifiée politiquement bien tardivement, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ce qui faisait écrire à Marx : « L'Allemagne n'a pas gravi en même temps que les peuples modernes les échelons intermédiaires de l'émancipation politique [...]. Aussi l'Allemagne se trouvera-t-elle, un beau matin, au niveau de la décadence européenne avant d'avoir jamais été au niveau de l'émancipation européenne<sup>7</sup>. »

Cela dit, si Beck propose une réconciliation définitive avec la société du risque, cette réconciliation n'est pas joyeuse, ou naïve. Elle se veut réaliste. Cette réconciliation est hautaine chez Giddens. Giddens nous fait la leçon. Elle est angoissée chez Beck et il veut pour ainsi dire nous avertir du changement fondamental qui touche notre ordre social et le statut même de la réalité, tout aussi bien. Il y a quelque chose d'impossible, ou d'incohérent, chez Beck, à savoir la tentative de formuler le concept *positif* d'un monde *impossible*. Passons à Habermas.

### Jürgen Habermas (1929-)

Habermas a publié en 1981 *Théorie de l'agir communicationnel*<sup>8</sup>, un gros ouvrage difficile en deux volumes, qui propose ni plus ni moins qu'un *aggiornamento* de la Raison moderne, qui est tout autant une célébration de celle-ci et un effort visant à la mettre en phase avec le monde contemporain qui en a vu la démultiplication (Luhmann dirait : la différenciation). La Raison, à savoir *une* Raison, donc *la* Raison, Raison avec un R majuscule, s'est découverte au fil de l'histoire multiple et contradictoire, comme raison instrumentale, raison normative, raison expressive. Tout cela est bien connu pour le lecteur moyen de Habermas. Je voudrais simplement mettre en rapport génétique la *théorie de l'agir communicationnel* avec

---

7. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, cité par Michel Freitag dans *Formes de la société*, vol. 3 : *Totalitarismes*, Montréal, Liber, 2020, p. 59.

8. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1 et 2, Paris, Fayard, 1987. Voir aussi : *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978 et « La modernité, un projet inachevé », *Critique*, n° 413, 1981, p. 950-967.

la conception de la modernité mise en avant par Jürgen Habermas dans sa thèse d'habilitation, parue en 1961, thèse traduite en français sous le titre de *L'espace public*, titre qui prête à confusion par rapport à l'allemand, *Die Strukturwandel der Öffentlichkeit*.

Il y a un glissement de sens dans la traduction du concept de *Öffentlich* et par extension de *Öffentlichkeit* que je mentionne sans m'y attarder. *Öffentlich* signifie ouvert, à la limite, transparent. Or, ce sens est opposé catégoriquement à l'idée d'importance, en soi, de la chose publique, signification que Habermas réserve à l'espace public *traditionnel* monarchique, où elle est liée au fait que la personne même du monarque, Sa Grandeur, *appelle la représentation*, aussi bien qu'antique (grec ou romain : *ta koinon* ou *rès publica*), où l'on célèbre l'importance de la chose publique en elle-même. L'espace public moderne n'est celui ni d'une sphère où l'excellence se montre elle-même performativement, ni d'une sphère où la grandeur des personnages (ou du religieux) appelle à la représentation.

Au contraire, et c'est là que je voulais en venir, l'espace public moderne est un espace *ouvert*, où les personnes privées quittent le domaine où elles ont leur assise (leur famille, leurs affaires) pour entrer en une discussion rationnelle avec les représentants du pouvoir pour faire valoir leurs intérêts ou éventuellement participer au plaisir d'échanger leurs perspectives sur les expériences du monde concret de la vie. Il faut se donner une représentation presque physique de la constitution de cet espace public rationnel. En *opposition* à la sphère publique traditionnelle du *pouvoir* (c'est la sphère de la *domination* en même temps que celle de la *représentation* ostentatoire du pouvoir) et à *l'écart de la société féodale*, une nouvelle classe sociale, la bourgeoisie, établie sur une assise individuelle, la propriété, développe des rapports horizontaux entre individus échappant au pouvoir et entre en rapport avec le pouvoir pour y faire valoir ses intérêts. Pour Habermas, la société moderne correspond ni plus ni moins à *l'objectivation de la Raison dans l'histoire* qui résulte de l'élévation des personnes privées hors de leur sphère d'activité pour se porter à la rencontre des autres, accouchant ainsi de la condition sociologique qui rendra possible l'échange de perspectives entre individus, permettant à chacun de se placer éventuellement à la place de l'autre pour voir le monde d'une manière intersubjective.

Je cite quelques passages où l'on pourra reconnaître ce véritable « mantra » habermassien de la constitution de l'espace public moderne :

La sphère publique bourgeoise peut être tout d'abord comprise comme étant la sphère des personnes privées rassemblées en un public. Celles-ci revendiquent cette sphère publique réglementée par l'autorité, mais directement contre le pouvoir lui-même, afin d'être en mesure de discuter avec lui des règles générales de l'échange des marchandises et du travail social, domaine qui reste essentiellement privé, mais dont l'importance est désormais

d'ordre public. Le médium de cette opposition entre la sphère publique et le pouvoir est original et sans précédent dans l'histoire : c'est l'usage public du raisonnement<sup>9</sup>.

Le processus, au cours duquel le public constitué par les individus faisant usage de leur raison s'approprie la sphère publique contrôlée par l'autorité et la transforme en une sphère où la critique s'exerce contre le pouvoir d'État, s'accomplit comme une subversion de la conscience publique littéraire, déjà dotée d'un public possédant ses propres institutions et plateformes de discussion. Grâce à la médiation de celle-ci, c'est l'ensemble des expériences vécues au sein d'une dimension privée corrélative d'un public (*audience-oriented privacy*) qui pénètre également la sphère publique politiquement orientée<sup>10</sup>.

La sphère publique moderne constituée au travers de la rencontre (située, ponctuelle) de personnes privées en un public (j'y reviendrai) ne reconstitue pas la société comme société politique, comme totalité politique. Ce n'est pas un accident si, dans sa présentation de la sphère publique, Habermas s'appuie sur l'expérience de l'Angleterre où, effectivement, les *Commons* ont débattu avec la Couronne parvenant à faire admettre *in Parliament* la représentation de la bourgeoisie<sup>11</sup>. Quoi qu'il en soit, j'attire votre attention sur le fait que cet espace public est d'abord et avant tout un espace délibératif et ne vise pas à reconstituer le pouvoir. Habermas écrit ainsi :

Le règne de la loi a pour but d'anéantir toute forme de domination [...]. L'idée bourgeoise d'un État légal, autrement dit l'idée que toute activité de l'État est liée à un système, si possible sans faille, de normes légitimées par l'opinion publique, vise déjà à éliminer l'État dans la mesure où il est essentiellement un instrument de la domination. [...] Dans la mesure où le raisonnement des personnes privées s'affirme de façon convaincante comme la recherche d'une conversation entre la justice et la justesse, sans que la force participe à une telle adéquation, on ne peut pas dire d'un pouvoir législatif reposant sur l'opinion publique qu'il serait une forme de domination<sup>12</sup>.

---

9. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, *op. cit.*, p. 38.

10. *Ibid.*, p. 61.

11. De la même manière que la condition permettant l'objectivation de la Raison dans l'histoire ressemble fort à celles qui auraient prévalu à l'origine des temps, selon John Locke. Pour celui-ci, en effet, les hommes dans l'état de nature, constatant leur parfaite égalité mutuelle s'élevèrent réflexivement vers leur créateur pour y voir la source de cette commune mesure.

12. *Ibid.*, p. 91-92.

Je résume quelques caractéristiques de la sphère publique moderne selon Habermas :

- La vie privée des personnes qui la constituent est à la fois l'origine et la raison d'être de la sphère publique bourgeoise/moderne. Elles sortent de leur vie privée pour y faire valoir leurs intérêts et échanger à propos des expériences qui y ont cours. Outre l'idée de l'avènement historique de la Raison, il y a ici un postulat sur la plénitude existentielle de la vie privée (ce sera la *Lebenswelt*) qui ne cadre pas trop avec ce qu'Engels appelait *ce pesant ennui qu'on appelle bonheur domestique* ! Passons.
- La sphère publique n'est pas originellement et fondamentalement de nature politique.
  - Elle a été sociale (débutant par l'institution des cafés où on va lire le journal et discuter avec les gens) ;
  - Elle a été littéraire (avec les salons, les journaux, l'institution de la critique) ;
  - Elle a été fondamentalement artistique. C'est au concert et au théâtre que le véritable public habermassien (*das Publikum*), à savoir un public *critique*, se rassemble pour que lui soit présentée, tout d'abord, une œuvre d'art qui s'offre comme incarnant un style personnel (au lieu d'être simplement fidèle à des canons) pour, ensuite, qu'on puisse débattre de sa valeur. La sphère publique politique est vue par Habermas comme une extension de la sphère publique littéraire.
- C'est à la fois cette expérience individuelle du monde (et le sentiment de pure humanité qui lui est associé) et la rencontre réelle, objective, de multiples perspectives sur le même monde qui rendent possible l'objectivation historique de la Raison. Je n'entre pas dans le détail de l'argument de Habermas sur ce sentiment de pure humanité, mais disons qu'il est *indirectement* lié au dégagement *individualiste* d'une assignation *a priori* des rôles sociaux<sup>13</sup>.

Nul autant ou mieux que Habermas n'a fait sens de l'illusion moderne selon laquelle l'exercice libre de la Raison allait nous permettre, une fois pour toutes, d'accoucher de notre pleine humanité. Cela dit, par rapport au postulat naturaliste (ou anti-Grande Noirceur) des Lumières, Habermas *historicise* l'avènement de la Raison, mais il en partage l'illusion de telle sorte qu'on pourrait dire que sa théorie

---

13. Pour Habermas, alors que la famille traditionnelle constituait une unité de production domestique sous l'égide d'un chef et où le labeur propre apparaissait *intérieur* à ce domaine, l'avènement de la bourgeoisie élève cette activité productive au niveau de la communauté des producteurs égaux (de la cité, autrement dit). Par soustraction, cette sortie de l'activité productive de la sphère domestique fait apparaître les personnes qui s'y trouvent comme de purs êtres humains entrant dans des rapports affectifs naturels. Habermas s'appuie essentiellement sur le développement de l'intimité domestique telle qu'elle apparaît dans la privatisation des demeures bourgeoises et dans le développement de la littérature autographe, des journaux intimes, des lettres, etc., pour avancer cette idée.

est fondée sur la croyance en la *positivité historique* de la Raison. La seule chose qu'on puisse dire pour l'en disculper, c'est que l'idéalité de la Raison dans l'histoire, si elle finit par être une illusion, fut tout de même une idéalité effective (ce que Freitag appelle la réalité de l'idéal et l'idéellité de la réalité<sup>14</sup>).

C'est cette conception du monde moderne comme avènement de la Raison dans l'histoire qui mènera ultimement à la *Théorie de l'agir communicationnel*. Cette dernière est fondée sur la croyance en la possibilité de rejouer le pari moderne en raffinant la Raison qui se trouve simplement à s'être démultipliée en devenant Raison *instrumentale*, Raison *normative* et Raison *expressive*. La critique qu'a élaborée Habermas pendant une bonne trentaine d'années contre la menace que fait peser le *système* sur le *monde concret de la vie* se ramène à la réduction unilatérale de la richesse de l'expérience individuelle du monde (critique qui, encore une fois et surtout à l'âge des réseaux sociaux, est un gigantesque postulat) et, donc, à l'atteinte des conditions sociohistoriques d'émergence et d'exercice de la Raison.

Pour situer la critique que Habermas adresse au monde contemporain, je ferai une comparaison avec Ulrich Beck. Ce dernier appréhende le monde contemporain comme un *basculement* total et irrémédiable dans une nouvelle réalité ontologiquement incertaine qu'il appelle *Risikogesellschaft*. Il n'y a pas de tel basculement complet et irréversible chez Habermas qui se réconcilie entièrement, c'est-à-dire historiquement, avec le fait qu'il est finalement apparu que la Raison n'était pas une mais multiple. En d'autres termes, Habermas se réconcilie, en dépit de ses réserves, avec l'état du monde actuel simplement parce que, pour utiliser le titre de l'un de ses articles phares, *la modernité est un projet inachevé* qu'il s'agit de renouveler à *partir du savoir historique que la Raison est multiple*.

