

Publié dans Cahiers de recherche du Groupe Interuniversitaire d'Etude de la Postmodernité (G.I.E.P., Montréal), no. 54, pp. 1-80

Papier présenté devant le Groupe Interuniversitaire d'Etude de la Postmodernité (G.I.E.P.), UQAM, Montréal, 28 Avril 2000.

Publié dans les Cahiers de recherche du Groupe Interuniversitaire d'Etude de la Postmodernité (G.I.E.P., Montréal), 2001, no. 54, pp. 1-80.

**‘Théorie critique ou critique théorique de l’ « asociété » ? Dialogue constructif entre Freitag, Gauchet, Habermas et quelques autres’**

**Frédéric Vandenberghe**

Frédéric Vandenberghe  
Brunel University  
Department of Human Sciences  
Uxbridge, UB8 3PH  
United Kingdom

E-mail : [f.vandenberghe@brunel.ac.uk](mailto:f.vandenberghe@brunel.ac.uk)

## **Sommaire (et renvois intertextuels)**

1. Métacritiques de la sociologie (Freitag, Vandenberghe)
    - 1.1 De l'épistémologie politique (Habermas, Apel, Freitag)
    - 1.2 Métacritique de l'épistémologie politique (Vandenberghe)
  2. Phénoménologies de l'esprit (Hegel, Husserl)
    - 2.1. Critique défétichisante du postivisme (Habermas, Giddens, Freitag)
    - 2.2 Vers une théorie réaliste de la culture (Bhaskar, Habermas)
    - 2.3 Phénoménologie de la constitution (Husserl)
    - 2.4 La double dialectique de l'action et de la structure (Giddens, Cassirer, Freitag)
  3. Histoire de l'historicité (Dumont, Gauchet, Lefort, Freitag)
    - 3.1. Le mode de la reproduction culturel-symbolique de la société (Dumont)
    - 3.2 La dette du sens (Gauchet)
    - 3.3 Pouvoir et représentation symbolique de la société (Gauchet, Lefort)
    - 3.4 Le mode de la reproduction politique-institutionnel de la société (Freitag, Habermas)
    - 3.5 Sociologie et modernité (Marx, Gauchet, Caillé)
  4. Post-histoire de l'historicité – le mode décisionnel-opérationnel de la reproduction de la société (Freitag, École de Francfort, Luhmann, Rose, Habermas)
    - 4.1 Modernité tardive ou post-modernité ? (Freitag, Luhmann, Habermas)
    - 4.2 Le mode décisionnel-opérationnel de la reproduction de la société (École de Francfort, Freitag)
    - 4.3 De l'autopoièse de la société (Luhmann)
    - 4.4 De la gouvernementalité (Foucault, Rose)
    - 4.5 Le problème de la normativité (Habermas)
- Coda

Je tiens à remercier Michel Freitag pour m'avoir invité à son séminaire et Jacques Mascotto pour avoir corrigé le manuscrit.

« Imaginons un instant les ravages que produirait le 'Rasoir d'Occam' si on l'appliquait systématiquement dans la vie sociale effective : ce serait la destruction du symbolique, et donc de notre genre propre, humain et social » (Freitag, 1994a : 176)

Il faut sans doute être Hegel pour vouloir saisir le présent dans son concept, en suivant de façon systématique le déploiement spéculatif de l'esprit à travers la double histoire des figures du monde et de la conscience, de manière telle donc que le présent soit conçu et construit, et par là même compris, comme aboutissement à la fois de l'histoire universelle et du développement personnel du philosophe éclairé. Et il faut être Weber pour disposer d'une connaissance encyclopédique, monumentale dans son envergure et minutieuse dans sa précision, de l'histoire des civilisations, des sociétés et des cultures, capable d'illustrer concrètement le cheminement abstrait du concept hégélien dans l'histoire. Et il faut être Marx pour synthétiser la présentation (*Darstellung*) des idées abstraites et la recherche (*Forschung*) des faits concrets dans une théorie critique de la logique et de la dynamique de l'accumulation du capital dans la société industrielle-capitaliste. Enfin, pour mettre à jour la grande théorie hégélo-webéro-marxiste et développer une ontologie du présent, capable de diagnostiquer les risques de domination et d'analyser les chances d'émancipation dans le présent, il faut être Habermas ... ou Freitag.

N'étant ni l'un ni l'autre, et ne disposant que d'un petit bagage philosophique - sans mentionner mon ignorance en matière de typologies comparatives et développementales des civilisations -, je vais me borner dans ce texte à une analyse et une critique théorique de la théorie critique et essayer de faire ce que je crois pouvoir faire le mieux, à savoir reconstruire des systèmes de pensée sociologique et socio-philosophique en montrant ce qu'ils doivent à leurs prédecesseurs et contemporains,

analyser leurs présupposés ontologique, épistémologique et idéologique dans une perspective métacritique qui analyse les limites des systèmes de pensée afin de les dépasser dans une théorie critique de la société capable de conceptualiser à la fois les forces de la domination et celle de l'émancipation.

Dans cette perspective critique, mais reconstructive et amicale, je vais faire entrer en dialogue les théories de l'École de Francfort, de Habermas et de Freitag. Ma critique sera surtout centrée sur l'analyse helvético-québécoise du « mode de reproduction décisionnel-opérationnel », propre à la post-modernité, mais avant d'en arriver là, je suivrai en gros les linéaments de la théorie générale de la pratique humaine, de la société et de l'historicité à laquelle Freitag travaille depuis que je suis né. Même si je ne le citerai pas toujours directement, mais passerai par Husserl, Cassirer, Giddens, Bhaskar, Gauchet, Lefort, Dumont, Touraine, Caillé, Luhmann, Foucault, Rose et quelques autres avant d'arriver, en fin de parcours, à la critique de la critique de la post-modernité, je tiens bien à rendre hommage au Géant de La Chaux-de-Fonds en suivant le déploiement interne de *Dialectique et Société* (Freitag, 1986).

En tous cas, la question qui guidera ma reconstruction directe et indirecte du projet systématique d'une théorisation générale des sociétés modernes et post-modernes sera la suivante: comment concevoir une théorie générale de la société qui soit critique, au sens de Marx, en ce qu'elle est animée par un intérêt émancipatoire, mais aussi au sens de Kant, en ce qu'elle analyse de façon réflexive les conditions de possibilité et les limites de sa propre formulation. En centrant une fois de plus l'analyse sur la question de la réification, que j'ai longuement analysée ailleurs (Vandenbergh, 1997-1998), ma tentative de reconstruction dialogique de la théorie critique est inspirée par la thèse métacritique d'après laquelle une théorie critique de

la société doit être capable de penser le phénomène de la réification sans pour autant le totaliser, c'est-à-dire sans succomber elle-même à la réification. Une théorie critique qui succombe à la réification et se fixe de façon unidimensionnelle dans la négativité de la critique, comme c'est le cas de l'École de Francfort et jusqu'à un certain point de l'École de Montréal, n'est pas une théorie critique de la société, mais une critique théorique de « l'asociété » (Freitag, 1992 : 68).

## **1. Métacritiques de la sociologie**

### **1.1. De l'épistémologie politique**

Dans l'introduction générale de *Dialectique et société*, Freitag s'inspire de la critique hégélienne du dualisme kantien entre la théorie et la pratique, le déterminisme et la liberté, ou encore, la facticité et la validité, pour nous proposer un système d'« épistémologie politique » (Freitag, 1995 : 18-19) qui inscrit immédiatement le discours scientifique dans le champ de la pratique politique de la reproduction et de la transformation de la société. Partant d'une analyse réflexive de la philosophie des sciences néo- et post-positivistes des années 60 et 70 (de Popper à Kuhn et Feyerabend, mais sans aborder le « programme fort » de la sociologie des sciences), il poursuit le programme phénoménologique (Hegel-Husserl) d'une critique ontologique et normative des effets de réification propres aux sciences européennes.

En suivant les traces de l'anthropologie des sciences d'Apel (1981, II : 7-154) et de Habermas (1973), qui, tous deux, avaient essayé avant lui de concilier la doctrine kantienne des a priori subjectifs et la théorie hégélienne de leur objectivation socio-historique à travers une théorie pragmatique qui fonde les conditions transcendantales de la connaissance dans l'histoire naturelle de l'espèce humaine, il montre que la réduction naturaliste de la nature et de la société à un ensemble de

relations entre des choses présuppose en fait un projet technocratique de manipulation instrumentale et de contrôle opérationnel des hommes et des choses. En effectuant ainsi une critique anti-positiviste des sciences sociales dans la perspective d'une critique de l'idéologie technocratique, il montre non seulement que le naturalisme « change de sujet » (Davidson), mais aussi que l'objet des sciences sociales présuppose en fait un projet de société et que l'épistémologie positiviste projette une politique, en l'occurrence une politique pragmatique, techniciste et performative de déshumanisation systématiquement programmée des pratiques (re)productives de la société. Dans la mesure où « la connaissance de l'objet se confond directement avec le contrôle exercé sur celui-ci » l'épistémologie positiviste annule la distinction entre la théorie et la pratique et « habille d'objectivisme théorique une prise de position normative en faveur d'une transformation de la pratique » (Freitag, 1986, I : 26).

En effectuant ainsi le passage du discours scientifique à la scientificisation de la pratique, en reliant ainsi le savoir et le pouvoir dans une critique des effets réellement performatifs du savoir/pouvoir, Freitag ne rejoint pas seulement Foucault, mais aussi Arendt et Habermas. Arendt, parce que comme elle, il estime que « [le naturalisme] ne représente nullement un idéal scientifique innocent ; [il] représente l'idéal politique d'une société qui, entièrement submergée dans la routine de la vie quotidienne, est en paix avec la démarche scientifique inhérente à son existence même » (Arendt, 1959 : 40). Et Habermas, parce que comme lui, il est convaincu que « la critique de la connaissance est uniquement possible en tant que théorie de la société » (Habermas, 1973 : 9).

Chez Freitag, la théorie de la société prend la forme d'une théorie dialectique des rapports d'objectivation et des transformations historiques des modes de reproduction de la société - des modes culturel-symbolique et politique-institutionnel

au mode de reproduction décisionnel-opérationnel. Au fur et à mesure qu'on avance dans le temps, le rapport sujet-objet se détranscendentalise et la théorie de la société se transforme en une théorie critique de la société postmoderne en général et des effets de réification que la désymbolisation du mode de reproduction décisionnel-opérationnel implique en particulier. Arrivée à ce point, la critique épistémologique du positivisme rejoint la critique francfortoise de la 'société totalement administrée' (Adorno) et la dialectique se fait de plus en plus négative.

## **1.2 Métacritique de l'épistémologie politique**

J'y reviendrai plus loin, lorsque je me demanderai si l'anti-positivisme et l'anti-technocratisme de Freitag ne débouchent pas sur une vision tragique et passablement romantique de la société post-moderne qui, tout en niant sa validité normative, confirme sa facticité cognitive. Mais afin de préparer une métacritique de la critique de l'épistémologie politique positiviste-technocratique, je voudrais d'abord rebrousser chemin et présenter rapidement la petite machinerie conceptuelle que j'ai mis en place (Vandenberghe, 1997, 253-266) pour critiquer la théorie critique de l'École de Francfort et que je redéploierai tout à l'heure pour critiquer la théorie freitagienne de la mutation postmoderne de la société américaine.

A l'instar de Freitag, ma démarche est réflexive: si lui il est parti de la philosophie des sciences positivistes pour montrer que toute épistémologie présuppose et projette une sociologie politique, moi je partirai de sa sociologie politique pour montrer que toute sociologie présuppose une ontologie et une épistémologie. Ceci est le cas, car qu'ils en soient conscients ou non, les sociologues ont toujours déjà implicitement répondu dans leurs travaux à deux questions philosophiques fondamentales. La première question est proprement ontologique: quelle est la nature de la réalité sociale? La seconde est épistémologique: comment

peut-on la connaître? Laissant pour l'instant de côté les subterfuges dialectiques et les analyses de la constitution phénoménologiques, on peut dire qu'il n'y a que deux réponses possibles à la question ontologique: ou bien la substance du monde social est matière, ou bien elle est esprit. Quant à la question épistémologique, ici aussi il n'y a que deux réponses possibles: ou bien la substance sociale peut être expliquée en termes individualistes ou bien en termes holistes. De façon un peu scolaire, voire même scolastique, pour reprendre la caractérisation dépréciante de la théorie théorique des matérialistes sans matériel qu'on retrouve chez Bourdieu, on peut rassembler les réponses données dans l'espace bidimensionnel des possibles, représentant la combinatoire métathéorique de la sociologie:

	<u>Axe épistémologique</u>	
	Individualisme/Holisme	
Matérialisme	<b>A</b>	<b>D</b>
<u>Axe ontologique</u>		
Idéalisme	<b>B</b>	<b>C</b>

La case A combine l'individualisme et le matérialisme; c'est la position des behavioristes; la case B combine l'individualisme et l'idéalisme; c'est la position des phénoménologues; la case C combine le holisme et l'idéalisme; c'est la position des structuralistes; enfin, la case D combine le holisme et la matérialisme; c'est la position des marxistes.

Etant donné que chacune des positions métathéoriques ne représente et ne réalise qu'une seule permutation de l'espace métathéorique, celui-ci doit être considéré comme un champ de tensions régi par la loi des lucidités et des

aveuglements croisés: A et B voient ce que C et D ne voient pas, B et C voient ce que A et D ne voient pas, etc. La position que je voudrais défendre est oecuménique: dans la grande maison de la sociologie, il y a de la place pour tout le monde et tous doivent se joindre les mains afin d'arriver à une vision synthétique de la réalité sociale. Or, cette position est également critique - ou plutôt métacritique, puisqu'il s'agit d'une analyse des présupposés métathéoriques - car ceux qui refusent l'oecuménicité et veulent ériger leur propres chapelles, je les pointerai du doigt en démontrant qu'ils basculent soit dans un herméneutisme sans matière, soit dans un matérialisme sans esprit, ou pire encore, dans les deux à la fois, comme c'est le cas de Freitag, je pense, lorsque, constatant la dissolution progressive de toute référence normative à la médiation a priori qui régit les pratiques sociales et la reproduction de la société, il passe d'une analyse idéaliste des modes de reproduction culturel et politique propres aux sociétés modernes et prémodernes à une analyse matérialiste du mode de reproduction opérationnel-décisionnel propre aux sociétés postmodernes.

Avant d'établir cette démonstration, il faut cependant passer de cette topique générale à une topique plus sociologique et traduire le verbiage onto- et épistémologique dans les termes de la grammaire générative de l'action et de la structure propre à la sociologie. Je m'appuierai pour cela sur Talcott Parsons et son grand livre sur la structure de l'action sociale (Parsons, 1937, chap. 2).

Dans cette grande charte de la sociologie, Parsons cherche à dépasser synthétiquement le réductionnisme qui caractérise le matérialisme de la case D et l'idéalisme de la case C. L'idée de base est qu'une théorie synthétique ou oecuménique est seulement possible si elle réussit à inclure à la fois les structures matérielles qui conditionnent l'action de l'extérieur et les structures symboliques qui l'orientent de façon significative de l'intérieur. Si l'on ôte les structures symboliques

du cadre analytique de l'action, on tombe dans l'erreur wébéro-marxiste de la réification et si, à l'inverse, on en exclut les structures matérielles, on tombe dans le paralogisme hégélien de l'émanationnisme. Le génie de Parsons – Habermas et Alexander l'ont bien vu et reconnu – est d'avoir montré que, en dernière instance, tout dépend du concept d'action qu'on retient.

Pour le démontrer, partons de sa critique de l'utilitarisme. L'utilitarisme conçoit l'acteur comme un être stratégique constamment en train de calculer afin de maximiser ses utilités. Il ne prend pas en compte les normes et les significations ambiantes, et s'il le fait, il le fait sur le mode cognitif. Au fond, la seule norme qu'il reconnaît est celle de l'efficacité. Le résultat est que les normes et les significations ambiantes sont réduites à des simples moyens, par suite de quoi l'action est rigoureusement déterminée de l'extérieur par les structures matérielles. Aussi longtemps que l'indépendance des significations, des valeurs et des normes ambiantes ne sont pas prises en compte, on aboutit nécessairement au déterminisme. C'est seulement si la notion du sens significatif est introduite et qu'on ne se borne pas à une conception stratégique de l'action qu'on peut concevoir la « causalité de la motivation », comme disait Husserl, et penser l'action comme une action motivée de l'intérieur par des structures symboliques.

Or, de même qu'il faut éviter l'erreur de la réification et ne pas naturaliser l'esprit, il faut éviter de spiritualiser le matériel et ne pas verser dans l'erreur idéaliste de l'émanatisme. Le monde social n'est pas simplement une émanation ou une expression des structures symboliques. Il ne suffit pas de vouloir pour pouvoir, car en essayant de réaliser les valeurs dans le monde, on rencontre toujours des conditions matérielles qui limitent plus ou moins significativement la marge d'action et que les acteurs doivent prendre en compte de façon stratégique. En paraphrasant une célèbre

phrase de Marx, on pourrait dire que les hommes réalisent les valeurs, mais pas dans les conditions qu'ils ont choisies. Résumons: afin d'éviter les deux erreurs complémentaires de la réification et de l'émanationnisme, il faut un concept large de l'action qui inclut aussi bien une dimension stratégique qu'une dimension symbolique.

## **2. Phénoménologies de l'esprit**

### **2.1. Critique défétichisante du positivisme**

La critique dialectique de l'épistémologie politique positiviste démasque les effets de fétichisation de la raison positiviste et dénonce la contribution scientifique et idéologique d'abord, pragmatique et performative ensuite qu'elle apporte à la réification techniciste du monde naturel, mais aussi et davantage du monde socio-historique. Désymbolisant systématiquement le monde naturel et socio-historique, la raison positiviste réduit d'abord la réalité à un ensemble de choses inertes et manipulables, et puis, lorsque la raison observante se fait raison militante et intervient dans le monde, elle le produit en tant que tel – c'est une des thèses principales de Freitag qu'on trouve d'ailleurs déjà dans *La dialectique de la Raison* (Horkheimer et Adorno, 1974).

