Cahiers SOCIÉTÉ

| nº 3 | 2021

La désorganisation postmoderne des sociétés

Responsables du numéro : Gilles GAGNÉ et François L'ITALIEN

| **Introduction** |
Gilles GAGNÉ et François L'ITALIEN
| **De la révolution industrielle à la planétarisation managériale** |
Baptiste RAPPIN
| **La dialectique ou l'organisation : critique de l'automatisation de la connaissance à l'ère de l'intelligence artificielle** |
Maxime OUELLET
| **« Sans limites » : une critique politique et écologique du transhumanisme** |
Nicolas LE DÉVÉDEC
| **L'extension du domaine des contrôles. Essai sur les concepts élémentaires de la transition postmoderne** |
Gilles GAGNÉ
| **L'éthique de l'intelligence artificielle, ou la misère de la philosophie 2.0 à l'ère de la quatrième révolution industrielle** |
Éric MARTIN
| **La matrice de la théorie sociologique contemporaine** |
Daniel DAGENAIS
| **Le Réel, nom de Dieu ! Aphorismes sur l'âge du néolibéralisme intégral** |
Jacques-Alexandre MASCOTTO
| **Le rapport au monde d'un incroyant dans l'horizon d'une transcendance non religieuse** |
Michel FREITAG
| **Existe-t-il encore des normes sociales indispensables dans notre société ?** |
Niklas LUHMANN
| **Éthique et valeurs dans la théorie sociologique de Niklas Luhmann** |
Lukas SOSOE
| **Note critique – Méthode et universalité chez Castoriadis** |
Thibault TRANCHANT
| **Note critique – Réponse à Thibault Tranchant** |
Sophie KLIMIS
| **Recension –** ***The New class war*** **de Michael Lind** |
Rolande PINARD
| **Recension –** ***Financiarisation et élite économique au Québec*** **d'Audrey Laurin-Lamothe** |
Fanny THEURILLAT-CLOUTIER

Collectif SOCIÉTÉ

Les *Cahiers SOCIÉTÉ* sont publiés par le Collectif SOCIÉTÉ

Les Cahiers Société sont une revue internationale à comité de lecture paraissant annuellement. Ils font suite à la revue *Société*, publiée au Québec à partir de 1987 dans le cadre des activités du Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité (GIEP) et de celles du Collectif *Société*. Ils se proposent de favoriser la réflexion théorique sur les transformations fondamentales qui affectent les sociétés contemporaines ; de prendre au sérieux le sentiment d'une rupture par rapport au mode de développement des sociétés modernes ; de débattre des enjeux normatifs qu'implique le passage à une postmodernité où se jouera, selon ce que nous pourrons en comprendre et choisirons d'en reprendre, le sens de la modernité de même que la signification des voies divergentes selon lesquelles il est question maintenant d'être sa postérité.

Directeur
Jean-François Filion

Rédacteurs en chef
Geneviève Gendreau
Thibault Tranchant

Comité de rédaction
Daniel Dagenais
Éric N. Duhaime
Jean-François Filion
Gilles Gagné
Geneviève Gendreau
Gilles Labelle
François L'Italien
Éric Martin
Maxime Ouellet
Thibault Tranchant
Stéphane Vibert

Comité scientifique
Alain Caillé
Philippe Chanial
Catherine Colliot-Thélène †
Jean-François Côté
Pierre Dardot
Vincent Descombes
Franck Fischbach
Marcel Gauchet
Bruno Karsenti
Jean-François Kervégan
Sophie Klimis
Christian Laval
Rolande Pinard
Mélanie Plouviez
Marie-Andrée Ricard
Frédéric Vandenberghe
Jean Vioulac

Contact
cahiers@collectifsociete.com
www.collectifsociete.com

Révision linguistique Nathalie Freitag
Conception de la maquette et mise en page
Manon André

2021
ISSN 2562-5373 (imprimé)
ISSN 2562-5381 (en ligne)
Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2021

Table des matières

| **Introduction** |
Gilles GAGNÉ et François L'ITALIEN 3

| **De la révolution industrielle à la planétarisation managériale** |
Baptiste RAPPIN 29

| **La dialectique ou l'organisation : critique de l'automatisation de la connaissance à l'ère de l'intelligence artificielle** |
Maxime OUELLET 63

| **« Sans limites » : une critique politique et écologique du transhumanisme** |
Nicolas LE DÉVÉDEC 99

| **L'extension du domaine des contrôles. Essai sur les concepts élémentaires de la transition postmoderne** |
Gilles GAGNÉ 123

| **L'éthique de l'intelligence artificielle, ou la misère de la philosophie 2.0 à l'ère de la quatrième révolution industrielle** |
Éric MARTIN 189

| **La matrice de la théorie sociologique contemporaine** |
Daniel DAGENAIS 219

| **Le Réel, nom de Dieu ! Aphorismes sur l'âge du néolibéralisme intégral** |
Jacques-Alexandre MASCOTTO 263

| **Le rapport au monde d'un incroyant dans l'horizon d'une transcendance non religieuse** |
Michel FREITAG 285

| **Existe-t-il encore des normes sociales indispensables dans notre société ?** |
Niklas LUHMANN 293

| **Éthique et valeurs dans la théorie sociologique de Niklas Luhmann** |
Lukas SOSOE 315

| **Note critique – Méthode et universalité chez Castoriadis** |
Thibault TRANCHANT 337

| **Note critique – Réponse à Thibault Tranchant** |
Sophie KLIMIS 351

| **Recension – *The New class war* de Michael Lind** |
Rolande PINARD 367

| **Recension – *Financiarisation et élite économique au Québec* d'Audrey Laurin-Lamothe** |
Fanny THEURILLAT-CLOUTIER 373

| **Résumés des articles** | 379

| Introduction

Dans les analyses portant sur la globalisation économique contemporaine, il est d'usage de souligner le rôle joué par la montée en puissance des États-Unis, d'une part, et de passer par la révolution néolibérale, de l'autre. Sous la première topique, on examinera la formation au XX^e^ siècle d'une nouvelle forme, postmoderne, de l'impérialisme et sous la seconde on mettra en évidence la coordination doctrinale de la « révolte des élites » contre les avancées de la démocratie sociale de la seconde moitié de ce siècle.

Qu'on les considère séparément ou conjointement, ces deux angles d'analyse comportent des embûches conceptuelles qui peuvent à l'occasion embrouiller les faits que le récit de la marche à la globalisation a à charge d'interpréter. Il est certes naturel de penser le devenir du monde avec les concepts que la pratique a banalisés dans le passé et de négliger les différences empiriques qui s'accumulent dans l'angle mort de ces concepts, tant qu'elles sont négligeables. Les quantités négligeables doivent être négligées a dit Newton. Mais il faut alors rester attentif à la possibilité que les petites différences finissent par en faire une grande.

Néo-impérialisme et néolibéralisme

La notion d'un nouvel impérialisme américain, dont les usages et les définitions débordent maintenant largement la tradition marxiste[1], prend acte de l'orientation

1. Contrairement à Paul Kennedy, qui, il y a trente ans, évitait le mot « empire » et s'en tenait à la notion plus générale de « grande puissance » (*Naissance et déclin des grandes puissances*, Paris, Payot, 1989), les historiens qui s'intéressent couramment à l'ordre mondial sont d'autant plus prompts à parler de l'empire américain qu'ils s'appliquent à en signaler le déclin, les dangers pour la démocratie américaine ou l'échec imminent. On trouvera dans la littérature récente de nombreux exemples de cette liberté nouvelle de la profession avec les gros mots, comme si l'auteur de l'autopsie décidait de réécrire le certificat de naissance du défunt. Quelques exemples : Charles S. Maier, *Among empires : American ascendancy and its predecessors*, Cambridge, HUP, 2006 ; David C. Hendrickson, *Republic in peril : American empire and the liberal tradition*, Oxford, OUP, 2018 ; Stephen Wertheim, *Tomorrow, the world : The Birth of U.S. global supremacy*, Cambridge, The Belknap Press of HUP, 2020 ; Daniel Immerwahr, *How to hide an empire : A history of the greater United States*, New York, Picador, 2019 ; John J. Mearsheimer, *The Great delusion : Liberal dreams and international realities*, New Haven et Londres, YUP, 2018. Du côté des marxistes qui, eux, ont toujours été léninistes sur cette question, la notion d'un empire américain fait florès, comme il est de tradition dans cette école, mais avec de plus en plus de circonvolutions, de qualifications, de restrictions et de redéfinitions, comme on le verra, par exemple toujours, chez David Harvey, *Le nouvel impérialisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010 ; chez Ellen Meiksins Wood, *L'empire du capital*, Montréal, Lux, 2011 ; chez Perry Anderson, *The H-Word : The Peripeteia of hegemony*, Londres et New York, Verso, 2017 ; ou encore chez Leo Panitch et Sam Gindin, *The Making of global capitalism : The Political economy of american empire*, Londres et New York, Verso, 2012.

constante de la politique extérieure américaine depuis 1919. L'aboutissement contemporain de cette politique dans une économie de marché planétaire, qui semble en avoir été l'intention, dont les États-Unis prétendent assurer le « leadership » et que l'on pourrait croire leur être favorable, témoignerait en quelque sorte de l'effectivité d'une stratégie de domination « impériale ».

Le problème c'est évidemment que le concept de la domination politique impériale réfère habituellement au contrôle des souverainetés dominées par la puissance impériale, une situation censée mener à la formation d'une nouvelle totalité politique composite (l'empire, justement) dotée d'un système institutionnel relativement intégré et assez strictement hiérarchisé. Il faut alors beaucoup de gymnastique pour faire *poudre aux yeux* des deux cents souverainetés qui siègent à l'ONU ou pour soutenir que le système institutionnel actuel, distribué entre les institutions internationales publiques, les législations étatiques et les deux ou trois milliers de traités, commerciaux et financiers, qui régissent les circulations planétaires, présente le niveau d'unité, de centralité ou de hiérarchisation que l'on attendrait d'un empire. Sans compter que la substance des circulations économiques en question passe en fait par une pléthore d'organisations privées à caractère paraétatique, dites multinationales ! La référence à un empire américain pour penser la globalisation, on le voit, étire le concept d'empire dans une direction pour le moins inédite : en fait, il est tentant de dire que cette nouvelle signification obscurcit davantage qu'elle n'enrichit son sens sociologique.

Par comparaison, les auteurs qui s'en tiennent à une définition classique de la domination impériale, mais pour décrire plutôt la réalité politique interne de certains des États qui siègent à l'ONU, s'évitent de procéder à une telle extension sémantique. Le mode de constitution de la République américaine « elle-même », par exemple, avec son appareil gouvernemental, son expansion historique, ses conquêtes, ses acquisitions, ses possessions, sa reconstruction d'après la guerre civile, ses îles, ses territoires (organisés ou pas) et ses clients peut très raisonnablement se décrire comme une dynamique impériale ordinaire dont les États-Unis d'Amérique actuels seraient la sédimentation institutionnelle[2]. Mais comme cette expansion impériale est retombée finalement dans les formes du fait national une fois que l'extension du capitalisme aux « sociétés neuves » de l'Amérique fut terminée, elle a maintenant peu à voir avec l'extension, planétaire cette fois, du capitalisme organisé

2. Sur cet aspect impérial de la constitution de l'État territorial américain, voir Daniel Immerwahr, *How to hide an empire : A history of the greater United States*, *op. cit*. Un semblable usage de la notion classique d'empire pour décrire la constitution de l'État canadien présente l'avantage supplémentaire de porter sur un cas où le fonctionnement contemporain d'un pays créé par un empire conserve l'essentiel du *modus operandi* de ce type de domination politique. On en trouve la démonstration dans l'ouvrage de Marc Chevrier, *L'empire en marche. Des peuples sans qualités, de Vienne à Ottawa*, Québec, PUL, 2019*,* un ouvrage qui reprend et complète pratiquement tout ce qui s'est écrit sur ce sujet depuis, disons, *La petite loterie* (Montréal, Boréal, 1997) de Stéphane Kelly.

que l'on voudrait imputer à de semblables méthodes impériales. Le fait que l'État américain ne déploie maintenant ses troupes que pour protéger des souverainetés est peut-être la ruse d'une nouvelle raison impériale. Si l'on veut. Mais on peut difficilement faire abstraction de ce genre de nouveauté en étirant simplement le concept d'impérialisme.

Du côté du rôle attribué au néolibéralisme dans la globalisation, on a eu tendance à comprendre le soulèvement des élites contre les mesures sociales-démocratiques et contre l'encadrement keynésien des économies nationales par l'État en tant que résultat de l'audience offerte aux réformateurs du libéralisme (descendus du mont Pèlerin) par l'échec du providentialisme. Le plafonnement de l'efficacité technobureaucratique des gouvernements chargés de gérer la demande agrégée après la Seconde Guerre mondiale avait en effet fini par transformer les États en ogres fiscaux : le fatras des programmes n'apportait de solution à un problème qu'en en créant de nouveaux, les mesures de justice sociale, régulièrement mal ciblées, engendraient des injustices, les entraves apportées à la circulation du capital tarissaient l'innovation, les coûts salariaux indirects entravaient l'investissement à long terme, etc. Comme le providentialisme prétendait servir simultanément le capital et le travail, chacun d'eux s'attaqua au soutien que le providentialisme accordait à l'autre. La lutte des classes fit retour, mais dans la forme perverse d'une opposition, conjointe mais symétrique, orientée contre l'État. Cette situation ouvrit toute grande la porte au néolibéralisme, qui arriva au pouvoir pieusement, porté d'abord par le conservatisme socioéconomique de Thatcher et Reagan et avec l'appui des exclus du providentialisme, avant de passer finalement, vingt ans plus tard, à l'orgie des dérégulations compétitives décomplexées, une orgie qui mobilisa cette fois la petite épargne capitalisée des rentiers en faveur de la libération des investisseurs[3].

Le problème avec cette manière de comprendre la contribution du néolibéralisme tardif (celui de Chicago) à la globalisation, c'est qu'en plus d'en faire un anti-institutionnalisme à penchants libertariens et de lui faire jouer le premier rôle dans la synchronisation idéologique de la révolte des élites, on se trouve à faire l'impasse sur la question qui fut au principe de la pensée néolibérale au début du XX^{e} siècle, celle de l'ordre mondial, et à surestimer son rôle dans l'effondrement du providentialisme national des Trente Glorieuses, un compromis qui s'est effrité de lui-même

3. On trouvera dans *Le monde enchaîné. Perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé* (M. Freitag et É. Pineault [dir.], Québec, Nota Bene, 1999) une analyse de cette attaque frontale contre la souveraineté économique des États, largement inspirée par la Chambre de commerce internationale. Le projet d'*Accord multilatéral sur les investissements* offrait aux États de s'engager par traité au respect absolu de la propriété étrangère sur leur territoire afin d'obtenir en échange, pour leurs propriétaires nationaux, un semblable traitement de la part des autres États. Mais comme le capital était déjà largement dénationalisé, cet échange ne voulait rien dire et l'Accord revenait simplement à soumettre « légalement » les institutions politiques aux organisations financières (ce qui, en substance, était déjà le cas).

à mesure que les alliances de classe issues de la Seconde Guerre mondiale étaient libérées de la menace soviétique.

Malgré ces réserves, l'impérialisme américain et le renouveau du libéralisme ont, lorsque pris ensemble, toutes les apparences d'une interprétation valable de la globalisation économique. Selon cette interprétation, le premier a fourni au procès de la globalisation son principe extérieur d'unité, alors que le second a servi de fondement doctrinal et de point d'appui à la critique de la gestion politique de l'économie dont l'effondrement de l'URSS aurait finalement confirmé le bien-fondé. Il s'agit là d'une interprétation à caractère « synthétique », une manière de voir qui élève à l'intelligibilité une infinité de tendances et de développements rampants qui se sont adaptés les uns aux autres par la force des choses (plus que sous l'effet d'une intention) mais qui ont été constamment repensés au fil de la route par l'effort d'en « faire sens » et de transformer ainsi la trajectoire effective de la transition postmoderne en impératif normatif factuel qui la rend acceptable : « Voici ce qui s'est passé en fait et voici à quoi nous devons consentir et nous adapter[4]. »

Cependant, comme le domaine des faits relève de l'infini, c'est le propre de toute interprétation synthétique de ce genre que d'être sélective et de faire violence aux faits « discordants ». Par exemple, bien que les États-Unis aient eu une influence déterminante sur l'orientation culturelle générale du XX^{e} siècle, on se demande si l'universalité de l'espace de circulation et d'échange économique où nous sommes

4. L'impératif catégorique d'adaptation (de la société à elle-même) est une véritable – et inquiétante – curiosité. Il consiste à diviser d'abord la vie sociale en une série de processus et de dispositifs automatiques, d'un côté, et en pure *agency*, de l'autre, et à recommander ensuite à celle-ci de se plier à ceux-là. On a là une recommandation déraisonnable en faveur de l'aliénation, un « principe » qui se cache derrière une attitude pratique, réaliste et raisonnable sans doute, mais seulement dans les marges étroites de certains aspects de la vie individuelle. L'exigence (de nature contre-factuelle) de s'adapter à l'état de fait est ainsi, sociologiquement parlant, une contradiction d'un nouveau genre, où ce qui reste de réflexivité éthique et institutionnelle dans la société est virtuellement mis au service de son abolition. Il s'agit d'une autre manière de parler de l'« oubli » de la société. On trouvera dans le présent numéro plusieurs évocations de cette morale de la soumission adaptative, notamment dans l'article de Nicolas Le Dévédec qui aborde frontalement la question et la met au centre de l'idéologie transhumaniste ; dans « L'extension du domaine des contrôles » de Gilles Gagné qui discute la logique des régulations par adaptation réciproque des puissances organisationnelles ; dans le texte de Michel Freitag qui montre cette aliénation à l'œuvre dans la transcendantalisation de la puissance sociale de fait et dans la négation concomitante de la fragilité du monde où elle se déploie ; dans les articles d'Éric Martin et de Maxime Ouellet qui analysent les efforts gigantesques qui sont faits pour adapter les êtres humains au progrès social des machines du capital ; dans la contribution de Baptiste Rappin qui s'interroge sur la prétention du management de diriger la transformation de la culture et des institutions par le moyen de l'efficacité organisationnelle ; ainsi que dans l'exposé synthétique de Daniel Dagenais qui montre comment la théorie sociologique elle-même reprend directement à son compte cet impératif d'adaptation quand elle assigne à la politique et à l'*agency* la tâche d'adapter les êtres humains à l'évolution naturelle de la société. Quant à Niklas Luhmann, finalement, lui qui a fait de cette tâche d'adaptation le *primum movens* de son œuvre, il recommande à ses contemporains d'accorder de la « valeur » à la créativité s'ils veulent surmonter les paradoxes d'une société dont la formule normative est suspendue à l'autopoïèse de valeurs qui valent indépendamment les unes des autres.

maintenant fut vraiment le produit de ce court XX^e siècle ou même si cette intégration économique fut le résultat d'une domination politique unifiée, quelle qu'elle fût. De la même manière, s'il est certain que la théorie néolibérale d'un ordre spontané de l'économie soit devenue la religion commune des classes rentières, il est loin d'être certain que ce consensus des bourgeoisies soit le résultat de la popularité récente d'un mouvement intellectuel néolibéral dont les curés de campagne des succursales et les aumôniers corporatifs abonnés à *The Economist* voient mal la différence avec les saintes écritures smithiennes. Les doctrines jouent un grand rôle dans la lutte des classes mais elles ne les inventent pas ni n'en effacent les lignes de fracture internes ; on a sans doute raison d'appeler « néolibéralisme » le parti unique de l'*overclass*, mais il faut se souvenir que ce sont les corporations multinationales qui ont engendré, endoctriné et unifié cette classe de la *mobilité*, et non pas les bergers des alpages jurassiens.

