

Danilo MARTUCCELLI  
et Jan SPURK

professeurs de sociologie à l'Université de Paris Descartes

(2014)

# Controverses sur l'individualisme

**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**  
CHICOUTIMI, QUÉBEC

<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25<sup>e</sup> anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.  
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Cette édition électronique a été réalisée avec le concours de Pierre Patenaude, bénévole, professeur de français à la retraite et écrivain, Lac-Saint-Jean, Québec.  
[http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles\\_equipe/liste\\_patenaude\\_pierre.html](http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_patenaude_pierre.html)  
Courriel : [pierre.patenaude@gmail.com](mailto:pierre.patenaude@gmail.com)

à partir du texte de :

Danilo Martuccelli et Jan Spurk

### **Controverses sur l'individualisme.**

Paris : Les Presses de l'Université Laval, 2014, 124 pp. Collection : Sociologie contemporaine.

L'auteur nous a accordé, le 5 juillet 2020, l'autorisation de diffuser en libre accès à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Jan Spurk : [jan.spurk@parisdescartes.fr](mailto:jan.spurk@parisdescartes.fr)

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

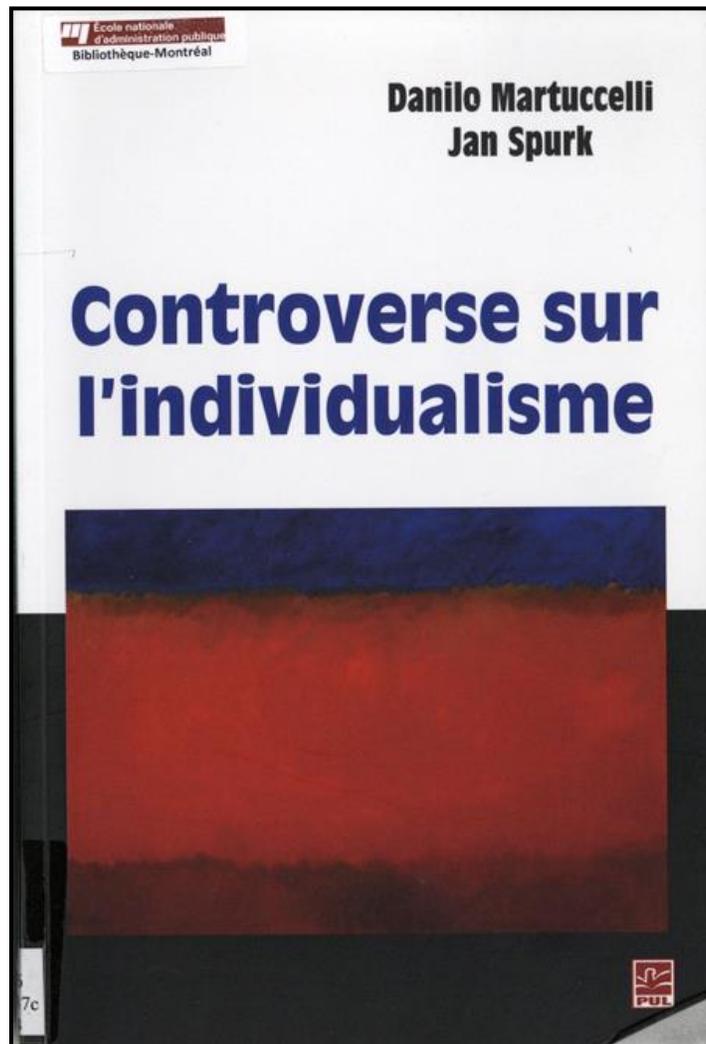
Édition numérique réalisée le 8 février 2022 à Chicoutimi, Québec.



**Danilo MARTUCCELLI**  
**et Jan SPURK**

professeurs de sociologie à l'Université de Paris Descartes

**Controverse sur l'individualisme.**



Paris : Les Presses de l'Université Laval, 2014, 124 pp. Collection : Sociologie contemporaine.

## Controverses sur l'individualisme

# Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Depuis l'avènement des temps modernes, l'individualisme n'a cessé d'être l'objet de réflexions croisées dans les sciences humaines et sociales. Pour certains, il s'agit d'une des grandes matrices historiques des sociétés contemporaines et d'un principe indubitable de liberté des individus ; pour d'autres, au contraire, il est un objet indispensable de critiques parce qu'il est une des grandes sources des maux des sociétés modernes.

Pour les deux auteurs de ce livre, l'individualisme a été surtout une boussole pour revenir, à partir de leurs trajectoires personnelles, sur différentes traditions intellectuelles. Au cours de cinq conversations, souvent par des visions polémiques, c'est de l'actualité du marxisme, de la théorie critique, de la philosophie de l'existence ou de la sociologie de l'individu qu'il est question dans les échanges. Au fil des pages, certains accords s'expriment et d'autres désaccords s'affirment, mais surtout des remarques et des explicitations critiques sont suscitées. Progressivement, c'est à une introduction à deux voix sur les débats contemporains qu'est convié le lecteur.

Des diagnostics controversés d'époque sont discutés : l'individualisme contemporain est-il sériel ou singulier ? Des problèmes classiques sont réexaminés : est-il possible de penser la liberté en tant que sociologue ? Des horizons futurs sont esquissés : quelles tâches, demain, pour l'utopie et la critique ?

**DANILO MARTUCCELLI**, professeur de sociologie à l'Université Paris Descartes et membre de l'Institut Universitaire de France (IUF), est chercheur au Centre de recherche sur les liens sociaux (CERLIS). Ses travaux portent sur la théorie sociale, la sociologie de l'individu, la sociologie politique, la sociologie de l'Amérique latine. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, notamment *Forgé par l'épreuve* (Armand Colin, 2006) et *La société singulariste* (Armand Colin, 2010).

**JAN SPURK**, professeur de sociologie à l'Université Paris Descartes, est l'auteur de nombreux ouvrages, notamment *Avenirs possibles. Du bâtiment de la société, de sa façade et de ses habitants* (Parangon, 2012).

Illustration de couverture : Giovanna Rasario, *Dittico Asimmetrico*, 120 x 250 cm (détail), Courtesy Galerie Evelyne Heno, Paris

**Note pour la version numérique :** La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[ii]

COLLECTION  
SOCIOLOGIE CONTEMPORAINE  
*Collection dirigée par Daniel Mercure*

La collection Sociologie contemporaine rassemble des ouvrages de nature empirique ou théorique destinés à approfondir nos connaissances des sociétés humaines et à faire avancer la discipline de la sociologie. Ouverte aux diverses perspectives d'analyse, « Sociologie contemporaine » s'intéresse plus particulièrement à l'étude des faits de société émergents.

(Liste des titres parus à la fin de l'ouvrage)

[iii]

## CONTROVERSE SUR L'INDIVIDUALISME

[iv]

[v]

Danilo Martuccelli  
et Jan Spurk

# Controverses sur l'individualisme



PRESSES DE  
L'UNIVERSITÉ LAVAL

[vi]

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada pour nos activités d'édition.

Maquette de couverture : Laurie Patry

Mise en pages : In Situ

© Presses de l'Université Laval. Tous droits réservés. Dépôt légal 1<sup>er</sup> trimestre 2014

ISBN 978-2-7637-2133-0

PDF 9782763721347

Les Presses de l'Université Laval

[www.pulaval.com](http://www.pulaval.com)

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

[vii]

## Controverses sur l'individualisme

# Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Avant-propos](#) [1]

### [Pourquoi l'individualisme ?](#) [5]

[L'importance de l'individualisme](#) [6]

[La fin des alternatives au capitalisme ?](#) [8]

[Et la sociologie dans tout cela ?](#) [11]

[Retour sur l'individualisme](#) [13]

[À propos du singularisme](#) [17]

[À propos de l'individu](#) [21]

### [L'individualisme: sériel ou singulier?](#) [25]

[Individualisme et singularisme: une réplique](#) [25]

[Questions de méthodes](#) [27]

[L'individu](#) [28]

[Individu et liberté](#) [31]

[Sérialité](#) [33]

[La dimension historique de l'individualisme](#) [35]

[La dimension historique du singularisme](#) [37]

[Deux questions](#) [42]

### [Comment parvient-on à vouloir penser la société ?](#) [45]

[L'importance des classiques](#) [46]

[La critique, les critiques: Sartre et l'École de Francfort](#) [48]

[Retour sur l'individualisme](#) [55]

[La tradition de l'hybridité](#) [59]

[De distances critiques](#) [62]

[À propos de la sérialité](#) [67]

[viii]

**L'individu et la liberté** [73]

Liberté [74]

La liberté, l'individu et le capitalisme [76]

La tradition des théories critiques [78]

La liberté située [80]

La liberté possible [82]

La liberté et la libération [83]

La liberté et la négation [91]

Les libertés ordinaires et la singularité [95]

**Utopie et critique** [101]

La critique [101]

Théories critiques et théoriciens critiques [106]

Utopies et avenir possibles [108]

Les fonctions sociales de la réalité [113]

La communauté des épreuves [117]

Le Sud et l'avenir des sciences sociales [120]

[1]

**Controverses sur l'individualisme**  
**AVANT-PROPOS**

[Retour à la table des matières](#)

Le présent ouvrage est le résultat d'une véritable discussion entre deux collègues qui n'ont pas les mêmes positions sur tout et qui n'appartiennent à aucune chapelle intellectuelle ou universitaire. Il témoigne d'une petite aventure qui ne relève pas des occupations habituelles de deux sociologues. Au quotidien, ce sont les occupations institutionnelles et administratives qui dominent les discussions entre collègues : les appels d'offres, les crédits de recherche, la mise en place de la réforme universitaire et de formations, les conseils, les maquettes, les plans quadriennaux et quinquennaux... Ce qui domine est ce qui nous inscrit dans le fonctionnement de l'appareil et de la machine qu'est devenu notre champ professionnel.

Notre expérience a été motivée par le fait que nous avons constaté depuis longtemps que les collègues n'échangent que peu sur leurs idées et leurs analyses ; ils ne se lisent mutuellement que rarement et les débats sur les différentes positions sont encore plus rares ou alors, ils prennent la forme de remarques plus ou moins assassines. La critique mutuelle s'est ainsi perdue dans un mutisme pesant sur le développement de la compréhension et la critique de notre société. Ce qu'on appelle critique est en général l'engagement politique (souvent louable) contre des mesures imposées par un gouvernement ou par une autre institution, ou bien elle se contente de dénonciations de faits regrettables ou scandaleux comme la pauvreté, le chômage, l'oppression, etc.

C'est avec plaisir que nous avons pris le temps de discuter entre nous, d'abord occasionnellement sur des livres que nous avons lus, sur

des films que nous avons vus, sur la politique et sur beaucoup d'autres choses. Ensuite, nous avons pris le temps et la liberté de nous retirer pendant [2] quelques jours et de débattre devant un magnétophone pendant des heures et à bâtons rompus sur les questions qui nous occupent le plus sur le plan intellectuel.

Après cette retraite et après l'écoute des enregistrements, nous avons décidé de reprendre systématiquement ces discussions sous une forme écrite que nous présentons ici. Il ne s'agit pas de transcriptions de nos discussions mais de la reprise de leurs grandes lignes.

Nous ne posons pas toujours les mêmes questions, nous ne donnons pas toujours la même importance aux diverses questions mais nous nous écoutons et nous nous répondons. Bien sûr, nous partageons beaucoup de positions et de références. Ces points communs ne se trouvent pas au centre de nos discussions ; nous avons accordé plus d'importance aux questions, aux remarques et aux critiques que les arguments de l'un font émerger pour l'autre ainsi qu'à nos désaccords et à nos tentatives de dépasser aussi bien les positions de l'autre que nos propres positions.

Nous avons ainsi renoué avec ce qui devrait être le plus petit dénominateur commun du travail intellectuel : le respect des personnes et des positions de chacun, la lecture des publications de l'autre, l'écoute des positions présentées et la réponse donnée. Or, dans l'institution, ce dénominateur n'existe guère. L'université est de moins en moins un espace de discussion, de compréhension et de critique. Nous faisons pour autant partie de cette institution et nous sommes attachés à l'idéal de discussion propre à l'université et à ce que cela suppose comme attitude afin d'empêcher, voire d'enfermer nos idées, nos arguments, nos questions et nos complicités intellectuelles. C'est dans ce sens que ce petit ouvrage documente un acte de liberté : penser avec l'autre et contre lui mais aussi contre soi-même dans le respect de la personne et de ses idées afin de comprendre notre société, ses avenir possibles, bien sûr, mais aussi ses aspérités, ses injustices et ses travers liberticides.

Nous avons parcouru le chemin de nos conversations en partant d'un point commun à nos réflexions – l'individualisme –, avant d'aborder explicitement les raisons des interprétations différentes que nous en faisons, l'un d'entre nous soulignant la centralité d'un individualisme

sériel, l'autre celle d'un individualisme singulariste. C'est d'ailleurs afin de mieux éclaircir la diversité de nos lectures sur un même phénomène, que nous sommes revenus sur nos propres trajectoires personnelles et intellectuelles, et sur nos différences de pratiques de la sociologie. Nos deux dernières conversations ont été volontairement plus programmatiques, [3] puisque nous nous sommes interrogés sur les implications que nos interprétations respectives entraînaient en termes de libération, d'horizon critique et d'espoir utopique.

Alice Canabate a lu et critiqué les premières versions du texte. Ses remarques et critiques amicales, mais sans complaisance, nous ont permis de préciser nos idées et de donner au texte sa forme actuelle. Nous la remercions chaleureusement.

[4]

[1]

Controverses sur l'individualisme

## Chapitre 1

---

# POURQUOI L'INDIVIDUALISME ?

[Retour à la table des matières](#)

**Jan SPURK :** Mon analyse de l'individualisme contemporain, de l'individualisme sériel, trouve sa place dans une interrogation qui m'occupe depuis très longtemps. Elle a été, par ailleurs, une des raisons majeures de me lancer en sociologie. On peut la résumer dans une question simple : « Pour quelles raisons les sociétés tiennent-elles ensemble ? » Cette question paraît peut-être banale, mais pour moi, elle est essentielle, car dans la société, il existe un énorme potentiel pour que cette société explose. Cela n'est pas nouveau. Durkheim a déjà été impressionné par cette possibilité. Comme on le sait, elle est, par exemple, la base de ses réflexions sur les formes de solidarité et sur l'anomie. Je ne suis évidemment pas le premier à poser cette question.

Bien au contraire, elle a souvent été posée, d'ailleurs, par des analystes les plus divers de la société. Pour te donner quelques exemples : comme tous les sociologues de ma génération, j'ai été directement confronté aux analyses de Bourdieu auxquelles je me suis frotté et desquelles j'ai beaucoup appris en les critiquant. Ce qui est impressionnant dans l'œuvre de Bourdieu, c'est sa capacité à montrer comment la reproduction se fait. Cependant, je n'ai jamais adhéré à ses positions, car j'ai une autre vision du monde et un autre horizon normatif que Bourdieu. Je ne me contente pas du constat que ce monde est mauvais, injuste, misérable, etc. Il l'est, bien évidemment, mais il

n'est pas que cela. Nous vivons également dans la joie, la jouissance, l'amour et le bonheur.

Ce qui m'intéresse plus que « la misère du monde », ce sont les potentiels du monde d'être ce qu'il n'est pas encore, c'est-à-dire et pour m'exprimer théoriquement : ce qui m'intéresse est la négativité qui existe [6] au sein de notre société. Cet intérêt n'est pas un choix arbitraire mais le résultat de ma socialisation intellectuelle et politique. Je me situe dans le monde social en vue d'un avenir meilleur, d'un avenir plus libre, plus juste et plus raisonnable. C'est une position normative qui m'importe beaucoup. L'avenir meilleur n'est pas un doux rêve ou la galette retournée du monde tel qu'il est, c'est-à-dire une utopie positive. Le potentiel de cet avenir existe au sein de notre société dont nous faisons l'expérience quelle n'est pas ce quelle prétend être, par exemple, libre et juste. Ainsi, je suis devenu rapidement un dialecticien. Pour cette raison, les auteurs qui se sont efforcés de penser le dépassement possible du capitalisme m'ont toujours beaucoup plus intéressé que ceux qui se limitent à la description et à la formalisation du fonctionnement de cette société ou ceux qui en déplorent l'état. Or, pour expliquer le dépassement possible, on doit également expliquer pour quelles raisons cette société tient ensemble. Ainsi, des auteurs très différents comme Marx, Sartre et Merleau-Ponty ou l'École de Francfort mais également la psychanalyse freudienne m'ont profondément influencé tout comme C. Wright Mills, par exemple.

## ***L'IMPORTANCE DE L'INDIVIDUALISME***

[Retour à la table des matières](#)

On comprend facilement l'importance de l'individualisme contemporain si l'on se penche sur les 50 dernières années. Je ne constate que des contradictions.

Pour en indiquer quelques-unes, on doit d'abord se rappeler que notre génération n'a connu, depuis les années 1970, que des périodes de crise. Le mot « crise » couvre, bien sûr, une multitude de phénomènes, mais ce qui est particulièrement important pour saisir la place donnée à l'individualisme contemporain est le fait que l'existence des crises multiples et le discours public et souvent dramatique sur la

crise montrent que cette société « ne tourne pas rond », quelle ne fonctionne pas comme elle devrait fonctionner selon ses propres ambitions. Elle n'est pas ce qu'elle prétend être et les sujets font l'expérience de cette non-identité. Ainsi, se sont suivies et se sont recoupées la crise du pétrole, la crise du marché du travail dont on parle depuis les années 1970, les crises de différentes branches industrielles, différentes crises économiques et financières tout comme la crise du système éducatif aussi bien des écoles que des universités, la crise de la famille, etc. L'ampleur « objective » d'une crise importe moins que le vécu de la crise. On doit se rappeler que dans les années [7] 1970, le seuil d'un demi-million de chômeurs en France a été considéré comme le début de l'apocalypse.

Nos sociétés sont tellement focalisées sur l'immédiateté que les années 1970 semblent appartenir à la préhistoire. Elles ont été une période de l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle « quand le fond de l'air était rouge », pour reprendre le titre d'un hors-série des « Grands reportages » du *Monde Diplomatique* (2010), qui fait, bien sûr, allusion au film *Le fond de l'air est rouge* (1977) de Chris Marker. Non seulement en Asie, mais également en Afrique et en Amérique latine, des systèmes politiques furent renversés au nom du « socialisme » (sans qu'on ait vraiment su ce que ce mot voulait dire), synonyme d'un avenir meilleur. En Europe et en Amérique du Nord ont existé de puissants mouvements sociaux, non seulement des mouvements ouvriers mais également des « nouveaux mouvements sociaux » (étudiants, femmes, écologistes, homosexuels...), en quête d'un nouveau projet de société, d'un projet d'une société meilleure. On oublie aujourd'hui facilement qu'une partie de ces mouvements portait des armes ou proclamait du moins la lutte armée. Or, personnellement, je n'ai jamais partagé ces idées mais on doit rappeler ce fait pour comprendre le sérieux de l'engagement dans ces mouvements.

Les mots « individu » ou « individualisme » n'existaient au sein des mouvements collectifs que comme mots péjoratifs ou comme injures. Ces mouvements s'attaquaient au moule de la société capitaliste (toujours multiforme), à son exploitation, à son oppression, à son consumérisme, à son conformisme, à son machisme et à son sexisme.

C. Wright Mills <sup>1</sup> a constaté à la fin des années 1950 la fin d'une époque et l'on pourrait y voir, comme Marcuse par exemple l'a fait, le début du dépassement de cette société. La rupture avec le moule du capitalisme fordiste semblait possible ; il était souhaitable, tout comme la rupture avec des formes pétrifiées de la classe ouvrière que j'appelle « le camp prolétaire <sup>2</sup> » qu'on a connu en France dans les années 1950-1970 ou en Allemagne entre les deux guerres, par exemple. Le camp prolétaire est la pétrification du mouvement ouvrier. Installée comme la « copie rouge » de la société existante au sein de celle-ci et repliée sur elle-même, cette classe ouvrière ne peut et ne veut plus dépasser le capitalisme, car elle a accepté sa position d'objet du capitalisme et son existence de « damnés de la terre ». Pourtant, le « vieil anticapitalisme » n'était pas complètement mort dans les années 1970. Le mouvement ouvrier a mené des combats importants [8] qui se sont généralement terminés par des désastres. La grève des sidérurgistes à la fin des années 1970 et leurs luttes contre la fermeture des sites en Lorraine en est un exemple.

Les mouvements des années 1970, et surtout les mouvements des femmes, s'efforçaient de créer de nouvelles subjectivités, des contre-espaces publics et surtout des sphères d'autonomie. Or, l'autonomie a été également conçue comme une autonomie collective. L'individu et son autonomie n'y trouvaient que rarement leur place. Certes, il y a heureusement eu des exceptions à cette règle. Je pense, par exemple, au slogan féministe « mon corps m'appartient » qui l'exprime très bien.

---

<sup>1</sup> Charles WRIGHT MILLS (1967/1977), *L'imagination sociologique*, Maspero, Paris.

<sup>2</sup> Cette notion a été élaborée par Oskar Negt et Alexander Kluge.

## ***LA FIN DES ALTERNATIVES AU CAPITALISME ?***

[Retour à la table des matières](#)

Ces années ont également été des années de la construction de l'État providence, « l'État national social » (Castel) <sup>3</sup> digne de ce nom, qui garantit une certaine « sécurité sociale » d'un côté, et qui, de l'autre, demande la soumission à ses règles et contrôle le respect de ses règles d'inclusion à la logique salariale. L'épanouissement de l'État providence est intimement lié à la généralisation du salariat et du fordisme. C'est pour cette raison que cette période de l'histoire a également été une période d'industrialisation massive et rapide mais aussi la fin de beaucoup d'industries traditionnelles (textile, chaussures, etc.). On doit surtout se rappeler l'entrée massive et systématique des femmes sur le marché du travail. Ce fait est largement connu et bien analysé. On sait que la salarisation des femmes leur a donné une certaine autonomie, car elles gagnent désormais leur vie. Or cette autonomie d'un côté signifie aussi, de l'autre côté, l'inclusion sociale des femmes selon la logique marchande. J'aimerais seulement souligner que la vie des foyers et des familles a été révolutionnée et qu'elle s'est profondément marchandisée, et pas seulement sur le plan de la consommation. Les années 1960 et 1970 ont été les années de la pénétration massive de la marchandisation, par exemple, dans la société française ; Edgar Morin en fait une ethnologie subtile. Son livre sur la *Métamorphose de Plozévet* (1967) est un véritable chef-d'œuvre.

Mais revenons aux mouvements sociaux ! Ils ont fini dans des échecs, dans le meilleur des cas, ou dans des désastres parce qu'ils n'ont pas pu imposer une alternative au capitalisme. Souvent, ils n'ont même pas pu [9] mettre en place une alternative programmatique et des contre-espaces publics durables. La grande crise économique de la fin des années 1970 et du début des années 1980 leur donne le coup de grâce. Cette crise ouvre la voie à une véritable modernisation du capitalisme. Les tentatives de développer une alternative au capitalisme ont échoué ; le capitalisme est considéré comme indépassable. Par conséquent, l'avenir (meilleur) ne peut être que l'avenir du capitalisme. C'est depuis ces années de « cauchemar » (Cusset) de ceux, dont je fais

---

<sup>3</sup> Robert CASTEL (2003), *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'un être protégé ?*, Seuil, Paris.

partie, qui préféreraient un autre avenir pour nous et notre société, que cette chape de plomb pèse sur le développement social tout comme sur les efforts de compréhension de la société. L'individu et l'individualisme se trouvent au premier rang aussi bien des discours officiels que des visions du monde et des théories sociologiques. La critique est mal vue, aussi bien dans les médias que dans le monde académique. Désormais, on doit être positif, comme nous ont appris les publicitaires des hypermarchés « Carrefour » en 1989 (si ma mémoire est bonne, « avec Carrefour, je positive »).

Ces crises frappent les sujets comme une fatalité ; ils sont individuellement mobilisés pour participer à les surmonter. Souvent, on assiste à de véritables campagnes de culpabilisation. C'est de notre faute si la planète se réchauffe, car nous produisons trop pour satisfaire notre consommation. Mais qui est le « nous » ? Les individus s'engagent assez facilement dans le projet de participer individuellement au dépassement des crises et ils contribuent ainsi volontairement à la restabilisation du capitalisme. Cela n'est pas complètement irraisonnable. Pour te donner seulement deux exemples : chacun participe à la « maîtrise » des crises écologique et énergétique en achetant des voitures (pourquoi pas hybrides ou électriques ?) qui consomment moins de carburant et qui émettent moins de polluants. Je ne suis pas persuadé que ce comportement réglera les problèmes écologiques mais il montre la volonté des individus de participer à la solution de cette crise. Est-il irraisonnable de se balader pieds nus et en t-shirt dans son appartement chauffé à 25 °C, comme je le faisais comme tout le monde dans les années 1970 ? Est-il irraisonnable qu'un chômeur fasse un travail sur soi, sur sa qualification et ses compétences pour retrouver du travail ? Certainement pas ! Dans cette époque où la crise est la normalité, les individus sont petit à petit mobilisés individuellement pour vivre ou se débrouiller conformément aux règles et aux normes sociales établies. Depuis les années 1980, ceci est un *credo* social et politique : on doit prendre sa vie en main, mais ce *credo* demande en réalité que l'on s'adapte individuellement à la société telle quelle est. On est à cent lieues de l'autonomie de l'individu, du développement et [10] de l'épanouissement intellectuel et moral du sujet raisonnable que Kant a ébauché. Cet individualisme est un véritable antihumanisme. Il est subtilement hétéronome et répressif.

Ce changement fut rapide, radical et pour beaucoup, dont moi-même, inattendu. Pour mieux saisir cette rupture-émergence, on peut s'arrêter un instant sur la fameuse émission de télévision « Vive la crise » de 1984. Ce documentaire-fiction est certainement un chef-d'œuvre de l'industrie culturelle qui montre – mieux que le (aussi fameux) livre de Fukuyama *La fin de l'histoire* – des alternatives au capitalisme : le vieux capitalisme fordiste et social-démocrate est irrécupérable, l'anticapitalisme est ringard et absurde. Donc : « vive la crise » qui nous donne la chance de faire « table rase » avec ce passé et de construire un nouveau, un bon capitalisme qui conjugue le bien-être, l'initiative, les succès et la liberté... individuelle. Pour éviter le désastre, il faut se mobiliser et retourner la galette des années 1970 : vive le capitalisme, vive l'entreprise et vive l'individualisme ! Yves Montand, l'ancienne star de gauche fraîchement convertie au libéralisme, mène cette opération avec une main de maître en tant qu'animateur d'un *talk-show*. Cusset a bien décrit le retournement non seulement des personnages importants pour la contre-culture des années 1970 mais aussi l'investissement des valeurs, des normes et des formes nées dans les mouvements contestataires et dans les contre-cultures des années 1960 et 1970 dans le nouveau capitalisme et sa culture, bien sûr, en changeant complètement le sens de ses normes, valeurs et formes. Je n'aimerais pas insister sur ces points mais seulement souligner la centralité attribuée depuis lors à l'individu et à l'individualisme.

Ce discours sur l'individu et l'individualisme est une caricature de la vieille tradition utilitariste croisée avec le consumérisme acharné. L'individu est un battant et un gagnant (un « *winner* ») qui agit partout : dans l'entreprise et dans la vie professionnelle, dans le sport, un créatif dans le sens qu'il sait participer au développement du nouveau capitalisme. Depuis, la publicité et le développement de programmes informatiques sont considérés comme des activités créatives. L'individu est aussi un gai consommateur massif de tout : des biens de consommation, si possible « *new-look* » ou traditionnels mais relookés au sexe. Il est détaché des anciennes conventions et ainsi disponible et volontaire pour s'intégrer dans la modernisation en marche. Certes, il y a aussi les autres : les ronchons de gauche et de droite, les ringards et les assistés. On découvre même assez rapidement les « nouveaux pauvres ». Ils ont loupé le train du nouveau capitalisme ; soit on les

ignore parce qu'ils ne font pas partie du nouveau monde soit on les traite avec charité.

[11]

Ce discours n'est pas resté un discours médiatique, politique ou autrement idéologique et décalé par rapport au monde de la vie des citoyens. Bien au contraire, il a rapidement et profondément pénétré leurs visions du monde. Il est normatif et projette des comportements dans notre imaginaire. Je dois faire ce que je veux faire, pour paraphraser Erich Fromm. Il élabore un véritable scénario de l'avenir qui préforme l'avenir. L'individualisme est un pilier des grands mythes contemporains.

### ***ET LA SOCIOLOGIE DANS TOUT CELA ?***

[Retour à la table des matières](#)

D'abord, bien sûr, la sociologie n'existe pas et elle n'a jamais existé. Elle a toujours été multiforme. Ensuite, l'individu, l'individualisation et l'individuation font partie des grands sujets classiques de la sociologie. Il n'y a donc jamais eu un véritable silence sur ces sujets. Pourtant, dans les années 1970, à l'exception de « l'individualisme méthodologique » de Raymond Boudon, la place centrale de l'individu n'a pas été un des grands sujets de la sociologie. Si l'on regarde les travaux de cette époque et surtout les travaux qui collent directement à la situation présente, les « diagnostics du temps » dans le sens des *Zeitdiagnosen* à l'allemande, on constate que les objets étaient plutôt les « mouvements sociaux » et le fonctionnement plus ou moins conflictuel de la société (par exemple, dans le monde du travail), souvent superficiellement politisés, ainsi que ses organisations sans oublier les analyses des structures et de la reproduction de la société. Je n'ai jamais partagé ces positions, mais ce sont elles qui ont dominé les débats scientifiques.

Entre les années 1980 et 2000, la donne change radicalement. On est désormais dans cette grande vague de modernisation, que l'on appelle (assez maladroitement, à mon avis) le « néo-libéralisme », dans laquelle l'individu et l'individualisme sont centraux. La sociologie ne peut pas l'ignorer. Ainsi, il émerge des positions importantes sur

lesquelles nous reviendrons certainement. J'aimerais ici seulement indiquer pour orientation les noms de quelques auteurs importants dans le débat francophone : Giddens, Beck, Dubet, de Singly, Kaufmann, Ehrenberg, etc.

Pour ma part, je l'avoue sans honte, j'ai été assez étonné qu'on nous présente l'individu comme une découverte. J'ai évoqué quelques auteurs classiques qui ont été importants pour moi et qui le sont, par ailleurs, encore aujourd'hui. J'en ai appris, entre autres, qu'il y a un rapport dialectique et constitutif pour le capitalisme entre les individus et la société. La rupture dans les années 1980 a été trop profonde pour que [12] ce rapport ne soit pas reformé, certes, mais ni l'individu ni l'individualisme ni le capitalisme n'ont été (ré)inventés pendant ces années. Le programme sociologique aurait dû consister dans l'effort d'analyser cette situation sociale comme l'émergence d'une nouvelle forme sociale qui réforme le rapport entre la société et l'individu, sur la base de la rupture avec les années 1970 et sur la base des continuités qui nous lient à l'histoire du capitalisme.

Sans attribuer le « *mainstream* » du discours aux auteurs que je viens de citer, ce qui serait injuste, on doit se rappeler que ce courant a souvent mélangé l'affirmation de l'idéologie dominante (pour me servir de cette expression mal famée) et des observations sur la vie sociale. Ces auteurs ont, souvent sans la moindre interrogation critique, systématisé « ce que les gens disent et ce que les gens pensent ». Ainsi, on nous a présenté une nouvelle société. Certes, cette société n'est pas parfaite mais on est sur le chemin de l'épanouissement de l'individu, comme si le programme de Kant était en train de se réaliser : l'humanisme des individus libres et autonomes, raisonnables et autoréflexifs qui choisissent leur vie. L'individu serait devenu autoréflexif, mais s'il n'était pas autoréflexif, il ne serait pas un individu mais un « Un » (Hegel). Ce qu'on appelle la raison se limite à la raison instrumentale et ce qu'on appelle la « réflexivité » est plutôt le renvoi à soi-même, d'être seul et délaissé, dirait Sartre, et de devoir se débrouiller seul. Ce qu'on appelle la liberté est une liberté de choix élargie entre possibles « préfabriqués » (Sartre) ; il n'y a pas d'autonomie de l'individu. On constate pourtant également que les individus doivent aller dans le même sens, autrement dit : ils subissent des hétéronomies, car ils vivent dans « une société du risque », risque qu'ils doivent individuellement éviter.

On trouve dans les nombreux travaux sur l'individualisme également des descriptions empiriques fines et intelligentes d'existences individuelles dans notre société et dans des collectifs (famille, entreprise, etc.) qui présentent le monde vécu des individus et leurs visions du monde. C'est-à-dire, on nous présente l'opinion que les individus ont de ce monde dans lequel ils vivent et auquel il n'y a, selon leurs visions du monde, pas d'autre option. La conclusion est simple mais dure : ce monde est ce qu'il est parce que tout le monde veut vivre ainsi (à l'exception de quelques critiques farfelus, grognons et ringards) ; par conséquent, je m'y adapte. C'est pour cette raison qu'un autre monde n'est pas possible selon leurs visions du monde.

[13]

Évidemment, j'ai fait la caricature de ces positions et je veux préciser au moins deux points. D'abord, les dégâts de cette individualisation ont été analysés. Je pense à « la nouvelle question sociale » de Castel <sup>4</sup> ou à « la fatigue d'être soi » d'Ehrenberg <sup>5</sup>, pour n'indiquer que deux des meilleures analyses. Ensuite, on doit souligner qu'il a existé et qu'il existe encore aujourd'hui une réelle et consciente implication volontaire des individus dans ce capitalisme. Les hommes veulent faire ce qu'ils doivent faire. Il n'y a, dans l'espace public, plus d'alternative à cette société depuis les années 1970. C'est pour cette raison que la société est très stable bien qu'elle soit sans cesse traversée par des crises, des manques et des souffrances.

---

<sup>4</sup> Robert CASTEL (1995), *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris.

<sup>5</sup> Alain EHRENBURG (1998), *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Paris.

## ***RETOUR SUR L'INDIVIDUALISME***

[Retour à la table des matières](#)

Enfin, j'ai pris beaucoup de temps pour situer mon intérêt pour la compréhension de ce nouvel individualisme. Pour le comprendre, on peut partir de la fameuse formule de Peter Berger : « Les individus s'inscrivent dans la société et la société s'inscrit en eux. » C'est un élément de base des sciences sociales. Autrement dit : les individus sont socialisés ; ils ne sont pas des « Uns » (Hegel) ni des monades (Leibniz). Ils vivent désormais au sein d'une société où les collectifs saisissables par l'expérience vécue sont devenus rares et s'effritent. Ils sont de plus en plus abstraitement liés et leurs liens revêtent de plus en plus la forme de l'échange marchand. Cela n'est pas à confondre avec la logique du don (prendre-recevoir-rendre). La constitution du lien social suit la raison instrumentale. Les actions qui le créent sont guidées par des idées de calcul, d'investissement, de rentabilité et d'échange équivalent (qui n'est, bien sûr, pas un don). La vie des individus est de plus en plus envahie par la raison instrumentale. La forme de l'échange marchand se généralise dans les formes sociales et les formes de la pensée, surtout dans les visions du monde des individus. On trouve ces tendances non seulement dans l'espace public, dans la vie politique ou dans la vie professionnelle ; elles ont profondément pénétré l'espace privé. Les phénomènes les plus différents et nos visions du monde s'adaptent à la forme de l'échange marchand. Ainsi, on investit dans (l'éducation de) ses enfants ou sa vie de couple pour obtenir un certain profit. On conclut également des [14] contrats avec sa progéniture ; on négocie avec elle ou avec son partenaire, etc. On pondère les avantages et les inconvénients, les profits et les pertes possibles, les risques, etc., de décisions personnelles comme si on agissait sur un marché ou dans une position de décideur en entreprise. Il est évident que la subjectivité contemporaine est largement conforme à la société existante. On doit rendre compte de l'accélération croissante des phénomènes de notre monde-de-la-vie, l'accélération (*speeding-up*) qui n'est par ailleurs pas un phénomène nouveau mais qui s'est beaucoup développé. De ce fait, les individus sont obligés de courir de plus en plus vite après les changements qui s'imposent à eux pour pouvoir se situer dans la société, pour se forger leurs raisons d'agir et leurs visions du monde, sans pour autant influencer la direction et la vitesse de ce

développement. Il est déjà très dur, compliqué et fatigant de s'adapter à cette société. Bien souvent, on est « fatigué d'être soi » (Ehrenberg).

Il y a également de grandes continuités dont on doit rendre compte pour comprendre l'individu dans la société actuelle. Bien que l'apparence de notre société change rapidement et radicalement, elle est une société sérielle. Cette notion doit être expliquée plus tard, car elle prête à des malentendus. Cependant, retenons ici que l'individualisme contemporain n'est pas libérateur, c'est un individualisme hétéronome qui inscrit les individus dans la société comme elle est, dans une société sérielle. Les individus ont profondément assimilé le « nouvel esprit du capitalisme » (Boltanski/Chiapello). C'est pour cette raison qu'ils se mobilisent pour cette société sérielle ; en agissant pour ce qui est, selon leur vision du monde, leur intérêt. Ils font vivre cette société et ils s'inscrivent en elle et elle s'inscrit en eux. Ce processus n'est pas sans conflits et sans luttes, loin de là. Or, la finalité des luttes et des conflits n'est plus la transcendance mais l'amélioration de la série car un autre avenir n'est plus imaginable. Enfin, l'abstraction des liens sociaux fait que les individus se mobilisent et qu'ils sont mobilisés individuellement. C'est pour ces raisons que j'appelle l'individualisme contemporain « l'individualisme sériel ».

Ce qui m'intéresse dans l'analyse de la société d'aujourd'hui et ce que je considère comme central, aussi bien pour la constitution de cette société que pour son explication, est la contradiction entre les promesses d'autonomie et de liberté que la notion de l'individu véhicule, d'un côté, et de l'autre, la non-liberté de la série, les manques et les souffrances qui découlent de cette contradiction. Un centre de la négativité de notre société se trouve dans cette contradiction.

[15]

**Danilo MARTUCCELLI :** Je vais essayer de construire ma réponse en résonance avec la tienne. Je commencerai donc, comme toi, par la question de l'individualisme, puis de l'individu.