Si le positivisme fétichise méthodiquement le réel sans le réfléchir - « Que nous nions la réflexion, c'est ça le positivisme » (Habermas, 1973 : 9)-, la dialectique le défétichise par une reprise en charge réflexive du travail d'objectivation que le positivisme refoule, en montrant, d'abord, avec Kant, que la connaissance de l'objet présuppose nécessairement l'intervention des catégories a priori de l'entendement et, ensuite, avec Hegel, que l'objet de la connaissance de l'entendement est l'aboutissement (historique) d'une objectivation de l'esprit (dans la société). Afin de

concilier la doctrine kantienne des a priori subjectifs et la doctrine hégélienne de leur objectivation ontologique (et historique), Freitag introduit alors son concept central, à savoir celui de la pratique ou de l'action, comprise comme rapport d'objectivation ontologique (et puis historique) qui médiatise le sujet et l'objet et comprend la réalité objective comme une réalisation du sujet, comme son objectivation (cognitive, normative et esthétique): « La pratique comprise comme rapport d'objectivation ne s'oppose alors, en tant que mode d'être, qu'à la 'réalité' telle qu'elle apparaît de manière toujours réifiée dans tout rapport d'objet non critique, et tout particulièrement dans le rapport d'objectivation établi par la science positive » (Freitag, 1986, I : 23).

En introduisant la notion du rapport d'objectivation, la dialectique s'oppose ainsi directement au positivisme en ce qu'elle relie systématiquement la réalité à la pratique, comprenant celle-là comme une objectivation de celle-ci, ou encore, pour employer le langage husserlien, en montrant que la réalité (catégorielle, objective, subjective et sociale) est le résultat des activités constitutives de la conscience transcendente. Cette mise en rapport des phénoménologies hégélienne et husserlienne est importante, car elle permet d'entrevoir, et de faire voir, que toutes deux fondent en dernière instance la réalité dans les pratiques constitutives du sujet. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'insistance de Freitag que la dialectique n'est rien d'autre qu'une philosophie première de la pratique ou, pour parler comme Giddens, une « ontologie de la pratique »: « le rapport d'objectivation [est] compris comme réalité phénoménologique première et comme fondement ontologique ultime » (Freitag, 1986, I : 77 ; cf. également pp. 23 et 162).

Que les pratiques soient toujours déjà médiatisées par des structures symboliques ne contredit nullement la primauté de la pratique, puisqu'en tant que médium des pratiques d'objectivation, les structures symboliques sont elles-mêmes

reproduites par les pratiques des sujets. « Dès lors, le sujet est bien un ‘moment de la structure’, et la structure bien le ‘mode déterminant de la constitution du sujet’, mais la structure et le sujet dont il est question ici ne sont pas des réalités positives, autoconsistantes, substantielles : ce qui est vraiment, c’est l’existence vive du rapport lui-même » (Freitag, 1994a : 185, n.).

## **2.2 Vers une théorie réaliste de la culture**

Si le positivisme ‘reflète’ et renforce la réification des pratiques sociales en objets fétichisés, la dialectique ‘réfléchit’ la réification en montrant que la relation d’objectivation ou de constitution de l’objet scientifique comme simple chose observable et manipulable ne constitue qu’une modalité d’objectivation parmi d’autres possibles. En identifiant la connaissance à la science, comprise à la façon de Popper et compagnie, le positivisme cherche à monopoliser la prétention à la connaissance et à délégitimer toute autre forme de connaissance. Dès lors qu’il universalise son propre mode d’objectivation, le positivisme sombre dans le scientisme et se renverse en technocratisme, apportant ainsi sa caution idéologique au projet politique de la scientification du monde vécu.

Pour briser les prétentions idéologiques à l’universalité du scientisme positiviste, plusieurs voies critiques sont ouvertes : 1) on peut analyser l’épistémologie positiviste et montrer que ses conceptions et ses prescriptions ne valent pas, même pas pour les sciences naturelles – c’est la critique du conventionalisme (Duhem, Quine, Kuhn, etc.), du rationalisme (Bachelard, Koyré, Canguilhem, etc.) et du réalisme transcendantal (Harré, Bhaskar, etc. – j’y reviendrai) ; 2) on peut radicaliser la critique des conventionalistes, rationalistes et réalistes et contester par des arguments d’ordre ontologique que le naturalisme ne peut pas être transposé des sciences naturelles aux sciences sociales – c’est la critique

humaniste qu'on retrouve chez les phénoménologues, les herméneuticiens et les dialecticiens de tous bords ; 3) on peut approfondir la critique humaniste en développant une philosophie anthropologique de la constitution du monde qui montre bien que l'objectivation scientifique représente un rapport sujet-objet bien particulier parmi d'autres, plongeant ses racines dans les expériences constitutives du sujet – ici on pourrait suivre la théorie pragmatique des intérêts de connaissance d'Apel et d'Habermas, la théorie des modalités ontologiques du rapport d'objectivation de Freitag ou la théorie de la constitution des régions ontologiques de Husserl.

Plutôt que de suivre en détail la difficile analyse freitagienne des cinq moments (arbitraire opératoire, détermination empirique, synthèse théorique, expressivité normative et réflexivité) et des trois niveaux (l'expérience sensible, la symbolisation et la formalisation opératoire) des rapports d'objet, esquissée dans le premier tome de *Dialectique et société*, je voudrais présenter rapidement la théorie phénoménologique de la constitution de Husserl, telle que Husserl l'a analysée dans *Ideen II*, parce qu'elle est plus ou moins similaire à celle de Freitag, mais aussi parce qu'elle me permet de pousser le réalisme transcendantal de Bhaskar dans une direction culturaliste et de résoudre ainsi une des apories de la théorie de Habermas.

Ce n'est pas le lieu ici de présenter en détail la philosophie réaliste des sciences de Rom Harré (1970) et de Roy Bhaskar (1978). Disons seulement qu'elle nous intéresse dans la mesure où elle a réfuté pour de bon la philosophie des sciences postiviste en montrant que ses postulats de base ne valent pas, même pas pour les sciences de la nature. Le postulat logique, stipulant que toute théorie doit prendre la forme du modèle nomologique-déductif, et le postulat empiriciste, fondant la connaissance sur l'observation des données sensorielles, sont erronés. Il suffit d'observer les scientifiques pour se rendre compte qu'ils ne cherchent pas tant à

découvrir des lois universelles, comprises dans le sens humien de conjonction constante entre des événements observables, que des mécanismes complexes, causaux et génératifs qui expliquent la conjonction réelle entre les événements en établissant comment ceux-ci sont produits par des mécanismes qui échappent eux-mêmes à l'observation empirique. Autrement dit, en rompant avec la causalité humienne, définie comme conjonction constante et contingente entre les événements, le réalisme réhabilite non seulement la vieille notion de la connection réelle ou nécessaire entre les événements, mais il établit également l'existence de mécanismes causaux et de structures complexes d'ordre transfactuel qui, bien qu'échappant à l'observation directe, expliquent néanmoins la conjonction entre les événements observables. Par un argument d'ordre transcendantal, il montre donc que les sciences présupposent nécessairement une vision de la nature et de la structure des entités et des processus complexes qui explique pourquoi ceux-ci peuvent agir comme des causes efficientes et exercer un pouvoir causal sur les événements.

En renouant ainsi explicitement avec des questions ontologiques, le réalisme pointe certainement dans la bonne direction, mais malgré les efforts considérables de Bhaskar pour transposer la philosophie réaliste des sciences naturelles aux sciences sociales (cf. Bhaskar, 1989), il me semble quand même que le réalisme critique de Bhaskar demeure trop attiré par le matérialisme en général et le marxisme en particulier pour pouvoir prendre vraiment en compte la dimension symbolique de la réalité, telle qu'elle est analysée par l'herméneutique et la phénoménologie.

Habermas va beaucoup plus loin sur ce point, mais sa prise en compte de l'herméneutique et de la phénoménologie l'éloigne en même temps d'une conception réaliste des différents domaines ontologiques de la réalité. Dans sa théorie des intérêts quasi-transcendants de la connaissance, il présente une théorie néo-kantienne de la

constitution des domaines d'objets des sciences de la nature, des sciences humaines et des sciences réflexives (Habermas, 1973). Pour lui, les objets de la connaissance sont constitués formellement par les intérêts de connaissance comme auparavant ils l'étaient par les catégories de l'entendement. Données sous le critère de la méthode et non sous le critère de l'objet, les domaines d'objet sont considérés d'un point de vue épistémologique et non pas ontologique. Au lieu de considérer les domaines d'objets des sciences comme des « régions ontologiques » (Husserl), Habermas les considère comme des objectivations des points de vue. Comme chez Saussure et les rationalistes en général, c'est donc le point de vue qui crée l'objet, alors qu'en fait c'est la détermination ontologique de l'objet de la connaissance qui devrait prescrire les modalités de la constitution de l'objet par le sujet.

C'est grâce à Bhaskar que je suis arrivé à cette conclusion, mais j'aurais également pu la trouver chez Freitag, comme la citation suivante en témoigne : « On peut objecter ... que la distinction 'subjective' ou 'épistémique' entre des intérêts de connaissance' jouant le rôle de catégories quasi transcendentales ne saurait recouvrir la distinction ontologique ou objective entre des modes de réalité, parce que cette dernière est immanente au rapport d'objectivation lui-même, et qu'elle ne survient donc pas au même niveau logique et ontologique que la précédente » (Freitag, 1986, I : 43). Cette discussion peut paraître subtile, mais dans la mesure où la critique des effets réificateurs du positivisme présuppose une distinction ontologique entre la région de la nature et de la culture, il me semble essentiel de disposer d'une théorie réaliste des régions ontologiques.

### **2.3. Phénoménologie de la constitution**

C'est chez Husserl, et notamment dans les *Ideen II* (Husserl, 1952) que j'ai trouvé une telle théorie, mais elle se trouve déjà en partie chez Vico, Hegel et Dilthey.

Husserl y aborde la question fondamentale de la constitution du monde – qu’il ne faut pas confondre avec la ‘construction’ du monde qui, elle, fait partie d’un programme nominaliste de déconstruction de la connaissance – dans la perspective d’une phénoménologie eidétique des actes intentionnels de la conscience. L’analyse intentionnelle prend un objet pour ‘guide transcendantal’ dans lequel se nouent des visées de conscience et décrit comment ces objets apparaissent et sont donnés à la conscience. Cette analyse intentionnelle est eidétique, car en décrivant comment les actes de conscience constituent l’objet comme objet d’une certaine région ontologique et pas d’un autre, elle montre comment l’appartenance de l’objet à une région ontologique bien déterminée détermine a priori les caractéristiques empiriques de l’apparition de l’objet à la conscience. Cette analyse est également transcendentale, car en mettant l’objet entre les guillemets de *l’épochè*, elle cherche à montrer que l’objet donné à la conscience est en fait donné par la conscience et que toute réalité est en dernière instance fondée dans les actes constitutifs de l’ego absolu.

Bien que Husserl penche nettement vers un idéalisme absolu qui considère l’ego transcendantal comme le fondement ultime de l’être, la théorie de la constitution peut également être lue et réappropriée dans une perspective réaliste et critique qui cherche à différencier ontologiquement les sciences de l’homme et de la nature à partir d’une analyse phénoménologique des différences essentielles ou eidétiques qui séparent leurs domaines d’objets respectifs et qui prescrivent la méthode appropriée d’accès aux objets, car « ce n’est ni ‘la science moderne’ ni les ‘experts’ qui font la méthode, mais l’essence des objets et l’essence correspondante de l’expérience possible ... qui prescrivent tous les principes de méthode » (Husserl, 1952, III : 22).

Dans cette perspective ontologique, nous pouvons suivre le maître et distinguer trois régions ontologiques superposées, à savoir la région de la nature

matérielle (la chose), de la nature animale (le corps animé) et de la culture (l'esprit). Quel que soit l'objet considéré, en tant qu'objet matériel, il se caractérise nécessairement par l'extension dans l'espace-temps et la matérialité, bien que cette dernière ne puisse être saisie que si l'objet matériel est causalement relié aux autres objets matériels. Mon corps est un objet matériel parmi d'autres dans le monde, mais, en même temps, puisqu'il s'agit d'un objet dont je peux faire l'expérience intérieure, il est plus et autre chose qu'un objet matériel. A l'instar des choses, nous pouvons toucher notre corps, mais lorsque nous le touchons, nous sentons le touché - la main gauche qui touche la main droite, par exemple, tous deux enveloppés dans ce que Merleau-Ponty appelle joliment le « chiasme aesthésiologique » (Merleau-Ponty, 1964 : 173-204). Mon corps diffère encore de la chose matérielle en ce qu'il n'est pas mu mécaniquement, mais qu'il est organe de ma volonté: si je veux, je peux bouger. Husserl en conclut que le corps n'est pas une chose, pas un corps inerte, mais un corps animé. En tant que tel il appartient à la région de la nature animée, nature mixte, physico-psychique, à cheval entre la région de la nature matérielle et la région de l'esprit qui anime le corps.

Mais voilà qu'apparaît un autre corps dans mon environnement – le corps de l'autre. N'étant pas mon corps, mais le sien, je n'en ai aucune expérience directe, et pourtant, je vois bien que son corps est analogue au mien, que son corps est un corps vivant, un corps qui bouge et qui perçoit son environnement comme je le fais, ou comme je le ferais si j'étais à sa place. Animé par l'esprit, son corps n'est pas un corps inerte et lui il n'est pas une chose, mais une personne comme moi, un *alter ego* qui s'objective dans le monde et le dote d'un sens, faisant ainsi du monde un monde commun, communément partagé. Animé par l'esprit, le corps bouge. En passant par le corps, l'esprit s'objective et se réalise dans le monde qui devient par là monde culturel

– monde symbolique qui baigne dans la lumière de l'esprit et qui est constitué et reproduit en tant que monde symbolique par les actes intentionnels de la conscience.

Pour avoir accès à ce monde de la culture, il faut rester dans l'attitude de la vie ordinaire que Husserl nomme « attitude personaliste », par opposition à « l'attitude naturaliste » qui n'est pas l'attitude naturelle. En adoptant l'attitude personaliste, nous ne percevons pas les objets comme des choses, ni les animaux et les humains comme des 'objets zoologiques' appartenant à la nature, mais comme des êtres dotés de sens qui appartiennent à la culture et qui ont une signification. Ces objets symboliques m'affectent, non pas de l'extérieur, mais de l'intérieur. Leur causalité n'est pas une « causalité réelle », mais une « causalité de la motivation », une causalité significative qui ne peut motiver un acte de ma part que pour autant que l'objet soit constitué par la conscience comme un objet doté d'un sens. Le scientifique adoptant l'attitude naturaliste suspend précisément le sens de l'objet. Ignorant les prédicats de valeur et de signification, il objective l'objet comme une chose et le réduit systématiquement à sa dimension matérielle. Dès lors qu'il fait abstraction des valeurs et du sens, il ne voit plus de personnes, plus de maisons, plus de table, plus d'oeuvre d'art, mais seulement des choses mortes – mortes car désymbolisées et réifiées.

#### **2.4 La double dialectique de l'action et de la structure**

Arrivé à ce point, il faut joindre la phénoménologie à l'herméneutique et montrer comment la constitution du monde comme un monde commun et symbolique présuppose toujours déjà la référence à, et le passage par, la culture, reproduite par les actes intentionnels de la conscience. Pour montrer que ces derniers ne produisent pas le sens – seul Dieu crée *ex nihilo* - mais qu'ils l'actualisent, le reproduisent ou le transforment, on pourrait renvoyer à Vico, Herder, Humboldt, Cassirer, Heidegger,

Gadamer, Whorf ou Sapir parmi d'autres, mais comme nul n'a mieux décrit la « dualité de l'action et de la structure » que Freitag lui-même, suivons le dans son analyse ontologique des modes de régulation de la pratique et de reproduction de la société, et voyons comment il effectue l'articulation des pratiques significatives (cognitives, normatives, esthétiques), analysées comme rapport d'objectivation, et de la société, entendue comme totalité des médiations objectives qui régissent les pratiques significatives (cognitives, normatives, esthétiques).

Le point de départ de l'analyse des modes de régulation des pratiques sociales et de reproduction de la société est constitué par l'intuition que les pratiques significatives (ou communicationnelles, pour parler comme Habermas) sont toujours déjà insérées dans un ordre idéal transcendantal qui les pré-structure d'une façon telle qu'elles actualisent et reproduisent cet ordre a priori dans lequel elles sont prises. En tant que condition de possibilité a priori de la société, cet ordre idéal qui structure les actions qui reproduisent la société est un ordre transcendantal. Et en tant que médiation objective qui unifie les pratiques de l'extérieur, cet ordre idéal est également un ordre transcendant. Extérieur et pourtant intérieur à la conscience individuelle, la totalité a priori, transcendantale et transcendante, intervient donc comme instance de médiation entre l'individu et la société. A vrai dire, elle le fait en étant à la fois subjective et objective – « subjective en tant qu'elle fait l'objet, toujours, d'un acte individuel », et « objective », car elle est « sociale tant dans sa forme qu'en son contenu » (Freitag, 1986, II : 45).

Dès lors qu'on a compris avec Freitag que les pratiques individuelles empiriques sont toujours déjà prises dans et médiatisées par une totalité transcendantale virtuelle (structure *in absentia*) qui pré-structure le sens intentionnel des pratiques sociales significatives et que cette totalité virtuelle n'existe que grâce

aux pratiques individuelles qui la reproduisent en l'actualisant, on peut dire avec Giddens (1976 : 120ff, 1979 : 76ff et 1984 : 25ff. et 297ff) que la structure est à la fois la condition continuellement présente et le résultat continuellement reproduit de l'action humaine. Cette dualité de la structure n'exclut cependant pas la liberté du sujet, mais elle la rend possible, car c'est grâce à la médiation symbolique qu'on passe de la région ontologique du corps animé à celle de l'esprit et que le comportement animal est conséquemment transformée ou 'dépassé' en action significative. Dès lors, la « dualité de la structure » (Giddens) est inséparable de la « dualité de l'action » (Bhaskar), car en tant qu'action significative, la pratique est à la fois production consciente du sens et reproduction inconsciente, mais inévitable de la structure en tant que condition transcendantale des pratiques significatives.