Sans compter que l'interprétation courante de la globalisation fonctionne maintenant comme justification de l'impuissance cultivée par les élites politiques, comme on l'a dit. La métaphore impériale, presque rassurante, joue le rôle de garant métasocial d'un état de fait auquel on prospère de consentir alors que les souverainetés politiques, toujours mal inspirées en matière économique selon la sagesse néolibérale, se transforment spontanément en succursales de l'adjudication locale des avantages et de prise en charge des hôpitaux. Domination impériale et nouvelle gestion publique dessinent ainsi un habile confinement des États dont l'orientation ne relève pas davantage d'une volonté démocratique interne que d'une autorité impériale unifiée mais qui a simultanément l'apparence des deux. L'État tend ainsi à devenir une « forme » légale d'ancien régime vouée à adapter les sociétés à des capacités décisionnelles hors sol qui sont d'autant mieux coordonnées entre elles que la puissance de chacune dépend de la qualité de son adaptation aux autres. C'est donc en toute honnêteté que les gestionnaires de tout bord se représentent comme « économie de libre marché » le système organisationnel dont ils sont les rouages et qu'ils placent leur confiance dans une garantie policière en dernière instance qui est aussi indispensable que consensuelle. Les cent premières villes globales sont des forêts de gratte-ciel d'une extrême fragilité, autant de Dresde hyperboliques en puissance. Le nouveau monde des organisations est de toute évidence gagé sur la paix et donc sur la transformation graduelle du pouvoir d'État, comme c'est déjà le cas aux États-Unis, en accessoire de la paix des processus.

La société des organisations

Depuis 1987, dans les pages de la présente revue, on a soutenu que la plupart des conflits sociaux (des nations, des classes, des niveaux de vie, des cultures ou des identités) devaient désormais être examinés à la lumière d'une subordination inédite

des institutions aux organisations[5]. La conscience de la crise écologique nous a depuis lors obligé à réaliser que cette subordination avait maintenant une portée anthropologique encore plus générale et que la croissance économique et l'innovation technique, bases de l'efficacité organisationnelle et de son acceptabilité, risquaient de rendre insignifiante toute capacité législative d'enrayer la fuite en avant, transformant ainsi en certitude catastrophique notre rencontre future avec le prolongement des tendances actuelles à la dégradation du climat et des écosystèmes. C'est en somme l'amour pour l'efficacité des mégamachines qui se retourne contre nous à chaque fois que nous avalons avec appétit ce qui est à ce jour l'ineptie publicitaire majeure du XXIe siècle, un discours publicitaire selon lequel c'est la technique (verte) qui réglera les problèmes créés par la technique (noire) parce qu'elle aussi rapportera bientôt beaucoup d'argent et nous « déchargera » de l'obligation d'agir collectivement. Il s'agit probablement de la plus aporétique des expressions de l'impératif de l'adaptation à l'état de fait : nous allons tout (laisser) faire pour que rien ne change.

Cette identification positive à la puissance de la technique (et l'identification à la puissance de l'argent qui lui échoit par tombereaux) achève de transformer notre tolérance en sympathie. Il en est ainsi parce que nous sommes beaucoup plus profondément, et plus subjectivement, impliqués dans les dispositifs de la globalisation que son interprétation courante ne le laisse voir. Certes, nous adhérons aux critiques qui font paraître la globalisation de l'ordre organisationnel comme le résultat intentionnel de l'action d'autrui, mais nous montons à bord de toutes ses machines pour entrer en relation et nous les célébrons comme des produits de l'*intelligence générale* (ce qui hélas ! n'est pas faux) qui seraient émancipateurs pour cette seule raison (ce qui hélas ! n'est pas vrai[6]).

---

5. La pensée marxiste, dira-t-on, a toujours soutenu que les superstructures politico-juridiques n'avaient d'autres fonctions que de légitimer la domination économique, mais elle négligeait le plus souvent les conséquences de cette obligation de légitimation démocratique, constitutive des institutions en question. La capacité d'action directe des organisations sur la vie sociale déplace maintenant la question : la transformation de la vie sociale par des personnes morales privées, dont l'existence même et la puissance relative sont à chaque fois la preuve d'une inscription adéquate dans le mouvement général de la nécessité, libère les institutions des élaborations idéologiques dont elles se réclamaient quant à leur mission et les soumet avec tout le reste à la loi de l'adaptation, une norme vide que l'on peut célébrer et déplorer du même mouvement mais dont l'application a toujours la réalité comme point de départ et la réalité comme résultat.

6. À nouveau, voir ici même, dans l'article de Nicolas Le Dévédec sur le transhumanisme, la question de l'« augmentation » : les « capacités » que l'on isole techniquement et que l'on « abstrait » de l'organisme ou de l'esprit pour les greffer ensuite sur des individus font d'eux des cultivars du système technicien, auquel ces capacités appartiennent. Il en va de même (voir l'article de Maxime Ouellet) pour l'intelligence artificielle, qui isole des dimensions parcellaires de l'intelligence et les rassemble dans des machines qui, forcément, procèdent à l'éducation de ceux qui les utilisent et à la transformation des rapports sociaux où elles se glissent. S'emparer d'une chose qui peut être une bénédiction du point de vue de la maladie (un implant auditif, un pacemaker, une hormone synthétique, une puce, etc.) et la normaliser comme « augmentation » de la santé commune risque plutôt de diminuer les milliards d'êtres humains dont le travail financera l'augmentation des autres, comme cela se passe déjà. Les philosophes de génie qui prétendent disposer des outils éthiques pour guider l'humanité dans

Notre tolérance à l'endroit des organisations tient aussi au fait que l'autre branche de l'alternative, la politique, nous paraît détestable et nous irrite d'office. En fait, c'est la capacité législative à contraindre l'action collective qui est aujourd'hui frappée d'un profond discrédit. Face à la crise écologique, par exemple encore, elle prendrait la forme d'une république « vertueuse » qui sans attendre les catastrophes ou l'action des autres pays entreprendrait de balayer le devant de sa porte tout en distribuant le fardeau de la tâche proportionnellement aux capacités fiscales de ses ressortissants. Misère ! Nous voilà cette fois devant l'essence même du pouvoir collectif de discriminer, d'orienter, de redistribuer, d'obliger, d'interdire (bref, de « choisir » comme le dit Hayek) qui nous fait horreur, le pouvoir d'État[7]. La subordination des institutions aux organisations s'est accompagnée d'une perte de légitimité de la réflexivité politique, qui est essentiellement identifiée à un mode inefficace et arbitraire de contraindre autrui. En effet, la capacité d'action sur soi de la société orientée par la volonté politique centralisée est jugée largement inadaptée à la « réalité » actuelle, comparativement à la capacité de régulation propre aux boucles de rétroactions organisationnelles décentralisées. De ce fait, tout acte législatif exprimant une volonté ne peut que traduire un point de vue partiel et partial sur une société où ne devraient plus subsister que les dynamiques organisationnelles de la politique.

Or, pour identifier les engrenages mortifères qui restent à portée de la politique et pour être judicieux, aussi bien lorsqu'il s'agit d'y lancer des sabots que de consentir à y mettre de l'huile, il nous faut renverser le tableau et aborder notre aliénation à l'égard de ce qui nous emporte par le côté de notre consentement plutôt que par le côté de la contrainte dont nous serions victimes. La critique de la subordination des institutions aux organisations n'a pas dit son dernier mot. Les deux thèses qui suivent ont pour but de justifier ce renversement de manière liminaire et d'introduire l'examen

---

ce genre d'aventure (voir l'article d'Éric Martin) sont comme la mouche du coche : ils se soucient d'un vrai problème mais ils sont les seuls à se prendre au sérieux. Par contre, l'« augmentation » des êtres humains par la connaissance (savoir comment s'y prendre pour traverser la Manche à la nage, par exemple) a donné jusqu'ici de bons résultats ; cette méthode d'augmentation résulte de l'assomption par un être humain singulier des résultats d'apprentissages qui se sont accumulés sur des centaines de milliers d'années et fait des capacités qui en résultent le bien propre, inaliénable, de cet être humain, sans que cela diminue qui que ce soit ni quoi que ce soit.

7. Une horreur dont la légitimité et la popularité donnent à penser qu'il y a dans le monde contemporain beaucoup plus d'Américains qu'on ne le croit. Selon John Orth, la différence essentielle entre le *due process of law* américain et la *common law* traditionnelle, c'est justement la généralisation intempestive de l'interdit paradigmatique selon lequel « le droit ne peut pas prendre quelque chose à A pour le donner à B » ; voir John V. Orth, *Due process of law*, Lawrence, UPK, 2003, p. 42 à 50. En remontant du judiciaire au législatif, cet « interdit » a fini par faire apparaître toute législation sociale comme un pis-aller, une forme d'expropriation moralement injustifiable à laquelle on ne doit recourir que pour éviter les dangers que la trop grande misère représente pour la société. Avec une si large conception de l'« expropriation illégitime », les changements climatiques sont tranquilles : moins il existe de manières acceptables et acceptées de transférer des biens de A vers B, moins il y a d'alternatives à la croissance, la seule « politique sociale » qui élève, beaucoup ou à peine, tous les revenus réels.

du monde des organisations auquel les articles du présent numéro se consacrent. Faute de mieux, on s'en tiendra donc ici à la formulation abrégée du champ problématique où s'inscrivent les contributions qui suivent : *la globalisation économique est un produit du monde moderne et le néolibéralisme est l'effort doctrinal de dépasser les contradictions de cet héritage*.

Des rivalités impériales à l'Internationale des bourgeoisies[8]

D'abord, oui, c'est un fait que la globalisation a été fabriquée par la domination impériale, *mais par celle des temps modernes*[9]. Les empires sur lesquels « le soleil ne se couchait jamais » (de l'Empire espagnol du XVI^e^ siècle jusqu'à l'Empire britannique au début du XX^e^ siècle) ont globalisé la régulation monétaire de la circulation des facteurs de production, compris comme marchandises, puis la propriété privée des moyens de production. En parallèle à la formation des communautés politiques nationales et des États sous l'égide des bourgeoisies, la compétition dynastique européenne traditionnelle s'est prolongée dans la rivalité des empires nationaux qui ont institutionnalisé leur domination des sociétés étrangères par des traités de capitulation et de protection tout en lançant entre eux le cycle des guerres mondiales (en commençant par la guerre de Sept Ans, déployée sur cinq continents).

Une illustration, parmi des centaines, de l'esprit de l'époque se trouve dans la charte de la Compagnie royale africaine, un monopole établi par la couronne anglaise (à la faveur d'un mélange d'aristocrates et d'entrepreneurs de la finance) pour ravir aux compétiteurs de l'Angleterre une partie du commerce des êtres humains. Bien que le transfert de prérogatives régaliennes aux compagnies fût déjà monnaie courante à ce moment (puisque c'était une des formes principales de l'alliance entre les couronnes et les bourgeoisies), l'Angleterre innova en donnant à cette compagnie, en plus du droit de battre monnaie (la guinée), le droit d'établir ses propres tribunaux pour faire respecter son monopole[10]. Une fois que le pays fut devenu le plus gros fournisseur du marché américain de travail servile, ce secteur

8. La notion d'« Internationale des bourgeoisies » utilise à dessein le vocabulaire de la structure de classe du monde moderne ; la transformation de la classe dominante par le caractère impersonnel et diffus de la propriété des moyens de production, qui ne se limite pas à une simple question de vocabulaire, est laissée en suspens, en bénéfice d'inventaire, mais elle sera reprise dans ce numéro lors de la discussion du management, notamment dans les articles de Baptiste Rappin et de Gilles Gagné.

9. On a tendance à penser que la globalisation économique est un phénomène récent. Geoffrey Jones souligne, en s'appuyant prudemment sur les meilleures estimations disponibles, que ce n'est que récemment qu'on a retrouvé le niveau de circulation des capitaux et des marchandises qui existait au moment de la Première Guerre mondiale ; *Multinationals and global capitalism : From the nineteenth to the twenty-first century*, Oxford, OUP, 2005, notamment p. 19 *sq*. pour le résumé de son argument.

10. Sur le droit des corporations du début des temps modernes, voir, par exemple, Janet McLean, « The Transnational corporation in history : Lessons for today ? », *Indiana Law Journal*, vol. 79, n^o^ 2, p. 363-377.

de l'inhumanité commerciale fut dérégulé et chacun put prendre part librement au commerce de la négation de la liberté. Ce qui était bon pour John Locke, actionnaire du monopole et ami des Stuarts, fut ouvert à l'épargne de John Bull.

À la fin du XIX^e^ siècle, ces empires nationaux tentèrent vainement de passer en mode coopératif (à la conférence de Berlin, par exemple) et de régulariser entre eux le partage de la planète au moyen du droit international public tout en encadrant, chacun de leur côté, leurs spoliations dans un droit impérial interne de belle tenue. L'Angleterre, par exemple encore, rêva d'une fédération mondiale qui aurait hiérarchisé et organisé ses prétentions impériales en les étendant à ses dépendances, fédération qui aurait autorisé les maîtres de ses dominions, Canada en tête, « to run a profitable imperialism of their own », comme le disait Hobson, et à gouverner leurs propres « lower races » avec l'appui de la métropole[11]. On inventa aussi, notamment, la politique de la « porte ouverte » selon laquelle un empire qui avait « ouvert la porte d'un marché lointain » (formulation pieuse pour désigner la destruction des capacités d'autodéfinition des sociétés dominées) ne devait pas s'en réserver les bénéfices économiques et devait laisser la porte ouverte à ses concurrents impériaux. Ce projet d'une vertu impériale coopérative reçut son point d'orgue dans l'article 22 du traité de Versailles qui confiait aux puissances impériales la « mission sacrée » de prendre sous leur tutelle et de protéger « les peuples non encore capables de se diriger eux-mêmes dans les conditions particulièrement difficiles du monde moderne », une tutelle pour laquelle la Loi canadienne sur les Indiens avait valeur de modèle.

En dépit de quelques succès de détail de type canadien, ces tentatives d'institutionnalisation globale de l'impérialisme et de reconnaissance réciproque des empires se butèrent aux « nations » de deux manières opposées mais complémentaires : elles se butèrent d'abord aux droits naturels des nations dominantes qui dirigeaient ces empires, ces droits naturels que chacune interprétait comme droit de tricher pour défendre ses intérêts supérieurs, y compris à l'égard de ses engagements internationaux. Elles se butèrent aussi, comme le dit Patel, aux nationalismes de résistance que les empires engendraient en périphérie, par imitation et par retournement du modèle dont on se réclamait pour écraser des peuples et détruire des civilisations[12]. Ces tentatives d'institutionnalisation furent en conséquence un échec retentissant, si l'on peut désigner aussi modérément les hécatombes de deux guerres mondiales, où tout fut emporté, et qui, avec l'aide du pétrole et des techniques de destruction de masse, ne firent cependant que confirmer l'intégration planétaire de la dimension économique de la vie humaine. C'est cette intégration *de facto*, héritage des empires, qui allait être au principe de la recherche au XX^e^ siècle d'une

11. J. A. Hobson, *Imperialism : A Study*, Londres, George Allen & Unwin, 1948 [1902], p. 347.
12. Voir Ian Sanjay Patel, *We're here because you were there : Immigration and the end of empire*, New York et Londres, Verso, 2021, p. 97 *sq*.

voie de rechange capable d'assurer la stabilisation formelle de l'interdépendance économique généralisée.

Dans ce contexte, parler aujourd'hui du rôle d'un « empire » américain dans la globalisation économique a quelque chose de saugrenu. Après la parenthèse de la guerre contre l'Espagne, les Américains entrèrent (politiquement et par en haut) dans la globalisation existante lors de la Grande Guerre, mais ils le firent en dirigeant vers les classes dominantes un appel « internationaliste » à la solidarité qui avait d'abord été destiné aux prolétariats[13]. Sur la base de leur « leadership » économique de fait, ils ont travaillé avec constance à la formation d'une ligue des bourgeoisies nationales (d'abord appelée *League of Nations*) qui était dans la continuité du *dominium* et du droit naturel des peuples de propriétaires à disposer d'eux-mêmes[14]. Considérant de plus, comme l'a dit Tawney en parlant des libéraux, que la guerre était soit un péché, soit une croisade, les Américains entrèrent dans les guerres européennes sur le mode de la croisade anti-impérialiste, ce qui prolongeait une épopée nationale au fil de laquelle ils n'avaient eux-mêmes jamais fait de guerre que contre des empires et qui généralisait leur propre nationalisme anticolonial[15]. Résumant les recherches contemporaines sur cet internationalisme libéral américain, Thomas Meaney rappelle que Wilson était entré en guerre pour « empêcher les empires de la race blanche de s'annihiler les uns les autres[16] » et que sa ligue des nations était selon lui un véhicule apte à poursuivre trois objectifs : « enlever aux bolcheviks le monopole de l'internationalisme, sortir les États européens de la barbarie de la politique de puissance et gérer les décombres des empires allemand et ottoman ».

Les Américains ont très certainement modifié en profondeur l'architecture de l'ordre mondial, mais ce ne fut certainement pas dans le sens de la domination impériale. Pour une nation d'essence bourgeoise, qui ignore l'existence des castes héréditaires et qui ne connaît les classes sociales qu'en forme d'échelles (de revenus, de prestige, de connaissance, etc.) basées sur la responsabilité de l'individu de choisir ses solidarités pour user de la vie sociale à profit[17], l'idée d'une alliance internationale

13. Voir sur ce point David C. Hendrickson, *Republic in peril*, *op. cit*.

14. Sur les fondements de la doctrine de l'autonomie économique comme base de la participation politique légitime, il faut évidemment revenir à l'incontournable C. B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 1971.

15. Sur ce point, voir Erez Manela, *Self-Determination and the international origins of anticolonial nationalism*, Oxford, OUP, 2007.

16. Voir Thomas Meaney, « Warfare state », *London Review of Books*, vol. 42, nº 21, 2020, p. 5.

17. Voir l'article de Gilles Gagné sur la légitimité de l'organisation collective des intérêts orientés contre le collectif sociétal. Weber, déjà, s'étonnait qu'on lui présentât en Amérique l'utilité de l'appartenance à une Église d'une manière directement économique. La légitimation du communisme de la bourgeoisie par le droit d'association et la recherche collective d'avantages orientés contre la société est devenue un fait de la culture « atlantique », pour la désigner ici par l'« alliance » du même nom. Le rapport marchand (compris comme généralisation du rapport entre étrangers par Polanyi) ayant créé des sociétés d'étrangers, il est normal que ce soit toujours contre elles que s'organisent les organisations.

des bourgeoisies est une idée conforme à la « démocratie ». Depuis la révolte de Shays, la notion de démocratie désigne en effet aux États-Unis le droit de participer au choix des meilleurs défenseurs possible de la propriété privée contre les tentations collectivistes des pauvres.