Il est difficile pour un sociologue, de surcroît formé initialement en philosophie, de passer à côté de l'individualisme. Après tout, c'est tout simplement une des grandes matrices (celle de la condition moderne)

dont nous disposons pour rendre compte des changements majeurs survenus – au moins dans une partie du monde – depuis presque deux siècles. Cette vision de la modernité est d'autant plus forte qu'à la différence d'autres représentations, qui ont pu dans la dernière période être mises en question par l'apparition de contre-tendances (comme la dédifférenciation, le retour du religieux...), l'individualisme, lui, n'a nullement été sujet pour le moment à ce type de révision. Bien sûr, et depuis ses débuts, en tout cas dans la formulation d'Alexis de Tocqueville, il porte en lui une face sombre (la privatisation, l'indifférence, l'isolement...), mais en tant que tendance descriptive de la modernité il n'a pas vraiment, me semble-t-il, connu de véritables contre-tendances. J'y reviendrai certainement bien plus tard dans nos conversations, mais cela fait de l'individualisme une des pièces maîtresses pour une sociologie qui devra penser le monde au-delà de l'expérience nationale de la « bande des quatre » (États-Unis, France, Allemagne, Angleterre).

Mais de quel individualisme parle-t-on ? Comme souvent dans les sciences sociales, le mot est galvaudé. Pour ma part, je crois que la meilleure formulation sociologique est toujours celle d'Alexis de Tocqueville. Pour lui, l'individualisme est inséparable de la valorisation de la vie personnelle et en conséquence d'une autre hiérarchie de valeurs. C'est bien la construction de cette « vertu » qui la fonde. Bien entendu, les acteurs ont eu depuis de siècles une vie privée – comme les historiens l'ont remarquablement montré –, mais la force de l'individualisme moderne est de rendre légitime politiquement la quête des intérêts personnels. Un individu vertueux peut se désintéresser de la chose publique – au moins jusqu'à un certain point et à certaines conditions. Évitions tout malentendu : non, les religions du renoncement (ainsi que quelques principes du christianisme) ne vont pas dans cette direction. Si elles prônent parfois un retrait, voire un refus du monde, elles ne se traduisent jamais par une valorisation de la vie personnelle mais par l'appel à une vie post-mortem. En dépit de quelques promesses à d'autres périodes, ou dans d'autres cultures, c'est la grande nouveauté historique de l'individualisme en Occident.

[16]

Cette valorisation croissante de la vie personnelle est au début, certainement, d'origine « libérale ». En fait, marchande. C'est cela sans doute ce que de Tocqueville a en tête lorsqu'il affirme la légitimité qu'auraient les hommes, dans la démocratie, de vaquer à leurs propres affaires, de se désintéresser de la « grande société » pour vivre en compagnie de leurs amis et de leur famille. À côté de la Cité, céleste ou terrestre, c'est-à-dire, à côté d'une vertu religieuse ou politique, se dresse une nouvelle vertu – celle des affaires marchandes d'abord, celle plus largement de la vie personnelle, ensuite.

Si je rappelle cela, c'est parce que l'insuffisante reconnaissance de ce premier point amène souvent à des polémiques inutiles. L'individualisme – comment a-t-on pu à ce point négliger les écrits des classiques ? —, est avant tout l'exigence d'un nouvel horizon normatif. En ce sens, il n'a rien à voir, bien entendu, avec l'égoïsme – dès le début, de Tocqueville trace soigneusement la démarcation. En revanche, il a dû, c'est vrai, pendant une bonne partie des deux derniers siècles, s'affirmer contre un ensemble de réalités politiques et culturelles. Affirmer la légitimité du choix personnel, le sacre de la vie humaine, faire de l'expansion des capacités de l'individu le cœur de l'évaluation d'une Cité : tout cela a dû s'énoncer au travers d'importants combats. La plupart des idéologies politiques lui ont été au fond hostiles... même si chacune d'entre elles s'est vu obligée de composer avec lui. La voix dissidente d'« un » individu fait toujours peur aux collectifs au point que pour conjurer cette peur millénaire, bien des civilisations ont inventé, à leur origine, un héros fondateur – Moïse, Socrate, Jésus, Bouddha... Les sociétés rendent hommage à leur grand Individu mort et craignent les singularités vivantes.

Tu as raison de poser d'emblée la question de l'individualisme comme une affaire normative, en dépit des visions diverses que cela peut cacher. La défense de l'individualisme est pour moi inséparable d'une conception particulière de la vie commune qui, tout en reconnaissant ce que la vie singulière doit constamment à un collectif, ne fait aucunement de la participation politique à la Cité la clé de voûte de la vie humaine. N'y a-t-il pas une tension entre ces pôles ? C'est évident. Mais c'est, et depuis toujours, la tension constitutive de l'individualisme et son intelligence de la modernité. Si l'on oublie ce que le singulier doit au commun, on s'égaré dans l'égoïsme sans doute,

mais aussi dans le narcissisme et le culte de la fausse originalité (de plus en plus pathétique), voire dans des attitudes « néo-éthiques » de refus du monde. Si on oublie la légitimité et la vertu d'une vie hors politique, voire parallèle ou indifférente à elle, on s'égaré dans la critique de la modernité au nom de la République, on [17] oppose l'Individu – à décrier – au Citoyen – à admirer, en fait, on s'enlise dans cette large famille de critiques ronchonnes (tenues à l'unisson par des « conservateurs » et des « progressistes ») sur la décadence des temps modernes – le triomphe de la « masse » disent les uns, l'« aliénation » rétorquent les autres. L'individualisme se construit dans la tension entre ces pôles : il vit du commun, il affirme ses horizons de choix indépendamment de lui.

Cette représentation, dont je viens de donner l'épure, est commune à un grand nombre d'auteurs. Je dirais même que, dans toute « bonne » lecture de l'individualisme, c'est bien de cela dont il est question. Cependant, la confusion est suffisamment importante et les inflexions historiques de l'individualisme suffisamment profondes depuis quelques décennies, pour qu'il m'ait semblé fructueux de nommer la variante contemporaine de l'individualisme comme le « singularisme ». J'insiste : il s'agit bien d'une inflexion et nullement d'une rupture au sein de l'individualisme.

## ***À PROPOS DU SINGULARISME***

[Retour à la table des matières](#)

En résumé, nos sociétés sont toujours des sociétés individualistes faisant du primat de l'individu un principe ordonnateur de la vie sociale. Mais elles ne le sont plus forcément dans les termes établis jadis par Alexis de Tocqueville. Pour aller à l'essentiel, l'individualisme contemporain, dans sa production et dans son entretien, n'est plus porté, en tout cas pas aussi massivement qu'il ne l'a été jadis, par l'égalité. C'est la singularité qui la remplace. Elle n'abolit pas le principe fondateur de l'individualisme – le primat de l'individu – mais elle le colore d'une tout autre manière, et en fait apparaître de nouvelles facettes. Je ne reviens pas sur l'ensemble des causes structurelles qui nourrissent son émergence (je suis sûr que l'on y reviendra dans une

conversation future) ; je me limite à rappeler rapidement quelques-uns de ses grands principes.

Dans le cas de l'individualisme, et à l'horizon d'une société de citoyens-propriétaires, l'indépendance personnelle et la liberté négative étaient le problème cardinal. Dans le singularisme, et à l'horizon d'une société ayant généralisé le salariat et la conscience de l'interdépendance, le plus important tourne autour du sentiment d'être incomparable. Attention : l'objectif n'est pas l'originalité, mais bel et bien la singularité – l'affirmation d'être quelqu'un d'autre que ses semblables. C'est la première grande différence. Si l'individualisme naît d'une certaine [18] méfiance envers la société, le singularisme ne s'affirme qu'à partir de la reconnaissance du commun. C'est pourquoi le singularisme, même lorsqu'il prend la forme d'expériences de « privatisation » – sous la forme d'un retrait du monde politique, d'une désaffection de la vie commune, voire d'une valorisation exclusive de la vie privée – ne peut jamais « oublier », au fond, ce que cette perspective doit aux autres y compris sur le plan de son idéal. En fait, ce qu'il doit à un espace commun auquel il participe. C'est pourquoi si les racines proprement romantiques de cet appel à la singularité sont évidentes, elles ne sont nullement déterminantes. Dans sa réalité historique, le singularisme est plutôt issu de la société de masse qui, en étendant paradoxalement le souhait d'individualité des seuls groupes privilégiés à tous les autres groupes sociaux, et n'en déplaise aux conservateurs critiques, a fait de la singularité une expérience collective.

Dans le singularisme donc, l'idéal suprême n'est plus tant l'autonomie politique ou l'indépendance économique, que la quête d'une forme *sui generis* de *justesse* personnelle – réussir sa propre singularité. Certes, cette dernière présuppose à bien des égards les deux autres, mais elle n'en désigne pas moins une autre forme de « vertu ». Dans le cas de la justesse, le but est moins d'incarner un modèle universel (comme dans l'*arété* grec ou la sainteté chrétienne), c'est-à-dire, de donner forme à un modèle qui est déjà là, qui précède donc l'individu, que de parvenir à la réalisation singulière de soi la plus harmonieuse possible, à atteindre ainsi un idéal personnalisé en dehors de tout modèle d'évaluation et même – à terme et comme idéal – de toute idée de comparaison ou de concurrence avec autrui. Certes, l'accomplissement de soi est susceptible d'être perçu comme

exemplaire par d'autres – et pourtant, à aucun moment, cette justesse personnelle (au moins en tant que projet) ne vise à devenir un étalon de comparaison avec un autre. Il s'agit d'une révolution paisible, vis-à-vis de bien des logiques sociales qui, si ouvertement commandées par la comparaison et l'envie, sont une source majeure de remise en question de cet idéal, de surcroît au milieu d'économies gouvernées par le marché. Je suis sûr que nous y reviendrons.

C'est dire à quel point le but du singularisme n'est pas tellement d'articuler le singulier et l'universel (comme c'est le cas justement avec l'exemplarité), ni de se désolidariser de toute affiliation collective afin d'affirmer une originalité personnelle (« artiste »), mais de parvenir à mettre en œuvre une dynamique nouvelle entre le singulier et le commun. L'intérêt n'est pas d'exceller dans l'originalité, mais de parvenir à s'ajuster au monde, chacun à sa façon, afin de réussir sa singularité. La justesse [19] atteinte, tout en pouvant être unique, n'est pas forcément exemplaire, parce qu'il n'existe pas qu'une seule voie d'excellence, mais une pluralité de formes justes – c'est-à-dire harmonieuses, dans une même situation. Certes, il s'agit bien d'un idéal. Et de la même manière que la liberté négative n'a jamais cessé d'être l'objet de maintes perturbations dans le cas de l'individualisme, la singularité – la justesse de soi – peut à tout moment être déstabilisée par des logiques collectives ou passionnelles de comparaison.

Je vais essayer de le dire plus clairement : dans cette conception, l'imitation – à la différence de ce qui est de mise dans l'originalité – ne s'oppose pas à la singularité. L'association excessive de la singularité avec l'originalité, l'unique, l'exemplaire, la comparaison est le résultat historique – et donc contingent – de la Renaissance et du mythe de l'*Uomo universale*, plus tard du génie artiste ou du héros. Or, avant cette période historique, même en Occident, il existait une toute autre tradition de la singularité – celle de la chrétienté, dans laquelle la singularité était indissociable de l'imitation : c'était en devenant autre, en fait, en s'approchant de l'Autre – Jésus – que l'on devenait, non pas tant soi-même, mais un individu singulier (exemplaire par imitation). La singularité, dans le cadre du singularisme, peut certes prendre cette forme. Mais ce n'est pas la seule voie possible. Il est aussi possible de chercher la singularité en se frayant un chemin et en reconnaissant ses dettes au cœur des traditions plurielles et contradictoires. Chaque acteur, en y introduisant d'inévitables variations, parfois minimes, mais

toujours réelles, en fonction des personnes ou des contextes, se singularise *de facto*. L'idéal réside dans une autre intelligence du singulier – une sensibilité historique qui nous invite à voir du singulier au milieu du commun.

Je viens de dire l'essentiel. Dans l'individualisme, la tension essentielle se situe entre le bonheur collectif et les intérêts personnels – d'où la crainte historique des libéraux que la société écrase les individus. Dans le singularisme, la dialectique entre le soi et les autres est radicalement différente. Et cela, dès la conceptualisation même de l'individu. Sur ce point, l'analyse sociologique ne peut que rejoindre un des mouvements de fond observable dans la philosophie du vingtième siècle : le passage d'une philosophie de la conscience à une conception intersubjective des individus. De l'idée d'individus déjà constitués, fiction première de la vision libérale d'Alexis de Tocqueville, et plus largement de la tradition de l'individualisme possessif (et la valeur donc que ces perspectives accordent à l'indépendance et à l'intérêt individuel), nous devons passer à une prise en compte des individus en tant que processus historiques en [20] construction, se constituant par et dans les rapports sociaux. Un processus qui, cependant, ne peut pas être réduit exclusivement aux interactions avec autrui, mais l'excède largement. À l'origine de l'individualisme de la singularité, il est indispensable de placer les raisons de la possibilité structurelle d'existence des individus – ce qui suppose de reconnaître d'emblée l'ouverture constitutive de chacun d'entre eux. L'enjeu constitutif du singularisme tourne ainsi autour des différents supports grâce auxquels les individus se constituent en tant qu'individus. Si une politique est implicite dans le singularisme, c'est bien celle-ci et nulle autre.

Rien de plus évident (pas d'individus sans supports), et pourtant rien de plus difficile à reconnaître. Pourquoi ? Parce que dans la tradition occidentale, la reconnaissance explicite de nos supports est toujours difficile, tant par moments ils peuvent apparaître comme une altérité à la représentation dominante de l'Individu souverain, maître et seigneur de lui-même, autosuffisant et susceptible de se tenir de l'intérieur de lui-même, seul et comme une sorte de monade. Contre cette imagerie anthropologique, centrale dans certaines manifestations de l'individualisme et l'idée du citoyen-propriétaire, ce regard vise à imposer une autre représentation des acteurs – capable de reconnaître

que tous les individus ont des supports. Devant l'ouverture constitutive de l'individu, il est indispensable de penser sur de nouvelles bases la manière dont le social s'articule avec le singulier. Bref, l'enjeu central tourne désormais autour de l'articulation entre le commun et le singulier, entre ouverture individuelle et supports collectifs.

Le singularisme nuance dès lors l'ordre des préférences établi par de Tocqueville. Dans l'individualisme, c'est l'intérêt individuel qui est premier, et il a plus ou moins de difficulté à s'articuler avec un « bonheur » collectif. Le singularisme, en revanche, tout en accordant plus de poids que par le passé à des dimensions proprement existentielles et à leur articulation avec la vie sociale, passe par une forme inédite de conscience sociétalisée de soi. Avec deux conséquences : d'un côté, l'individu prend acte, dans le cours le plus ordinaire de sa vie, de tout ce que son existence doit aux autres ; de l'autre côté, il se révèle profondément rongé par la lourdeur du défi inextricablement existentiel et social qui le contraint à supporter la vie dans de nouvelles conditions historiques. Si l'individualisme consistait à faire de l'individu et de ses droits les pivots de la vie sociale et politique, le singularisme place plutôt la vie personnelle concrète, et l'ensemble des supports dont elle a besoin pour exister, au centre de la vie commune. La conscience de soi, propre au singularisme, est inséparable de l'intersubjectivité mais, dans sa dimension sociale et [21] politique, elle excède cette seule exigence et ouvre l'étude à un ensemble de supports divers et variés.

J'entends les objections. D'où vient cette « nouvelle » conscience sociétalisée de soi ? Elle est produite par les rapports sociaux. Entre la réflexion de de Tocqueville et les réalités du monde contemporain, il s'est produit un changement considérable : la vie personnelle est devenue indissociable d'une série de politiques publiques. La vie ordinaire a été socialisée dans des proportions telles que plus aucun individu n'est insensible à sa dette envers les autres. L'affirmation de l'individu a non seulement engendré une forme nouvelle de solidarité, comme l'a souligné Durkheim – un lien fondé sur l'interdépendance, plutôt que sur la similitude –, mais elle a également produit, et plus profondément, un type spécifique de conscience de soi. Le point est décisif. La notion si juste de solidarité organique est restée pour Durkheim, et surtout pour ses contemporains, une notion abstraite, déduite – plus qu'inférée – de la division du travail et du constat des

interdépendances structurelles engendrées par la spécialisation des métiers dans une société moderne. Or, dans le singularisme contemporain, ce rapport aux autres et à la collectivité cesse d'être abstrait pour devenir une expérience concrète et ordinaire, donnant lieu à l'expansion d'un sentiment croissant et nouveau d'ouverture personnelle. Certes, on peut critiquer la consolidation d'une individualité (voire d'une citoyenneté) par les politiques publiques mais il faut alors aussi comprendre les promesses que ce processus porte en lui. Point de singularité, en dehors du commun.

Ai-je besoin de le dire ? Le singularisme, en tant que variable de l'individualisme, porte un lot important de dangers, de menaces, et même de torsions. Mais ce sera l'objet d'une autre conversation.

## ***À PROPOS DE L'INDIVIDU***

[Retour à la table des matières](#)

Dans cet univers, il va de soi que la sociologie ne peut plus se passer de l'individu. Là est la véritable nouveauté. Tu as mille fois raison de rappeler que l'individu est tout sauf une thématique oubliée dans les classiques. Nous avons tous les deux suffisamment écrit là-dessus (y compris contre une certaine amnésie chez bien de nos collègues), pour que notre accord soit immédiat.

Mais cela n'enlève rien au fait que l'individu soit aujourd'hui une idée neuve. Qu'est-ce que je veux dire par là ? Que le singularisme et la nouvelle composition sociale et politique qui le constitue invitent plus [22] fermement que par le passé à déplacer le centre de gravité de l'analyse sociologique de l'idée de société vers le processus d'individuation. Pourquoi ? Parce que nous assistons à l'affirmation d'une sensibilité politique particulière qui exige que la sociologie (en fait, les sciences sociales) donnent une intelligibilité aux phénomènes sociaux à l'échelle des individus. La perception de la vie sociale par les individus passe de moins en moins uniquement par une identification ou une compréhension à partir des grands profils collectifs (classes sociales, identités...), mais se fait, au contraire, de plus en plus par le truchement de leurs expériences personnelles. L'individu devient, dans ce sens, l'horizon liminaire de la perception sociale. Désormais, c'est

souvent en référence à ses propres expériences que le social fait – ou non – sens pour lui.

Bien entendu, tout le monde ne partage pas cette hypothèse. Et en ce qui me concerne, j'y suis arrivé après plusieurs années de travail d'enquête et de réflexion. Reste bien sûr à comprendre le type d'analyse que cela incite à adopter. J'en ai conclu qu'il n'existe qu'une seule solution : il faut être capable de décrire la vie sociale non plus à partir de l'idée de société, mais du processus d'individuation. Je dis bien de l'individuation et non pas, en tout cas à ce niveau d'analyse, de l'individu. Je récusé depuis des années la tentation de tous ceux qui proposent un « rétrécissement » de l'analyse sociologique aux seuls individus – de la socioanalyse au dispositionnalisme. Une fois ce chemin pris, l'impasse est inévitable. Comme le résume avec intelligence Dominique Vidal, on ne fait qu'ajouter au problème de la « montée en généralité » l'écueil de la « descente en intériorité ». <sup>6</sup> En revanche, mais il s'agit de tout autre chose, l'intérêt accordé aux individus dans le cadre du singularisme est une manière d'affronter les conséquences induites par la transformation de nos sensibilités sociales.

Je me concentre sur l'essentiel. Dans le cadre de l'idée de société, et de la sociologie classique, les individus n'avaient, au fond, d'autre fonction que d'exemplifier les grands processus sociaux, tant l'histoire des personnes et l'histoire de la société étaient perçues en relation étroite. La sensibilité à la singularité était alors systématiquement évacuée, puisque tout individu, cerné en tant que personnage social, n'avait d'autre fonction que d'incarner tôt ou tard l'existence d'une case. Devant ce constat, [23] progressivement, il a été nécessaire de reconnaître qu'il existait une véritable « individualisation » des expériences et des trajectoires. Le mot choisi par Beck et d'autres – individualisation – est malheureux. D'une part, parce qu'il a fini par mélanger un processus empirique et une interprétation spécifique (à savoir, l'idée que se serait mis en place depuis quelques décennies un nouvel individualisme institutionnel, c'est-à-dire, que le cœur de la nouvelle production des individus résiderait dans les

---

<sup>6</sup> Dominique VIDAL, « Sentiments, moralité et relations d'enquête. Un regard sur les femmes domestiques à Rio de Janeiro », in Vincent Caradec, Danilo Martuccelli (éds.), *Matériaux pour une sociologie de l'individu*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, pp.207-232.

institutions). D'autre part, parce que le mot a laissé entendre que ce processus était surtout visible chez l'individu, ce qui a empêché de comprendre d'autres facteurs structurels, tout aussi importants que les institutions, dans l'intelligence et de notre époque et des défis auxquels sont soumis les individus. Il me semble que la notion de singularisation désigne avec moins d'équivoque ces processus.

Eclairée ainsi la question initiale se déplace. Elle ne concerne plus seulement – ni même essentiellement – l'étude des individus par les institutions ; l'objectif consiste à rendre intelligibles les enjeux de société à l'échelle des expériences individuelles, ce qui suppose un effort spécifique de traduction entre les uns et les autres. Cela demande surtout d'être capable à la fois de retracer empiriquement (et dans mon travail d'enquête de façon inductive) les transformations structurelles en cours en s'appuyant sur les expériences des individus, et de rendre compte de la façon la plus singulière possible de celles-ci à partir des grands défis structurels qu'ils sont contraints d'affronter. Ce projet intellectuel invite à faire du processus d'individuation, de l'interrogation sur le type d'individu qui est structurellement fabriqué dans une société, le pivot central de la macrosociologie. Autrement dit : l'intérêt pour l'individu – en tout cas le mien – est indissociable d'une interprétation historique.

Bien sûr, tout cela sollicite une certaine imagination sociologique, dans la nécessité de repenser la relation entre l'individu et la société. Mais elle doit désormais se pratiquer autrement. C'est même, en termes de travail d'enquête, le noyau central du défi posé par le singularisme. Si, hier, il a fallu construire la compréhension de la vie sociale autour des notions de civilisation, d'histoire, de société, d'État-nation ou de classe, il revient désormais à l'individu d'occuper le lieu analytique central. Si le défi consistait hier à lire et à insérer les expériences des acteurs dans des logiques groupales (les « classes sociales ») propres aux grands processus structurels, il faut aujourd'hui rendre compte des principaux changements sociétaux à partir d'une compréhension ayant pour horizon l'individu et sa singularité. Pour cela, il faut être capable de condenser en abrégé, à l'échelle de l'individu, une situation historique et sociale qui [24] est forcément variable. Je fais l'hypothèse que c'est ce que permet de faire le processus d'individuation.

Pour le faire, et je conclurais ainsi nos conversations aujourd'hui, la notion d'épreuve me paraît un bon outil de travail. Il faut comprendre

les épreuves comme un dispositif d'étude qui, s'appuyant sur la logique narrative de la mise à l'épreuve, mobilise la conceptualisation d'acteurs contraints d'affronter des défis structurels, historiquement produits et inégalement distribués, au travers desquels s'effectue une sélection largement informelle des personnes. Ainsi, cette notion, tout en gardant au premier plan les changements historiques et les inévitables effets du différentiel de positionnement social entre acteurs, permet de montrer, de façon singulière, comment les individus sont produits et se produisent. En fait, montrer que c'est en affrontant des défis communs que se fabriquent les singularités. Dans la notion d'épreuve, les traits de l'acteur (classe, genre, ethnie, âge...) ne sont alors jamais le moteur de la compréhension (à la différence notoire des modèles de la socialisation), mais ils sont plutôt saisis comme des moyens activés et sollicités différemment en fonction de chacune d'entre elles. Au regard du risque de balkanisation identitaire contemporaine, l'important est de dégager un ensemble commun d'épreuves à tous les membres d'une société.

Le but de l'étude de l'individuation par le truchement des épreuves est donc à la fois de continuer à inscrire les interprétations dans le cadre d'une perspective générale, tout en étant capable de parvenir à mettre en œuvre des analyses susceptibles de rendre compte de façon plus fine d'écologies sociales de plus en plus personnalisées, du travail sur soi que chaque acteur accomplit afin de se fabriquer en tant que sujet, des processus fractionnés et séquentiels par lesquels opère la sélection sociale. Bien entendu, dans ce processus, il est toujours nécessaire de considérer l'existence de grands facteurs structurels qui commandent l'essentiel de la distribution des opportunités et des ressources. Mais ils ne rendent compte que de manière tout au plus indicative des états réels, et donc des multiples variations qui affectent effectivement les vies.

[25]

Controverses sur l'individualisme

## Chapitre 2

---

# L'INDIVIDUALISME : SÉRIEL OU SINGULIER ?

**Jan SPURK** : Tu as raison d'ouvrir une discussion théorique, car les descriptions d'actions, d'opinions et de situations n'expliquent pas l'individualisme.

### ***INDIVIDUALISME ET SINGULARISME : UNE RÉPLIQUE***

[Retour à la table des matières](#)

Je suis d'accord avec toi que l'expression « individualisation » de Beck, si souvent reprise à toutes les sauces, est mal choisie, mais le véritable problème n'est certainement pas le choix du mot par Beck. D'abord une remarque sur ta manière de discuter les notions d'individualisme et de singularisme. Tu te sers de la notion « individualisme » comme si l'individualisme était un élément « statique », pour reprendre une expression d'Adorno, de la constitution des sociétés. Cette notion devient ainsi ahistorique dans le sens que, une fois établie, elle traverse depuis 1835, l'année de la publication du premier livre d'Alexis de Tocqueville sur « la démocratie en Amérique », l'histoire très mouvementée du capitalisme comme un bloc de granit dans une rivière : cette notion se modifie un peu à la

surface mais elle reste en place et résiste aux forces qui la travaillent à la surface. Autour de lui, il y a un énorme tourbillon, la dynamique de l'histoire du capitalisme, dont émerge dans les sociétés contemporaines le singularisme, mais l'individualisme, ce bloc de granit, ne bouge pas.

Je trouve que tu passes aussi trop vite, comme beaucoup d'autres, sur l'ancrage concret de la notion d'individualisme de de Tocqueville. L'individualisme qu'il décrit est un individualisme présocialiste ou cryptocapitaliste. Ta référence aux « citoyens-proprétaires » est certes correcte, mais elle est incomplète, car elle ignore la « libération » spécifique des [26] sujets dont traite de Tocqueville, des sujets libérés du joug des seigneurs et de l'État, pour ne retenir que ces deux aspects. Cette forme spécifique de la subjectivité, cet individualisme, se constitue pour que ces sujets trouvent une forme de « vivre et travailler ensemble » (Durkheim) dans la reconnaissance mutuelle en tant que semblables. Cet individualisme a pris forme grâce à la conjonction de leur libération des seigneurs, de leur existence nouvelle et beaucoup plus autodéterminée que leur ancienne existence ainsi que de leur vision du (nouveau) monde.

Je me demande également quel est le sens d'insister sur le fait, absolument correct par ailleurs, que de Tocqueville parle de « petits propriétaires ». Si l'on considère cela comme un déterminisme social, ce qui ne me semble pas être ton idée, l'individualisme aurait dû disparaître avec la capitalisation des États-Unis. S'il n'a pas disparu, pour quelles raisons persiste-t-il ? Ensuite, tu dis – et tu l'as souvent développé – que le singularisme a remplacé l'individualisme dans le sens de de Tocqueville parce nous ne vivons plus dans une société de petits propriétaires.

Les individus vivent toujours en tant qu'être singuliers dans une société existante qui leur préexiste. Ils se réfèrent individuellement à ce lien social et « *chac-un* » est mobilisé pour reconstituer et pour faire vivre ce lien social. Ceci permet la reconnaissance spécifique en tant qu'Un (Hegel). C'est à mon avis le fond de l'idéologie individualiste.

Ta description du singularisme, que j'appellerais plutôt l'apparence contemporaine de l'individualisme, est convaincante. Je partage également ta position concernant le caractère normatif, aussi bien de l'individualisme que du singularisme, mais d'où viennent ces normes ? Ces normes sont largement consenties. Pourquoi les individus

consentent-ils à ces normes ? En outre, je trouve l'objet de ton discours peu clair. Parles-tu des expériences vécues, des visions du monde, des théories ou des structures objectivées ou encore de tout à la fois ? On devrait distinguer ces aspects qui, bien sûr, sont intimement liés, pour les comprendre et pour comprendre le lien entre ces aspects.

De même, le constat que la « justesse » est la finalité des existences singulières me laisse un peu sur ma faim. Si, pour me servir des notions de Max Weber, le « sens subjectif » de beaucoup d'existences pourrait être caractérisé ainsi, leur « sens objectif » est une volonté forte d'intégration et d'adaptation à la société existante. Je trouve assez osée ta position de considérer cela comme l'accomplissement de soi et comme la « nouvelle conscience de soi ». En revanche, ce qui est à mon avis particulièrement important, et tu le soulignes souvent, c'est le fait que la singularisation [27] se construit grâce à des épreuves. J'interprète ces épreuves comme des efforts souvent immenses pour s'intégrer dans la société existante, bien que ces efforts n'aboutissent pas toujours. Les extrêmes tensions dans beaucoup de banlieues et les révoltes courantes s'expliquent à mon avis en grande partie comme des réactions au vécu de l'impossibilité de passer ces épreuves pour trouver sa place dans la société établie et de l'impossibilité de les passer.

## ***QUESTIONS DE MÉTHODES***

[Retour à la table des matières](#)

Je pense que la compréhension de la forme contemporaine de l'individualisme demande une autre approche que la description de ce qu'il est. « [...] il n'y a pas d'être sans devenir et pas de devenir sans être », disait Hegel et Simone de Beauvoir pouvait ainsi écrire qu'on ne naît pas femme, mais qu'on le devient. C'est pour cette raison que j'ai ébauché dans notre premier entretien une diachronie rapide du nouveau discours sur l'individu et sur l'individualisme. J'insiste sur le fait que l'apparence de nos sociétés a énormément changé depuis les années 1970 ; tu peux certainement partager ce constat. Cependant, ce qui est le plus important à mon avis est la réponse à la question de savoir pour quelles raisons nos sociétés sont si stables, malgré les changements, malgré la suite de crises et malgré l'énorme poussée de l'individualisme que j'ai évoqués dans notre premier entretien.

J'aimerais, en me référant à nouveau directement à l'idée hégélienne, insister sur la dialectique entre les continuités et les ruptures qui caractérise la société mais également les existences individuelles. Cette dialectique fait, pour reprendre la terminologie d'Adorno, qu'on ne peut pas comprendre la société ou un autre phénomène social comme une « addition » de statique et de dynamique « ... comme si son essence était les deux dans l'immédiat, mais il s'agit de saisir l'unité des deux dans leur différence » (Adorno). Cette unité contradictoire existe dans l'être ; il est à la fois continuité et rupture, statique et dynamique. Cet être est également un devenir ; il porte en lui la possibilité de se dépasser. La forme de l'individualisme doit être considérée de cette façon.

Je dois préciser ce que j'appelle l'individu, l'individualisme et surtout l'individualisme sériel qui est, à mon avis, depuis longtemps la forme dominante de l'individualisme. On trouve beaucoup de variations de formes au sein de l'individualisme sériel, dont ce que tu appelles le singularisme. Pour être absolument clair : je ne conteste pas tes descriptions d'actions, d'opinions sur l'agir des autres et sur ses propres agirs ni [28] la vision du monde des individus dont tu parles, mais je leur donne un autre sens que toi.

Pour m'expliquer et pour être concis, je vais me référer à des auteurs dont j'ai beaucoup appris à ce sujet. Je me permets de sortir quelques livres pour t'en lire de temps en temps des passages importants. C'est plus simple et moins déformant que d'exprimer leurs positions avec mes mots.

## ***L'INDIVIDU***

[Retour à la table des matières](#)

D'abord, je pense que la *notion* d'individu n'est pas issue du capitalisme, de la démocratie ou de l'échange marchand, mais qu'elle est, depuis très longtemps, enracinée dans la pensée occidentale.

Elle n'est pas non plus une chasse gardée de la sociologie. Cependant, elle a une importance particulière pour notre discipline. À mon avis, la sociologie ne gagne pas sa spécificité grâce à un objet. Elle n'est pas la seule discipline qui travaille sur la société, l'individu ou la

socialisation, par exemple, loin de là ! Ce qui caractérise, ou ce qui devrait à mon avis caractériser la sociologie, c'est l'importance qu'elle attribue, pour m'exprimer avec Horkheimer, aux « ... rapports de tous les objets, aux lois de la socialisation ». Les rapports de tous les objets, c'est ce qu'on appelle depuis longtemps avec Edgar Morin la complexité ; les lois de la socialisation, c'est l'explication de la constitution du lien social, de l'inscription de l'individu dans la société et de la société dans l'individu, pour paraphraser Peter L. Berger. C'est dans ce sens que l'individu est socialisé.

Le sens sociologique de la notion d'individu n'a par conséquent rien à voir avec la stérile contradiction entre individu et société ou entre individu et communauté. Ces contradictions sont complètement artificielles. Il s'agit de comprendre l'individu qui ne se dissout pas dans la masse, comme le  $n$  de  $N$  dans les statistiques. Il n'est pas non plus une monade (Leibniz) ou un atome de l'univers social. Pourtant, l'idée de la monade a largement survécu à son auteur. On la trouve souvent et sous d'autres noms dans les études et les discours sur l'individualisme contemporain.

Pourtant, comme Fromm l'écrit dans la préface de l'édition allemande de *Peur de la liberté* : « La base réelle de la société est l'individu, ses souhaits et ses angoisses, ses passions et sa raison, ses penchants pour le bien et pour le mal. » L'individu et l'individualisme ne sont à comprendre que [29] dans la dialectique entre la « liberté de » et la « liberté pour » évoquée par d'autres auteurs, par exemple Simmel.

La socialisation ne se limite pas à l'interconnexion et à l'interaction entre les individus, car elles seraient à l'extérieur de l'individu. Bien au contraire, la socialisation travaille profondément l'intérieur des individus, leur subjectivité, leur psyché, leurs sentiments, et leurs visions du monde. Ainsi, les hommes sont devenus dans un certain sens des monades ; ils se considèrent ainsi et ils agissent comme s'ils étaient des monades. Ils sont des « monades de la totalité sociale » (Horkheimer). La rationalisation de plus en plus complète du monde, dont les individus font bien sûr partie, les standardise, les rend semblables, compatibles et interchangeable. Cela les distingue des monades dans le sens de Leibniz. Enfin, on ne doit pas oublier que ce processus n'est pas librement choisi et qu'il est subtilement répressif.

Tu parles souvent de l'accomplissement de soi et de la nouvelle conscience de soi pour caractériser le singularisme. Ainsi, tu reformules une conception classique de l'autonomie de l'individu que tu considères comme désormais réalisée. Je ne nie pas une certaine autonomie des individus. Pourtant, personnellement, je suis plutôt de l'avis de Simmel ou de l'École de Francfort qui ont montré que l'idée de l'autonomie radicale de l'individu cache le fait que l'individu est constitutivement lié à une société, une société qui vit et qui se reproduit grâce à la médiation du marché libre dans un sens très classique : la rencontre de sujets économiques, libres et indépendants. Cette forme marchande structure la subjectivité, elle produit un caractère social conforme au capitalisme contemporain et rend les efforts d'exister, que tu appelles les épreuves, compatibles avec cette société.

Tu as raison d'insister sur le fait que les individus revendiquent souvent leur individualisme. Souvent, ils se sentent libres, ils se croient libres et ils se disent libres. Souvent ils passent par des « épreuves » très dures pour s'affirmer. L'homogénéisation tendancielle des cultures et des modes de vie contraste radicalement avec cet individualisme, tout comme la fragmentation sociale (tristement) connue. Les individus d'aujourd'hui ne ressemblent nullement à des sujets pleinement développés. Ils sont strictement encadrés par un conformisme croissant. Si tu me permets une comparaison un peu triviale : si tout le monde veut manger du steak, se bat âprement et passe des épreuves pour manger du steak, le conformisme consiste dans le consentement normatif qu'il est bien de manger du steak et qu'il exige des efforts nécessaires. Que l'un préfère le steak [30] saignant et l'autre à point n'est qu'une variation de l'apparence de l'objectivation de ce conformisme, même si les variations peuvent prendre des formes très différentes.

Le vécu de souveraineté, d'autonomie et de liberté résulte de la soumission à des règles imposées, c'est-à-dire qu'il est le résultat d'une certaine hétéronomie consentie, souvent ludiquement vécue et revendiquée par les individus. En même temps, il exprime un manque : le manque de l'autonomie et de la liberté des individus. Il exprime également que le désir d'autonomie et de liberté ainsi que le fait l'autonomie et la liberté sont imaginables. Et ce qui est imaginable est possible, mais en tant que possible, il n'existe pas (encore).

L'émergence de l'individu dans le sens que j'ai donné à cette notion tout à l'heure est constitutivement liée à la liberté. Fromm est particulièrement clair sur ce point, mais il n'est, bien sûr, pas le seul à avoir élaboré cette argumentation. Fromm distingue deux aspects de la liberté : la « liberté de » et la « liberté pour ». La « liberté de » ressemble à ce qu'on appelle dans la tradition philosophique la liberté négative pour reprendre la notion d'Isaiah Berlin. La « liberté pour » décrit la libération possible des potentiels intellectuels, culturels, émotionnels et sensuels des hommes.

Fromm présente dans des critiques (surtout) de Max Weber une autre compréhension de l'émergence du capitalisme que ce « père fondateur » de notre discipline <sup>7</sup>. Il explique comme d'autres membres de « l'Ecole de Francfort » l'émergence – et par la suite le développement – du capitalisme comme une dialectique entre la liberté négative (par exemple la liberté « des chaînes du féodalisme » ou de la tutelle des seigneurs dont traite de Tocqueville) et les actions menées par les individus « libérés de » qui ont fait émerger un lien social hétéronome entre eux. Par ailleurs, on doit avoir conscience que la « liberté de » est durement acquise et qu'elle est précieuse. Les hommes ont lutté pour la démocratie, le libéralisme, l'autonomie religieuse, l'individualisme, etc., souvent au prix de leur vie. Ils ont été prêts à payer ce prix parce que leur dépendance de l'extérieur leur était insupportable et ils ont considéré la libération de cette dépendance comme la condition nécessaire et suffisante pour réaliser leur liberté.