En tant que structure idéale, la structure qui médiatise les pratiques en structurant le sens intentionnel est synonyme de la culture. Le langage ordinaire, communément partagé par tous les membres d'une communauté, constitue l'exemple paradigmatique de la culture en tant que structure de médiation des pratiques significatives. En structurant le sens intentionnel des pratiques, le langage intervient comme une « forme symbolique » (Cassirer) qui organise les contenus de l'expérience de façon synthétique, donc de telle sorte qu'ils soient intégrés dans une totalité absente qui unifie les contenus de l'expérience en leur surimposant une signification qui est en accord et en relation avec la totalité des significations compossibles à l'intérieur d'une culture – compossibles, car cette intégration ne concerne pas seulement les significations actuelles, mais aussi toutes les significations du passé, ainsi que celles qui non encore advenues empiriquement sont d'ores et déjà anticipées dans les pratiques significatives (Freitag, 1993 : 29). Autrement dit, le détour par le langage permet d'imprimer une signification symbolique aux contenus de

l'expérience sensible et cette impression symbolique qui informe les contenus en leur donnant un sens ne met pas seulement virtuellement en rapport tous les contenus de l'expérience, mais il les intègre en même temps dans une même totalité significative.

Les membres de la communauté ne sont cependant pas conscients de la fonction intégratrice du langage en tant que forme symbolique. Dans la mesure où ils voient le monde à travers elle, la forme symbolique du langage ne leur apparaît pas comme une médiation ; elle est plutôt projetée sur le monde qui devient alors littéralement la « réification » de la forme symbolique du langage ou, comme le dit Habermas, « de l'image linguistique du monde » (Habermas, 1987, I : 67). Que les membres soient conscients ou non de la médiation symbolique par le langage, il est clair que la formation symbolique des contenus de l'expérience par le langage est inséparable de, et identique à, « l'acquisition du monde en tant que représentation » (Cassirer, 1964, III : 323).

En définissant le système symbolique comme une « structure objective de 'représentation significative ou conceptuelle du monde, d'autrui, de la société et de soi' » (Freitag, 1994a : 191, cf. également 1999 : 8-14), Freitag se place implicitement dans la tradition de Humboldt et de Cassirer, mais il innove en ce qu'il démontre comment la représentation symbolique du monde médiatise la constitution du monde objectif, du monde intersubjectif et du monde subjectif en constituant une authentique entité collective, celle de la société. Dès lors, la philosophie des formes symboliques se transforme de l'intérieur en une sociologie dialectique qui conçoit la représentation symbolique non seulement comme une instance de médiation, mais aussi comme une instance de régulation des pratiques et de reproduction de la société. Et comme ce mode de reproduction culturel-symbolique de la société est lui-même compris comme une mode fondamental, mais historiquement déterminé à l'intérieur d'une logique

développementale des modes de reproduction de la société, cette sociologie dialectique doit elle-même être comprise à l'intérieur d'une théorie générale et systématique de la constitution ontologique et historique de la société, saisie dans son unité, comme totalité.

### **3. Histoire de l'historicité**

#### **3.1. Le mode de la reproduction culturel-symbolique de la société**

Jusqu'à présent nous avons analysé la « double dialectique » de l'action et de la structure dans une perspective ontologique et synchronique (analyse horizontale) et non pas dans une perspective historique et diachronique (analyse verticale). La culture, comprise comme une structure objective de représentation symbolique du monde nous est apparue comme une instance *sui generis* ayant en propre la capacité de structurer les pratiques significatives, tout en dépendant elle-même de celles-ci pour sa propre reproduction. Or, à vrai dire, la description idéaltypique d'une société de langage dans laquelle le système significatif, qui intervient comme médiation dans la régulation des pratiques et de reproduction de la société, n'est rien d'autre que la structure significative des pratiques mêmes, ne vaut que pour les sociétés primitives « sans politique » et « sans histoire », ou pour être plus précis, « sans historicité » (au sens de Touraine (1973 : ch. 1)).

Dans ces sociétés « holistes », qui « valorisent la totalité sociale et négligent ou subordonnent l'individu humain » (Dumont, 1985 : 273ff.), c'est la culture commune, représentée par le langage et intériorisée dans sa totalité par l'ensemble des membres de la société, qui assume les fonctions de régulation des pratiques et de la reproduction de l'ensemble de la société. Dans la mesure où la société est « coextensive au monde vécu » (Habermas), l'unité de la société peut être assurée exclusivement (ou presque) par le langage. En tout cas, la représentation symbolique

de la société n'y est pas réflexive. Les membres de la société font la société - en agissant de façon significative (ou communicationnelle), ils activent la culture et reproduisent la société - mais ils ne savent pas ce qu'ils font. Entre eux et la société elle-même il n'y a pas de distance. La représentation de la société n'est pas représentée elle-même, mais elle structure directement les pratiques significatives qui reproduisent la société.

S'inspirant de la philosophie de l'histoire de la religion de Marcel Gauchet (1977, 1985, 1998), Freitag voit cependant dans le mythe le premier degré de l'extériorisation de la médiation symbolique. Cette première prise de conscience de la société par la société à travers sa représentation symbolique (passage de l'existence 'en soi' à l'existence 'pour soi' de la société) est cependant paradoxale, car si la société parvient à travers le mythe à se représenter et à agir sur elle-même, elle projette néanmoins le fondement de son ordre et de son sens en dehors d'elle-même dans un ordre transcendant, éternel et immuable. Si le mythe représente donc bel et bien le premier degré de l'historicité, cette première prise de conscience de la société de sa capacité à faire l'histoire vise en quelque sorte à nier cette capacité, car à travers le mythe « la société n'y agit sur soi que pour abolir sans cesse l'effet du changement et du conflit » (Freitag, 1986, II : 125 ; 1989 : 46-52). Anticipant le passage au mode de reproduction politico-institutionnel, on pourrait dire avec Pierre Clastres (1974) qu'en bloquant l'émergence de l'État, les sociétés archaïques ne sont pas seulement des sociétés sans État, mais aussi des sociétés « contre l'État ».

### **3.2 La dette du sens**

Dominées par le mythe, les sociétés primitives sont des sociétés holistes sans historicité et, donc, sans histoire et sans pouvoir, qui s'imaginent devoir leur ordre et leur sens à une volonté supérieure et extérieure à celle des hommes. Par contraste, les

sociétés modernes sont individualistes et travaillées par le savoir que les hommes ne doivent les lois de la cité qu'à eux mêmes. Entre les deux, dans la « période axiale » (Jaspers), il y a apparition du monothéisme et plus particulièrement du christianisme. Que le christianisme ait joué un rôle crucial dans la découverte de l'historicité et qu'il ait ainsi fonctionné comme un 'aiguilleur' (Weber) dans l'histoire, que c'est lui qui est à l'origine du passage d'un monde holiste et hiérarchique, hétéronome et enchanté, dominé par le mythe, à un monde individualiste, désenchanté et égalitaire, où l'individu se donne lui-même sa propre loi, voilà la thèse générale que Gauchet soutiens dans *Le désenchantement du monde* - que Freitag (1989 : 60-78) précise en y introduisant la cosmologie entre le mythe et la religion - qu'on peut résumer avec lui en une seule formule : le christianisme est « la religion de la sortie de la religion » (Gauchet, 1985 : II, 1998 : 11).

La première rupture avec le mythe que le christianisme introduit a trait au plan de l'action : alors que les religions primitives se focalisent sur l'origine, le christianisme brise cette dépendance immuable envers un passé mythique en présentant un dieu créateur qui s'incarne dans l'histoire. Le passage terrestre de dieu et l'annonce d'un salut à venir ouvrent la voie à une prise en compte véritable de l'idée de l'historicité. N'étant plus niée, comme ce fut le cas dans le mythe, mais affirmée, l'histoire peut alors effectivement commencer.

La seconde rupture concerne le plan de la représentation : en créant le monde, dieu s'en retranche, provoquant une séparation entre l'ici-bas et l'au-delà, entre le visible et l'invisible. Alors que l'univers mythique se présentait comme un « jardin enchanté » (Weber), le monde chrétien est désenchanté et, en tant que tel, monde à interpréter. Ne rendant plus charnellement présent l'invisible, Dieu, dans sa transcendance, en figure l'absence, et le sens de cette absence doit être interprétée.

Pour éviter que le sens de cette absence ne se renverse en absence de sens, le monde chrétien fixe le sens en cherchant son fondement au dessus de lui dans une instance transcendante imaginaire par rapport à laquelle elle aurait contracté une « dette de sens » (Gauchet, 1977). Obligé de rester fidèle à Dieu en son absence, le monde chrétien se réfléchit en projetant son sens normatif en dehors de lui dans une essence, dans un monde transcendant qui le représente symboliquement et qui le somme de réaliser son sens, de réaliser son essence. « C'est ainsi que toute société procède à son propre dédoublement, par lequel elle se met en demeure et en mesure d'opposer sans cesse à la simple factualité empirique ... la projection idéalisée de son ordre propre, réifié en un ordre ontologique transcendantal » (Freitag, 1986, I : 225).

Formalisant quelque peu ce processus de dédoublement empirico-normatif de la société par transcendantalisation de son identité normative dans un ordre ontologique ('réification transcendantale') sous la dépendance de laquelle la société se place, on peut dire, en mélangeant le langage des systémistes avec celui de Gauchet et Freitag, qu'il y a « production endogène d'un point fixe exogène » (Dupuy, 1992 : 7-21) et que ce point fixe exogène, transcendant et normatif, est « le point absolu d'origine [puisque] c'est depuis ce dehors que la société a pu être créée telle qu'elle est » (Gauchet, 1977 : 27). En tant que tel, cet écart symbolique de la société avec elle-même constitue la condition de possibilité transcendantale de la production historique de la société et de sa reproduction en tant qu'unité. Si j'insiste tant sur l'importance de cette référence normative en extériorité en tant que principe transcendantal de l'unité de la société, c'est parce qu'elle sous-tend et régit toute la typologie développementale des modes de régulation des pratiques et de reproduction de la société qu'on trouve chez Freitag. Je reviendrai longuement par la suite sur le passage du mode politique-institutionnel au mode décisionnel-opérationnel de régulation

sociétale – passage défini par la prétendue disparition du point fixe exogène - mais avant de parler la reprise sociologique de la philosophie politique de Gauchet et de Lefort par Freitag, exposons d’abord celle-ci.

La logique du désenchantement qui préside le passage des sociétés holistes ‘froides’ aux sociétés individualistes ‘à vapeur’ prend toute son ampleur dans le champ politique. Dans l’émergence de l’État, Gauchet voit le début d’un long procès dans lequel l’extériorité du social est progressivement intériorisée et le dédoublement empirico-transcendantal de la société, qui caractérise le sacré, est importé à l’intérieur de la société sous la forme du pouvoir. Etant d’abord représenté de façon charnelle et personnelle dans le corps du roi, le pouvoir qui est substantiellement ‘présentifié’ dans les sociétés traditionnelles de type holiste finit par être représenté dans les sociétés modernes de type individualiste dans la forme impersonnelle, hautement rationalisée de la Loi. Mais n’anticipons pas trop sur la reprise (en catimini), typiquement française, de la théorie des ‘deux corps du roi’ de Kantorowicz et commençons par le début du procès d’intériorisation de la transcendance religieuse dans la société sous la forme du pouvoir.

Dans les sociétés traditionnelles de l’Europe médiévale (correspondant au cycle 1 du mode de production politico-décisionnel), le pouvoir est tout autant théologique que politique. Dans la mesure où le monarque est roi « de droit divin », le fondement de son pouvoir reste lié à la religion. Or le roi chrétien n’est au mieux qu’une image du Christ ; jamais il ne peut égaler l’incarnation du dieu sur terre. Son statut est donc instable et le pouvoir va connaître une lente érosion de sa légitimité. Les théories modernes du contrat, de Hobbes à Rousseau, sont l’expression logique de cette érosion. Le monarque, s’il subsiste, ne tire plus la légitimité d’un ordre divin, mais de la volonté du peuple (principe démocratique de la souveraineté populaire).

Mais à défaut de pouvoir incarner l'union de la terre et du ciel, le roi va désormais représenter l'union de ses sujets. En tant que personnification du corps social, il incarne non pas charnellement, mais symboliquement l'unité sociale. « D'incarnation de la dissemblance sacrale du fondement qu'il était, le roi sacré est devenu la matérialisation de la correspondance interne du corps collectif à lui-même » (Gauchet, 1985 : 201). En tant que représentation symbolique de l'insertion des parties au sein d'un corps, le corps du roi représente la dernière symbolisation du principe holiste de l'organisation sociale des sociétés traditionnelles.

Avec la disparition du roi, sous la guillotine par exemple, la révolution démocratique (XVIe-XVIIIe siècles) est factuellement accomplie. En tant que révolution de la représentation collective, qui substitue à la représentation d'un fondement logé en haut la représentation d'un fondement situé en bas, la révolution démocratique est l'expression politique de l'émergence de la société individualiste de la modernité (correspondant au cycle 2 du mode de reproduction politico-décisionnel). A l'opposé de la société holiste, la société individualiste « valorise l'individu, l'être moral, indépendant, autonome, essentiellement non social » et, corrélativement, « néglige ou subordonne la totalité sociale » (Dumont, 1985 : 273ff.). Suite à cette transvaluation idéologique, l'individu est premier et la cohésion du corps social produite et dérivée. La souveraineté est déléguée, et le pouvoir est conçu comme expression surgie de l'intérieur même de la société.

### **3.3 Pouvoir et représentation symbolique de la société**

Même si la société moderne de type individualiste et égalitaire ne se laisse plus représenter en termes théologico-politiques, elle n'en réclame pas moins une instance qui représente symboliquement son unité. Le pouvoir démocratique, puisqu'il est fondé sur la 'volonté générale' qui se matérialise sous la forme des lois,

est impersonnel. Il ne se confond pas avec la personne du Prince. On ne doit donc pas s'étonner que, face à ce besoin de représentation de l'unité du social, on voit réapparaître dans les sociétés individualistes, l'ancien mythe holiste de l'unité organique, ainsi que le fantasme de l'incorporation violente de l'unité sociale dans un corps mythique. C'est à juste titre que Claude Lefort (1986 : 251-300) a détecté aux tréfonds du dessein totalitaire une ambition fantasmatique de réincorporation, de restauration de l'un social comme corps. En effet, que ce soit sous la forme contre-révolutionnaire d'une société à forte solidarité organique garantie par le rétablissement d'une structure hiérarchique (variante fasciste), ou sous la forme progressiste d'une société à venir qui produit un type supérieur d'unité grâce à la résorption des antagonismes de classe et l'abolition de l'État (variante communiste) – ou encore, et ici j'anticipe sur l'analyse freitagienne de la post-modernité, sous la forme technocratique de la production planifiée des représentations idéologiques de la société - dans tous les cas, le totalitarisme se laisse déchiffrer comme affirmation forcenée de l'unité sociale et tentative pour abolir la différence entre la société et le pouvoir (Gauchet, 1976).

D'après Gauchet, qui suit ici les enseignements de son maître, les sociétés deviennent démocratiques en renonçant à l'unité. A la différence des sociétés qui cherchent leur fondement ultime dans la religion, les sociétés démocratiques s'instituent et se maintiennent dans la dissolution des repères de la certitude. Elles ne trouvent pas leur point d'appui dans des vérités dernières et substantielles, mais elles acceptent les discordes internes et la mise en débat des valeurs fondamentales. « La démocratie », dit Gauchet dans des termes que Habermas ne reproverait guère, « ce n'est pas l'accord profond des esprits, c'est le déchirement du sens et l'antagonisme sans merci des pensées » (Gauchet, 1980 : 61). En tant que société se structurant en

dehors de l'unité, la société démocratique est donc une société du conflit, une société qui accepte et se fonde sur la division sociale, et bien doublement : d'une part sous la forme horizontale du conflit des intérêts et, d'autre part, sous la forme verticale de la séparation du pouvoir et de la société.

Pour Gauchet, comme pour Lefort d'ailleurs, la division est une forme politique, et en tant que telle, une forme formante, originaire, fondatrice. En dépit des apparences, le conflit est une puissance intégratrice, car comme Simmel l'avait déjà noté au début du siècle, le conflit présuppose et produit un terrain commun sur lequel le désaccord peut exister. La tâche du pouvoir démocratique consiste à symboliser cette unité dans la division. S'installant en opposition de la société, il agit sur elle en lui imposant son unité de l'extérieur – comme la main qui pétrit la glaise est extérieure à la glaise. Il signifie aux citoyens que leur société est à savoir comme un tout et se tient comme un ensemble cohérent. Bien qu'issu de la société, le pouvoir la transcende (production endogène d'un point fixe exogène) et, grâce à cette transcendance, elle peut représenter et assurer l'unité de la société.

Le pouvoir est l'Autre de la société, il fait signe vers un dehors, vers le principe formel et universaliste de la 'volonté générale' qui est au fondement de la loi et que la loi représente de façon symbolique. Puisqu'elle vaut pour tous, elle est universelle et n'appartient à personne. Le pouvoir parle au nom de la loi, mais il ne la possède pas. Son rôle est symbolique : il rend visible l'unité de la communauté qui est, par nature, invisible. Le pouvoir appartient à tous et, dans ce sens, il n'appartient à personne. La démocratie maintient l'écart entre le symbolique et le réel. En opposition à tout régime totalitaire pré-moderne ou post-moderne (cf. infra le mode décisionnel-opérationnel de reproduction de la société), la démocratie se laisse déchiffrer comme ce régime qui ne confond pas la loi et le pouvoir, et dans ce sens, comme ce régime

dans lequel le pouvoir n'appartient à personne – ce que Lefort exprime comme suit en résumant les propos précédents : « Le lieu du pouvoir devient un lieu vide. L'essentiel est qu'il interdit aux gouvernants de s'approprier, de s'incorporer le pouvoir. Son exercice est soumis à la procédure d'une remise en jeu périodique. Il se fait au terme d'une compétition réglée, dont les conditions sont préservées d'une façon permanente. Ce phénomène implique une institutionnalisation du conflit. Vide, inoccupable – tel qu'aucun individu ni aucun groupe ne peut lui être consubstantiel -, le lieu du pouvoir s'avère infigurable. Seuls sont visibles les mécanismes de son exercice, ou bien les hommes, simples mortels, qui détiennent l'autorité politique. On se tromperait à juger que le pouvoir se loge désormais dans la société, pour cette raison qu'il émane du suffrage populaire ; il demeure l'instance par vertu de laquelle celle-ci appréhende son unité, se rapporte à elle-même dans l'espace et le temps. Mais cette instance n'est plus référée à un pôle inconditionné ; en ce sens, elle marque un clivage entre le dedans et le dehors du social, qui institue leur mise en rapport ; elle se fait tacitement reconnaître comme purement symbolique » (Lefort, 1986 : 27).