La diffusion planétaire de cette américanité culturelle (et de sa base normative : la désublimation procédurière de la *common law*) est le grand fait de l'histoire des classes dominantes dans la seconde moitié du XX^{e} siècle. On le constate chaque jour avec le spectacle donné par les réunions de l'amicale de l'*overclass*, que ce soit dans la forme des « G » (6, 7, 8, ou 20), dans celle des sommets de type « Davos » ou encore dans le fonctionnement, finalement harmonieux, des Banque mondiale, FMI, OMC, ISDS et de l'ensemble des « organisations », privées ou publiques. L'*organisation* est en effet maintenant la forme ubiquitaire de la coordination des décisions que l'amicale des élites donne à la moindre des puissances opératoires de la nébuleuse régulatrice qu'elle promeut. Quant aux « institutions » de droit international public (l'OTAN, l'ONU, l'OMC, etc.), elles servent principalement, chacune selon les moyens que les États leur consentent, à orienter la politique des citoyens vers la tâche ancillaire de fournir aux organisations des conditions propices à leur fonctionnement. Elles sont des lieux de coordination et de régulation fonctionnelle des bourgeoisies plutôt que des lieux de pouvoir, et elles sont destinées à faire sentir la force de leurs conventions économiques aux élites nationales qui prétendent encore rester hors du jeu.

En somme, jamais les classes dominantes du monde bourgeois n'ont entretenu simultanément tant de canaux de communication et d'entente, et jamais la confusion entre les organisations qu'elles servent loyalement et les institutions nationales qu'elles instrumentalisent n'a été si grande. C'est cet assujettissement des Cités à un complexe de procédures, de dispositifs opératoires et d'*instruments* que désignent, chacune à sa façon, les notions de *Weltgesellschaft*, d'État universel homogène, de gouvernance mondiale, d'empire universel, de communauté internationale, de cosmopolitisme ou de mondialisation, autant de choses tout aussi difficiles à épingler sur un concept que ne le sont les notions de populisme, de choc des civilisations ou de guerre civile moléculaire qui leur font face à différents niveaux. Une chose est claire cependant : dans la situation contemporaine, c'est cette collaboration des classes dominantes (et la servitude volontaire de leurs « gouvernements », dirait La Boétie en poussant encore plus loin le paradoxe original) qui explique en grande partie le recours fréquent à la métaphore de l'empire, aussi déficiente soit-elle.

Quant à l'adjectif « américain » accolé à la notion d'empire, il relève du sens commun, puisque le rôle politique des États-Unis dans la transformation de l'ordre mondial au XX^{e} siècle ne fait de doute pour personne. Mais le problème commence lorsqu'il s'agit de raccorder le fait que cette action politique ait débouché sur une *Internationale* des classes dominantes en dépit du refus américain de donner à sa puissance des formes institutionnelles qui auraient relevé d'elle seule et qui auraient exigé la subordination politique des États dominés. Dans la ligne de leur propre histoire, les Américains ont

plutôt cultivé leur puissance économique et militaire en luttant contre les empires issus des temps modernes et en faisant l'apologie du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, de la souveraineté des États, du concert des nations, de la démocratie et d'une curieuse *Déclaration universelle des droits de l'homme* qui protège l'individualisme bourgeois et la propriété contre les États, mais sans que cela réduise en rien le soutien américain à la souveraineté des États. Le « leadership », le concept fétiche de la diplomatie américaine, est certainement l'expression d'une suprématie économique et militaire américaine ; mais vue d'aujourd'hui, son orientation semble avoir été de subordonner la politique à des « incitatifs » et à des contraintes économiques (à l'exemple de ses multiples crédits de guerre, *Cash and Carry*, *Lend-Lease*, plan Marshall, aides au développement et sanctions économiques punitives) plutôt que de soumettre les nations à son *imperium*.

Le fait que la collaboration coloniale des classes dominantes des sociétés dominées (le Québec est bien placé pour le comprendre) était jadis acquise aux empires sur la base de la force militaire n'autorise pas à renverser la relation et à conclure, à la vue de la collaboration spontanée des bourgeoisies au programme américain de protection de la propriété privée collective, à une structuration impériale du monde.

On dira que la puissance qui entend ainsi faire respecter aux souverainetés le caractère sacré des souverainetés existantes se pose déjà elle-même comme maître de ce « principe ». Mais il s'agit d'un détour par l'abstraction qui n'est pas sans conséquence : d'un côté, parce que cette neutralisation politique du politique a la même structure que l'État hégélien quand il impose la loi universelle à la liberté individuelle en réduisant cette loi universelle à la seule garantie de la liberté individuelle, ce qui n'est pas une petite différence ; de l'autre côté et dans le sens opposé, parce que l'organisation que les États-Unis ont installée sur leur territoire (l'ONU) a comme organe central un organe de « sécurité » (et non une capacité d'institutionnalisation) et que la sécurité que fait régner cet organe est celle des organisations, comme on le voit à chaque fois que la police américaine (de préférence avec des huissiers de toute provenance) se livre au pilonnage, à la punition, à la saisie et à l'expropriation judiciaire des régimes qui menacent les organisations de la propriété, et qu'elle le fait sans égard à la *sécurité* des populations, des cultures, des peuples, du droit ou de toute autre chose de ce goût.

Il est donc parfaitement inutile de se rassurer sur le désordre mondial en espérant qu'il soit solidement aux mains d'un empire voué à la paix : l'hégémon libéral (une contradiction dans les termes) appelle les élites à mettre les institutions démocratiques au service de la sécurité des investissements et il leur garantit l'aide des « forces de l'ordre » pour gérer la guerre civile si d'aventure le *demos* se prononçait dans le sens contraire. D'une manière ou d'une autre, toutes les désignations sérieuses de cette situation sont en conséquence condamnées à faire usage du paradoxe, allant de l'« impérialisme libéral » de l'un jusqu'à l'« ordre unipolaire » de l'autre (ce qui revient à parler, comme le disait l'humoriste, d'un bout de bois qui n'aurait qu'un seul bout).

Pour désigner commodément le mélange de pouvoirs consentants, de puissances économiques organisées et de dispositifs d'arbitrage international à caractère procédural qui se combinent aujourd'hui dans ce détour, Michel Freitag a quant à lui utilisé à quelques reprises, toujours entre guillemets, la notion d'impérialité systémique[18]. La transition vers la « logique des systèmes » pilotée par la puissance américaine n'a aujourd'hui selon lui ni l'unité institutionnelle d'un empire ni encore celle d'un système de régulations intégrées par des contraintes organisationnelles :

> Pour le moment, ce mouvement d'extension des régulations systémiques possède encore un caractère politique dans la mesure où ce que nous appelons la globalisation, par-delà l'idéologie néolibérale qui postule son caractère spontané, naturel et inévitable, est encore de toute évidence appuyé – sinon créé et imposé – par des politiques et des programmes qui ont pour objectif direct l'élimination de tous les obstacles politiques et institutionnels – et même culturels – qui se dressent devant elle et contre elle[19].

Freitag ajoute :

> On a donc plutôt assisté à la formation d'une nouvelle « impérialité » au niveau mondial, fondée sur la puissance de fait et non sur un ordre juridicopolitique réfléchi ; elle consiste dans le couplage d'une puissance géopolitique dominante (il s'agit des États-Unis, évidemment) avec la puissance expansive des logiques systémiques en économie, dans le développement et la mise en œuvre des technologies, dans les systèmes d'information et de communication qui submergent et dissolvent les cultures synthétiques. Dans cette situation, les discours sur le renforcement de la société civile masquent le fait que cette nouvelle forme de domination s'exerce précisément dans la « société civile » et à partir d'elle, et ils escamotent l'exigence de la constitution de nouvelles modalités participatives à des instances ou institutions politiques au niveau mondial, y compris le problème crucial de la reconnaissance des identités collectives qui seraient appelées à y être représentées légitimement, ainsi que celui des formes de cette reconnaissance et des modalités de cette participation[20].

---

18. Voir la discussion de cette impérialité par Benoit Coutu, « De l'imperium à "l'impérialité systémique" de la globalisation. Essai de sociologie historique », *Revue du MAUSS permanente*, n° 7, 2016 ; en ligne : http://www.journaldumauss.net/?De-l-imperium-a-l-imperialite.
19. Michel Freitag, « L'avenir de la société : globalisation ou mondialisation ? », *Société*, nos 24-25, 2005, p. 175.
20. *Ibid.*, p. 178.

Le fait que les logiques expansives des systèmes économique, technique et communicationnel soient encore tenues ensemble par la fonction de police de la suprématie militaire américaine place la pensée devant un entre-deux, ni chair ni poisson. La référence commode, mais abstraite, « au » système (comme chez Luhmann), tout comme la référence si fréquente à l'empire (voir n. 1), font basculer le principe d'unité de « l'ordre mondial » d'un bord à l'autre selon les commodités de la conversation. Cela a au moins le mérite de reproduire dans la théorie le jeu de bascule historique que la Seconde Guerre mondiale a imposé après que l'expérience de l'entre-deux-guerres eut enseigné que la neutralisation de la politique internationale par les procédures du traité de Versailles n'était rien sans un corps de police pour veiller au respect de ces procédures.

L'internationalisme des alliances d'abord promues par les Américains, Wertheim, Hendrickson, Mearsheimer et plusieurs autres auteurs récents l'ont parfaitement montré, avait pour but d'institutionnaliser le concert des nations bourgeoises en mettant en place des mécanismes d'arbitrage des différends interétatiques qui auraient, sous l'autorité de la communauté internationale, remplacé la guerre pour ce qui est de « décider » des litiges. Après que cet internationalisme eut montré ses limites dans l'entre-deux-guerres, le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale plaça les Américains devant les contradictions de leur croisade et les obligea à une révision problématique de « l'idéalisme » wilsonien.

On comprend aisément le problème : la suspension de la violence, et c'est là le fait fondamental de la régulation institutionnelle de la pratique, repose forcément sur le monopole de la violence, une violence « conditionnelle » dès lors que son usage peut être suspendu en cas d'obéissance à la règle ; mais cela ne fonctionne que si la violation de la règle peut, en retour et avec certitude, être légitimement et uniformément réprimée. Au moment d'entrer à nouveau dans des guerres européennes qu'aucune puissance supérieure ne pouvait empêcher, la constatation empirique de cette nécessité politique bouleversa en profondeur l'internationalisme libéral américain et entraîna sa refondation sur l'ambition de fournir désormais à l'ordre mondial le monopole de la violence qui allait permettre d'institutionnaliser vraiment les arbitrages entre les souverains nationaux[21]. Voici comment Hendrickson résume son examen de la contradiction qui a mené les Américains à cette révision et à la décision de fournir à l'Internationale des bourgeoisies (blanches) des capacités militaires susceptibles d'empêcher l'usage de la violence entre les États :

---

21. Leo Panitch et Sam Gindin (*The Making of global capitalism : The Political economy of american empire*, *op. cit.*) montrent que ce revirement interventionniste de l'internationalisme américain, en 1942, fut accompagné, sinon déclenché et précédé, par une campagne de presse menée par les magazines de Henry Luce (qui faisait partie de la décision) sur le thème du « *american century* » et sur celui de la « responsabilité » du peuple américain à l'égard de la paix mondiale. Pour Stephen Wertheim (*Tomorrow, the world : The Birth of U.S. global supremacy*, *op. cit.*), ce n'est pas Pearl Harbor en 1942 mais l'invasion de la France en 1940 qui précipita cette révision.

> *Chapter 4 (« Taps for Republican Liberty ») shows how broken are the promises of early American internationalism and why the national security state holds peril to liberal and republican values. The promise of liberal internationalism, according to Woodrow Wilson and Franklin Roosevelt, was that it would ward off tendencies toward domestic militarism ; instead, the consequence of America's world project was to entrench them. The cure for ridding the world of militarism, which all the early internationalists wanted to do, was to ingurgitate 50 percent of it ourselves. The doctor saved the patient, but she herself grew sick*[22].

Hendrickson qualifie en conséquence d'« illibérale » la transformation de l'internationalisme américain au terme de la Seconde Guerre mondiale et il parle, faute de mieux, de l'ordre mondial qui l'a suivie en tant qu'empire, un pis-aller conceptuel où il est en compagnie d'un bon nombre de ses collègues historiens :

> *In the event, the attempt to transform the international system has transformed America, producing a concentration within its own institutions of the very ills it was intended to escape. Ridding the world of militarism meant ingurgitating 50 percent of it ourselves.*
>
> *Even as the empire has threatened liberal ideals and republican values at home, it has presented an illiberal face to America's adversaries, depriving them of national rights that we would surely claim if in their shoes. Its legitimating doctrines have repudiated central aspects of the pluralist or Westphalian tradition, among them non-intervention, the balance of power, and the idea of concert, all of which suggest the need for limitation and restraint. Its formula of ideological antagonism and regime overthrow has been war-provoking, not peace-inducing*[23].

Résumons-nous : en entrant dans le cycle des guerres européennes au XX^{e} siècle, les Américains ont modifié le *modus operandi* de la globalisation économique moderne, elle qui résultait de la compétition des bourgeoisies nationales depuis quatre siècles et de l'impérialisme ultramarin mis en place en faveur de ces dernières dans les formes institutionnelles de l'État-nation. Forts d'une supériorité économique et militaire qui les mettait au-dessus de tout danger (un cadeau du plus grand marché intérieur unifié

22. David C. Hendrickson, *Republic in peril : American empire and the liberal tradition*, *op. cit.,* p. 18.
23. *Ibid*., p. 149-150. Dans les mots à peine différents de Wertheim dans *Tomorrow, the world : The Birth of U.S. global supremacy*, *op. cit*., p. 28 : « *If the United States were to master the game of power politics, how could it be expected simultaneously to destroy power politics ?* »

et de la destruction réciproque des nations impérialistes à partir de 1914), les Américains ont travaillé à l'alliance des classes dominantes des pays du centre, ces dernières étant comprises comme gardiennes naturelles des fondements de la socialité humaine : la liberté individuelle et la propriété privée. Cet internationalisme libéral, qui a prétendu d'abord ne s'appuyer que sur la convergence des intérêts, a dû finalement recourir à la contrainte, notamment pour éviter que le *clash* des intérêts nationaux (souvent portés par des coalitions « populaires ») ne mette en danger le fonctionnement de l'alliance des classes dominantes. Comme jadis ceux d'Athènes dans la ligue de Délos, seuls les intérêts nationaux des États-Unis ont été (jusqu'à récemment) épargnés par ces mesures disciplinaires (puisque les Américains fournissaient la troupe, les capacités économiques de sanction ainsi que les procédures juridiques de *litigation*).

Les origines européennes du néolibéralisme

En considérant l'ordre mondial contemporain comme une transition allant des empires nationaux au système, mais sans relever ni des uns ni de l'autre, on s'oblige à faire la distinction entre la domination et l'alliance et, surtout, à réfléchir à la convergence des visions du monde, des intérêts et des pratiques qui ont conduit la plupart des partenaires à entrer *proprio motu* dans cette alliance (qui dure et qui s'élargit). « Capitalisme » est certes un mot qui fait le travail pour ce qui est de localiser le site de cette convergence dans la « société civile », mais il néglige les transformations du capitalisme qui ont fait de l'organisation une totalité sociétale pérenne, non seulement identifiable mais identitaire, si l'on peut dire, une totalité dotée de capacités d'intégration interne et de coopération stratégique qui ont profondément modifié les rapports de classe. Les Américains ont très certainement contribué à mener les bourgeoisies de la gestion jusqu'aux abreuvoirs de l'internationalisme, mais ils ne les ont pas forcées à boire la potion supranationale qu'ils leur offraient. Les ambitions, les héritages, les atavismes, les rivalités et les catastrophes qui ont fait le XX^{e} siècle, rien de tout cela n'était encore d'origine ou d'inspiration particulièrement américaine. L'Amérique a pris à son bord la bourgeoisie européenne en crise, dont elle venait et dont elle avait gardé les airs de jeunesse, et elle l'a libérée des sociétés. Croire aujourd'hui que cette alliance des classes dominantes se soucie le moindrement des peuples qu'elle entraîne dans son combat exige une bonne mesure d'aveuglement volontaire.

Pour le comprendre, on peut évoquer ici un des ouvrages qui amorcent magnifiquement le travail consistant à prendre cette alliance de classe par le bout des projets de coopération propres à ce capitalisme planétaire plutôt que par celui des dominations impériales antérieures qui avaient propagé les capitalismes nationaux.

Dans *Globalists : The End of empire and the birth of neoliberalism*[24], Quinn Slobodian aborde d'une manière fraîche la formation du néolibéralisme. Évitant de l'identifier à ses franges libertariennes, orientées sur le tard contre l'État social et vaguement anti-institutionnalistes, Slobodian reprend les choses à partir de Vienne (une capitale impériale où déjà après la Grande Guerre la question de la succession à donner à la globalisation par les empires était posée de manière aiguë, notamment dans les enseignements de von Mises), et partir de Genève (la capitale des organisations internationales où enseigna Röpke, l'un des concepteurs de l'ordolibéralisme).

Slobodian montre que le système de contraintes réciproques universelles auquel collaborent « souverainement » les États contemporains a été très précisément anticipé, mais *à titre d'idéal* normatif, par les théoriciens qui ont pris au sérieux, dès le début du court vingtième siècle, l'échec de l'encadrement des économies nationales par la coopération impériale de la *Pax Britannica*. Mais plutôt que de s'intéresser directement au rôle du néolibéralisme dans la collaboration actuelle des bourgeoisies (une ligne de recherche qui peut conduire à la surestimation de l'histoire des idées), Slobodian se tourne d'abord vers le problème historique réel qui fut à l'origine de la restauration du libéralisme. Il montre alors que ce sont ceux qui ont pris correctement la mesure de la fin des empires nationaux qui sont partis les premiers à la recherche des principes d'un nouvel ordre mondial qui serait en mesure de stabiliser la globalisation économique que ces derniers avaient laissée derrière eux. En repartant ainsi du « problème » qui était à l'origine de la pensée néolibérale, Slobodian met l'accent sur sa recherche d'une doctrine (et d'un système de contraintes) capable de mettre les *institutions* étatiques de la liberté individuelle et de la propriété privée à l'abri de la politique, nationale aussi bien qu'internationale. Les initiateurs du néolibéralisme étaient simultanément « globalistes » et « institutionnalistes » et ils travaillaient à la conception d'un nouvel ordre mondial qui serait en mesure :

a) de remplacer la domination impériale pour ce qui est d'assurer la libre circulation et l'intégration du monde dans une économie de production et d'échange (mais sans assujettir l'humanité à un gouvernement planétaire qui serait encore plus dangereux pour la liberté, selon eux, que ne le furent les empires[25]) ;

b) et cela tout en préservant les États de droit issus du monde moderne, garants des institutions de la propriété privée et de la liberté individuelle (mais en mettant les gouvernements à l'abri des pressions démocratiques en faveur

24. Quinn Slobodian, *Globalists : The End of empire and the birth of neoliberalism*, Cambridge, HUP, 2018.

25. Puisque le droit d'un État universel, élevé contre tout droit particulier, et donc contre tout droit concret, ne pourrait plus être jugé sur une base comparative et qu'il serait en plus sans limites (traditionnelles ou culturelles).

de mesures législatives qui sacrifiaient le bon fonctionnement de l'économie internationale à des avantages nationaux à courte vue[26]).