De la même manière qu'il a tenté de fonder historiquement l'avènement de la Raison dans l'histoire, Habermas va trouver une raison d'être, c'est-à-dire une légitimité circonstancielle, à chacune des dimensions de la raison. Ainsi :

- a) La raison instrumentale trouverait sa légitimité dans le fait que, à certains égards, le monde est pour nous un simple objet tant et si bien qu'il fait sens d'être mu par un souci d'efficacité et de précision à son endroit en mobilisant sa raison instrumentale<sup>15</sup>. La science, la production, l'art de construire des avions, de traverser l'océan ou de rentrer ses notes à l'ordinateur font appel à cette raison. La raison instrumentale a évidemment trouvé son champ d'application privilégié dans le domaine de la science et de l'économie.

---

14. Voir l'introduction générale (« Idéalité du réel et réalité de l'idéellité ») dans Michel Freitag, *Dialectique et société. Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, 2011, p. 13-28.

15. Alors que ce rapport au monde pourrait être le lieu d'un rapport d'adéquation, de rencontre, de symbiose, un peu à la manière dont l'architecture de Frank Lloyd Wright se fonde avec le paysage.

- b) Même si chacun sait qu'il est possible de traiter les autres comme s'ils étaient des objets, notre rapport à eux au sein du monde social fait appel à des principes qui sont explicitement normatifs. L'idée même de norme, à savoir la capacité de les énoncer et de les reconnaître, fait d'ailleurs appel à la faculté permettant de distinguer l'univers des faits (des choses qui simplement sont réelles) de l'univers de la norme, en d'autres termes de distinguer ce qui est de ce qui doit être, sans confondre une norme avec un fait.

La raison normative préside au déploiement du monde social où les autres ne sont pas pour chacun des objets mais des perspectives sur le monde. Nous sommes ici en rapport aux autres et non en rapport avec des objets. Règnent ici les principes comme la justice, l'égalité, la liberté, le devoir, etc. C'est évidemment dans le domaine politique que la raison normative a trouvé son champ d'application privilégié.

- c) Finalement, le monde personnel a aussi une dignité qui lui est propre et qui ne correspond ni à l'efficacité de la raison instrumentale, ni à l'intersubjectivité de la raison normative, mais à ce qu'il appelle l'authenticité. Cette sphère de l'authenticité (que Habermas étend au domaine de l'art), il la considère comme préoccupée ni d'instrumentalité, ni de normativité. Par-delà l'utilité d'une œuvre ou plus fondamentalement son adéquation à des normes quelconques, cette création témoigne de l'authenticité de l'expérience humaine qu'elle exprime. De la même manière, quelle que soit l'importance des normes auxquelles il croit par ailleurs, n'importe quel individu peut justifier à ses yeux (et aux yeux de l'autre) la nécessité de s'extirper d'une relation « qui le détruit ».

On peut bien, comme je viens de le faire, reconnaître l'autonomie de chacune de ces sphères, il reste qu'une vie qui ne serait que personnelle, ou que normative, ou qu'efficace, serait tronquée. La simple possibilité que se développe dans la société une sphère de la pratique d'où est exclue toute dimension normative (on vend des armes à n'importe qui) suppose que la dimension normative soit prise en charge par une autre sphère. Pour Habermas, l'unité de la société est donnée par la complémentarité de ces sphères à partir de l'admission que chacune est incomplète et est rendue possible, en elle-même, par le fait que les autres existent.

D'autre part, la vie, la vraie vie, la *Lebenswelt* (élever une famille, par exemple) exige une fusion ou un mélange de toutes les formes de rationalité en une *rationalité communicationnelle*. Voilà ultimement où veut en venir Habermas : *une fois que nous avons fait l'expérience de la division du principe de raison en raisons au pluriel (instrumentale, normative, expressive ou artistique), nous devons prendre conscience de l'insuffisance de celles-ci et y substituer une Raison de ces raisons, une raison qui les englobe toutes, à savoir une raison communicationnelle.*

La plupart des gens ont en tête, à propos de la colonisation du monde concret de la vie par le système, l'extension de la sphère économique régie par l'instrumentalité

à toute la vie. Évidemment, Habermas a aussi cela en tête. Toutefois, il conçoit plus généralement cette colonisation comme l'invasion de la *Lebenswelt* par n'importe quelle forme spécialisée de raison : utilitaire, normative, voire expressive. La chose paraît évidente pour l'impérialisme de l'économie ou encore pour les tentatives *totalitaires* d'assujettir tous les aspects de l'existence, y compris l'existence personnelle, à une norme supérieure. Mais la menace du système vaut aussi pour l'impérialisme de l'expressivité. Parce que la chose est moins évidente, je rappellerai le débat de Habermas avec ceux qui critiquent l'hédonisme, le narcissisme, la désinvolture, l'indifférence à tout ce qui est utile dans la société, qui se sont développés dans la société américaine dans les années 1960 (le mouvement hippie, par exemple) et dont Daniel Bell voit l'origine dans l'attitude bohémienne des artistes.

Habermas ne récuse pas cette critique des néoconservateurs. Il montre d'abord que cette attitude générale face à l'existence s'est d'abord cristallisée dans l'idée de l'art pour l'art. Deux aspects doivent être distingués dans cette idée :

- D'abord, l'idée d'une *pratique artistique* qui ne prend plus désormais en considération que la *subjectivité* de l'artiste, et ensuite celle des critères de beauté qui ne doivent plus rien à la *représentation* du monde, coupant l'artiste du monde. Aucune considération extérieure au domaine artistique ne pouvait plus s'immiscer dans l'art (ni l'utilité, ni les valeurs de la société) : seul l'art pouvait être une référence légitimatrice pour l'art. En passant, nous ne sommes pas loin de l'idée luhmannienne de l'art comme système social, c'est-à-dire de l'autoréférentialité de l'art comme système social.
- Deuxièmement, cette attitude implique aussi l'attribution d'une idée d'authenticité à l'art comme réceptacle de l'expérience humaine véritable, lieu de prédilection de la réalisation de soi, à l'encontre des impératifs normatifs ou économiques imposés par le système.
- Pour Daniel Bell, cette modernité esthétique témoigne de *l'épuisement éthique du monde moderne*, épuisement éthique auquel il ne voit d'autre solution qu'un renouveau religieux. Habermas voit les choses autrement. Pour lui, la modernité esthétique est une réaction à l'imposition unilatérale d'un processus de modernisation économique et à la déshumanisation qu'on peut lui associer.

La théorie de l'agir communicationnel se propose tout simplement comme Raison 2.0, Raison renouvelée, Raison consciente d'elle-même, c'est-à-dire consciente de sa non-univocité.

En résumé, bien qu'il partage l'apriori individualiste moderne qu'il élève pour ainsi dire à une dignité philosophique sous la forme de la *positivité historique de la Raison*, toute l'œuvre de Habermas prend forme à partir du sentiment de la menace que le système fait peser sur le monde concret de la vie et les conditions

objectives-historiques d'existence de la Raison dans l'histoire. En ce sens, et malgré son attachement à la conscience de soi du monde moderne, il se rapproche de Freitag parce que la Raison lui apparaît fragile *parce qu'historique*, parce qu'enracinée dans des conditions historico-existentielles qui n'en font pas une simple faculté même s'il nourrit l'espoir de pouvoir rejouer le pari moderne. À la différence de Giddens ou de Luhmann, il ne corrige pas la vision que le monde moderne a eue de lui-même. Au contraire, il s'en fait le porte-voix et en reproduit les apories.

### **Margaret Archer (1943-)**

Je serai bref dans mes remarques sur le *critical realism*, mon but étant simplement de faire un rapprochement entre ce courant de pensée et les réflexions de Habermas puisqu'ils partagent le même espoir vis-à-vis des ressources potentielles de l'individu face au monde contemporain. Je m'attacherai essentiellement aux réflexions de Margaret Archer même si l'on sait que le *critical realism* est issu des travaux de philosophie des sciences de Roy Bhaskar (1944-2014), point de départ qui a donné à ce mouvement une très forte inclinaison épistémologique. Par ailleurs, à l'instar du MAUSS fondé et inspiré par Alain Caillé, et du Collectif Société qui s'est développé dans la foulée des travaux et de l'enseignement de Michel Freitag, le *Critical Realism* est un collectif.

La principale contribution du réalisme critique réside dans l'accent mis sur le caractère transcendantal de la réalité, aussi bien naturelle que sociale, eu égard aux phénomènes qui ne sont que des manifestations d'une *causalité* plus profonde, constituant à partir de là une réalité émergente. Il faut entendre cet accent d'une manière polémique : l'ouvrage séminal du réalisme critique, *The Possibility of naturalism*<sup>16</sup>, a apporté une critique très forte au déni de réalité à l'œuvre dans la sociologie et la philosophie contemporaine.

Cette épistémologie réaliste postpositiviste se traduit, relativement aux réflexions sur le sujet (*agency*), par l'insistance sur la pratique, sur l'incarnation primordiale de la subjectivité. Pour Archer, en effet, le développement de la conscience de soi advient d'une manière fondatrice dans un rapport incarné où l'individu entre d'abord en relation avec le monde physique. Ce n'est qu'ultérieurement et sur cette première fondation de la conscience de soi qu'il abordera le monde social. Cette position va à contresens de, ou résiste en tout cas à l'idée d'élévation de l'individu à l'humanité par simple intériorisation de la signification.

En raison du primat accordé, dans le développement de la conscience de soi, au rapport corporel-individualisé au monde (physique), le sujet « embarque » dans la

---

16. Roy Bhaskar, *The Possibility of naturalism : A philosophical critique of the contemporary human sciences*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1979.

société à un moment donné au lieu d'être saisi par elle dès le début. Pour cette raison, à laquelle s'ajoute l'antériorité historique absolue de la société par rapport à l'individu (elle est là depuis si longtemps que le sujet a difficilement prise sur elle), le réalisme critique en viendra donc à faire de la réalité sociétale et de la réalité individuelle *deux domaines ontologiques différents*. Ce sont deux domaines ontologiques différents au sens où ils ne se recoupent pas parfaitement, où ils restent à l'écart l'un de l'autre.

Il s'ensuit, et c'est ce qui m'importe pour commencer, que nous ne sommes jamais vraiment élevés à la position du sujet-de-notre-société. Plus fondamentalement, notre humanité, Margaret Archer n'a de cesse de le répéter, « *is not the gift of society*. » Évidemment, cette humanité n'est pas endogène au sujet et ne résulte pas d'une croissance naturelle. Elle doit se constituer dans l'épreuve physique du monde, des autres et de la société. La constitution de l'identité se déroule donc en trois phases, selon Archer : la conscience de soi émerge irréductiblement de la rencontre du monde, l'identité personnelle de la rencontre avec les autres, et l'identité sociale n'advient qu'une fois l'identité personnelle constituée, disposant l'individu à jouer des rôles sociaux.

Si on aborde maintenant cette séparation ontologique entre individu et société du point de vue du rapport à la société, la conséquence en est que *nous ne reproduisons pas la société*. Le concept de reproduction a ici une acception très spécifique et éloignée de la transparence de la société pour l'individu chez Giddens. Nous pouvons œuvrer à la transformation de la société, nous pouvons pousser dans une certaine direction, mais jamais, d'une part, la totalité sociale dans laquelle nous nous trouvons à être né ne fait l'objet d'une saisie d'ensemble (assumée dans sa totalité jusqu'à devenir soi-même le sujet de cette société), d'une assomption (on ne l'assume pas ; on s'y insère) ; et en aucune façon, d'autre part, ne la reproduisons-nous dans son ensemble, officiellement et explicitement. Au total, le réalisme critique officialise donc la disjonction entre *agency* et *structure*, entre individu et société.