### **3.4 Le mode de la reproduction politique-institutionnel de la société**

Ayant passé en revue les éléments clé de la philosophie politique de Gauchet et de Lefort en insistant particulièrement sur les modifications historiques de la production et de la représentation symbolique de la société - de la transcendance extérieure à la société (Dieu) à la transcendance intériorisée dans la société sous forme de pouvoir symboliquement représenté, d'abord par le roi absolu (sociétés traditionnelles), enfin par la loi (sociétés modernes)-, je voudrais maintenant présenter la théorie freitagienne du mode de reproduction politico-institutionnel propre à la société moderne comme une reprise sociologique de la philosophie politique de Lefort et Gauchet. Cependant, au lieu d'indiquer les renvois intertextuels à Gauchet et

Lefort, je vais me permettre d'employer ici et là le langage habermassien pour indiquer les correspondances évidentes avec la théorie de l'agir communicationnel.

Nous avons vu plus haut que le mode de reproduction culturel-symbolique des pratiques vaut pour les sociétés archaïques sans pouvoir et sans histoire, en tout cas sans historicité ou à historicité ultrafaible. Dans les sociétés traditionnelles de type holiste (*Gemeinschaft*) et modernes de type individualiste (*Gesellschaft*), en revanche, l'historicité n'est plus niée, mais explicitement affirmée dans l'institution du pouvoir, qui, tout en objectivant le système de régulation symbolique lui-même, va se superposer à lui et le remplacer partiellement sans pour autant l'abolir, pour instaurer un système de régulation des pratiques de second degré, assurant la reproduction de la société. C'est le passage du mode culturel-symbolique de reproduction sociale par régulation directe des pratiques significatives (communicationnelles) au mode politique-institutionnel de reproduction de la structure sociale (reproduction sociétale) par régulation indirecte des pratiques (stratégiques) par le droit que Freitag décrit comme suit : « D'un côté, l'activité sociale 'ordinaire' continue à se déployer sur le plan des rapports significatifs au monde et à autrui, et dans ce sens, elle 'reste à sa place'. Mais par ailleurs, cette 'pratique de premier degré' devient elle-même l'objet d'une pratique de deuxième degré (la 'praxis politico-institutionnelle') qui lui impose d'en haut, de l'extérieur, de se conformer désormais à des 'règles' qui sont établies d'une manière formelle au-dessus d'elle et qui définissent au-devant d'elle les conséquences sociales qui seront attachées à son accomplissement et qui seront alors sanctionnées en tant que telles positivement et négativement » (Freitag, 1986, II : 211).

Bien que cette citation ne l'indique pas clairement, l'institutionnalisation politique équivaut en vérité à une régulation sociétale par le droit. Reformulé dans le

langage habermassien de la théorie discursive du droit (Habermas, 1992), on peut dire que le droit est une institution médiatrice qui régule les domaines d'action stratégique en institutionnalisant des règles qui dispensent les acteurs de parvenir à une coordination de l'action par l'agir communicationnel. En régulant non pas les pratiques significatives ou communicationnelles elles-mêmes, mais les domaines d'action stratégique, la praxis politico-institutionnelle effectue une objectivation du système de régulation culturelle et intervient en lui de l'extérieur – comme la main qui pétrit la glaise est extérieure à la glaise - afin de garantir le fonctionnement et la reproduction de la société.

A travers cette nouvelle modalité de régulation, l'historicité de la société devient directement visible pour les sujets sociaux dans l'institution politique des règles formelles du droit, alors même qu'idéologiquement la capacité qu'ont les hommes à faire l'histoire reste masquée dans un premier temps (cycle 1 du mode de production politico-décisionnel) par les légitimations religieuses du pouvoir. Puis, dans un second temps (cycle 2 du mode de production politico-décisionnel) qui coïncide avec l'avènement de la modernité, les légitimations religieuses qui subordonnent le pouvoir à une autorité supérieure et transcendante seront dissoutes et remplacées par une légitimation philosophique qui reconnaît explicitement la société comme une auto-production sociale et historique.

La disparition de la référence à la transcendance des « garants métasociaux » (Touraine) de l'ordre social ne doit cependant pas cacher que l'auto-production de la société reste philosophiquement légitimée par une référence transcendantale à la Raison, fondée dans la nature humaine et enracinée dans les sujets sociaux eux-mêmes. Par la légitimité qu'elle revendique en fondant constitutionnellement le pouvoir institutionnel dans la Raison (et la Justice), la domination politique fait

explicitement appel à un principe supérieur d'unité dans lequel les dominés sont appelés à se reconnaître. Dans la mesure où ce principe supérieur de légitimation régit le pouvoir d'institution des règles en le réglant de façon constitutionnelle, on peut dire qu'il fonde l'autorité du pouvoir et, partant, qu'il constitue «l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation » (Freitag, 1986, II : 287-292).

Dès lors que le pouvoir est lui-même formellement soumis, du moins contrefactuellement, à la 'volonté générale', la révolution politique, factuellement accomplie avec la Révolution française, trouve son achèvement théorique dans la constitution de l'État de droit (*Rechtsstaat*) avec ses droits abstraits et universalistes, déductivement codifiés en un système cohérent et sans lacunes, et pratique dans l'administration bureaucratique formellement rationnelle avec ses procédures formelles et ses fonctionnaires anonymes qui traitent chaque cas de façon impersonnelle. On retrouve ici l'idéaltype wébérien de la domination légale formellement rationnelle. Et, en effet, comme Weber, Freitag définit l'État moderne par la conjonction du formalisme légal et de l'administration bureaucratique: « L'essence de l'État, dit-il, est celle de loi abstraite et universaliste, sa pratique concrète est celle du fonctionnaire anonyme » (Freitag, 1992 : 48).

L'État moderne étant en place, analysons maintenant les effets de dualisation réelle de la société que l'avènement du mode politique-institutionnel de la modernité implique. En objectivant le système de reproduction culturel pour réguler son fonctionnement interne de l'extérieur, le mode politique-institutionnel introduit une différenciation sociale entre le niveau de la régulation culturelle (régulation sociale de premier ordre) et de la régulation institutionnelle (régulation sociétale de la régulation sociale ou régulation institutionnel de second ordre). Cette différenciation sociale entre les pratiques institutionnelles et les pratiques significatives signifie que le

système social lui-même se décompose dans son procès de reproduction en deux sphères hiérarchisées d'action sociale, celle du système symbolique et celle du système politique. En langage habermassien, cette différenciation sociale hiérarchique entre l'État en tant que sous-système et son environnement s'appelle « disjonction du système et du monde vécu » (Habermas, 1982, II). Devançant historiquement l'autonomisation du sous-système économique, l'autonomisation du sous-système politique est une précondition de l'autonomisation du sous-système économique comme sous-système dépolitisé et détaché de la morale. Bien que Habermas insiste avec Parsons et Luhmann sur l'institutionnalisation de l'argent en tant que médium généralisé d'échange entre le système économique et son environnement non économique (la société civile et la sphère privée), alors que Freitag souligne plutôt avec Aristote et Hegel l'émancipation normative de la sphère économique (la chrématistique) par rapport à la sphère de la maisonnée (*l'oekonomia*) induite par la transformation de la possession en propriété privée, sanctionnée par le pouvoir, il est clair que les deux approches de la disjonction réelle des sous-systèmes par rapport au monde vécu convergent et se recoupent: « C'est précisément l'objectivation politico-institutionnelle des conditions formelles et générales de la reproduction sociétale qui 'libère' les pratiques sociales à l'égard d'une intégration a priori de leurs finalités immanentes dans la culture, et qui permet du même coup que le 'système des besoins' prenne figure d'une donnée objective extérieure à l'ensemble des activités de satisfaction » (Freitag, 1986, II : 178).

Une fois que le sous-système économique autonome est en place, le marché peut fonctionner librement, transformer tous les biens en marchandises et imposer l'utilitarisme comme modèle d'action dominant à travers le monde. Conséquemment, l'action rationnelle en finalité (ou stratégique), égoïste et platement utilitariste

supplante l'action traditionnelle et l'action rationnelle en valeur (ou communicationnelle) pour devenir triomphante, dans la sphère économique bien sûr, mais aussi tendanciellement au-delà, dans la vie quotidienne des capitalistes et de ceux qu'ils exploitent librement. Arrivée à ce point, la description wébérienne de la rationalisation formelle du système politique et de l'administration bureaucratique recoupe la description marxiste de la reproduction élargie du système capitaliste et du marché libre. Prises ensemble, ces deux descriptions débouchent sur l'image d'une société formellement rationnelle et systémiquement intégrée dans laquelle les abstractions de la pensée rationnelle, qui sont au fondement de la modernité, deviennent réelles. L'individualisme rationaliste et utilitariste, universaliste et abstrait des sous-systèmes politiques et économiques finit par coloniser le monde vécu et par s'imposer dans la vie quotidienne. Ainsi, en instaurant le droit formel comme principe de régulation sociétale, la régulation politico-institutionnelle de la modernité a non seulement séparé les sous-systèmes politiques et économiques du monde vécu, mais celui-ci est lui-même tendanciellement réduit à un simple environnement des systèmes formellement rationnels. Cependant, en disant cela, nous avons déjà quitté le mode de régulation politico-institutionnel de la société, propre à la modernité, pour rejoindre le mode opérationnel-décisionnel de la post-modernité, car, formellement du moins, la modernité maintient la tripartition hégélienne entre l'État (le pouvoir législatif, exécutif et juridictionnel), la société civile (comprise comme le champ de toutes les activités formellement régulées par le droit positif et notamment celles qui ont trait à la satisfaction des besoins) et la vie privée, qui, elle, est censée échapper aux emprises du pouvoir et de l'argent.

Nous avons vu que le pouvoir objective le système culturel-symbolique pour réguler la reproduction sociétale. Dans la mesure où la praxis politico-institutionnelle

de l'État ne régule pas directement les actions significatives (ou communicationnelles) de la vie privée, mais seulement les actions rationnelles en finalité (ou stratégiques) de la société civile en les affranchissant de la morale, les actions significatives ne sont en principe pas directement touchées par la rationalisation formelle. Elles restent « en place » et continuent à assurer la reproduction symbolique du système culturel. Délestées de leurs fonctions de coordination de l'action et de reproduction dans les sous-systèmes politiques et économiques au profit des régulations institutionnelles et des instances spécialisées qui s'en chargent, les actions significatives sont cependant en mesure de se spécialiser par une « modulation réflexive » (Freitag, 1986, II : 277) effectuée sur les dimensions cognitive-instrumentale et normative-expressive de l'action, par suite de quoi les 'sphères de valeurs' (Weber) correspondantes acquièrent une certaine autonomie évoluent selon leur lois immanentes. La rationalisation formelle et la différenciation fonctionnelle de sous-systèmes politiques et économiques trouvent ainsi leur contrepartie dans la rationalisation culturelle et l'autonomisation des sous-systèmes culturels de la science, la technique, la morale et l'esthétique. Bien que chacun de ces sous-systèmes culturels soient régis de l'intérieur par un « principe d'autorégulation » qui assure sa spécificité, il n'est pas exclu, bien sur, qu'ils soient pris en compte de l'extérieur par un « système particulier de règles institutionnelles » qui met en place des sanctions et de récompenses pour soumettre les pratiques à des règles hétéronomes (Freitag, 1986, II : 263). Toutes ces formes de compromission intellectuelle qui affaiblissent l'autonomie des sous-systèmes culturels sont des exemples d'une telle régulation institutionnelle des champs culturels, mais en évoquant ces interventions extérieures dans les champs culturels que Luhmann

naturalise et que Bourdieu dénonce avec vigueur, nous avons une fois de plus quitté la modernité pour basculer dans la post-modernité.

### 3.5 Sociologie et modernité

J'analyserai le mode de reproduction opérationnel-décisionnel de la post-modernité dans la section suivante. Afin de préparer le terrain de la métacritique de la critique de la post-modernité, je voudrais cependant d'abord analyser la spécificité de la sociologie et relier sa naissance au XIXe siècle à l'émergence de la modernité. Plus particulièrement, je voudrais suggérer que l'autonomie relative de la sociologie par rapport aux autres sciences est constitutivement liée à l'émergence de la société en tant qu'entité relativement autonome. Dans ce sens, je partage effectivement la position de Durkheim: les faits sociaux sont *sui generis* et, donc, proprement irréductibles aux faits psychiques, voire même biologiques ou chimiques. La reconnaissance de l'autonomie des faits sociaux n'implique pas pour autant qu'il faille traiter les faits sociaux comme des choses, car dans la mesure où les choses sont des faits sociaux, il faut également analyser leur constitution pratique. Eliminer le moment de l'analyse pratique, comme le font les membres de l'École de Francfort, sous prétexte que ce n'est pas le sociologue qui réifie le social, mais qu'il énonce seulement la vérité de la réification du social, me paraît inacceptable. La société peut basculer dans la post-modernité ; en tant que héritière des Lumières, la sociologie critique ne le peut pas. Pour assurer qu'elle reste fidèle au projet de la modernité, elle doit s'assurer par une analyse de ses présupposés onto-épistémologiques qu'elle ne néglige jamais le moment pratique de l'action en réduisant l'action à sa seule dimension instrumentale-stratégique. Autrement dit, la sociologie est la science de la société et doit le rester, alors même et surtout lorsqu'elle veut poursuivre la critique de l'« société » post-moderne.

La sociologie, définie vaguement comme science de la société, est apparue en même temps que la modernité, suite à l'effondrement de l'Ancien Régime sous les coups de butoir de la Révolution française et de la Révolution industrielle. Si la Révolution française et la Révolution industrielle ont appris une chose aux hommes (au sens générique du mot), c'est le principe de l'historicité, l'idée que la société n'est pas un ensemble immuable, métasocialement garanti par Dieu ou le Prince, mais une institution proprement humaine, contingente et cependant relativement autonome, obéissant à ses propres lois, voire même capable de les imposer aux acteurs contre leur gré. En effet, la découverte du principe de l'historicité est dès le départ inséparable de la découverte simultanée des principes de la contingence et de la nécessité du social: que les hommes ont la capacité de faire librement l'histoire et que néanmoins celle-ci leur échappe, soit parce qu'ils ne la contrôlent pas, soit parce qu'elle les contrôle en imposant de l'extérieur ses propres lois, voilà ce dont ils se sont très rapidement rendus compte. Que la société est le résultat de l'action des hommes, mais pas un projet humain, voilà l'expérience fondatrice de la sociologie naissante. Paradoxalement, il faut donc que l'individu soit aliéné de et écrasée par son propre produit pour que l'individu et la société puissent devenir une science objective.

En reprenant les catégories de Jean-Pierre Dupuy (1992 : 38), on pourrait dire que la tâche et l'enjeu de la sociologie naissante consiste à comprendre le lien qui existe entre deux autonomies, entre l'autonomie des sujets qui font la société, d'une part, et l'autonomie de l'objet, qui suit ses propres lois du fait que les sujets ne savent pas ce qu'ils font, de l'autre. Comprendre ce lien entre les deux autonomies revient, en fait, à reprendre la question classique de l'ordre social: comment, partant d'individus séparés, indépendants et autonomes, sans lien commun qui les unisse, construire quelque chose comme un ordre social? Ma thèse à ce propos est que

l'autonomie individuelle est conceptuellement liée à l'autonomie du social, ou, autrement dit, que l'individualisme et le sociologisme ne représentent que deux faces distinctes d'un même phénomène.

Pour exhiber le lien existant entre les figures du sujet individuel et les formes de l'être ensemble, je m'appuierai une fois de plus sur les analyses de Louis Dumont et de Marcel Gauchet. Nous avons vu plus haut que la modernité rompt avec le holisme des sociétés traditionnelles. La valorisation de l'individu au-dessus de la société ou, inversement, la subordination idéologique de la société à l'individu, voilà le trait qui distingue les sociétés modernes de toutes celles qui l'ont précédées. Pour un anthropologue comme Dumont – et sur ce point, Freitag est en accord avec Dumont - la vérité de base de la sociologie est que toute société est par essence holiste et hiérarchique, même lorsqu'au plan des idées et des valeurs elle s'affirme en négation de ses principes, qui n'en continuent pas moins de la façonner. Sur ce point, Dumont rejoint Parsons: ce qui fait que la société est société, c'est l'appartenance à une communauté dont les valeurs sont communément partagées. La modernité a refoulé ce principe sociologique de base. Contre l'élémentaire vérité du fait social, elle a instauré le principe de la primauté ontologique de l'individu sur la société, passant ainsi d'une conception "sur-socialisée" (Wrong) à une conception "sur-individualisée" de l'homme. Ce n'est donc pas un hasard si, avec la modernité et son principe de l'individualisme, on a vu émerger le problème central de la philosophie politique moderne. En effet, une fois qu'on a retiré les qualités sociales de l'individu, tout le problème consiste à construire malgré tout un ordre et à préserver, à partir d'une humanité faite d'atomes individuels, agissant de façon stratégique, la possibilité d'une unité sociale.

La reconstitution du tout social sur la base d'individus séparés a pris dans la pensée politique moderne deux grandes formes: celle qui insiste sur la fonction productrice de l'État et celle qui insiste sur la fonction intégrative du marché. Dans la première tradition, nous retrouvons Thomas Hobbes et son idée du contrat social. L'idée sous-jacente est que dans une société individualiste où chacun poursuit ses intérêts égoïstes, cette poursuite anarchique débouche nécessairement sur une lutte à mort de tous contre tous. Pour sortir de cet état de nature, il propose la solution d'un contrat de souveraineté où chacun abandonne son droit naturel de poursuivre ses propres intérêts égoïstes et se soumet sans plus au pouvoir absolu et despotique du Léviathan. Puisque les individus n'arrivent pas par eux-mêmes à constituer un ordre social stable, la solution consiste donc à l'imposer despotiquement de l'extérieur aux individus.

Dans la seconde tradition, nous retrouvons Mandeville et Adam Smith, insistant tous deux sur les vertus intégratives du marché. L'idée sous-jacente est que le bien général est encore le mieux servi par la poursuite égoïste par chacun de ses propres intérêts, puisque, grâce à l'intervention d'une "main invisible", les intérêts des individus sont spontanément coordonnés avec l'intérêt général.