Bien que les penseurs néolibéraux aient traversé le XX^e^ siècle sur le mode critique, en fustigeant la macroéconomie keynésienne, en dénonçant la social-démocratie et en se plaignant du manque d'envergure des traités de libre-échange, bien qu'ils aient été à répétition insatisfaits des demi-mesures qui visaient à « protéger » les marchés, la situation créée au fil du siècle correspond finalement aux exigences formelles de la solution néolibérale, une solution à la version postmoderne du problème de la quadrature du cercle. Von Mises et Röpke, par exemple, qui furent conseillers auprès de la Chambre de commerce international et de la Société des Nations (des organisations qui eurent d'ailleurs partie liée), étaient en effet parfaitement conscients de l'impossibilité de faire tenir ensemble, dans un cadre de libre-échange généralisé, un cosmos d'États souverains à orientation démocratique. Comme Polanyi (qui fut à Vienne un contradicteur de von Mises) l'a exposé dans son livre de 1944, la première tentation d'un État « démocratique » est de prendre des mesures, administratives ou législatives, qui donnent à ses ressortissants (et à ses capitalistes) des avantages face au marché mondial mais qui, de proche en proche, détruisent ce dernier et encouragent en contrepartie le planisme dans les économies nationales.

Slobodian termine en exposant en détail les solutions théoriques imaginaires proposées par Hayek dans les années 1960 pour surmonter ce problème, et cela alors même que l'alliance de classe dont nous parlions plus haut l'avait déjà surmonté en pratique et atteignait de façon satisfaisante les objectifs d'une « constitution de la liberté » non écrite. Amoureux des principes, Hayek, toujours insatisfait, peaufina obstinément la solution qu'il avait en vue pour assurer l'unité planétaire sur le mode libéral et livra finalement cette solution, largement *post festum*. Doctrinaires impénitents, bon nombre de néolibéraux sont restés comme lui insatisfaits des solutions pratiques inventées par le XX^e^ siècle, des solutions dont l'effectivité sans phrase contrevenait à leur sens des « principes ». Transplanté à Chicago, le néolibéralisme devint un symptôme de la globalisation libérale réelle et s'il en a critiqué et commenté pratiquement tous les aspects, il n'en fut certainement pas la cause.

Carl Schmitt fut plus judicieux quant à la nature de cette grande transformation, lui qui avait soutenu que déjà depuis le XIX^e^ siècle « la loi de la terre » avait été dédoublée et qu'au moment même où l'Europe achevait de se diviser selon les frontières d'États territoriaux régnant sur les hommes (la loi de l'*imperium*), les mêmes frontières devenaient insignifiantes pour les propriétaires qui régnaient chacun sur leur fonds et qui opéraient entre eux un nouveau partage de la terre, celui-là selon la loi du *dominium*. Même pendant les guerres, ironisait Schmitt, les souverains (démocratiques

26. En somme, un État non national, une sorte de préfiguration du Canada économique.

ou autocratiques) respectaient désormais la maîtrise que les propriétaires, d'où qu'ils vinssent, exerçaient sur leurs biens, quels qu'ils fussent[27].

Contrairement aux traités commerciaux régissant les flux de marchandises (traités qui relèvent de la discrétion des États), les traités de protection des investisseurs qui sont au centre de la globalisation actuelle prolongent curieusement le vieux droit des *gens* et de « l'amitié entre les souverains », domaine de ce que l'on appelait chez Kant le cosmopolitisme. Selon le droit public européen en vigueur jusqu'à la fin du XIX^{e} siècle, en effet, le respect par les souverains de la personne et des biens des ressortissants des autres pays, et l'hospitalité à l'endroit des sujets de souverains reconnus qui se trouvaient sur leur territoire, relevaient d'une obligation de degré supérieur et manifestaient l'adhésion des souverains au devoir de protéger les sujets, y incluant les sujets des souverains étrangers. Cette déférence de l'*imperium* à l'égard du *dominium* des étrangers, qui relevait de la diplomatie et qui était loin de s'étendre au *dominium* des nationaux, a donc précédé de longue date son rétablissement contemporain en faveur de la personne morale des « investisseurs », comme on les nomme maintenant dans les traités.

Du moment que les « corporations » furent reconnues à titre de personnes (et les capitaux à titre de « biens ») et que les privilèges diplomatiques traditionnels de l'hospitalité leur furent universellement accordés, ce sont ces personnes morales qui devinrent les « habitants » par excellence du nouvel espace supranational ainsi créé. Les entreprises capitalistes étant désormais revêtues du statut traditionnel de « l'homme », les droits de l'homme ont acquis progressivement le statut d'un principe limitant la discrétion des souverains pour ce qui est de profaner les biens des étrangers : le *dominium* exercé sur ce qui lui appartient par une personne morale relevant d'une souveraineté étrangère devint opposable en principe à l'*imperium* de

27. Carl Schmitt, *Le nomos de la Terre dans le droit des gens du* Jus publicum europaeum, Paris, PUF, 2001 [1950], p. 225-237. Encore aujourd'hui, la restitution aux propriétaires des biens expropriés par les armées de la Seconde Guerre mondiale se poursuit en cour, presque au même niveau juridique que les poursuites orientées contre les crimes de guerre et les crimes contre l'humanité. En fait, l'élévation de la violation des droits du *dominium* par l'*imperium* au statut de crime contre l'humanité est conforme au principe du *rule of law* ; le respect de la personne par l'État étant au centre de la légitimité de l'État moderne, l'extension de ce respect aux biens de la personne puis à la personne morale et à ses biens ont été des prolongements naturels de la même idée et ont été consignés dans les chartes des droits, notamment dans les amendements III, IV et XIV apportés à la Constitution américaine. Le chapitre 11 de l'ALENA, qui étend virtuellement la notion d'expropriation à toute mesure étatique susceptible de réduire les profits, va dans le même sens. L'impôt, en somme, est une survivance historique, une violation du *dominium* par l'*imperium* dont l'acceptabilité tient simplement de l'habitude. L'impôt de 15 % proposé par Biden, loin de contredire cette conception dominante la confirme : cet impôt se présente comme le résultat d'un accord spectaculaire, publicitaire, arbitraire (pourquoi pas 50 % ?), respectueux de l'état de fait, imprécis, inapplicable et très probablement sans effets autres que marginaux. La notion de l'impôt comme extorsion et expropriation illégitime et comme violation du *dominium* de la personne se trouve ainsi consolidée et « normalisée » par un accord sans raison qui fait étalage de son arbitraire et de son ineffectivité, sursaut qui se dénonce lui-même en prétendant rendre acceptable une chose sur laquelle il est sans effet.

l'État d'accueil, contrairement à ce qui était le cas de celui des « nationaux ». Le respect dû à la souveraineté (étrangère) devint ainsi le moyen universel de limiter la souveraineté (locale) par le détour de la propriété privée ; l'impossibilité de procéder à des nationalisations « socialistes » des capitaux étrangers fut ainsi consacrée *de facto* par le droit international, tant et si bien, d'ailleurs, que personne ne se scandalise des punitions administrées par le gendarme américain aux peuples voyous qui ont manqué de respect à la propriété privée des étrangers qui les dominaient. La « finlandisation », qui relevait de la politique, a fini par finir ; mais la « cubanisation », qui relève de la propriété, durera jusqu'à la fin des temps, du moins s'il n'en tenait qu'à elle. On voit ainsi où se trouve le sacré et on voit qu'il ne scandalise plus personne.

Bref, lorsqu'on l'examine à la lumière des défis historiques qui lui donnaient sa pertinence, tout se présente comme si le programme néolibéral s'était réalisé, mais essentiellement par des voies que les néolibéraux ont réprouvées, et qu'une « solution » au problème de la suite à donner au monde des empires s'était frayé la voie dans les formes d'une alliance de classe patronnée par un pays sans classe, un pays selon lequel il n'y a dans les États démocratiques qu'une seule classe sociale, celle des citoyens. Si au moins c'était vrai !

Le droit comme consécration itérative des faits

Les néolibéraux, en bons « civilistes » continentaux qu'ils étaient, cherchaient la clé d'un ordre mondial libéral dans des « constitutions mondiales » et des conventions fondamentales qui auraient limité la discrétion politique souveraine des États, mais sans consentir à une domination institutionnelle centralisée qui les aurait rendues effectives. C'est en effet une habitude toute moderne que de penser le procès d'institutionnalisation à partir du pouvoir, c'est-à-dire à partir d'en haut, mais d'en refuser les conséquences si d'aventure le pouvoir s'attaque aux puissances du bas. Le fait est que le « programme » néolibéral a radicalisé cette habitude : il suppose le pouvoir pour la garantie et la protection des puissances techno-chrématistiques et pour la prise en charge des catastrophes qu'elles engendrent, mais pas au point de leur opposer une capacité effective de limiter leur expansion ou de contester leur autonomie.

L'exemple de la restauration du droit en Europe à partir du XI^{e} siècle, qui s'est d'abord déployée à partir d'en bas, selon la méthode des précédents et à partir de plusieurs puissances en compétition, donne un bon exemple de la possibilité d'un émiettement postmoderne de cette aporie et de la possibilité d'obtenir au nom de la liberté individuelle les avantages du pouvoir d'État sans risquer qu'il entrave la domination des individus par les puissances organisationnelles. Car c'est à nouveau aujourd'hui selon la voie inductive, cumulative et décentralisée, plutôt que déductive, que sont produites les formes et procédures de la domination. Harold Berman a bien montré que l'engouement pour la règle de droit s'est généralisé en désordre, d'abord sur

le modèle du droit interne de l'Église, et que ce sont les normes d'arbitrage des conflits développées dans les municipalités, les communes, les principautés, les corporations, les seigneuries ou les chancelleries qui se sont sédimentées progressivement en principes (inspirés par la redécouverte du droit romain), avant d'être ressaisies en partie par le droit légiféré des États et harmonisées au fil des temps modernes[28].

La pratique juridique qui est au cœur de ce type de développement itératif du « droit », que l'on identifie aujourd'hui à la common law, est la décision, au sens propre, pratique selon laquelle l'arbitrage judiciaire, loin de pouvoir se limiter à rendre la justice par application de règles univoques à des cas déterminables, doit, le plus souvent, départager des prétentions contradictoires en traçant une voie inédite de justification dans une mosaïque de références normatives mal ajustées. L'ornière contingente ainsi tracée par une décision de justice dans le paysage de l'incertitude poly-normative pourra ensuite être évoquée, empruntée, corrigée, prolongée et consolidée par des décisions ultérieures (décisions dont la pratique se consolide elle-même et se légitime progressivement par des procédures ritualisées et par des capacités circonstancielles de faire respecter leurs résultats) et mener ainsi à la formation d'une norme univoque ayant finalement force de loi à l'égard d'un domaine donné de la conflictualité sociale.

C'est ce type de développement juridique qui caractérise l'« ordre mondial » de la globalisation économique, sa légitimation par la procédure, comme on a pu le dire. On ne compte plus les cours, de tous les niveaux, les organisations régulatrices de droit public, les États, les traités, les conventions, les puissances économiques privées ou les forums éthiques dont les décisions se font échos, se contredisent et finalement s'ajustent les unes aux autres selon le principe du rapport de force local, de l'adaptation de proche en proche et de l'effectivité. La mosaïque légale de l'ordre global s'élève au-dessus des peuples en s'accrochant à elle-même, décision par décision, comme les molécules de vapeur d'eau montées du sol forment finalement un nuage qui tient en l'air ses dizaines de milliers de tonnes de matière. Ici, c'est une cour du New Jersey qui condamne les citoyens d'un pays indépendant à reconnaître la dette qu'un spéculateur s'est procurée sur le marché international des capitaux, là c'est le tribunal d'une province qui reconnaît le droit d'une multinationale à liquider ses actifs au profit de ses actionnaires avant que le tribunal d'une autre province ne l'oblige à verser des compensations aux cancéreux dont elle a été reconnue responsable, et partout ce sont des personnes morales qui échappent aux États en trimbalant à loisir leur siège, leurs activités ou leurs revenus d'une souveraineté à l'autre. Véritable hommage rendu à la complexité par la simplicité « incrémentale », tout cela fonctionne assez bien grâce à la poussière d'*imperia* serviles qui supportent de concours la montée du *dominium*.

---

28. Voir Harold Berman, *Law and Revolution : The Formation of the western legal tradition*, Cambridge, HUP, 1983.

Mais ce n'est là que la partie juridique visible de l'ordre décisionnel, celle qui accompagne et sédimente dans un droit inductif la capacité d'agir directement sur la substance de la vie en laissant traîner les contestations judiciaires derrière elle, au bénéfice des cabinets. L'orientation générale de la technoscience (par exemple l'établissement d'hôtels dans l'espace), l'évolution des « services » publics (par exemple l'ajout vertueux d'une nouvelle catégorie de congé fiscal), la transformation de la culture (par exemple les gadgets communicationnels dont les personnes finissent par être l'outil ou les cobayes), les agences de cotation et de détermination des bonnes pratiques (par exemple celles dont les algorithmes disciplinent les États trop visiblement aux mains du peuple), bref, toutes les puissances d'agir dignes de ce nom remontent à des décisions, au management, à la gestion et à toutes les formes d'action sur la société qui se passent de discussions ou alors qui sont en mesure de gérer à leur convenance le déroulement de la fameuse « conversation publique[29] ». La collaboration sécuritaire des agents de la propriété et de la mobilité est ainsi en voie de réduire à la résistance, parfois pathétique, parfois dangereuse, ce qu'il reste des petites élites nationales en haillons (embourbées « quelque part » avec les déshérités) et de leur abandonner des problèmes résiduels (pandémies, réchauffement climatique, migrations, etc.) voués à les faire mal paraître. Les gouvernements « régionaux » ont beau mesurer la satisfaction des clientèles deux fois par jour, elle est toujours à la baisse, même chez Biden, sauf au lendemain des élections, qui effacent l'ardoise de la république et inscrivent au crédit de la nouvelle administration une nouvelle injection d'espérances citoyennes.

La seconde moitié du XX^{e} siècle a sauvé le capitalisme en rendant possible, aux frais de la planète physique, écologique et biologique qui nous abrite, une croissance économique aussi spectaculaire que celle de l'inégalité économique. « L'acceptabilité sociale » de cette inégalité économique repose sur le fait que le relèvement du niveau de vie moyen de l'humanité par l'innovation technique entraîne aussi le relèvement du niveau de vie des plus pauvres. *A rising tide lifts all the boats*, disait le New Deal, même si à l'évidence cette marée élève maintenant beaucoup moins les petits bateaux que les gros. Car comme l'innovation est un mécanisme de ponction qui redistribue l'essentiel de ses fruits par en haut, vers ceux qui en sont maîtres, et qu'elle n'élève marginalement les plus bas revenus réels qu'en accroissant d'une manière faramineuse les écarts relatifs de richesse, c'est tout ce dispositif de croissance économique obligatoire qui prend forcément la forme d'une machine sociale de destruction de la planète. Dans le cadre du capitalisme global, la croissance de toutes les performances et de tous les rendements par l'innovation est le seul mécanisme de relèvement des populations les plus pauvres, qui « s'enrichissent » elles aussi en termes réels une fois

29. C'est à l'analyse de ces formes de l'action directe sur la culture et les institutions que se consacrent dans ce qui suit les articles d'Éric Martin, de Maxime Ouellet, de Nicolas Le Dévédec et de Baptiste Rappin.

que les plus favorisés ont capté une part croissante du revenu global. Cela revient à dire que nous plaçons en fait nos espérances dans l'accroissement de l'inégalité, ce qui nous ramène à un constat cent fois formulé, et dans tous les idiomes possibles, mais dont nous ne savons pas encore que faire parce qu'il ne se trouve aucune capacité d'action politique qui serait de ce niveau : *nous vivons dans une machine économique que ses conditions sociales et politiques d'acceptabilité poussent à la destruction de ses conditions écologiques de reproduction*[30].

Slobodian, revenons à lui, termine son enquête par une conclusion intitulée « *A world of people without a people* », un jeu de mot qui se traduit malaisément par « un monde de gens sans peuple » ou plus empiriquement par « un monde d'individus hors société. » Mais on peut être plus direct encore en parlant grec, comme c'est si souvent le cas, et dire : voici un *cosmos* sans *demos*, une humanité unifiée dans la guerre civile globale par des mécanismes voués à neutraliser les *demoi*, sinon à les diffamer.

Structure de ce numéro

Cette troisième livraison des *Cahiers Société* est consacrée à des recherches théoriques qui portent sur la nature et le fonctionnement de la globalisation organisationnelle contemporaine. La matière thématique du numéro se trouve dans les articles de Baptiste Rappin, « De la révolution industrielle à la planétarisation managériale », de Maxime Ouellet, « Critique de l'automatisation de la connaissance à l'ère de l'intelligence artificielle », de Nicolas Le Dévédec, « Sans limites : une critique politique et écologique du transhumanisme », de Gilles Gagné, « L'extension du domaine des contrôles » et d'Éric Martin, « Misère de la philosophie à l'ère de la quatrième révolution industrielle ».

En conclusion de ces analyses de la transition postmoderne se trouvent deux articles qui en explorent la signification historique ; le premier, celui de Daniel

30. Si c'était un empire qui détruisait ainsi ses conditions de reproduction, il s'autodétruirait en libérant en bloc les formes de vie qui lui résistent. Par opposition à une telle situation, la destruction écologique inhérente au dispositif de la croissance est supportée par tous ceux qu'elle emporte (désirable pour les uns et acceptable pour les autres) et elle hiérarchise déjà ce qu'elle laissera derrière elle : une catastrophe est rarement la même pour tous, sauf peut-être si elle prive d'air, de terre et d'eau les héritiers de Jeff Bezos. En dépit des projets du type *Blue Origin* de ce dernier, il est loin d'être acquis qu'ils puissent un jour échapper au destin de leur appartenance à la Terre. Et même si c'était le cas, on peut se demander à quelle pauvreté ontologique cette extraction ultime exposerait les « multitudes » qui en feraient l'expérience. Même s'il s'agit d'un énième stratagème fiscal, ce projet repose sur une complète aporie, et à la fois y mène. Il illustre mieux que tout l'*hubris* alimentée par les classes dominantes dans la postmodernité. Sur cette question, voir ici même Nicolas Le Dévédec, « "Sans limites" : une critique politique et écologique du transhumanisme et de son monde ». Voir aussi Yves-Marie Abraham, *Guérir du mal de l'infini. Produire moins, partager plus, décider ensemble*, Montréal, Écosociété, 2019, de même que l'« Introduction » d'Éric N. Duhaime et Jean-François Filion, *Cahiers Société*, nº 2, *Marx critique du capital et de la société*, 2020, p. 3-21.

Dagenais, « La matrice de la théorie sociologique contemporaine », examine de quelle manière les partis pris normatifs fondamentaux de la pratique se sont traduits dans la théorie sociologique de la fin du XX^e^ siècle et en ont défini la structure d'ensemble ; le second, celui de Jacques Mascotto, « Le Réel, nom de Dieu ! Aphorismes sur l'âge du néolibéralisme intégral », résume tout ce qui précède du point de vue de la portée ontologique de l'expérience subjective de cette transition sociétale.