J'ajoute un mot sur l'interprétation de la nature de la société contemporaine proposée par Archer, en y allant d'une remarque préalable. J'ai souligné, d'entrée de jeu, la forte inclinaison épistémologique du réalisme critique. La première phrase du chapitre de l'ouvrage séminal de Bhaskar, *The Possibility of naturalism*, où il traite de la société donne à peu près ceci : « Comment la société est-elle un objet de connaissance ? » Si l'on consulte le volumineux *Critical realism : Essential readings* (Routledge, 1998), un ouvrage de plus de 700 pages publié en 1998, soit plus de vingt ans après la parution du livre fondateur de Bhaskar, il est remarquable qu'il soit de nature entièrement épistémologique : on n'y trouve à peu près rien sur les phénomènes sociaux et l'analyse de la société contemporaine y est totalement absente. Une telle analyse se fera attendre, sauf erreur, jusqu'en 2012, moment où Archer publiera *The*

*Reflexive imperative in late modernity*<sup>17</sup>. C'est, à ma connaissance, le seul ouvrage (d'autres ont été publiés dans sa foulée) qui porte sur la société contemporaine mais du point de vue de l'impératif de réflexivité qu'elle impose désormais à l'individu. Je veux simplement donner un aperçu de cette analyse afin de faire ressortir la croyance fondamentale d'Archer en l'individu à qui, finalement, rien ne peut arriver de fondamental.

Il est significatif que les vues sur la société contemporaine développées par Archer s'insèrent dans une typologie historique des formes de réflexivité. La caractéristique fondamentale de la modernité n'est pas de produire une homogénéité sociale toute moderne, sorte de religion moderne, qui déteindrait sur tous les individus, mais au contraire de représenter, aux yeux de l'individu, une dynamique de transformation sociale où culture et structure se dissocient de telle façon que l'individu a en face de lui des conflits, des contradictions, et un bouleversement de sa propre vie. Il affronte donc une situation de compétition et d'antagonismes entre groupes sociaux, entre groupes religieux, entre passé et présent, entre sociétés modernes et arriérées, entre ville et campagne, ce qui le conduit à devoir être réflexif. C'est parce qu'il se retrouve dans un tel cadre compétitif ou contextuel (où il faut décider s'il faut couper la tête du roi ou non, si ce sont les protestants ou les catholiques qui ont raison, si la bourgeoisie doit être représentée au parlement, s'il faut détruire les machines ou demander de meilleurs salaires, etc.) que l'individu est appelé à développer une *réflexivité autonome* qui culmine dans des choix censés être les meilleurs pour faire valoir ses préoccupations. Je note au passage qu'Archer fait ainsi de la rationalité instrumentale une forme dominante de rationalité moderne.

En comparaison, les sociétés traditionnelles mettent en mouvement une rationalité communicationnelle dans la mesure où un même principe traverse l'ordre social, quel que soit le niveau auquel on se réfère. Dans une société patrimoniale et patriarcale, par exemple, le même principe est à l'œuvre depuis la famille dominée par un *paterfamilias* (ou un *hus-band* qui étymologiquement signifie maître de la maison) jusqu'à Dieu le Père en passant par le seigneur maître en son domaine et le roi, père de la nation. Dans l'esprit d'Archer, ces divers représentants du même principe constitutif de l'ordre social, se complètent ou se répondent, en dépit de leurs différences, voire de leurs oppositions. La réflexivité prend alors une forme communicationnelle (le mot n'a rien à voir avec Habermas) parce que l'individu peut en quelque sorte aller de l'un à l'autre de ces tenant-lieu du principe pour approfondir sa compréhension de l'ordre social et de la place qu'il y occupe.

Le monde contemporain est si complexe, si déstructuré, il y a une telle déconnexion entre culture et structure (de sorte, par exemple, que l'*habitus* familial n'est d'aucune utilité une fois parvenu à la société) que l'individu n'a d'autre

---

17. Margaret Archer, *The Reflexive imperative in late modernity*, Cambridge, CUP, 2012.

choix que d'exercer sa réflexivité, une métaréflexivité afin de se retrouver dans ce fatras de perspectives contradictoires et, en tout cas, sans unité. Comment Archer en vient-elle à privilégier cette métaréflexivité aux dépens de l'a-réflexivité du consommateur, de tous les Eichmann de ce monde, c'est difficile à dire. Notons, au passage, que cette typologie a été élaborée à partir d'entretiens échelonnés sur plusieurs années avec des étudiants au cours général de sociologie (sous-échantillon assez peu représentatif, au demeurant), qui visaient à comprendre la manière dont ces jeunes étudiants arrivaient à s'orienter dans la vie, comment ils déterminaient leurs choix, etc. En d'autres termes, cette typologie historique des formes *de société* n'est pas issue d'une analyse des pratiques à l'œuvre dans l'orientation effective de la société.

J'avais été séduit par l'ouvrage d'Archer : *Being human : The Problem of agency*<sup>18</sup>, et notamment par le premier chapitre intitulé : « Resisting the dissolution of humanity » où elle critique les diverses théories anti-humanistes. Dans la lumière rétrospective projetée sur lui par *The Reflexive imperative in late modernity*, force nous est de constater que l'humanité n'est en péril que dans le domaine de la théorie ; quant à l'individu, créature de Dieu, rien ne peut lui arriver de fondamental.

### **Niklas Luhmann (1927-1998)**

Dans le but de faire ressortir la spécificité de la théorie luhmannienne, je propose de commencer par préciser le lieu depuis lequel s'élabore sa théorie de la société car, pour qui conçoit la société comme un système à l'instar de Luhmann, il ne va pas de soi qu'une théorie qui envisage la société de l'extérieur advienne, et cela en raison de *l'irréflexivité de tout système* (j'y reviendrai). Pour s'ériger au-dessus du système et le saisir en son unité et en *rapport* à son environnement, il faut avoir une distance dont ne dispose aucun système en lui-même, même pas le système de la société. *L'extériorité* de la théorie par rapport à la société est la caractéristique la plus singulière de la théorie luhmannienne. Il m'importe de faire ressortir, pour commencer, le lieu depuis lequel s'élabore la théorie luhmannienne et ce que signifie le fait que, comme théorie de la société, Luhmann nous offre une théorie des systèmes, pour en venir à ceci : la théorie des systèmes exprime un détachement ontologique par rapport à la société.

Ce lieu, il est considéré par Luhmann comme analogue à la position de l'*observateur*, à savoir la position de quelqu'un qui est détaché de la société (on verra comment cela est possible), au sens fort. Il est détaché, au sens où l'on est indifférent. C'est la première chose qu'affirme la théorie des systèmes comme théorie de société : la société n'est rien qu'un système, un système comme tous les autres systèmes,

---

18. Margaret Archer, *Being human : The Problem of agency*, Cambridge, CUP, 2000.

c'est-à-dire quelque chose qui se distingue pratiquement, c'est-à-dire *opérationnellement*, d'un environnement. En conséquence, on devrait cesser de se casser la tête avec ce qu'on *est*. Cette position de l'observateur est aussi détachée : elle n'a pas été engendrée par le système ; elle ne lui appartient pas comme son moment réflexif. Distincte de *l'opération*, procédé concret, pratique par lequel un système reproduit à l'aveugle sa *différence* avec un environnement mystérieux, *l'observation* est d'un autre ordre, elle est plus dégagée, puisqu'elle peut observer, justement, la juxtaposition ou la coprésence du système et de son environnement. C'est dire qu'elle n'appartient pas au système observé. À quoi appartient-elle alors ? À un autre sous-système qui s'en est émancipé (le sous-système de la science), ce à quoi il faut ajouter que cette possibilité correspond au moment où la société contemporaine se demande ce qu'elle est au lieu de simplement l'affirmer pratiquement, c'est-à-dire opératoirement.

Pourquoi la théorie de la société comme théorie des systèmes occupe-t-elle un lieu détaché de la société ? *Par définition*. Ce lieu de surplomb, d'unification de la société, n'existe pas, *par définition*, c'est-à-dire *en vertu de la définition même de la théorie des systèmes*. Il est vain de chercher d'autres raisons chez Luhmann, il n'y en a pas. Je souhaite simplement ici faire apparaître le postulat pur et simple et ses conséquences relativement au mode d'élaboration de la théorie. Je cite deux passages : le premier pour montrer à quel point l'idée que la société est un système est un postulat indiscuté ; le second, pour montrer que la théorie de la société de Luhmann est une extension cérébrale, spéculative, théorico-théorique de la théorie des systèmes et non une élaboration théorique fondée sur une quelconque phénoménologie.

Les premiers mots du chapitre 1 de *Social systems* se lisent ainsi : « *The following considerations assume that there are systems. Thus they do not begin with epistemological doubt*<sup>19</sup>. »

Dans son ouvrage théorique final, il poursuit dans le même sens. Je cite d'abord l'ouverture du paragraphe 4 (« *The distinction between system and environment* ») du chapitre 1 (« *Society as a social system* ») :

*The theoretical resources for a « meaningful » revolutionization of the theory of society paradigm are not taken from sociological tradition. Rather, they are introduced from outside the discipline, based on recent developments in systems theory and developments in fields such as cybernetics, cognitive sciences, communication theory and evolution theory*<sup>20</sup>.

---

19. Niklas Luhmann, *Social systems*, Stanford, SUP, 1996, p. 13.

20. Niklas Luhmann, *Theory of society*, t. 1, Stanford, SUP, 2012, p. 28.

Il écrit plus loin, pour bien faire ressortir qu'il ne s'appuie pas sur une description phénoménologique de la réalité pour élaborer la théorie des systèmes : « *Although we assign key status to the distinction between system and environment, and thus to the form "system", we do so only in the sense that this is the point from which we organize the consistency of the theory, the coherence between a multiplicity of distinctions*<sup>21</sup>. »

Je résume ces citations en trois idées : l'idée que la société est un système est un postulat initial indiscutable ; ce postulat n'est pas issu de la tradition sociologique (ou encore de l'observation phénoménale) ; l'élaboration de la théorie prend la forme d'une extension des a priori de la théorie des systèmes *appliqués à la société*.

C'est sans doute la raison pour laquelle la réflexion théorique de Luhmann a ce caractère itératif auquel se réfère Gilles Gagné<sup>22</sup> : c'est que Luhmann importe de l'extérieur son paradigme et tente de faire rentrer de force la société dedans.

Je ne cherche pas querelle à Luhmann en lui reprochant d'importer en sociologie la théorie des systèmes. Après tout, non seulement la cybernétique fait-elle partie de la société (et pas seulement comme une « communication »), mais elle fut l'occasion d'une réorientation majeure de la manière dont on conçoit la société. Je signale simplement que la théorie des systèmes comme théorie de la société procède d'un postulat gigantesque, jamais démontré (phénoménologiquement, historiquement, sociologiquement) selon lequel la société est un système. Toutefois, si l'on doit chercher en vain, dans l'œuvre de Luhmann, la démonstration de la « systémicité » de la société, la raison d'être de cette caractérisation est omniprésente comme ce à quoi elle s'oppose. La théorie de Luhmann prend son sens du point de vue de *ce à quoi elle s'oppose*, à savoir très précisément l'idée d'unité réflexive de la société telle qu'objectivée dans des institutions politiques ou une culture religieuse englobante et exprimée par une forme ou l'autre de réflexion. Gilles Gagné, toujours dans la série de conférences susmentionnées, avait insisté là-dessus : la *fonction* de la théorie des systèmes est d'être la théorie des processus de dissolution des sociétés et elle prend donc pour cible la réalité de la production *politique* de la différenciation des sphères de la pratique, bref, l'unité qui préside au procès de différenciation<sup>23</sup>.

---

21. *Ibid.*, p. 30.

22. Je fais référence à deux exposés de Gilles Gagné aux séminaires du Collectif Société : le 26 sept. 2014 (« Le mode opératoire du développement évolutif de la théorie luhmannienne ») ; le 22 avr. 2016 (« Le mode de production de la théorie luhmannienne »).

23. La théorie des systèmes vise précisément à défaire cette idée d'une unité réflexive de la société même si son œuvre ne peut être présentée comme une réfutation explicite, systématique, des tentatives antérieures allant dans ce sens. Car chaque fois que Luhmann fait référence à de telles idées (d'unité de la société) chez Aristote ou Durkheim, il le fait de manière grotesque en affirmant, par exemple, que le postulat d'une unité de la société dans ses institutions politiques implique un *consensus entre tous les individus* qui est inimaginable.