Dans sa critique du fétichisme des marchandises, Marx a cependant bien montré que l'intégration par le marché ne représente qu'une simple variante économique du Léviathan de Hobbes: les contraintes politiques de l'État sont simplement remplacées par la contrainte économique des lois pseudonaturelles du marché. La connexion entre les hommes ne se fait pas de façon consciente et voulue, mais elle est imposée de l'extérieur par la connexion entre les choses. Marx proteste et voit dans cette intégration systémique de la société par le marché la marque

indélébile d'une dégradation de la société, ravalée du rang de "fait de conscience" à celui de "fait de la nature physique".

Nous maintiendrons cette lecture, mais afin d'élucider plus clairement la spécificité de la sociologie, nous en ajouterons une autre qui relie d'avantage la découverte de la société en tant que « seconde nature » à celle du principe de l'historicité. Sur ce point, je suivrai l'interprétation brillante que Marcel Gauchet a proposée des écrits politiques de Benjamin Constant. Dans cette perspective libérale, le marché ne doit pas être vu uniquement comme une dégradation ontologique de la société au rang de la nature, en principe analysable comme une "seconde nature". Il doit encore être déchiffré comme l'archétype d'une nouvelle représentation du social, représentation apolitique du politique, si j'ose dire, qui, rompant avec l'artificialisme des théories du contrat, ne conçoit plus l'ordre social comme un ordre à construire, mais comme un ordre qui s'institue spontanément par le bas. En tant que nouvelle représentation du social, l'économie constitue le premier moment de l'aperception par la société de la puissance qui la fait tenir par elle-même ensemble, premier moment, à en croire Gauchet, de la découverte d'un principe autonome de cohésion du social, indépendant de l'action de l'État dévolue à cette tâche, comme de la visée expresse des individus d'y contribuer. L'idée centrale est au fond la suivante: l'avènement de l'individu autonome, délié des rapports hiérarchiques traditionnels, et l'avènement de l'ordre social comme ordre autonome et spontané, différencié du politique, ne sont que deux faces du même phénomène - idée que Gauchet formule comme suit: "Pas d'individualisme, en d'autres termes, sans un certain sociologisme ... sans une reconnaissance minimale de la consistance propre du lien de société et une prise en compte au moins tacite du caractère autonome de son processus de création par rapport à la conscience et à la volonté des hommes (Gauchet, 1997 : 34). [...] La

société des individus est en même temps la société qui se conçoit clairement et globalement comme historique, c'est-à-dire comme traversée et produite par un ou des processus pourvus de leur logique propre, de leur nécessité interne, à déchiffrer au-delà et contre ce que les individus croient mettre dans leur faits et gestes et posséder du sens des événements où ils sont pris (Gauchet, 1979 : 460).

Dans la mesure où cette reconnaissance du fait que la société tient en quelque sorte d'elle-même, hors de la prise des hommes, crée entre ceux-ci et celle-là une distance qui est la condition de possibilité d'une activité scientifique, on peut effectivement dire que l'émergence de la sociologie en tant que discipline relativement autonome est corrélative de la découverte de la société en tant que formation relativement autonome, produite ni par la volonté divine, ni par le Prince, ni par la volonté consciente des hommes. Ceci me paraît important, car cela fait voir que le découpage de l'objet de connaissance de la sociologie n'est pas un découpage formel ou analytique, mais un découpage substantiel, bien fondé dans la réalité sociale elle-même. J'irais même plus loin et je n'hésiterai pas à affirmer que la thèse de l'autonomie relative de la société, en tant qu'expérience fondatrice de la modernité, est l'a priori constitutif qui fonde la sociologie en tant que discipline relativement autonome. Être sociologue implique, par définition, l'acceptation d'un règne social *sui generis*, différencié de l'économique et du politique, relativement irréductible au règne psychologique ou biologique.

Cependant, si Gauchet nous a permis de relier l'autonomie du social à l'autonomie de la sociologie, il n'en reste pas moins qu'il a confondu le principe systémique et le principe proprement social de l'auto-production sociale qui intéresse spécifiquement la sociologie. Avant tout intéressé à établir la différenciation fonctionnelle de la société civile et de l'État, il a en quelque sorte rabaissé la

sociologie à l'économie et n'a pas vu que la sociologie s'est constituée contre l'économie. En effet, dès le départ, la sociologie s'est opposée au "paradigme intérêtiste" et a présenté une critique vigoureuse de l'individualisme utilitariste (Caillé, 1989 ; cfr. également *Revue du M.A.U.S.S.*). Bien que la sociologie accepte l'idée d'une coordination systémique des actions individuelles par le marché et l'administration, elle n'en reste pas là. Elle rejette l'hégémonie théorique, idéologique et pratique de la conception utilitariste et établit qu'à côté et en dessous de l'agir rationnel en finalité ou stratégique, il y a un agir non-stratégique ou symbolique qui fait et qui explique comment et pourquoi la société tient ensemble. En effet, la sociologie s'établit contre l'économie et également contre la politique, qui restent malgré tout attachés à une conception stratégique de l'action, en montrant que la coordination des interactions ne s'effectue pas seulement de façon systémique, grâce à l'intervention spontanée du marché ou de l'intervention artificielle de l'État qui imposent l'ordre social de l'extérieur, mais aussi de façon proprement sociale, donc en montrant que c'est les acteurs eux-mêmes qui constituent l'ordre social de l'intérieur pour ainsi dire, sur le sol même du monde vécu, en coordonnant plus ou moins consciemment leurs plans d'actions.

Freitag ne dit pas forcément autre chose. Explicitement, il relie la naissance de la sociologie à la fonction normative théorético-idéologique du problème de l'intégration sociétale posée par le succès de l'économie capitaliste : « La sociologie naissante se donne alors pour tâche, soit d'établir théoriquement-normativement les conditions du maintien de l'intégration sociale face aux forces dissolvantes qui sont libérées par la subordination de la société à la logique économique individualiste, soit de fournir une expression scientifique à la contestation croissante dont fait l'objet la

légitimité d'un ordre sociétal fondé idéologiquement et pratiquement sur le libre jeu du lois du marché » (Freitag, 1995 : 105 ).

Or, suite à la mutation sociale de la post-modernité, une bonne partie de la sociologie, si ce n'est la sociologie toute entière - de Garfinkel à Latour et de Caillé à Habermas - semble basculer de l'autre côté. Au lieu de contribuer à l'intégration de la société, « les sciences sociales travaillent à la dissolution continue de la société, si l'on entend par là non pas un système auto-opérateur, mais une entité morale régie par des normes porteuses de valeurs et d'identité » (Freitag, 1995 : 119). A vrai dire, Freitag ne s'en tient pas là. Convaincu qu'il y a effectivement un lien constitutif entre les sciences sociales et la dissolution de la société dans le social, tout son projet d'étude de la post-modernité vise à montrer – fut-ce pour le dénoncer – l'implication circulaire des sciences sociales et de la post-modernité. « Les sciences sociales, dit encore Freitag, n'ont plus pour fin de connaître ce qu'est la réalité humaine, sociale et historique, fut-ce pour orienter l'action de manière rationnelle et critique conformément au modèle rationaliste et émancipatoire des Lumières, mais directement de produire techniquement cette réalité » (Freitag, 1996b : 46). Pris dans un spirale foucauldienne d'implication et de co-constitution mutuelle du savoir et du pouvoir, les scientifiques et autres technocrates du social réalisent alors le principe vichien du *verum factum*, car « en faisant la société, pragmatiquement, au jour le jour, ils sont les seuls à savoir directement, pratiquement, comment elle se fait, et donc ce qu'elle est » (Freitag, 1993 : 72). Ainsi, nous sommes renvoyées à la case de départ: l'épistémologie politique comme critique idéologique qui inscrit immédiatement le discours des sciences sociales contemporaines dans le champ de la pratique politique de la reproduction décisionnelle-opérationnelle de l'« société ».

## 4. Post-histoire de l'historicité – le mode décisionnel-opérationnel de la reproduction de la société

### 4.1. Modernité tardive ou post-modernité ?

Dans un de ses textes programmatiques pour une sociologie critique de la post-modernité, Freitag nous informe que toute son œuvre s'est développée à partir d'une « double intuition : celle de l'existence réelle de la société comme instance synthétique concrète et autonome régissant, selon une pluralité de modalités formelles qu'il s'agit d'identifier et de décrire précisément (les 'modes de reproduction'), l'ensemble des pratiques et rapports sociaux particuliers qu'elle intègre en une totalité en même temps 'fonctionnelle' et 'signifiante' ; celle ensuite de l'existence, réelle, actuelle d'une nouvelle mutation globale du mode de constitution formel de la société et de la socialité, qui s'impose de manière positive, systématique et accélérée depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale » (Freitag, 1998 : 1).

Dans les pages précédentes, nous avons longuement analysé la première intuition, celle du caractère a priori et transcendantal de la société comprise comme totalité ; dans les pages qui suivent, nous allons analyser la seconde intuition, celle d'une mutation ou d'une transformation structurelle (*Strukturwandel*) de la société post-moderne 'américaine' qui achève (comme un 'chien crevé', disait Marx à propos de Hegel) le projet 'vieille Europe' de la modernité. Formulée brutalement, mon intuition fondamentale à ce propos est que ces deux intuitions fondamentales sont en tension l'une avec l'autre et qu'elles tendent à se contredire - du moins à première vue, puisqu'on ne peut pas exclure d'emblée qu'il s'agisse d'une contradiction dialectique: ou bien il y a mutation structurelle de la société et nous avons effectivement basculé dans la post-modernité, mais alors le caractère a priori et transcendantal de la société a disparu ; ou bien le caractère a priori et

transcendantal de la société est maintenu, mais alors nous n'avons pas encore tout à fait quitté la modernité, fut-elle tardive. En forçant le trait, je dirais que nous sommes placés devant l'alternative: Modernité tardive ou post-modernité? (mais pas les deux à la fois, encore que Freitag pourrait envisager d'éliminer sa définition circulaire de la post-modernité en termes de la disparition de la médiation symbolique).

Cette alternative, qui fait écho à « Socialisme ou barbarie », ce vieux slogan de Rosa Luxembourg, repris par après par Castoriadis, Lyotard et Lefort, se laisse reformuler en termes d'un choix entre deux descriptions théoriques alternatives de la société contemporaine, notamment entre celle proposée par Luhmann et celle développée par Habermas: ou bien la disjonction entre les sous-systèmes économique et politique par rapport au monde vécu est totale, et, décrochés, auto-poétiquement fermés sur eux-mêmes, ceux-ci ne dépendent plus de celle-là, puisqu'ils sont désormais capables de s'auto-programmer en programmant directement le monde vécu; ou bien la disjonction n'est pas totale, les sous-systèmes économique et politique restant toujours accrochés au monde vécu, ils sont encore soumis à l'exigence de légitimation et la perspective moderniste d'une régulation institutionnelle, capable de domestiquer démocratiquement et de réformer politiquement les sous-systèmes reste viable (cf. Habermas, 1978 : 131).

Convaincu que la réification n'est pas totale et qu'elle ne peut pas l'être, du moins aussi longtemps que les hommes ne se sont pas transformés en zombies, je voudrais soumettre l'analyse critique du mode de reproduction décisionnel-opérationnel que Freitag nous a présenté à une métacritique qui cherche à assurer que la critique de la post-modernité ne bascule pas trop rapidement dans le négativisme exacerbé de la « belle âme » en révolte contre l'« société ». Mon intuition fondamentale à ce propos est qu'une théorie critique doit réflexivement contrôler ses

présupposés fondamentaux, notamment ceux qui ont trait aux concepts de l'action et de la structure, de telle sorte que l'espace des descriptions possibles de la société, tel que je l'ai présenté plus haut en esquissant la combinatoire métathéorique de la sociologie, ne soit pas fermé prématurément en se figeant dans un matérialisme déterministe qui ne laisse plus aucune place à la liberté et la créativité des acteurs, systématiquement réduits à des simples agents (*Träger*) de la structure.

Afin que la critique de la réification ne bascule pas d'elle-même dans la réification en présentant une version réifiante du réifiant, « l'heuristique de la peur » (Jonas) qui traque systématiquement la réification sociétale en renchérissant sur elle, aliénant pour ainsi dire l'aliénation pour une seconde fois (*Verfremdung*) en espérant que, mis en présence de sa propre image, la société se rebiffe et se ressaisisse réflexivement, doit être contrebalancée par une « heuristique de l'espoir » qui, cherchant la parole sous le silence, reste attentive aux possibilités d'émancipation et refuse de s'enfermer dans une vision unidimensionnelle de la société qui, réduisant l'action à sa seule dimension stratégique, conçoit celle-ci comme une seule et « unique réalité totalitaire » (Freitag, 1999 : 43).

Comme j'ai déjà développé ailleurs une telle critique à propos de la théorie critique de l'École de Francfort (Vandenberghe, 1998 : 7-159), je me bornerai ici à rapprocher la théorie critique de Freitag de celle de Horkheimer, Adorno et Marcuse en insistant sur les convergences étonnantes qu'on trouve entre leur analyse de la modernité à l'ère du capitalisme avancé (*Spätkapitalismus*) et celle, plus tardive, que Freitag nous propose de la post-modernité à l'ère de la globalisation rampante. Formulées en termes d'une radicalisation de la réification, qui tend au demeurant à devenir totale, l'analyse de l'École de Montréal retrouve et recoupe pour une bonne partie celle de l'École de Francfort : fin de la modernité, de l'historicité et de

l'histoire, fin de l'idéologie, de la culture et de la démocratie, fin de la nature, du langage et de l'homme...

Dans la mesure où l'analyse de la post-modernité débouche sur le même constat de l'aliénation de l'esprit et le même diagnostic de la réification de la société, nul ne doit s'étonner qu'à la fin on retrouve chez Freitag le même « jugement normatif et nostalgique » (Freitag, 1992 : 16) sur la société que celui qu'on trouvait autrefois sous la plume d'Adorno, de Horkheimer et de Marcuse. Sachant bien que les fondements de sa critique moderniste tendent à disparaître sous les pieds de sa propre critique de la post-modernité, la théorie critique de l'École de Montréal oscille alors, comme la « belle âme » de Hegel, « de la révolte à la nostalgie » (G.I.E.P. : 5) - de la révolte, car le jugement normatif et moderniste est un jugement existentiel stipulant qu'« il n'en est pas nécessairement ainsi, les hommes peuvent transformer ce qui est » (Horkheimer, 1974 : 61) - à la nostalgie, parce que l'étude de la post-modernité montre précisément que le fondement de son jugement normatif existentiel est en train de disparaître 'comme une figure dans le sable'.

#### **4.2 Le mode décisionnel-opérationnel de la reproduction de la société**

Jusqu'à l'avènement de la post-modernité, amorcée vers la fin du XIXe siècle, renforcée depuis la seconde moitié du XXe siècle et en train de s'accomplir sous nos yeux, toutes les sociétés avaient placé ou projeté en dehors d'elles leur fondement ontologique. Par une « réification transcendantale » de leur identité normative, représentant leur unité, les sociétés traditionnelles et modernes se plaçaient ainsi, comme par un effet de miroir, sous la dépendance ontologique de celle-ci. Suite à ce dédoublement empirico-transcendental, la société possédait alors en même temps une valeur empirique, celle d'une totalité effectivement régie par un système culturel-symbolique ou politico-institutionnel commun, et une valeur transcendantale, concrète

ou abstraite, religieuse ou laïque, invoquée à titre de légitimation. Or, comme la post-modernité est définie par le passage des modes symboliques de reproduction des sociétés traditionnelles et modernes à un mode désymbolisé de régulation des pratiques sociales (« le mode décisionnel-opérationnel de reproduction sociétale »), l'avènement de la post-modernité coïncide et devient synonyme avec la perte progressive de la dimension transcendantale que représentait la référence normative à Dieu ou à la Raison en tant que fondements respectifs des sociétés traditionnelles et modernes. Suite à un processus de « détranscendantalisation répressive » (Freitag, 1999 : 50), la société devient à proprement parler « unidimensionnelle », au sens hégélo-marcusien du mot: seul le réel subsiste dans sa facticité. Et comme il n'y a plus de normes universelles, plus d'idéaux transcendants, plus de promesses de bonheur et plus d'autre société possible, il n'y a plus rien non plus (ou presque) qui s'y oppose.

Avec l'Altérité, c'est la modernité toute entière qui disparaît, car en l'absence d'un projet politique d'émancipation de l'humanité et des individus en accord avec la Raison, il n'y a « plus de modernité au sens normatif, expressif et historique » (Freitag, 1998 : 3). Dès lors que la dimension transcendantale disparaît, et avec elle tout projet de transformation rationnelle de la société, la réalité et l'idéologie finissent par converger, suite à quoi « la réalité devient sa propre idéologie » (Adorno et Horkheimer, 1973 : 202). Plus même, à en croire Adorno, qui anticipe ici le programme de planification idéologique de Luhmann, le capitalisme avancé prend maintenant directement en charge la production de l'idéologie même (Adorno, 1977: 11-30). Devenue totalitaire, au sens de Lefort, mais aussi de Marcuse, la production technocratique des représentations idéologiques de la société rétablit ainsi, par des moyens technico-pragmatiques non totalitaires, l'unité de la société en abolissant la

différence entre la société et le pouvoir, et donc, également la distance entre la société et sa représentation en tant que condition de l'historicité.

La disparition de la dimension transcendantale de la société sonne en même temps et inévitablement le glas de société, comprise comme unité et totalité concrète qui structure a priori les pratiques significatives en les médiatisant symboliquement de telle sorte que les comportements soient élevés en actions significatives. « La société, entendue en son statut ontologique de totalité a priori à caractère identitaire et subjectif et à valeur transcendantale, se transforme en système social, dont la nature est purement empirique et dont l'unité n'existe plus qu' a posteriori. C'est alors que le social, compris comme ensemble empirico-statistique ... prend la place de la société » (Freitag, 1988a : 17 ; 1995 : 184). En prenant la place de la société, le système social s'impose de l'extérieur aux individus en les sommant de s'adapter, pour se conserver, aux « lois empiriques » des sous-systèmes économique et politique. Transformé en une véritable caricature du système hégélien auquel rien ne reste extérieur, il imprime sa marque mutilante aux individus en déstructurant systématiquement leurs actions – c'est l'objet de l'aphorisme le plus connu d'Adorno : « Le tout est le non-vrai » (Adorno, 1980 : 47) qui confirme empiriquement Hegel tout en le dénonçant normativement. En absence des ces médiations culturelles et institutionnelles qui structurent les pratiques significatives, celles-ci rechutent évidemment au niveau d'un simple comportement réactif, instrumental et stratégique, empiriquement déterminé de l'extérieur par des structures contraignantes de nature matérielle.