Profitant de ce numéro pour pourvoir à l'agrément de nos lecteurs, nous avons placé en conclusion deux textes anciens déjà, mais inédits (en français dans le cas du second), des deux sociologues « polaires » de la transition postmoderne : le premier, « Le rapport au monde d'un incroyant dans l'horizon d'une transcendance non religieuse » de Michel Freitag, est une brève mise au point portant sur la thèse selon laquelle les « sans-dieux » seraient ou bien sans horizon transcendantal ou bien religieux sans le savoir ; le second, « Existe-t-il encore des normes indispensables dans notre société ? » de Niklas Luhmann, revient sur la « décision » judiciaire et montre le caractère incongru de la notion de « norme fondamentale » dans une société dont Luhmann prétend que la formule normative est celle des valeurs, elles qui n'ont rien à dire les unes aux autres quand elles valent, chacune à leur compte. Lukas Sosoe, qui a traduit cet article pour les fins de la présente publication, a eu l'amabilité de replacer pour nous dans l'œuvre de Luhmann la question qui y est traitée (dans son article « Éthique et valeurs dans la théorie sociologique de Niklas Luhmann ») et de la mettre en perspective, comme on le dit.

Ces trois articles ne sont évidemment pas sans rapport avec le thème du numéro, comme un bref détour par l'actualité québécoise peut nous le montrer. Le Canada, comme on le sait, « est fondé sur des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu » ; or, bien que personne n'ait jamais exposé quels sont ces mystérieux principes ni de quelle manière ils reconnaissent quoi que ce soit, le pays ne s'en est pas moins autorisé pour dénoncer, jusqu'à la tribune de l'organisation des nations, une loi québécoise réputée leur faire offense, et cela afin d'inscrire dans le « droit » lui-même, à force de procédures, la certitude canadienne selon laquelle les valeurs déduites des principes qui reconnaissent Dieu sont supérieures aux valeurs québécoises dont le Canada pense qu'elles ne sont pas déduites des principes qui reconnaissent Dieu. C'est là un bon exemple de la négation du *demos* qu'exige aujourd'hui la sécurité du monde des organisations, où le Canada figure comme premier de classe des élèves de la « gouvernance. »

Il en va de même avec certains de nos philosophes canadiens. Ils soutiennent qu'à défaut d'informer les élèves de l'existence de principes qui reconnaissent Dieu, nous allions les priver de toute capacité de reconnaître quoi que ce soit et les jeter dans l'anomie. Cette condamnation montre à l'évidence l'ampleur des richesses que l'on peut extraire du monopole de la transcendance, surtout lorsqu'on s'applique à la réduire à rien. Est-ce donc téméraire que de demander plutôt à l'école qu'elle commence par enseigner à reconnaître et à cultiver la beauté du monde qui nous a

accueillis et à respecter ceux qui nous l'ont transmis ou qui l'habitent avec nous ?

Le numéro se termine par une note critique de Thibault Tranchant, « Méthode et universalité chez Castoriadis », à laquelle répond Sophie Klimis, « Réponse à Thibault Tranchant », ainsi que par deux recensions qui présentent des ouvrages traitant, à leur manière, de la désorganisation des sociétés. L'une, de Rolande Pinard, « La nouvelle lutte des classes », porte sur le plus récent livre de Michael Lind, qui a auparavant théorisé la formation et l'« idéologie » de l'*overclass*. L'autre recension est de Fanny Theurillat-Cloutier, qui revient sur les transformations récentes du Québec inc., telles qu'analysées dans *Financiarisation et élite économique au Québec* d'Audrey Laurin-Lamothe.

Nous voulons enfin remercier Nathalie Freitag qui s'est chargée de la révision, Manon André qui a fait la mise en page et Carole Sierpien qui a contribué à la révision éditoriale.

Gilles GAGNÉ
Université Laval

François L'ITALIEN
Institut de recherche en économie contemporaine

De la révolution industrielle à la planétarisation managériale

Baptiste RAPPIN
Université de Lorraine

Considérations liminaires sur la difficulté à penser le management

Omniprésent, le management n'en est pas moins difficilement saisissable ; il a beau s'immiscer dans tous les pans de notre vie (du travail au sport en passant par la cellule familiale), il a beau s'instituer comme norme dans tous les secteurs de la société (de l'entreprise bien sûr, à l'hôpital, à l'école, etc.), bien peu d'entre nous, y compris les universitaires des sciences de l'organisation qui ne ménagent guère leurs efforts pour optimiser le fonctionnement des organisations sans toutefois prendre le temps d'interroger leur objet d'étude, semblent en mesure d'en fournir une caractérisation, voire une définition suffisamment universelle pour faire consensus. De mon point de vue, les propos précédents ne doivent pas être entendus au sens d'un simple constat, car l'observation révèle dans le cas présent une étiologie : c'est très certainement parce que le management s'est répandu comme une traînée de poudre à la surface du globe terrestre que nous peinons à le rendre pleinement intelligible. À l'image de *La lettre volée* d'Edgar Allan Poe, ce que nous avons sous les yeux est peut-être, en dernière analyse, ce dont la visibilité demeure paradoxalement masquée.

En ce sens, l'universalisation du management constitue ni plus ni moins qu'un « obstacle épistémologique » au sens que Gaston Bachelard donnait à cette expression : une impossibilité de penser de manière critique largement due au poids des routines et des croyances, à la pesanteur des « habitudes intellectuelles[1]. » Mais c'est à un double titre qu'il convient d'envisager cette barrière cognitive. Elle est tout d'abord celle de la *doxa*, de l'opinion, car, dans la mesure même où nous sommes tous, manager ou managé, confrontés au management, nous nous estimons tous compétents et légitimes, parfaitement habilités, à formuler un jugement à propos de ce qu'est ou de ce que devrait être un « bon » manager. Il me faut, immédiatement

1. Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1947, p. 14.

et impérativement, retenir deux points de cette première remarque : d'une part, la célébration de son propre point de vue, c'est-à-dire de la particularité en tant que telle, constitue, au moins depuis Platon, le principal écueil à la saisie intelligible du monde, et l'on se permettra de noter ici, en passant, que parmi les propagateurs influents d'opinions sur le management figurent en premier lieu toute la horde des consultants, des conseillers, des coachs, des accompagnateurs, dont le prestige sociologique, qui prend appui sur le statut symbolique de l'expert, se trouve inversement proportionnel à la teneur en vérité de leur discours, eux qui manient si bien les antilogies héritées de leurs lointains ancêtres. Mais la généralisation des opinions sur le management nous apprend également ceci : tout ce qui se passe dans une organisation sous le prisme du « management » (et de la « posture managériale », et du « leadership », et de l'« implication des acteurs », et de l'« accompagnement » du changement, et de la « résistance » au changement, etc.) témoigne de l'hégémonie de ce dernier dans l'imaginaire contemporain, puisqu'il s'est imposé comme la catégorie première permettant de faire advenir le réel dans le langage. Pourtant, rien ne s'oppose, en théorie du moins, à ce que d'autres modalités d'organisation du travail puissent non seulement exister mais également se montrer bien plus « pertinentes » que le « management ». On perçoit alors tout l'enjeu stratégique qu'il y a à cerner ce qu'au fond et au sens strict il faudrait entendre par « management » : pour non plus alimenter la suave logorrhée sur un « autre management » ou sur un « management alternatif », dont la seule conséquence n'est point de transformer le monde mais de contenter les belles âmes, mais penser un « autre du management », c'est-à-dire, ainsi que nous le verrons ci-dessous, envisager la possibilité d'une sortie de la société industrielle, dont nous savons désormais, non plus du seul point de vue théorique mais d'après les faits, que la prétention à bâtir une civilisation s'avère être une chimère, voire un cauchemar.

Mais, me rétorquera à juste titre le lecteur avisé, que font donc les universitaires, à quoi occupent-ils leur temps, quelles études mènent-ils, eux qui ont précisément pour mandat de rendre le monde contemporain intelligible ? Eh bien, à dire vrai, le savoir scientifique constitue à mes yeux, après l'opinion, le second obstacle épistémologique à franchir pour parvenir à une saisie du phénomène managérial. Alors que les spécialistes des sciences de l'organisation ou des sciences de gestion devraient se trouver en première ligne pour proposer une interprétation générale du management, force est pourtant de constater que, victimes consentantes de la fragmentation du savoir et de la mentalité industrielle qui promeut l'efficacité en toutes choses, ces fonctionnaires de l'État et de la pensée n'ont d'autre objectif que de se concentrer sur une « niche de recherche » afin de publier un article dans une revue académique, seul étalon de leur rayonnement intellectuel et principal, voire unique critère de leur avancement de carrière. Deux corollaires s'ensuivent. En premier lieu, la dispersion des connaissances, leur atomisation tant intellectuelle que géographique (la quantité indénombrable de revues), rend du moins périlleux sinon impossible le projet d'une pensée du management qui, quand bien même il s'exprimerait publiquement,

ne serait guère pris au sérieux. Ce qui revient à dire, aussi curieux que cela puisse paraître, que le sens et l'unité du management n'appartiennent pas au champ d'intérêt des « chercheurs » en management. En second lieu, la domination des revues, et plus particulièrement des revues américaines, conduit à imposer un format d'articles homogène qui accorde une importance démesurée à la méthode et réduit la réflexion spéculative à la présentation d'une synthèse des recherches récentes, si bien que le raisonnement d'une part s'appauvrit jusqu'à tomber au niveau de la fiche de lecture et d'autre part se trouve cadenassé par les impératifs de la méthode. Car l'on peut considérer, à la suite de Hans-Georg Gadamer, qu'« à la différence de la conception classique de la méthode, la méthode se comprend depuis Descartes comme le chemin de l'assurance, et c'est en ce sens qu'il n'y a qu'une seule méthode malgré la pluralité des méthodes particulières[2] », si bien que la méthode se comprend en réalité alors comme le déploiement de l'ensemble des stratégies d'objectivation et d'arraisonnement du réel, et non plus comme le cheminement qui permet d'exposer le monde de façon intelligible.

Avoir distingué et cerné les deux obstacles épistémologiques à une pensée du management me permet désormais de préciser le sens du présent article, qui offre une synthèse originale de mes précédents écrits. À l'encontre du mouvement de dispersion qui caractérise aussi bien le règne de l'opinion que la production scientifique, je vais tenter d'établir ou de rétablir l'unité du projet managérial car, en effet,

> le motif originel de l'effort herméneutique ne réside pas tant […] dans le fait qu'une tradition devienne difficile à comprendre et donne lieu à des malentendus, que dans le fait qu'elle soit élevée à une nouvelle compréhension qui perce ou qui transforme une tradition existante en redécouvrant ses origines ensevelies. […] Partout, l'herméneutique cherche à retourner aux sources originelles afin de gagner une nouvelle compréhension d'un sens qui a été corrompu par des distorsions, des déformations ou des abus[3].

Propos onto-méthodologiques : de l'herméneutique et de la généalogie comme modalités d'appréhension de la réalité industrielle

S'il s'avère par conséquent expédient de surmonter les obstacles épistémologiques décrits ci-dessus afin d'accéder à une compréhension radicale du management,

2. Hans-Georg Gadamer, *L'herméneutique en rétrospective*, Paris, Vrin, 2005, p. 118-119.
3. Hans-Georg Gadamer, *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 2001, p. 89.

encore convient-il d'en préciser le moyen : comment faire ? Si cette question relève à l'évidence de la méthodologie, il se trouve néanmoins que je ne puis y répondre directement et qu'il me faut emprunter un détour anthropologique et métaphysique conséquent, qui, en même temps et paradoxalement, présente l'avantage de plonger le lecteur au cœur de ma réflexion.

Nous savons qu'Aristote ne fut pas l'inventeur du terme de « métaphysique » dont l'un de ses ouvrages porte pourtant encore aujourd'hui la marque ; ce choix fut en effet celui d'Andronicos de Rhodes, philosophe péripatéticien du premier siècle avant notre ère chargé de l'édition des œuvres du Maître. Et il se trouve que ce dernier classa un ensemble d'écrits après ceux qui portent sur la physique (*meta ta physika biblia*, en abrégé : « métaphysique »), car la connaissance de ceux-ci était indispensable à la lecture de ceux-là. Pourquoi ? Parce que la philosophie première, qui a pour objet de découvrir « les principes premiers de l'Être en tant qu'Être[4] », porte sur la totalité du monde en tant que nature, plus précisément en tant que *physis*, cette « perdominance de ce qui s'épanouit » dont Heidegger rappelle qu'elle « désigne originairement aussi bien le ciel que la terre, aussi bien la pierre que la plante, aussi bien l'animal que l'homme, et l'histoire humaine en tant qu'œuvre des hommes et des dieux et, en premier lieu, les dieux mêmes dans le destin[5]. » En somme, la physique est la science première car elle embrasse l'ensemble de la manifestation, y compris dans ses dimensions culturelle et technique (l'art imitant la nature, ou la *technè* la *physis*, selon la fameuse expression d'Aristote), et la philosophie première, qui aspire à découvrir les causes et les principes premiers, ne saurait être autre chose qu'une réflexion à partir de et sur la physique.

Ces temps sont désormais révolus : le monde tel qu'il se présente à nous n'a plus rien de naturel, il est désormais intégralement artificiel. La *physis* a laissé la place à la *technè*, et cette dernière a pris le visage d'un système technicien, c'est-à-dire d'un ensemble d'artefacts interdépendants formant le cadre général dans lequel les êtres humains vivent depuis la révolution industrielle. La croissance ne renvoie plus à l'éclosion de la nature, mais désigne la production de la richesse techno-économique. S'il faut à présent tirer le corollaire d'un tel constat – que nous préciserons ci-dessous dans la partie consacrée à la révolution industrielle –, alors nous devons admettre que la philosophie première ne peut plus être une métaphysique, en d'autres termes que la science première ne saurait se fonder sur une nature qui a disparu, et qu'elle doit, par voie de conséquence, recourir à une science de la production. C'est précisément ce renversement, aussi bien anthropologique qu'ontologique, que décrit admirablement Jean Vioulac dans le passage suivant que j'extrais de développements consacrés à un exposé de la finalité de la pensée de Marx :

4. Aristote, *La Métaphysique*, livre Gamma, trad. J.-L. Poirier, Paris, Pocket, 1991, p. 123.
5. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 27.

> toute la philosophie depuis son origine grecque, non seulement est indissociable de la science, mais a toujours privilégié une science constituant le domaine premier et paradigmatique pour l'interprétation de la réalité du réel, en l'occurrence la physique – et c'est précisément parce que la physique était *science première* que la *philosophie première* s'est élaborée comme métaphysique. Marx ne sort pas plus de la philosophie en se consacrant à l'économie qu'Aristote et Descartes en élaborant une physique ou Kant en la critiquant : la nouveauté de sa pensée tient à cette substitution de l'économie à la physique comme science première. Ce déplacement est imposé par notre époque, qui substitue un monde artificiel à l'ancien monde naturel : les choses telles qu'elles apparaissent dans notre environnement ne sont plus des données de nature, mais des produits de l'industrie, et c'est pourquoi il faut substituer à une ontologie de la croissance naturelle et de ce qui croît par soi-même une ontologie de la production et de ce qui a été produit par des hommes[6].

Mais si la philosophie première consiste à découvrir les causes et les principes premiers du monde, alors cela signifie qu'elle doit à présent, dans le contexte de la société industrielle, se tourner vers l'étude des conditions de possibilité de la production : si bien que nous devons en déduire que, de même que l'économie s'est substituée à la physique en tant que science première, le management, qui préside à l'organisation de la production et rend ainsi possible l'artificialisation du monde, remplace la métaphysique en tant que philosophie première. C'est ici un point décisif de mon raisonnement : loin d'être une science périphérique ou accessoire, le management constitue en réalité la porte d'entrée privilégiée à la compréhension de l'être dans sa phase de planétarisation, ainsi qu'en témoigne cette lettre adressée par Martin Heidegger à Hannah Arendt en date du 15 février 1950 : « et il m'est apparu clairement que l'"organisation" relève du cœur inapparent, non pas certes de la technique, mais bien de *ce à partir de quoi elle se déploie à l'aune de l'histoire de l'être*[7]. »

La radicalité du bouleversement anthropologique et ontologique exposé ci-dessus conduit à envisager la question méthodologique à nouveaux frais. Si la science moderne, dont la finalité n'est plus la vaine contemplation du monde mais l'utilité ainsi que Francis Bacon et René Descartes l'écrivirent successivement, constitue la principale force de transformation du réel à l'époque industrielle, assurément bien plus que la religion et le politique, alors il convient de comprendre le monde à partir des théories

6. Jean Vioulac, *Science et révolution. Recherches sur Marx, Husserl et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2015, p. 56-57.
7. Hannah Arendt et Martin Heidegger, *Lettres et autres documents, 1925-1975*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 2001, p. 83.

et des résultats de ladite science – la lecture par Karl Marx des économistes politiques semble bien confirmer cette piste ; et si le management doit effectivement être hissé au rang de nouvelle philosophie première, alors cette dernière ne pourra se formuler qu'à travers l'exégèse des textes de la science des organisations. En d'autres termes, c'est dans la fréquentation des ouvrages des fondateurs et des figures importantes de l'histoire du management que s'ouvre la possibilité d'une saisie intelligible des temps contemporains. Ici, l'herméneutique se fait ontologie, elle ouvre l'accès à l'être, le texte est programme de transformation du monde, modalité de l'être et du verbe qui culmine aujourd'hui dans le code et l'algorithme.

Le paragraphe précédent appelle deux commentaires. En premier lieu, cela signifie qu'il est vain de vouloir rendre compte du management en étudiant les comportements, les intentions ou les représentations des acteurs, pratique largement répandue dans les sciences humaines qui mobilisent à cette fin les techniques d'entretien, les protocoles d'observation ou encore l'administration de questionnaires. Dans la logique systémique de la société industrielle, l'acteur n'est qu'un maillon d'une chaîne sociotechnique dont soit il n'a pas conscience, soit il ne peut percevoir l'unité ou la totalité : il ne saurait conséquemment en aucun cas servir de porte d'entrée à l'élaboration d'une philosophie première. Qui plus est, ces méthodologies conventionnelles possèdent un vice de conception qui nous apparaît rédhibitoire : elles étouffent la singularité de leur objet d'étude dans un cadre théorique préétabli ou, en d'autres termes, elles orientent sinon conditionnent les résultats qu'elles prétendent découvrir, de telle sorte que la production scientifique peut dans une large mesure apparaître comme une gigantesque tautologie. À l'encontre d'un tel jeu de miroirs, l'herméneutique se fait attentive à l'altérité des textes et l'herméneute a pour finalité de faire parler les textes, de s'en faire le ventriloque, de leur faire révéler leur vérité. Comme l'écrit Hans-Georg Gadamer commentant la notion de cercle herméneutique :

> une conscience passée à l'école herméneutique devra faire preuve de réceptivité à l'égard de l'altérité du texte. Mais cette réceptivité ne présuppose ni une « neutralité » sur le fond, ni même un effacement de soi, elle implique plutôt l'appropriation et la mise en relief de ses propres opinions préalables et de ses préjugés. Il importe de s'aviser de son parti pris afin que texte puisse se manifester dans son altérité et acquérir la possibilité de faire valoir sa vérité de fond contre notre propre opinion préalable[8].