Venons-en à la mécanique de présentation ou d'élaboration de la théorie des systèmes par Luhmann. On comprendra pourquoi je dis « mécanique d'élaboration » : tout provient d'une déduction de la théorie des systèmes telle qu'on peut l'appliquer à la société. *Décrire* la société-comme-système revient à affirmer que, comme système, la société ne dispose d'aucune *identité* qui corresponde à son mode d'existence global, puisque sa *différence propre* (ce qu'elle *montre être à travers son activité*) est totalement relative à une *différenciation pratique* accidentelle et contingente (et non une émergence à partir de conditions dès lors assumées *intentionnellement* et issues d'un véritable rapport au monde) qui reproduit *opérationnellement* (pratiquement, élémentairement) cette *affirmation autoréférentielle* de soi.

Plusieurs niveaux sont à distinguer. L'idée de différenciation accidentelle et contingente s'oppose à celle d'émergence dans un double sens : dans le sens où les conditions d'émergence *font réellement partie de la chose* qui se différencie à un moment donné – or il n'y a pas ici de *rapport réel* à un monde, à ce qui n'est pas soi, face-à-face au travers duquel une conscience de soi adviendrait ; dans le sens aussi où ces conditions seraient assumées intentionnellement<sup>24</sup>.

À cette différenciation unilatérale, séparée du monde, non intentionnelle, correspond celle de reproduction pratique, élémentaire, par en dessous, c'est-à-dire opérationnelle (au sens élémentaire : une opération chimique, biologique, communicationnelle) de tout système. C'est une reproduction par en dessous, car elle n'advient jamais à partir de ce qu'un système assumerait comme totalité.

Ce mode d'existence des systèmes (différenciation unilatérale, reproduction opérationnelle-élémentaire) se traduit par une double cécité : l'absence d'identité (ou de rapport réflexif à soi) et l'absence de réalité du monde (dont l'existence est *totalement* dépendante de l'affirmation autoréférentielle du système).

Un système ne peut donc être considéré comme l'affirmation souveraine d'un être étant parvenu à dominer son environnement et à s'affirmer contre lui. C'est la proposition modeste d'une bifurcation qui s'est produite dans l'être, d'une

---

24. Peut-être que pour un lombric, la terre (le sol) et la nature (les plantes, les espèces animales) n'existent pas en elles-mêmes, un peu comme si la troisième dimension échappait à ces êtres quasi bidimensionnels. Cependant, pour des créatures issues des formes extrêmement avancées du vivant, le monde qu'elles ont en partage avec les autres animaux existe effectivement. De plus, si l'on fait référence cette fois à ces formes avancées chez lesquelles la vie sociale a été élaborée à un tel point que le comportement reproducteur régi instinctivement est devenu un obstacle à une vie sociale déjà existante, on peut comprendre que ces conditions ont été assumées pour choisir la vie sociale. (Voir l'ouvrage de Bernard Chapais, *Liens de sang. Aux origines biologiques de la société humaine*, Montréal, Boréal, 2015, et mon article à ce sujet : « La prohibition de l'inceste revisitée », *Anthropologie et sociétés*, vol. 41, n° 2, 2017, p. 275-298. L'ouvrage de Chapais est paru en France, au Seuil, en 2017, sous le titre : *Aux origines de la société humaine. Parenté et évolution*.) Il n'y a pas de rapport réel à un environnement chez Luhmann. L'idée que des groupes d'animaux (comme les chimpanzés ou les bonobos, voire les éléphants) reproduisent leurs rapports sociaux est un non-sens pour Luhmann.

différenciation accidentelle (par opposition à intentionnelle) qui se donne pour ainsi dire un monde *à son image*, un autre que soi qui correspond entièrement à soi, *simplement parce qu'il est l'autre face des opérations (élémentaires) par lesquelles le système se reproduit (j'ai envie de dire : reproduit ses opérations)*.

On peut donc comprendre que, du point de vue de la théorie des systèmes, nulle conscience de soi ne puisse surgir de cette interface. Il n'y a d'abord pas d'altérité réelle (un monde) contre laquelle un être puisse s'éprouver et, éventuellement, s'affirmer. Il n'y a pas d'existence en soi et pour soi du système parce qu'il est *tout entier dans ses opérations*.

Cela dit, il ne faut pas perdre de vue que cette observation du système qui existe par différenciation unilatérale et reproduction opérationnelle-élémentaire est une observation, elle-même le résultat d'une distinction, distinction qui exige de *voir le système et l'environnement en même temps*, distinction à laquelle aucun système ne parvient, enfermé qu'il est dans ses opérations. Cette cécité du système de la société est le propre de chaque sous-système, pris en lui-même.

Non seulement y a-t-il pour Luhmann *des* systèmes sociaux (il y en a plusieurs, donc : les interactions sont un système social ; les organisations sont un système social ; le système économique est un système social, etc.), mais ils sont autoréférentiels, c'est-à-dire que la société comme système sociétal n'intègre pas en une totalité (hiérarchiquement, fonctionnellement, etc.) les autres systèmes sociaux.

Ce n'est même pas la société *qui se décrit* comme système social, c'est la théorie de la société, plus exactement la théorie des systèmes comme théorie de la société. En d'autres termes, *se décrire soi-même* comme quelque chose qui est un *système-distinct-d'un-environnement* au lieu simplement de s'en distinguer pratiquement, c'est-à-dire opérationnellement comme une cellule ou un ver de terre, implique d'avoir accès à la *forme* théorique ou discursive de cette *distinction*, ce qui implique d'être rendu pas mal loin dans l'histoire des formes (pratiques, concrètes), distinctes d'un environnement. Cette distinction, Luhmann n'a de cesse de le répéter, provient de la cybernétique (Spencer Brown) et se reproduit dans le système de la science. Ce n'est pas pour rien que, chaque fois que Luhmann veut proposer une distinction (entre économique et politique, entre moderne et postmoderne), il commence par affirmer que cette distinction est celle d'un observateur. Ce qui m'amène à aborder la manière dont il conçoit la nature de la société contemporaine ou son entrée dans le débat moderne/postmoderne.

L'entrée de Luhmann dans le débat sur la nature de la société contemporaine est significative. Il affirme d'entrée de jeu qu'il s'agit d'un débat sémantique, non pas au sens où il s'agirait de trouver l'expression théorique (sémantique) juste pour *représenter* la réalité de la société. C'est un débat sémantique au sens où la sémantique *s'oppose* à la structure sociale, en est détachée. Luhmann prend acte de la *forme de la question* sur soi de la société pour en tirer la conclusion suivante : si la société se demande ce qu'elle est, c'est qu'elle ne peut plus rendre compte positivement

(religieusement, par exemple) de ce qu'elle est, en conséquence de quoi, elle devrait se réconcilier une fois pour toutes avec cette incertitude ontologique et se préparer à se réconcilier avec n'importe quel devenir<sup>25</sup>.

Dès lors qu'une société se dit *moderne*, ce qui n'est qu'une manière de se définir en traçant une frontière temporelle pour se distinguer de ce qu'elle n'est plus, elle est condamnée à rejouer sans cesse ce geste négatif parce que « *whether we like it or not, we are no longer what we were, and we will not be what we are now. This spoils all the distinctions of modernity, because here, too, it holds true that the characteristics of today's modernity are not those of yesterday and not those of tomorrow, and in this lies modernity*<sup>26</sup> ». ».

Cette citation se poursuit ainsi :

*The problems of contemporary society are not problems in maintaining a heritage, whether in education or elsewhere. Much more important is the constant creation of otherness. However, we need criteria of this otherness not yet determined by non-identity [il nous faut un critère pour qualifier cette altérité qui ne soit pas déjà entaché de non-identité]. And we also require a higher level of identity of the nonidentical.*

Bref : nous devons nous préparer à nous réconcilier avec n'importe quel devenir de l'humanité parce que, au fond, ça se passe toujours « dans » l'humanité. J'exagère ? Je ne crois pas. On peut le montrer d'un autre point de vue, c'est-à-dire du point de vue de la conception du « sujet » mise en avant dans le même article. Après avoir bien fait comprendre que le débat sur la modernité, par sa nature même, prend place en position d'observateur détaché de la société et que, de toute façon, la désignation de soi comme moderne implique l'impossibilité de rendre compte de son identité, Luhmann « teste » différentes « interprétations » du moderne. Il les teste, d'abord, parce que, *pour l'observateur*, que l'une ou l'autre interprétation marche est sans importance. Luhmann va donc tester l'idée que, avec le capitalisme (ici identifié au moderne), nous assistons à une *simplification fonctionnelle de la complexité*. Qu'est-ce à dire ? Sans vouloir réhabiliter la métaphysique costarde du marxisme, écrit Luhmann, on peut utiliser le concept d'aliénation comme point de départ

---

25. Ce qui encore une fois est grotesque. Toutes les sociétés se sont demandé ce qu'elles étaient, et toutes les élaborations discursives (mythe et palabre ; religion et philosophie ; idéologies et constitutions, etc.) sont des réponses à cette question. De plus, il est faux de prétendre que, au moins pendant quelques siècles, la société moderne n'a cessé de changer et de devoir recourir à d'autres définitions d'elle-même. L'archéologie du terme « moderne » par Habermas est plus convaincante : il fait coïncider le terme avec le sentiment que l'époque dont on parle n'est plus simplement une renaissance, mais a une signification propre.

26. Niklas Luhmann, « Modernity in contemporary society », dans *Observations on modernity*, Stanford, SUP, 1998, p. 3.

de nos descriptions (vu que « la société » se décrit en ces termes). Que signifie, au fond, l'aliénation ?

*If we view this term sociologically, and not anthropologically, we define it as the capital management of the industrial as well as the political economy. [...] Obviously, what is not taken into consideration is that material and people « work » in completely different ways. Equally obviously, the meaning of work for the worker is discounted<sup>27</sup>.*

La beauté de cette « simplification fonctionnelle » est, d'une part, qu'elle peut être appliquée partout : « *Technology, in its broader sense, is functional simplification, that is, a form of the reduction of complexity that can be constructed and realized even though the world and the society where this takes place is unknown. It is self-assessing<sup>28</sup>.* »

À quoi cela mène-t-il ? « *The emancipation of individuals, even irrational individuals, is an unavoidable side effect of this technologizing<sup>29</sup>.* »

Comment comprendre cela ?

*Whenever the individual is marginalized by technology in this way, a sense of distance is achieved that allows the individual to observe its own observations. [...] It no longer characterizes only itself with names, body, and social status. In all this it acquires a sense of insecurity. And in its place it acquires the means to make observations of the second order. An individual in the modern sense is someone who can observe his or her own observing<sup>30</sup>.*

L'émancipation (de quelque identité que ce soit) comme produit de l'aliénation, c'est déjà un résultat surprenant. Le plus important, pour notre propos, c'est que cette émancipation ne correspond pas à une vision humaniste plus large, plus englobante, mais à une ouverture sur la possibilité d'être n'importe quoi.

Résumons. La théorie des systèmes comme théorie de la société est la théorie de quelqu'un qui occupe une position détachée de la société. Non seulement n'est-elle pas le moment réflexif de la société, *elle est conçue pour ne pas être cela*. C'est la raison pour laquelle elle prend la forme d'une théorie des systèmes, car la définition

---

27. *Ibid.*, p. 6.

28. *Idem.*

29. *Idem.*

30. *Ibid.*, p. 7.

de la société comme système vise en premier lieu à l'inscrire à l'enseigne d'un rapport irreflexif à soi-même. Cette possibilité correspond avec le moment où la société se demande qui elle est parce qu'elle n'est plus en mesure de justifier positivement ce qu'elle est. En conséquence, nous devrions nous réconcilier avec cette incertitude ontologique radicale. J'appelle cela la théorie de l'indifférence ontologique.

Giddens nous demande de nous adapter à une société dont l'orientation nous échappe. Luhmann nous invite à nous réconcilier avec n'importe quel devenir de la société, quel qu'il soit. Ce qui m'amène à Freitag.