Freitag nous invite à imaginer un instant les ravages que produirait la destruction post-moderne du symbolique. Adorno et Horkheimer l'ont fait avant même que la notion de post-modernité devienne un simple pensum à la mode, et ils en ont conclu que, rabaisés au niveau de purs objets du système, les individus qui, en

tant qu'épiphénomènes de celui-ci, ont cessé d'être eux-mêmes, reviennent non seulement à l'état de nature, mais qu'ils considèrent encore leur état de « batraciens » (Horkheimer et Adorno, 1974: 52) comme une nécessité objective à laquelle il serait vain de s'opposer. Tout en suivant le développement de la théorie critique de l'École de Francfort des années trente aux années soixante-dix, de la révolution à la révolte et de la révolte au désespoir et la nostalgie du Tout Autre, je suis pour ma part arrivé à la conclusion que les théories critiques de Horkheimer, Adorno et Marcuse débouchent sur une vision unidimensionnelle totalement réifiée de la société et une vision tout aussi unidimensionnelle, car totalement aliénée, de l'individu qui est d'ailleurs en passe d'être liquidé, car en s'intégrant dans le système, il se désintègre et devient un automate rationnel, une sorte de "machine, compliquée d'une machine à calculer" (Mauss, 1950, p. 272). Dès lors que la réification est elle-même totalisée, la théorie critique ne peut que basculer dans une critique théorique et abstraite, car totale, de la société qui est non seulement incapable de se penser elle-même sans s'enfoncer dans auto-contradiction performative, mais qui est tout aussi incapable de penser la moindre mouvance du social.

Réification totale par abolition technologique de la société et de l'individu, à peine un demi siècle plus tard, Freitag semble bien confirmer le diagnostic francfortois dans son analyse du mode décisionnel-opérationnel ou post-moderne de reproduction systémique du système social. Je cite quelques passages clés : « A une réification purement objective de la société correspond alors une réification symétrique de l'autonomie subjective des individus et de leurs pratiques comprises comme pures stratégies » (Freitag, 1993 : 11). Ou encore : « Le mode de reproduction caractéristique de la post-modernité représente une nouvelle forme radicalisée et absolutisée de l'aliénation et de la réification, où non seulement l'idée hégélienne

d'une synthèse ultime est abandonnée, mais où s'opère en plus, pour la première fois dans l'histoire des formes sociétales, la dissolution de tous les lieux ontologiques de synthèse » (Freitag, 1998 : 54). Dès lors que Freitag reprend, dans ce qu'on peut considérer comme l'équivalent montréalais de la « sémantique historique » de Bielefeld (voir les 5 vols de Luhmann), la description luhmannienne de la société comme « un trou noir (qui attire et absorbe tout) » et la description latourienne de l'individu comme « une boîte noire (un lieu d'imprévisibilité qu'il s'agit éventuellement de sonder et d'explorer) » (Freitag, 1992 : 85-86) comme descriptions adéquates de la post-modernité (au sens double de descriptions de la post-modernité, mais aussi de descriptions produites par elle), on ne peut que le suivre et conclure avec lui que « c'est ainsi que la réflexion critique la plus élevée, la plus radicale, finit par rejoindre dans ces conclusions ou ses conséquences les contenus de la conscience commune la plus aliénée, la moins réfléchie, celle qui se contente de vivre la crise d'identité et la crise des valeurs, la perte du sens, et d'être submergées par elles » (Freitag, 1986, II :35).

#### **4.3. De l'autopoïèse de la société**

Aussi brillante et puissante qu'elle puisse être, la théorie complexe des systèmes complexes de Luhmann constitue, sans aucun doute, la « forme suprême de la technocratie » (Habermas-Luhmann, 1971 : 144-145). Rejoignant Habermas sur ce point, Freitag le suit encore lorsque, comme lui, il est vraisemblablement 'séduit' par la théorie des systèmes et finit par l'endosser telle quelle comme une description empiriquement adéquate, mais normativement fautive de la post-modernité technocratique (cf. McCarthy, 1989). Cette séduction devient évidente lorsque, ayant d'abord décrit la perte de la transcendance en termes analogues à celle de la métaphysique francfortoise de la réification, Freitag passe ensuite à la spécification

sociologique du mode opérationnel-décisionnel ou technocratique de reproduction sociale. « Opération » et « décision », les termes eux-mêmes indiquent déjà que Freitag a puisé son inspiration dans les théories de la complexité de Piaget et Luhmann. Alors que la notion d'opération, renvoyant à la « reproduction d'un élément d'un système autopoïétique moyennant les éléments de ce même système » (Baraldi, 1998 :123), provient de la théorie constructiviste de la connaissance, dont le structuralisme piagetien constitue un précurseur, la notion de décision, comprise comme une « forme de communication moyennant laquelle une organisation spécifie la structure de ses opérations et se différencie opérationnellement en tant qu'ensemble » (Baraldi, 1998 : 129), provient directement de la théorie des organisations des années soixante-dix. Conjointes, les notions piageto-luhmanniennes indiquent un mode proprement systémique de régulation des activités par les médias symboliques généralisés (l'argent, le pouvoir, etc.) et de reproduction auto-poïétique du système social, ou mieux, des systèmes sociaux, puisque la référence unitaire au système devient caduque lorsque, d'une part, le système social se différencie socialement en sous-systèmes autorégulés et, d'autre part, se décompose analytiquement en une multitude d'organisations.

En s'appuyant ainsi sur les théories de la complexité des années soixante-dix, Freitag peut redéfinir le mode de reproduction systémique et mettre à jour la vieille boutade horkheimerienne : à la différence de la société industrielle avancée, la société post-moderne ne ressemble pas tant à une « grosse usine » qu'à une industrie post-fordiste, globalisée, délocalisée, flexibilisée et verticalement différenciée en une pluralité d'entreprises satellisées en sous-traitance : « Le nouveau mode de régulation des pratiques sociales est caractérisé par le déclin des régulations synthétiques a priori qui régissaient les sociétés traditionnelles et modernes, et ceci au profit des

interventions régulatrices locales à caractère technico-pragmatique qu'une multitude d'organisations, dont les objectifs sont eux-mêmes toujours particuliers et circonstanciés, exercent sur leur 'environnement' social et naturel » (Freitag, 1994a: 216).

Projetée sur le grand écran de l'Amérique, comprise comme prototype mi-imaginaire, mi-réel de la post-modernité, la pluralité de micro-systèmes organisationnels s'agrège et se condense dans la vision cauchemardesque d'une société cybernétique aux allures franchement luhmanniennes : « Cette société (américaine) de sortie de la modernité est aussi une société de sortie de la société, qui devient système, une société de sortie des institutions, qui deviennent des organisations, une société de sortie de la culture, qui devient communication, une société de sortie des médiations qui deviennent médias" » (Freitag, 1994b:31).

Système social, organisation, communication et média - auxquels on peut joindre: complexité, sens, monde, différenciation sociale, code, interpénétration et évolution -, tous ces termes centraux de la théorie luhmannienne offrent autant d'entrées possibles dans son labyrinthe conceptuel. Or, comme la théorie des systèmes sociaux (Luhmann, 1986, 1987, 1994 ; cf. également Garcia Amado, 1989) ne se consomme pas à la façon des artichauts, mais que l'emprunt d'un seul concept entraîne et implique plus ou moins inévitablement la totalité du système théorique, je vais résumer l'essentiel de celle-ci, avant d'enchaîner sur la théorie foucauldienne du gouvernement de la conduite, telle qu'elle est reprise et brillamment systématisée par Nicholas Rose, le chef de file de l'École anglo-australienne de la « gouvernementalité ». En greffant ainsi la théorie foucauldienne du gouvernement sur la théorie luhmannienne de la différenciation sociale de la société en systèmes auto-poétiquement fermés sur eux-mêmes, on aboutit nécessairement à la clôture

systematique de la description systémique du mode de reproduction opérationnel-décisionnel de la post-modernité. En montrant comment une telle greffe généalogico-système pourrait accompagner et accomplir la tendance à la fermeture de la théorie dialectique de la modernité, je ne souhaite cependant pas encourager les élèves les moins avertis de Freitag dans leurs tentatives mimétiques, mais bien intentionnées pour dépasser la nostalgie et le négativisme du maître. Bien au contraire, comme j'estime qu'une telle clôture hermétique de la théorie critique n'est pas souhaitable, je ne la présente que pour accentuer les tendances aporétiques qu'elle entraîne sur le plan de la théorie et de la pratique en espérant que, confrontée avec ces apories, la théorie critique réussira à les éviter en rouvrant son système d'analyse théorique de telle sorte qu'elle puisse théoriser les tendances oppositionnelles qu'elle cherche précisément à stimuler.

La théorie des systèmes sociaux de Luhmann se laisse encore le mieux comprendre à mon avis comme une synthèse hypercomplexe de la phénoménologie transcendantale de Husserl et la théorie fonctionnaliste de Parsons, donc comme une sorte de phénoménologie cybernétique dans laquelle les systèmes sociaux prennent la place de l'ego transcendantal – avec tous les dangers du solipsisme qu'une telle reprise de Husserl implique. (Pour ceux qui préfèrent les analogies hégéliennes, on peut aussi dire que les concepts de 'société', 'communication' et 'système' remplacent respectivement 'l'esprit', la 'substance' et 'l'histoire'). Au niveau le plus abstrait, la théorie sociale de Luhmann, qui se conçoit elle-même comme une description auto-logique de la société à l'intérieur du sous-système scientifique de la société, offre une analyse systémique de l'ordonnement social dans lequel la réduction de la complexité transforme le chaos en un cosmos contingent.

Le point de départ imaginaire de la théorisation luhmannienne est constitué par un ‘magma chaotique’ (Castoriadis) de pure complexité et de contingence dans lequel rien n’est nécessaire ni impossible. Au départ, le monde est un ensemble complexe comprenant la totalité de tous les événements possibles. Or ce monde leibnizien de possibilités infinies n’est pas un monde réel. Pour devenir réel, la complexité doit être réduite de telle sorte qu’un monde relativement ordonné et prédictible émerge du magma chaotique. La réduction de la complexité est accomplie par le travail social de la communication qui, tout en réalisant certaines possibilités en excluant d’autres, fait émerger un monde relativement ordonné. La communication produit d’autres communications, et lorsque celles-ci s’interconnectent pour former une structure relativement prévisible, la société émerge. Luhmann insiste avec force que la société est composée de communications et de rien d’autre que des communications. Les hommes, les animaux et le sirop d’érable n’appartiennent pas à la société, mais à son environnement. A ce point fatidique, la théorie des systèmes prend une tournure franchement anti-humaniste, car en reléguant les hommes dans l’environnement de la société, sous prétexte que seules les communications communiquent, Luhmann éjecte non seulement les hommes de la société, mais il exclut aussi d’avance qu’ils puissent intervenir en elle - ce qui, évidemment, ne manque pas de poser des problèmes pour une théorie critique qui s’appuie sur elle dans sa description de la post-modernité...

L’environnement est toujours plus complexe que le système même. Comme il n’y a pas de relation de correspondance biunivoque entre le système et son environnement, le système ne peut pas tenir compte de, et réagir à, chaque événement intervenant dans son environnement. La démarcation entre le système et son environnement, par délimitation de ses frontières et sélection rigoureuse des relations

opérationnelles qu'il entretient avec son environnement, est une condition nécessaire du maintien du système selon Luhmann. En se différenciant clairement par rapport à son environnement, le système peut sélectionner les rapports opérationnels qu'il entretient avec lui et réduire la complexité extérieure de l'environnement. Ainsi, il est en mesure d'affirmer son identité et d'accroître sa complexité interne. Lorsque la distinction entre l'environnement est reproduite à l'intérieur du système même (*'re-entry'*), le système social se différencie en sous-systèmes sociaux qui, grâce à une spécialisation fonctionnelle et une délimitation sectorielle des sphères qui leur intéressent, sont à même de réduire davantage la complexité de l'environnement en spécifiant soigneusement, par une attribution sélective des éléments du monde soit au système, soit à son environnement, quelles communications appartiennent au système ou, le cas échéant, n'y appartiennent pas.

Le rayon d'action fonctionnel des sous-systèmes se définit au moyen d'un code binaire et d'un programme opérationnel adjoint qui spécifie d'avance les conditions de l'application correcte du code dans des situations concrètes bien déterminées. Ainsi, de même que les sous-systèmes économique et politique délimitent leur sphère exclusive d'intervention sur la base d'une application de codes binaires - le code gouvernement-opposition (plus programme d'élection) pour le sous-système politique et le code paiement-non paiement (plus prix) pour le sous-système économique-, de même le sous-système juridique est seulement concerné par ces éléments de la réalité qui peuvent être subsumés sous le code légal-illégal (plus lois) qui régi(ssen)t le système du droit. Tous les autres éléments de la réalité, notamment la religion, l'éthique, la politique, l'économie, la science, les relations intimes, etc. qui ne tombent pas sous le code légal sont filtrés et renvoyés à d'autres systèmes pour qu'ils soient traités par eux. C'est ainsi que le monde entier passe à la moulinette:

sélectivement fractionné et coupé en petites tranches fonctionnelles qui deviennent l'objet opérationnel d'une pluralité de sous-systèmes autonomes, le monde est décomposé comme s'il était un saucisson d'Ardennes. On est loin, au plus loin de l'intégration a priori de la société en tant que totalité concrète....

Une fois que les sous-systèmes sont constitués par duplication (*'re-entry'*) de la distinction entre le système et l'environnement à l'intérieur du système même, ils se maintiennent et se reproduisent en produisant eux-mêmes les éléments dont ils sont composés. Composés de communications, ils régulent la succession des communication opérantes à l'intérieur du système de la même manière que des cellules, composées de macromolécules, régulent elles-mêmes la production des macromolécules, destinées à remplacer les cellules mourantes, assurant ainsi leur unité et leur autonomie en tant que cellules, alors même que les éléments dont elles sont composées sont continuellement remplacés par des éléments nouvellement produits. Produisant les éléments qui reproduisent le système, ils sont donc auto-référentiels, ou pour reprendre le concept désormais classique de Maturana et Varela, des systèmes auto-poétiques. Ces derniers peuvent effectivement être définis comme des « réseaux de production d'éléments qui (1) engendrent et réalisent de façon récursive, par leurs propres interactions, le réseau qui les produit et (2) constituent, à l'intérieur de l'espace dans lequel ils existent, les frontières du réseau comme des éléments qui contribuent à la réalisation du réseau»(Maturana, 1981 : 21) ou, encore, de façon plus concise, comme des « systèmes qui produisent et se reproduisent eux-mêmes en produisant à partir des éléments dont ils sont composés les éléments dont ils sont composés » (Luhmann, 1988 : 292).

Transposant la conception auto-poétique du domaine de la biologie au domaine des sciences sociales, Luhmann redéfinit les systèmes sociaux comme des

systèmes auto-poétiques radicalement temporisés. Ces systèmes sont radicalement temporisés, car employant le temps pour réduire la complexité, ils espacent leurs opérations sélectives dans le temps. Bien que les communications ne durent que l'espace d'un moment, les systèmes maintiennent leur continuité temporelle en remplaçant continuellement les communications évanescences par des nouvelles communications. La versatilité endogène des systèmes est ainsi couplée à leur reproduction constante. Et ces systèmes sont auto-poétiques, car les communications évanescences ne sont pas remplacées par des communications identiques, mais par des communications différentes, reliées aux anciennes communications de telle sorte qu'on obtienne une chaîne auto-référentielle de communications. Les systèmes auto-poétiques sont par définition des systèmes auto-référentiels ou opérationnellement clos, car ils constituent récursivement les éléments dont ils sont composés par une référence circulaire à leur propre auto-production opérationnelle en tant que systèmes autonomes de communications. Paradoxalement, cette clôture auto-référentielle du système est une condition de son ouverture sur l'environnement. Concrètement, cela signifie qu'en tant qu'unité autonome, le système peut uniquement réagir aux 'provocations' venant de l'environnement en accord avec son propre mode d'opération. L'environnement ne peut pas influencer le système directement, mais seulement indirectement dans la mesure où le système autoréférentiellement clos sur lui-même s'ouvre de lui-même sur son environnement, l'autorisant ainsi de l'intérieur d'exercer une influence sélective sur lui de l'extérieur. Autrement dit, le système peut seulement communiquer avec lui-même. A l'instar de l'ego transcendantal de Husserl, il ne peut que concevoir l'altérité en termes d'identité et de différence. Il s'ensuit que le système entier est finalement contenu dans le système, mais seulement d'une façon telle que le monde se réduit à un monde proprement autiste de sous-

systèmes auto-poétiques autoréférentiellement clos sur eux-mêmes qui ne peuvent pas plus communiquer l'un avec l'autre que ne le peuvent des monades.

Bien que les sous-systèmes soient interconnectés par leurs effets et leurs résonances intersystémiques, ils sont néanmoins rigoureusement séparés les uns des autres par leurs modes opérationnels et leurs codes binaires. Dans la mesure où l'information ne peut pas être communiquée directement d'un sous-système à l'autre, mais où elle est toujours perçue ou reçue différemment, reconstruite intérieurement et recodée binaires par un autre système, toute tentative entreprise par un sous-système pour représenter un autre ou pour gouverner ses opérations ne peut qu'échouer, car elle est déjà conceptuellement exclue d'avance. N'ayant plus de centre ni de tête, la société ne se laisse pas plus représenter qu'elle ne se laisse gouverner. Le monde peut bien être à la dérive comme un bateau ivre, il n'en reste pas moins qu'en absence d'un capitaine à bord qui pourrait coordonner et gouverner les opérations des autres sous-systèmes, la rhétorique de la peur et du risque de la théorie critique ne sert qu'à souligner, selon Luhmann, la superfluité du mode normatif de la pensée 'vieille Europe' (*alteuropäisch*) et son incapacité d'accepter l'hypercomplexité du système social, devenu système mondial. Au début tout est possible et à la fin rien ne va plus - telle est bien, me semble-t-il, la leçon démoralisante qu'on doit accepter si l'on accepte de suivre la théorie luhmanienne des systèmes sociaux jusqu'au bout et de la prendre comme point de départ d'une étude de la reproduction systémique à l'ère de la post-modernité.