Il existe désormais entre les hommes une étroite interdépendance de plus en plus rationnelle. C'est au sein de cette interdépendance que chaque individu est désormais isolé, angoissé et impuissant. Sartre l'a [31] peut-être mieux présenté que Fromm. Cette situation existentielle est très dure à vivre. « La vie est trop dure », disait Freud. Les individus se trouvent devant le choix dramatique de fuir le poids de leur liberté pour s'engager dans de nouvelles dépendances et de nouvelles soumissions ou de se projeter vers la réalisation de la « liberté positive » : « la liberté pour quelque chose » (Fromm).

## ***INDIVIDU ET LIBERTÉ***

---

<sup>7</sup> J'aimerais qu'un psychanalyste se penche sur cette expression.

[Retour à la table des matières](#)

Le double caractère de la liberté, « la liberté de » et « la liberté pour », fait comprendre que les individus libérés des liens traditionnels doivent s'orienter dans le monde, s'y installer, y trouver du sens et de la sérénité. Ainsi, l'augmentation de l'individualisation entraîne l'augmentation de l'angoisse et de l'impuissance ainsi que des activités de fuite. Pourtant, en agissant, les individus se forment un caractère conforme à la société dans laquelle ils vivent : leur caractère social. C'est pour cette raison que le lien social existant n'est pas extérieur à la subjectivité. Il est basé sur une forme spécifique de la subjectivité, qui se constitue en même temps et dans le même processus que le capitalisme. On l'appelle « caractère autoritaire » (Adorno, Fromm) ou « caractère maso-masochiste » (Fromm), le caractère social conforme au capitalisme.

Pourtant, le développement de ce caractère n'est pas le point final dans le développement de la subjectivité. Il reste toujours des manques et des souffrances à dépasser qui, par ailleurs, sont largement produits par le capitalisme lui-même. Le « malaise dans la culture » (Freud) se renouvelle et change de forme, mais il ne disparaît jamais. Les individus sont ainsi, si tu me permets l'expression, pris entre deux feux : leur désir de dépasser leurs manques et les tentatives de réaliser ces désirs, de les sublimer d'un côté et, de l'autre côté, leur désir et leur volonté de s'adapter à la société, d'y trouver leur place et une certaine sérénité en se conformant aux exigences de la société établie.

Comme Horkheimer et Adorno (1947) dans la *Dialectique de la Raison*, Fromm<sup>8</sup> caractérise la contradiction au sein de laquelle les individus vivent comme s'il parlait de notre société contemporaine. Il y a donc une grande continuité que le débat sur l'individualisme et le singularisme ignore. Fromm constate, d'un côté, la fière domination de la raison instrumentale et, de l'autre côté, le malaise, la peine, le manque [32] de sens et le sentiment d'impuissance dans lesquels les sujets vivent. « L'homme s'est fait le maître de la nature, il est devenu l'esclave de la machine qu'il a créée lui-même » (Fromm). Le mot « machine » est évidemment une image du fonctionnement de la société. Les hommes ne trouvent pas ou ils ne trouvent plus les réponses

---

<sup>8</sup> Voir surtout son livre *Man for himself* également publié en 1947.

à des questions existentielles, par exemple : « Qu'est-ce que l'homme ? », « À quelle fin et de quelle manière devrait-il vivre et mobiliser ses forces ? » On reconnaît les caractéristiques de la « crise » dans le sens de Husserl.

Déjà en 1947, Fromm constate, en accord avec Adorno et Horkheimer, par ailleurs, que de la croyance dans le progrès ne subsiste qu'une illusion infantile... En revanche, on prêche le « réalisme » ; pourtant, ce n'est qu'un nouveau mot pour désigner le fait qu'il manque toute croyance en l'homme » (Fromm). En revanche, on ne doit pas confondre ce « réalisme » avec la passivité totale. Ce réalisme est résigné dans le sens où les sujets se considèrent comme incapables de dépasser la situation établie, comme impuissants et insignifiants. Il leur reste la fuite, entre autres, dans l'adaptation jouissive à l'hétéronomie qu'ils subissent.

En outre, l'individualisme a été l'ennemi juré du mouvement ouvrier et d'autres courants, et peu importe leurs différences idéologiques et stratégiques, qui se mobilisaient contre la condition ouvrière et pour au moins l'amélioration de cette condition, voire pour la libération, la « liberté pour ». Cette histoire est connue. Rosanvallon, par exemple, l'a rappelée ainsi que le rôle important de l'État providence dans la lutte contre cet individualisme. J'aimerais également rappeler la dure critique dans les milieux syndicaux, tout comme au sein des sciences sociales, de l'individualisation des conditions de travail, des contrats de travail, des rémunérations, etc., dans les années 1980, c'est-à-dire dans les années de la flambée de la fascination pour l'individualisme. Cette critique a également refait surface dans le refus massif de la dernière réforme universitaire en France en 2009-2010.

En revanche, je pense que le « retour positif » de l'individualisme, n'est pas une sorte de retour au XIX<sup>e</sup> siècle, une sorte de régression. Je partage absolument sur ce point la position de Rosanvallon, mais je pense que pour notre discussion, c'est moins l'État, ses politiques et particulièrement les politiques sociales qui importent, que le fait qu'entre les individus s'est établie – au cours de l'émergence et de la généralisation du capitalisme – une forme spécifique de médiation qui explique, d'une part, l'engagement, souvent critique, des individus dans le capitalisme sans pouvoir et sans vouloir le dépasser. D'autre part, cette médiation explique également que les formes contemporaines de l'individualisme, [33] dont le singularisme fait partie, ne sont pas des

formes ou des quêtes de la « liberté pour » mais des soumissions consenties à l'ordre établi. J'appelle cette médiation avec Sartre « la série » ou « le champ pratico-inerte ». Sartre a développé ces notions dans sa *Critique de la Raison Dialectique*.

## **SÉRIALITÉ**

[Retour à la table des matières](#)

Comme je l'ai indiqué tout à l'heure, en me référant à Hegel, être est aussi devenir. C'est pour cette raison qu'il n'y a pas de contradiction entre l'être et le faire. Bien au contraire, on est et on se fait membre d'une classe sociale, par exemple, comme le montre l'analyse de la bourgeoisie française de Sartre dans la *Critique de la Raison Dialectique* ou l'analyse de la classe ouvrière anglaise d'E.P. Thompson. Au moins, dans le débat français et britannique sur l'individualisme, il existe une référence négative au passé de ces sociétés qui ont été profondément marquées par l'existence de classes sociales. Je pense, bien sûr, surtout aux classes ouvrières en France et en Grande-Bretagne, particulièrement en Angleterre. Par ailleurs, ces classes ont été très différentes, mais cela n'est pas l'objet de notre débat. Ce qu'il m'importe de retenir est que ces classes n'ont pas été sur « les chemins de la liberté » (Sartre), mais que l'existence des individus au sein de ces classes a déjà été sérielle. On trouve ainsi une première caractéristique de la sérialité, car « ... la sérialité de classe fait de l'individu... un être qui se définit comme une chose humanisée et qui, dans l'univers pratico-inerte, est rigoureusement interchangeable, dans des conditions données, avec un produit matériel donné » écrit Sartre dans la *Critique de la Raison Dialectique*.

La série est un mode d'existence pratico-inerte spécifique basée sur l'impuissance. « À partir du moment où l'impuissance devient le sens de la puissance pratique, et contre-finalité le sens profond de la fin poursuivie, quand la praxis découvre sa liberté comme le moyen choisi ailleurs pour la réduire en esclavage, l'individu se retrouve brusquement dans un monde où l'action libre est la mystification fondamentale. Ce n'est plus le moment positif où l'on fait mais le moment négatif où l'on est produit dans la passivité par ce que l'ensemble pratico-inerte a fait dans la passivité, par ce qu'on vient de

faire. » (Sartre). Les individus ne sont pourtant pas dupes. Ils font l'expérience de cette existence et surtout de leur impuissance. Or, « [...] la découverte comme être passif... la découverte de la socialité comme série, précisément parce que cette série est fuite... se fait comme découverte qui fuit... Cette expérience fuyante ne livre son unité que sous forme d'impuissance commune, comme ciment négatif [34] de tous les êtres de la même série ou comme passage à la limite [...] » (Sartre).

Dans la série tout le monde obéit ; on obéit à des ordres en général implicites dont la légitimité n'est pas remise en question. Les individus s'efforcent de se faire, de devenir, ce que les autres sont, car ils sont « extéro-conditionnés » disait Sartre. Riesmann appelle cette situation « extéro-déterminée ». Je considère par ailleurs son livre *La foule solitaire* comme un complément sociologique de l'analyse de la série. « [...] l'extéro-conditionnement se fonde sur la passivité des masses ; mais cette passivité conditionne leur propre passivité... » (Sartre). L'agir des sujets n'est plus une praxis, car il a perdu son caractère transcendantal. Le fatalisme s'installe dans l'agir, dans les visions du monde et dans la pensée.

Pourtant, la série n'est pas « la fin de l'histoire » qu'on nous a si souvent racontée. L'être est un « passé-dépassé » et à dépasser dont le dépassement peut prendre la forme de la libération. Par ailleurs, Sartre a développé cet argument (à mon avis très hégélien) dans *L'Être et le Néant*. Cependant, l'avenir des ensembles pratico-inertes est la prolongation de leur fonctionnement quasi mécanique et dominée par la raison instrumentale. Le fonctionnement de la série est le résultat d'une hétéronomie que les individus considèrent comme une nécessité naturelle, une seconde nature, dirait-on dans la tradition des théories critiques.

La seconde nature n'est pas impénétrable à l'analyse. On peut la comprendre et on peut l'expliquer, mais la découverte de l'existence est « effrayante » (Sartre).

Je pense qu'on est devant un choix normatif, car implicitement ou explicitement, toutes les sciences sont normatives. C'est un choix de comprendre la réalité sociale et, pour notre discussion, l'individualisme comme une fatalité ou comme une situation sociale à dépasser en vue

d'une libération possible. Se limiter au constat signifie consentir à ce qui est comme fatalité.

**Danilo MARTUCCELLI :** Merci pour tes commentaires et tes présentations. Si tu es d'accord, je laisserai de côté cette fois-ci et le thème de la série et de l'individu sériel, et celui de la liberté et de l'ordre social, non sans te poser des questions à la fin de cet échange, parce que je pense que ces deux sujets méritent dans nos conversations d'être plus élaborés. Sur les éléments que tu avances, ainsi que sur les remarques critiques, je vais me centrer sur un seul point – qui me semble central dans ton intervention. À savoir, le statut historique de l'individualisme, et dans [35] cette filiation, le rôle qu'il faut accorder, me semble-t-il, à la singularité en tant que principe d'analyse de notre époque.

### ***LA DIMENSION HISTORIQUE DE L'INDIVIDUALISME***

[Retour à la table des matières](#)

Il est de bonne guerre, je te le concède, d'enfermer la représentation de quelqu'un d'autre dans une formule qui, sans être inexacte, ne fait pas entièrement justice à ce qu'il affirme. Tu es un bon polémiste, c'est même un des sens de notre échange, donc je ne t'en tiendrai pas rigueur ! Mais quand même, Jan, il va de soi que la conception de l'individualisme que je mobilise dans mes travaux, mais cela est également vrai pour bien d'autres chercheurs, est – il ne peut en être autrement – de nature dynamique. D'ailleurs, lorsque tu signales que l'individualisme sériel te semble être, et depuis longtemps, un facteur fondamental pour appréhender les sociétés occidentales et que cette importance est due à son lien avec l'expansion de la raison instrumentale et les métamorphoses du capitalisme, tu proposes – et c'est ô combien légitime – un diagnostic d'époque à partir d'un trait historique et structurel majeur.

Eh bien, l'individualisme est un diagnostic d'époque. Dans la sociologie nous disposons, au fond, d'un nombre limité de notions de ce type (la différenciation sociale et la rationalisation, sans doute ; la sécularisation, et la modernité, même si c'est de manière plus

controversée ; et même une notion comme le capitalisme n'échappe pas à ce type de débats). Donc, l'individualisme partage avec toutes les notions que je viens d'évoquer, le fait d'être à la fois une proposition d'analyse et une description historique d'un changement majeur observable dans une société.

La véritable question devient alors de savoir quelle est la pertinence de cette notion pour décrire et analyser les sociétés contemporaines. Ce qui implique, d'une part, de parvenir à une définition claire de la notion (malgré sa polysémie) et, d'autre part, de montrer les liens qu'elle entretient avec un ensemble important de changements historiques le produisant comme phénomène. Les deux interrogations s'articulent entre elles.

En tout premier lieu donc, comment comprendre la notion d'individualisme ? Ou si tu préfères : quel sens ou quelles dimensions privilégier pour la caractériser ? Certains, de Burckhardt à Charles Taylor, sans oublier les études sur la modernité viennoise, ont choisi une définition à consonance artistique ou culturelle ; d'autres ont clairement privilégié [36] une conception plus psycho-sociologique dans une tradition qui va, au moins, de Freud lui-même en passant par certains travaux de l'École de Francfort (je n'en dis pas plus, tu es un spécialiste !), David Riesman bien sûr, et en France, plus récemment, Marcel Gauchet, tous s'efforçant alors de montrer l'existence historique de différents profils d'individu (de caractère ou de personnalité) selon les périodes. D'autres encore ont opté pour une caractérisation économique de l'individualisme, expliquant ainsi son lien avec le capitalisme ou les politiques publiques de régulation dont il est le théâtre, dans une filiation qui va, au moins, de Marx jusqu'aux études de Robert Castel, en France. Chacune de ces interprétations d'ailleurs, je le dis au passage, amène à des visions critiques spécifiques et différentes sur les avatars des sociétés actuelles. Toi-même, mais on y reviendra, si tu es d'accord, lors de notre prochain échange, proposes dans tes études une caractérisation particulière sous la formule de l'individualisme sériel en l'inscrivant dans une histoire plus ou moins longue.

Pour ma part, sans ignorer cette polysémie de l'individualisme, gage d'ailleurs de sa puissance interprétative, je m'inspire (comme d'autres auteurs ci-dessus évoqués d'ailleurs) au moins dans un premier moment de l'œuvre d'Alexis de Tocqueville, parce qu'il me semble qu'elle

comprend une des épures analytiques les plus ambitieuses, les plus réussies et les plus prometteuses à long terme de l'individualisme. Elle montre comment il inscrit son émergence dans le sillage de l'égalité et de la démocratie, donc avant tout comme un phénomène politique, indissociable cependant d'un état de rapports sociaux en ce qui concerne la propriété des moyens de production, et qui porte en lui à la fois un idéal de vivre ensemble et une vision inquiète – plus que critique – des menaces que certaines tendances font peser sur la liberté des individus. J'essaye donc de me servir de cette version de l'individualisme comme d'une épure analytique ; un modèle qui, dans sa réalité historique, a pu, par ailleurs, être mis en question à partir de ses limites y compris pour l'Amérique jacksonnienne visitée par de Tocqueville dans les années trente du dix-neuvième siècle.

La question qui se pose alors, et j'en reviens au second aspect soulevé plus haut, est de savoir que faire de cette caractérisation de l'individualisme lorsque les conditions historiques de sa production varient. Rien de spécifique : toutes les autres caractérisations, la tienne comprise, ne peuvent éviter de se poser une question de ce type. L'individu change-t-il en fonction des formes de l'État providence ? La psychologie individuelle – le caractère – varient-ils au gré des transformations du [37] capitalisme et de l'apparition des grandes organisations comme l'ont montré Riesman ou Wright Mills ? L'épure de nature toquevillienne de l'individualisme est sujette à la même interrogation. D'ailleurs, l'exercice, en ce qui concerne son œuvre n'a rien de particulier ; n'oublie pas qu'il a été au cœur de travaux majeurs sur la société de masse dès les années cinquante (Arendt, Kornhauser, Germani...) et que son analyse reste même à l'œuvre dans les études récentes sur le capital social de Putnam.

En résumé, cette conception de l'individualisme, tout aussi dynamique que n'importe quelle autre, pose la question de son actualité analytique. Dans mes études, je ne me suis jamais attaché à une étude proprement historique de cette notion, y compris parce que le travail a été fait – et très bien fait – par bien d'autres, de Louis Dumont à Andrea Millefiorini, jusqu'au livre de Pierre Rosanvallon sur *La société des*

*égaux*<sup>9</sup>. Je veux dire par là, qu'à différents moments, cette épure de l'individualisme a pu être mobilisée afin de rendre compte de grands changements d'une période et des manières dont ceux-ci, à leur tour, la modifient. Si je me hasarde (assiégé par ton bombardement critique...), à pointer quelques grandes périodes de son évolution, je dirais que, dans le sillage de cette épure de l'individualisme, il faudrait distinguer au moins les phases suivantes : son articulation avec la question sociale (et l'émergence d'une tradition socialiste et anarchiste, mâtinée d'élan libéral, que notre époque redécouvre) ; sa relecture par les classiques de la sociologie de Durkheim à Weber, en passant par Simmel et du coup son lien avec l'expérience de la modernité ; le double assaut de la société de masse, le totalitarisme politique et la standardisation marchande et, dès cette période, paradoxalement, sa généralisation à toutes les couches sociales ; enfin, depuis quelques décennies, l'inflexion majeure qui, me semble-t-il, est à associer avec la singularité.

### ***LA DIMENSION HISTORIQUE DU SINGULARISME***

[Retour à la table des matières](#)

Nous sommes en train de transiter vers un individualisme de la singularité. C'est le cœur du diagnostic historique autour duquel je structure mes travaux, et qui explique, comme je l'ai déjà dit dans la conversation précédente, l'importance que j'accorde, dans mon travail de sociologue, à l'individu et à ses expériences. En effet, nous y reviendrons [38] peut-être dans un autre échange, mais la montée structurelle de la singularité pose des défis majeurs à la manière même de faire de la sociologie, autant sur le plan de ses grands concepts que de sa pratique professionnelle. Je crois de plus en plus qu'il faut de plus en plus produire une sociologie *pour* les individus.

Mais j'en reste aujourd'hui au thème de la singularité. Quel est son statut et comment le comprendre ? C'est à la fois le fruit d'un

---

<sup>9</sup> Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983 ; Andrea MILLEFIORINI, *Individualismo e società di massa*, Roma, Carocci, 2003 ; Pierre ROSANVALLON, *La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011.

changement à multiples facteurs et d'un idéal collectif. J'ai évoqué son aspect idéal lors de l'échange précédent, ce qui, pour reprendre tes mots, t'a laissé sur ta faim. Je crois que sur ce point nous pouvons constater un vrai désaccord. En tout cas, le but n'étant pas de se convaincre mutuellement, mais de mieux s'expliquer, je vais simplement essayer de formuler de la manière la plus claire possible ce que j'essaye de dire.

La singularité est une notion à racines culturelles plurielles. Dans bien des travaux contemporains, on a trop tendance, me semble-t-il, à l'associer exclusivement avec la version, somme toute récente et particulière, portée par le modernisme culturel et surtout par les artistes. Comprise de cette manière, la notion ne me semble nullement significative pour comprendre la société contemporaine. Sur ce point, ta critique soutenant que l'appel à la singularité, ainsi entendue, peut cacher des formes sournoises de conformisme est à prendre en considération. Dans cette même veine d'ailleurs, Simmel a critiqué le conformisme de la mode où Freud a pu ironiser sur la quête narcissique de la petite différence. Tout cela est fort juste. Mais la notion de singularité a bien d'autres racines : certaines, par exemple, sont de nature aristocratique (et ses racines, même reprises partiellement dans l'élitisme artistique, n'en sont pas moins d'un tout autre ordre) ; d'autres sont religieuses et, dans le cas de la tradition chrétienne, ouvrent alors vers la dialectique, si présente au Moyen Âge, entre l'humilité et l'orgueil, et à la nécessaire imitation du Christ afin de devenir soi-même, autant dire singulier. Pour ma part, je m'efforce de scruter, à distance de ses racines, le possible nouveau statut et visage de la singularité dans la société actuelle. Il passe, mais je ne reviens pas sur les aspects évoqués dans notre conversation précédente, par un idéal particulier, la quête d'une justesse « de soi à soi », c'est-à-dire une forme de réalisation qui ne vise ni l'excellence ni la concurrence (d'où sa force comme idéal justement), dans laquelle chacun cherche à atteindre et à *réussir sa singularité*.

Cet idéal, dans sa portée politique, n'est possible que parce qu'un ensemble de transformations structurelles sont en train de nous familiariser avec la singularité. Cela mériterait d'être plus longuement [39] approfondi, mais ces changements ne découlent pas seulement des transformations économiques ou uniquement de considérations institutionnelles. La limitation de ces deux visions s'est imposée à moi

à la suite de mes travaux d'enquête sur l'individuation <sup>10</sup>. Aucune d'entre elles ne parvient à rendre compte de la pluralité des manifestations concrètes et surtout des processus qui alimentent la montée de la singularité. L'expansion de la singularité dans le monde actuel est le résultat non voulu, mais central, d'un nombre disparate de processus structurels. Cela est assez prononcé, par exemple, dans le domaine qui a été, au cœur de la société industrielle, un des principaux facteurs d'opposition à la singularité – le domaine de la production. Après une période de forte standardisation des produits, nous vivons dans des sociétés qui ont tendance à déstandardiser et même à personnaliser les produits de consommation courante. La transformation est sidérante. Le fordisme a été le règne de la production de masse standardisée. La croissance de la productivité était associée à une économie d'échelle opérant par homogénéisation des produits, déqualification du travail, salaires uniformes, formation de masse et, bien entendu, une consommation massive de produits homogènes. Nous sommes largement sortis de ce monde : autant dans le secteur industriel que dans les services. Ce changement dans la production trouve bien évidemment son corollaire du côté de la consommation. En fait, une dialectique d'un nouveau genre s'installe : il faut que l'industrie détecte – accompagne et oriente – la volatilité des goûts des consommateurs, mettant en place une distillation de la production en petites gammes, constamment en rénovation, accentuant alors l'inévitable différenciation entre consommateurs. En tout cas, pour satisfaire – en fait, pour coproduire – cette demande de plus en plus singulière, l'industrie a dû révolutionner ses modes de production en augmentant, notamment grâce à différents procédés, sa réactivité envers la demande. La diversification de la production de masse s'articule avec une consommation plus singulière.

Il s'agit d'une véritable révolution industrielle au cœur du capitalisme, insuffisamment repérée par une critique s'étant presque exclusivement attardée sur ses dérives financières. Hier, la production industrielle a été un puissant facteur d'homogénéité et de massification ; désormais, elle est une des sources structurelles de l'expansion de la singularité. La difficulté à le comprendre provient d'une association trop étroite et exclusive entre la singularité et un autre

---

<sup>10</sup> Danilo MARTUCCELLI, *Forgé par l'épreuve*, Paris, Armand Colin, 2006.

âge de la production – celui de l'artisanat [40] – qui empêche pour beaucoup de voir à quel point notre époque assiste, après une première et longue période d'industrialisation de masse, à un nouvel avatar dans la production de la singularité.

Or, ce qui est observable du côté de la production industrielle l'est encore davantage du côté des institutions. Bon nombre d'entre elles visent, et de plus en plus, à contraindre les individus à revenir sur leur passé, sous la forme de bilans de compétences ou d'entretiens d'étape, s'accompagnant d'une logique d'intervention visant parfois à responsabiliser personnellement les acteurs des raisons de leurs difficultés ou de leurs échecs, d'autres fois à personnaliser les aides auxquelles ils peuvent avoir accès. Dans les services sociaux, on assiste depuis plusieurs décennies à une forte personnalisation des interventions, grâce à un suivi plus individualisé des malades ou, bien sûr, en tant qu'indispensable utopie pédagogique. Mais cette poussée de la singularité se manifeste également sur le plan de nos exigences de justice. Ce qui, hier encore, symbolisait le propre de la justice – le fait qu'elle devait se rendre les yeux bandés – devient même parfois un des critères de l'injustice contemporaine – lorsque l'on n'a pas su tenir compte des variantes personnelles et contextuelles. Il va de soi, et de plus en plus, que les individus étant différents, il est indispensable de les traiter différemment, afin d'asseoir leur véritable égalité. L'important ce n'est plus seulement la subsumption du particulier dans le général, mais presque au contraire, la capacité à dégager un accord jugé juste parce que parfaitement adapté à une situation singulière.

Enfin, mais je pourrai allonger la liste, la sensibilité accrue envers la singularité se repère aussi du côté de notre sociabilité. Je pense, par exemple, à la singularisation croissante des échanges observables entre les différentes générations au sein d'une même famille (comme c'est le cas entre petits-enfants et grands-parents qui peuvent désormais grâce aux TIC autonomiser leurs relations sans passer par la génération intermédiaire des parents). Tout cela renforce, bien sûr, le goût pour les logiques affinitaires au détriment des logiques sociales entre groupes. Même au sein de la famille, les relations valorisées entre individus priment sur les seules obligations de lignée ou de parentèle. N'assiste-t-on pas, par exemple, à une personnalisation des relations entre individus singuliers au-delà de leurs obligations statutaires ? N'a-t-on pas sournoisement défini la « bonne mère » comme celle qui passe des

moments de qualité avec ses enfants au détriment d'une conception naguère purement quantitative du temps alloué aux enfants ? Si l'idée d'une parentèle choisie est peut-être excessive, il n'en reste pas moins que le désir de pouvoir la choisir se répand.

[41]

Bien entendu, ces tendances sociétales plurielles connaissent des contre-tendances, toujours actives, vers la standardisation (j'emploie ce terme, à dessein, pour éviter toute confusion avec ta notion d'individualisme sériel). D'ailleurs, exprimée de cette façon, cette tension n'est pas en elle-même nouvelle, et Georg Simmel a pu notamment déjà en faire un des traits majeurs de la modernité en soulignant, au tournant du dix-neuvième et du vingtième siècle, l'importance croissante et simultanée des éléments quantitatifs et qualitatifs dans la vie sociale. Pourtant, au vu des transformations actuelles, cette prise de conscience critique me semble désormais insuffisante. Il ne suffit plus de dire que l'expansion de la singularité est concurrencée par un autre grand processus – une forte tendance à la standardisation. La dynamique entre les termes a évolué. D'une part, la franche opposition d'hier cède le pas à toute une série de situations où les articulations paraissent plus complexes, où la standardisation peut devenir, paradoxalement, une source pour la singularité, et où, à l'inverse, le souci de singularité, en se radicalisant, cantonne au stéréotype. D'autre part, et d'un point de vue axiologique cette fois, nous sommes entrés dans une période où, progressivement, la signification de la standardisation n'est véritablement cernée qu'en référence *critique* à la singularité. La standardisation n'a jamais été, bien entendu, une valeur – tant elle n'a cessé d'être entourée de sentiments pour le moins ambivalents. Mais l'ambivalence qui lui était associée était une forme de reconnaissance de sa nécessité impérieuse et le fruit d'un mode d'industrialisation en rendant les bienfaits évidents – et assurant une certaine expansion de l'égalité. Désormais, l'ambivalence d'antan a tendance à se transformer dans un jugement plus critique et plus univoque. La standardisation est ainsi de plus en plus saisie avant tout au travers des obstacles qu'elle oppose à l'épanouissement des singularités. Conclusion : à l'inverse de tant de démarches qui annoncent et souvent dénoncent une prétendue uniformisation du monde (un registre dans lequel se placent certains auteurs de l'École de

Francfort dont tu es proche), il me semble que le véritable défi de notre époque s'organise autour de cette montée structurelle de la singularité.

En l'absence de ces différents facteurs structurels qui produisent – je pourrai presque dire secrètement – un monde dans lequel elle devient une expérience ordinaire du monde, la singularité n'aurait aucune signification sociétale majeure. C'est pourquoi une interprétation de cette thématique exclusivement à partir des racines culturelles ou identitaires me semble une erreur ; en tout cas, cette perspective est au plus loin de ma lecture. En revanche, la singularité prend toute sa force parce que, produite [42] structurellement par un ensemble de facteurs, elle pose sur l'arrière-plan de l'égalité de nouveaux défis politiques à notre société. L'un d'entre eux, auquel j'ai déjà fait référence dans la conversation précédente, me semble essentiel : l'articulation, sur de nouvelles bases, du commun et du singulier.

C'est ce point qui vise à cerner l'hypothèse de l'expansion d'une nouvelle forme de conscience *sociétalisée* de soi. D'ailleurs, dans ta reprise de la formule, tu as négligé l'aspect central : que cette nouvelle forme de conscience de soi est de nature sociétale (c'est-à-dire produite dans et par la vie sociale elle-même) et qu'elle définit un rapport spécifique entre les individus et les collectifs. À ce sujet, la singularité est certainement un danger pour l'égalité quelle menace de plusieurs manières différentes (indifférence au sort des autres, connivence avec une philosophie généralisée de la concurrence...), mais elle est aussi une promesse politique – elle s'appuie sur une forme inédite d'interdépendance, et donc de conscience, entre le soi et la société. Un type de conscience, bien plus profond et ordinaire que celui jadis évoqué par Durkheim. Mais nous en avons déjà parlé.

Le singularisme est donc un diagnostic historique de notre époque. Les éléments qui contribuent à sa production ne sont pas plus apparents ou essentiels que d'autres (cela fait longtemps que j'ai abandonné cette conception de la vérité) ; en revanche, il émerge bel et bien comme le fruit d'un ensemble disparate, mais confluent, de facteurs structurels.

## **DEUX QUESTIONS**

[Retour à la table des matières](#)

Si tu es d'accord, et afin de prolonger nos conversations, j'aimerais que lors de nos prochains échanges, on revienne sur les deux grands autres thèmes que tu as déjà commencé à évoquer dans ta dernière intervention. L'un porte sur la série et l'individualisme sériel ; l'autre sur la question de l'ordre social et de la liberté. Bien entendu, la manière dont tu les poses établit de nombreux liens entre eux. À toi donc de choisir dans quel ordre tu veux les aborder dans notre conversation. Je me limiterai pour finir l'échange d'aujourd'hui à te poser deux questions.

La première concerne la conception de la liberté, et derrière elle la notion d'ordre social que tu mobilises. Tu me diras si je me trompe en te lisant, mais une des difficultés majeures que j'entrevois dans la famille intellectuelle où tu situes de façon créatrice ton propre travail, est que ce modèle d'analyse, d'une manière ou d'une autre, est systématiquement [43] amené à établir une division entre d'un côté un monde social largement soumis à la nécessité (cage d'acier, société administrée, triomphe de la raison instrumentale...) et de l'autre côté, une force démiurge porteuse de la liberté dans le monde (prolétariat, Sujet, création radicale...). Cette opposition ne peut dès lors que mener à penser la liberté comme dépassement... faisant l'impasse sur bien des initiatives ordinaires et communes des acteurs. Bref, je crois qu'au stade de notre conversation, et afin de mieux comprendre les possibilités d'émancipation que nous entrevoyons respectivement pour les individus, il serait intéressant que nous nous expliquions clairement au sujet de la liberté.

La seconde question, mais peut-être peut-on la garder pour un échange ultérieur, porte sur une des notions-clés de ton travail : la manière dont tu as recréé, en partant de certains travaux de l'École de Francfort et de l'œuvre de Sartre, la série et surtout la manière dont tu as été amené à construire la notion d'individualisme sériel. J'ai à cet égard deux sous-questions à te poser.

- La première, et c'est quelque chose qui me frappe depuis des années en te lisant, c'est le poids que la période 1940-1960 occupe dans ton imaginaire : l'essentiel des concepts que tu

recrées ou élaborées trouvent souvent leur racine dans cette phase. Notamment, mais pas seulement (j'évite toute caricature !) au travers de l'articulation si particulière que tu proposes entre l'École de Francfort et Sartre. Certes, ils ont pu être associés, et les uns et l'autre, au moins en partie, au soi-disant « marxisme occidental », mais tu fais nettement moins référence aux autres travaux de cette tradition. Bref, peux-tu m'éclairer sur les raisons, les soubassements et les ouvertures de cette articulation ? Voire sur le choix de cette période intellectuelle ?

- La seconde sous-question porte sur l'individualisme sériel. Comment passes-tu exactement de la notion sartrienne de série à cette variante d'individualisme ? Bien sûr, tu as déjà commencé à t'expliquer dans ta réponse précédente, mais j'aimerais mieux comprendre précisément le lien entre la série (l'état d'un collectif et sa définition par la passivité) et ta propre conception de l'individualisme sériel. De surcroît, mais je boucle la boucle en revenant vers l'autre question, comment sort-on alors de cet individualisme sériel ? Comment et qui exerce la liberté dans un monde soumis à son joug ?

[44]

[45]

Controverses sur l'individualisme

## Chapitre 3

---

# COMMENT PARVIENT-ON À VOULOIR PENSER LA SOCIÉTÉ ?

[Retour à la table des matières](#)

**Jan SPURK** : Avant de répondre à tes questions, j'aimerais retenir quelques arguments que nous partageons, à mon avis du moins, pour éviter tout malentendu. Je suis absolument d'accord avec toi sur le fait que l'individualisme est une notion dynamique, polysémique et historique, bien que je périodise son histoire différemment, mais cela n'est pas essentiel pour notre débat. Comme tu l'as dit, beaucoup d'auteurs (Riesman, Mills, Arendt, etc.) ont dès les années 1950 montré la conjonction entre le caractère individuel et les formes spécifiques des sociétés. C'est, par ailleurs, pour cette raison que je me réfère systématiquement à ces travaux. Il y a une très forte convergence entre ces travaux et les analyses du caractère social dans la tradition de la Théorie Critique, surtout de la part de Fromm et d'Adorno. Ces travaux montrent que l'individu et la société sont, bien sûr, constitutivement liés et qu'il n'y a pas une sorte de bipolarité : d'un côté l'individu pleinement conscient et acteur rationnel ou impuissant et victime de perfides manipulations et, de l'autre côté, la société qui ne serait qu'un conglomérat d'actions et de stratégies individuelles ou un magma omnipotent qui détermine les individus comme un programme informatique détermine le fonctionnement d'un ordinateur. Je partage

également ton avis que ces travaux sont des enfants de leur époque et liés à leur époque. Comme toutes les productions intellectuelles, ils sont situés, mais ils nous aident à mieux comprendre notre époque qui est, entre autres, l'époque de l'individualisme. Je partage, enfin, – ceci t'étonnera peut-être – la description de ce que tu appelles le « singularisme ». En revanche, je pense que ces phénomènes n'ont pas le sens que celui que tu leur attribues.

[46]

J'y reviendrai, car nous voulons d'abord parler d'autres sujets. Je vais essayer de répondre brièvement à tes questions, dans le désordre, si tu me le permets.

## ***L'IMPORTANCE DES CLASSIQUES***

[Retour à la table des matières](#)

D'abord, pour quelles raisons des travaux des années 1940 à 1970 m'importent-ils beaucoup ? En effet, beaucoup des travaux de cette période qui, de différentes manières, s'inscrivent dans la tradition des théoriques critiques m'ont profondément influencé et je construis souvent mes argumentations à partir de ces vieux textes. D'autres textes de la même époque, brillants sur le plan intellectuel, ne m'ont que très peu ou pas du tout influencé, par exemple les textes de T. Parsons. Cependant, il y en a d'autres, encore plus vieux, qui me sont également très chers : par exemple l'œuvre de Marx, les Lumières et surtout Kant ainsi que Hegel.

La première raison pour laquelle ces travaux m'importent beaucoup est que leurs auteurs ont essayé de comprendre, souvent d'une manière dialectique, la fin d'une époque et l'émergence d'une nouvelle époque. Je pense que nous vivons la fin de l'époque dont ces auteurs ont analysé l'émergence et l'établissement. Afin de comprendre les dépassements possibles et, de ce fait, les avenir possibles des sociétés contemporaines, il me semble nécessaire d'investir leurs positions dans nos travaux afin de les dépasser. Je n'envisage pas une sorte de synthèse générale de ces travaux. Cela serait absurde.

Les travaux des années 1940-1970 présentent des analyses de l'émergence et de l'établissement de notre société. Certes, cette société

a beaucoup changé depuis les années 1970. Au début de nos discussions j'ai évoqué quelques aspects importants de ce changement. Cependant, cette société n'a pas été dépassée. En outre, ces travaux des années 1940-1970 ont également considéré la place centrale de l'individu, du sujet et de la subjectivité.

L'image hégélienne pour décrire la dialectique rend, peut-être, plus claires les raisons pour lesquelles ces travaux m'importent beaucoup. La dialectique ne se contente pas de décrire ce qu'on perçoit d'un phénomène à un moment donné. En regardant une plante, comme le dit Hegel, on peut constater à un certain moment un bouton, à un autre moment une fleur et ensuite un fruit. La plante est tout à la fois : tronc, feuilles, bouton, fleur et fruit. Elle dépasse son état « nu », si tu me permets l'expression, [47] en produisant un bouton, qui est dépassé par la production de la fleur, qui – enfin – est dépassée par la production du fruit. Ce faisant, la plante se reconstruit, elle change de forme et d'apparence tout en gardant des continuités de son existence de plante qui n'est pas éternelle, toute comme la vie humaine et les sociétés.

En me référant aux travaux des années 1940-1970, je veux comprendre, dans le sens de cette image, les raisons pour lesquelles la plante a produit le bouton qui a fait naître la fleur de notre société.

Cette question n'est que rarement posée dans les sciences sociales. C'est pour cette raison que seulement peu de nos collègues se font le plaisir intellectuel de se confronter à des auteurs de cette époque. Certes, il y a toujours des « spécialistes » de tel ou tel auteur, (trop) souvent regroupés dans des chapelles qui prêchent la bonne parole extraite des textes canoniques de leurs maîtres à leur paroisse. Pour beaucoup d'autres, ces travaux n'ont en général aucune importance, parce que ces analystes de notre société excluent la diachronie de leur raisonnement ; ou la lecture de ces textes fait partie des exercices imposés de culture générale qui, malheureusement, a une très mauvaise presse depuis longtemps. Pourtant, il y a beaucoup à apprendre des anciens.

Bien sûr, les aspects qui m'intéressent pour comprendre notre société, notre existence et notre situation sont très inégalement élaborés dans ces travaux. Je ne les mets pas tous « dans le même sac ». La théorie de la subjectivité est chez Marx, par exemple, à peine ébauchée. L'écroulement de la « société civile » (dans le sens hégélien

« *bürgerliche Gesellschaft* ») et l'émergence d'une société de l'industrie culturelle, du « monde administré » (Adorno) et des individus caractérisés par leur caractère autoritaire sont centraux pour l'École de Francfort de cette époque. Sartre élabore entre les années 1940 et 1960, disons entre *L'Être et Néant* et la *Critique de la Raison Dialectique*, une critique de la philosophie de l'histoire dans laquelle les analyses des rapports entre les individus socialisés sont de plus en plus pertinentes. L'écroulement de la « société civile », si central pour l'École de Francfort, échappe largement à l'analyse sartrienne, peut-être parce que cette société s'est écroulée en France beaucoup plus tard et pour des raisons très différentes de l'Allemagne qui est toujours restée la référence pour ces analyses de l'École de Francfort.