### **Michel Freitag (1935-2009)**

De Luhmann à Michel Freitag, l'opposition est claire. Le point de départ de toute l'œuvre de Freitag est l'idée de la *fragilité ontologique de l'ordre symbolique*. Freitag n'est évidemment pas le seul à défendre une telle perspective (beaucoup affirment l'importance du souci à l'égard de la société, ce qui n'a plus rien à voir avec le positivisme), mais je dirais qu'elle trouve chez lui sa formulation la plus claire, sociologiquement et philosophiquement. La réflexion de Freitag me paraît entièrement pénétrée par ce savoir intime du XX<sup>e</sup> siècle selon lequel l'humanité peut devenir inhumaine, s'autodétruire ou détruire les conditions qui la rendent possible. C'est ce qui fait que, en lieu et place d'une théorie sociologique des rapports sociaux, ou plutôt antérieurement à celle-ci et d'une manière primordiale, Freitag a élaboré une théorie du symbolique, mode d'être qui, pour être issu du vivant (et à vrai dire dans le prolongement de la socialité qui s'est développée au sein du vivant), ne dispose d'aucune assise matérielle ou organique propre comme de ses conditions nécessaires et suffisantes d'existence. L'être du vivant est objectivé dans la constitution corporelle des individus de l'espèce même si chacun, en son identité sexuée, appelle nécessairement l'autre pour prolonger l'espèce. L'être du symbolique ne dispose pas d'une assise aussi inébranlable (quoique nous savons maintenant que même la vie est menacée). Son être n'existe que d'être objectivé, projeté dans une extériorité concrète où la forme symbolique du réel trouve son incarnation et son unité. Les sociétés sont autant de formes d'objectivation d'une réalité, le symbolique, qui appelle celles-ci. « Le » symbolique n'existe évidemment pas en dehors des sociétés ou avant elles. La redéfinition de la socialité comme réalité du symbolique vise à marquer sa fragilité. Il s'ensuit que l'humanité ne se résume pas à la socialité. Dans cette perspective, la théorie générale du symbolique accomplit une sortie de la sociologie au sens strict, en prenant ses distances par rapport à la positivité du social, d'une manière qui n'est pas méthodologique (une critique du rapport d'objet scientifique) mais ontologique.

Freitag écrit, dans l'introduction à la nouvelle édition de *Introduction à une théorie générale du symbolique* :

Je défendrai tout au long de cet ouvrage et dans l'ensemble de *Dialectique et société* la thèse selon laquelle la dimension transcendantale fait partie intégrante de la réalité humaine, mais qu'elle n'en représente pas le socle solide ; elle y est, au contraire, la marque d'une fragilité ontologique irréductible qui est immanente à toute existence subjective. J'associe aussi directement cette précarité ontologique au fait que cette réalité doit assumer elle-même, *normativement*, son existence et sa reproduction ou, en d'autres termes, qu'elle soit *responsable* d'elle-même parce que son existence ne dépend, en dernière instance, ni de la nécessité ni du hasard. La prise de conscience qui pèse désormais sur l'avenir de l'humanité et de la vie sur terre, et qui coïncide avec la valeur ontologique supérieure dans l'ensemble de l'univers matériel, représente, peut-être, la novation intellectuelle ou idéologique la plus importante de notre époque, celle qui nous interpelle le plus directement et profondément<sup>31</sup>.

Dans cette perspective, les *modes de reproduction formels de la société* (le vol. 3 de l'édition Liber, le vol. 2 de l'édition originale Saint-Martin/L'Âge d'Homme), concept-clé pour distinguer l'un de l'autre les types historiques de sociétés, sont autant de tentatives de conférer au réel symbolique une assise, des limites, un encadrement. Par opposition au concept de mode de production, en vertu duquel les sociétés se produiraient elles-mêmes par-derrière leur dos, en fonction de la manière dont elles produisent ce qui est nécessaire à leur subsistance, Freitag saisit les sociétés par où elles se saisissent elles-mêmes, à savoir à partir d'une intention, objectivée de diverses manières, à persévérer dans l'être en reproduisant leur unité d'ensemble toujours singulière. La réflexivité propre à chaque type de société, quel que soit son niveau d'abstraction, y est centrale et donne aux modes de reproduction le moment par où ils se distinguent les uns des autres. C'est peu ou mal dire que les notions de culture ou de pouvoir seraient des idéaux-types en désignant par là le fait que leur auteur en aurait abstrait et concentré, conceptuellement, l'essence dispersée dans l'histoire. Car les variantes culturelles ou les diverses formes politiques d'objectivation de l'unité de la société sont en elles-mêmes des tentatives incertaines, toujours à refaire, d'orienter le symbolique dans un sens qui le reproduit, toujours particulièrement. Leur point commun est précisément d'incarner ce lieu de réflexivité propre à chaque société, elle-même le signe d'une praxis sociétale.

---

31. Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2 : *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, 2011, p. 15-16. Cette nouvelle introduction situe au point de départ de l'ensemble de *Dialectique et société* ce qui, dans l'édition originale (Montréal, Saint-Martin, 1986), figurait en un « Postscript » intitulé : « Sens, dette de sens, perte de sens. La fragilité ontologique de l'ordre symbolique », couvrant à peine sept pages.

Freitag conçoit la modernité comme projet politique de reconstruction des sociétés humaines orienté par l'idée de notre commune humanité abstraite et universaliste. Le concept de mode de reproduction politique est donc indissociable de l'historicité même qui a vu les premiers ferments modernes (le mouvement des communes ; la Renaissance ; la Réforme) se totaliser en un projet réfléchi de reconstitution des sociétés traditionnelles<sup>32</sup>.

À la différence d'un Habermas, qui croit en la positivité historique de la raison, Freitag y voit l'idéalité à l'œuvre dans ce projet critique. Et par opposition aux interprétations mettant l'accent sur l'affirmation des droits des individus, il insiste sur le fait que c'est parce que le sujet fut placé en position transcendantale que cette idéalité a fait société. En ce sens, par contraste avec Gauchet, Freitag souligne l'analogie entre sociétés traditionnelle et moderne, précisément parce que, fût-elle ramenée sur terre, la dimension transcendantale y a longtemps été puissamment à l'œuvre. Contre les interprétations qui n'y ont vu que domination ou particularisme culturel (certaines interprétations féministes, toutes les interprétations postcolonialistes, foucaaldiennes, etc.), Freitag insiste sur la légitimité (idéologique, citoyenne, constitutionnelle) de celle-ci, cette légitimité se traduisant par la centralisation et la régulation politique des conflits où s'exerce la faculté d'orientation de soi de la société.

Il est facile de le constater maintenant, mais le projet moderne visant à refonder tout l'édifice social sur la base de l'individu et de sa raison était destiné à s'épuiser. En plaçant ainsi l'individu en position souveraine et en le détachant finalement de son histoire et du monde, la modernité a engendré des forces qui menacent la vie, notre habitat, voire la socialité même. Dans la multiplicité des virtualités modernes, Freitag distingue la centralité du projet de reconstruction réfléchi de toutes les dimensions de l'existence d'une de ses virtualités qui finira par dominer, à savoir la puissance privée de contrôler l'agir qui surgira en toute-puissance avec le capitalisme. Il s'agit

---

32. Chacun de ces types est d'ailleurs lui-même le résultat de la transformation d'un état de fait antérieur et, par là, dans le mouvement même où il tente de s'inaugurer comme nouvelle modalité de régulation, il reste accroché à des conditions originelles et ce, jusqu'à la séparation première de l'animalité. Le sentiment de la fragilité du symbolique se trouve mis en abyme dans la dialectique où s'élabore chaque forme historique de société. Cette compréhension intime de la contingence où surgit une forme sociétale particulière en même temps que sa tension vers l'universel rend Freitag extrêmement sensible aux variations historiques par rapport aux types. Il faudrait donc ajouter un mot sur le souci des formes historiques concrètes de la société, si important chez Freitag. La spécificité du moment bourgeois de la ville sociétale moderne, l'examen de la constitution de la Nation au confluent de la centralité de la montée de la bourgeoisie et du contexte particulier établi parallèlement par le développement des grandes monarchies, les problèmes posés, une fois le capitalisme entré en crise, aux sociétés européennes retardataires par le *momentum* historique établi par les grands États-nations, etc., il y a chez Freitag une compréhension intime et originale des aléas du processus historique moderne. C'est que, encore une fois, l'incertitude ou la fragilité du mode de reconstitution politique de la société (déjà par-dessus les sociétés archaïques) et sa force captatrice font apparaître les chemins sans issue, les voies restées inaccomplies, les laissés pour compte du procès de modernisation, les ressources disponibles après l'épuisement. Mais cela déborde le cadre de cet article.

donc d'une interprétation politique du capitalisme (de son caractère antipolitique) où celui-ci est vu comme une nouvelle modalité d'action sur la pratique (la décomposition de l'agir significatif en opération) conduisant à une nouvelle forme de domination (le contrôle), et non simplement une forme de domination propre à la sphère économique de la société moderne. Par opposition à toutes les formes de domination légitimes, culturelles ou politiques, les formes contemporaines du contrôle de l'agir impliquent une domination qui, d'une part, se passe de légitimité et, d'autre part, s'exerce *de facto*, appelant une adaptation irreflexive à un mouvement de la société qui nous échappe. La destitution des sociétés nationales par la globalisation imposée par des grandes puissances et rendue effective à coup de renoncements politiques, la décomposition opérationnelle de l'agir significatif déployé par des puissances privées, le façonnement des goûts des consommateurs après l'accaparement de l'activité productive et maintenant l'embrigadement des échanges symboliques dans les réseaux de communication impliquant la destruction, déjà avancée, des nœuds d'échange symbolique, voilà autant de symptômes de l'effondrement éventuel de la réflexivité propre au réel symbolique.

Nous sommes parvenus au bout de ce projet moderne dans un double sens : la centralité de la dynamique politique qui l'a caractérisé fait place de plus en plus à l'abandon à des mécanismes automatiques (technologiques, informationnels) ; l'idéalité moderne s'est épuisée. Ce ne sont pas les réserves de tradition que la modernité a épuisées (Habermas), c'est sa propre idéalité qui fait apparaître les limites de cette possibilité de se donner un monde qui ne doit à rien d'autre qu'à nos actions et notre volonté. Nous savons que nous appartenons à une histoire, à des sociétés, à une planète, au règne du vivant, toutes choses dont notre action sur le monde a révélé la fragilité. C'est la raison pour laquelle la réflexion de Freitag culmine dans la formulation d'une nouvelle ontologie, l'ontologie réaliste d'un monde contingent qui prend pleinement acte de la réalisation problématique de la civilisation moderne. Cette proposition ontologique ne saurait être un argument positif pour la défense absolue de quelque synthèse humaine que ce soit, en elle-même. C'est un argument postmoderne et postreligieux (qu'il y ait un dieu ou non est devenu indifférent car nous sommes désormais responsables de nous-mêmes, de la vie sur terre et de la planète) et un argument anti-philosophies-de-la-déconstruction. Cette proposition ontologique se conçoit elle-même comme une récapitulation réflexive du parcours, finalement aporétique, du monde moderne, récapitulation qui juge le moment civilisationnel moderne à la hauteur de ses idéaux et de ses espérances. Or, de cet épuisement réel de la dynamique moderne, on peut tirer deux conclusions diamétralement opposées. L'une qui, invalidant la réalité effective qu'aura conférée à la société moderne son idéalité et voyant dans son épuisement la révélation d'un *leurre* (ou d'une illusion idéologique), s'oriente vers le néant à travers une déconstruction radicale de toute la métaphysique occidentale (Butler, Luhmann, Latour et compagnie) ; l'autre qui, prenant acte *et* de l'effectivité historique de cette idéalité *et* de ses limites, récapitule le chemin

Tableau 1. Comparaison des positions de Freitag et de Luhmann

	Freitag	Luhmann
<b>I POSITION GÉNÉRALE SUPRA-THÉORIQUE<sup>33</sup></b>		
a) Attitude existentielle	Fragilité ontologique de l'ordre symbolique	Indifférence ontologique
b) Mode d'être de la socialité (le point « a » conduit à théoriser la réalité normative en ces termes)	Le symbolique comme faisant partie des modes d'être normatifs (des réalités devant s'assumer elles-mêmes) mais qui, plus spécifiquement, projette son être objectivement en extériorité réflexive	Sémantique ; communications
<b>II THÉORIE DE LA SOCIÉTÉ</b>		
Rapport théorie/société	Récapitulation réflexive Connaissance de soi de la société	Observateur détaché Sous-système scientifique
Forme théorique (ou objet)	Théorie générale du symbolique et de ses modes de reproduction Problématisation de la reproduction de la société et du rapport au monde	Théorie des systèmes comme théorie de la société Ni identité sociétale, ni monde réel
Épistémologie Méthodologie	Réalisme postpositiviste Idéaux-types réalistes (sociohistoriques)	Nominalisme Observations arbitraires simplement opératoires
<b>III MODERNITÉ ET POSTMODERNITÉ</b>		
Nature de la société moderne	Reconstitution institutionnelle de l'unité et de la différenciation de la société	Différenciation par autopoïèse des sémantiques ; absence d'unité de surplomb
Nature de la postmodernité	Rupture qualitative avec les développements modernes ; perte de réflexivité	Continuité des ruptures, sans fin
Logique qui nous y a conduits	Logique aporétique de la modernité	« Dévoilement » de l'absence de fondement positif et ouverture à quelque avenir que ce soit
<b>IV ONTOLOGIE<sup>34</sup></b>		
	Ontologie réaliste d'un monde contingent ; « L'être n'est plus simplement ce qui est, mais ce qui devient par soi-même en restant lié à soi-même »	Sortie de l'ontologie ; nihilisme ; déconstruction de la métaphysique occidentale (Butler) ; pur constructivisme ; déni de réalité

parcouru et s'affirme comme une politique des limites. Nous en sommes là. Ce qui m'amène à mon tableau récapitulatif. Le tableau suivant récapitule systématiquement le contraste entre les perspectives défendues par Freitag et Luhmann, avant de passer à une comparaison plus large, intégrant les autres théories discutées.