La théorie luhmanienne de la société se conçoit comme une théorie sociologique des systèmes sociaux, offrant une auto-description de la société à l'intérieur du sous-système scientifique qui thématise réflexivement la société. Etant donné qu'elle résulte elle-même des opérations d'un sous-système auto-poétique et

qu'un système autoréférentiellement fermé ne peut jamais directement entrer en contact avec son environnement, la théorie de la société ne peut pas prétendre qu'elle reflète la réalité objective ou que son point de vue soit le seul possible, puisqu'en l'absence d'une instance centrale d'observation ou de régulation de la société, en l'absence d'un centre ou d'une tête, elle ne constitue par définition qu'une perspective parmi d'autres possibles. Reprenant le langage de la théorie constructiviste de la connaissance, qui n'a rien à voir avec le constructionnisme à la mode de la sociologie relativiste de la connaissance, on peut dire que toute description de l'environnement par le système est seulement possible comme une construction de l'observateur du système à l'intérieur du système même. Ne connaissant que ses propres opérations de connaissances, l'observateur ne peut donc jamais connaître les données premières, extérieures à ses opérations de connaissances. Dès lors, la connaissance tourne en rond. Car même si celle-ci est capable de décrire ses propres opérations de connaissance et de s'y inclure réflexivement elle-même – ce qui a l'avantage de rompre avec la clause tacite, typique la théorie critique de la modernité et de la post-modernité, d'après laquelle ses descriptions et ses connaissances ne valent que pour les autres - il n'en reste pas moins qu'un réalisme qui ne reconnaît que l'existence des opérations de la connaissance comme unique réalité n'est pas véritablement un réalisme, puisqu'il perd tout contact avec la réalité extérieure...à moins de supposer avec Foucault (et Kuhn, mais à mon avis il s'agit-là d'une interprétation erronée de son œuvre, similaire à celle qu'on trouve chez Barnes et Bloor) que les descriptions de la réalité produisent directement celle-ci de façon pragmatique-performative ou opérationnelle-décisionnelle.

#### **4.4 De la gouvernementalité**

En absence d'une référence transcendantale à la société, comprise comme médiation symbolique a priori des pratiques significatives, la société se décompose en une pluralité de sous-systèmes interconnectés qui s'observent mutuellement et s'adaptent de façon purement réactive aux changements qui interviennent dans leurs environnements. L'unité de la société devient dès lors purement empirique ; n'étant plus régulée par les médiations symboliques, l'intégration des pratiques ne s'effectue plus a priori, mais elle s'impose ad hoc et après coup, coup à coup, « a posteriori et localement de manière stratégique, pragmatique, procédurale et opérationnelle par adaptation, programmation, décisions ... selon des critères circonstanciels d'efficacité et dans un contexte par définition mobile de rapports de force » (Freitag, 1998 : 19).

Dès lors que la société entière se met à ressembler à un système de plomberie et de tuyauterie complexe qu'on retape ici et là à l'occasion pour colmater les fuites, l'État, qui représentait autrefois de façon sublimée l'unité symbolique de la société, va maintenant également se désagréger dans une pluralité d'instances décisionnelles orientées vers la maîtrise de son environnement. L'État ne disparaît pas pour autant, mais l'ancien dualisme formel entre l'État et la société civile, ainsi que leur commune opposition à la sphère privée, tendent à s'estomper à mesure que l'État intervient de plus en plus directement dans la gestion non seulement de la vie économique, mais de la vie sociale en général. Dès lors que les sous-systèmes commencent à s'interpénétrer, toutes les distinctions entre la politique, l'économique, le juridique, le scientifique, etc. disparaissent dans un système cybernétique généralisé avec intrants (*inputs*), extrants (*output*), boucles récursives (*feedback*) et autres finasseries morinesques. « A terme, c'est ainsi tout un système excentré de contrôle et de prise en charge gestionnaire directe du social (et dont les éléments interagissent eux-mêmes adaptativement et a posteriori les uns avec les autres) qui tend à s'imposer comme le

nouveau mode le plus effectif de régulation des activités sociales, mais celles-ci finissent elles-mêmes par perdre toute autonomie pour devenir la simple matière première sur laquelle s'exerce l'emprise des multiples puissances organisationnelles, décisionnelles et opérationnelles avec lesquelles la société finit pas s'identifier » (Freitag, 1998 : 22).

Parler dans de telles circonstances d'une « colonisation du monde vécu », comme le fait Habermas, est encore trop optimiste. Pour Freitag, le monde de la vie n'est plus qu'une « illusion que le 'système' entretient, propage et produit en tant que telle » (Freitag, 1995 : 20). Mais produire le monde vécu comme illusion en programmant directement les activités communicationnelles, cela équivaut à son abolition. On l'a compris : la post-modernité frôle la catastrophe anthropologique, car c'est désormais, en dernière instance, l'individu lui-même qui est contrôlé et enrôlé ; c'est l'activité significative individuelle elle-même dans ses finalités qui est directement régulée et planifiée, mis au pas et prise en charge par un dispositif hétéroclite, mais convergent de gouvernementalité systémique des conduites humaines.

Bien que Freitag n'établisse pas un lien direct entre Luhmann et le dernier Foucault, celui qui fait la généalogie de la 'raison politique' en décrivant minutieusement l'évolution du dispositif capillaire du pouvoir pastoral ou pouvoir gouvernemental (Foucault, 1994 , IV : 134-161), il est clair qu'il n'y a pas de solution de continuité entre la régulation opérationnelle-décisionnelle de l'un et la micro-physique du pouvoir disciplinaire de l'autre. On peut donc très bien greffer l'analyse foucauldienne du pouvoir sur l'analyse luhmannienne de la programmation cybernétique du comportement humain. Pour montrer comment on pourrait boucler le système descriptif du mode de reproduction décisionnel-opérationnel, je ne vais

cependant pas m'appuyer directement sur Foucault, mais bien sur la théorie systématique de la « gouvernementalité » que les foucauldien anglo-australiens ont développé à partir des notes programmatiques pour l'analyse du gouvernement que Foucault nous a laissées (cf. Burchell et al., 1991, Barry et al., 1996, Dean, 1999). Plus particulièrement, je partirai des travaux de Nikolas Rose (1992, 1999), le chef de file de la nouvelle école de la gouvernementalité, pour analyser les processus décentrés et désagrégés à travers lesquels le pouvoir se diffuse et se dilue progressivement dans tous les rameaux de la société pour gouverner directement la conduite des individus.

Dans les sociétés libérales et surtout néo-libérales, le pouvoir étatique n'intervient plus directement dans la vie économique et sociale, mais il y intervient d'autant plus insidieusement en influençant directement, mais de façon dispersée, la conduite des individus, en s'alliant avec une pluralité d'instances publiques, semi-publiques et privées, afin qu'ils se gouvernent eux-mêmes, librement et avec responsabilité, comme s'ils étaient eux-mêmes de petites entreprises, toujours prêtes à augmenter leur capital en investissant leur propre existence par des actes prudents, bien calculés et mûrement réfléchis. En incitant ainsi les individus à se gouverner de façon autonome et rationnelle, l'autonomie individuelle est assujettie au système, car en programmant la liberté des individus, ceux-ci sont directement incorporés dans le système qui, en récupérant leur subjectivité, fait de celle-ci une condition de sa propre reproduction. Le néo-libéralisme ne se contente donc plus de privatiser l'industrie, il industrialise maintenant directement la vie privée.

Dans cette perspective foucauldienne, l'autonomie et la liberté individuelles ne s'opposent plus au système et aux techniques du pouvoir, mais elles sont elles-mêmes la résultante d'un pouvoir individualisant qui manipule et stimule systématiquement le

« souci de soi » en le détournant de ses propres fins. Comme le dit Rose, « le pouvoir n'est pas tant une affaire d'imposition des contraintes sur les citoyens que de 'composition' de citoyens capable d'assumer cette sorte de liberté régulée. L'autonomie personnelle n'est pas l'antithèse du pouvoir politique, mais un moment central de son exercice, et cela d'autant plus que la plupart des individus ne sont pas simplement les sujets du pouvoir mais qu'ils jouent leur part dans ses opérations » (Rose et Miller, 1992 : 174).

Pour Rose, comme pour ses collègues d'ailleurs, la notion de « gouvernement » fonctionne comme une sorte de notation sténographique qui renvoie à une panoplie composée de programmes et de théories, de stratégies et de tactiques, de technologies et de techniques, de calculs et de réflexions moyennant lesquelles les autorités – les autorités politiques, bien sûr, mais également les autorités économiques, juridiques, syndicales, académiques, pédagogiques, thérapeutiques, psychologiques, médicales, etc. – ont essayé de conduire la conduite des individus en stimulant leur propre bien-être, leur santé, leur sens des responsabilités et leur enrichissement.

De cette brève description de la notion du gouvernement, on peut déjà tirer un premier principe de l'analytique du pouvoir : le pouvoir n'est pas identique à l'État, il n'est pas centralisé, mais agit désormais en passant par un multitude d'instances hétéroclites et d'autorités de toutes sortes (des écoles, des syndicats, des bureaucraties, des banques, etc.) qui ont chacun leurs propres intérêts et leurs propres programmes, mais qui fonctionnent néanmoins de façon convergente en produisant des sujets autonomes. Si le premier principe d'analyse est de concevoir le pouvoir de façon performative comme le résultat contingent d'un dispositif d'agents et d'agences hétéroclites, le second principe récuse l'identification facile du discours et du pouvoir.

Bien que les discours politico-idéologiques et les programmes généraux de gouvernement permettent d'envisager une certaine forme de gouvernement, les discours en tant que tels n'ont aucun pouvoir. Pour passer du conçu et du concevable à l'observable et au réalisable, il faut mettre en œuvre des programmes économiques, appliquer des procédures légales, rassembler des statistiques, dessiner des graphes ou des plans d'architecture, bref, mettre en œuvre une pluralité de 'phénoméno-techniques' (Bachelard) qui permettent de réaliser effectivement les programmes de pensée en les réifiant dans le réel. Ensemble, les deux principes de l'analytique du pouvoir permettent d'étudier concrètement la réalisation du 'monde totalement administré' (Horkheimer) de la post-modernité comme société totalement réifiée dans laquelle rien ne s'oppose plus au pouvoir, rien ou presque, puisqu'à la fin même la liberté est devenue le médium du pouvoir.

#### **4.5. Le problème de la normativité**

En tant que véritable catastrophe anthropologique, l'avènement de la post-modernité signifie la fin de l'Altérité, de l'historicité et de l'humanité. Les hommes font l'histoire, mais en la faisant, en la fabriquant consciemment et à dessin, ils s'abolissent eux-mêmes en tant que hommes et rechutent brutalement au stade des batraciens. Et si les batraciens contemporains sont dotés de téléphones portables et branchés sur l'Internet, ils s'adaptent à la logique mortifère du système en s'auto-programmant pour se conserver comme leurs ancêtres s'adaptaient autrefois à la nature pour l'exploiter en refoulant leurs désirs (Horkheimer et Adorno, 1974). S'adapter pour s'auto-conserver en se liquidant, c'est ainsi que la dialectique de la raison post-moderne rejoint la dialectique des Lumières et met à jour son constat de la *mimesis* de la mort.

Je sais bien que l'analyse du mode de régulation et de réification des pratiques post-moderne ne représente qu'un « idéal-type prémonitoire » (Freitag, 1996a :109) qui extrapole ou exagère les tendances sociétales actuelles pour mieux s'y opposer et les combattre. Il suffit de lire attentivement *L'enchaînement du monde* (Freitag et Pineault, 1999) ou ses interventions récentes plus engagées « contre l'aliénation totale » (Freitag, 2000) pour se convaincre que Freitag et les siens ne sombrent pas dans le catastrophisme et le défaitisme. Comme le dit le camarade Mascotto : « Catastrophisme ? Non, car nous ne nous contentons pas de dire: 'Voici ce qui se passe', mais nous posons la question: 'Que se passera-t-il si ?' » (Lacroix et Mascotto, 2000 : 60). Comme Bourdieu et les bourdieusiens, leurs homologues montréalais sont cependant pris dans une étrange contradiction auto-performative: au nom d'une analyse prétendument scientifique qui montre systématiquement que le système tout-puissant est en passe de liquider l'individu autonome, ils interviennent en tant qu'intellectuels dans la sphère publique pour dénoncer les dangers réels du capitalisme à l'ère de la globalisation et s'adressent avec un tel volontarisme politique aux individus et aux mouvements sociaux pour qu'ils résistent de toutes leurs forces à la politisation forcée de la société par le marché que le constat de la reproduction systémique de la réification en sorte affaibli et demande une rectification subite.

Freitag lui-même est bien conscient de l'impuissance de la « belle âme » et des risques de « négation fantoche » qu'une critique radicale de la modernité implique. Tout en se distanciant de la théorie critique, il déplore que l'École de Francfort se soit repliée sur le « moment purement négatif et subjectif de la dialectique » (Freitag, 1998 : 5 n.) et qu'elle n'ait pas essayé de dépasser dialectiquement la réification de l'esprit en rétablissant le lien entre la résistance des individus et l'évolution collective de l'humanité. Il est ironique que, dans une lettre

sur le don, adressée à Alain Caillé, il se défend de la critique du holisme et reproche à son vieil ami ce que je critique moi-même chez Freitag, à savoir d'avoir trop concédé aux post-modernes en évacuant la logique symbolique du domaine de la « socialité secondaire », correspondant aux sous-systèmes autorégulés de Luhmann : « le symbolique comme tel, avec ses dimensions synthétiquement cognitive, normative et expressive, ne se laisse pas chasser si facilement de l'univers de la 'socialité secondaire' » (Freitag, 1996c : 5). En outre, comme Freitag évoque lui-même de façon critique les théories générales de la société qui s'édifient « sur une base unidimensionnelle, c'est-à-dire sur la sélection arbitraire de tel ou tel aspect particulier, matériel ou formel, de la pratique et de l'interaction sociales » (Freitag, 1993 : 45), il n'est pas nécessaire de répéter les prémisses actionnistes de la métacritique de la critique de la réification et de lui montrer qu'il réduit systématiquement les actions à leur seule dimension stratégique, suite à quoi le constat de la réification devient inévitable en tant que symptôme de ses propres défaillances réflexives quant aux présupposés généraux qui sous-tendent sa propre théorie.

Or si tel est le cas, si la réification n'est jamais totale et si les hommes ne sont pas complètement aliénés, alors Freitag ne commet pas le paralogisme de l'auto-contradiction performative. Mieux encore, il n'y a pas de contradiction entre ses deux intuitions de base, entre celle concernant l'existence des médiations symboliques objectives d'une part et celle de la mutation de la société d'autre part, mais bien plutôt une tension dialectique : il n'y a pas plus de rupture radicale entre le mode de reproduction symbolique et le mode de reproduction technocratique qu'il n'y en a une entre le mode de reproduction symbolique et le mode de reproduction politique de la société, car de même que le premier se trouve nécessairement toujours 'maintenu' comme soubassement du second, de même il est toujours 'dépassé' dans le dernier

mode de reproduction, car si cela n'était pas le cas, si le monde vécu se muait effectivement de l'intérieur en système, réduisant l'action à l'action instrumentale et stratégique, il n'y aurait tout simplement plus de société et donc plus de reproduction sociale non plus, mais seulement de la réification et de la reproduction systémique des pratiques systématiquement désymbolisées. Autrement dit, bien que menacées, les médiations symboliques demeurent relativement intactes ; il n'y a pas de décrochement total entre le système et le monde vécu ; le projet de la modernité demeure vivant ; la critique de la mutation post-moderne vise à stimuler la résistance radicalement démocratique du monde vécu contre sa colonisation systémique et à contribuer à l'émergence des nouveaux moments sociaux transnationaux pour contester l'hégémonie néo-libérale des « investisseurs institutionnels » et leur politique de globalisation économique - bref, nous vivons toujours dans la modernité tardive et n'avons pas encore basculé hors de l'histoire et de l'humanité dans la post-modernité.

A moins que le problème soit plus profond et qu'il ne s'agisse qu'en apparence d'une critique moderniste de la post-modernité. Regardons de plus près en reprenant le problème du fondement normatif de la théorie critique. De même que Marx n'a pas présenté une critique capitaliste du capitalisme, Freitag n'a pas formulé une critique post-moderniste de la post-modernité. Bien qu'il hésite par moments entre une critique moderniste de la post-modernité et une critique radicale de la modernité, bien qu'il semble ballotté entre une critique immanente et une critique transcendante de la modernité, j'ai quand même l'impression que, tout comme l'École de Francfort et Habermas d'ailleurs, il penche nettement vers une critique transcendante de la modernité, des Lumières et de la Raison. Depuis que la bourgeoisie est devenue cynique, on ne peut plus critiquer la modernité et l'idéologie

bourgeoise en son propre nom; depuis que la bourgeoisie ne croit plus à ses propres idéaux universaux, on ne peut plus prendre ses prétentions normatives au sérieux pour la confronter à ses propres promesses. Dès lors que la voie de la critique immanente semble barrée et que la critique ne peut plus se fonder dans l'histoire, elle doit trouver un fondement transhistorique pour ses prétentions universelles. Adorno l'a cherché dans l'esthétique, Horkheimer l'a trouvé dans la religion, Marcuse l'a cherché dans un mélange biologico-esthétique-métaphysique et Habermas l'a trouvé, comme on sait, dans le langage même. Quant à Freitag, il me semble que sa position se trouve quelque part à mi-chemin de la Nostalgie du Tout Autre du vieux Horkheimer et de la Nostalgie de l'Être de Marcuse.