[48]

### ***LA CRITIQUE, LES CRITIQUES : SARTRE ET L'ÉCOLE DE FRANCFORT***

[Retour à la table des matières](#)

Ensuite, tu me poses, comme beaucoup de collègues, une question sur « l'articulation entre l'École de Francfort et Sartre ». Comme tu le sais, cette « articulation » étonne souvent, comme si je voulais marier la carpe et le lapin. En effet, l'articulation que je cherche entre ces deux courants relève du dépassement et de la sursomption (« *Aufhebung* »). Je suis absolument conscient que leurs approches respectives sont différentes, mais peut-être moins différentes qu'on le dit généralement. À ma connaissance, Sartre ne s'est pas prononcé au sujet de l'École de Francfort. Les rares critiques de Sartre de la part d'auteurs de l'École de Francfort me semblent non seulement mineures, elles sont au fond incorrectes. Mais l'essentiel n'est pas cela, car je me répète, il ne s'agit pas de « fusionner » ces théories. Je ne te cache pas que leurs œuvres, comme beaucoup d'autres par ailleurs, me fascinent également par leur intelligence, leur créativité, leur finesse, leur profondeur, leur radicalité et leur soif de liberté. Or, le monde « comme il va » va dans le sens inverse, comme ces auteurs l'avaient déjà constaté à leur époque. L'indignation de ce monde est le point de départ qui les réunit pour se lancer dans la quête d'avenirs possibles sans tomber dans le piège des

utopies sociales qui projettent des paradis terrestres, mais en montrant des dépassements possibles vers une vie plus libre.

### *Sartre*

Ma découverte du continent sartrien a commencé avec un projet purement académique dans les années 1980. En vue de préparer une *Habilitation* allemande, la sœur jumelle de la vieille Thèse d'État française, et comme – sur le plan théorique – j'étais profondément ancré dans la Théorie Critique et dans la tradition marxienne, mon intérêt s'est porté sur les intellectuels. Je me suis rapidement rendu compte que je m'étais attaqué à un phénomène bien français. C'est ainsi que le dernier « grand » des intellectuels, Jean-Paul Sartre, s'est retrouvé au centre de cette recherche.

Pour que cette recherche aboutisse, il fallait comprendre les argumentations des intellectuels en général, et de Sartre en particulier, car les intellectuels se sont caractérisés, entre autres, par leurs interventions discursives dans un espace public très spécifique, proche de ce que Jürgen Habermas appelle « l'espace public bourgeois », qui a disparu depuis. Il [49] fallait que je me penche sur l'œuvre de Sartre. C'est de cette façon que s'est ouverte ma confrontation avec cette œuvre nécessairement inachevée.

Ce qui m'a d'abord frappé et impressionné et, par la suite, souvent convaincu et profondément influencé, ce sont les réflexions et les argumentations de Sartre qui sont en mouvement. Cette manière de penser, qui est une véritable méthode, n'est pas seulement la clé de la compréhension des analyses, des positions et des créations de Sartre mais aussi de leurs changements et de leurs tournants, souvent perturbants pour le lecteur hâtif, ainsi que de Sartre en tant qu'intellectuel. *Ex post*, cette recherche est devenue le début d'un long dialogue et d'une longue « *disputatio* » virtuels avec Sartre, qui n'ont pas cessé depuis, guidés par une démarche fort sartrienne, de « penser contre soi-même » (Sartre). J'ai appris à penser contre moi-même mais aussi contre Sartre et ses positions. Cette manière de penser ne m'a plus quitté depuis, ce qui étonne souvent mes collègues sociologues, aussi bien la plupart des rares sartriens que les autres.

Je pense être devenu trop sartrien pour croire, c'est-à-dire pour « prendre les mots pour les choses » (Sartre), trop sartrien pour prendre Sartre ou ses écrits pour un objet de croyance et d'idolâtrie et, au fond, pour un fétiche. C'est pour cela que je partage également l'aversion de Sartre pour les chapelles, fussent-elles sartriennes. Je me demande souvent si ces chapelles ne pratiquent pas la mauvaise foi que Sartre analyse et attaque tout au long de sa vie. Contre la camaraderie apparente et le consensus *a priori*, il importe de défendre et de pratiquer son autonomie et sa liberté de penser.

Pourtant et de toute évidence, Sartre est devenu ce qu'il craignait de devenir depuis les années 1940 : un « monument national ». Les célébrations rituelles de ses anniversaires en témoignent. Or, ce n'est pas ce Sartre figé et mort qui m'importe. Je laisse également, dans l'indifférence la plus totale, aux voyeuristes du journalisme et du monde académico-mondain les commentaires sur sa vie personnelle mi-privée mi-publique. Ce qui a toujours dérangé les « honnêtes gens » chez Sartre, c'est le fait qu'il soit au fond inclassable. En revanche, on doit critiquer certaines positions politiques de Sartre de même que son rapport avec les femmes en général et les femmes qui ont joué des rôles importants dans sa vie en particulier. On doit même s'en indigner. On peut également, grâce à des analyses académiques, tirer au clair les faiblesses, les manques et les fautes qui se trouvent dans ses analyses. Ces critiques sont non seulement légitimes, elles sont souvent importantes. Pourtant ce qui m'intéresse le plus c'est [50] son effort de vivre consciemment et de (se) penser dans son époque. La vie de Sartre est pleine de contradictions. Il a théorisé son existence comme « bâtardise », qui est surtout une existence comme toutes les autres, qu'il veut « trahir », qu'il veut dépasser. Nous sommes ce que nous ne sommes pas (encore). Le bâtard peut s'efforcer de prendre conscience de sa bâtardise et d'essayer de la dépasser. De cette façon, il peut devenir un « traître ». Sartre a essayé de vivre cette traîtrise et il l'a souvent mise en scène dans ses pièces de théâtre. La réflexion sur le rapport entre le « bâtard » et le « traître » se trouve également dans *L'Idiot de la Famille* ou dans *Saint Genet*, pour ne citer que ces exemples des écrits de Sartre sans oublier *Le Traître* d'André Gorz, à qui je dois également beaucoup, toute la préface de Sartre à ce livre, *Des Rats et des Hommes*.

Mon héritage du « penser contre » sartrien s'étoffe et se concrétise par de multiples argumentations de Sartre qui m'ont profondément influencé et dont je me sers couramment dans mes travaux d'une manière dialectique et sartrienne, c'est-à-dire pour les dépasser. Bien sûr, il m'est impossible de me positionner ici très explicitement par rapport à la phénoménologie critique et dialectique de Sartre. Cependant, j'aimerais au moins indiquer quelques-unes des notions qui m'aident à mieux comprendre les existences dans notre époque, dont les nôtres font bien sûr partie, ainsi que les sociétés d'aujourd'hui : l'être, l'être seul avec les autres, l'être trop et pas assez, l'être en situation, la violence, la liberté et l'angoisse, l'engagement et la responsabilité, la mauvaise foi, la bâtardise et la trahison, les formes de médiation et particulièrement la sérialité, sur laquelle je vais revenir, sans oublier sa méthode.

Si l'on s'engage dans la « pensée contre », on ne peut pas faire l'impasse sur les faiblesses de certaines argumentations de Sartre, largement connues par ailleurs. Je pense particulièrement à sa notion de conscience et à sa critique du marxisme. Je me pose souvent la question de savoir s'il connaissait assez le marxisme de Marx pour le critiquer. Quand il constate que la conscience est toujours « conscience de », je suis absolument d'accord, mais *quid* de la psychanalyse ? La position de Sartre au sujet de la psychanalyse est purement et simplement indéfendable. Bien sûr, je dois également indiquer dans cette petite liste de critiques les positions politiques de Sartre que je ne partage que rarement. Pourtant, non seulement sa position sur le colonialisme et son analyse de l'émergence de la V<sup>e</sup> République me semblent *grosso modo* correctes et largement plus convaincantes que les autres analyses de cette époque. Le plus important pour la pratique publique de Sartre est le fait qu'il a essayé de penser publiquement contre l'inertie intellectuelle et sociale, contre le convenu [51] et le convenable pour dépasser aussi bien la forme de l'existence des hommes dans leur société que la compréhension de ces existences. Nous pouvons beaucoup apprendre de ces efforts de Sartre. Il n'y a pas de compte à régler entre le « Sartre qui a eu raison » et le « Sartre qui a eu tort ». Il vaut mieux comprendre Sartre comme une unité contradictoire qui voulait se dépasser. Penser contre Sartre, c'est-à-dire critiquer ses positions et ses pratiques, est certainement une manière bien sartrienne de garder le même cap que lui.

Enfin, Sartre nous a laissé des ébauches de compréhension des existences dramatiques qui sont les nôtres. Nos existences sont dramatiques sans être tragiques, mais elles peuvent devenir tragiques si elles se soumettent à une fatalité. Or, il n'y a que la fatalité que nous créons nous-mêmes. Dans notre époque, ô combien caractérisée par le fatalisme, on ferait bien de reprendre un autre fil de la pensée sartrienne : le refus. Sartre en dit justement que le refus est le début de tout changement. Cela n'est ni profondément étonnant, ni particulièrement sartrien. Pourtant, si nous comprenons avec Sartre que le refus est un acte de liberté angoissant ouvrant vers des avenir possibles, nous sommes déjà sur nos chemins de la liberté.

### *L'École de Francfort*

Mon rapport à l'École de Francfort est plus compliqué. Ce ne sont pas mes études à l'Université de Francfort qui ont mécaniquement fait de moi un « francfortois ». Quand j'ai commencé mes études en 1976, l'École de Francfort avait déjà disparu. Au fond, elle n'a pas survécu à ses fondateurs. Adorno est décédé en 1969 et Horkheimer en 1973. Certes, j'ai étudié les textes de base de l'École, sans vraiment les comprendre et sans m'y intéresser vraiment, car c'était le débat sur le marxisme, lancé dès le début des années 1960, qui dominait à l'époque dans les sciences sociales à Francfort. L'École de Francfort avait l'air d'être dépassée. Je me souviens d'un *tag* dans la cage d'escalier du bâtiment des sciences sociales : « *Was ist der Soziologenfrass : Korksreimer, Abnormo, Laberhas* » – « Qu'est-ce la bouffe des sociologues : celui qui fait rimer d'une manière tordue, l'anormal, le baratineur », c'est-à-dire Horkheimer, Adorno et Habermas. Pour nous, leurs textes n'ont été ni appétissants ni digestes. Mon premier job à l'université a été une charge de TD afin de lire avec des étudiants débutants le premier et le troisième volume du *Capital* de Marx.

[52]

Ce n'est que beaucoup plus tard que je me suis rendu compte combien ma formation en sciences sociales – tout comme ce débat sur le marxisme – devait à l'École de Francfort. Ce n'était pas le castrat du marxisme dans son interprétation structuraliste mais le marxisme de libération qui a fasciné ma génération de « francfortois » et qui m'importe encore aujourd'hui par ailleurs. C'est ce marxisme qui est resté une référence de l'École de Francfort jusqu'à sa fin. Le « marxisme occidental » (Anderson) m'est très sympathique, non seulement les textes de Gramsci, mais je ne cherche pas de chapelle et je ne l'ai jamais fait. Néanmoins, je me réfère souvent à E.P. Thompson, Eric Hobsbawm et, en effet, moins à Perry Anderson. *The Making of the English Working Class* de E. P. Thompson est un chef-d'œuvre.

L'École de Francfort est devenue importante pour moi lorsque j'ai commencé à me poser la question centrale, que j'ai présentée au début de notre discussion : pour quelle raison notre société est-elle si stable malgré, ou peut-être à cause, des incessantes crises multiples et diverses, des manques et des souffrances, des scandales, etc. ? Certes, les écrits de l'École de Francfort ne sont que rarement gais, mais ils ne sont pas, comme on le dit souvent, désespérés, fatalistes ou même nihilistes. Au contraire, dans ces écrits on trouve une forme extrêmement radicale de la négativité dans le sens hégélien du mot : de la compréhension que chaque phénomène n'est pas ce qu'il prétend être et qu'il porte en son sein la possibilité d'être ce qu'il n'est pas encore. Si tu veux : le bouton peut être une fleur, mais il ne devient pas naturellement une fleur. Ce n'est qu'un possible. Il faut que les sujets le comprennent, qu'ils le veuillent, qu'ils agissent dans ce sens. J'ai trouvé dans leur *Théorie Critique* une ébauche de dépassement aussi bien de la philosophie classique que du marxisme, de la psychanalyse et des sciences sociales de leur époque. Leurs travaux sont directement ancrés dans leur époque. Ce ne sont pas de vagues théories, esthétiques, excentriques ou ésotériques. On oublie souvent qu'Adorno a été après la Deuxième Guerre mondiale très reconnu en tant que sociologue et qu'il a présidé pendant huit ans la « Société allemande de sociologie ». Je n'ignore pas les traits assez élitistes et jargonnants de leurs écrits, mais ils ne justifient pas le refus de leur manière de penser, d'argumenter et de décrire. J'évoquerai – pour illustrer cela – seulement un exemple connu, une phrase fameuse de « *minima*

*moralia* » d'Adorno : « Il n'y a pas de vraie vie dans le faux. » Adorno compresse une analyse très importante de notre époque dans cette petite phrase. La « vraie vie » serait une vie épanouie grâce à la sublimation de nos désirs selon nos volontés et capacités. Le « faux », c'est l'inauthenticité. Notre [53] vie n'est pas seulement hétéronome, triste, morose et cruelle, mais elle peut l'être ; elle est également gaie, ludique et agréable. Or, ce qu'on appelle la liberté et la jouissance, par exemple d'une bagnole singularisée, fait appel à de « vrais » désirs de liberté et de jouissance, mais la manière de vivre ses désirs dans une sorte d'« ersatz-sublimations », par exemple la consommation, ne permet pas la satisfaction de nos désirs. Cette vie est non seulement imposée, elle produit également des frustrations, des manques et des souffrances que l'industrie culturelle peut reprendre pour proposer d'autres pseudo-satisfactions. Ni leurs travaux, ni les auteurs de l'École de Francfort ne sont incritiquables. Je pense par exemple à leur critique de la phénoménologie, surtout de Husserl, le flou systématique en ce qui concerne leurs références au marxisme, leur fixation sur la grande culture bourgeoise et allemande écroulée avec la « société civile » (*bürgerliche Gesellschaft*). Comme je l'ai dit tout à l'heure au sujet de Sartre : je ne cherche ni Dieu, ni des pères, ni des textes sacrés, je cherche des bases pour comprendre notre situation. Je me suis souvent expliqué sur les apports des travaux de l'École de Francfort. C'est pour cette raison que j'aimerais être très bref sur ce sujet.

Leur institut, *l'Institut für Sozialforschung* (nommé « École de Francfort » dans les années 1950), a été créé à la fin des années 1920 afin de comprendre le dépassement possible de la société au sein de laquelle ils vivaient. L'entre-deux-guerres a été une période particulièrement instable, violente et dramatique qui s'est terminée tragiquement par la prise de pouvoir des nazis. Les théories « révolutionnaires » ont été incapables d'expliquer les potentiels de dépassement, car elles ont été déterministes, et elles le sont en général encore aujourd'hui. La société ne se dépasse pas simplement parce que le dépassement est pensable et théoriquement possible. Le capitalisme n'a pas de fin naturelle. Marx l'avait déjà écrit, mais cela importe peu pour notre discussion. D'une part, les « francfortois » ont énormément investi dans des travaux programmatiques, dans des critiques fines, intelligentes et souvent pertinentes des grandes théories. Je pense, par exemple à leur interprétation de la psychanalyse freudienne, aux

travaux sur l'autorité, sur l'État, etc. D'autre part, très tôt, au plus tard depuis leur énorme enquête sur les « ouvriers et les petits employés en Allemagne » menée avant leur exil à partir de 1929, il a été clair que le « sujet révolutionnaire », pour reprendre ce terme de l'époque et aujourd'hui un peu pathétique, n'existe pas. Les résultats de cette enquête sont une sorte d'annonce du fascisme en Allemagne. C'est, à mon avis, pour cette raison que cette enquête n'a été publiée qu'en 1981 dans l'œuvre complète d'Erich Fromm. Par la suite, ils ont [54] mobilisé leurs immenses capacités intellectuelles pour comprendre, souvent sur la base d'enquêtes empiriques, par ailleurs, la dialectique entre les subjectivités et la société ainsi que la dialectique entre cette société et les théories qui en traitent. Le particulier est très important pour eux. Comme on le dit dans la tradition marxiste : on trouve dans le particulier les traits les plus abstraits du général. Adorno en a déduit une véritable méthode, la « micrologie », proche de la méthode du « chiffonnier » de Benjamin qui ramasse des rebuts de la société et qui trouve dans l'analyse de ces rebuts l'explication de la société. Dans le fragment « dialectique de la raison » de Horkheimer et Adorno, qui s'appelle par ailleurs en allemand la « dialectique des Lumières », on trouve une explication très convaincante des raisons pour lesquelles notre société a dépassé les idéaux, les programmes et les projets des Lumières en réalisant la perversion du programme des Lumières. Ce qui apparaît, par exemple, comme raison est la rationalité, c'est-à-dire la raison instrumentale ; ce qui apparaît comme liberté est le consentement actif à l'hétéronomie établie et « l'obéissance préventive » (Adorno). Ou bien encore, dans *Minima moralia* d'Adorno et dans *Crépuscules* de Horkheimer, on trouve la quête de la négativité démontrée à l'exemple de fragments, de phénomènes très limités, souvent banals et quotidiens. Je ne veux pas t'assommer avec une avalanche d'exemples mais souligner que j'ai beaucoup appris de l'École de Francfort sur la constitution des subjectivités, des individus et de la société qui sont dialectiquement liés.

Pour moi, les « mots-clés » sont la dialectique et la négativité, comme je l'ai dit, ainsi que l'industrie culturelle pour caractériser notre société et le caractère autoritaire pour caractériser les individus. Le capitalisme a dépassé la « société civile » (*bürgerliche Gesellschaft*) sans s'effondrer ; bien au contraire, en passant par la barbarie fasciste en Europe mais pas aux États-Unis, il s'est généralisé et il pénètre tous

les secteurs de la vie et de la société, même notre manière de penser. Les formes sociales, les formes de la subjectivité et de la pensée sont de plus en plus compatibles avec la forme de l'échange marchand. C'est ici que je cherche le lien avec la théorie marxienne. Pourtant, la négativité ne disparaît pas, car cette société n'est pas non identique, pour reprendre l'expression d'Adorno : elle n'est pas ce qu'elle prétend être. La liberté croissante de mener sa vie, qui m'est très chère comme tu le sais, est aussi un conformisme croissant qu'on trouve partout : de la consommation matérielle et immatérielle au mode de penser, en passant par les normes, valeurs et éthiques. Notre société est profondément conformiste et conservatrice, mais la demande et le désir de liberté existent cependant. Cette contradiction porte la négativité.

[55]

Les exemples que tu as donnés pour décrire le « singularisme » le montrent également. Avec beaucoup d'autres collègues je pense que ce que tu dis sur les nouveaux modes de production et de consommation ne relève pas de la liberté mais plutôt du fétichisme de la marchandise largement consenti par les sujets, comme Sennett entre autres l'a montré. J'interpréteraï les nouvelles formes des politiques sociales – en me référant à Foucault mais également à Castoriadis – comme des formes consenties de l'hétéronomie. Didier Vrancken <sup>11</sup> l'a aussi très bien montré.

## ***RETOUR SUR L'INDIVIDUALISME***

[Retour à la table des matières](#)

La conception de l'individualisme sériel gagne son sens dans cette société. D'abord, selon Sartre, et je partage cet argument, nous sommes « condamnés à être libres », comme il l'a écrit dans *L'Être et le Néant*. C'est-à-dire, pour reprendre une expression de notre dernier entretien, que nous sommes « libres de » et c'est pour cette raison que nous devons (nous) choisir. Nous devons, pour exister, choisir les rapports avec les autres, nos raisons d'agir, les finalités de nos agirs, etc. Les sujets ont leurs raisons d'agir ; ils ne sont pas simplement déterminés

---

<sup>11</sup> Didier Vrancken (2010), *Le nouvel ordre protectionnel. De la protection sociale à la sollicitude publique*, Parangon, Lyon.

comme un ordinateur est programmé et fonctionne selon ce programme, peut-être avec quelques problèmes, mais en principe selon des règles et des commandes venant de l'extérieur et incorporées. L'interprétation déterministe de la notion d'« habitus » va dans ce sens. L'expression « choisir » se prête peut-être à des malentendus. Il ne s'agit pas d'un choix sans contraintes. Nous existons et nous nous choisissons toujours en situation, dans une contingence qui préexiste et dans la nécessité de nous arracher de cette contingence grâce à nos choix et à nos agirs dans cette situation. Il y a, par conséquent, toujours une mobilisation de la subjectivité, une dynamique dans l'histoire. « Les situations sont surtout caractérisées par leurs contingences et par nos rapports aux autres, les « médiations » (Sartre). La sérialité est une médiation possible. À mon avis, les formes de médiation que Sartre a développées dans la *Critique de la Raison Dialectique* sont à considérer dans les idéaux-types dans le sens wébérien. Les rapports entre moi et les autres sont médiés par la matérialité de la série, par son ordre établi, par ses institutions et par l'internalisation de ses règles, de ses normes, de ses valeurs et de sa finalité.

[56]

La série est caractérisée par « l'activité passive » des individus. C'est pour cette raison que Sartre l'appelle également le « champ pratico-inerte ». Les agirs peuvent prendre des formes et des sens très différents : de l'agir conscient, responsable et fraternel qui est la liberté, à la mauvaise foi en passant par la fuite. Dans la sérialité, comme dans toutes les situations et toutes les formes de médiations, existe toujours la mobilisation de la subjectivité, l'agir et l'arrachement de la situation donnée vers des avenir ouverts et incertains. Or, la finalité de l'agir dans la sérialité n'est pas sans dépassement mais sa reproduction, la reproduction de l'ordre établi où chacun a sa place, trouve la place qu'il cherche et veut occuper en s'inscrivant dans la matérialité de l'ordre établi, par exemple en cherchant sa place dans la société comme elle est. C'est cela l'aspect passif de la série : les sujets se considèrent comme ce qu'ils sont : les objets des « forces muettes des circonstances » (Marx) et, en agissant, ils s'adaptent à ces contraintes, ils s'y soumettent et ils veulent vivre ainsi. Ils agissent consciemment, c'est-à-dire qu'ils ont des raisons d'agir que l'on peut par ailleurs démontrer grâce à des études empiriques, sans pour autant connaître les raisons pour lesquelles ils ont choisi ces raisons et sans connaître la

finalité des leurs agirs. D'un côté, comme Marx l'a dit dans le *18 Brumaire de Louis Bonaparte* : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de toutes pièces, dans des circonstances qu'ils auraient eux-mêmes choisies\*, mais dans des circonstances qu'ils trouvent immédiatement préétablies, données et héritées. » De l'autre côté, leur imaginaire ne dépasse plus l'ordre établi ; cet ordre est la matrice de leur pensées et de leur psyché en général, ce que Freud a appelé le « principe de réalité ». Sartre n'aimerait certainement pas cette référence, mais – avec Sartre – il faut trahir pour se libérer.

La notion de sérialité nous aide, à mon avis, beaucoup pour comprendre l'individualisme d'aujourd'hui, car elle rend intelligible une contradiction apparente : les individus s'affirment au sein de l'ordre établi et ils sont liés grâce à l'ordre établi, médiés par la matérialité de la série. L'exemple des consommateurs postfordistes que tu as donné l'illustre très bien. En consommant des produits de masse singularisés (les bagnoles, les vêtements, la nourriture, etc.) et en singularisant leur mode de vie, ils s'affirment au sein de l'ordre établi. De ce fait, en agissant ils reconstituent l'ordre établi, même s'ils agissent de temps en temps contre certains aspects de cet ordre. Par exemple, on peut agir contre le désastre écologique, auquel a participé la massification du transport automobile, en choisissant une voiture hybride ou électrique. Admettons que ces voitures soient moins destructrices sur le plan écologique, ce qui est loin d'être [57] évident (l'électricité ne vient pas simplement de la prise électrique, elle doit être produite, par exemple), notre mode de vie, notre lien social, la « médiation » (Sartre) entre moi et les autres se reconstituent ainsi, non seulement en acceptant volontairement les contraintes extérieures comme quasi naturelles (passivité), mais également par la mobilisation volontaire des individus pour cet ordre (activité) renouvelé.

Ailleurs, j'ai développé que la reproduction de nos sociétés, grâce à des suites incessantes de crises, s'explique de la même manière. Le résultat est un réel individualisme, d'un côté. C'est là la raison d'être de notre discussion. De l'autre côté, nos sociétés sont stables sans être immobiles. Bien au contraire, elles bougent de plus en plus vite ; le règne de l'éphémère n'est pas seulement une chimère. Adorno l'avait, par ailleurs, déjà détecté au début des années 1960 mais les travaux sociologiques sur l'accélération (*speeding up*) dans les années 1990 l'ont bien montré. En termes sartriens : les activités croissantes

vont de pair avec la passivité croissante dans le sens que ces activités ont comme finalité l'inscription dans la matérialité de l'ordre établi. Cette inscription est de plus en plus compliquée, car les formes empiriques des sociétés changent rapidement. Il faut, pour exister dans nos sociétés, que chacun se mobilise de plus en plus et de plus en plus profondément pour y trouver sa place. C'est en cela que les individus se singularisent, pour me servir de ta notion préférée : en agissant différemment mais d'une manière semblable pour atteindre la même finalité imposée et consentie. On retrouve dans cette hétéronomie contemporaine des figures sociales traditionnelles qui existent depuis l'aube du capitalisme : de la « servitude volontaire » (La Boétie) à la dialectique du maître et de l'esclave » (Hegel) qui se reconnaissent mutuellement en tant que maître et en tant qu'esclave, avec la précision que désormais le dépassement de ces rapports sociaux n'est pas pensable.

Les phénomènes de singularisation ne contredisent pas le constat de la sérialisation de notre société. Ils décrivent que la mobilisation de la subjectivité a pris une autre forme que dans le passé. En outre, en considérant les formes contemporaines et singularisées de la mobilisation sérielle de la subjectivité, on comprend également l'actualité et l'importance de l'industrie culturelle car cette mobilisation correspond de plus en plus à la forme de l'échange marchand, j'insiste : à la *forme* de l'échange marchand. Bien sûr, notre société ne se réduit pas à un grand « tout se vend – tout s'achète ». Comme chaque marchandise, les individus et leur subjectivité sont singuliers du point de vue de leur valeur d'usage. Ainsi, une voiture rouge équipée d'un certain modèle de lecteur de MP3 a une valeur d'usage spécifique pour toi, qu'elle n'a pas pour moi ou pour ton [58] voisin de palier. Chacun choisit un autre produit qui n'est qu'une variation du même produit. Plus important que cela est à mon avis le fait que, malgré la singularisation de l'apparence empirique des objets de désir, nos désirs sont compatibles parce qu'ils ont comme objets des marchandises ou des objets qui ont la forme marchande : nous achetons notre bonheur, si j'ose dire. Le « bonheur acheté » n'est pourtant pas une sublimation dans le sens psychanalytique. Ce n'est que l'ersatz d'une sublimation qui répond à des désirs produits par le capitalisme. Cela ne signifie pas que ces désirs soient des mensonges ; ils sont très réels mais ils ne créent que des manques à satisfaire de la même façon dans l'avenir. La

dynamique de reproduction sérielle du capitalisme et de l'individualisme fait ainsi son chemin.

Pourtant, le désir d'être un individu tout comme le désir d'être un « Je » libre et autonome est réel. Sa réalisation fait partie des promesses traditionnelles et des projets fondateurs de notre société, des promesses maintenues comme une continuité dans l'histoire très mouvementée du capitalisme.

Je pense que nos différences résultent de nos différentes manières (d'essayer) de comprendre les phénomènes de l'individualisme et du « singularisme ». J'ai caractérisé l'individualisme comme une promesse non tenue du capitalisme et j'ai ébauché les raisons pour lesquelles je m'efforce de penser d'une manière dialectique. Notre société est non identique, elle n'est pas ce quelle prétend être. Ce qui m'importe est cette contradiction qui nourrit la négativité de notre société qu'on croit si souvent sans alternative : l'éclosion de la fleur « individualisme » a conservé en son sein son origine, la promesse non tenue d'autonomie, de liberté et d'épanouissement de soi, tout comme la possibilité de devenir un fruit. Peut-être que l'individualisme est la fleur et la liberté le fruit. Mais cela n'est qu'un avenir possible.

Mais, je m'arrête là. J'ai été très long et tu as proposé de revenir sur le rapport entre l'individualisme et la liberté plus tard.

**Danilo MARTUCCELLI :** Ta réponse est un bel exercice de réflexivité biographique et intellectuelle. La présentation de tes « démons » (de Kant à Marx, en passant par Hegel ; de l'École de Francfort à Sartre, au travers du marxisme occidental), précise bien l'origine de nos références communes. Et au-delà de notre travail réciproque, le portrait d'une génération de sociologues.

[59]

Je vais essayer, dans cet échange, de reprendre le mouvement de ta réponse. Je partirai donc d'abord du marxisme occidental en tant que matrice intellectuelle de mon propre parcours. Puis j'évoquerai les raisons et les voies de mes prises de distances progressives à son égard. Enfin, et pour boucler cette thématique de nos conversations, j'essaierai de préciser mes réticences sur la notion de sérialité.

## ***LA TRADITION DE L'HYBRIDITÉ***

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons tous les deux quelque chose en commun, qui explique d'ailleurs en partie le sens de notre conversation : au point de départ de nos trajectoires se trouve le marxisme occidental. Mais au-delà de cette convergence, il est bien sûr très important de souligner le moment générationnel de nos travaux et leurs lieux d'inscription. Dans ton autoportrait intellectuel, deux choses sont centrales : d'un côté, ta filiation à une tradition intellectuelle avant tout allemande et de l'autre côté, dans sa longue durée, la fidélité critique à ce choix initial. Bien entendu, sur cette base, ton travail s'est progressivement ouvert à de nouvelles influences, mais la permanence de ton identité intellectuelle est une réalité fondamentale. Pour revenir à l'image dialectique que tu évoques : ta trajectoire intellectuelle déploie, sous forme de fruit, ce qui était déjà en germe en tant que fleur.

Mon parcours, sans doute à cause de mes origines latino-américaines, est différent. Au Sud, si tu m'autorises la facilité de la désignation, toutes les traditions sont hybrides, ou plutôt, la seule vraie tradition intellectuelle est celle de l'hybridité. Longtemps cette hybridité s'est cantonnée à l'influence de quelques expériences européennes (française, allemande, anglaise...), puis nord-américaines, mais progressivement cela s'ouvre, même si c'est encore trop timidement à mon goût, vers d'autres expériences du Sud – je reviendrai sur ce point probablement lors d'un autre de nos échanges.

J'espère que tu comprends bien ce que cela veut dire. En Amérique latine, à chaque moment, pour chaque thématique, il existe une double scène. À l'école, par exemple, on apprend la littérature nationale *et* la littérature universelle, c'est-à-dire occidentale, en fait, un canon hybride d'œuvres (auteurs espagnols et portugais du siècle d'or, classicisme français, romantisme allemand, roman européen du réalisme social...). À l'université, en sciences humaines et sociales, les cours de « théorie » portent *de facto* sur la production intellectuelle occidentale (autant dire européenne et nord-américaine) et les cours thématiques sur les problèmes [60] sociaux propres à la « réalité » nationale. On apprend ainsi, tout naturellement, à naviguer entre traditions, en fait, à inventer une *autre* tradition, une sorte d

« occidentalisme » propre au regard du Sud. Là se trouve sans doute la grande invention et la force intellectuelle durable et persistante du colonialisme. Bref, le marxisme occidental n'est jamais le même selon d'où on le regarde. Pour prendre une illustration que tu connais mieux que moi, un des tout premiers mécènes de l'École de Francfort fut le fils d'un Allemand ayant fait fortune en Argentine... On ne trouvera bien sûr aucune trace de cet élément d'« infrastructure » dans leurs travaux critiques sur le capitalisme...

Mais il n'y a pas que le lieu. Il y a aussi les moments historiques. Je commence mes études universitaires au tout début des années quatre-vingt. Autant dire, au moment où les dictatures militaires entrent en crise. Ces dictatures, si on laisse de côté la spécificité de l'essai militaro-national-populaire au Pérou, ont été des dictatures fortement répressives (Chili, Argentine, Uruguay, Brésil...) et parfois même de véritables régimes contre-révolutionnaires (et ceci y compris lorsqu'aucune révolution sociale ne pointait véritablement à l'horizon). C'est la seconde grande différence entre nos parcours : ta réflexion ne pouvait pas ne pas s'articuler avec les changements que les mouvements pluriels de contestation ont pu produire à l'intérieur du capitalisme corporatiste européen à partir des années soixante ; la mienne s'est forgée à la chaleur d'une autre réalité : la répression et la mémoire des *desaparecidos* d'une part, la mise en place du modèle néolibéral de l'autre.

Le premier facteur était particulièrement important dans le pays où j'ai fait mes études de philosophie – l'Argentine. Mais encore une fois, au-delà de ma trajectoire biographique, c'est le portrait d'une génération que je voudrais dessiner : une génération de sociologues du Sud pour qui, et pour la première fois vraiment, la démocratie est devenue une valeur. Certes, dans l'histoire politique de l'Amérique latine, malgré l'importance du nombre de coups d'État, l'horizon de la légitimité a toujours été démocratique, ou plutôt, populaire – tôt ou tard, en effet, tous les régimes, militaires ou oligarchiques, se devaient d'être validés par des élections... souvent largement truquées. Mais les années quatre-vingt ont marqué un indéniable changement de cap intellectuel : la démocratie va être l'objet, notamment dans les sciences humaines et sociales, d'une valorisation toute nouvelle. Alain Touraine

a pu écrire alors avec raison que la démocratie était une idée neuve en Amérique latine <sup>12</sup>.

[61]

Bien entendu, le processus n'a été ni immédiat ni linéaire. Mais, pour moi, radical et sans retour. Dès la fin de mon adolescence et dès mes premières manifestations politiques au Pérou, la démocratie a été pour moi le seul horizon politique. Je viens de dire l'essentiel : ma formation s'est faite dès le départ dans une prise de distance avec le marxisme, ses formes léninistes bien sûr, mais aussi avec les ambiguïtés, les silences ou les rapidités critiques de bien des travaux du marxisme occidental.

Le second grand facteur fut la mise en place de politiques néolibérales. Dans les années quatre-vingt, les interprétations de ce phénomène, aujourd'hui largement consensuelles, étaient loin d'être univoques. En Argentine, à la différence du Chili, primait davantage, de façon presque unilatérale, la dimension répressive que l'aspect proprement transformateur du nouveau régime, et dans bien d'autres pays de la région il faudra attendre les années quatre-vingt-dix pour que les bases du modèle (le « consensus de Washington ») s'imposent véritablement. Pourtant, dès cette période, la composition sociale et politique de l'Amérique latine change de manière décisive, notamment au travers de la fin du modèle national-populaire (processus auquel j'ai consacré une longue étude empirique dans les années quatre-vingt-dix) <sup>13</sup>. J'évoque cela pour rendre compte de l'autre grand versant de mes rapports avec le marxisme occidental : moins le fruit d'une phase d'attente politique révolutionnaire, que d'une prise de conscience de l'installation d'une contre-hégémonie dont la signification ultime, cependant, était loin d'être aussi univoque que certains se sont alors empressés de le dire.

Voilà, c'est dit. Comme bien d'autres, en tout cas en Amérique latine, je n'ai jamais été vraiment ni marxiste, ni membre d'aucun parti politique ; en revanche, j'ai une familiarité intellectuelle ordinaire avec la pensée marxiste depuis plus de trente ans. C'est grâce à elle que je

---

<sup>12</sup> Alain Touraine, *La parole et le sang*, Paris, Odile Jacob, 1988.

<sup>13</sup> Danilo MARTUCCELLI, Maristella SVAMPA, *La plaza varia*, Buenos Aires, Losada, 1997.

me suis d'abord intéressé à la politique, à la philosophie, aux sciences sociales. Depuis je suis toujours resté fidèle aux *questions* que cette tradition de pensée, indissociablement analytique et critique, pose dans la vie sociale. Mes « démons » dans cette filiation ? Bien des auteurs que tu as évoqués. En fait, beaucoup Gramsci, surtout Sartre, un peu l'École de Francfort.

[62]

## ***DE DISTANCES CRITIQUES***

[Retour à la table des matières](#)

Je vais continuer cet exercice d'autoportrait intellectuel, en m'efforçant toujours de mettre en résonance mon expérience personnelle avec l'avatar collectif d'une génération. Ce parcours, dès mon arrivée en France, dans la seconde moitié des années quatre-vingt, va connaître une autre forme d'hybridation, lors de ma socialisation universitaire progressive dans la sociologie. Dans ce qui suit, je vais me centrer exclusivement sur quatre grands aspects qui, je pense, éclairciront le type de réponses que la thèse de la société singulariste essaye d'apporter.

[1] *La philosophie de l'histoire*. Même si cela peut sembler aujourd'hui très étrange pour un jeune sociologue, je fais encore partie d'une génération pour laquelle la rupture avec la philosophie de l'histoire était le résultat d'une réflexion critique. Bien entendu, on ne croyait plus vraiment au « sens de l'histoire » et encore moins au rôle prométhéen ou messianique du prolétariat, mais l'imagerie révolutionnaire était toujours de mise, et derrière elle, un rapport quelque peu encore enchanté au changement historique et au rôle de la volonté dans l'histoire. Mes tout premiers travaux (une très longue étude intellectuelle et critique sur Sartre ; une étude historique sur la naissance et le déclin de la figure révolutionnaire ; ma propre thèse doctorale sur le rôle historique des conflits sociaux dans leur capacité à être une source d'intelligibilité de la vie sociale) ont été une suite d'étapes intellectuelles dans cette prise de position. Le point d'arrivée : c'est la radicalité de la contingence de la vie sociale. Crois-moi : la phrase est une évidence pour beaucoup d'entre nous aujourd'hui ; elle

n'a pas la même profondeur lorsqu'elle est le fruit d'un long travail réflexif d'ascèse intellectuelle.