## Signification sociologique de la théorie sociologique contemporaine

Voici quelques remarques visant à saisir, à partir de la distribution actuelle du champ de la théorie, ce que ce renouveau nous dit de la société.

1. Le trait le plus significatif de cette distribution interne au champ de la théorie contemporaine est l'opposition symétrique presque parfaite entre les positions de Freitag et de Luhmann. J'ai résumé le contraste dans le tableau 1. Au souci postpositiviste et postclassique à l'égard des sociétés et de la socialité, engagement que nourrit chez Freitag le sentiment de la fragilité ontologique de l'ordre symbolique, répond chez Luhmann une indifférence ontologique souveraine, un détachement radical envers tout ce qui peut arriver sur la planète communication. Cette indifférence correspond tout à fait au lieu qu'occupe la théorie chez et pour Luhmann, à savoir un lieu détaché, un poste d'observateur qui n'appartient pas à la réflexivité de la société mais témoigne tout simplement de la différenciation d'un sous-système, parfaitement autoréférentiel : le sous-système de la science. Freitag au contraire conçoit sa réflexion comme se situant au terme des développements modernes en une sorte de bilan de cette praxis sociétale critique. Il a tenté de formuler sociologiquement et philosophiquement cette « prise de conscience qui pèse désormais sur l'avenir de l'humanité et de la vie sur terre, et qui coïncide avec la valeur ontologique supérieure dans l'ensemble de l'univers matériel, [et qui] représente, peut-être, la novation intellectuelle ou idéologique la plus importante de notre époque, celle qui nous interpelle le plus directement et profondément<sup>35</sup> ».

C'est peu dire que la théorie des systèmes ne reconnaît aucune réflexivité à la société et aucune réalité au monde duquel elle provient pourtant et auquel

---

33. Supra, et non méta, pour faire voir que cette condition précède et informe la théorie, au lieu qu'une métathéorie transcende la théorie. Les deux premiers points (« a » et « b ») vont ensemble comme ce qui détermine tout le reste. L'idée de fragilité ontologique de l'ordre symbolique que Freitag conçoit comme « peut-être, la novation intellectuelle ou idéologique la plus importante de notre époque » (*Dialectique et société*, vol. 2, *op. cit.*, p. 16) appartient à la conscience de soi actuelle de la société.

34. Je place l'ontologie en dernier parce qu'elle ne précède pas ou n'informe pas l'effort réflexif de Freitag, mais représente son aboutissement encore incertain.

35. *Ibid.*, p. 16.

mille fils la rattachent encore : elle prend pour cible cette réflexivité et, parce que l'aplatissement de la réflexivité est une virtualité réelle du monde contemporain, cela fait apparaître le luhmannisme comme un accord positiviste avec l'irréflexivité contemporaine. La typologie freitagienne des formes de société se situe à l'opposé précisément parce qu'elle s'articule à ce moment réflexif où la société s'engage, vis-à-vis d'elle-même, à être ce qu'elle promet. Ici encore, l'unité institutionnelle des sphères différenciées de la pratique, résultat d'un effort cumulatif de reconstruction des sociétés traditionnelles, s'oppose à l'idée luhmannienne de différenciation autoréférentielle des sphères de la pratique, sans position de surplomb, chacune armée de sa sémantique qui en fait du chinois pour les autres. La rupture contemporaine, soulignée par Freitag, avec les développements historiques modernes, qu'on la considère point par point, idéal-type par idéal-type, ou en fonction de la perte de contrôle sur soi qu'elle entraîne, est accueillie banalement par Luhmann en vertu du fait, supposé, qu'une société qui s'affirme simplement en rupture avec celles qui l'ont précédée (« moderne ») devrait se réconcilier une bonne fois pour toutes avec son absence de fondement et se montrer disposée à devenir n'importe quoi. Dans sa tentative de formuler une nouvelle ontologie réaliste d'un monde contingent (« l'être n'est plus simplement ce qui est, mais ce qui devient par soi-même en restant lié à soi-même »), Freitag s'oppose non seulement à Luhmann mais à toutes les philosophies de la déconstruction qui, au nihilisme philosophique de Nietzsche, ajoutent un nihilisme actif, maintenant déni de réalité. Toutefois, ces positions extrêmes se touchent également. Car toutes deux atteignent le cœur de notre époque et saisissent l'enjeu autour duquel nous nous débattons, la définition continuée de notre humanité. Relativement à l'époque, les deux positions sont « vraies » au sens où toutes deux sont profondément significatives des questions qui se posent à nous, s'élaborent sur le distillat le plus pur de la condition contemporaine. D'où, aussi, l'importance de l'œuvre de Luhmann. Dans cette perspective, les positions médianes dans le champ théorique offrent une vision atténuée des enjeux contemporains.

2. Cette opposition symétrique presque parfaite pourrait être précisée et développée. Le fait qu'un Freitag ou un Luhmann défendent des positions déterminées et cohérentes leur appartient, mais le fait qu'elles se répondent ainsi en miroir les dépasse. Elles dessinent ensemble les pôles de l'alternative où se joue(ra) l'avenir de la modernité, entre posthumanisme et humanisme enrichi du savoir de son appartenance à ses conditions naturelles et historiques. C'est dire, pour commencer, que les nouvelles oppositions qui balisent le champ de la théorie sociologique contemporaine expriment, au plus haut niveau d'élaboration sociologique et philosophique, les antagonismes politiques qui animent le monde contemporain. N'en déplaise à Luhmann, la sociologie se montre ici belle et bien branchée sur sa société. Freitag n'est évidemment pas le seul à occuper

ce pôle et à insister sur l'idée de fragilité de l'humanité. On la retrouve dans l'affirmation contemporaine du principe de précaution (Déclaration de Rio) ou dans le principe responsabilité (Hans Jonas). C'est cette idée même qui préside à l'interprétation que fait Hannah Arendt du totalitarisme dont l'avènement présuppose, selon elle, l'effondrement du cadre moral et politique de l'Europe. Le premier (en sociologie) à l'avoir mise en avant est, à ma connaissance, C. Wright Mills (dans *L'imagination sociologique*<sup>36</sup>) quand, revenant sur le XX<sup>e</sup> siècle, il affirme que nous avons été témoins de ce que les limites de l'humanité sont effroyablement larges : « *But in our time we have come to know that the limits of "human nature" are frighteningly broad*<sup>37</sup>. » En comparaison, la réflexion de Freitag me paraît plus pleinement informée par la condition humaine contemporaine. Une remarque analogue peut être faite à l'égard de Luhmann. Tous les philosophes de la déconstruction occupent le même pôle, affichant pareil mépris à l'égard de la réalité historique (et pareille illusion à l'égard de la réalité biologique), à la différence que Luhmann n'a par-devers lui aucune valeur, aucune clientèle, aucune émancipation particulière à faire valoir. Il est comme revenu de tout, y compris de la critique de la domination et de la critique de sa critique. En comparaison d'un Luhmann, indifférent, avec humour paraît-il, à quoi que ce soit, une Butler a l'air *straight*, arc-boutée qu'elle est contre l'origine *frauduleuse* et continuée des 100 000 ans d'humanité hétéronormative qu'elle compte détricoter.

3. La *causa* de cette nouvelle polarité est à chercher dans sa *signification*, en aval et non en amont, sorte de *causa finalis* qui a trait à l'avenir à donner à cette révélation banale, c'est-à-dire historique, de la non-positivité du social, de sa fragilité consubstantielle et de son appartenance à des conditions qu'il ne peut produire mais qu'il peut détruire. Je veux dire par là que Freitag et Luhmann se tiennent sur le même sol et que le souci à l'égard de la fragilité du symbolique et du normatif (qui inclut le vivant) et l'indifférence qui lui répond émergent des mêmes virtualités et procèdent de conditions désormais irréversibles. L'enthousiasme idiot des défenseurs du post-humain et d'un univers entièrement technologique (*vraiment* humain), la banalité du mal d'un Eichmann, le sérieux insensé des déconstructeurs de tout ce qui *est*, et la superbe indifférence de Luhmann s'abreuvent aux mêmes « causes » que tous ceux qui, de Mills à Freitag, en passant par Arendt, Bookchin, Jonas, Caillé, Duclos et Dufour, affirment le souci à l'égard des sociétés que nous impose le monde contemporain. C'est dire aussi que toutes ces théories, y compris ici celles qui échappent au domaine des théories sociologiques générales, sont tournées vers l'avenir, envisageant le passé et le présent du point de vue de leur

---

36. Charles Wright Mills, *L'imagination sociologique*, Paris, François Maspero, 1967.

37. *Ibid.*, p. 6.

continuité, à partir de virtualités plus ou moins accomplies et ayant en vue la postérité à *leur donner*.

4. La radicalité de cette polarité est elle aussi significative. Qu'on y songe : fragilité du symbolique vs indifférence ontologique ; protection de la planète vs préparation d'un univers, naturel et humain, artificiel ; principe de précaution vs abandon au *tout est possible* ; etc. Elle rend obsolètes les diverses oppositions qui ont structuré le champ de la théorie classique, au cœur desquelles se trouve l'opposition entre l'accent mis sur la production conflictuelle de la société ou sur son unité, actuelle ou historique. Le marxisme et le fonctionnalisme<sup>38</sup> représentaient encore, dans leur opposition, une dynamique moderne renvoyant à la lutte des classes, des groupes, des intérêts, autour d'un enjeu commun, ce que Touraine appelait jadis le contrôle de l'historicité, conflit qui trouvait par là son unité institutionnelle<sup>39</sup>. Si l'accent mis, tantôt sur la *production* de la société, tantôt sur son *unité*, nous paraît aujourd'hui d'un autre âge, c'est que le terrain commun d'entente de ces deux perspectives, c'est-à-dire la certitude de la positivité du social, fait désormais défaut ! Nul besoin d'être prophète de malheur pour admettre que l'humanité vit désormais avec la possibilité de sa fin à l'horizon, savoir postmoderne qui informe l'agir, ou que, d'une manière moins dramatique, les sociétés nationales sont dépassées par des puissances sans projet ou par des conditions (biologiques, environnementales) qui appellent à une saisie mondiale.
5. Toutes les théories présentées rapidement se situent entre deux extrêmes et sur un même plan, car toutes s'articulent autour du *fait* (indiscuté) que la société nous échappe et se distinguent quant à *l'interprétation* de cet « étrangement » et relativement à la réconciliation proposée. À quel passé lointain nous semblent appartenir les *pédagogiques* démonstrations durkheimiennes ! Non seulement les diverses prises de position dans le débat sur la nature de la société contemporaine, mais également les théories sociologiques générales sont *conçues* pour affronter cet étrangement ou se réconcilier avec lui. Le *critical realism*, quelle que soit sa parenté épistémologique avec Freitag, a officialisé le divorce individu et société et, du coup, le « fait » que la société nous échappe *ontologiquement*. On ne voit pas non plus le jour où la colonisation du monde concret de la vie par le système prendra fin, manière de dire que ce que devient effectivement la société, non seulement s'éloigne du sujet, mais détruit les

---

38. Weber ne saurait être rangé dans le camp, tard nommé, de l'individualisme méthodologique, son attention à la signification visant toujours à marquer le contraste entre types de société.