Alors même qu'il semble à première vue nous proposer une critique moderniste de la post-modernité, il y a manifestement trop de nostalgie pour le sens commun prémoderne et trop de renvois à la plénitude normative de l'Être, ou mieux, des êtres dans sa critique de la post-modernité pour pouvoir totalement exclure d'emblée la possibilité que nous sommes, en fait, en présence d'une critique radicale non seulement de la post-modernité, mais aussi de la modernité en tant que telle. Freitag a beau se distancier de l'anti-modernisme d'un Heidegger ou du holisme d'un Dumont, le soupçon de l'anti-modernisme n'en demeure pas moins, même et peut-être surtout si l'on souhaite qu'il n'en soit rien. Car, en effet, chez Freitag – l'homme et l'humaniste, l'homme d'Acton Vale et l'amateur de la Grèce antique et de la Renaissance – tout se passe comme si le passage de la société moderne à la société post-moderne était déjà préalablement inscrit dans le passage de la société traditionnelle à la société moderne. Dans cette perspective inquiète et soupçonneuse, la tragédie de la post-modernité ne serait rien d'autre que la manifestation épiphannique de la tragédie de la modernité. La perte de la transcendance dans la post-

modernité ne serait que le résultat logique de la critique des contenus de la culture traditionnelle par la modernité. La tendance vers la détranscendantalisation proviendrait en quelque sorte de la détraditionnalisation même, propre à la modernité, ou, pour dire la même chose dans un langage plus habermassien, la rationalisation du monde vécu ne serait pas seulement identique à la rationalisation formelle de la société, mais celle-ci proviendrait directement de celle-là. En exagérant, en poussant le soupçon d'anti-modernisme à sa limite, on pourrait même se poser la question si Freitag n'inscrit pas la désymbolisation, et donc la réification et l'aliénation, dans la rationalisation du symbolique lui-même. De la même façon que Simmel incluait autrefois l'aliénation dans la culture elle-même, réduisant ainsi l'opposition du sujet et de l'objet dans le capitalisme à une simple manifestation historique du conflit métaphysique entre la vie et les formes, Freitag chercherait-il maintenant les origines de la sortie du symbolique dans le devenir réflexif des traditions et dans la différenciation de la culture elle-même en sphères de valeurs autonomes, suivant chacune leur propre logique immanente? La tragédie de la post-modernité proviendrait-elle en dernière instance de la tragédie du symbolique lui-même, du fait qu'en prenant conscience du symbolique, l'homme ne peut que le rationaliser et le formaliser en soumettant les contenus culturels de la tradition à une critique discursive? Et si ce n'est pas le cas, si ce n'est pas la rationalisation du symbolique qui est en cause ni la modernité, pourquoi est-ce que Freitag cherche-t-il alors les fondements de la normativité dans le mode d'être propre du vivant? Pourquoi cette régression dans le temps, pourquoi cette fuite de la modernité vers le « sens commun prémoderne » (Freitag, 1995 : 191), pourquoi cette recherche à rebours « du mode d'existence langagière, culturelle puis politique, puis ... peut-être directement anthropologique » (Freitag, 1988b : 209) pointe-elle vers un retour à la tradition, voire

même à la *Gemeinschaft* d'antan? Car, en effet, en identifiant la condition anthropologique à « celle qui dominait – ou domine encore – dans les sociétés traditionnelles » (Freitag, 1988b : 212), Freitag révèle son romantisme et assume pleinement son anti-modernisme - puisque la modernité se définit précisément contre la tradition.

Constatant la disparition imminente de la dimension transcendante dans le mode de reproduction-décisionnel propre à la post-modernité, Freitag renoue avec les ontologies pré-modernes pour fonder l'a priori sociétal dans les profondeurs de l'existence même. La représentation du fondement transcendantal de la société peut changer dans le cours de l'histoire, le fondement ontologique même reste inchangé : « Ce qu'il faut d'abord constater à cet égard [à l'égard du fondement], c'est que ce n'est pas ce mode d'être (notre mode d'être comme êtres sociaux) qui a changé, mais seulement notre manière de se le représenter » (Freitag, 1988a : 19, 1995 : 189). Maintenant que nous avons vu défiler les différentes représentations réifiées de ce fondement ontologique dans l'histoire – de la projection religieuse de la 'dette de sens' hors de la société jusqu'à sa dissolution technologique dans la société – Freitag spécule que nous pouvons peut-être nous passer de la représentation aliénée du fondement ontologique dans une 'réification transcendante' (Dieu, la Raison) et appréhender directement l'existence dans sa concrétude et sa plénitude. Celle-ci est certes contingente - 'ni nécessaire, ni impossible'. Le monde est là, tout simplement, donné en quelque sorte. Il se donne à nous et, par une sorte de 'jugement réfléchissant' spontanée, nous pouvons comprendre et apprécier qu'il est comme il doit être et que la facticité est toujours déjà habitée par une normativité qui lui est propre. En tant que "mode d'être de tout ce qui existe [...], de tout ce qui est vivant - et par là existe précisément 'en soi-même, par soi-même et pour soi-même'" (Freitag,

1987: 22), la normativité est une détermination essentielle des êtres qui les fait coexister paisiblement dans le monde en ayant chacun leur mode d'être particulier, contingent et irréductible, qui leur prescrit leur place dans l'univers et qu'ils accomplissent - de façon proto-réflexive et sensible, comme c'est le cas des animaux (cf. Merleau-Ponty, Portmann, Pichot, etc.), ou de façon réflexive et symbolique, comme c'est le cas des humains (cf. Freitag, 1999: 2-8)- en reproduisant leur nature particulière et en participant à la production de celle-ci: «Nous avons le choix, pour la première fois, à la suite du déclin des projections idéologiques transcendantales concrètes (religieuses) et abstraites (rationalistes-universalistes-individualistes) de découvrir et de reconnaître directement le fondement normatif transcendantal inhérent à ce mode d'existence contingent, subjectif et singulier qui ne nous appartient que dans la mesure où nous lui appartenons d'abord, comme il appartient lui-même à la place qu'il occupe dans l'universum » (Freitag, 1995 : 161).

En parlant d'un univers ou d'un cosmos bien ordonné auquel nous appartenons et qui nous prescrit des normes objectives, Freitag reprend en fait la vieille idée d'une raison cosmologique, substantielle (Weber) ou objective (Horkheimer) en tant qu'ordre objectif de la réalité, inhérente à celle-ci, requérant un mode spécifique de conduite orientée vers des fins dernières. La 'reconnaissance connaissante' de l'univers comme ordre axiologique auquel il nous invite et qu'il avance polémiquement contre la connaissance méconnaissante du monde comme monde désenchanté, sans valeurs inhérentes, et donc objectivable et manipulable à dessein, est, en fait, une 'connaissance' qui nous permet de devenir ce que nous sommes réellement, à savoir des êtres de nature, reliés à la nature, aux autres et à nous-mêmes, responsables pour la nature, la société et nous-mêmes.

En spéculant ainsi sur l'unité concrète, harmonieuse et parfaite des êtres, Freitag conçoit son ontologie comme une théorie des "aîtres", comme une phénoménologie du lien naturel qui relie les êtres entre eux dans un univers régi de l'intérieur par une "loi générale d'harmonie" (Freitag, 1996: 87) qui prescrit ses normes à chacun des êtres et que ceux-ci assument d'eux-mêmes en se réalisant comme être d'un certain genre. En contemplant l'univers "comme s'il était l'oeuvre d'un divin artisan" (Freitag, 1996: 70), il présente non seulement un projet métaphysique pour une époque post-métaphysique, mais, en identifiant cette contemplation de l'univers avec le sens commun des sociétés traditionnelles, il trouve encore un fondement pour sa critique de la post-modernité dans la tradition de la pré-modernité, et plus particulièrement dans celle de la Renaissance au moment de sa transition vers la modernité. Or le problème à ce propos est qu'on ne peut pas simplement renouer avec l'unité substantielle de la Raison, lorsque celle-ci s'est effectivement décomposée. La vérité, la justesse et la beauté ne convergent plus. Les sphères de valeurs se sont différenciées. La science, l'éthique et l'art suivent désormais leurs propres lois. Dans sa conférence sur la science comme vocation, Weber nous rappelle à juste titre que "une chose peut être vraie, bien qu'elle ne soit et alors qu'elle n'est ni belle, ni sainte, ni bonne" (Weber, 1992 : 99). Même si l'on n'accepte pas son nihilisme, il ne s'ensuit pas qu'on puisse encore renouer avec l'idée de l'unité substantielle de la raison. Désormais, l'unité de la raison ne peut plus être que formelle (Habermas, 1988) – ce qui ne veut pas dire, cependant, que tout soit perdu d'avance et qu'on tombe dans le vide des procédures et du formalisme. Émerveillé par l'Être de l'étang, de la forêt et de la cabane à sucre entrevue à demi enfouie sous la neige, Freitag voit cependant dans chaque être contingent la présence d'un sens secret et d'un ordre désirable. En tant qu'expression nostalgique de l'univers bien ordonné d'antan, l'ontologie concrète

relie réflexivement le contingent à l'absolu et devient le berger de l'Être. Le monde est mystère, mais au travers de son chuchotement, on entend la parole d'un Autre, peut-être même de l'Autre. Codée en termes d'une opposition binaire entre le visible et l'invisible, programmée à déceler la nécessité dans la contingence et receler la manifestation de l'invisible dans chaque être, tout comme autrefois Swammerdam décelait dans chaque microbe apparaissant dans son microscope la preuve de l'existence de Dieu, l'ontologie de la contingence que Freitag nous présente peut être comprise, systémiquement parlant, comme communication à l'intérieur même du sous-système religieux (Luhmann, 1982 : 78 sq.).

### **Coda**

Le contradicteur n'a pas toujours raison. Dans le cas présent, il ne veut même pas avoir raison, et s'il a néanmoins raison, c'est parce qu'il a tort. S'il conteste, critique et contredit, c'est parce qu'il veut être contesté, critiqué et contredit. Puisque je n'ai qu'une ambition ou deux, en l'occurrence ouvrir le système freitagien de l'intérieur et m'assurer que sa critique de la post-modernité reste fidèle au projet inachevé de la modernité, je ne demande pas mieux qu'on me dise que j'ai tort, qu'on me corrige en affirmant que la théorie des modes de reproduction de la société est plus dialectique qu'elle n'apparaisse à première vue et que la critique de la postmodernité n'est pas tant une critique de la modernité qu'une critique s'effectuant à l'intérieur de la théorie critique de la modernité même. En fin de compte, le contradicteur a donc toujours raison.

### **Bibliographie**

Adorno, T.W. et Horkheimer, M. (1973): *Aspects of Sociology*, Londres, Heinemann.

- Adorno, T.W. (1977) : *Prismen* dans *Gesammelte Schriften*, Band 10.1, Francfort sur le Main, Suhrkamp.
- Adorno, T.W. (1981): *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot.
- Apel, K.O.: *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Francfort sur le Main, Suhrkamp.
- Arendt, H. (1959): *The Human Condition*, New York, Doubleday Anchor Books.
- Baraldi, C., Corsi, G. et Esposito, E. (1998): *Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Francfort sur le Main, Suhrkamp.
- Barry, A., Osborne, T. et Rose, N. (sous la dir. de): *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government*, Londres, UCL Press.
- Bhaskar, R. (1978): *A Realist Theory of Science*, Hemel Hempstead, Harvester.
- Bhaskar, R. (1989): *The Possibility of Naturalism*, Hemel Hempstead, Harvester.
- Burchell, G., Gordon, C. et Miller, P. ((eds.)1991): *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Hemel Hempstead, Harvester.
- Caillé, A. (1989) : *Critique de la raison utilitaire. Un manifeste anti-utilitariste*, Paris, La Découverte.
- Cassirer, E. (1964): *Philosophie der symbolischen Formen. Vol. 3: Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Clastres, P. (1974) : *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil.
- Dean, M. (1999) : *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*, Londres, Sage.
- Dumont, L. (1985): *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

- Foucault, M. (1994): “Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique”, pp. 134-161, dans *Dits et écrits*, Tome 4 (1980-1988), Paris, Gallimard.
- Freitag, M.(1986): *Dialectique et société*. Tome I: *Introduction à une théorie générale du symbolique*. Tome II: *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes formels de reproduction de la société*, Montréal, Editions Saint-Martin.
- Freitag, M. (1987): “Les sciences sociales contemporaines et le problème de la normativité”, *Sociologie et sociétés*, 19, 2, pp. 15-35.
- Freitag, M. (1988a): “Eclatement du ‘social’ ou oubli de la ‘société’?”, *Société*, 3, pp. 9-25.
- Freitag, M. (1988b) : « La raison contre les raisons », *Société*, 2, pp. 181-230.
- Freitag, M. (1989): “La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles”, *Société*, 6, pp. 41-122
- Freitag, M. (1992): *Architecture et société*, Montréal, Editions Saint-Martin.
- Freitag, M. (1993): ““Vous avez bien dit ‘transcendental’?” Réponse à Louis Quéré, en défense de la connaissance sociologique et historique contre la réduction sémiotique et pragmatique”, dans *Cahiers de recherche du G.I.E.P.*, no. 23.
- Freitag, M. (1994a): ‘Pour un dépassement de l’opposition entre ‘holisme’ et individualisme’ en sociologie, *Revue européenne des sciences sociales*, XXXII, 99, pp. 169-219.
- Freitag, M. (1994b): “La métamorphose. Genèse et développement d’une société postmoderne en Amérique”, *Société*, 12-13, pp. 1-137.
- Freitag, M. (1995): *Le naufrage de l’université et autres essais d’épistémologie politique*, Paris, La Découverte.
- Freitag, M. (1996a) : « La condition paradoxale de l’art dans la société postmoderne », *Société*, 15/16, pp. 59-155.

Freitag, M. (1996b): “Le dilemme des sciences sociales dans la postmodernité: étudier et orienter la société ou produire le social?”, pp. 29-64 dans Rafie, M. (sous la dir. de): *Les sciences humaines: état des lieux*, Sainte-Foy, Presses de l’université de Laval.

Freitag, M. (1996c) : « Lettre sur le don », non publiée, adressée à Alain Caillé.

Freitag, M. (1998): “Pour une approche théorique de la postmodernité comprise comme une mutation de la société”, *Société*, 18\19, pp. 1-61.

Freitag, M. (1999) : « La dissolution postmoderne de l’identité transcendantale : la dialectique du rapport entre identité individuelle et forme de « la participation sociale », Papier présenté au Colloque ‘Les solutions sociales de l’inconscient, Paris, CNRS, juin.

Freitag, M. et Pineault, E. (sous la dir. de) (1999): *L’enchaînement du monde*, Montréal, Nota Bene.

Freitag, M. (2000) : « Contre l’aliénation totale. L’assujettissement de l’éducation à l’économie globalisée comme abandon de la civilisation et suicide des sociétés », pp. 97-122 dans Collectif étudiant UQÀM : *L’essor de nos vies. Parti pris pour la société et la justice*, Montréal, Lanctot.

Garcia Amado, J. (1989): “Introduction à l’oeuvre de Niklas Luhmann”, *Droit et Société*, 11-12, pp. 15-51.

Gauchet, M. (1976): “L’expérience totalitaire et la pensée du politique”, *Esprit*, juillet-août, pp. 3-28.

Gauchet, M. (1977): “La dette de sens et les racines de l’État”, *Libre 2*, Paris, Payot.

Gauchet, M. (1979): “De l’avènement de l’individu à la découverte de la société”, *Annales E.S.C.*, 34, 3, pp. 451-463.

- Gauchet, M. (1980): “Tocqueville, l’Amérique et nous. Sur la genèse des sociétés démocratiques”, *Libre 7*, Paris, Payot.
- Gauchet, M. (1985): *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.
- Gauchet, M. (1997): “Préface. Benjamin Constant: l’illusion lucide du libéralisme”, dans Constant, B: *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard.
- Gauchet, M. (1998) : *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard.
- Giddens, A. (1976): *New Rules of Sociological Method*, Londres, Hutchinson
- Giddens, A. (1979): *Central Problems in Social Theory*, Londres, Macmillan.
- Giddens, A. (1984): *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge, Polity Press.
- G.I.E.P. (2000): “La sociologie de la postmodernité: théorie critique de la mutation systémique de la société”, texte ronéotypé, UQAM.
- Habermas, J. et Luhmann, N.: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie -Was leistet die Systemforschung?*, Francfort sur le Main, Suhrkamp.
- Habermas, J.(1973): *Erkenntnis und Interesse*, Francfort sur le Main, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1978) : *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot.
- Habermas, J. (1987): *Théorie de l’agir communicationnel*. Tome I: *Rationalité de l’agir et rationalisation de la société*; Tome II: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard.
- Habermas, J. (1988) : *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Francfort sur le Main, Suhrkamp.

- Habermas, J. (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Francfort sur le Main, Suhrkamp.
- Harré, R. (1970): *The Principles of Scientific Thinking*, Londres, Macmillan.
- Horkheimer, M. (1974): *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard.
- Horkheimer, M. et Adorno, T.W. (1974): *Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard.
- Husserl, E. (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Ideen II)* in Hua, V, La Haye, Martinus Nijhoff. *Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Ideen III)*, in Hua VI, La Haye, Martinus Nijhoff.
- Lacroix, J.G. et Mascotto, J.A. (2000) : *Manifeste pour l'humanité*, Montréal, Lanctot.
- Lefort, C. (1986): *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Gallimard
- McCarthy, T. (1989): "Complexité et démocratie. Les séductions de la théorie des systèmes", *Réseaux*, 34, pp. 49-77.
- Luhmann, N. (1982) : *Funktion der Religion*, Francfort sur le Main, Suhrkamp.
- Luhmann, N.(1986): *Ökologische Kommunikation*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1987): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Francfort sur le Main, Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1988) : « Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie », *Merkur*, 42, pp. 292-300.
- Luhmann, N. (1994) : *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 tomes, Francfort sur le Main, Suhrkamp.
- Maturana, H. (1981) : « Autopoiesis », pp. 21-33 dans Zeleny, M. (ed.) : *Autopoiesis. A Theory of Living Organization*, Amsterdam, Elsevier.

- Mauss, M. (1950) : *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F.
- Merleau-Ponty, M. (1964) : *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- Parsons, T. (1937): *The Structure of Social Action. A Study in social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, Glencoe, Ill., Free Press.
- Rose, N. et Miller, P.(1992): "Political Power beyond the State: Problematics of Government", *British Journal of Sociology*, 43, 2, pp. 173-205).
- Rose, N. (1999): *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Touraine, A. (1973) : *Production de la société*, Paris, Seuil.
- Vandenberghe, F. (1997-1998): *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification. Tome 1: Marx, Simmel, Weber, Lukács. Tome 2: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Paris, La Découverte/Mauss.
- Weber, M. (1992) : *Wissenschaft als Beruf*, dans *Max Weber Gesamtausgabe*, Band 17, J.P. Mohr, Tübingen.