[2] *L'herméneutique du travail*. La seconde prise de distance fut sans doute plus importante. Après tout, on pouvait légitimement abandonner la philosophie de l'histoire et rester dans le giron de la tradition marxiste. En revanche, l'abandon de l'herméneutique du travail était une prise de distance critique bien plus radicale. En effet, s'éloigner de l'idée que la réalité sociale doit s'étudier en privilégiant son mode de production par le « travail » – comme praxis ; activité sensible humaine ; objectivation ou extériorisation ; voire l'action des classes ou des mouvements sociaux – est un point de non-retour dans une trajectoire. Là encore, cela résonne étrangement aujourd'hui, mais entre les années soixante et la fin des années quatre-vingt, c'est sur cette ligne de démarcation que s'est véritablement [63] structurée la proximité ou la distance avec le marxisme. De Wright Mills à Baudrillard, de Touraine à Habermas, de Sartre à Foucault, de la postmodernité à la société informationnelle, c'est sur cette dimension que s'est vraiment joué le destin d'une partie des sciences sociales.

Connaître, c'est faire. Ce fut le *credo* d'une démarche d'analyse. L'abandon du privilège épistémologique et ontologique accordé au travail incitera la sociologie à s'organiser sur d'autres axes : les identités, les interactions, la notion de pratique, des formes diverses de l'agir (communicationnel, dramaturgique, la créativité, les émotions), mais aussi, progressivement, la rendra plus sensible à des dimensions qui, sous le primat épistémologico-politique du travail, n'avaient pas droit de cité – je pense, bien entendu, entre autres, à l'individu et à la singularité.

Je pense que la principale différence entre la manière dont tu poses la question de l'individualisme sériel et la manière dont j'essaye de rendre compte de l'émergence de la singularité se trouve à ce niveau. L'herméneutique du travail est toujours au fondement de ta réflexion – ce n'est pas une critique, c'est un constat (dont témoigne, par exemple, ton attachement, encore aujourd'hui, au livre de Karol Kosik, à la croisée de la phénoménologie et du marxisme, sur la dialectique du concret <sup>14</sup>).

---

<sup>14</sup> Karol Kosik, *La dialectique du concret* [1962], Paris, Maspero, 1970.

[3] *La question de la totalité*. Cette double prise de distance (avec la philosophie de l'histoire et avec la conception onto-créatrice du travail) a posé immédiatement, parmi bien d'autres problèmes, la question majeure de la « totalité ». Le mot fera sans doute sourire certains lecteurs. On ne l'emploie guère en sciences sociales. Mais la question, elle, est toujours d'actualité. Comment construire une représentation d'ensemble de la vie sociale ? Bien entendu, on peut, très légitimement, abandonner cette préoccupation et se centrer sur des études empiriques plus circonscrites. D'ailleurs, c'est la réponse ou la stratégie, consciente ou pas, que la plupart des sociologues pratiquent depuis quelques décennies : une sociologie des problèmes sociaux circonscrits, parfois microsociologiques, souvent sans échelle historique.

Bien sûr, une partie des sciences sociales – je n'ose pas dire de la sociologie – est encore soucieuse de la question de la totalité : des études sur la mondialisation jusqu'aux travaux sur les nouvelles variantes du capitalisme contemporain (Empire, capitalisme cognitif, post-fordisme, [64] capitalisme patrimonial...), du renouveau de l'idée de société (informationnelle, du risque, théorie des systèmes sociaux...) jusqu'aux essais de diagnostics historiques de notre époque (postmodernité, économie-monde, modernités multiples...), bien des travaux en attestent. Cependant, il est possible aujourd'hui de repérer une dissociation de plus en plus profonde entre les grandes représentations sociohistoriques et la pratique ordinaire de la sociologie.

Quel sens donner alors à la question de la totalité dans la sociologie actuelle ? Pour ma part, j'avais rompu, après tant d'autres, avec l'idée d'une compréhension d'une société par sa place dans l'Histoire. Du coup, la réponse, pour complexe qu'elle soit, d'une intelligibilité de la société par la capacité des hommes à faire l'histoire me semblait de plus en plus un recours rhétorique, voire épique, davantage qu'une véritable proposition méthodologique (et cela malgré l'intelligence des inflexions données à cette question par Touraine, Castoriadis, Giddens ou Habermas). Alors, j'ai commencé progressivement à m'attaquer à cette question par un tout autre angle. Au début, en compagnonnage avec François Dubet <sup>15</sup>, en essayant de reprendre cette question en

---

<sup>15</sup> François DUBET, Danilo MARTUCCELLI, *Dans quelle société vivons-nous ?*, Paris, Seuil, 1998.

passant par un renouvellement de la notion de société – une voie qui au fond, me semble-t-il, ne peut que mener, soit à une organisation synoptique de la littérature spécialisée, soit à une variante de la théorie des systèmes sociaux. Je ne nie pas l'intérêt des travaux sur les réseaux dans leur capacité notamment à mieux préciser l'agencement entre domaines sociaux et actions (chez Bruno Latour ou Harrison White, par exemple), mais il me semble que, sous cette modalité, la question de la « totalité » n'a pas produit vraiment de nouvelles interrogations ou connaissances macrosociologiques depuis bien des années.

C'est ce constat qui m'a incité à aborder cette question sous la forme d'un retour critique sur les *fonctions* que l'idée de société a remplies vis-à-vis de la modernité. Un de mes livres, *Sociologies de la modernité*, élabore longuement cette thèse, à partir d'une problématisation de l'histoire intellectuelle de la sociologie du vingtième siècle. Devant l'engendrement d'une expérience sociale inédite – celle de la modernité justement –, à la suite, notamment, de la confluence des deux grandes révolutions, industrielle en Angleterre et politique en France, se pose la nécessité de fournir une représentation d'ensemble capable d'apaiser l'anxiété produite par l'effondrement de l'Ancien régime, puis par la [65] sortie de la religion en tant qu'économie générale du monde. Dans son noyau dur identitaire, la sociologie est cette tension : d'une part, aucune autre discipline n'a su mieux épouser l'expérience de la modernité et des ambivalences, joyeuses et sombres, qu'elle produit ; d'autre part, aucune autre discipline ne s'est autant construite autour de la volonté de donner une représentation fonctionnelle et harmonieuse (sous la forme justement de l'idée de société moderne) de cet ensemble sociohistorique. C'est, à mes yeux, la tension matricielle de la sociologie.

Devant le maelstrom de la modernité, la fonction de l'idée de société est donc davantage celle d'un repère de sens qu'une construction analytique dont le but ultime serait vraiment de nous dire comment « ça marche » ou comment « ça tient ensemble ». Je reviendrai sur cette question lorsque nous aborderons le problème de la liberté et de l'ordre social. En tout cas, le déplacement de l'interrogation de la totalité (de la praxis, du travail ou du conflit, qui produit la société) vers la fonction historique de l'idée de société, puis la compréhension de cette fonction en tant que repère collectif de sens et source de problématisation intellectuelle (et non pas comme modèle explicatif du fonctionnement

effectif de la société – ce qui me semble une question inabordable, sinon justement sous la forme d'un récit collectif) rend compte de la manière dont je crois qu'il faut comprendre le diagnostic de la montée structurelle de la singularité dans l'interprétation de la période actuelle.

[4] *La pratique de la sociologie*. Ma quatrième prise de distance avec le marxisme occidental est d'un tout autre ordre. Elle est le résultat de ma pratique empirique de la sociologie. À la lumière de vingt-cinq ans de pratique sociologique de terrain, de l'observation de situations variées (parcours de vie, institutions, interactions..), dans divers pays (en Europe et en Amérique latine), avec des problématiques bien différentes (xénophobie, conflits sociaux, expériences scolaires, individuation...), avec plusieurs types de méthodes (mais cependant une prédominance de démarches qualitatives), c'est tout simplement, et par décantation, une manière de voir la vie sociale qui m'est devenue familière.

C'est bel et bien ma pratique d'enquête sociologique, et les méthodes que j'ai mobilisées, qui rendent largement compte de la représentation que j'essaye de construire théoriquement de la vie sociale : une vie sociale dans laquelle, et quel que soit le degré effectif de contrainte, les acteurs [66] ont toujours la possibilité d'agir *autrement* !<sup>16</sup> C'est, bien sûr, dans la manière de concevoir les raisons de cet agir autrement que réside la clé des différences interprétatives.

Pourquoi est-ce que je donne une place aussi importante à l'enquête dans mon parcours personnel ? Parce que je suis convaincu que cette pratique est à la source des interrogations que j'essaye de me poser à propos de la vie sociale, mais aussi des manières dont je les formule et des voies de réponses que je cherche. Pour le dire simplement : mon intérêt intellectuel pour l'individu ou la singularité en sont une conséquence directe. Ou pour le dire autrement : la pratique de l'enquête oblige à s'interroger de manière approfondie et incessante sur l'articulation entre le général et le particulier.

Mais pourquoi est-ce que j'évoque maintenant, et comme un facteur supplémentaire de prise de distance avec le marxisme, cette pratique de l'enquête ? Parce que le marxisme occidental, malgré quelques exemples remarquables d'intelligence, a souvent eu le plus grand mal à

---

<sup>16</sup> Danilo Martuccelli, *La consistance du social*, Rennes, P.U.R., 2005.

se mesurer à la réalité de la recherche empirique. Bien sûr, le génie de Marx fut de comprendre dans une Europe largement agricole, et sous le pouvoir des propriétaires terriens, l'avenir du monde industriel, et donc de la bourgeoisie et du prolétariat. C'est la dialectique dont tu parlais tout à l'heure : cerner le virtuel en tant que possibilité d'un devenir. Mais la démarche, chez lui, comme chez bien d'autres marxistes, était toujours, souvent en l'absence de véritables enquêtes, enveloppée de considérations téléologiques et métaphysiques. Certes, la force de l'École de Francfort est d'avoir engagé, très tôt, et sans défaillance, une discussion éclairée avec les sciences sociales (les connaissances « positives »), mais leurs travaux n'en pâtissent pas moins, à mes yeux, de la limite engendrée par l'absence d'une pratique directe de l'enquête.

À quoi est-ce que je fais référence ici ? Non pas, bien entendu, à un supposé meilleur accès à la « réalité » – une formulation largement idéologique, et pourtant si souvent évoquée par les tenants d'une sociologie positiviste. La principale différence réside dans une forme de *sagesse pratique* que seule la pratique de l'enquête transmet. Quiconque a fait des enquêtes sociologiques qualitatives longues et approfondies sait – sous la forme d'un savoir chevillé au corps – que la rationalité des acteurs est remplie de contradictions ; que l'ambivalence n'exclut nullement le choix ; que l'hétérogénéité des raisons et des trajectoires est la règle dans la vie [67] sociale ; que la déviance est tout à la fois permanente, visible, tolérée et punie ; bref, qu'aucune organisation ou situation sociale n'a l'ordre ou l'homogénéité que les discours théoriques, construits sans contrôle concret des faits, arrivent à leur prêter et sans que cela ne conspire le moins du monde à ébranler le sentiment d'ordre et d'homogénéité dont jouissent les acteurs dans l'ordinaire de leur existence. Cette sagesse, je crois, ne donne pas forcément un meilleur accès à la « réalité » ; en revanche, j'en suis persuadé, elle rend l'analyste infiniment moins naïf. Puisqu'on « sait », parce qu'on l'a « vu de près », comment les « choses » se passent, on se « méfie » spontanément des visions par trop régulées de la vie sociale. À la lumière de cette expérience de recherche, et de la sagesse pratique quelle transmet, un bon nombre d'affirmations intellectuelles – y compris bien sûr du marxisme occidental, puisqu'on parle de lui – finissent par perdre en crédibilité.

### **À PROPOS DE LA SÉRIALITÉ**

[Retour à la table des matières](#)

J'en arrive à la sérialité. Excuse ce long détour mais j'ai voulu être fidèle au rythme de ta réponse. Il n'y a rien de plus productif dans une conversation dont le but est l'explication réciproque, que de commencer par rendre explicite la manière dont on conçoit une notion. En ce qui me concerne, la notion de série renvoie à deux constellations différentes de signification.

La première version est radicalement opposée au diagnostic proposé par la thèse de la montée structurelle de la singularisation. Elle est fort ancienne, mais elle se renouvelle sans arrêt depuis plusieurs décennies. Il s'agit de l'affirmation, repérable dès l'avènement de la modernité, d'une société soumise à des tendances irréversibles à l'uniformisation. Elle prend parfois la forme d'un cri humaniste (et romantique) contre la déferlante technique et mécaniciste du monde ; d'autres fois, elle se présente comme le résultat inéluctable de la rationalisation, du capitalisme ou de la technique ; d'autres fois encore elle prend le visage d'un système unique de domination, sous l'emprise d'une idéologie dominante, une société administrée, totalitaire, disciplinaire ou de contrôle. Plus récemment la thèse a resurgi dans les termes de la globalisation, de l'américanisation, de l'occidentalisation du monde, de la pensée unique, de l'hégémonie néolibérale et j'en passe : tu peux compléter et allonger à ton aise les formulations.

Cette vision me semble tout simplement fausse. D'une part, elle ne fait pas sens au vu de ma propre pratique d'enquête où, au contraire, je [68] suis systématiquement obligé de reconnaître la pluralité des expressions du social. D'autre part, cette vision d'un « rouleau compresseur » néglige l'essentiel : la dialectique entre la standardisation et la singularisation, et la légitimité croissante, et désormais massive, que la singularité gagne devant la standardisation, non plus seulement comme un signe de refus ou de révolte (ce qui fut le propre des luttes sociales des siècles précédentes) mais en tant qu'impératif central du mode de fonctionnement de la société contemporaine.

Dans cette lecture critique, surtout, l'individu ou la singularité ne peuvent être que des mystifications idéologiques. Ils ne seraient, au mieux, que le résultat d'une « dépolitisation de l'économie », une

analyse superficielle qui, en se centrant sur la culture ou l'individualisation, néglige l'essentiel : *bien sûr* ; la logique inexorable du capital à partir de laquelle doivent se décliner à la fois les « vraies » problématiques sociales et la critique de ses manifestations idéologiques, à commencer par la notion même d'individu ou de singularité. La critique est quelque peu répétitive : les partisans de l'individualisation se contenteraient de rester à la surface des choses, sans parvenir à dévoiler la véritable essence des phénomènes sociaux (le rapport entre le capital et le travail). Il me semble que l'argument, aujourd'hui, peut être renversé : ce sont les partisans de ce « dévoilement » qui ne parviennent pas à cerner la diversité structurelle que porte aujourd'hui l'expansion de la singularité (bien au-delà des seules considérations productives, comme je me suis efforcé de l'évoquer dès l'introduction de nos échanges).

La seconde caractérisation, celle dans laquelle, comme tu l'as indiqué, tu inscris en partie ta propre récréation de la notion, renvoie au travail de Jean-Paul Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*. Permetts-moi d'évoquer en détail sa caractérisation. Il y a dans cet ouvrage, presque à l'état pur et actif, les éléments que j'ai évoqués tout à l'heure de manière critique : une philosophie plus ou moins laïcisée de l'histoire, une herméneutique du travail portée à son extrême, la question de la totalité, enfin, un regard qui, en l'absence de l'expérience de l'enquête, transmet étrangement, pour l'existentialiste qu'il est, une vision par trop homogène de la vie sociale et de ses destins et conditionnements.

Le récit de Sartre consiste, comme tu le sais aussi bien que moi, à chercher à apporter une intelligibilité de l'histoire à partir de la praxis individuelle. À cette fin, il trouvera son point de départ dans le rapport de nécessité qui lie l'homme à son environnement. C'est le « manque » de l'homme, lui-même s'expliquant par la situation de rareté, qui se [69] trouve donc à l'origine de l'effort de lecture sartrien : elle ne désigne pas seulement la tension permanente entre l'homme et son environnement ; elle s'inscrit aussi au cœur des relations entre les hommes. Dans la consommation, par exemple, puisque le fait de consommer un objet ici interdit de le consommer là, ce qui transforme l'autre homme en menace. C'est la structure objective de la rareté qui explique donc le péril que l'autre homme constitue pour moi : il risque à tout moment de me nommer comme un excédent possible. Je

l'explique un peu en détail puisque la notion de série trouve sa source, en tout cas chez Sartre, dans cette réalité. La matière inorganique exerce un effet durable et multiple sur les hommes : si elle est la condition de possibilité de l'histoire humaine (pas d'histoire sans objectivation), tôt ou tard cette objectivation induit, en retour, des effets sur l'homme. Pour Sartre, c'est cet aspect, à ses yeux particulièrement oublié dans le marxisme simpliste, que son livre souligne, à savoir le type d'action passive que la matérialité exerce sur les hommes en leur rendant leur *praxis* sous forme de contre-finalité. Le monde matériel absorbe et dénature donc la *praxis* humaine ; la matière ouvrée par l'homme constitue donc un monde autonome qui est une nouvelle dimension de l'humanité. C'est cette nouvelle dimension essentielle de l'humanité que Sartre appelle d'une expression heureuse le pratico-inerte. Peu de notions, je crois, donnent autant de force figurative à l'herméneutique du travail.

J'accélère et je simplifie pour ne pas t'ennuyer : cette conception et cette dialectique sont au fondement de la grande distinction sartrienne entre deux types de réalités sociales. D'une part, le « groupe » qui se définit par son mouvement constant d'intégration visant à faire de lui une *praxis* pure et, d'autre part, les « collectifs » qui se définissent par leur être et qui visent à s'assurer avant tout de leur continuité. Le propre des collectifs est justement, on y arrive, de s'organiser selon la règle de la série. Les qualités des séries, tu les as toi-même évoquées, sont alors la passivité, l'isolement, l'inertie, l'inorganique. En résumé, un ensemble de relations par lequel l'homme entre en relation avec une multitude d'autres individus, qu'il ne connaît pas, avec qui il n'a pas de contact et qui toutefois conditionnent sa *praxis* en fixant les limites de son action. La série c'est donc la rencontre d'un ensemble de solitudes. Le célèbre exemple d'une file de personnes attendant l'arrivée de l'autobus permet à Sartre d'explicitier la réalité des séries. Dans la queue, les hommes se définissent par leur solitude commune, par le fait d'avoir un intérêt commun (l'arrivée du bus), mais aussi par leur interchangeabilité absolue (ils sont identiques), enfin, la rareté des places implique qu'il n'y aura pas de place pour [70] tous. L'exemple est aussi brillant qu'arbitraire. En tout cas, la série est un mode de relation des individus les uns avec les autres et surtout avec l'être commun qui les définit justement comme membres passifs. Dans la série chaque homme est transformé en passivité active vis-à-vis des

autres à cause de l'activité passive exercée par les objets. Autrement dit, et c'est très important, la série est la rencontre d'un milieu technique et d'un ensemble atomisé d'individus. La série ne suppose pas ainsi nécessairement la coprésence des individus : il suffit qu'un ensemble d'hommes regarde au même moment, mais chacun de manière isolée, une même émission de télévision, pour quelle émerge. Comme tu l'as indiqué dans bien de tes livres, la série rend difficile à l'individu d'expliquer les rapports qu'il entretient avec la société, puisque ce lien est défini par l'extériorité et la fonctionnalité d'une manière mécanique.

Afin d'échapper à cette inertie collective – la série –, l'homme a besoin de transformer l'« association » en groupe. C'est le passage à l'action sociale concertée – l'autre grand état du social selon Sartre. Un passage qui, toujours présent en tant que virtualité (l'homme est un projet), n'en a pas moins besoin des conditions spécifiques (Sartre donne par exemple dans le livre *l'image de la peur*). En tout cas, lorsque le groupe se soude, les hommes dépassent leur solitude sérielle et deviennent des acteurs, au sens fort du terme, d'un collectif. Pendant un moment -j'en ai bientôt fini avec le récit sartrien ! –, le monde humain remplace le monde matériel en tant que fondement du groupe. Chaque individu est une tierce personne et le groupe s'identifie pleinement avec l'auto orientation de son action. Instant suprême et fragile ! Rapidement, la fatalité ne tarde pas à se présenter. Devant la diversité toujours active des projets individuels, soit le groupe s'ossifie soit il se dissout. Le groupe qui était un moyen pour une fin devient une fin en lui-même. La liberté individuelle finira ainsi, progressivement, par être confisquée par l'organisation d'abord, par l'institution et la nécessité de l'autorité plus tard. Évolution inévitable selon Sartre : la cristallisation du groupe est la seule manière de préserver les libertés de chacun, mais souvent au prix d'un retour de la sérialité.

Excuse-moi pour la longueur du rappel mais il va me permettre de montrer rapidement mes réticences envers cette seconde lecture, autrement plus complexe et riche, évidemment, de la notion de sérialité. La lecture de la vie sociale est d'emblée et radicalement différente selon qu'elle est interprétée – ou non – à partir de l'herméneutique du travail. À partir de cette épistémologique politique, et quoi que l'on dise, le danger est trop grand de transformer toute objectivation en aliénation ; [71] de ne se représenter la Vérité que comme mouvement au détriment de toute institution ; d'être incapable, au fond, de produire un regard

sociologique empathique avec le monde social ordinaire en dehors de tout jugement critique ; en fait, à terme, et étrangement, de ne pas entrevoir les capacités d'émancipation ordinaires toujours actives dans la vie sociale. La série n'est pas seulement inertie et passivité ; et elle est bien loin de définir les individus par leur pure et unique extériorité. Pour en revenir à l'exemple évoqué par Sartre lui-même : plusieurs décennies de sociologie empirique sur la réception des médias ont fini par montrer le rôle des moyens de communication à distance dans la création et la récréation des collectifs, dans le renouveau du lien social, sans oublier, le partage commun, même à distance, d'une expérience collective grâce, par exemple, à la télévision. Au contraire même, une société d'individus singularisés est une société dans laquelle les individus n'ont besoin ni de se rassembler physiquement ni forcément de participer explicitement à des projets politiques pour partager des expériences communes. Mais tout cela suppose d'abandonner, en tant qu'imaginaire de l'émancipation, et en tant que modèle privilégié d'interprétation de la réalité, l'herméneutique du travail.

Lorsqu'on se défait de cette vision par trop héroïque de l'acteur et de l'histoire, on entre, me semble-t-il, dans une compréhension plus juste et sans doute plus nuancée des processus actuels. Les individus sont toujours des acteurs – malgré, parfois, au vu du grand récit épique de l'histoire, la modestie de leurs conduites. Les individus explorent différentes facettes de leur existence, et il leur arrive parfois (en tout cas à un certain nombre d'entre eux) de participer de manière plus ou moins momentanée à une action collective de nature proprement politique, mais cela ne veut aucunement dire qu'ils sont passifs par ailleurs – comme en attestent leurs engagements amoureux, culturels ou associatifs. Surtout, les individus, dans l'ordinaire de leurs vies, sont moins confrontés à la passivité inerte et à l'isolement technique des séries, qu'ils n'en sont socialement contraints d'affronter un ensemble commun d'épreuves, dont ils s'acquittent le plus souvent individuellement, parfois collectivement.

Nouvelle halte. La série, dans le diagnostic quelle pose à la société, est indissociable d'une conception de la liberté et d'un regard critique. Il me semble que ce sont les deux prochains thèmes – la liberté et le travail de la critique – qu'il nous faudrait maintenant aborder. Qu'en penses-tu camarade ? Tu t'attaques à la liberté ?

[72]

[73]

Controverses sur l'individualisme

## Chapitre 4

---

# L'INDIVIDU ET LA LIBERTÉ

[Retour à la table des matières](#)

**Jan SPURK** : Tu as raison, parlons de la liberté ! Mais avant, j'aimerais faire quelques remarques sur ce que tu viens de dire.

De nos remarques sur nos « parcours », comme on dit maintenant en sciences sociales, c'est-à-dire sur nos vies vécues, Sartre aurait certainement tiré des portraits de deux bâtards qui veulent devenir traîtres. En ce qui me concerne, cela me convient absolument. Je pense que l'on comprend facilement pour quelles raisons nous partageons « la radicalité de la vie concrète », comme tu l'as dit. Du moins pour moi, c'est dans le concret que l'on trouve la conjonction des traits les plus abstraits de la société, pour paraphraser Marx. C'est pour cette raison que la sociologie devrait partir de la vie concrète pour comprendre et pour expliquer la société. Ma deuxième remarque concerne le rapport avec la philosophie de l'histoire. Je suis très inquiet de l'influence croissante et souvent implicite de l'histoire de la philosophie dans les argumentations, entre autres, celles des sciences sociales. Cette philosophie est profondément conservatrice et, *in fine*, elle est défaitiste. On le voit, par exemple, dans le dernier livre d'Axel Honneth dans lequel il écrit une sorte de « philosophie du droit » de Hegel du XXI<sup>e</sup> siècle. Certes, c'est un grand livre argumenté en filigrane et on y apprend beaucoup de choses. Cependant, ce qu'il en reste est la position selon laquelle le monde va – ou du moins peut aller – vers la « vie

éthique » (la « *Sittlichkeit* », Hegel) sans se dépasser. On doit s'installer dans ce monde, s'y adapter, accomplir son destin et profiter de ses opportunités. C'est un programme de l'agir « pratico-inerte » (Sartre) dont nous avons discuté tout à l'heure. Explicitement ou implicitement (c'est encore pire), on trouve ces positions également en sociologie ou dans les autres sciences sociales, dans les visions du [74] monde et en politique. Cela explique, entre autres, le renforcement de l'inertie dans notre société secouée depuis des décennies par des crises multiples et sans fin. Ce fait explique également, par exemple, le succès relatif de la « nouvelle religiosité » et de l'importation de religions traditionnelles (si l'on peut les appeler ainsi) comme le bouddhisme. Je ne suis pas croyant mais j'ai beaucoup de respect pour les croyants. Le problème n'est pas la croyance religieuse mais sa banalisation qui oscille entre des formes « bobos à la page » et l'intégrisme en passant par des mélanges éclectiques.

Par ailleurs, comme tu l'as dit, la quête de la « place de la société dans l'histoire » n'est qu'une manière de développer une sorte de topographie historique où chaque chose et chaque société doivent avoir leur place. C'est une manière de trier, de classer, et d'ordonner, mais cette topographie n'explique rien. Pourtant, cela ne doit pas nous amener à refuser le fait que les hommes font leur histoire. Qui la ferait à leur place ? Dieu, le destin, les forces productives ? Les hommes font leur histoire sans la connaître, comme Marx le dit dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Par conséquent, la question est de savoir pour quelles raisons ils la font et avec quelle finalité, dans quelles contingences ils agissent et avec quels résultats. Faire l'histoire n'est pas à confondre avec l'intelligibilité de l'histoire.

Une dernière remarque qui nous mènera à la question de la liberté. Je suis de ton avis que la totalité est une notion-clé de la compréhension de la société et que la sociologie contemporaine a abandonné cette notion. Une science sociale qui ne parle pas de la vie concrète ni de la totalité n'a plus grand-chose à dire. Comme tu le dis, la société est un ensemble de repères de sens mais elle est aussi une réalité et un ensemble de possibles. Il y a des contradictions entre la quête de sens, la réalité existante et les possibles que l'on doit expliquer. C'est pour cette raison qu'il existe toujours la possibilité de vivre autrement qu'on le fait actuellement, comme tu l'as déjà développé et que je pense qu'il n'y a pas de « tendances irréversibles ». Bien sûr, on ne peut pas refaire

l'histoire et l'histoire ne se répète pas, mais ce qui est établi n'est jamais le dernier mot de l'histoire.

## ***LIBERTÉ***

[Retour à la table des matières](#)

Mais venons-en au sujet de la liberté ! La liberté fait partie de ces possibles dont j'ai parlé. Un possible n'est pas une fiction ou un rêve mais une réalité dont on peut se rendre compte grâce à son imagination. Bien [75] sûr, je reviens à la notion de négativité : au sein de notre société foncièrement et subtilement hétéronome existe le potentiel de dépasser l'hétéronomie vers son contraire, c'est-à-dire vers la liberté. La liberté n'est pas un fait positif, elle se construit dans la vie concrète en tant que négation de l'hétéronomie saisie grâce à nos expériences. Elle est un « horizon d'attente » dans le sens de Koselleck et « les chemins de la liberté » ne sont pas seulement le titre de trois romans de Sartre mais elles sont également le possible processus de libération.

La liberté fait, comme la totalité, partie des notions qui sont quasiment absentes des argumentations dans les sciences sociales où l'on constate la présence ou l'absence de liberté, mais, d'abord, un constat n'est pas un argument et, ensuite, cette approche positiviste ne peut pas saisir la liberté qui est négative. Cette éclipse de la liberté des argumentations des sciences sociales correspond aussi bien à l'écrasante domination du positivisme dans les sciences sociales qu'au caractère conservateur de notre époque.

La discussion de la liberté est reléguée à l'histoire des idées. Je connais, bien sûr, cette spécialité académique, mais je pense que l'histoire des idées n'existe pas. Cette appellation est un artefact. Ce sont les hommes qui font et qui ont une histoire et ce sont eux qui se font des idées sur ce qui est, ce qui a été et ce qui pourrait exister à l'avenir. Ensuite, cette manière de discuter, par exemple, la liberté signifie amputer cette notion de ce quelle a de réel, de vivant et de concret. Elle devient une idée qui plane au-dessus de la terre comme le Saint-Esprit dans la religion catholique. La liberté n'est pas non plus une qualité naturelle des hommes comme le droit naturel et, dans cette tradition, les Déclarations des droits de l'homme le proclament.

Bien sûr, au plus tard depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, il y a eu des argumentations importantes afin d'expliquer la liberté (présente, absente, possible). J'ai déjà expliqué pour quelle raison les classiques me sont chers et je ne refuse pas ces argumentations. Ce serait simplement absurde. Cependant, on doit situer ces argumentations dans l'émergence et dans le développement du capitalisme qui ont été leurs objets, mais je ne veux pas me laisser aller dans des commentaires de textes de cette époque qui m'ont beaucoup appris, des textes de Hobbes, de Rousseau et de beaucoup d'autres sans oublier les Lumières allemandes, parce que cela n'est pas l'objet de notre discussion. La question de la liberté émerge avec les projets de dépassement du féodalisme et de l'Ancien Régime afin d'établir une autre société.

[76]

La liberté est toujours thématifiée comme une contradiction. Elle est « la liberté de » et « la liberté pour » dans le sens d'Erich Fromm ou elle est positive ou négative (Berlin), pour ne citer que deux exemples. Ensuite, on trouve toujours dans cette notion également le lien entre l'individu et le collectif ou la société. Ainsi, on distingue la liberté individuelle et la liberté intérieure de la liberté sociale et publique. Troisièmement, elle est présente ou absente et son absence crée le désir et bien souvent l'exigence de la réaliser. On ne désire que ce que l'on n'a pas encore.

Pour comprendre cette notion contradictoire qu'est la liberté, on doit la situer aussi bien sur le plan historique que dans la vie concrète, pour reprendre la belle expression que tu as utilisée lors de notre dernière discussion.

## ***LA LIBERTÉ, L'INDIVIDU ET LE CAPITALISME***

[Retour à la table des matières](#)

Sur le plan historique, on a affaire à une séparation-unification qui a permis l'émergence du capitalisme et qui se reproduit depuis. Ce processus s'étale sur une longue période de l'histoire ; il est très inégalement développé selon les différents pays et régions. Il y a aussi des initiatives qui ont stagné ou qui ont échoué. C'est une discussion historique, très compliquée, intéressante et importante, mais elle n'est

pas au centre de notre sujet. La séparation concerne la totalité des liens sociaux traditionnels tout comme les liens politiques (la « décorporation », Lefort). Certes, on sait que ce processus a été un processus très violent (les expulsions des anciens paysans de leurs terres et leur unification dans les manufactures, ateliers, maisons de travail, etc., par exemple). Cela a également été un processus de misère et de lutte pour la survie. Pourtant, il a été en même temps à l'origine de ce qu'on appelle désormais « l'individu ». On trouve beaucoup d'appellations et de qualifications au cours de l'histoire pour les « séparés de ». Hegel, par exemple, les appelle les « Uns » et « multiples » ; dans la jeune sociologie et dans les sciences sociales naissantes, les masses et les foules ont été des sujets courants. Je pense aux analyses de Tarde, de Le Bon, de Park, de Tönnies ou de Freud, pour citer quelques auteurs. Ces séparés sont libres des contraintes traditionnelles tout comme des certitudes et des servitudes traditionnelles ainsi que du sens traditionnellement établi comme un *a priori*, en général par référence à la religion et à Dieu. En schématisant, le sens de la vie terrestre s'était construit par rapport à la vie dans l'au-delà. C'était cela la finalité à atteindre en traversant « la vallée des larmes » comme la Bible caractérise notre existence terrestre.

[77]

Pourtant, même séparé de ces liens traditionnels, personne n'existe comme « monade » (Leibniz). Les « séparés de » sont liés, ils sont des individus. Ils sont liés par de nouveaux liens sociaux instaurés par la force et la violence (l'expulsion, la misère à fuir, etc.), par l'organisation (par exemple, dans les nouveaux lieux de travail), mais également grâce à leurs choix contingents (d'émigrer au lieu de vivre dans la misère, de subir les conditions de travail des ateliers, des manufactures ou des mines au lieu de devenir des mendiants ou des vagabonds), bref : leur choix de consentir à un nouvel ordre établi. Le lien social entre ces individus s'établit par la reconnaissance réciproque, une reconnaissance comme pairs, ou dans le sens hégélien de la reconnaissance : en tant que maître et esclave.

Bien sûr, ce ne sont que quelques éléments qui montrent que ce nouveau lien social est, d'un côté, hétéronome et, de l'autre côté, qu'il repose sur la mobilisation de la subjectivité des concernés. Pour que cette nouvelle société existe, il faut qu'ils veuillent donner leur force de travail pour produire de la marchandise (la théorie de la valeur de Marx,

par exemple, repose sur cette dépense de la subjectivité des travailleurs), il faut qu'ils veuillent se soumettre au nouvel ordre public (le *Léviathan*, par exemple). Il faut qu'ils veuillent faire ce qu'ils doivent faire, si je peux me permettre cette paraphrase de la définition du caractère social d'Erich Fromm. Fromm ne reformule que la définition de l'hétéronomie de Kant dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* : « ... je dois faire quelque chose parce que je veux autre chose » (Kant). Autrement dit : je veux vivre, entre autres, librement et convenablement, donc je dois me soumettre à l'autre établi. Or, la condition de leur consentement nécessaire est que les individus trouvent un sens dans ces existences, même si c'est de se considérer comme les « damnés de la terre » qui n'ont « rien à perdre que leurs chaînes ».

Les sociologues oublient souvent que les êtres humains sont des êtres conscients ; ils ne sont pas des agents déterminés par le pouvoir en place, tel un ordinateur programmé par l'informaticien. C'est pour cette raison qu'ils sont en quête de sens, par exemple le sens de leur existence hétéronome, une hétéronomie qui fait partie de leurs expériences vécues, de leur vie concrète.

La liberté est la négation de cette hétéronomie. La liberté est un rapport de l'individu à lui-même, la constitution de son Je, afin d'être autonome ; elle est également un rapport de l'individu aux autres en vue d'un avenir conforme à leur autonomie commune. C'est, pour me servir d'une expression d'Hannah Arendt, leur « monde commun » libre. Cette [78] liberté est une des promesses constitutives (et non tenue) de notre société. Certes, déjà chez les classiques, il y a mille manières d'argumenter cette liberté, mais – et c'est ce qui m'importe ici beaucoup plus – elle fait partie de l'horizon d'attente des sujets ; elle est un désir. Depuis l'émergence du capitalisme, elle est constitutive pour le capitalisme. La « liberté d'entreprendre » est devenue aujourd'hui une formule de mauvaise foi pour échapper à la responsabilité sociale des entreprises, mais l'acquisition de cette liberté a été un coup de masse dans la bâtisse délabrée de l'Ancien régime. Le libéralisme, aujourd'hui l'idéologie du capitalisme sauvage, a été une déclaration de guerre à ce même régime. N'oublions pas que c'est au nom de la liberté que la démocratie s'est imposée et s'impose encore aujourd'hui contre des régimes liberticides. Je me contente de quelques exemples mais la liste est inépuisable.

On a donc d'un côté le désir de liberté et, de l'autre, les expériences vécues de l'hétéronomie. Comment expliquer cette contradiction ?

Déjà La Boétie a souligné que le fait « d'être serf ou d'être libre » est un choix et il dénonce « cette opiniâtre volonté de servir ». Les hommes ont appris à servir et à apprécier leur servitude. « Il est vrai qu'au commencement on sert contraint et vaincu par la force ; mais ceux qui viennent après servent sans regret et font volontiers ce que leurs devanciers avaient fait par contrainte ». C'est une des rares citations que l'on connaît par cœur. Kant a souvent, par exemple dans la « métaphysique des mœurs », insisté sur le fait que l'hétéronomie fait agir les sujets. On n'a pas dû attendre Lukacs et l'École de Francfort qui l'expliquent comme « seconde nature ». Or, on peut affronter l'hétéronomie grâce à sa volonté, sa volonté d'être libre.

## ***LA TRADITION DES THÉORIES CRITIQUES***

[Retour à la table des matières](#)

Pourtant, j'ai trouvé dans la tradition critique des arguments qui m'ont beaucoup plus convaincu que La Boétie et Kant malgré l'admiration que j'ai pour ces deux auteurs si différents. Je pense qu'on doit mettre ensemble la conception sartrienne de la liberté et la conception de l'École de Francfort afin de les dépasser. Je dois être plus précis et plus prudent : les conceptions de Sartre ainsi que celles d'Adorno et de Horkheimer.

On déforme la conception de la liberté de Sartre souvent cruellement, comme s'il s'agissait d'une conception un peu pubertaire de l'irresponsabilité d'un ado en révolte contre tout et tous, un peu comme dans la vieille chanson *Me and my Bobby McGee* de Janis Joplin : « Freedom is [79] just another word for nothing have to loose. » Cela est plutôt une nouvelle version de « monade » de Leibniz que de la liberté dont traite Sartre.

Comme je l'ai déjà dit, je pense que l'œuvre de Sartre est beaucoup plus cohérente que beaucoup de ses critiques l'ont dit et écrit. Cependant, quant à sa notion de liberté, on doit être prudent car initialement, surtout dans *L'Être et le Néant*, il a conçu la liberté comme la liberté des sujets au sein du monde et par rapport à l'autre. Certes,

les sujets sont socialisés, mais sa perspective reste, à mon avis, trop individualiste et liée à la philosophie classique. Dans la *Critique de la Raison Dialectique*, cette immense critique de la philosophie de l'histoire, Sartre présente la liberté comme une dialectique entre l'individu et les collectifs. Cependant, son argumentation reste cohérente.