Enfin, il reste à préciser que l'herméneutique s'accompagne nécessairement d'une perspective généalogique, d'une recherche des sources, d'une remontée aux origines. En effet, interpréter un texte, c'est aussi faire parler l'ensemble des textes et des

8. Hans-Georg Gadamer, *L'herméneutique en rétrospective*, *op. cit.*, p. 78.

contextes qui résonnent en lui, parfois explicitement, souvent souterrainement. Si d'un côté les sciences humaines souffrent d'étouffer leur objet sous le poids d'une vision du monde préalable, ou de conformer cet objet à une visée préexistante, elles répondent d'un autre côté à l'impératif postmoderne de l'évacuation de la généalogie, soit que cette dernière ne cesse de se reporter – c'est la différance de Jacques Derrida –, soit qu'elle se trouve dissoute dans de multiples séries indépendantes – c'est l'archéologie de Michel Foucault. À rebours, nous tenons que la philosophie et l'ontologie furent toujours déjà orientées vers la quête, certes impossible et inachevable, de l'origine, de Platon – chez qui le Soleil n'est autre que le « rejeton[9] » du Souverain Bien – à Nietzsche – dont la *Généalogie de la morale*, comme l'indique son titre, cherche à établir la provenance des valeurs ; à ce titre, faire du management une philosophie première, c'est à la fois établir les sources du management car il n'est d'être qu'historial, et poser le management comme principe de l'époque planétaire.

La grande transformation industrielle

Au commencement, donc, puisque c'est par là qu'il convient de débuter, était la révolution industrielle. C'est volontairement et sciemment que je n'entre pas dans le projet de formulation d'une philosophie première des temps contemporains par la porte de la « modernité » (avec Hegel par exemple) ou en empruntant le chemin de la « démocratie » (comme c'est le cas chez Tocqueville), voire celui du capitalisme (je fais ici référence à Marx). Bien sûr, société industrielle, modernité, démocratie et capitalisme ont partie liée, et pas seulement de façon accidentelle ; mais le constat, massif, décisif, est bien le suivant, que Jean Vioulac formule ainsi :

> La révolution industrielle déclenchée vers 1800 en Europe occidentale, s'impose en effet aujourd'hui comme la plus profonde reconfiguration de l'existence humaine, de son rapport au monde et du monde lui-même depuis l'inauguration même de l'Histoire, c'est-à-dire la révolution néolithique il y a une centaine de siècles : celle-ci avait fait passer l'homme du statut de chasseur-cueilleur nomade à celui d'agriculteur-éleveur sédentaire, la révolution industrielle en a fait un salarié-fonctionnaire […] La révolution industrielle a ainsi détaché de l'humanité son environnement terrestre pour la réinstaller dans un univers artificiel, ce dont témoigne l'urbanisation fulgurante du monde qui depuis 1800 a fait passer la part de la population urbaine de 3,4 % à 55 %[10].

9. Platon, *La République*, livre VII, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard, 1993, p. 350 [508b].
10. Jean Vioulac, *Approche de la criticité. Philosophie, capitalisme, technologie*, Paris, PUF, 2018, p. 14-15.

Raymond Aron s'exprimait dans les mêmes termes il y a déjà plus d'un demi-siècle, en 1962 :

> Les anthropologues suggèrent qu'il y a eu trois grandes révolutions technologiques. La première est à l'origine de l'espèce humaine lorsque celle-ci apprit à maîtriser le feu et les outils les plus simples ; elle se situe il y a plusieurs centaines de milliers d'années. Une seconde période s'ouvrit il y a quelque dix mille années lorsque l'homme apprit à cultiver les plantes, à domestiquer les animaux. Ce fut l'origine des sociétés néolithiques, puis des civilisations. La troisième révolution technologique est celle au milieu de laquelle nous nous trouvons[11].

Cela signifie que le mode de vie de la plupart des Français du XVIII^e^ siècle, que le monde qu'ils connaissaient, que leur rapport avec ce monde, étaient bien plus proches de ceux de leurs ancêtres du Moyen Âge et de l'Antiquité, que de ceux de leurs descendants du XIX^e^ siècle. La rupture fut brutale, rapide et, semble-t-il, irréversible. Ainsi que le met en évidence Georges Friedmann[12], la machine ne concerne pas seulement l'univers industriel et les installations usinières : son omniprésence est également observable dans l'agriculture, où les tracteurs, les moissonneuses, bientôt les drones, sont devenus le lot quotidien de l'agriculteur qui, jadis paysan c'est-à-dire homme de la terre, a désormais opéré sa mue en ingénieur programmateur, c'est-à-dire en homme de l'information. Toutefois, le sociologue note que l'extension du domaine de la machine ne s'arrête guère aux frontières du travail productif, et que l'ensemble des pans de notre vie se trouve soumis au même régime : « Au-delà des heures absorbées par le travail productif, les machines pénètrent tous les instants de la journée et parfois, dans les grands centres urbains, jusqu'au cœur des nuits[13]. » Georges Friedmann mentionne tout d'abord les machines de transport, voitures, bus, métros, trains, avions, desquelles nous sommes devenus dépendants pour tout déplacement et qui ont de bout en bout modifié notre rapport à l'espace et au temps ainsi que l'exposa plus récemment Hartmut Rosa[14]. Suivent les techniques de communication, qui ne sont en fin de compte que des machines de transport de l'information, qui mettent en relation les êtres humains : télégraphes, téléphones, télévision naissante à l'époque de l'écriture de l'article de Georges Friedmann, téléphones intelligents, Internet, réseaux sociaux et *blockchain* aujourd'hui. Et enfin, remarque le sociologue pour

11. Raymond Aron, « Dix-huit leçons sur la société industrielle », dans *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005, p. 800.
12. Georges Friedmann, « La société technologique », dans J.-P. Montminy (dir.), *L'étude de la société*, Québec, PUL, 1965, p. 343-361.
13. *Ibid*., p. 343.
14. Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, trad. D. Renault, Paris, La Découverte, 2010.

conclure sa description de la société technologique, le foyer et les activités ménagères sont également pénétrés par les machines de toutes sortes : lave-linge, lave-vaisselle, réfrigérateur, congélateur, aspirateur, etc. Pour résumer, « l'ensemble des techniques dont nous venons de prendre, de très haut, une rapide perspective, a transformé et transforme chaque jour les conditions d'existence de l'homme[15] ».

Cette entrée en matière, de facture phénoménologique, outre qu'elle permet d'exposer le caractère intégralement artificiel de la société contemporaine, nous conduit en même temps au cœur de la révolution industrielle qui réside dans la substitution de la machine à l'outil. On le sait au moins depuis la conférence sur « la question de la technique » de Martin Heidegger[16], mais la technique, loin de pouvoir se définir par son seul caractère cumulatif, est avant tout un rapport au monde, et même un mode de dévoilement de l'être. De telle sorte qu'il nous faille envisager le passage de l'outil à la machine non pas comme un progrès – ce qu'il est indéniablement du point de vue de la production et de la productivité –, mais comme une reconfiguration ontologique.

D'après les paléoanthropologues, l'outil serait signe et gage d'humanité : « le seul critère d'humanité biologiquement irréfutable est la présence de l'outil[17] » affirme ainsi André Leroi-Gourhan. Analysant et comparant l'organisation fonctionnelle des espèces, l'ethnologue met plus précisément en évidence l'insigne rôle de la main qui se situe comme à un carrefour, à une bifurcation : certaines espèces l'utiliseront à des fins de célérité, d'autres en vue d'une action technique. Ainsi s'opposent terme à terme le lièvre et le castor, le chien et le raton laveur, le loup et les félins, le colobe et l'anthropoïde. Tout ceci nous conduit au fait capital suivant : l'entière séparation des membres antérieurs, dévolus à la préhension, et des membres postérieurs, centrés sur la locomotion, rend l'organisation fonctionnelle de l'homme tout à fait originale, et irréductible à celle de toute autre espèce vivante. André Leroi-Gourhan résume ainsi notre situation biologique :

> La liberté de la main implique presque forcément une activité technique différente de celle des singes et sa liberté pendant la locomotion, alliée à une face courte et sans certaines canines offensives, commande l'utilisation des organes artificiels que sont les outils. Station debout, face courte, main libre pendant la locomotion et possession d'outils amovibles sont vraiment les critères fondamentaux de l'humanité[18].

15. Georges Friedmann, « La société technologique », *op. cit.*, p. 346.
16. Martin Heidegger, « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, p. 9-48.
17. André Leroi-Gourhan, *Le fil du temps. Ethnologie et préhistoire*, Paris, Seuil, 1983, p. 69.
18. André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole,* t. 1 *: Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964, p. 33.

Cet acquis scientifique légitime par conséquent l'étude de la main, de ses gestes moteurs et des outils associés, qui prend la forme de l'inventaire suivant : la manipulation directe, dans laquelle geste et outil se confondent, comme dans l'activité du tissage ou de la vannerie ; la motricité directe qui regroupe les outils à percussion ; la motricité indirecte qui sait jouer et profiter des effets de levier, de rotation, etc. ; le déclenchement d'un processus moteur, comme dans le cas d'un moulin ou encore d'une machine à vapeur ; et, enfin, le déclenchement d'un processus programmé qui a trait, évidemment, à l'informatique et à l'électronique[19].

Que l'homme soit un animal technique ne fait plus guère de doute ; mais les différents stades décrits par l'ethnologue nouent-ils entre eux une simple relation historique de succession, que ce soit sur le mode de l'accumulation ou sur celui de la substitution ? Assurément non ! « La différence majeure entre une machine et un outil réside en fait dans le degré d'indépendance acquis, au cours de l'opération, en résonance avec la compétence et l'énergie motrice de l'opérateur : l'outil se prête à la manipulation, la machine à l'action automatique[20]. » En d'autres termes, si l'on peut considérer l'outil comme un prolongement du corps et notamment de la main, il faut plutôt voir dans la machine une substitution à ce même corps : si bien que dans le premier cas le manipulateur de l'outil reste maître de ses mouvements et se situe encore à l'origine de la transformation de la matière – transformation qui pourra être jugée par ses pairs en fonction du résultat obtenu, c'est-à-dire des compétences déployées –, et qu'il se réduit, dans la seconde possibilité, à n'être plus qu'un usager de la machine qui a intégré, dans son automatisme, les modes opératoires de l'ouvrier. Jean Vioulac peut alors écrire, en jouant habilement de l'étymologie :

> Ainsi se définit la révolution industrielle : comme le moment où l'homme a perdu la main. Se laisser prendre des mains quelque chose, s'en dessaisir et lâcher prise, se disait en latin *ex manu capere*, littéralement « abandonner la mainmise », qui a donné *emancipare*, en français émanciper. L'autonomisation des techniques procède de leur émancipation, c'est-à-dire leur arrachement des mains de l'homme et leur fonctionnement automatique délié de tout enracinement dans l'activité humaine. L'Émancipation est l'abandon du Maintien, et c'est pourquoi elle est effondrement du monde et condamnation à l'errance[21].

19. André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, t.* 2 *: La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965, p. 41-42.
20. Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, trad. N. Cauvin et A.-L. Thomasson, Marseille, Parenthèses, 2016, p. 34.
21. Jean Vioulac, *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, PUF, 2009, p. 302.

Cette émancipation est de surcroît indissociable d'un accroissement extraordinaire de puissance : la machine, car elle libère la technique de la finitude de la main et de la nature (comme dans le cas du moulin), décuple la force humaine, si bien que le monde, intégralement réduit au statut de matière première exploitable, devient alors le laboratoire expérimental grandeur nature d'un système d'automates interdépendants.

Il convient enfin de signaler, pour terminer cette présentation de la révolution industrielle, que le projet d'une automatisation généralisée, inauguré par les premières machines, se trouve aujourd'hui incarné par et dans la cybernétique, cette science du pilotage qui naquit lors des Conférences Macy tenues entre 1946 et 1953[22]. Plus particulièrement, la cybernétique étudie les processus de rétroaction à l'œuvre dans les systèmes apprenants, qu'ils soient vivants ou artificiels, ensemble de dispositifs par lesquels ledit système parvient à maintenir son équilibre, voire même à générer un apprentissage : de ce point de vue, la régulation, voire l'autorégulation, devient le gage de l'adaptation au milieu, c'est-à-dire de la survie. Loin de ne concerner que la biologie et l'intelligence artificielle, la cybernétique se trouve en outre à l'origine d'un projet anthropologique qui consiste à substituer la décision automatique à la parole humaine, c'est-à-dire la gouvernance de processus au gouvernement par les hommes ; ainsi, Karl Deutsch n'hésite-t-il pas à redéfinir l'autonomie, catégorie originellement politique, comme l'aptitude technique d'un système humain à changer ses finalités grâce à sa mémoire ainsi qu'aux interactions qu'il noue avec son environnement[23]. Alors, ce qui jadis signifiait la possibilité et la capacité à poser ses propres lois se trouve ramené, au final, à la seule maîtrise de l'information.

Une modification des structures symboliques

Franchissons encore un pas supplémentaire : la révolution industrielle, parce qu'elle modifie radicalement le rapport au monde de l'être humain, bouleverse l'imaginaire et la structuration symbolique des sociétés dans lesquelles elle prend place. C'est cette fois-ci d'un point de vue anthropologique, et non plus ontologique, qu'il faut prendre la mesure de cette mutation radicale.

Nous inscrivons ici nos pas dans ceux de Pierre Legendre pour qui « il ne peut y avoir de système institutionnel qui ne fonctionne *au nom de*[24] ». Cet *au nom de* fait

22. Le lecteur curieux d'en apprendre plus au sujet des Conférences Macy peut consulter les trois ouvrages suivants : *Cybernetics : The Macy Conferences 1946-1953. The Complete transactions*, Zurich et Berlin, Diaphanes, 2016 ; Steve Joshua Heims, *The Cybernetics group*, Cambridge, MITP, 1991 ; Jean-Pierre Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 1999.

23. Karl W. Deutsch, *The Nerves of government : Models of political communication and control*, New York, Free Press, 1966, p. 128.

24. Pierre Legendre, *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages juridiques de l'État*

référence à l'utilisation que Jacques Lacan fait de la métaphore paternelle, encore nommée Nom-du-Père, qui désigne le principe de l'économie psychique : à savoir que le père, vérité symbolique sacrée, préside en tant que signifiant à la construction de la subjectivité. Il en va de même, pour Pierre Legendre, à l'échelle des civilisations ; par ce geste audacieux, le juriste contribue ainsi à donner une extension anthropologique à la psychanalyse. Plus précisément, « l'humanité du montage consiste à faire en sorte que se produise, dans une société, la *distance respectable*, c'est-à-dire la mise en perspective du principe fondateur sous les apparences de ce que nous pourrions appeler un mannequin, une statue vivante de l'Autre absolu[25] ». Voici qui se révèle lourd de conséquences : et la première d'entre elles est que la Référence elle-même parle ; ou alors, ce qui revient au même, que nous sommes aussi bien parlants que parlés. Le Tiers parle tout d'abord parce qu'il est un mot : « Dieu », « État », « République », « Patrie », « Science », ont tous occupé la fonction suprême dont le siège, même laissé vacant, ne saurait être emporté par la folie de l'anomie. Et nous recevons ce mot dans nos *psychés* comme l'on marque le corps de tatouages, signes visibles de durée et d'engagement. La Référence laisse une empreinte sur nous, en nous, elle nous tamponne de son sceau, elle nous impose la loi du signifiant qui à la fois nous sépare d'autrui en nous nommant et en nous assignant une place (par exemple, en Occident, par le droit civil), et nous fournit les repères d'une norme qui n'est autre, étymologiquement, que l'équerre par laquelle nous restons debout ; par là, elle nous fait quelque part participer de l'incalculable, de l'inconditionnel, du « c'est ainsi » qu'aucun « pourquoi » ne peut venir ébranler, et nous protège du vertige de l'absolu ainsi que de l'angoisse du vide. Venus au monde, nous sommes immédiatement pris dans le courant du Texte, récits oraux ou livres sacrés, traditions culturelles ou savoirs de l'exégèse, que les générations successives transmettent à leur descendance.

Si l'anthropologie dogmatique de Pierre Legendre ambitionne de mettre au jour un invariant anthropologique, celui de la Référence médiatisée par les institutions, elle laisse toutefois une place conséquente à l'articulation de l'universel et du particulier, au jeu de l'Un et du Multiple, et considère les incarnations singulières du principe dans chaque civilisation. Qu'en est-il exactement de la scène occidentale ? Qu'en est-il de cette Europe qui se crut, et se croit souvent encore, au-dessus des lois symboliques et impose au monde son grand rêve industriel et marchand ? L'enjeu est double. Il s'agit d'une part de savoir de qui et de quoi nous sommes les héritiers, quel que soit le jugement porté sur cette histoire : Pierre Legendre entend relever « l'estampille catholique[26] » ou encore « la matrice catholique[27] » de

du Droit, Paris, Fayard, 2005, p. 20.
25. *Ibid*., p. 222.
26. Pierre Legendre, *Fantômes de l'État en France. Parcelles d'histoire*, Paris, Fayard, 2015, p. 22.
27. *Ibid*., p. 33.

la France, un cachet dont nous sommes encore pleinement marqués et dont on ne se débarrassera pas aussi aisément qu'un tatouage raté. Toutefois, à ce premier enjeu, celui de la mémoire, s'en superpose un second : celui de détecter l'origine de la rationalité occidentale, en d'autres termes, la source du nihilisme technique auquel nous faisons face de nos jours. Ces deux préoccupations spéculatives trouvent leur réponse dans ce que notre auteur nomme « le monument romano-canonique » qui réactive l'héritage ancien du droit civil :

> Pourquoi réintroduire la vieille formule *droit civil* (*ius civile*), reçue de l'Antiquité par l'Occident, après maints avatars ? Parce que cette expression désigne à la fois le droit romain dans son ensemble et la partie du système juridique moderne où sont définies les fictions élémentaires de la condition humaine instituée : liberté, filiation, dettes et créances. À cette raison s'en ajoute une seconde, non moins essentielle : dans son acception venue des Romains, le thème *droit civil* est indissociable de l'histoire de la procédure, c'est-à-dire de la science du procès, de cette extraordinaire technologie savante, développée par Rome et ses successeurs scolastiques, pour tourner et retourner la fameuse question de la vérité qui doit toujours être prouvée[28].

Le baptême semble ici une étape décisive : plutôt que de marquer les corps des nouveaux venus par le couteau, celui de la circoncision, les chrétiens choisissent en effet de recourir au symbole de l'eau et au rite de l'immersion pour célébrer l'entrée dans la communauté. Dans cette reformulation décorporalisante du somatisme juif se trouve l'impulsion menant à une civilisation qui manie l'Abstrait, c'est-à-dire la Raison, pour fonder la généalogie. Songeons qu'il suffit aujourd'hui d'une démarche administrative pour inscrire notre enfant à l'état civil, et mesurons alors à quel point nous sommes encore les héritiers de cette Référence spéculative et désincarnée. Il en résulte une situation tout à fait unique, que Pierre Legendre désigne du nom de « Schize », qui installe une coupure entre d'un côté la légitimité, garante des raisons du croire, et de l'autre l'utilité, d'où émanent les règles sociales à suivre. Le juriste inscrit ici ses pas dans ceux de Harold Berman qui considère que le droit canon, fruit de la réforme grégorienne, donna plus tard ses assises à l'ensemble des branches du droit telles que nous les connaissons encore aujourd'hui. En effet, pour l'historien du droit américain, « la séparation, la concurrence et l'interaction des juridictions spirituelle et séculière a été la principale source de la tradition juridique occidentale[29] ».