39. Je n'ai pas parlé des tourainiens. L'œuvre de François Dubet retrace, froidement et sans atermoiements, la fin de la dialectique individu-société. S'il ne partage pas l'espoir de son maître d'un retour du sujet, son constat lucide et richement documenté le rapproche d'un Beck, pour le meilleur et pour le pire.

conditions d'une rencontre communicationnelle entre les Sujets de la Raison. La société du risque de Beck, malgré la grande pertinence des observations qui en fondent la conceptualisation, propose aussi une réconciliation avec un devenir sociétal qui nous échappe et son *ganz normal Chaos*. Il n'y a plus de problème à affronter quand on passe du côté de Giddens et de Luhmann, bien que leur réconciliation avec un devenir qui nous échappe ne soit pas du même ordre. Il faut souligner, au passage, qu'ils ont ceci en commun que leurs théories doivent *corriger* l'idée que les modernes se sont faite d'eux-mêmes, à la manière des curés qui, avec condescendance, remettaient leurs ouailles dans le droit chemin. Il y a chez les deux un appel franc à la réconciliation avec un devenir qui nous échappe, raison pour laquelle je les oppose à l'ensemble des théories (voir le tableau 2a, p. 260). Nous ne sommes plus dans l'ordre de la critique de la domination, mais dans l'ordre de l'étrangement de la société, et cet étrangeté à soi est un fait auquel il faut s'adapter ou un problème à affronter. C'est ce qui travaille toutes ces théories, lors même qu'elles s'interrogent sur le rapport entre individu et société, car, ce qui gît au fond de ce questionnement, c'est la disjonction réelle entre *agency* et *structure*, et non le problème épistémologique du raccord<sup>40</sup>.

6. Se situant sur un même plan, ces théories se présentent aussi sur un continuum. Luhmann et Giddens s'opposent à tous les autres pour qui l'étrangement de la société est un problème. Habermas et Archer forment un couple, si je puis dire, chacun demeurant convaincu que le sujet de la Raison, ci-devant sujet moderne, ou la Personne, ci-devant créature de Dieu, finiront par prévaloir contre la colonisation du système ou l'incompréhensibilité de la structure (qui créerait selon Archer un impératif réflexif). Beck apparaît très proche de Freitag, malgré son cosmopolitisme (il est Allemand, après tout, ce qui a signifié pour les gens de sa génération une sorte d'interdiction de nationalisme) et sa réconciliation avec le chaos normal du monde contemporain.
7. Il y a tout de même une analogie entre l'émergence de la sociologie et le renouveau contemporain des grandes théories. La sociologie est née de la première crise de la modernité, c'est-à-dire lorsque des développements modernes (et non plus l'opposition à la Tradition) nourriront désormais la réflexion. Relativement cette fois aux formes historiques de la pensée, elle est née en réaction à la philosophie

---

40. Bourdieu, dont je n'ai pas parlé, occupe peut-être une place à part. Sa théorie sociologique est une critique de la domination qui demeure dans l'horizon de pensée moderne (marxiste). Ce n'est pas une critique qui fait équivaloir société et domination, à la Foucault. Que voit Bourdieu dans l'école ? La reproduction des classes sociales. Que voit-il dans les goûts ? Le formatage des goûts par les classes sociales. Le développement d'une sphère spécialisée de l'art (un « champ ») n'est pour lui qu'une occasion pour les classes supérieures d'imposer leurs goûts au peuple. Cette attention à la domination comme caractéristique-clé de la société fait qu'il est absent des débats sur la nature de la société contemporaine.

politique et à l'économie politique, disciplines porteuses du projet philosophique et politique visant à reconstituer l'ordre social autour de la catégorie d'individu. Le renouveau de la théorie sociologique contemporaine se produit dans des conditions analogues, mais d'ordre supérieur. Il n'y est plus simplement question de problèmes d'intégration ou d'unité de la société face au développement du capitalisme, mais d'existence même des sociétés et de la socialité. Malgré cette analogie, la différence reste importante. Contre l'individualisme philosophique et politique, la sociologie classique a affirmé, dogmatiquement, la nature sociale de l'humain, conception certes plus relative que celle de la naturalité de l'individu de la philosophie politique, mais croyance néanmoins selon laquelle cette nature *sociale* s'apparente à une nature qui serait pérenne. Nous savons maintenant que notre socialité n'est pas à l'abri d'une mutation ontologique. Hannah Arendt était outrée par les études sociologiques sur les camps de concentration qui parvenaient à y déceler, qui une organisation sociale, qui des classes sociales, etc. *C'est bien ce qu'il y a d'effrayant*, répondait-elle : nous marcherons vers notre propre mort en rangs serrés en classes sociales ! La sociologie naissante a réagi, d'une manière presque malade (comme les jeunes délinquants qui réagissent à l'ordre social en la personne de leurs parents ou éducateurs), à la pensée politique : celle-ci était philosophique, celle-là serait sociologique ; celle-ci s'articulait autour de la catégorie d'individu, celle-là s'articulera autour de la catégorie de société ; celle-ci était spéculative, celle-là sera empirique ; celle-ci procédait d'un apriori théorique, celle-là se méfiait de la théorie ou voudrait la justifier empiriquement. Même si, en réalité, la sociologie a beaucoup ressemblé à la philosophie politique moderne, elle s'en est distanciée d'une manière obsessive, moins par volonté de mimétisme à l'égard de la vraie science (de la nature) que par réaction à ce qui avait posé problème dans le type de société porté par cette philosophie.

Les sociologues qui font œuvre pédagogique ont pour la plupart abandonné pendant longtemps la tentative d'ordonner entre elles ces diverses théories. Tous les *textbooks* ont recours à ces classements éclectiques, les juxtaposant sur une base parfois thématique ou alors à partir de leur autodésignation. D'autres tentent de situer les diverses théories au croisement de tableaux de contingences où quatre variables s'entrecroisent (holisme et individualisme vs matérialisme et idéalisme). Ce carcan de classification demeure moderne, renvoyant soit à une opposition structurelle moderne (entre synchronie et diachronie), à l'unité d'ensemble d'une société qui se produit elle-même à partir d'un mouvement trouvant son assise idéologique dans l'individu.

Il semble toutefois que, depuis une dizaine d'années, maints auteurs se sont essayés à présenter un classement raisonné des théories sociologiques/philosophiques contemporaines comme autant de manières d'envisager l'avenir de la « discipline » (renommée, redéfinie, diluée). Aussi voudrais-je terminer cette proposition de

classement sociologique des théories sociologiques par quelques remarques critiques à l'égard de perspectives parallèles et/ou convergentes.

Jeffrey Alexander<sup>41</sup> a, le premier à ma connaissance, tenté de saisir la logique du renouveau de la théorie à partir des années 1980, lors même qu'il participait à ce mouvement. Au travers d'une analyse, quasi exhaustive, des théories unidimensionnelles centrées les unes sur le sujet, les autres sur la structure, ayant succédé à la synthèse parsonienne, il a vu dans ces théories du renouveau un retour aux *synthèses* après trente ans d'évolution divergente. Ce jeu de balancier entre théories axées sur l'individu et théories axées sur la structure, les deux types appelant une synthèse que les conditions (réelles, historiques) rendront nécessaire à nouveau, constitue pour Alexander la prose de la pensée sociologique pour une raison aussi fondamentale que discutable. En raison de la « différenciation de l'individu » dans la société moderne, toute réflexion se posera toujours la question du rapport entre individu et structure. Nous allons balancer entre ces deux pôles pour l'éternité, et nous voici au moment de synthèse. Alexander éternise à mon avis le face-à-face du sujet et de la structure, réifiant le moment moderne, ce qui pose problème précisément aujourd'hui.

Une remarque analogue peut être faite à destination des réflexions philosophiques qui prennent le parti de définir la sociologie comme un moment (particulier, situé, dépassé) d'une réflexion plus large : la philosophie sociale. Je pense en particulier à deux auteurs : Axel Honneth et Franck Fischbach dont je traite d'un seul bloc étant donné que leurs vues sont à peu près identiques<sup>42</sup>. Pour ces auteurs, la sociologie doit être située dans le prolongement de la philosophie sociale qui prendrait racine à des auteurs qui, à l'instar de Rousseau, auraient réagi à la première philosophie politique moderne (Hobbes, Locke, Machiavel, etc.) en renouant avec *la* question philosophique par excellence, celle de la vie bonne, question supposément délaissée par ladite philosophie *politique*.

Je ne vois pas comment l'on peut soutenir que la première philosophie politique moderne avait délaissé cette question (au profit de l'unique constitution *politique* de la société) parce que, précisément, le grand œuvre de cette philosophie aura été de concevoir divers systèmes idéaux *en fonction de la nature* (postulée) *de l'individu*, tel que sorti de l'état de nature, afin d'imaginer une société civile qui y soit conforme (lieu d'une rencontre nature de l'individu/forme de la société). S'affirmait donc, comme catégorie centrale véritablement démiurgique, l'idée d'une nature de l'Homme et l'intention de ces philosophies fut de considérer que, créature de Dieu ou être de

---

41. Voir Jeffrey Alexander, « The New theoretical movement », dans Neil J. Smelser (dir.), *Handbook of sociology*, Newbury Park, Sage Publications, 1988, p. 77-101.

42. Il faut citer en premier : Axel Honneth, *Disrespect : The Normative foundations of critical theory*, Cambridge, Polity, 2007, car l'ouvrage de Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, s'inspire largement de celui-ci.

raison, l'Homme en question disposait de cette nature à titre individuel et en son nom propre, comme chose sienne, par-dessus des centaines de milliers d'années d'homínisation, sans parler des millions d'années d'évolution des primates sociaux.

Une fois la philosophie sociale lancée, la phase proprement sociologique de celle-ci correspondra à ce moment où, se fondant sur la recherche empirique plutôt que la spéculation, la sociologie en viendra à corriger constamment ses appréciations de la société globale jusqu'à admettre l'impossibilité de rendre compte *positivement* d'un quelconque état social où forme sociale et nature de l'homme se répondraient. En conséquence de quoi elle devrait se contenter d'identifier les pathologies sociales, ou ce qui ne va pas dans la société et qui fait obstacle à l'épanouissement de la plupart des individus (je paraphrase Fischbach). Les citations suivantes, tirées d'Axel Honneth et de Franck Fischbach, explicitent cette idée :

*The reference point for all these attempts les étapes de la philosophie sociale to establish a criterion for the normality of social relations is constituted by the social living conditions of individual subjects. Social forms of organization are seen as successful, ideal of « healthy » if they allow individuals undistorted self-realization. In a certain sense, therefore, the formal concept of the good that constitutes the criterion upon which social philosophy bases its diagnoses is oriented towards the well-being of individuals, inasmuch as this well-being exists within the framework of what is socially feasible<sup>43</sup>.*

Dès lors, la réflexion sur les critères au nom desquels s'effectue la critique de la réalité sociale existante prend, pour la philosophie sociale, la forme d'une réflexion sur les conditions sociales dont on peut établir qu'elles sont indispensables au « libre développement de chacun<sup>44</sup> ».

Je laisse de côté la question de savoir si la question philosophique par excellence est celle de la vie bonne<sup>45</sup>. Il me paraît très discutabile toutefois que cette question de la pleine réalisation de l'individu puisse être le pivot de la réflexion à un moment historique où c'est le monde qui est en jeu. La pleine réalisation de l'individu sur

---

43. Axel Honneth, *Disrespect*, op. cit., p. 37.

44. Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 75. L'expression qu'il place entre guillemets renvoie à un passage du *Manifeste du Parti communiste* de Marx.

45. J'incline à suivre Foucault sur cette question, une fois n'est pas coutume. Le *souci de soi*, si important dans la philosophie des deux premiers siècles de notre ère, culminant dans une éthique existentielle visant l'accord avec soi-même, appartient à un contexte historique qui, la grandeur des cités antiques étant révolue mais ayant libéré l'individu de son ancrage culturel, conduira celui-ci à ramener à lui-même l'accord cosmique le liant au monde. Voir le troisième volume de son *Histoire de la sexualité*, t. 3, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

une planète menacée me paraît une idée anachronique. À vrai dire, la philosophie sociale « renoue » avec la catégorie centrale de la première philosophie moderne : l'individu.