Sartre a très bien compris que la « séparation de » signifie pour le sujet « être seul et jeté » dans le monde, comme il l'écrit dans *L'Être et le Néant*. L'existence est contingente et les sujets sont toujours situés. Ils ne sont pas des monades. Je profite d'avoir encore la *Critique de la Raison Dialectique* sous la main pour préciser ce que Sartre entend par « être situé », car la sociologie (surtout américaine) a donné un autre sens à cette notion. Être situé signifie « ... être désigné comme un point de vue pratique et comme un ancrage défini par le monde même quelle [c'est-à-dire ici l'organisation] veut modifier » (Sartre).

La liberté est pour Sartre un processus (de libération). C'est dans le sens de cette conception que je parle moi-même plutôt de libération que de liberté, mais tu as lancé notre débat sur la liberté.

Quand Sartre écrit vers la fin de *L'Être et le Néant* que nous sommes condamnés à être libres, il constate que notre « séparation de » est une nécessité. C'est sur cette base que nous nous projetons vers les autres et vers l'avenir. Être libre signifie donner une finalité et une fin à notre existence. Je dirais plutôt donner un sens à notre existence, mais – à mon avis – cette différence n'est pas majeure. Ce qui m'importe beaucoup plus est que cette fin est toujours transcendante. On pourrait dire avec Erich Fromm que nous sommes libres dans la mesure où nous dépassons notre « liberté d' » anciennes contraintes vers notre « liberté pour » réaliser notre projet d'autonomie. Notre agir n'est pas innocent et vierge, nous agissons toujours sur la base de ce qu'on a fait de nous. La conception sartrienne de la liberté part de la considération d'une situation donnée et contingente dans laquelle je suis laissé libre de poursuivre certaines fins. C'est la situation qui me les impose. Or, la liberté est toujours un rapport à cette contingence ; elle est son dépassement possible.

## **LA LIBERTÉ SITUÉE**

[Retour à la table des matières](#)

La liberté n'est pas un idéal hors du temps. Au contraire, elle est profondément ancrée dans la facticité et dans une société concrète qui lui résistent. Elle est confrontée à des contraintes qui agissent sur les sujets, qui les limitent. La liberté est « l'échappement au donné » dit Sartre. Elle est intimement liée au projet qui est « ... le dépassement du présent vers l'avenir et de moi-même vers le monde », selon sa fameuse formule dans la *Critique de la Raison Dialectique*.

Ainsi, Sartre définit la liberté comme l'échappement à ce qui est établi et vers sa capacité de s'autodéterminer et de disposer d'une volonté enracinée dans son Je. Sartre n'aimerait certainement pas cette expression psychanalytique mais je trouve qu'elle convient. Plus essentiel que cela est que la liberté est caractérisée par le projet et le mouvement de s'arracher de la situation donnée pour atteindre le dépassement de l'établi. Par ailleurs, Sartre souligne souvent que la liberté n'est pas la liberté de choix ou la poursuite de ses intérêts. Ces interprétations ne donnent que « l'image passive et renversée de la liberté », comme il l'écrit également dans la *Critique de la Raison Dialectique*.

J'ai tellement insisté sur le caractère sériel de notre société. C'est pour cette raison que j'aimerais te rappeler que le dépassement de la sérialité par la création d'un groupe en fusion est directement lié à la liberté. Dans ce processus de création d'un groupe en fusion, la liberté prend une forme concrète comme la nécessité de dépasser la nécessité (Sartre se sert du mot « dissoudre ») afin que les sujets réintériorisent la réciprocité entre eux. Les « chemins de la liberté » sont le processus violent de dépasser la sérialité.

De Horkheimer et Adorno, on peut apprendre d'autres arguments pour penser la liberté et la libération. J'ai toujours été étonné que cet aspect des travaux de ces deux vieux maîtres n'ait trouvé que peu d'écho. La liberté est pour eux, tout comme pour Sartre, un processus. Elle n'est pas une qualité positive qui est ou qui n'est pas. Adorno caractérise ce processus comme « herausarbeiten », mais comme je ne

sais pas traduire cette expression on pourrait le paraphraser par « un travail de dégagement ».

La liberté n'est pas une qualité de mon for intérieur, elle n'existe que dans l'action et dans le rapport avec les autres. Il s'agit souvent de la défense et de l'élargissement des marges de liberté déjà acquises, car la non-liberté totale n'existe pas. « Nous sommes réellement libres et non [81] libres à la fois » dit Adorno. Les libertés acquises, par exemple les libertés civiques, sont précieuses et à défendre coûte que coûte, mais la liberté est seulement saisissable comme la négation de l'hétéronomie.

Adorno et Horkheimer soulignent également que la transformation de la liberté en une notion positive la pervertit. Elle devient un faux-semblant, un « comme si » la liberté existait. La liberté est la liberté d'agir et non pas, comme chez Kant, par exemple, la liberté de la volonté. La liberté ne s'acquiert que dans des luttes qui ont comme enjeux la vie meilleure, le dépassement des manques et des souffrances vécus.

Ces luttes sont possibles, car il reste toujours « le souvenir de la transcendance » (Adorno) d'un monde où le Ça et le « principe de réalité » (Freud) n'ont pas encore dominé. Cela me semble assez flou. Plus important – me semble-t-il – est le fait que les individus font l'expérience que notre société, nos vies, bref tout ce qui existe est inauthentique : ce n'est pas ce qu'il prétend être. Par conséquent, la liberté prônée par l'industrie culturelle est l'hétéronomie et nous en faisons l'expérience.

La liberté est un rapport dialectique entre la liberté et la non-liberté. Or, pour un individu qui se croit libre, ce rapport n'est pas saisissable, car il s'engage toujours contre son environnement, il se bat pour ses intérêts qui lui sont imposés, souvent il réussit et il s'impose pour les réaliser. Sartre appelle cet agir « pratico-inerte » ou sériel. C'est cela la vieille figure du libéralisme, relookée depuis trois décennies par le néolibéralisme. Son idée d'être libre est ainsi fortement narcissique, car l'individu se sent libre et en tant qu'homme libre il s'oppose à la société. Pourtant, il ne peut pas grand-chose contre cette société, car sa liberté consiste surtout en la poursuite de ses propres fins qui, dans le cas où il s'oppose à la société, ne s'harmonisent pas *immédiatement* avec les fins socialement établies.

Dans nos sociétés contemporaines, les individus agissent en apparence librement, mais (au moins) leurs finalités coïncident avec la rationalité, c'est-à-dire avec la raison instrumentale, la logique de la reproduction sociale. Plus ces individus se croient libres, plus ils exécutent involontairement l'hétéronomie qui s'impose à eux. Cela peut être vécu comme ludique ou jouissif. La « liberté de » (Fromm) se dépasse vers la non-liberté. Les individus sont libres en tant que sujets économiques, mais ils sont liés à leur destin social et livrés aux « tempêtes de la vie » (Adorno). La conscience et la liberté de conscience sont dominées par le « principe de réalité (Freud), le Ça et le surmoi. Ainsi, « le monde devient une seule idéologie et les hommes en font partie » écrit Adorno dans la [82] *Dialectique Négative*. Les individus conçoivent leur liberté exclusivement comme une liberté individuelle qui se réalise surtout dans la sphère de la consommation.

## ***LA LIBERTÉ POSSIBLE***

[Retour à la table des matières](#)

J'ai déjà été assez long et c'est pour cette raison que je ne veux ajouter qu'un seul argument. Avec Adorno, je pense qu'on peut raisonnablement parler de la liberté parce que sa possibilité existe. La liberté a toujours été possible et elle l'est encore aujourd'hui.

Elle l'est parce que nous faisons dans notre vie concrète des expériences concrètes de l'inauthenticité de la société. La quête de sens peut se mettre en marche. On sait que l'industrie culturelle mobilise des bataillons et des armées pour produire des ersatz de sens, mais ce ne sont que des ersatz. Pourtant, généralement, on fuit dans les ersatz d'une vie meilleure et accomplie qu'on appelle la liberté de choix, c'est-à-dire un choix fabriqué par l'industrie culturelle.

La libération commence avec la remise en question de ce qui est établi. Ce n'est pas le refus de la réalité mais son questionnement : pour quelles raisons est-elle ce quelle est ? On fait l'expérience que cette réalité n'est pas ce qu'elle prétend être. Surtout, la promesse de la liberté n'est pas tenue. N'y a-t-il pas d'autres possibles ? La conscience que d'autres avènements sont possibles guide les actions qui caractérisent la libération : maîtriser avec les autres notre vie et intérioriser la

réciprocité. Il faut être un défaitiste chronique et complètement coupé du monde pour considérer que ce monde ne change pas et qu'il ne changera jamais. L'apparence du monde change de plus en plus vite. Dans les sciences sociales cette accélération (*speeding up*) est (enfin) connue depuis les années 1990. Adorno en a déjà parlé au début des années 1960. Le règne du néo-libéralisme touche à sa fin et nous attendons que la tempête passe. Ce sont seulement deux exemples qui indiquent que le monde change, mais nous sommes les objets de ces changements.

Ensuite, on peut concrètement remettre en question l'ordre établi qui crée des manques et des souffrances. Il y a énormément d'exemples pour cela. Le féminisme en est un. On peut y trouver beaucoup d'exemples de la remise en question de l'ordre établi. Par exemple, la femme comme mère ou matrone, qui aura nécessairement des enfants au rythme de la nature, de la volonté de Dieu et de son homme. La remise en question de cette constellation a ouvert la voie à des luttes afin de redéfinir [83] ce qu'est une femme et son autonomie, par exemple, sa liberté de disposer de son corps. C'est pour cette raison que la loi sur l'IVG (interruption volontaire de grossesse) est extrêmement précieuse. Elle n'est peut-être pas parfaite, mais elle est le résultat de luttes qui ont élargi les marges de la liberté existante et c'est pour cette raison qu'on doit la défendre.

Il y a d'autres exemples plus ambigus comme la parité ou les quotas qui inscrivent les femmes d'une autre manière que naguère dans l'hétéronomie existante à laquelle elles consentent. Ce n'est pas le fait que, enfin, plus de femmes ont ou auraient accès à des fonctions de direction et de décision qui pose problème. À quelle finalité le font-elles ? C'est cela la question décisive qui lie les actions concrètes et souvent ponctuelles à la libération possible. Nous sommes tous les deux des universitaires. Tu sais comme moi que le monde universitaire a connu depuis longtemps une féminisation radicale et si l'on regarde dans les amphithéâtres, au moins dans les nôtres, on ne doit pas être un grand visionnaire pour prédire que dans quelques années la féminisation de notre champ professionnel sera encore plus élevée. Cependant, la liberté n'a certainement pas augmenté dans les universités. Bien au contraire, nos collègues femmes s'intègrent dans la machine sérielle qu'est le monde universitaire et leur accès croissant aux postes de décision fait tourner cette machine. Elles se sont battues

et elles se battent encore plus durement que leurs collègues masculins pour faire carrière mais pas pour rendre aux universités plus de liberté. Ce n'est pas parce qu'une femme dirige ou décide que l'université est plus libre. On se souvient encore de Valérie Pécresse, l'ancienne ministre française de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche, qui a mené avec beaucoup d'intelligence et beaucoup de violence la dernière réforme des universités, un énorme pas vers leur soumission à l'industrie culturelle et à des impératifs instrumentaux. Son leitmotiv a été « l'autonomie des universités ». On se croirait dans un chapitre de la *Dialectique de la Raison* : ce qu'on appelle aujourd'hui « l'autonomie des universités » est leur consentement aux hétéronomies.

Pourtant, à mon avis du moins, ça valait le coup d'attaquer l'ancien ordre même si le résultat n'est pas la libération ni des femmes ni des hommes.

## ***LA LIBERTÉ ET LA LIBÉRATION***

[Retour à la table des matières](#)

L'alternative n'est pas de se contenter du constat du consentement à l'hétéronomie existante et d'appeler cela « la liberté », d'un côté, ou, de [84] l'autre côté, d'élaborer une utopie positive de la liberté parfaite. La liberté ne peut pas être positive. Elle est un processus de dépassement de la non-liberté vécue que l'on tente de dépasser vers des avènements possibles. Or, il y a toujours une multitude de possibles. Il faut, par conséquent, des espaces de débat, de délibération, de critique et de contrôle du pouvoir en place. C'est d'ailleurs sur ces principes que s'est construite la démocratie. C'est pour cette raison qu'elle est importante. Son mauvais état témoigne de la non-liberté que nous vivons.

La libération est également la construction d'un autre rapport de réciprocité que les rapports marchands dominants. Il faut que les Je se renforcent. Un petit pas, qui nous semble dans notre vie concrète déjà énorme, est de prendre le temps et de prendre du recul par rapport au spectacle de l'industrie culturelle pour réfléchir, pour lire, pour regarder des films, etc. et pour communiquer avec les autres. Quelqu'un qui ne réfléchit pas ne peut jamais dire « Je pense que ». Il n'a pas d'opinion ;

il recrache ce que l'industrie culturelle lui a mis dans la tête. Sans ces prises de position conscientes, on ne peut pas débattre afin de comprendre notre réalité contradictoire et hétéronome ainsi qu'afin d'y trouver la négativité qui permet son dépassement. Le conformisme si caractéristique pour notre époque est liberticide.

Je pense que la libération possible est également l'horizon normatif des théories critiques. Sans cet horizon elles n'existent pas. Elle est également l'horizon normatif des agirs sociaux. Je constate comme tout le monde que, en général, les gens s'arrangent bien avec leurs existences. Il y a des dysfonctionnements à corriger, il y a des problèmes à résoudre et il y a aussi des scandales, c'est-à-dire des événements qui heurtent de plein fouet les sentiments moraux et éthiques des citoyens. Mais cela pourrait s'arranger au sein de la société établie. Une fois de plus : dans notre société, ce n'est pas le calme plat qui règne mais une hyperactivité très déstabilisante et angoissante pour les sujets et, en même temps, un fatalisme profond. On se bat pour ne pas décrocher.

La promesse fondatrice de notre société de créer une société libre, équitable et juste où l'on peut mener une vie bonne n'est pas tenue. Je ne veux pas t'inonder avec des exemples que tout le monde connaît, mais je me permets de te rappeler que dans un pays aussi riche que la France (avec ou sans triple A), il y a entre 6 et 8 millions de pauvres. Un autre exemple : environ la moitié des Français peuvent s'imaginer qu'ils – ou un de leurs proches – peuvent devenir SDF. Qui ne connaît pas, de près ou de loin, quelqu'un qui est ou pourrait être demain au chômage ?

[85]

Bref, dans la confrontation avec ce que cette société veut être et ce quelle est pour les sujets émerge la négativité. Penser le dépassement possible vers plus de liberté est un premier pas vers la libération. On doit la penser avec les autres, « penser à voix haute », c'est-à-dire publiquement, afin de se lier avec les autres. « Penser à voix haute » signifie agir dans l'espace public. C'est là que le bât blesse. Le capitalisme s'est constitué sur le plan politique et social comme une société de pairs qui s'autogouvernent grâce à leur agir dans l'espace public. Les citoyens-bourgeois ont débattu et délibéré, ils ont critiqué et ils ont contrôlé le pouvoir en place afin de réaliser leur projet de

société. L'espace public de l'industrie culturelle ne peut pas accomplir cette fonction. Il faut créer d'autres espaces publics, des espaces publics de libération, mais cela s'avère drôlement compliqué.

Afin de saisir le potentiel de libération qui existe dans notre société, les deux traditions critiques que j'ai évoquées, la tradition sartrienne et la tradition francfortoise, peuvent nous aider à sortir du fatalisme qui caractérise notre situation. J'en retiens premièrement que la libération est toujours possible et qu'elle a toujours été possible. C'est pour cette raison que la discussion sur la libération a non seulement un intérêt académique (l'histoire des idées), mais qu'elle a aussi un intérêt social. Deuxièmement, le désir de liberté existe. Il est au centre de multiples actions de l'industrie culturelle qui organise des fuites de réalisation de ce désir dans le divertissement et la consommation (70 % du PIB est consacré à la consommation).

Troisièmement, la liberté a été une des grandes promesses de la société capitaliste. Pour arriver à cette fin, des hommes et des femmes se sont battus contre l'Ancien Régime et ils se battent encore aujourd'hui sous des formes diverses contre des dictatures et d'autres régimes liberticides. Regarde ce qui s'est passé au Maghreb, au Moyen-Orient, en Russie... ! Mais quel est le sens qu'on donne à la liberté ? C'est la question la plus importante. Je ne souhaite que le pire aux dictateurs dans les quatre coins du monde, mais cela ne résout pas le problème des avènements possibles. En Tunisie, par exemple, la fabuleuse mobilisation du « printemps arabe » a, pour le moment, ouvert la porte, dans le moins pire des cas, à un régime à la turque.

Cependant, les sociétés capitalistes mobilisent la subjectivité des sujets, entre autres, afin d'atteindre la liberté. C'est pour cette raison qu'elle reste toujours d'actualité. Il ne s'agit pas de confronter, par exemple, les écrits des Lumières à notre situation pour constater que la [86] société ébauchée par les Lumières n'existe pas, que « les Lumières ont échoué », selon la formule consacrée. C'est une énorme banalité.

Quatrièmement, nos existences sont bien ancrées dans la contingence, c'est cela la vie concrète. Or, le projet fait partie de la vie concrète. Nous devons, pour exister, nous arracher de notre existence pour vivre dans l'avenir. La question est de savoir « de quelle manière vivre et à quelle fin ? ». Quelle est la finalité visée ? L'industrie culturelle préfabrique des réponses à cette question : la fuite de la

liberté et l'ersatz de sens. Cela peut être très ludique et, de temps en temps, même jouissif, mais l'industrie culturelle ne peut pas produire le sens de l'existence de demain, sinon elle se bloquerait, elle s'autodétruirait. Elle crée des nouveaux manques à dépasser et crée les ersatz de satisfaction qui produiront de nouveaux manques, etc. Or, les gens ne sont pas dupes. Ils remarquent et ils saisissent que cette société n'est pas ce qu'elle prétend être : libre, gaie et satisfaisante. Son inauthenticité est ainsi saisissable et la négativité quelle porte en son sein n'a rien perdu de son potentiel : on peut vivre autrement qu'on le fait actuellement, on peut vivre librement, si on le veut.

Cinquièmement, ce « vouloir » n'est pas une capacité naturelle de l'homme. Il est socialement et historiquement situé et il se construit. On ne peut pas tout comprendre. C'est une ambition mégalomane, mais on peut interroger le sens de ce qui nous gêne, de ce qui nous opprime, nous fait souffrir... bref : nos manques et souffrances pour comprendre les raisons pour lesquelles ils existent et pour quelles raisons on peut les dépasser. Le féminisme que j'ai évoqué tout à l'heure en est un bon exemple.

Enfin, on n'est libre qu'avec les autres. On doit abandonner les rêveries romantiques d'une liberté intérieure. Certes, les idées sont libres. Une chanson populaire qu'on attribue, à tort par ailleurs, à l'auteur de l'hymne national allemand, Hoffmann von Fallersleben, et qui a accompagné les mouvements révolutionnaires du XIX<sup>e</sup> siècle l'a martelé dans les têtes. Les idées n'existent que dans la mesure où elles sont partagées et communiquées aux autres. C'est pour cette raison que la libération a besoin d'autres espaces publics que les espaces publics dominants et, de ce fait, opprimants. Je pense que la plus grande difficulté pour nous aujourd'hui est la création de contre-espaces publics contre l'espace public de l'industrie culturelle, des espaces publics de la libération. Bien sûr, on doit prendre du recul par rapport à l'industrie culturelle et par rapport au monde administré au sein duquel nous vivons ; cela ne doit pas mener [87] au retrait mais à la subversion du sens établi. Le refus n'est qu'un premier pas vers la libération. Il y a énormément d'opportunités de faire ce pas. Par exemple : Pour quelles raisons devons nous éponger la dette publique ? Cela semble évident et les médias ainsi que les hommes politiques le répètent plus souvent qu'un curé le « Amen » pendant la messe. Or, cela ne va de soi. Pourquoi dois-je être joignable quasiment 7 jours sur 7, 24 heures sur

24, 12 mois sur 12 pour des raisons professionnelles ? Pourquoi devons-nous nous soumettre aux éternelles évaluations au sein de l'université ? Qu'est-ce que toi, en tant qu'individu « Danilo Martuccelli », en as à faire de cela ? Ces questionnements peuvent également concerner des phénomènes de la vie quotidienne. Je te donne un dernier exemple, je le répète plutôt et je sais que tu ne l'aimes pas trop : comme beaucoup d'étudiants de ma génération en Allemagne, j'ai longtemps vécu dans des Wohngemeinschaften, une sorte de bâtard entre une colocation et une communauté. Dans l'une des ces Wohngemeinschaften, assez communautaire, au cours de la réunion habituelle émerge la question de savoir pour quelles raisons ne pas démonter la porte des toilettes. Cette question a provoqué une longue discussion sur nos normes et valeurs, sur nos complexes et inhibitions, notre rapport à notre corps et au corps des autres, etc. Finalement, la porte est restée à sa place et si nous avions démonté la porte, cela n'aurait certainement pas changé le cours de l'histoire. Ce qui m'importe est de te montrer que les occasions les plus banales ou farfelues peuvent mener à des remises en question de ce qui semble naturellement établi, par exemple que des toilettes sont nécessairement fermées. Les Chinois ne l'ont appris que récemment, et pas encore partout, grâce à l'industrie culturelle. Nous devons donner beaucoup plus d'importance à tout ce qui nous permet de construire notre Je.

**Danilo MARTUCCELLI** : Étrange thème que la liberté, non ? Tu as raison de placer cet étonnement au tout début de ta réflexion. Au fond, la liberté, c'est le fantasme – à défaut d'être le souci central – de la sociologie, tout en n'étant que très rarement abordée de front par les sociologues. Son importance politique et son efficacité symbolique sont inversement proportionnelles à son traitement. Il me semble, comme tu l'as fait, qu'il faut aborder le thème de la liberté en partant de cette étrange situation. Pourquoi ?

Pour l'essentiel la sociologie a élaboré une conception de l'ordre social qui, à la suite des deux révolutions du dix-huitième siècle, a fini par être bâtie autour des nécessités structurelles, systémiques, structurelles ou [88] historiques. Devant un univers social conçu de cette manière, il n'y avait alors d'autre espace pour la liberté que du côté de l'acteur et de ses capacités créatrices (révolutionnaires, pragmatiques ou conflictuelles). Au fond, peu importait la manière dont cette action

était théorisée, tôt ou tard, elle s'est toujours résumée à une conception du dépassement de l'existant. Ta culture philosophique te l'a déjà fait formuler : on tourne toujours autour d'une des antinomies kantienne entre la nécessité du monde et la liberté de l'acteur.

Il me semble, quant à moi, qu'il n'y a pas de « réponse » acceptable à la question de la liberté, sans une modification de nos conceptions de l'être ensemble, autant dire de nos représentations ontologiques de la vie sociale. Pour renouveler la pensée sur la liberté, il est indispensable de mettre au cœur de la théorie la spécificité ontologique du social. Ce qui suppose de tirer toutes les conséquences analytiques qui s'imposent d'une des notions-clés de la modernité depuis bientôt deux siècles – la contingence.

La vie sociale prend sa source dans la non-nécessité, c'est-à-dire la contingence. Bien entendu, les actions sont souvent prévisibles dans la vie sociale (les acteurs jouent des rôles et s'orientent à partir de normes partagées). En revanche, et malgré cette prévisibilité factuelle, toute la vie sociale est contingente – autant dire que tous les événements peuvent tourner différemment. Rien de plus prévisible, dans ses grands principes, qu'un cours dans une salle de classe ; et pourtant, cette prévisibilité peut à tout moment être déstabilisée ou modifiée par un « imprévu ». Par exemple, une crise d'épilepsie d'un des acteurs. Peu probable ? Heureusement. Et pourtant il m'est arrivé de vivre cette situation ! En termes plus analytiques : la contrainte normative, propre aux institutions, n'est jamais vraiment une contrainte causale. La distinction entre les deux notions est évidente ; elle n'a pourtant pas toujours été respectée analytiquement.

La principale difficulté théorique de la sociologie se situe bien là. Tout en reconnaissant la centralité de la contingence dans sa vision de l'histoire, elle s'est révélée incapable de construire une ontologie adaptée à cette réalité première. Je viens d'énoncer cette difficulté sous la forme de la tension entre la nécessité du monde et la liberté de l'acteur. Mais dans la tradition sociologique, en tout cas, c'est la vision de l'histoire de la sociologie que j'ai essayée de développer dans *Sociologies de la modernité*, celle-ci a plutôt pris la forme d'une tension entre l'idée de société et l'expérience de la modernité. La première, l'idée de société a été la traduction [89] sociologique, autour du problème de l'ordre social, de l'impératif de nécessité ; l'autre, l'expérience de la modernité, a été la reprise, parfois confuse ou

seulement implicite, du caractère contingent du monde et de l'action des individus.

Je vais à l'essentiel et je l'énonce sans détour : il est indispensable de placer au centre de la théorie sociale non pas le problème de l'ordre social, mais l'interrogation sur les caractéristiques que doit posséder la réalité sociale pour que l'action y soit toujours possible. La *question théorique centrale* n'est plus ainsi l'interrogation sur les raisons et les formes de l'ordre social, mais la possibilité *irréductible* de l'action – la question d'un monde social où, quelle que soit la force des conditionnements, il est toujours possible d'agir – et d'agir *autrement*. Dans chaque situation, l'acteur fait l'expérience concrète d'un éventail de possibilités qui s'ouvre à lui. Les actions ne sont ni aléatoires ni imprévisibles (elles passent, je le répète, toujours par des orientations culturelles partagées), mais elles ne sont soumises à aucune nécessité irrécusable. *La conduite n'est pas incertaine mais contingente*. Cette distinction précieuse permet de comprendre pourquoi cette ouverture ne dépend pas principalement de la liberté ou des capacités physiques, cognitives ou stratégiques des acteurs mais du propre de l'environnement social. Le fait que la vie sociale soit largement encadrée par un système de rôles enlève bien des incertitudes aux interactions humaines. La conduite d'autrui est rarement imprévisible, puisque les choix des acteurs opèrent à l'intérieur d'un horizon de possibles relativement restreint et très souvent susceptible d'être largement anticipé grâce justement à l'emprise des normes ou des rôles sur eux (sur ce point précis, la réponse de Parsons est définitive <sup>17</sup>). En revanche, l'issue d'une action est, elle, bel et bien, toujours contingente. Quels que soient les conditionnements dans la vie sociale, elle est marquée dans son déroulement effectif par une non-nécessité irréductible. De manière schématique alors, il n'est pas faux de souligner les erreurs symétriques commises par les sociologues classiques et les économistes standards. Les premiers, en constatant la force normative des rôles, ont « induit » un univers social marqué par une forte rigidité des conditionnements (dont la version la plus achevée sera, pour toujours, l'idée de société) – en oubliant que cette prévisibilité normative est seulement indicative. Les seconds, en

---

<sup>17</sup> Talcott PARSONS, *The Structure of Social Action* [1937], Glencoe, Illinois, The Free Press, 1949.

constatant à juste titre également, l'engrenage indécidable des actions (leur effet de composition, c'est-à-dire leurs multiples additions [90] et soustractions) en ont « déduit » que le choix des acteurs était par définition sinon libre au moins aléatoire (un constat dont la version la plus canonique sera, pour toujours, celle de l'*homo œconomicus*) – en oubliant les régularités effectives des conduites. Les uns comme les autres négligent ainsi l'essentiel : le propre de l'être ensemble, cet espace d'action particulier, caractérisé par certaines incertitudes (à la fois appuyé sur des régularités normatives importantes et quelques imprévisibilités) et par une contingence insurmontable (notamment du côté de l'issue de l'action).

Si la liberté consiste toujours à pouvoir penser autrement, comme disait Rosa Luxembourg, le problème cardinal de la sociologie tourne autour du fait que les acteurs *peuvent* toujours agir *autrement*. Bien entendu, les individus ont une force inventive propre. Mais une chose est d'en saisir le rôle à partir du différentiel de possibilités offertes par la vie sociale (autant au moment de l'intentionnalité qu'au niveau des conséquences), et une autre est de la cerner en l'enfouissant comme un mystère, au fond de la psyché humaine ou comme une capacité métaphysique de l'existence. S'il faut reconnaître le caractère irréductible de l'initiative comme un élément central de toute analyse sociologique, il ne faut pas, en revanche, situer sa raison d'être du côté de l'acteur (la « liberté ») mais du côté du propre de la vie sociale elle-même. Pour expliquer le fait que le champ des possibles excède tout ce qui existe, il vaut mieux concevoir la vie sociale comme un domaine élastique, constitué à tout moment par un large éventail de textures culturelles plurielles (ce qui empêche donc l'unidimensionnalisation achevée de chaque situation) et par des contraintes à action médiate, intermittente, indirecte (ce qui problématise à tout moment la force effective des conditionnements). L'articulation des textures et des contraintes dessine un entre-deux, entre la nécessité du « système » et la liberté des « acteurs » si je peux m'exprimer ainsi, où se trouve la raison de l'agir autrement. Bien entendu, cet agir autrement, irrépressible dans sa réalité première, n'en connaît pas moins des manifestations différentes en fonction des contextes, des conduites ou des acteurs, elles-mêmes interprétables par le jeu des *consistances sociales* à l'œuvre dans chaque contexte, conduite ou action. La question première est ainsi de comprendre un univers social où un

nombre important d'actions, y compris radicalement opposées entre elles, sont toujours simultanément possibles, au moins momentanément, puisque c'est la consistance particulière de la vie sociale qui est toujours – et partout – à la source même de cette possibilité d'action.

[91]

La source ultime de la « liberté » n'est pas dans l'acteur mais dans la vie sociale elle-même, dans des caractéristiques que l'on peut cerner au travers de métaphores comme celles de l'« élasticité » ou de la « malléabilité résistante ». Ces caractérisations métaphoriques visent en tout cas à rendre compte de la dynamique entre les possibilités en apparence illimitées de l'action et les limites effectives qu'elle rencontre. Les uns et les autres apparaissent trop souvent comme des barrières insurmontables ou, à l'inverse, comme des bornes toujours susceptibles d'être repoussées. Pourtant, l'essentiel de la problématique de notre rapport à la réalité procède de leur imbrication. La vie sociale n'est ni un champ de forces malléable à volonté, ni réductible à de purs effets de contrainte. Elle est indissociablement l'un et l'autre. La vie sociale n'est ni un tout culturel cohérent ni un tout fonctionnel stable.

Si j'ai démarré ma réponse par ces considérations, c'est parce qu'elles vont me permettre maintenant de revenir sur quelques-unes des grandes thèses que tu as abordées.

## ***LA LIBERTÉ ET LA NÉGATION***

[Retour à la table des matières](#)

La liberté se situe toujours à la double jonction de l'individuel et du collectif, et du social et du politique. Les deux dimensions ont, bien sûr, des liens entre elles ; mais elles ne sont pas forcément du même ordre. Ou plutôt, elles sont traversées par deux questions différentes : la première concerne la possibilité de l'action (et donc de la liberté) autant au niveau individuel-collectif que social ou politique ; la seconde fait référence aux expressions factuelles de la liberté (encore une fois, à la fois individuelles et collectives, sociales et politiques).

Tu as placé ta réflexion sur la liberté autour de la négation. Être libre, c'est alors être capable d'éclairer autrement une situation ; il s'agit plus

d'une libération que d'une liberté comme tu l'as résumé précisément, ou encore de la séparation d'une nécessité. La liberté est entrevue ainsi comme un dépassement des anciennes contraintes vers de nouvelles libertés grâce à de nouveaux projets. La contingence fondamentale se trouve alors au niveau de la volonté, dans le désir d'échapper au donné. Dans ce sens, ce n'est nullement anecdotique, et tu le sais bien, que tu aies conclu en donnant l'exemple de la porte des toilettes – la liberté c'est la capacité à mettre en question, sans répit, l'ordre du monde, la préfabrication des réponses par le social. Pourquoi ? Parce que, dans la tradition dans laquelle tu places ta réflexion, l'ordre du monde est toujours – dans [92] la nécessité qu'il impose – soumis à l'hétéronomie et à l'inauthenticité. La réalité n'est jamais ce que elle prétend être, la vie sociale n'est jamais conforme à l'idéal. À l'origine de la liberté se trouve toujours la négation.

Faut-il le rappeler ? C'est une des conceptions, et des métaphores, parmi les plus émouvantes que l'on a pu créer de la vie sociale. Elle est, depuis des siècles, à la base de bien des mouvements individuels et collectifs d'émancipation. Et pourtant, il est impossible de résumer la liberté à la geste épique du tableau de Delacroix, *La liberté guidant le peuple*. La fuite en avant sous la forme de la construction et de la déconstruction des langages artistiques, de la création sociale historique ou du radical recommencement, ne peuvent rendre compte, sinon que très partiellement, et toujours sous la modalité de l'extraordinaire, des expériences ordinaires de liberté. Comme si la liberté n'était vraie que lorsqu'elle nie, que lorsqu'elle dépasse ; comme si la liberté ne pouvait exister qu'en mouvement et jamais en tant qu'institution. Au mieux : que comme institution du mouvement permanent. Tu m'as compris : autour de cette vision communient tout autant la tradition du nouveau propre au modernisme culturel et la révolution permanente chère à un certain marxisme.

Ce jeu métaphorique et la vision qu'il a de la vie sociale est, me semble-t-il, à la base de l'égarement de nos expériences de l'émancipation. Rien ne l'illustre mieux que la volonté de repérer dans la vie sociale un acteur, en fait, un sujet historique, capable, tout en faisant partie d'une société donnée, de s'y opposer radicalement. Ce récit spécifique a toujours attribué un rôle majeur à un sujet de l'histoire, qu'il s'agisse de la bourgeoisie ou du prolétariat, avant qu'il ne s'étende à bien d'autres groupes sociaux – le tiers-monde, les

nations opprimées, les femmes, les groupes ethniques, les minorités sexuelles, certains mouvements politico-religieux... En tout cas, au vu de l'histoire du vingtième siècle, le modèle de l'émancipation n'a cessé de connaître une trajectoire pendulaire. À des affirmations péremptoires sur la vigueur du sujet historique ont succédé des étapes de doutes et de désespoir. Parfois, la difficulté à donner un visage à l'acteur de l'émancipation a fait basculer la pensée critique dans une pure attitude de refus et de rupture. Et pourtant, à aucun moment, on ne s'est résolu à transformer *cette vision de la liberté*. On a ainsi opté, tu le sais mieux que moi, pour la désespérance critique.

Emplis de pessimisme, et ne parvenant plus à identifier le nouveau sujet historique, bien des analystes se sont alors enfermés dans des postures intellectuelles de plus en plus radicalisées, prenant des formes ouvertement [93] « utopiques » ou esthétiques. Ce fut pour beaucoup, inutile de te le rappeler, le constat historique à la fois initial et final de l'École de Francfort, et de son marxisme sans prolétariat. Sous l'emprise de cette vision de la liberté, leurs analyses se sont radicalisées et assombries, au fur et à mesure que la classe ouvrière perdait progressivement toute position privilégiée en tant qu'acteur révolutionnaire. À terme, la question de l'introuvable agent révolutionnaire a mené Horkheimer et Adorno à une voie sans issue, affirmant sans cesse le caractère « absolu » de la domination dans la société administrée, à un repli philosophique pessimiste à l'image de Schopenhauer – chez Horkheimer -, ou encore à une fuite en avant vers l'esthétique – chez Adorno. Sartre, dont on a déjà longuement parlé, aura plutôt choisi l'idée d'un groupe en fusion (le mouvement) inévitablement condamné à la chosification (l'institution). Au fondement de ces impasses se trouve toujours la même vision de la liberté.

Situation similaire du côté de la thèse de la crise du sujet et des avatars de la « révolution libidinale » qui secouent surtout la France de l'après-mai 68 (ou le renouveau de ces thématiques dans le mouvement d'altermondialisation). La volonté de « libérer » la révolution de toute répression productiviste ou d'« oedipinisation », a commencé par vider le projet de faire l'histoire de tout contenu pratique, puis une fois les rhétoriques du changement épuisées, s'est renversée dans un discours critique souvent obscur, constitué par de purs effets d'écriture. L'émancipation a ainsi été associée à de mystérieux « flux » qui

jailliront de partout, se répandant sur toutes les surfaces, des « schizes », des « rhizomes », des « multitudes » diverses, impossibles à enfermer puisque réactives à tout ordre. La figure de l'émancipation comme libération permanente aura connu sa forme extrême : elle se dénature même, et ne peut plus annoncer un quelconque changement. À terme, le projet révolutionnaire de Marx s'inverse. D'une volonté politique d'explosion sociale et de transformation violente d'un système social, il se transforme en flux non maîtrisable qui se limite à une sorte d'implosion permanente, inconciliable avec toute norme. Les « machines désirantes » ne cessent de bouleverser tout donné, de mettre en question et en dissolution toute forme fixe, ce sont des flux qui se logent dans des plis inattendus ; des flux impossibles à coder, et dont toute volonté d'organisation ou de maîtrise n'est qu'une rationalisation pervertie. C'est au flux de la libido de créer une nouvelle civilisation. De Reich à Marcuse, de Lyotard à Deleuze-Guattari, de Rancière à Badiou, ou plus récemment au travers de la notion de « multitude », ce mouvement va se radicaliser. En fait, l'éclipse de l'agent historique s'est transformée [94] dans une dérive dogmatique, en appelant à un refus radical et constant du monde.

Toutes ces dérives ont pour point de départ, j'insiste, une conception erronée de l'ordre social et de sa nécessité. Sur ce point d'ailleurs apparaît une profonde et troublante connivence entre les tenants de la pensée critique et les défenseurs de l'ordre social. Les uns comme les autres *croient* à l'ordre social. Y compris lorsque, par exemple, certains penseurs critiques – comme Hardt et Negri – sont conscients de ses fortes limites contemporaines, ils s'empressent de faire de la « peur » induite par la reconnaissance de l'absence d'ordre... un puissant facteur d'ordre ! Prisonnière de leur interprétation de la vie sociale comme un univers d'ordre tentaculaire, soumise à l'emprise d'une totalité, la liberté devient très vite une affaire de tout ou de rien. La révolution – le dépassement – apparaît alors comme le seul horizon de la libération. Bien entendu, des actions ponctuelles d'émancipation ont lieu, et elles peuvent même être reconnues, mais elles ne peuvent être que des « moments », de faible niveau historique, dans l'attente du grand changement. Une petite « négation » dans la longue chaîne qui mène à la « grande » négation. L'univers de la libération est indissociable du dépassement et de la rupture, de la refondation radicale et du nouveau commencement.