---

28. Pierre Legendre, *Leçons II. L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris, Fayard, 2001, p. 177.
29. Harold Berman, *Droit et Révolution*, trad. R. Audouin, Aix-en-Provence, LUAP, 2002, p. 113. Le sous-titre américain, qui n'apparaît hélas pas dans la traduction française, est : « La formation de la

Cette révolution papale, qui débuta à la fin du XI^e siècle puis se prolongea aux XII^e et XIII^e siècles, aboutit à une séparation inédite de la théologie et du droit :

> Essentiellement, la caractéristique de la méthode européenne d'accès à la norme réside dans la capacité du système de modifier les contenus du discours de légitimité. Alors que l'interprète juif ou musulman exerce son pouvoir herméneutique à l'intérieur d'une construction où, pour reprendre les catégories du romano-christianisme, le théologique et le juridique sont entrelacés comme les fils d'un tissage, il n'en va pas de même dans l'édifice rationaliste issu de la Révolution médiévale de l'interprète. Si cette Révolution signe l'entrée de l'Europe dans le mouvement des modernités ininterrompu jusqu'à nous, c'est qu'elle a mis à l'épreuve une conception foncièrement étrangère au montage juif ou musulman : la séparation de la théologie et du droit[30].

Considérons les textes du judaïsme et de l'Islam : ils comprennent en leur sein les codes politiques, juridiques et moraux destinés à gouverner les civilisations croyantes, une dimension tout à fait absente du Nouveau Testament. Si bien qu'à la charnière des XII^e et XIII^e siècles, l'Église devenue triomphante, en position de force face à l'émiettement de l'empire, ne peut se référer aux Évangiles pour en tirer des principes d'administration : qu'y trouve-t-on en effet si ce n'est le récit d'une vie et le partage d'une foi ? D'où l'exhumation décisive du droit romain auquel un moine bolonais, Gratien, avait grâce à son célèbre *Décret* donné une nouvelle vie. C'est une situation originale, et inconnue des autres montages civilisationnels, car le christianisme fournit d'un côté les ressorts de la légitimité, et le droit romain, issu d'une autre tradition, apporte quant à lui les clefs de la gestion politique et sociale. Ce lien distendu entre les deux bouts du montage généalogique allait alors créer le terreau de l'histoire occidentale moderne en laissant la possibilité à chaque partie d'évoluer, de se transformer, de muter tout en préservant l'architecture dogmatique et structurale : et c'est ainsi que la Référence put passer de Dieu à l'État et à la Souveraineté, puis à la Science et à la Vérité ; et que la rationalité juridique, fondée sur les notions de « fait » et de « preuve », put dégénérer, processus encore en cours sous nos yeux, en « management » : comme l'écrit Pierre Legendre, « nous sommes là aux sources de l'institution de la Raison moderne techno-scientifique[31] ».

Nous pouvons, après ce détour historique et anthropologique, en revenir à la révolution industrielle : celle-ci constitue au fond le moment de bascule entre une Référence définie par la souveraineté et médiatisée par l'État et ses institutions

---

tradition juridique occidentale. »

30. Pierre Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard, 1999, p. 245.

31. Pierre Legendre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*, Paris, Mille et une Nuits, 2008, p. 52.

soutenues par l'édifice du droit et une Référence caractérisée par l'efficacité (*efficiency*) et incarnée par l'entreprise capitaliste conceptualisée comme une organisation, ainsi que nous le verrons ci-après. C'est précisément cette généalogie que Pierre Musso décrit avec brio et force détails dans son récent ouvrage *La religion industrielle*[32], dont le point de chute n'est autre que la cybernétique qui, nous rappelle Louis Couffignal, n'est autre que l'« art de rendre l'action efficace[33] ». Il est à présent temps de glisser de l'anthropologie à la philosophie politique : devenue Référence, principe et norme ultime de la société, de quel projet accouche l'industrie ?

L'industrialisme, idéologie de la production

Dès le début du XIX[e] siècle, Claude-Henri de Saint-Simon marque la spécificité de ce qu'il allait nommer l'industrialisme : « la production des choses utiles est le seul but raisonnable et positif » que les sociétés peuvent se proposer de suivre et d'atteindre ; il faut par voie de conséquence substituer à l'ancien principe : « respect à la propriété, respect aux propriétaires » le nouveau mot d'ordre : « respect à la production, respect aux producteurs[34]. » Privée ou publique, individuelle ou collective, la production doit devenir le nouvel horizon des sociétés modernes.

L'industrie correspond plus précisément à un projet politique dont la vocation est d'accomplir la Révolution française, et même l'analyse critique de la tradition entamée depuis Luther[35]. Saint-Simon observe et formule le paradoxe de son temps : « la société présente aujourd'hui ce phénomène extraordinaire : une nation qui est essentiellement industrielle, mais dont le gouvernement est essentiellement féodal[36]. » La finalité de l'industrialisme consiste à achever la transformation de la société théologique et féodale en une société positive, et à doter cette dernière de structures ordonnées qui assurent la paisibilité nécessaire à l'exercice du travail. La crise se prolongera tant que cette transition ne sera pas effectuée et même pleinement effective. D'un côté, il faut louer la tendance générale au progrès, car les philosophes médiévaux prouvèrent leur supériorité sur les sages de l'Antiquité, de même que les libres penseurs dépassent leurs prédécesseurs ; en outre, il convient plus particulièrement d'insister sur l'effort critique des philosophes modernes qui mirent en évidence les lacunes de l'Ancien Régime.

32. Pierre Musso, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine : une généalogie de l'entreprise*, Paris, Fayard, 2017.
33. Louis Couffignal, *La cybernétique*, Paris, PUF, 1963, p. 23.
34. Claude-Henri de Saint-Simon, *L'industrie, ou Discussions politiques, morales et philosophiques dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants*, dans *Œuvres complètes II*, Paris, PUF, 2013, p. 1497.
35. *Ibid*., p. 1578.
36. Claude-Henri de Saint-Simon, *Catéchisme des industriels*, dans *Œuvres complètes IV*, Paris, PUF, 2013, p. 2891.

D'un autre côté, il est grand temps de prolonger la transformation au-delà de la critique et de planifier, avec précision et rigueur, l'organisation de la nouvelle société ; mais la Révolution industrielle a échoué en cela : pourquoi ? Parce que si les scientifiques se sont bien substitués aux théologiens dans l'ordre du pouvoir spirituel, les légistes ont de leur côté barré la route aux industriels dans l'ordre du pouvoir temporel. Si bien que la société postrévolutionnaire se trouve à mi-chemin du système féodal et du système industriel, et qu'elle ne laisse pas de souffrir de ce tiraillement. Pourtant, assure le « Premier Extrait de *L'Organisateur* » dans une comparaison célèbre, si la France venait à perdre ses trois mille savants et industriels, des physiciens aux maçons en passant par les médecins, sans omettre les banquiers, elle en sortirait bien amoindrie, et même totalement paralysée, alors que l'absence des ministres, des conseillers, des cardinaux, bref de trente mille « métaphysiciens » ou « légistes », n'entraverait en rien le fonctionnement du pays. Par leur activité, les industriels irriguent le pays de leur production et de l'argent qui en (dé)coule ; par leur oisiveté, les officiels constituent le principal obstacle à l'avènement définitif de la société industrielle.

Mais continuons d'avancer dans notre caractérisation du projet industrialiste : loin de promouvoir les inégalités, « le système industriel est fondé sur le principe de l'égalité parfaite. Il s'oppose à l'établissement de tous les droits de naissance et même à toute espèce de privilège[37]. » S'il convient bien sûr de féliciter la Révolution française d'avoir établi l'égalité de droit, il faut tout de même promouvoir avec le système industriel l'égalité sociale réelle qui révoquera de façon effective, et non pas seulement en théorie, les stratifications statutaires et matérielles de l'Ancien Régime. C'est ainsi que, dans le *Nouveau Christianisme* qui met en scène le dialogue d'un novateur et d'un conservateur, le second, au bout du compte convaincu par le discours du premier, peut affirmer que « toute la société doit travailler à l'amélioration de l'existence morale et physique de la classe la plus pauvre [et que] la société doit s'organiser de la manière la plus convenable pour lui faire atteindre ce grand but[38] ». La réalisation d'un tel programme, mûrement conçu, doit permettre l'avènement d'une société fondée sur la coopération : pourquoi les individus refuseraient-ils de travailler ensemble s'ils sont considérés comme des égaux et, plus encore, s'ils sont des égaux ? Nul obstacle, de possession ou de naissance, ne semble s'y opposer. On comprend alors que Marx pourra classer la pensée saint-simonienne parmi les systèmes utopiques : c'est que Saint-Simon ne prend pas la peine de penser les conséquences concrètes, c'est-à-dire les nouveaux rapports de force, qui surgiront de l'industrialisme et caractériseront la société moderne. Il n'y voit en effet qu'émancipation et généralisation de la coopération.

37. *Ibid*., p. 2905.
38. Claude-Henri de Saint-Simon, *Nouveau christianisme. Dialogues entre un conservateur et un novateur*, dans *Œuvres complètes IV*, *op. cit*., p. 3216.

Si l'armée fut une étape utile dans l'émergence de la société industrielle, elle doit néanmoins désormais être dépassée pour établir un nouveau mode de rapport du peuple à ses dirigeants : non plus celui de la soumission, tissé de commandement, d'obéissance et de sanction, mais celui de la coordination, tressé d'aide, de participation et d'harmonie : « Cette différence fera ressortir une des oppositions les plus importantes et les plus heureuses entre l'ancien et le nouveau système[39]. » De quoi s'agit-il au juste ? D'une opposition termes à termes (soulignés par Saint-Simon lui-même) qui laisse apercevoir le contraste tranché et irréversible entre l'époque féodalo-militaire et l'âge industriel : « Dans l'ancien système, le peuple était *enrégimenté* par rapport à ses chefs. Dans le nouveau, il est *combiné* avec eux. De la part des chefs militaires, il y avait *commandement*. De la part des chefs industriels, il n'y a plus que *direction*. Dans le premier cas, le peuple était *sujet*. Dans le second, il est *sociétaire*[40]. »

Outre le passage d'une légitimité divine à la garantie scientifique, l'industrialisme se caractérise aussi par une modification radicale des relations sociales ; ces dernières, abandonnant tout rapport de force, délaissant toute conflictualité, émergeront de la coopération et viseront l'association : « Mais dans une coopération où tous apportent une capacité et une mise, il y a véritablement association, et il n'existe d'autre inégalité que celle des capacités et des mises, qui sont l'une et l'autre nécessaires (c'est-à-dire inévitables), et qu'il serait absurde, ridicule et funeste de faire disparaître[41]. » Cette dernière citation fait apparaître le lieu exact de l'utopie saint-simonienne : l'industrialisme soutient que la communion dans le travail efface les différences sociales au nom d'une utilité jugée plus haute ou, mieux encore, au nom de l'utilité jugée comme horizon de réconciliation des intérêts. Aussi le socialisme de Saint-Simon ne relève-t-il point d'un programme d'égalisation des conditions matérielles, mais bien plutôt d'un projet d'égalité de participation à la prospérité générale en fonction de ce que chacun, à la mesure de ses capacités (qu'on appellerait, de nos jours, « compétences »), peut y apporter.

Le management ou la science de la coopération efficace

Or, s'il est en effet une formule qui résume parfaitement l'esprit des *Principes du management scientifique*, il s'agit bien de la suivante : « *Harmony, not discord. Cooperation, not individualism*[42]. » En tant qu'utopie, le taylorisme s'oppose tout d'abord vivement à toutes formes de discorde, de mésentente, de lutte ; il ne peut

39. Claude-Henri de Saint-Simon, *L'organisateur*, dans *Œuvres complètes III*, Paris, PUF, 2013, p. 2187.
40. *Idem*.
41. *Ibid*., p. 2187-2188.
42. Frederick Winslow Taylor, *The Principles of scientific management*, Mineola, Dover, 1998, p. 74.

faire sienne la lecture du monde qui érige l'antagonisme et la négativité en moteurs de l'histoire, notamment dans la pensée de Marx au sein de laquelle la lutte des classes oppose inlassablement les oppresseurs et les opprimés jusqu'à ce que les seconds triomphent définitivement des premiers. Dans ce cadre, le bonheur des uns s'obtient nécessairement au détriment des autres ; et il procède plus du combat, c'est-à-dire de la pulsion féodale, que de l'application d'un plan scientifiquement conçu qui serait plus conforme à l'esprit industriel. Sans conteste, « *[s]cientific management will mean, for the employers and the workmen who adopt it* […] *the elimination of almost all causes for dispute and disagreement between them*[43] ». Pour quelles raisons ? La première que Taylor avance n'est autre que l'augmentation des rémunérations car, grâce à elle, les revendications salariales ne se justifieront plus et n'auront donc plus cours ; mais surtout, « *more than all other causes, the close, intimate cooperation, the constant personal contact between the two sides, will tend to diminish friction and discontent*[44] ». Sourd ici un aspect méconnu et pourtant essentiel de la doctrine taylorienne : on la prend pour un rationalisme froid, mais on omet de préciser que la réussite d'une telle machinerie repose sur un « management de proximité », expression certes anachronique mais qui rend si bien compte du rôle clef de ces contremaîtres dont la mission ne consiste pas à surveiller les ouvriers mais à les guider et à les aider : « *these men* […] *are the expert teachers, who are at all times in the shop, helping and directing the workmen*[45]. » Contre toute espèce de conflit, Taylor joue la carte de l'intimité, de la présence proche, du contact.

De plus, le management scientifique s'oppose à l'individualisme, c'est-à-dire à toute doctrine qui prend l'individu, ses choix, ses préférences, ses intérêts, comme fondements de l'agir. En cela, le taylorisme combat d'une part le règne de la bourgeoisie, qui prend la forme de l'accumulation et de la confiscation du capital au profit de quelques-uns, et d'autre part l'économie néoclassique et sa figure abstraite de l'*homo œconomicus*. Mais il prend également ses distances avec la philosophie politique moderne qui, avec Machiavel et Hobbes, développe une anthropologie du désir individuel qui ne peut que mener à de dangereuses impasses : le conflit perpétuel des intérêts, l'obsession du pouvoir, la société pensée comme un contrat, la création d'un monstre (le Léviathan) au pouvoir absolu. C'est ainsi qu'il faut comprendre le slogan « *Harmony, not discord. Cooperation, not individualism* » : la science établit que les intérêts des employeurs et des travailleurs convergent, toute discorde est infondée en droit car elle ne s'appuie sur aucune revendication légitime. Et, de ce point de vue, Taylor s'engouffre dans la troisième voie que Saint-Simon avait ouverte, et qui définit spécifiquement le projet industrialiste : la coopération. Ce positionnement du management à égale et lointaine distance de l'individualisme et du collectivisme ne

43. *Ibid*., p. 75.
44. *Idem*.
45. *Ibid*., p. 64-65.

saurait en aucun cas relever de l'accessoire ou de l'anecdotique, mais constitue bien au contraire le plus puissant leitmotiv de l'histoiredu management.

C'est ainsi que Chester Barnard, autre pionnier de cette discipline, partage le souci de Taylor : « *I am not making a plea for "individualism" as opposed to "collectivism". The extreme emphasis upon the individual in doctrinaire argument against various aspects of collective interest and action seems to me even less realistic than the reverse emphasis upon organization and collectivism*[46]. » En toute logique, le président de la Fondation Rockefeller peut ajouter qu' « [il] ne [s]'essaye ni à une théorie économique ni à une théorie sociale[47] ». Tout comme Taylor, Barnard oppose la défense des intérêts, qu'ils prennent la forme de la revendication individuelle ou de la négociation collective (*bargaining*), à « la volonté de collaborer[48] » et à « l'attitude coopérative[49] ». Alors que les premiers supposent des rapports de force, une défense des positions occupées et une attention soutenue à la tactique déployée, les secondes génèrent l'absence de friction et un intérêt grandissant pour le travail lui-même. Et cela n'est pas sans conséquences pour la direction de l'organisation : dans le premier cas, le management néglige les projets au profit de la négociation, conçoit le travail comme un simple moyen de livrer un produit au marché, adopte une posture de froideur et de distance, et enfin cultive le secret et l'opacité ; dans le second, le management se soucie de l'amélioration des conditions de l'activité, met en valeur le travail et prête attention aux travailleurs. Au fond, Barnard reformule de façon plus technique et opératoire la dichotomie que Saint-Simon avait introduite entre l'époque féodalo-militaire, qui est caractérisée par la lutte et le pouvoir, et l'âge industriel, qui repose sur l'utopie de la paix et de la coopération.

Toutefois, cette coopération saurait être tout sauf naturelle. Rappelons à cet effet le contexte : à l'époque de la révolution industrielle naissante, la principale main-d'œuvre des usines se constitue de paysans qui viennent en ville lorsque la saison des champs se clôt ; et ces derniers regagnent aussitôt la campagne dès que les occupations rurales peuvent reprendre leur cours, avec pour conséquence immédiate l'abandon de leur poste. La fidélisation de cette main-d'œuvre pose alors une question cruciale : comment construire et favoriser la coopération ? C'est ainsi que l'ingénierie ne touche pas seulement l'organisation de l'atelier, mais concerne également les ressorts de l'action humaine : « *There is another type of scientific investigation which has been referred to several times in this paper, and which should receive special attention, namely, the accurate study of the motives which influence men*[50] », écrit ainsi Taylor. Voilà pourquoi il ne faut pas voir dans la psychologie industrielle

46. Chester Barnard, *Organization and management : Selected papers*, Cambridge, HUP, 1949, p. 5.
47. *Ibid*., p. 16.
48. *Ibid*., p. 9.
49. *Ibid*., p. 21.
50. Frederick Winslow Taylor, *The Principles of Scientific management*, *op. cit*., p. 62.

et l'école des relations humaines une réaction hostile au taylorisme, mais plutôt la poursuite et l'approfondissement de son projet. Et force est bien de constater qu'Elton Mayo s'inscrit pleinement et explicitement dans le projet industrialiste : « *Effective co-operation is the problem we face in the middle period of the twentieth century*[51]. » Le psychologue, s'appuyant en la matière sur les sociologues Frédéric Le Play et Émile Durkheim, assure que le progrès industriel possède comme revers un déclin de la coopération et une hausse de l'hostilité entre les groupes. Pourquoi ? Mayo attribue l'origine de cette carence au décalage existant entre l'évolution technique et le développement des compétences sociales ; si la révolution industrielle apporta son lot d'innovations, matérielles et organisationnelles, les sciences humaines quant à elles manquèrent à leur mission de formation d'hommes capables de vivre dans ce nouveau type de société. Si bien que l'homme contemporain se trouve inadapté à son nouvel environnement, ce qui ne manque pas d'amener frustrations et conflits. Voilà pourquoi « *collaboration in an industrial society cannot be left to chance – neither in a political nor in an industrial unit can such a neglect lead to anything but disruption and catastrophe*[52] ». L'industrie ayant brisé les cadres traditionnels et naturels de la coopération, il convient de prendre en main le processus de collaboration, faute de quoi la société pourrait s'acheminer vers sa dissolution et sa disparition.