En affirmant que l'identification des pathologies sociales empêchant la pleine réalisation de l'individu ne saurait être le but de la réflexion contemporaine, quel que soit le chapeau disciplinaire dont on l'affuble, on a l'air de vouloir proposer le contraire ou de vouloir maintenir l'individu sous la domination. À cet égard, le décentrement du sujet proposé par un Murray Bookchin<sup>46</sup> me paraît plus en phase avec le monde contemporain. Dès lors qu'on en vient à se considérer comme partie de la nature sans y être dissous, à la manière de Bookchin, le cadre où individu et société s'opposent doit céder sa place à un cadre plus large où l'émancipation devient seconde par rapport à la participation à un ensemble où le sujet ne règne plus. On pourrait rétorquer qu'il s'agit simplement d'une autre définition du sujet, sauf que le point de départ est sa place dans le monde et non le monde pour lui.

La tentative de classification la plus systématique élaborée ces dernières années est parue dans le petit livre d'Alain Caillé et de Frédéric Vandenberghe<sup>47</sup>. Ce livre est à vrai dire le résultat d'un effort prolongé de rassemblement dialogique des perspectives, sociologiques ou autres, que l'on peut classer, dans les termes de Caillé, comme se situant dans la mouvance « antiutilitariste. » Celui-ci a travaillé au fil des ans avec ses collaborateurs à rassembler toutes les forces vives qui, dans le champ des sciences humaines et sociales, peuvent être situées dans une mouvance généralement antiutilitariste. Il a ainsi organisé deux colloques importants rassemblant un nombre impressionnant de grands noms de la sociologie et des autres sciences sociales : le premier en 2003, à Paris, sur le thème *Une théorie sociologique générale est-elle pensable ?*, et le second à Cerisy, en 2015, sur le thème *Vers de nouveaux fondements (non ou postutilitaristes) de la science sociale*<sup>48</sup>. La collaboration de Frédéric Vandenberghe avec Alain Caillé et sa connaissance approfondie de la *social theory* contemporaine confèrent au paradigme maussien et au classement proposé dans cet ouvrage un étayage très large et très riche. Le propos de cet ouvrage est de rassembler sous un même paradigme (la même perspective *métathéorique*, en fait) toutes les perspectives théoriques (allant de Foucault et Derrida à Taylor, Habermas et Butler) représentant l'une ou l'autre des « constellations » ayant en commun, selon Caillé et Vandenberghe, d'être implicitement ou explicitement d'essence essentiellement *antiutilitariste*. L'ambition n'est pas mince, et je le dis sans ironie, car à *des sciences sociales allant des studies à la philosophie sociale en passant par la sociologie*, non seulement les auteurs veulent-ils substituer *une* (« la »)

---

46. Je fais référence à son maître ouvrage : Murray Bookchin, *The Ecology of freedom : The Emergence and dissolution of hierarchy*, Palo Alto, Cheshire Books, 1982.

47. Alain Caillé et Frédéric Vandenberghe, *Pour une nouvelle sociologie classique*, Lormont, Bord de l'eau, 2016.

48. Voir la *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 24, 2004 pour les actes du premier colloque ; pour le second colloque : A. Caillé, P. Chanial, S. Dufoix et F. Vandenberghe (dir.), *Des sciences sociales à la science sociale. Fondements antiutilitaristes*, Lormont, Bord de l'eau, 2018.

science sociale, sorte de fédération consciemment et explicitement antiutilitariste afin d'affronter la perspective théorique depuis longtemps unifiée et néfaste à l'avenir de la socialité, à savoir *l'utilitarisme*, mais ils paraissent convaincus que le paradigme du *don*, astérisme central de la constellation du même nom, pourra servir de rassembleur aux autres constellations également, bien qu'inconsciemment, antiutilitaristes : la constellation du *care* (où l'on retrouve Heidegger et Levinas et Derrida et... Foucault !), la constellation de la *communication* (où Arendt et Habermas côtoient Gadamer et Benhabib), et la constellation de la *reconnaissance* (qui va de Taylor à Butler en passant par Honneth et Fraser<sup>49</sup>).

J'ai des réserves importantes à l'égard de la capacité d'intégration de la polarité identifiée par Caillé et Vandenberghe : utilitarisme vs antiutilitarisme. Il est impossible de faire entrer Luhmann, Butler, Latour dans l'un ou l'autre côté de cette opposition. La théorie des systèmes, comme je l'ai montré plus haut, est vouée à préparer une réconciliation avec n'importe quel devenir historique. Il n'y a aucune forme de rationalité à l'œuvre ici, ni en réalité, ni en théorie. Une remarque analogue peut être faite relativement à la « sociologie » de Bruno Latour. Une comparaison avec Bookchin éclairera mon propos. La proposition de substituer l'écologie sociale à la sociologie (ou d'élargir celle-ci en écologie sociale) provient de ce que Bookchin rend notre propre compréhension de nous-mêmes responsable de la menace posée à la vie et à la planète. Depuis la primauté accordée à l'humain sur le reste de la création jusques et y compris l'effort de nous penser essentiellement comme des êtres sociaux, nous avons creusé avec la nature un écart historique réel, quoique non substantiel, qui nous a conduits à la situation présente où notre habitat est menacé. Face à une telle situation, un Bookchin propose via l'écologie sociale de réintégrer l'individu et la société et la nature dans un ensemble parce que, écrit-il : « *History, in fact, is as important as form or structure. To a large extent, the history of a phenomenon is the phenomenon itself. We are, in a real sense, everything that existed before us and, in turn, we can eventually become vastly more than we are*<sup>50</sup>. » En rendant arbitraire une opposition historique réelle (mais pas absolue) entre individu/société et nature, Latour entend simplement ouvrir la porte à n'importe quel amalgame naturel-social, compréhension hybride qui, à l'instar du cyberféminisme de Donna Haraway, rend perméable la frontière entre univers technique et univers humain. La déconstruction de la métaphysique occidentale que l'on retrouve chez Butler va dans le même sens d'une négation du réel. On prend la

---

49. Je relève, sans en discuter, le fait que certaines théories paraissent exclues de l'un ou l'autre paradigme. Dans l'introduction au chapitre 5 consacré aux « constellations de l'intersubjectivité et de l'interdépendance », Caillé et Vandenberghe écrivent : « Il faut relever toutefois que l'antiutilitarisme n'est pas une doctrine négative mais éminemment positive. Comme alternative explicite et à l'opposé des visions désolées de l'Homme que l'on trouve chez Machiavel, Hobbes et Bourdieu, il est fondé sur une anthropologie philosophique qui souligne les principes de commune humanité, de commune socialité et de réciprocité. » Alain Caillé et Frédéric Vandenberghe, *Pour une nouvelle sociologie classique*, op. cit., p. 60.

50. Murray Bookchin, *The Ecology of freedom*, op. cit., p. 21-22.

réflexion de Butler par le petit bout quand on s'attarde à sa critique du genre et qu'on la fait loger dans le paradigme positif (c'est-à-dire antiutilitariste) des théories de la reconnaissance (avec Hegel, Taylor et Honneth !). La critique du genre est seconde chez Butler. L'assomption du genre est, selon elle, le subterfuge conçu pour faire admettre à quelqu'un qu'il (ou elle) *est* quelque chose en particulier. Dès lors que, dans un imaginaire enfantin irrémédiablement hors de toute conscience d'un sujet, on nous fait admettre qu'on *est* un homme, qu'on *est* une femme, la maladie de l'identité est attrapée une fois pour toutes. L'assomption du genre est, au premier chef, une *pratique identitaire* visant à faire adopter une *identité*, à savoir un rapport identitaire à soi-même. Dans la même perspective, cette assomption, on a envie de dire frauduleuse, du genre institue l'illusion du sujet, car « on » croit qu'« on » assume son genre alors qu'il nous est imposé, dans l'inconscience de l'enfance, comme la culture a elle-même institué la « nature » comme domaine contre lequel la loi devait se justifier elle-même. C'est ainsi qu'elle compte détricoter 100 000 ans d'humanité fondés sur un mensonge nous amenant à croire que nous *sommes* quelque chose en particulier. Cette déconstruction de toute la « métaphysique » se marie parfaitement à la proposition luhmannienne de réconciliation avec quelque devenir que ce soit de la société et avec le déni réflexif qu'elle implique. Inversement, la justification par Butler de la déconstruction de tout ce qui aura fini par être se situe à l'exact opposé de l'ontologie recherchée par Bookchin et à laquelle j'ai fait référence plus haut, de la même façon qu'elle se situe à l'exact opposé de l'ontologie de la contingence existentielle formulée par Freitag. Je ne vois pas par quelle acrobatie une telle déconstruction à tous crins pourrait figurer comme antiutilitarisme, ni même comme utilitarisme.

## Conclusion

On aura compris que cet article constitue une esquisse visant à rendre compte de ce qui rassemble et distingue les théories sociologiques générales *du point de vue* de ce que ce classement peut nous dire des enjeux qui animent la société contemporaine. J'ai laissé de côté maintes théories importantes. Je suis néanmoins convaincu que la matrice que j'ai identifiée peut servir de cadre général à leur positionnement respectif. Il me paraît évident que la sociologie de Latour avoisine le pôle où se situe Luhmann, tout comme la pensée de la déconstruction de Butler. À quoi tout cela sert-il ?

J'espère faire œuvre pédagogique en classant ainsi d'une manière sociologique les théories sociologiques les unes par rapport aux autres. C'est d'ailleurs en les enseignant depuis des années et en tentant de les signifier réciproquement que je suis parvenu à un tel classement. Ensuite, il me paraît éclairant de ramener ces théories générales parfois extraordinairement sophistiquées (voire idiosyncratiques) sur le terrain idéologique où nous débattons ensemble de l'avenir à donner à un projet de société grandiose qui est parvenu à son terme. Cette sociologie de la théorie sociologique est ici l'occasion de clarifier des enjeux de société.

Tableau 2a. Unité et polarité interne du champ de la théorie sociologique contemporaine

1	Redéfinition de la société à partir du constat de son « étrangement »					
2	Réconciliation problématique avec l'étrangement de la société				Réconciliation avec la perte de contrôle sur l'orientation de la société	
3	Caractère aporétique de la modernité	Conséquences problématiques de la modernité			Révélation de l'essence a-sociétale de la modernité comme vérité positive	
4	Freitag	Beck	Habermas	Archer	Giddens	Luhmann
5	Reproduction décisionnelle-opérationnelle et unité systémique	Société du risque	Disjonction système/monde vécu	Disjonction individu/culture/structure	Société post-traditionnelle	Système/Environnement
6	Limites de la modernité	Conséquences de la société industrielle	Différenciation de la Raison en raisons spécialisées	Disjonction individu/culture/structure	Mécanismes de désencastrement	Autopoïèse des sémantiques sans unité de surplomb
7	Fragilité ontologique de l'ordre symbolique	Réconciliation avec une mutation irréversible	Rejouer le pari moderne	Ontologie de la disjonction individu-société	Adaptation à un processus de changement hors contrôle	Indifférence ontologique
8	Récapitulation réflexive de la dimension civilisationnelle du projet moderne	Idéal-type absolu de la société du risque	Reformulation du principe de raison	Reformulation de l' <i>agency</i>	Explicitation de la réflexivité moderne tardive	Observateur détaché Sous-système de la science

Tableau 2b. Polarité fondamentale du champ de la théorie sociologique contemporaine

9	Freitag	←————— // —————→				Luhmann
10	Ontologie réaliste d'un monde contingent			//	Sortie de l'ontologie	
11	Sortie possible de l'humanité					

### **Légende**

1. Unité paradigmatique du champ de la théorie sociologique contemporaine
2. Clivage intérieur à cette unité paradigmatique
3. Clivage interne aux théories à réconciliation problématique avec l'étrangement de la société
4. Auteurs représentant les positions typiques intérieures au champ de la théorie contemporaine
5. Caractérisation de la société contemporaine
6. Logique à l'œuvre dans la transformation des sociétés modernes
7. Orientation vers l'avenir impliquée par la réconciliation théorique
8. Rapport théorie/société
9. Auteurs représentant les pôles extrêmes du champ de la théorie sociologique contemporaine
10. Positions ontologiques extrêmes
11. Réalité sociale sous-jacente à cette polarité