Ce n'est pas anecdotique. Prise par cette conception de la libération, la pensée critique a souvent eu de la peine à penser les libertés politiques. Pour revenir à la distinction introduite un peu plus haut, c'est cette conception à mes yeux tronquée de la possibilité de l'agir autrement qui a largement empêché un traitement factuel et pondéré, autant dire institutionnel, des libertés. Et cela autant sur le plan individuel que collectif, social et politique. La « gauche », synonyme politique pour certains de l'émancipation, serait vraie comme mouvement et fautive comme institution. La libération ne consisterait ainsi qu'à échapper, partout et toujours, à l'hétéronomie présente dans toute modalité d'ordre.

Je conclurais à mon tour avec une anecdote, pour être en phase avec ton anecdote sur la porte et les toilettes. Je l'emprunte, si ma mémoire ne me trahit pas, à un romancier argentin, Osvaldo Soriano. Dans un de ses romans, un des personnages, mû par une volonté d'émancipation sans défaillance, énonce une vision radicale de la libération : il serait indispensable, partout et toujours, de choisir librement l'orientation de nos actions. Il propose ainsi, en accord avec ce projet, d'éliminer tout résidu de « fascisme » dans la vie sociale. Rien ne serait plus décidé à la place des individus. Désormais, dans son utopie politique, les gens [95] monteraient d'abord dans les trains et ce serait seulement une fois installés qu'ils décideraient alors, librement, où ils iraient... L'anecdote est risible, bien sûr. Elle n'en résume pas moins, même si c'est par caricature et excès, à quel point une certaine vision de l'émancipation et de la libération se méfie des institutions et de leurs libertés.

## ***LES LIBERTÉS ORDINAIRES ET LA SINGULARITÉ***

[Retour à la table des matières](#)

La conception de la liberté comme libération est au fond trop tributaire d'une vision particulière de l'ordre social. Cette vision est d'ailleurs, désormais, en porte-à-faux avec bien des conceptions sociologiques contemporaines qui soulignent, au contraire, et dans bien des situations ordinaires de la vie sociale, la coproduction des significations ou, dans le cas de la microhistoire, la coexistence des grands principes d'ordre et des réalités locales bien différentes. Dans un nombre important de situations, les individus doivent construire – ou en tout cas bricoler – le sens des événements, parce qu'ils sont de moins en moins préorganisés par des catégories institutionnelles consensuelles du monde social. Le sens est de moins en moins « immédiatement » donné avec les événements, qui ne correspondent plus d'ailleurs systématiquement à des catégories dictant leur orientation. Le sens émerge comme le résultat d'un travail actif, qui prend moins la forme d'une « application » des cadres ou des normes que d'une production de repères, une forme de relation plus ouverte entre l'individu et le monde. Une situation qui invite, évidemment, et encore une fois, à accorder aux expériences individuelles un rôle croissant dans l'interprétation sociologique.

Par exemple, les événements politiques et historiques ont de moins en moins d'homogénéité historique – Marx n'avait aucun doute sur le progrès représenté par l'invasion du Mexique par les États-Unis... on serait aujourd'hui nettement plus dubitatifs ! Les événements sociaux et culturels ont – eux aussi – de moins en moins d'univocité. L'ambivalence des significations, sans être partout et toujours la règle, s'est profondément répandue dans la vie sociale ainsi que les compétences critiques des individus. Bien entendu, on peut discuter de l'étendue et de la portée de ces compétences, mais à moins de tomber dans une vision irréaliste du passé, il est difficile, comme tellement d'études microsociologiques ou de la sociologie de la justification le montrent, d'ignorer que nos sociétés sont soumises à un travail critique bien plus intense que nulle autre période historique. L'étude de la liberté ne peut ignorer ce nouvel état du monde. La libération comme

négarion de réponses préfabriquées se [96] doit d'être réinterrogée à de nouveaux frais. Sans exhaustivité, cette révision doit au moins se faire dans trois grandes directions.

[1] En tout premier lieu, étant donné l'élasticité foncière et irrépessible de la vie sociale, il faut penser la liberté à partir d'une vision moins monolithique de l'ordre et de la domination sociale. Quelle que soit la force des classes dirigeantes dans le monde d'aujourd'hui, leur relative unité transnationale, et leur commune participation à une idéologie managériale, il est impossible d'accepter l'idée que leur action s'inscrit de manière directe, mécanique et homogène dans la vie sociale. Ces limites sont évidentes (les classes supérieures n'arrêtent pas d'ailleurs de se plaindre !). Pourtant, elles n'entament en rien les multiples processus effectifs et réussis de contestation, de même que le bien-fondé de cette vision organique de la domination. En réalité, la capacité du pouvoir des groupes supérieurs a presque toujours tendance à être surévaluée. Il faut complexifier, sans aucunement le nier, le lien entre l'emprise d'un acteur dirigeant, les projets de domination *stricto sensu* et les situations éprouvées par les acteurs. D'autant plus qu'il existe un ensemble de dominations ordinaires se jouant en deçà des pouvoirs et des volontés directes de contrôle des groupes dirigeants. Savoir « qui » domine ne permet plus de comprendre entièrement « comment » les individus sont dominés – et donc quel type de liberté il faut viser. Le lien entre ces réalités n'a été que le propre d'un moment historique et d'une conceptualisation particulière de l'ordre social. Certes, la faculté d'intervention des classes supérieures est bien réelle, mais comment méconnaître qu'aucune concentration absolue de pouvoir n'informe entièrement la vie sociale ? Elle est au contraire parcourue par différents types de pouvoir, mis en place par différents acteurs, produisant des additions et des neutralisations diverses, établissant un jeu particulier entre le pouvoir, la domination et la contestation. Le propre de la vie sociale est de rendre tout simplement impossible, de par sa composition ontologique, l'imposition d'un modèle unique de contrôle.

Pourtant, l'idée que les classes supérieures instaurent l'ordre social comme conséquence directe de leurs capacités de contrôle exerce une étrange fascination intellectuelle. Au point que, j'y reviens, même

lorsque les évidences de leurs limites s'imposent, une certaine posture critique veut y chercher, encore et toujours, les raisons cachées de sa vigueur. Le plus souvent cela se fait à l'aide de la notion, si étonnement naïve, de « récupération » ! Comme si le but d'une action de contestation n'était [97] pas, en s'inscrivant dans le monde, d'être « récupérée » ; un processus indissociable, certes, de torsions du projet initial mais aussi de transformations non moins réelles de l'existant initial. La séduction pour cette vision absolutiste et tentaculaire du pouvoir tient plus d'une réassurance psychologique, voire d'un processus de socialisation dans une culture politique de contestation, que d'une démonstration scientifique. N'en déplaise à Foucault, la révolution sexuelle – en dépit de ses limites et de ses torsions – a bien eu lieu et elle a amené à un nouvel état des rapports sexuels ; n'en déplaise à d'autres, la révolution culturelle de mai 68 a transformé les rapports sociaux et les hiérarchies, y compris dans l'entreprise, malgré les torsions et les limites que le projet initial, parfois vague en lui-même, a pu subir. J'insiste : toutes ces représentations procèdent de l'impossibilité intellectuelle d'admettre l'inadmissible – de reconnaître les limites et les impasses du contrôle dans les temps modernes. Du coup, la reconnaissance permanente du « mouvement » derrière et au milieu de l'« ordre », des multiples défaillances quotidiennes du pouvoir, des turbulences diverses, sans être forcément niées, sont néanmoins littéralement renversées dans leurs significations afin de les rendre compréhensibles, en fait compatibles, avec l'idée d'un contrôle décrété comme total, tentaculaire et absolu (malgré l'ensemble tous azimuts des « désordres » quotidiens). En fait, derrière cette réduction analytique, se loge une stratégie, indissociablement intellectuelle et politique, d'imputation générale des responsabilités, au moyen presque exclusif d'un raisonnement de nature « causale ». Un processus rendu de plus en plus obscur par la « complexification » propre à la mondialisation et les différents phénomènes d'interdépendance qui la caractérisent, mais aussi par la prolifération de situations d'ambivalences de sens. Or, l'exercice de la liberté, ou pour être plus exact, le caractère irrépressible de l'agir autrement n'est pas incompatible avec le maintien de formes de domination. Autant dire que la liberté s'exerce de façon ordinaire en deçà du « dépassement ».

[2] Conséquence majeure : la reconnaissance des élasticités contextuelles invite à comprendre que l'imagerie d'un changement radical est une impasse et qu'à l'inverse des marges d'initiative sont toujours présentes et possibles. La rupture politique et sociale de l'ordre établi était basée sur la présomption de l'existence des limites structurelles de compatibilité d'un système social qu'il fallait justement « rompre ». Après les maints épisodes tragiques de derniers siècles, nous savons désormais que cette volonté de reconstruction radicale, toujours inachevée parce qu'au fond [98] inachevable, est une démesure dangereuse. La liberté n'est pas la fille prodigue, partout et toujours, de la libération.

Or, accepter le caractère irrépressible de l'agir autrement déplace l'imaginaire de la liberté. Cette transition est bien visible dans les utopies contemporaines – celles qu'Alain Pessin, dans une heureuse expression, a caractérisées comme des utopies d'aventure <sup>18</sup>. Un trait majeur les différencie : le passage d'un imaginaire de la résistance et du refus (la « négation ») à un imaginaire de l'invention et de l'affirmation, un imaginaire instituant concevant la vie sociale comme un domaine où tout est ouvert, au moins virtuellement, à l'expérimentation, et où rien n'est complètement fixé dans des formes instituées. La valorisation héroïque de la grande coupure cède ainsi le pas à celle des brèches permanentes, dans un temps qui n'est plus suspendu au « grand soir » mais en expansion continue, valorisant alors fortement la différence et la singularité à l'encontre de la volonté de système des utopies classiques. L'initiative et la responsabilité de l'individu, seul ou en association avec d'autres, se trouvent ainsi au cœur de cette conception de la liberté. Il ne s'agit plus, le plus souvent, d'attendre une liberté à venir mais de mener des projets actualisant une liberté présente, qui, malgré ses limites en tant que « contre-société », n'est pas moins la mise en pratique d'une sociabilité positive au jour le jour. L'utopie – et la liberté dont elle est la promesse – n'est plus un rêve pour ailleurs et plus tard. Elle est un projet pour ici et maintenant. Elle n'a pas besoin du dépassement ; elle se produit et reproduit de façon ordinaire dans et au milieu du déroulement ordinaire de la vie sociale. Certes, il est toujours possible de dire qu'il ne s'agit que de « tactiques » ou que d'une « illusion », tant ces pratiques restent

---

<sup>18</sup> Alain PESSIN, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 2001.

« dépendantes » de la société dans laquelle elles se produisent, tant ces actions ne la « transforment » pas radicalement. Cependant, ces lectures ratent l'essentiel : à savoir qu'il faut libérer la conception de la liberté de l'illusion d'une société organique. À un monde social intellectuellement clos, et sous l'emprise des notions d'ordre social et de totalité, a correspondu l'imagerie de la liberté comme négation. À un monde social irrépressiblement ouvert dans sa composition correspond un autre imaginaire de la liberté. Au fond, et à sa manière, il ne s'agit ici que de la transition, au niveau de l'imaginaire de la liberté, d'un monde social pensé sous le signe de l'ordre à un autre, progressivement saisi dans et par des élasticités [99] multiples. Dans cet univers, la rupture collective cède le pas à une série d'autres brèches ordinaires – individuelles ou collectives.

[3] Comprends-moi bien : ces ouvertures ne sont pas exclusivement une affaire d'individus. Le même principe – le caractère irrépressible de l'agir autrement – opère également au niveau macrosociologique. Ici aussi les limites « structurelles » sont toujours susceptibles d'être repoussées ou redessinées – et elles n'arrêtent pas de l'être. Il n'y a plus de bornes intangibles ; l'ordre social ne repose pas sur un « sacré », une « ligne » ultime, une « règle » fondatrice qui, une fois déplacées, transformeraient de fond en comble une société. À la différence donc de l'imaginaire révolutionnaire pour qui le franchissement des frontières « systémiques » était subordonné à l'idée de la nécessaire rupture des limites d'un système (la « négation »), cette autre conception de la liberté prend acte d'une myriade de formes de transgression et d'articulation possibles, tantôt conservant les anciennes frontières, tantôt en instaurant de nouvelles ; tantôt au niveau microsociologique, tantôt au niveau macrosociologique. Toutes les options ne sont pas envisageables, mais plus aucune borne indépassable (les « structures » ou les « systèmes ») ne limite désormais à tout jamais une action. La stratégie du conflit social comme voie exclusive de l'action politique, sans perdre de sa pertinence, cède ainsi du terrain à d'autres logiques susceptibles d'explorer d'autres mécanismes de mise en question ou d'ouvertures situationnelles. Le différentiel de puissance entre acteurs existe, bien entendu, mais les possibilités croisées d'alliance (entre acteurs étatiques, organisations non gouvernementales, grands groupes économiques, mouvements d'opinion...) en deçà ou au-delà des seules frontières nationales ou des

impératifs uniques de la rationalité économique (en fait, d'une manière de les définir), sont inscrites dans l'élasticité irréductible de la vie sociale. Sous l'emprise de l'idée de l'ordre social, l'analyse sociologique a pourtant souvent fini par renverser la priorité des éléments. Les bornes sont transitoires et poreuses ; l'élasticité, irrépressible et permanente.

Enfin, et je finirai par ce point, tout cela ramène bien entendu à la dialectique sociologique entre le commun et le singulier. Dans cette conception de la vie sociale, étant donné le caractère irrépressible de l'agir autrement, il est indispensable de mettre en œuvre de nouveaux opérateurs analytiques susceptibles, dans un seul et même mouvement, d'articuler les contraintes des structures et les initiatives des acteurs. Dans mon travail, c'est la notion d'*épreuve* qui en fait office. Elle tient compte de [100] tous les éléments précédemment évoqués (élasticités contextuelles, ambivalences de significations, diversité des dynamiques en fonction des contextes ou des acteurs...). Les épreuves sont des défis et non des déterminismes. Certes, et bien sûr, il y a des forces de formatage dans la vie sociale (le propre du projet de rationalisation moderne), mais elles ne s'imposent jamais de façon unilatérale. Et devant ces forces, et leurs contraintes, les individus gardent toujours, de par la singularisation de leurs contextes d'action, des marges différentielles de réponse. Pour en revenir à cette formule : c'est au travers des réponses personnelles à des épreuves communes que les individus construisent leur singularité. Cette diversité est sans doute facilitée et même soutenue par le pluralisme institutionnel et par les droits, mais dans sa racine première, elle est d'un autre ordre – une possibilité irrépressible d'agir autrement. Une possibilité qui, bien entendu, peut aussi être produite par le politique et qui d'ailleurs l'a été – pour beaucoup grâce à l'inspiration des libéraux. Et pourtant, la liberté, dans sa réalité ontologique première, est une dimension de l'être ensemble. C'est dans l'élasticité de la vie sociale que réside sa possibilité permanente.

Ce qui nous amène, me semble-t-il, et si tu es d'accord, à une dernière et double question : l'utopie et la critique. Pour quelqu'un qui, comme toi, s'inscrit dans le double sillage de Sartre et de la théorie critique, ça doit être un jeu d'enfant ! Je t'écoute.

[101]

Controverses sur l'individualisme

## Chapitre 5

---

# UTOPIE ET CRITIQUE

**Jan SPURK :** Merci pour la petite provocation ! Ce n'est pas par pur esprit de contradiction que j'aimerais parler des deux notions « utopie » et « critique » dans le sens inverse : critique et utopie. Je pense que la critique alimente l'utopie et pas le contraire.

### *LA CRITIQUE*

[Retour à la table des matières](#)

Afin de préciser ce qu'est la critique pour moi, j'aimerais d'abord rappeler que la distinction entre une théorie critique et une théorie non critique ou « traditionnelle », pour reprendre la fameuse distinction de Horkheimer, n'a rien à voir avec la distinction politique entre la gauche et la droite. Par ailleurs, j'ai de plus en plus de problèmes à me servir de cette distinction, et je ne suis pas le seul dans ce cas. Qu'est-ce que la politique de Tony Blair en Grande-Bretagne ou de Gerhard Schröder en Allemagne, tous les deux chefs de gouvernement et sociaux-démocrates, a eu de « gauche » ? Mais je ne veux pas me perdre dans des remarques sur la politique contemporaine.

Ensuite, la critique n'est pas à réduire à l'expression de mécontentements. Je peux « critiquer » le goût d'un vin, le comportement d'une personne, ma situation de travail, mon taux d'imposition ou l'état de la route. J'exprime ainsi que ces phénomènes

ne correspondent pas à ce qu'ils devraient être. C'est-à-dire, ils sont non identiques. J'exprime ainsi mon opinion et je juge selon mes critères éthiques et moraux. Je mobilise ma subjectivité et ma « faculté de jugement » (Kant). Je peux rendre mes « critiques » publiques en m'adressant à d'autres sujets dans un espace [102] public afin de les partager avec eux, d'affronter mon opinion aux opinions des autres et de la soumettre à leur jugement. Soumis à un public, mon constat – jusque là inconnu ou méconnu – peut devenir une dénonciation de maux, de souffrances et de scandales si mon opinion et mon jugement sont partagés par d'autres acteurs de l'espace public. Ce ne sont pas les faits mais le jugement qui caractérisent les dénonciations et les scandales. Ces dénonciations sont, bien sûr, absolument légitimes, car elles expriment que les phénomènes dénoncés heurtent nos sentiments moraux et notre éthique. Je suis, par exemple, scandalisé par le fait qu'il y a des millions de pauvres dans un pays riche comme la France. Ou, avant les élections de 2012 en France, on apprend dans la presse que les salaires des patrons du CAC 40, les quarante entreprises les plus importantes en France, ont augmenté en 2010 de 34 %. Cette information et d'autres qui vont dans le même sens ont provoqué un véritable scandale parce que beaucoup de meneurs de l'opinion publique tout comme beaucoup de citoyens considèrent ces salaires comme indécentes en période d'austérité. Laissons les SMICards<sup>19</sup> tranquilles et comparons ces salaires aux nôtres ! Le salaire fixe d'un patron du CAC 40 qui représente environ un quart de sa rémunération a été en moyenne en 2010 de 993 000 €. Il s'y ajoute la part variable de son salaire, généralement liée aux objectifs atteints, de 1,3 M€ en moyenne en 2010. Il s'y ajoute encore la distribution d'actions sous forme d'options sur actions (stock-options) ou d'actions gratuites. Ces informations ont provoqué un scandale.

Il y a un lien entre la dénonciation et la critique, car les dénonciations pointent des phénomènes qui ne correspondent pas à ce qu'ils prétendent être ou à ce qu'ils devraient être, par exemple l'ambition d'un pays riche comme la France de garantir à tout le monde une existence décente, une hiérarchie des salaires au moins équitable et liée aux mérites. Elles nomment l'inauthenticité mais dans l'impuissance : on ne peut pas dépasser ces phénomènes. On peut, peut-

---

<sup>19</sup> SMIC : Salaire minimum (interprofessionnel de croissance) en France.

être, les améliorer. Dans le cas des salaires des grands patrons, par exemple, on peut les encadrer et les imposer lourdement.

Enfin, on doit distinguer la critique du misérabilisme ambiant, des constats multiples et divers de « la misère du monde ». Ce misérabilisme n'est pas seulement souvent factuellement faux. Si on l'écoute, on a, par exemple, l'impression que le travail est toujours une torture composée d'exploitation, d'oppression, d'aliénation, de harcèlements, de stress, etc. [103] qui poussent les travailleurs au suicide. Tout cela existe, malheureusement, mais le travail est beaucoup plus que cela. Il y a aussi des situations très agréables, satisfaisantes, pétillantes, heureuses, gaies et jouissives dans le travail tout comme dans le reste de nos vies, dans la mienne au moins cela est le cas. Ce misérabilisme est socialement et politiquement parlant désarmant et défaitiste. Il ne peut aller plus loin que le constat que le monde va mal. Cela n'est certainement pas faux, mais ne se réduit pas à cela. Le misérabilisme est au fond très conservateur. Il ne peut mener qu'à l'adaptation au monde comme il est : on l'accepte, on s'y intègre en améliorant la situation des concernés, par exemple grâce à l'ascenseur social ou, s'il est (comme souvent) en panne, il reste encore l'escalier. En attendant leur intégration, les misérables doivent compter sur la charité, car, selon cette position, l'État providence est (devenu) une chimère et la solidarité se limite aux dons aux restos du cœur.

Il y a également « la critique ordinaire » (Boltanski), la critique qui va au-delà de la dénonciation et qui donne dans les discussions de la vie quotidienne ou dans les débats dans l'espace public des explications pour les maux, les manques et les souffrances. Ces explications ne sont pas théoriquement construites et elle ne visent pas ou très rarement le dépassement. Elles font partie des visions du monde où des arguments, des stéréotypes, des préjugés et des croyances s'amalgament. Ainsi, on « explique » les salaires des grands patrons par leur cupidité et on les considère comme des voleurs. Ni leur fonction en tant que *super-top-managers*, ni le fétichisme de l'argent, ni le sens social de l'écart entre, par exemple, nos salaires et leurs salaires ne suffisent comme explication. En outre, la critique ordinaire reste généralement dans le cadre de la raison instrumentale, de la « rationalité » (Weber), qui est la structure logique de notre société. Cependant, ce n'est pas aux théoriciens critiques de donner des leçons au commun des mortels et « sous-développés d'esprit » afin qu'ils comprennent leur situation et

qu'ils la dépassent dans le sens que ces maîtres ont développé dans leur sagesse.

La critique lie les actions et la compréhension de la société, car elle est publique. Elle n'est pourtant ni une sorte de mode d'emploi des actions ni un exercice purement académique qui se pratique dans une tour d'ivoire. Elle est dans le sens théorique une méthode, une méthode pour rendre des phénomènes intelligibles.

La critique est intimement liée au développement de nos sociétés, surtout en Europe où le capitalisme a émergé, car comme Sartre l'a constaté dans un petit texte sur la culture européenne, « ce qui caractérise [104] la culture européenne, d'une manière générale, je dirais que c'est une lutte séculaire contre le mal... ». Cette tradition européenne ne relève bien sûr pas de nos gènes, de « l'esprit du peuple » européen ou d'un autre mythe. Elle est constitutivement liée au développement du capitalisme, car il est, entre autres, fondé, d'un côté, sur un processus de séparation : la libération des (pour paraphraser Erich Fromm) liens sociaux et politiques de naguère que Claude Lefort appelle, dans la tradition de de Tocqueville, la « désincorporation ». De l'autre côté, il est également fondé sur la mobilisation des subjectivités pour s'unir et pour créer d'autres liens sociaux. Ces processus ont été plus ou moins violents. Ce qui m'importe particulièrement pour notre discussion n'est pas cela mais le fait qu'au cours de la destruction du féodalisme et de l'Ancien Régime ont disparu les instances ou les critères suprêmes d'organisation et de légitimisation du lien social. Dans ce sens, la vie, la vie en société et la politique, c'est-à-dire les actions concernant la vie et l'avenir de la cité, sont infondées, comme Rancière l'a souvent constaté au sujet de la démocratie. Cependant, cet « infondé » ne se limite pas à la démocratie. Les existences sont infondées et absurdes. Les sujets doivent trouver le sens de leur vie et de la société au sein de laquelle ils vivent, ils doivent également trouver leurs raisons d'exister avec les autres et leurs raisons d'agir. C'est pour cette raison que les individus doivent – au-delà de leur existence privée – s'unir publiquement, c'est-à-dire qu'ils créent publiquement le lien social. Désormais, le lien social se crée entre hommes privés (entre autres de liens sociaux) qui se rendent publics. Ils s'exposent au regard des autres, et vice versa, ils donnent leur opinion sur les « choses publiques ». Dans une société capitaliste, il existe la nécessité de mobiliser les subjectivités pour la société établie et pour son avenir.

Cette mobilisation se fait surtout dans l'espace public. Les discours publics formulent ou ébauchent du moins le lien entre moi, les autres et la totalité sociale. C'est pour la même raison qu'on doit légitimer publiquement tout ce qui concerne le lien social. Les individus deviennent ainsi des citoyens qui délibèrent, mais critiquent et contrôlent également l'ordre établi et le pouvoir en place. Du moins, la demande de légitimation est toujours légitime.

Cette tradition peut se référer à la *polis* d'Athènes, comme Castoradis par exemple, l'a souvent rappelé. Hannah Arendt a introduit dans les sciences sociales la référence à l'*oikos* et à la *polis* dont on connaît, par ailleurs, mieux les écrits programmatiques que la réalité. Mais cela n'importe pas beaucoup pour la réponse à ta question.

[105]

C'est pour cette raison que les discours publics sont souvent « critiques » dans le sens qu'ils traitent de manques, plus ou moins douloureusement vécus, afin de vivre mieux dans l'avenir. Ils proposent comment la société ou des phénomènes plus spécifiques devraient être selon ses critères éthiques et moraux (en général implicites), car dans leur état actuel ils ne sont pas ce qu'ils prétendent être, par exemple justes, équitables, décents ou libres. Ces contradictions font l'objet des débats publics, qu'on appelle désormais dans la tradition habermassienne les « délibérations ».

On est ainsi revenu sur la négativité (Hegel) : la conscience qu'au sein des phénomènes existants existe également le potentiel d'être ce qui n'est pas encore. Un ordre est, par exemple, jugé injuste parce que la critique publique indique (à tort ou à raison) les raisons pour lesquelles il est **in**-juste. La critique de cette injustice montre pour quelles raisons l'ordre pourrait et devrait être juste. La critique est toujours normative dans le sens qu'elle s'oriente sur un avenir possible et qualifié par exemple de libre ou de juste.

Pourtant, nos sociétés ne sont pas organisées comme des débats raisonnables et elles ne se développent pas à la suite de débats raisonnables. On a vu que la sérialisation de la société fait que les lois économiques et sociales sont considérées comme naturelles, ce qu'elles ne sont pas. Bien au contraire, elles sont socialement constituées, elles sont « faites » – pour reprendre l'expression de l'histoire sociale britannique-, et ce qui est fait peut être défait. Cependant, pour les

sujets, ces lois sont devenues une véritable « seconde nature », comme on dit dans la tradition des théories critiques. Les discours publics, même les discours considérés comme « critiques », ont par conséquent comme finalité de permettre aux sujets de s'adapter aux lois de la seconde nature. Pourtant, tout le monde fait l'expérience d'être « trop et pas assez », comme Sartre le dit dans *L'Être et le Néant*. On fait l'expérience de manques et de souffrances, mais la révolte est rare et la soumission et le consentement à l'ordre établi sont la règle.

La domination écrasante du positivisme (non seulement) dans les sciences sociales a écrasé la tradition critique. Elle fait que ces sciences se contentent en général de présenter avec beaucoup d'efforts et souvent avec beaucoup de talent les lois et les règles de la société. La négativité est méthodologiquement exclue de ces réflexions et considérée comme un reliquat à anéantir de l'héritage de la philosophie spéculative. Les questions de sens ont également disparu. Il ne s'agit pas de répondre à [106] la question de savoir ce que les acteurs disent de leur raisons et motivations d'agir. Cette question est importante et intéressante, mais la réponse à cette question permet, dans le meilleur des cas, de saisir leurs opinions. La question est de savoir quel est le sens de nos existences et de la société ? Quelle est sa finalité ? Husserl a déjà, dans les années 1930, insisté sur le fait que la domination du positivisme a coupé les discours scientifiques du vécu et des problèmes existentiels des sujets et évacué la question de sens. C'est pour cette raison que ces sciences n'ont plus rien à dire aux sujets, comme il l'a écrit ; et il a raison. Quatre-vingts ans après, à la fin de notre époque et après un vingtième siècle plein de désastres, nous devons nous reposer les questions de Husserl et renouer avec la critique.

## ***THÉORIES CRITIQUES ET THÉORICIENS CRITIQUES***

[Retour à la table des matières](#)

Je pense que les théories critiques s'inscrivent pleinement dans la société, dans ce quelle est, dans ce qu'elle a été et dans ses avenir possibles. C'est pour cette raison que le retour sur les Lumières, et en ce qui me concerne particulièrement sur Kant, peut nous apprendre beaucoup sur ce que notre société a voulu être. Les écrits des Lumières

ont été, entre autres, des écrits programmatiques de la société capitaliste émergente qui ébauchent (d'une manière souvent critiquable) le projet d'une société libre. Les théories critiques ont repris le fil de cette tradition. Elles sont normativement orientées sur la libération possible, sur le monde commun raisonnable et sur l'autonomie des individus. Elles mobilisent la raison pour distinguer, pour comprendre, pour juger et pour décider. Elles dégagent la négativité dans les phénomènes sociaux, dont les théories font partie par ailleurs, afin de comprendre les avenir possibles.

Le théoricien critique ne se situe pas au-dessus ou à l'extérieur de la société. Bien au contraire, il se situe au sein de la société et c'est son indignation qui le fait travailler. On peut se référer au jeune Horkheimer qui a insisté sur ce point. Cela ne fait pas pour autant d'une théorie critique un discours militant. En schématisant un peu, on peut distinguer deux volets : d'un côté, la critique de la théorie « traditionnelle » (Horkheimer), c'est-à-dire les théories établies dans le monde intellectuel et académique, qui sont en général des théories positivistes, ainsi que la critique des idéologies. De l'autre côté, le deuxième volet de la critique est la critique sociale. Bien sûr, c'est la critique des armes et l'arme de la critique, comme le disait Marx.

[107]

Au plus tard depuis les Lumières, la critique est la lutte publique contre le « faux » dans le sens d'Adorno dont j'ai parlé lors d'un de nos entretiens. La critique, la conscience de notre engagement dans la société et l'agir public sont intimement liés.

Une théorie critique s'oppose à l'hétéronomie, à l'oppression, à l'aliénation et à d'autres processus sociaux liberticides ; elle s'oppose dans le même esprit à l'instrumentalisation du savoir, de la connaissance et de la culture. Elle les dévoile et rend intelligible la négativité de ces phénomènes, dont les théories font partie, afin que les sujets qui les ont produites les dépassent. Ce ne sont pas les théoriciens qui pensent ou agissent à la place des sujets. Cette attitude ne serait qu'une nouvelle forme d'hétéronomie. Horkheimer et Adorno ont bien résumé cette position dans la *Dialectique de la Raison* : « C'est le mal, et pas le bien, qui est l'objet de la théorie... son élément est la liberté ; son sujet est l'oppression. »

Je connais bien et je prends très au sérieux l'objection qui se résume à une simple question : « Qu'est-ce que tu proposes ? ». Pour le dire clairement : la théorie critique n'a pas de réponse positive à cette question ; elle ne peut pas avoir de réponse positive à cette question, car ce n'est pas à la théorie, si elle veut rester fidèle à son horizon normatif qui est la libération, d'imposer aux autres des avenir. Répondre positivement à cette question signifierait pour la théorie critique devenir positive. « Le passage de la critique à la positivité et à la concrétion ne signifie pas un avancement mais la résignation », dit Horkheimer, et il a raison. L'exigence d'être positif n'est pas nouvelle et elle concerne non seulement les experts, les stratèges des groupes de réflexion (*think-tanks*) et les acteurs politiques conservateurs ou réformistes. Cela concerne également beaucoup d'adversaires radicaux de la société existante.

Ceci n'est pourtant pas un appel au retrait dans une tour d'ivoire. Bien au contraire ! Tu te souviens, comme tout le monde, de la fameuse phrase de Marx : « Les idées deviennent une force matérielle quand elles prennent possession des masses. » D'accord, elle est un peu pompeuse, peut-être même un peu pathétique mais elle n'est pas fausse. Afin que les idées, par exemple les critiques, aient un impact social (comme on dit aujourd'hui dans le prolongement du langage des sciences « dures »), il faut quelles soient publiques, quelles entrent dans la délibération dans l'espace public. Cependant, cette publication a comme condition l'existence d'un espace public qui permet la délibération raisonnable et démocratique, ce dont je ne suis pas persuadé aujourd'hui. Les « masses » dont parle Marx y sont présentes en tant que public qui délibère, qui [108] critique et qui contrôle le pouvoir en place afin de dépasser les manques vers un avenir meilleur. À mon avis, l'espace public contemporain, très développé et actif, ne correspond pas à cette manière démocratique de constituer une société. L'espace public d'aujourd'hui est l'espace public de l'industrie culturelle.

C'est pour cette raison, afin que « les masses puissent prendre possession des idées critiques », qu'il faut construire des contre-espaces publics par rapport à l'espace public de l'industrie culturelle. Dans l'espace public de l'industrie culturelle, la critique n'a pas de place ou la place de la danseuse. Comprends-moi bien ! Cela n'a rien de résigné. Au contraire : être conscient que ce monde n'est pas le dernier mot de

l'histoire, signifie qu'on peut s'imaginer un autre monde, un monde meilleur et qu'il est possible, bien que cet avenir ne soit peut-être pas le plus probable. On doit être prudent, mais pas fataliste. Antonio Gramsci, dans son fameux petit article « Indifférent » (11 février 1917) l'a bien dit : « Je hais les indifférents. Pour moi, vivre veut dire prendre parti... L'indifférence est apathie, elle est parasitisme, elle est lâcheté, elle n'est pas vie. »

Cet article de Gramsci, écrit à l'aube de la Révolution russe, me mène à ta deuxième question concernant l'utopie parce que, tu te souviens certainement encore de ce texte, si souvent cité dans les années 1970 et 1980, qui est un appel enflammé à « prendre parti » contre le fatalisme. Bien sûr, je partage l'idée générale de Gramsci, bien que la forme soit un peu pathétique. La question de l'utopie, en revanche, est plus délicate.

## ***UTOPIES ET AVENIRS POSSIBLES***

[Retour à la table des matières](#)

D'abord, il y a toujours eu des idées et des fictions d'un monde parfait qui en général ont été intégrées dans les idéologies dominantes. Les utopies religieuses en sont, peut-être, l'exemple le plus classique. La modernisation néolibérale et son « nouvel esprit du capitalisme » (Boltanski/Chiapello) des années 1980 et 1990 en est un exemple récent. Elle s'est approprié beaucoup d'éléments de la pensée utopique des années 1960 et 1970. Ensuite, si l'on considère l'utopie, comme on le fait dans le sens commun, comme l'image d'un état parfait mais irréalisable, on peut arrêter la discussion sur-le-champ, car, si cela était le cas, l'utopie pourrait servir de fil rouge pour des fictions romanesques et filmiques ; et encore... je pense qu'on ne pourrait en tirer que des mauvais *scenarii* de fictions.

[109]

Dans d'autres variantes, l'utopie est conçue comme la réalisation d'une idée ou d'un idéal préexistant à la vie des sujets. Tu trouves cette conception même chez Hegel. Les utopies s'appuient sur le vécu de manques et de souffrances dans la société existante afin de projeter une vision d'un monde parfait que les militants imposent aux autres. Ils

veulent faire le bonheur des autres mais ils prolongent dans leurs fictions et dans leurs images du monde parfait de demain le monde existant, souvent d'une manière profondément perverse. Ils veulent, au nom de cette idée, purifier l'histoire et atteindre sa fin qui serait un régime politique et/ou une société (cela varie selon les différentes utopies) définitivement établis, par conséquent inertes, sans risque, sans contradiction ou négativité et sans hasard. Cette situation serait la prolongation des pires traits de la société existante, sa copie négative si tu préfères cette expression, et elle est au fond mortifère. C'est pour cette raison qu'Adorno (en s'adressant aux militants de l'extrême gauche estudiantine, si ma mémoire est bonne) a prononcé une « interdiction d'image » (Adorno). Merleau-Ponty, dans *L'Aventure de la Dialectique*, sa critique (certainement exagérée) du marxisme de son époque, du stalinisme et de Sartre, a avec raison constaté que ces utopies ne sont que les reflets négatifs de nos angoisses et de notre solitude.

Je pense que Karl Mannheim a très bien saisi la spécificité de la conscience utopique. Elle est une imagination du dépassement possible qui ne se satisfait pas de rêves et de rêveries. L'utopie prend un autre sens que le sens commun ou militant si on l'emploie dans son sens littéral de « u-topie ». La « topie » est un ordre établi qui agit sur les sujets ; elle est un ordre hétéronome. « L'u-topie » est donc la négation de la « topie » qui dépasse cet ordre établi. On peut l'interpréter comme la conscience de la non-identité et de la négativité de l'ordre social dont nous avons beaucoup parlé. Elle fait partie de notre monde ; elle ne lui préexiste pas comme une idée éternelle et elle n'est pas sa prolongation ou un rêve de la vie parfaite dans un monde parfait. Elle formule ce que notre vie et notre monde pourraient être mais ce qu'ils ne sont pas encore. Le projet de transcender ce qui est établi demande, comme tous les projets, une finalité. Un projet se définit par rapport à la fin à atteindre. Dans l'utopie, on peut exprimer – peut-être avec des moyens qui ne relèvent pas du discours scientifique (littérature, films, etc.) – des éléments de la fin visée. Ces idées expriment l'effort de travailler contre la reproduction de l'être tel qu'il est. L'utopie n'existe pas comme projet de prolonger la réalité comme elle est. Elle correspond aux espoirs, à l'engagement et à la quête de sens de ceux qui la défendent publiquement. Ernst Bloch a revendiqué [110] dans ce sens « l'utopie concrète » comme fil rouge de l'émancipation possible.

C'est pour cette raison, par ailleurs, que je trouve intéressante la reprise de l'idée d'Yvan Illich d'une « société conviviale » par nos collègues anti-utilitaristes, par exemple.

L'utopie n'est cependant pas seulement un ensemble d'idées. Elle est liée à ce que Sartre tout comme le sociologue Peter Berger, par ailleurs, ont appelé « l'ek-tase ». Cette idée a une longue tradition qu'on devrait regarder de près et avec un esprit très critique, mais au moins dans l'interprétation de Sartre et de Berger, elle indique l'énergie et la force de s'arracher à sa situation.

Enfin, personnellement, je ne me sers que très peu de la notion d'utopie, car elle est trop usée par l'histoire des désastres que les tentatives de réaliser des utopies ont produits. Elle est devenue tellement floue qu'elle doit être rétablie pour être utilisée correctement. Certes, il y a des travaux qui ont œuvré dans ce sens. Je viens d'en évoquer deux qui me sont chers, *Idéologie et Utopie* de Karl Mannheim et *Le principe Espérance* d'Ernst Bloch. Cependant, le discours public a massacré cette notion. Tu le sais comme moi, la tradition marxiste n'est pas innocente vis-à-vis de cet état. Je pense que les critiques de Marx aux socialistes et communistes utopistes du XIX<sup>e</sup> siècle sont, *grosso modo*, correctes mais suite à leurs critiques, ces penseurs et leurs théories ont été longtemps tabouisés, et ils le sont en grande partie encore aujourd'hui. C'est pour cette raison que je constate avec beaucoup de joie que, dans la critique du productivisme et de l'utilitarisme, ces auteurs sont reconsidérés car ils ont développé à leur manière les raisons pour lesquelles « un autre monde est possible ».

Néanmoins, ce qui m'importe le plus et c'est cela qui rend la discussion sur les utopies et sur la notion d'utopie importante est de lutter contre le fatalisme et la résignation qui pèsent lourdement sur nous et nos manières d'envisager les avenir possibles. Je l'ai déjà dit : je pense que nous vivons la fin d'une époque et la suite de crises d'au moins quarante années depuis les années 1970 montre les convulsions d'une société qui ne peut pas se dépasser. Cette société ne se dépassera pas automatiquement. Une vision utopique dans le sens de Mannheim et de Bloch aiderait à préciser les avenir possibles, à sortir du fatalisme pétrifiant et à préciser la finalité à atteindre dans le projet de dépassement de l'ordre existant. Mais nous sommes très loin de cette situation. Le développement de ce potentiel utopique n'est pas l'œuvre de quelques écrivains ou sociologues bien inspirés qui prennent la

plume, le micro ou l'ordinateur [111] pour exprimer leurs idées. Il faut créer des espaces publics qui permettent le développement de ces idées, qui permettent la délibération sur les avenir possibles. Une dernière fois : un projet se construit à partir de la finalité à atteindre. C'est cela son aspect utopique. Il s'agit de développer le « nous » de ceux qui veulent vivre autrement, de développer le sens spécifique qu'ils donnent au monde présent et à l'avenir, de développer les raisons pour lesquelles ils ne veulent plus vivre comme ils le font actuellement. Ces développements nécessitent des espaces publics spécifiques qui s'orientent contre l'espace public de l'industrie culturelle. Ils demandent également une rupture complète avec le positivisme qui domine les sciences sociales. La critique et le dépassement possibles sont dialectiquement liés tout comme le positivisme et la reproduction.

**Danilo MARTUCCELLI :** Cela ne va pas te surprendre mais permets-moi de souligner la grande cohérence de tes réponses tout au long de nos échanges : en partant d'abord d'un diagnostic social et historique sur notre époque, l'organisant ensuite (en partie au moins) autour de l'herméneutique du travail et de l'individualisme sériel, tu parviens à une conception de la critique comme indispensable moment négatif de la pensée et de l'utopie comme nécessaire dépassement de l'existant.

J'aimerais faire une brève remarque et éclaircir ma réponse. À propos du thème de la critique, ce qui me frappe le plus c'est soit l'agitation intellectuelle de certains, soit le narcissisme libérateur d'autres. Les deux postures sont aussi réductrices l'une que l'autre et leurs justifications croisées très souvent inconsistantes. La tension entre une « pure » posture de connaissance et une « pure » posture critique est plus ou moins aigüe dans les travaux des uns et des autres, mais elle est, au fond, toujours de rigueur. Après tout, une étude, pour « positive » quelle soit dans sa démarche de recherche, n'en donne pas moins une représentation de la réalité qui participe – avec toutes les limitations de réception et de circulation qu'ont les travaux de sciences sociales – aux discussions et à la mise en sens des rapports sociaux. À cet égard, l'opposition, à laquelle tu as fait référence, entre la théorie traditionnelle et la théorie critique doit se lire davantage comme un moment de l'histoire des sciences sociales et des polarisations idéologiques du vingtième siècle, que comme un avatar inévitable et

tragique de la pensée sociale. Pour valable que soit, et elle l'est, une entrée sous la forme d'une réflexion épistémologique, politique et sociologique sur ce qu'est « le » travail critique (le propre, par exemple, d'une théorie critique dévoilant ou prolongeant des pratiques critiques [112] préthéoriques et ordinaires des individus), cette démarche – et ces discussions – ne me semblent pas répondre véritablement à ce que nous devons faire en tant que sociologues.

C'est donc sur ce point que j'aimerais éclaircir le sens de la réponse qui va suivre. Il me semble, et de plus en plus, que le travail critique, et même l'horizon utopique, sont inséparables, pour un sociologue, de « l'analyse concrète de situations concrètes ». Certes, certaines perspectives ont une charge « critique » plus grande que d'autres (lorsque, par exemple, on interroge les soubassements de la domination, les asymétries ou les abus de pouvoir, la production des inégalités ou la diversité des sentiments d'injustice...), et elles l'ont de façon encore plus explicite lorsqu'elles cherchent à « détecter », dans la réalité sociale, les acteurs susceptibles d'apporter un changement et les stratégies possibles qu'ils peuvent mettre en œuvre à cet égard (hégémonies, mouvements sociaux, stratégies « arc-en-ciel »...). Mais cela, au fond, ne dit rien sur les *grands travaux thématiques* sur lesquels doit se pencher le travail critique. La discussion devient très vite dès lors scolastique, les uns s'arrogeant le titre de sociologues critiques, les autres de sociologues scientifiques, quelques-uns (les pires...) celui de sociologues à la fois critiques et scientifiques... Et sur ce registre, excuse-moi de donner aussi franchement mon sentiment, le débat n'avance guère depuis plusieurs lustres ; pire, il est en train d'escamoter de vraies questions. Lesquelles ? Je me limite à deux exemples importants. Le fait que les critiques contre les industries culturelles, la massification, la pensée unique, la méconnaissance se révèlent souvent incapables d'assumer les fondements élitistes, et parfois même conservateurs, de leurs analyses. Par ailleurs, il est de plus en plus indéniable que bien des travaux « positifs » (allant de l'ingénierie sociale aux statistiques publiques), souvent produits d'ailleurs par l'administration, ont une fonction critique majeure. Certes, on pourra toujours dire que les derniers ne sont pas de « vraies » études critiques, mais de simples constats des inégalités... mais il faudrait encore reconnaître le formidable rôle qu'ils remplissent dans les débats publics. Certes, on pourra toujours prétendre que la théorie critique est

irrécupérable par le « système »... mais il faudrait encore se confronter au caractère au moins routinier de cette critique et de cette posture, toujours les mêmes, faite à l'aide des mêmes concepts depuis bientôt deux siècles.

C'est pourquoi, en essayant de viser la même cohérence que toi dans ma réponse, je centrerai ma réponse sur ce qu'il me semble être de grands chantiers pour l'avenir. Pour reprendre la caractérisation que je viens de donner de ton mouvement de réponse mais en la modifiant quelque peu : [113] en partant d'un diagnostic social et historique de notre époque (le singularisme), et après avoir mis en oeuvre quelques concepts-clés (l'individuation, l'épreuve), en tant qu'opérateurs analytiques privilégiés pour étudier cette société, je proposerai d'aborder le travail critique, moins comme un moment négatif de la pensée, qu'au travers un rapide inventaire de quelques grands chantiers d'avenir. Alors, dans le cadre de l'hypothèse d'une société singulariste et de l'ontologie particulière des consistances sociales qui la sous-tend, trois grandes questions me semblent particulièrement pertinentes. Comme tu le verras, chacune de ces thématiques revient et reprend de façon transversale maints sujets dont nous avons discuté lors de nos échanges précédents ; et chacune de ces questions demande une attitude critique et vise une certaine forme d'utopie.

## ***LES FONCTIONS SOCIALES DE LA RÉALITÉ***

[Retour à la table des matières](#)

La première thématique, directement nourrie par la prise en compte du différentiel des consistances sociales à l'œuvre dans une société, invite à faire de la « réalité » un objet majeur du travail critique. Et à le faire d'une façon particulière et différente de celle qui est proposée par l'herméneutique du travail. C'est une problématique sur laquelle je travaille depuis maintenant plusieurs années : interroger les grandes fonctions sociales que joue la « réalité » dans nos représentations collectives en termes de limite et de sanction.

La réalité est ce qui résiste, ce à quoi se heurte l'action ; c'est pourquoi la notion qui, dans cette caractérisation, en rend le mieux compte – du point de vue de l'action – est l'idée de choc avec la réalité.

Nous vivons non seulement en postulant que des limites « réelles » existent, mais en croyant surtout qu'elles agissent constamment et plus ou moins immédiatement sur nous. C'est là que se dessine l'horizon spécifique d'une forme de travail critique. Si le choc avec la réalité mérite la plus grande attention, c'est parce que, continuellement supposé, il est toujours éprouvé de façon complexe. Il est davantage une crainte imaginaire ou une croyance collective, qu'une expérience effective. L'idée de choc avec la réalité n'est donc qu'une notion limite, régulatrice, dont la portée réelle procède moins de son caractère effectif, que des effets qu'en attendent les acteurs eux-mêmes. Et pourtant, son importance est décisive, puisque, en son absence, c'est tout simplement notre sens ordinaire de la réalité qui se dissipe.

[114]

Dans l'étude que je présente en ce moment, je fais l'hypothèse que cette dimension est inséparable de notre expérience de l'action et d'un domaine sociétal privilégié. D'une part, notre expérience de l'action est le substrat ordinaire de ce qu'est la « réalité ». Notre sens fondateur de la réalité – ce qui la différencie d'ailleurs du rêve, de la fiction ou de l'imaginaire – comporte inévitablement des dimensions de contrainte et de résistance. La réalité est ce qui résiste au niveau de notre expérience – individuelle et collective – de l'action. D'autre part, dans les sociétés contemporaines, et sur ce point avec une indéniable spécificité historique, notre conception de la réalité est indissociable d'un domaine d'activité que nous nous représentons comme disposant, pour des raisons systémiques (en fait, fonctionnelles), d'un surcroît de capacité de contrainte et de limite – l'économie. Certes, ces deux éléments sont bien différents, et pourtant, c'est bien leur combinaison qui structure notre sens de la réalité (« ce qui résiste ») et la fonction qui lui est accordée dans la vie sociale. Cette double dimension explique les spécificités de ce type de travail critique. Il faut en effet mettre en évidence, tant sur le plan de l'expérience de l'action que sur celui des domaines sociaux, les manières dont la « réalité » contrarie (ou habilite) effectivement nos desseins et, par ailleurs, les fonctions de contrôle que l'on fait jouer à la « réalité ».

Bien sûr, ce n'est pas ici le lieu pour présenter en détail le raisonnement ; je me limiterai donc à en donner les grands principes. En tout premier lieu, réduit à un schématisme de base, il est possible d'affirmer que sur la longue durée la « réalité » a été successivement

incarnée par trois grands facteurs : Dieu, le Roi, l'Argent – la religion, le politique, l'économie. Chacun de ces domaines, sous des modalités différentes, a en effet structuré à une période donnée ce qui était censé être le socle ultime de « la » réalité. Dans sa plus haute abstraction, chacun de ces régimes de réalité articule étroitement trois grands éléments. D'abord, l'appel « incontestable » à une expérience immédiate et directe du monde, souvent sous la forme d'un appel au sens commun, dictant sous la forme d'une évidence sensible irrécusable la force de ce qu'est la « réalité ». Ensuite, une production proprement symbolique qui étaye et renforce cette impression première – autrement dit : pas de « réalité » sans un important travail d'élaboration culturelle. Enfin, un ensemble de preuves récurrentes et incontournables qui rappellent, si le besoin s'en fait sentir, le bien-fondé de nos représentations liminaires du monde – pas de pitié pour ceux qui transgressent les limites de la « réalité » ! Tous les trois (Dieu, Roi, Argent) désignent à la fois une économie générale du monde – le socle qui soutient tous les autres domaines – et la source ultime du principe [115] de nécessité. La « religion » d'abord, avec l'idée du sacré et de sa transgression ; puis le « politique », en fait l'ordre des hiérarchies ; enfin, l'« économie », bien sûr, depuis l'avènement du capitalisme.

En deuxième lieu, et une fois cette succession historique évoquée, il est clair que si ce type de travail critique doit se centrer aujourd'hui sur l'économie, c'est parce qu'elle incarne, sur le plan sociétal, le sens liminaire de nos représentations de la « réalité ». Plus et mieux que n'importe quel autre domaine de la vie sociale, elle est devenue, depuis quelques siècles, le pivot de notre régime de réalité. Elle condense à la fois des représentations de sens commun et une représentation hautement abstraite et savante de son fonctionnement. Davantage que la science naturelle, dont elle ne cesse cependant de s'inspirer, et parfois de se réclamer, l'économie est devenue – dans sa double dimension de science sociale et de domaine de la réalité – le nouveau garant de notre régime de réalité – et l'horizon ultime du possible et de l'impossible. Comme jadis ont pu le faire le pur et l'impur, le sacré et le profane, la hiérarchie et les statuts, l'économie institue une croyance partagée et entretenue sur ce qu'est la « réalité ». La réussite en est d'ailleurs éclatante. Peu de choses sont devenues aussi « évidentes » aujourd'hui que les effets « inévitables » de certaines politiques économiques. Ce lien, qui n'est pas seulement idéologique, est au fondement de la

fonction spécifique de l'économie dans sa capacité à dire aujourd'hui le réel. Depuis quelques décennies un acronyme à grand succès, massivement évoqué par des responsables politiques de tous bords, résume bien cette équation : TINA (*There is no alternative*).

Enfin, troisième et dernier moment, il est indispensable de réinterroger cette situation en rappelant la contingence irréductible des faits sociaux, et la manière spécifique dont cette expérience invite à problématiser la fonction de « réalité » que détient aujourd'hui l'économie. Un travail qui mène à complexifier l'idée de l'existence d'un domaine économique soumis à des sanctions sans équivoque. Bien entendu, il est absurde de nier une certaine systématisme de l'économie ; en revanche, la prétendue naturalité et immédiateté des sanctions économiques doit constamment être objet de surveillance. La confusion entre ces aspects est telle, que pour certains économistes, mettre en question la systématisme de l'économie revient à mettre en question la science économique tout court. Or, non seulement celle-ci est susceptible d'être construite (et a pu l'être en tout cas) sur d'autres postulats épistémologiques, mais le choix épistémologique de l'économie (sa préférence pour la formalisation mathématique et surtout pour l'imaginaire de la mécanique) ne doit à aucun moment devenir une posture ontologique. Au contraire [116] même : il faut mettre en examen, de façon précise, les modes effectifs d'action des limites, ce qui exige de privilégier l'étude des moments effectifs où les contraintes sanctionnent empiriquement les actions humaines. D'autant plus que, dans la vie sociale, les contraintes opèrent de façon irrégulière (elles peuvent, en fonction de certains contextes, ne pas agir) ; intermittente ou médiate (toute contrainte se déroule dans un temps plus ou moins long – ce qui complexifie l'idée de la réactivité de l'environnement) ou transitoire (les sanctions évoluent, s'usent, se transforment, se durcissent ou disparaissent). L'affirmation, si fréquente, de l'existence des « lois » économiques, doit être mise en examen à partir de ce postulat. Non que certaines d'entre elles ne soient pas valables de manière abstraite (pensons à la « loi » de l'offre et de la demande) mais elles n'opèrent que dans des contextes, par définition différents, expliquant ou infirmant *a posteriori* leur validité. Ce ne sont donc pas les contraintes qu'il s'agit de mettre en question (la réalité est ce qui résiste) mais la fonction qu'on leur accorde dans notre perception de ce qu'est la « réalité ».

Le monde social est soumis à divers retours de réalité – des mécanismes qui entravent effectivement nos desseins —, mais toujours au milieu d'une élasticité sociale irrépressible. Le monde social n'est jamais une « mécanique » réagissant de manière directe, immédiate et durable à nos actions. C'est de ce fantasme, au cœur de l'économie-comme-réalité qu'il faut libérer le regard des individus. À la différence donc de ce qu'ont affirmé à l'unisson les trois grands maîtres du soupçon – Marx, Freud et Nietzsche – nos actions n'échouent pas sur le butoir intangible d'un principe de réalité à réactivité immédiate, mais se déploient, au contraire, au milieu d'un clair-obscur de possibilités et de limites, les unes et les autres indissociablement « réelles » et « imaginaires ». Pour ouvrir les possibles, il faut s'affranchir, certainement pas de la réalité, mais de sa traduction sous-problématisée sous forme de principe de réalité. C'est donc à démêler l'état toujours problématique de la « réalité » que doit s'attarder ce type de travail critique : faire en sorte que le monde social ne cesse jamais d'être perçu dans l'élasticité foncière qui est bien la sienne. Une attitude critique qui doit désormais s'exercer non seulement vis-à-vis de l'économie mais également en direction des affaires écologiques.

Si, par moments, ce type de travail peut partager des points communs avec d'autres thématiques critiques de l'économie, sa spécificité n'en est pas moins réelle. Il ne s'agit pas de dénoncer les extravagances de la structure de hauts salaires, devenue économiquement « aberrante » ou de s'attarder sur l'augmentation sensible des inégalités, ou encore sur l'évolution du partage des richesses entre travail et capital depuis plus de trente [117] ans ou encore sur le pouvoir exorbitant de la finance dans le capitalisme contemporain. L'intérêt se porte essentiellement sur les fonctions de contrôle et de borne que l'on fait jouer à la « réalité ». Cette fonction a un indéniable caractère idéologique – bien résumé par l'acronyme TINA ; mais ce serait une erreur que de la réduire à cette seule manifestation. Si l'appel à la « réalité » est si probant, c'est parce que dans l'horizon de la contingence propre à la modernité, il permet d'arrêter les questionnements, en imposant l'idée de l'existence d'un socle « stable » à fonctionnement « prévisible ». Notre tout dernier socle. C'est l'origine déterminante de la fascination indéniable de nos sociétés pour le « réel » ; le dernier grand mythe de la modernité. Plus la conscience d'habiter dans des univers pénétrés de textures culturelles

diverses et ouverts à la circulation des signes devient vive, plus l'appel à la « réalité » devient le tribunal ultime face auquel nous devons juger du vrai et du faux. Pourtant, et c'est le problème cardinal que ce travail critique se doit sans arrêt de rappeler, la « réalité », dans la vie sociale, n'a pas une action immédiate et durable. C'est pourquoi et d'un point de vue critique, ce qui est à étudier, ce n'est pas « ce qu'est » la réalité, mais les fonctions historiques qu'on lui fait jouer au sein des différentes sociétés. L'important n'est plus – comme jadis – de dévoiler les « dieux » en montrant que le monde est construit par les hommes (la grande visée de l'herméneutique du travail) ; mais de comprendre et de démontrer les fonctions sociales spécifiques que notre société attribue à l'économique et de plus en plus à l'écologique.

### ***LA COMMUNAUTÉ DES ÉPREUVES***

[Retour à la table des matières](#)

Un deuxième grand objectif du travail critique est une conséquence directe de la thèse de la singularisation – la production du commun. Je serai plus bref parce que nous avons déjà évoqué ce point ; je le poserai maintenant uniquement sous l'angle d'une question indissociablement politique et critique. Dans la mesure où l'interlocuteur imaginaire des études sociologiques n'est plus forcément l'État (ou le Prince), les mouvements sociaux, les entreprises ou l'opinion publique, mais les individus eux-mêmes, il est indispensable que les sciences sociales prennent en charge, différemment de la manière dont elles l'ont fait dans le passé, un problème politique nouveau. À savoir : la nécessité de donner une intelligibilité des grands enjeux de la société à l'échelle des individus, grâce à la notion d'épreuve.

C'est dans ce sens, qu'une sociologie historique des épreuves est une sociologie à teneur critique et utopique. En effet, le pari intellectuel et [118] politique d'une sociologie articulée au travers des épreuves est de rendre compréhensible le fait que tous les individus sont enrôlés dans une aventure commune dans une société et à un moment donné. Or, insister sur l'existence d'un ensemble commun d'épreuves afin de décrire le mode d'individuation historique propre à une société n'est pas seulement une stratégie de recherche. C'est aussi un pari politique. Celui d'une sociologie qui coparticipe à la construction des

représentations collectives qui (devant la fragmentation croissante de la société en groupes religieux, ethniques, de classes ou de genres), défend l'idée d'une forme possible de résonance d'expériences au-delà de tous ces clivages. Au regard du récit d'un monde de plus en plus globalisé sur le plan de l'économie et de plus en plus fragmenté sur le plan des expériences culturelles, il faut travailler pour une représentation qui, dans un seul et même mouvement, montre le caractère commun de nos épreuves et la diversité des réponses singulières.

Au fond, je le redis, c'est ce qui a longtemps fait, notamment dans l'histoire sociale européenne, le succès de la notion de classe sociale. En s'appuyant sur la conception d'un conflit irréductible entre intérêts, elle a été paradoxalement un fabuleux mécanisme d'intégration politique et analytique. Mais les classes – et le point est désormais un acquis de l'historiographie – n'ont jamais été une donnée naturelle. Au contraire, elles ont été le fruit d'un long travail historique, autant politique qu'intellectuel, qui s'est révélé capable, grâce à un récit particulier, de produire au niveau des représentations collectives, un fort principe d'unité. Aujourd'hui, cette notion, et surtout le récit historique sur lequel elle s'est longtemps adossée, ne permet plus vraiment, me semble-t-il, ni de rendre compte ni de dépasser l'actuelle fragmentation sociale. Dans un contexte de ce type, la sociologie doit assumer une responsabilité particulière. Celle de produire de nouveaux opérateurs capables de construire une représentation unitaire des ensembles sociohistoriques actuels afin d'organiser la communication conflictuelle entre individus. Hier, il a fallu rompre, grâce à la notion de classe sociale, l'idéologie du Grand Un ; aujourd'hui, il est indispensable de briser, grâce à la communauté des épreuves, l'idéologie de la Grande Fragmentation. Hier, la critique devait montrer le conflit derrière l'ordre ; aujourd'hui, la critique doit organiser le commun à partir de la singularité.

Bien entendu, la résonance politique réelle de cette démarche excède, de toute évidence, le travail proprement sociologique. Mais la sociologie de l'individuation par les épreuves s'inscrit dans l'horizon de cette question politique : il s'agit d'un dessein analytique qui participe à la mise en [119] place d'un arrière-plan partagé des perceptions de la vie sociale, ouvrant à un débat démocratique d'un type particulier puisque proposant une intelligence des grands enjeux communs de société à l'échelle des vies individuelles. Une manière de

parvenir à ce que des individus, ayant des vies chaque fois plus singulières, puissent retrouver le chemin du commun, c'est-à-dire de la politique. Bien entendu, il ne revient pas à l'analyse sociologique de se constituer en langage politique. Mais il lui revient pleinement la responsabilité de produire des études en phase avec la sensibilité et les défis d'une époque.

Je le dis autrement. Nous vivons la fin du triple règne des opérateurs qui, pendant longtemps, ont assuré la fabrication des collectifs volontaires : les causes, les intérêts et les identités. Les premières ne résistent pas à l'interdépendance multiple et hiérarchisée de la mondialisation actuellement en cours, d'autant plus que sa crise épistémologique se double d'une crise proprement politique – plus les marges d'action latérales s'agrandissent à chaque niveau, moins il devient nécessaire pour les acteurs de connaître les « causes » ultimes des processus. Les seconds, les intérêts, se morcellent dans un éventail d'autant plus grand que la différenciation sociale l'accroît et surtout que les sciences sociales, en faisant honnêtement leur travail, ne cessent de montrer les divergences à l'œuvre entre les uns et les autres, entre ce que l'on gagne d'un côté et ce que l'on perd de l'autre. Les troisièmes, les identités, en se fragmentant et en prenant conscience de leur labilité essentielle (conséquence inévitable du jeu de textures qui les composent) voient fortement s'éroder leur capacité d'agencement collectif.

La singularisme invite, dans ce contexte, à repenser le rapport au collectif. Puisque l'individu est devenu l'horizon de nos perceptions de la vie sociale, il faut, davantage et autrement qu'hier, que la sociologie participe à la construction du commun. Peu importe la dissimilitude des causes, la divergence des intérêts, la différence des identités puisque, tôt ou tard, les individus peuvent reconnaître, au-delà de cette fragmentation plurielle (différences, distances...) qu'ils ont à affronter des épreuves communes. Pour être plus exact : parfois, malgré la diversité positionnelle, et les diffusions spécifiques, il s'agit effectivement d'épreuves communes ; d'autres fois, les épreuves sont au contraire différentes, mais dans la mesure où la vie humaine se cerne à partir d'une mise en récit largement commune, on peut au moins faire l'hypothèse qu'elles contribuent à engendrer une forme particulière de connaissance réciproque.

La connaissance sociologique se prolonge ainsi naturellement dans une posture critique. Les épreuves – comme hier les classes sociales – doivent devenir l'opérateur politique par excellence de notre rapport aux collectifs – comme le féminisme, pour l'heure, le montre mieux que n'importe quelle autre lutte sociale. C'est même un nouvel horizon pour la critique : rendre un rôle majeur à l'expérience individuelle – traduite en épreuve – dans la compréhension de la vie sociale et de la politique. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une nouveauté radicale. Mais du prolongement, sur d'autres bases, du propre du travail de la rhétorique politique et de sa capacité à formuler l'intelligence d'un collectif. Devant la différenciation des profils et des contextes, il est absolument indispensable de produire cette intelligence conflictuelle au moyen de la résonance des épreuves. Le but est d'augmenter la compréhension réciproque dans un monde de plus en plus interconnecté globalement (faisant de la diffusion des phénomènes une problématique centrale) mais dans lequel cependant trop de clivages (sociaux, ethniques, génériques, nationaux...) font encore office de barrières herméneutiques. À défaut de cet effort, le risque est bien réel de voir la production structurelle de la singularité alimenter la croissance des inégalités.

Les épreuves, permets-moi de me répéter pour éviter tout malentendu, ne sont pas un langage politique, mais un outil d'analyse. Mais, par leur truchement, des individus singularisés enrôlés dans des positions différentes peuvent néanmoins retrouver le sens d'une vie commune, grâce à une autre intelligence de la société. La communauté des épreuves ne nie ni les inégalités ni les différences, mais les comprend, les unes et les autres, à partir d'un horizon partagé de défis. Le pronostic me fait courir peu de risque : la production du commun sera une des grandes thématiques critiques de l'avenir.

## ***LE SUD ET L'AVENIR DES SCIENCES SOCIALES***

[Retour à la table des matières](#)

Enfin, une troisième grande thématique critique se dessine devant nous, à laquelle mes origines biographiques me rendent particulièrement sensible. Les sciences sociales ont un défi formidable devant elles – il s'appelle le Sud. Le Sud ? Le mot est fort imprécis géographiquement, culturellement, politiquement. Pourtant, dans ses aspects strictement analytiques, il est facile de repérer son noyau dur : la production d'une intelligence du monde et des sociétés à distance de l'expérience historique et conceptuelle des quatre pays qui ont été, pour l'essentiel, et jusqu'à [121] aujourd'hui, le principal foyer de production des catégories des sciences sociales : les États-Unis, la France, l'Allemagne et le Royaume-Uni.

Le monopole conceptuel qu'ont eu ces expériences nationales (parfois abusivement associées à l'Occident ou à la modernité) sur les sciences sociales touche à sa fin. Le défi que pose cette situation historique inédite ouvre à différents travaux, à teneur critique très diverse. Pour l'heure, je le reconnais bien volontiers, les premiers travaux ne sont guère convaincants : à tel point que, le plus souvent, ils prennent la seule forme d'un renversement idéologique des anciennes catégories du « Nord », ou d'une prolifération d'indicateurs « globaux » largement promus par des organisations internationales.

Pour que le « Sud » parvienne à tenir toutes ses promesses, pour qu'il parvienne vraiment, et jusqu'au bout, à une véritable refondation de la pensée sociale, il sera indispensable d'aller bien plus loin. La correction du regard, si elle est amenée à son terme, sera d'une tout autre teneur et profondeur. Peu – pour ne pas dire aucune – des grandes notions des sciences sociales (modernité, individu, classes, développement, civilisation...) sortiront indemnes de cette confrontation ; une réélaboration intellectuelle qui, d'ailleurs, et à sa façon, reflétera les nouveaux enjeux géopolitiques propres au vingt-et-unième siècle <sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Danilo Martuccelli, *¿Existen individuos en el Sur ?*, Santiago, LOM Ediciones, 2010.

Répondre à ce défi est la grande promesse des sciences sociales et je crois, en tout cas je l'espère, l'annonce de son véritable âge d'or. Voilà, c'est parce que cet horizon fait partie de mon travail intellectuel, que je me suis tellement intéressé au processus d'individuation en tant que notion majeure des sciences sociales. L'individuation permet non seulement de faire une macrosociologie d'un nouveau genre, mais aussi un dialogue inédit entre sociétés, périodes et civilisations. Les comparaisons peuvent se faire à différents tiroirs. Je te donne un exemple parmi tant d'autres : l'école est sans doute, à cause de son importance dans le processus de sélection sociale, une épreuve centrale dans le processus d'individuation contemporain en France. Cependant, elle ne l'est pas forcément dans d'autres sociétés (ou dans la même société française avant les années cinquante) ; et si elle l'est, elle peut se présenter sous la forme d'autres tensions lorsque, par exemple, elle est associée et au fond subordonnée à des questions de justice sociale et de mérite individuel (comme c'est le cas, par exemple, dans la société chilienne actuelle à laquelle je [122] viens de consacrer une longue recherche empirique<sup>21</sup>). Une même épreuve peut donc être commune à deux sociétés, et ne pas avoir la même importance dans l'économie générale du mode d'individuation à l'œuvre. Mais la comparaison ne s'arrête pas à des variantes de ce type. L'individuation ouvre aussi à des études comparées susceptibles de mettre en question la borne même des temps modernes, mettant ainsi en résonance des modes d'individuation appartenant à différents types de civilisation, et même à différents modes d'individuation entre sociétés dites « modernes » ou « traditionnelles ».

Dans le monde en recomposition politique et culturelle de demain, celui qui annonce la prise en charge croissante du Sud, l'individuation est une excellente stratégie pour produire des sociologies comparées d'un nouveau genre. Et elle l'est d'autant plus que si toutes les sociétés n'ont pas eu des États, des classes, de la démocratie, de la sécularisation, en revanche toutes les sociétés, au-delà des manières dont elles les ont nommés culturellement, produisent – et ne peuvent pas ne pas produire – des « individus » (comme des êtres de chair et d'os). Certes, ces processus sont historiquement différents – il s'agit de

---

<sup>21</sup> Kathya ARAUJO, Danilo MARTUCCELLI, *Desafíos comunes. Retrato de la sociedad chilena y sus individuos*, Santiago, LOM Ediciones, 2012 (2 tomes).

l'objet même de l'individuation et des différentes stratégies analytiques pour en rendre compte – mais cela ne fait pas moins de cette problématique une base commune pour de futures études comparées.

Je conclus : ces trois grandes thématiques ne sont nullement (ai-je vraiment besoin de le dire ?) les seules à retenir. Mais elles me semblent particulièrement saillantes à partir de la double proposition qui m'a animé tout au long de notre conversation : les consistances sociales et l'individuation singulariste. La première renvoie au problème de la limite de la réalité et donc à la production d'une société ouverte dans un monde fini. La deuxième concerne la production d'une vie commune dans une société d'individus singularisés. La troisième ouvre à la construction d'un nouvel universel analytique dans un monde social et politique globalisé.

[123]

Dans la collection « Sociologie contemporaine  
[[www.pulaval.com](http://www.pulaval.com)]

Vrancken, Didier (dir.), *Penser l'incertain*. Actes des séances plénières du XIX<sup>e</sup> congrès de l'Association internationale des sociologues de langue française, 2014.

Lévesque, Georges-Henri, *La « révolution coopérative »*. *Un jalon d'histoire de la pensée sociale au Québec*. Notes de cours du père Georges-Henri Lévesque sur la philosophie de la coopération. Choix de textes, introduction et notes par Jean-François Simard et Maxime Allard, 2013.

Falardeau, Jean-Charles, *Sociologie du Québec en mutation*, Choix de textes et introduction par Simon Langlois et Robert Leroux, 2013.

Turmel, André, *Une sociologie historique de l'enfance*, 2013.

Gagnon, Éric, Andrée Fortin, Amélie-Eisa Ferland-Raymond et Annick Mercier, *L'invention du bénévolat. Genèse et institution de l'action bénévole au Québec*, 2013.

Saillant, Francine et Karoline Truchon (dir.), *Droits et cultures en mouvements*, 2013.

Saint-Arnaud, Pierre, *In the Land of the Free. Le paradoxe racial à travers le roman social africain-américain*, 2012.

Bernard Fournier et Raymond Hudon (dir.), *Engagements citoyens et politiques de jeunes. Bilans et expériences au Canada et en Europe*, 2012.

Hudon, Raymond, et Christian Poirier (dir.), *La politique, jeux et enjeux. Action en société, action publique, et pratiques démocratiques*, 2011.

Vultur, Mircea, et Daniel Mercure (dir.), *Perspectives internationales sur les jeunes et le travail*, 2011.

Mercure, Daniel et Mircea Vultur (dir.), *La signification du travail. Nouveau modèle productif et ethos du travail au Québec*, 2010.

Petitot, André, *Être en société. Le lien social à l'épreuve des cultures*, 2010.

Chandler, Michael J., Christopher E. Lalonde, Bryan W. Sokol et Darcy Hallett, *Le suicide chez les jeunes Autochtones et l'effondrement de la continuité personnelle et culturelle*, 2010.

Bajoit, Guy. *Socio-analyse des raisons d'agir. Études sur la liberté du sujet et de l'acteur*, 2010.

D'Amato, Marina. *Téléfantaisie. La mondialisation de l'imaginaire*, 2009.

Hamel, Pierre. *Ville et débat public. Agir en démocratie*, 2008.

Roberge, Jonathan. Paul Ricœur, *La culture et les sciences humaines*, 2008.

Gervais, Stéphan, Dimitrios Karmis, Diane Lamoureux (dir.). *Du tricôté serré au métissé serré ? La culture publique commune au Québec en débats*, 2008.

Hirschhorn, Monique (dir.). *L'individu social. Autres réalités. Autre sociologie ?*, 2007.

Gendron, Corinne, Jean-Guy Vaillancourt, *Environnement et sciences sociales. Les défis de l'interdisciplinarité*, 2007.

Lalive d'Épinay, Christian, Dario Spini (dir.). *Les années fragiles. La vie au-delà des quatre-vingts ans*, 2007.

Negura, Liban. *Le travail après le communisme. L'émergence d'une nouvelle représentation sociale dans l'espace postsoviétique*, 2007.

Bernstein, Basil. *Pédagogie, contrôle symbolique et identité. Théorie, recherche, critique*, 2007.

Talin, Kristoff. *Valeurs religieuses et univers politiques. Amérique du Nord et Europe*, 2006.

Lapointe, Paul-André, Guy Bellemare (dir.). *Innovations sociales dans le travail et l'emploi. Recherches empiriques et perspectives théoriques*, 2006.

[124]

Levasseur, Carol. *Incertitude, pouvoir et résistances : les enjeux du politique dans la modernité*, 2006.

Fortin, Andrée. *Passage de la modernité. Les intellectuels québécois et leurs revues (1778-2004)* (2e édition), 2006.

Cotesta, Vittorio. *Images du monde et société globale. Grandes interprétations et débats actuels*, 2006.

Fortin, Robin. *Comprendre la complexité. Introduction à La Méthode d'Edgar Morin* (2e édition), 2005.

Helliwell, John F. *Mondialisation et bien-être*, 2005.

Mercure, Daniel (dir.). *L'analyse du social. Les modes d'explication*, 2005.

Angers, Stéphanie et Gérard Fabre, *Échanges intellectuels entre la France et le Québec (1930-2000). Les réseaux de la revue Esprit avec La Relève*, Cité Libre, Parti pris et Possibles. PUL, 2004.

Guay, Louis, Laval Doucet, Luc Bouthillier, et Guy Debailleul (dir.). *Les enjeux et les défis du développement durable. Connaître, décider, agir*. PUL, 2004.

Duhaime, Gérard. *La vie à crédit. Consommation et crise*. PUL, 2003.

Saint-Arnaud, Pierre. *L'invention de la sociologie noire aux États-Unis d'Amérique. Essai en sociologie de la connaissance scientifique*. PUL, 2003.

Teeple, Gary. *La globalisation du monde et le déclin du réformisme social*. PUL, 2003.

Mercure, Daniel, et Spurk, Jan (dir.). *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*. PUL, 2003.

Otero, Marcelo. *Les règles de l'individualité contemporaine. Santé mentale et société*. PUL, 2003.

Châtel, Viviane, et Marc-Henry Soulet (dir.). *Agir en situation de vulnérabilité*. PUL, 2003.

Martin, Thibault. *De la banquise au congélateur. Mondialisation et culture au Nunavik*. PUL et Unesco, 2003.

Dagenais, Daniel (dir.). *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*. PUL, 2003.

Vultur, Mircea. *Collectivisme et transition démocratique. Les campagnes roumaines à l'épreuve du marché*. PUL, 2002.

Duménil, Gérard, et Dominique Levy (dir.). *Crises et renouveau du capitalisme. Le 20<sup>e</sup> siècle en perspective*. PUL, 2002.

Freitag, Michel, avec la collaboration de Yves Bonny. *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*. PUL, 2002.

Lacombe, Sylvie. *La rencontre de deux peuples élus. Comparaison des ambitions nationale et impériale au Canada entre 1896 et 1920*. PUL, 2002.

Spurk, Jan. Critique de la raison sociale. *L'École de Francfort et sa théorie de la société*. PUL et Syllepse, 2001.

Mercure, Daniel (dir.). *Une société-monde ? Les dynamiques sociales de la mondialisation*. PUL et De Boeck, 2001.

Fortin, Robin. *Comprendre la complexité. Introduction à La Méthode d'Edgar Morin*. PUL et L'Harmattan, 2000.

Dagenais, Daniel. *La fin de la famille moderne. Significations des transformations contemporaines de la famille*. PUL, 2000.

Spurk, Jan (dir.). *L'entreprise écartelée*. PUL et Syllepse, 2000.

Assogba, Yao. *La sociologie de Raymond Boudon. Essai de synthèse et applications de l'individualisme méthodologique*. PUL et L'Harmattan, 1999.

De Kerckhove, Derrick. *Les nerfs de la culture. Être humain à l'heure des machines à penser*. PUL, 1998.

**Fin du texte**