C'est à ce moment précis de son raisonnement que Mayo s'abreuve aux sources vives de l'anthropologie ; en effet, le psychologue constate que toutes les sociétés traditionnelles, sans exception, assurent à leurs membres la satisfaction des deux besoins suivants : d'une part, le contentement des attentes matérielles ; d'autre part, le maintien de la coopération à travers une organisation. Il précise alors :

> *These are not ranked here as first and second in order of importance; both are important and must be simultaneously effected. But an inspection of primitive cultures might lead one to suppose that, of the two, the latter – the need to co-operate continuously – is more vital to the communal life. For the rituals of any primitive tribe are almost wholly devoted to the promotion of co-operative harmony, to discipline that enhances the certainty of unity in work; the tribe apparently assumes implicitly that, if co-operation be assured, the material needs of the group will inevitably be satisfied*[53].

Poursuivant son raisonnement, il affirme qu'il n'est en aucun cas souhaitable ni possible de remonter dans le temps et d'adopter les mêmes formes que les sociétés

51. Elton Mayo, *The Social problems of an industrial civilization*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975, p. li.
52. *Ibid*., p. 8-9.
53. *Ibid*., p. 49.

primitives. En revanche, il faut bien tirer d'elles la leçon suivante : la coopération se forge d'abord à travers les relations humaines, à travers le partage de références communes, à travers la communion en des normes collectives, à travers des croyances communautaires ; ce que précisément les expériences de l'usine d'Hawthorne mirent en évidence et que l'équipe de Mayo nomma « effet de groupe ». Autrement dit, puisque la communauté naturelle n'est plus, il revient à l'ingénieur des organisations de fabriquer une communauté artificielle. Et l'anthropologie, de la science descriptive des sociétés traditionnelles qu'elle fut, de se muer en science prescriptive des sociétés industrielles et de l'organisation de la coopération.

Au cœur du management : la catégorie scientifique d'« organisation »

Or, cette fabrique ingénierique d'une nouvelle société se fonde sur une catégorie scientifique moderne bien précise : celle de l'organisation. On s'aperçoit d'ailleurs de l'importance de cette dernière aux deux observations suivantes : d'une part, ce que nous nommons en France « sciences de gestion » s'appelle, dans les pays anglo-saxons, « science des organisations » ; d'autre part, les multiples disciplines du management se subsument toutes, d'un point de vue spéculatif, sous la « théorie des organisations », lieu d'élaboration conceptuelle du management. Pour ces raisons, il convient à présent de se pencher sur l'émergence de cette catégorie d'« organisation. »

C'est justement au XVIII^{e} siècle, à la fin de l'âge classique, que Michel Foucault situe le passage de l'histoire naturelle, qui se caractérise par la recherche des structures visibles, à la biologie, qui cherche à mettre en évidence l'autonomie du vivant : « On croit ainsi retrouver trace d'un conflit majeur entre une théologie qui loge, sous chaque forme et dans tous les mouvements, la providence de Dieu, la simplicité, le mystère et la sollicitude de ses voies, et une science qui cherche déjà à définir l'autonomie de la nature[54]. » Comment appréhender le caractère autonome de la vie ? Le philosophe répond : « À partir de Jussieu, de Lamarck et de Vicq d'Azyr le caractère, ou plutôt la transformation de la structure en caractère, va se fonder sur un principe étranger au domaine du visible – un principe interne irréductible au jeu réciproque des représentations. Ce principe […], c'est l'*organisation*[55]. » En d'autres termes, la naissance de la biologie correspond à un arrachement du vivant à ses déterminations hétéronomes, et cette émancipation est rendue possible par le concept d'organisation qui « constitue en quelque sorte une structure d'ordre supérieur à quoi

54. Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 138.
55. *Ibid*., p. 239.

se réfère tout ce qui se perçoit des êtres[56] ». Tandis que l'histoire naturelle classait et hiérarchisait les êtres dans des taxinomies en fonction de leurs caractères visibles, la biologie, quant à elle, cherche à articuler le visible de la structure à l'invisible de la fonction au sein d'un tout cohérent et autofinalisé.

Illustrons nos propos avec ces deux grandes figures de la biologie française naissante : Jean-Baptiste de Lamarck et Georges Cuvier. L'œuvre de Jean-Baptiste de Lamarck tire les conséquences de cette nouvelle saisie physique d'un vivant qui échappe au simple mécanisme ; en effet, aux forces d'attraction mécanique qui s'accommodent du repos (contact, gravitation à distance constante…) il convient d'opposer des forces toujours actives qui seules peuvent convenir dans le cas de la vie. En réalité, Lamarck transpose le modèle newtonien de l'optique dans le vivant ; dans les deux cas, l'explication mécanique se prolonge dans un domaine où elle doit se transformer : de même que la force devient onde, la communication des forces se fait excitation et le point d'application milieu interstitiel. Les forces physiques sont toujours actives, à l'image des vibrations ; et elles le sont en agissant entre les corpuscules, dans les « milieux » fluides comme chez Isaac Newton encore : « La vie, considérée dans tout corps qui la possède, résulte uniquement des relations qui existent entre les trois objets suivants, savoir : les parties contenantes et dans un état approprié de ce corps ; les fluides contenus qui y sont en mouvement ; et la cause excitatrice des mouvements et des changements qui s'y opèrent[57]. » Avec Lamarck, la ligne de démarcation ne passe plus entre le minéral, le végétal et l'animal ; elle sépare les êtres vivants des objets inanimés, non pas parce qu'ils seraient tissés d'une matière différente, mais en raison de leur organisation, « un ordre des choses », qui met en relation trois termes : les parties contenantes, des fluides contenus et une cause excitatrice. Au fond, la vie est le résultat des interactions entre ces trois éléments : la cause agit sur les fluides dont le mouvement se répercute sur les parties ; en retour, les parties exercent également un effet sur les fluides.

Contemporain de Lamarck, Georges Cuvier soutient un catastrophisme géologique qui le pousse à quitter le point de vue d'une essence qui appellerait la vie et comme sa manifestation, et à adopter une perspective contingente sur le vivant, de sorte qu'il existe des manières de vivre chacune caractérisée par une organisation propre : en effet, « la vie, en général, suppose donc l'organisation, et la vie propre de chaque être suppose l'organisation propre de cet être[58] ». Qu'appelle-t-on alors organisation ? « Ce tissu aréolaire dont les fibres ou les lames plus ou moins flexibles interceptent

56. François Jacob, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970, p. 88.
57. Jean Baptiste de Lamarck, *Philosophie zoologique*, Paris, GF-Flammarion, 1994 [1809], p. 334. [Titre de l'édition originale : *Philosophie zoologique ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux ; à la diversité de leur organisation et des facultés qu'ils en obtiennent ; aux causes physiques qui maintiennent en eux la vie et donnent lieu aux mouvements qu'ils exécutent ; enfin, à celles qui produisent, les unes le sentiment, et les autres l'intelligence de ceux qui en sont doués.*]
58. Georges Cuvier, *Le règne animal distribué d'après son organisation*, t. 1, Paris, 1817, p. 16-17.

des liquides plus ou moins abondants[59] », définition qui nous donne la clef des corps vivants, c'est-à-dire de la structure fondamentale de la vie. Si les vivants diffèrent, ils ont toutefois en commun un arrière-fond constitutif qui s'actualise en fonction des contextes. Par conséquent, on peut affirmer avec Dominique Guillo que « la physiologie, qui embrasse désormais le vivant dans son intégralité, apparaît alors de plein droit, chez Cuvier, comme une science de l'*organisation*[60] ».

Le concept d'organisation n'est donc pas neuf et vierge quand surviennent les Conférences Macy entre 1946 et 1953 ; il possède même déjà une histoire conséquente, liée à l'abandon de l'histoire naturelle au profit de la biologie, et déborda très vite le cadre du vivant pour gagner le champ du social et même les locaux de l'usine et des bureaux[61]. Le tour de force de la cybernétique fut en réalité d'articuler à l'organisation une seconde notion scientifique, celle d'information. À suivre Jérôme Segal, auteur d'une monumentale *Histoire de la notion scientifique d'information*, *Le Zéro et le Un*, la scientificité du concept d'information se forge dans la première partie du XX^e^ siècle au confluent de trois disciplines : « À partir des années 20, en physique, en statistiques et dans le domaine des recherches sur les techniques de télécommunication, on assiste à la définition de l'information comme notion scientifique et technique bien distincte des sens communs du mot[62]. »

– La physique : sont ici principalement concernés les travaux sur la cinétique des gaz et plus particulièrement ceux du physicien hongrois Leo Szilard qui propose une nouvelle interprétation du démon de Maxwell dans un article de 1929. Alors que la plupart des commentateurs de la seconde loi de la thermodynamique concluent qu'aucun phénomène ne saurait inverser la loi générale de l'accroissement de l'entropie, Szilard, quant à lui, substitue l'improbabilité à l'impossibilité. En supposant en effet que le démon acquiert de l'information à propos de la molécule, alors on peut supposer qu'il pourra agir en fonction des renseignements acquis en préparant une intervention appropriée et ainsi diminuer l'entropie de façon locale et momentanée. Une telle thèse rompt de surcroît avec la conception d'un temps neutre, voire réversible qui caractérise la science physique depuis Newton. Il reste enfin à noter que Norbert Wiener procède lui aussi, dans le second chapitre de *Cybernetics*, à la présentation de l'expérience de pensée du démon de Maxwell, et décrit son action en des termes

59. *Ibid*., 15-16.
60. Dominique Guillo, *Les figures de l'organisation. Sciences de la vie et sciences sociales au XIX^e^ siècle*, Paris, PUF, 2003, p. 51.
61. Pierre Musso montre dans ce sens que l'industrialisme de Claude-Henri de Saint-Simon se fonde sur l'application du concept d'organisation aux sphères économique et sociale : Pierre Musso, *La religion du monde industriel. Analyse de la pensée de Saint-Simon*, La Tour-d'Aigues, Aube, 2006.
62. Jérôme Segal, *Le Zéro et le Un. Histoire de la notion scientifique d'information au XX^e^ siècle*, Paris, Syllepse, 2003, p. 4.

tout à fait similaires : « Le démon peut seulement agir d'après l'information qu'il reçoit, et cette information […] représente une entropie négative[63]. »

– La statistique : telle que redéfinie par Ronald Fisher dans les années 1920, la finalité de la méthode statistique consiste à réduire la masse des données, inintelligible du fait de son volume, en une quantité réduite sans que ce processus d'extraction ne nuise à la compréhension du tout. Cette production d'une information pertinente est bien en même temps une opération de réduction quantitative et une fabrique de représentation qualitative, car le petit nombre de données doit rester fidèle à la masse initiale de données. Par ailleurs, en 1935, le statisticien esquisse un parallèle entre information et entropie : alors que les processus réversibles et bijectifs ne connaissent pas de perte d'information, les ensembles dont on ne peut reconstituer les valeurs d'origine sont en proie au phénomène contraire.

– Les télécommunications : la Bell Telephone Company, qui a massivement investi dans les réseaux de télécommunication, cherche à rentabiliser l'argent dépensé en faisant passer le plus grand nombre de communications par fil. Quelles sont les conditions les plus économiques qui permettent aux utilisateurs de reconnaître un mot ? Telle fut précisément la question que Ralph Hartley, ingénieur aux Bell Labs, se posa. La réponse passe par la distinction tranchée entre l'information entendue en sons ordinaires, qui renvoie à l'interprétation de chacun, et l'information scientifique susceptible de quantification à partir d'une sélection de codes. L'information devient alors un problème statistique de combinatoire et d'arrangement, et ce calcul permet d'envisager la comparaison des capacités de transmission des différents moyens de communication.

Norbert Wiener, figure centrale des Conférences Macy et théoricien de la cybernétique, envisage justement une nouvelle conceptualisation du vivant à partir de ce nouveau concept scientifique d'information : « Pour décrire un organisme, nous n'essayons pas d'en analyser chaque molécule et de le cataloguer bribe par bribe, mais plutôt de répondre à certaines questions qui révèlent le modèle : un modèle de plus en plus significatif et moins probable à mesure que l'organisation devient, pour ainsi dire, plus pleinement organisme[64]. » Au fond, un organisme n'est rien d'autre qu'un message structuré qui se perpétue dans le temps (« Un modèle est un message et peut être transmis comme un message[65] ») avant que l'énergie nécessaire à sa conservation ne finisse par s'épuiser : c'est le phénomène de vieillissement qui, s'il touche le corps, ne concerne pas l'information, laquelle se transmet par la

63. Norbert Wiener, *La cybernétique. Information et régulation dans le vivant et dans la machine*, trad. R. Le Roux, R. Vallée et N. Vallée-Lévi, Paris, Seuil, 2014 [1948], p. 138.
64. Norbert Wiener, *Cybernétique et société. L'usage humain des êtres humains*, trad. P.-Y. Mistoulon, Paris, Seuil, 2014 [1954], p. 124.
65. *Ibid*., p. 125.

reproduction et atteint d'une certaine façon une forme d'immortalité. C'est la raison pour laquelle Wiener peut écrire que l'identité personnelle est en fin de compte peu liée à la constitution physique de l'individu, et que le seul obstacle à la réussite de la téléportation est de nature technique, et non pas conceptuelle.

De ce point de vue, l'homéostasie ne désigne plus seulement l'interdépendance des éléments d'un système qui persévère en son être, mais la préservation de ce milieu intérieur par le traitement de l'information interne et externe. Car tout, sous la plume de Wiener, devient information, c'est-à-dire, en dernier ressort, décomposable dans la langue de Boole : « *Information* est un nom pour désigner le contenu de ce qui est échangé avec le monde extérieur à mesure que nous nous y adaptons et que nous lui appliquons les résultats de notre adaptation[66]. » Par les sens, qui assument une fonction de capteurs, le système nerveux récolte l'information de l'environnement que le cerveau traite en vue de réagir de façon adaptée à la situation présente. Les dimensions cognitives et comportementales sont ici indissociables. Et en fin de compte, la loi du vivant se formule ainsi : « Vivre, c'est vivre avec une information adéquate[67]. » Mais tout cela revient à faire de l'organisation, quelle que soit sa taille, microcellulaire, nationale ou mondiale en passant par les stades intermédiaires, quelle que soit sa nature, biologique, psychologique ou sociale, une machine à traiter de l'information : « L'une des leçons de ce livre est que tout organisme maintient sa cohésion par la possession de moyens d'acquisition, d'usage, de rétention et de transmission de l'information[68]. »

Toutefois, dire que la cybernétique place au cœur de son édifice conceptuel le concept scientifique d'information et qu'elle propose une nouvelle lecture du vivant tirée d'une homologie structurale issue de l'informatique naissante, n'est encore guère suffisant pour saisir sa particularité. En effet, l'information cybernétique est une information finalisée, toujours déjà orientée vers un but. Louis Couffignal y insiste dans sa contribution au colloque de Royaumont consacré à l'information dans la science contemporaine :

> Une action a un but ; elle s'exerce sur un milieu ; elle est exercée par un agent ; ceci est banal, mais la chose capitale, à laquelle on ne fait généralement pas assez attention, c'est qu'une action est toujours faite pour atteindre le but ; même si on ne l'atteint pas, on avait l'intention de l'atteindre ; par suite, la valeur de l'action se mesure par son efficacité ; on n'agit que pour être efficace, pour atteindre un certain but[69].

66. *Ibid*., p. 50.
67. *Idem*.
68. Norbert Wiener, *La cybernétique, op. cit*., p. 287.
69. Louis Couffignal, « Information et théorie de l'information », dans *Le concept d'information dans*

La cybernétique est la suprême science de l'efficacité en ce qu'elle modélise les actions orientées par un but. Pour Wiener, la science classique, celle de Galilée et de Newton, comprend la recherche de causes comme l'antécédence de la détermination, c'est-à-dire comme la cause motrice : quelle est la force à l'origine de ce mouvement ? Pourtant, comme le montrent les acquis de la biologie et de la psychologie modernes, l'intention, le projet, la finalité peuvent déclencher un comportement, non seulement chez l'homme mais également dans tout type d'organisation, naturelle ou artificielle. Accompagné d'Arturo Rosenblueth et de Julian Bigelow, Wiener propose dès 1943 de cerner le concept de « but » à travers lequel les auteurs tentent de compléter le manque de profondeur du behaviorisme : si en effet ce dernier courant en reste à l'étude des comportements observables, l'introduction de la notion de but a pour conséquence la prise en compte de la structure et des propriétés de l'organisme étudié. Raisonnement somme toute logique si l'on considère que le comportement téléologique se base sur « l'action volontaire[70] » qui, quant à elle, ne relève pas de l'arbitraire subjectif mais bien d'un fait physiologique. Par ailleurs, certaines machines déploient également des actions orientées vers un but : on parle alors de servomécanismes. En d'autres termes, dès le début de ses réflexions qui l'amèneront vers la thématisation de la cybernétique, Wiener ne s'intéresse pas à un type d'être (le vivant, l'homme, la machine, etc.) mais à un type de comportement pouvant être adopté par une pluralité d'êtres : et plus précisément, il concentre ses efforts sur les comportements orientés vers un but et soumis à un phénomène de rétroaction (*feedback*). Ici prend racine la puissante homologie entre le cerveau et l'ordinateur qui guidera les réflexions du mathématicien et de bien des épigones de la cybernétique dans les domaines des sciences cognitives et de l'intelligence artificielle.

Cinq ans plus tard, en 1948, dans *Cybernetics*, la rétroaction se trouve pleinement associée à l'information : elle est d'ailleurs définie comme « retour d'information », et la chaîne qui intègre la transmission et le retour d'information se nomme « boucle de rétroaction[71] » ; cette dernière n'est autre que l'essence de l'organisation telle que la conçoit la cybernétique et telle que nous la concevons encore de nos jours. Norbert Wiener illustre son propos avec plusieurs exemples – le thermostat, le régulateur à boules de Watt et de Maxwell, le mouvement du bras cherchant à atteindre le paquet de cigarettes – et met en évidence que l'action et sa correction, son affinement progressif, proviennent d'une comparaison entre le but et la position présente, entre l'objectif et le chemin déjà parcouru : « Le retour de l'information

la science contemporaine, Paris, Minuit/Gauthier-Villars, 1965, p. 340-341.

70. Arturo Rosenblueth, Norbert Wiener et Julian Bigelow, « Behavior, purpose and teleology », *Philosophy of Science*, vol. 10, n° 1, 1943, p. 19.

71. Norbert Wiener, *La cybernétique, op. cit.*, p. 191.

au centre de contrôle tend à compenser l'écart entre la grandeur asservie et celle qui la commande[72]. » La décision du comportement se prend ainsi en fonction d'une récolte et d'un traitement d'informations, en l'occurrence d'un calcul d'écart entre la destination souhaitée et la trajectoire réelle. Et l'on comprend également le rôle de la mémoire, c'est-à-dire du stockage des données, dans ce contexte : car plus la connaissance des conditions initiales est complète, plus le calcul des écarts est établi avec précision, et plus l'ajustement a des chances de se révéler efficace.

Wiener distingue deux types de rétroaction : d'une part, celle qui reconduit perpétuellement l'action à la finalité fixe prédéfinie, comme c'est le cas de l'homéostasie du corps humain qui maintient, par exemple, sa température constante ; d'autre part, celle que le mathématicien nomme « prédictive » et qui concerne des buts évolutifs, à l'image des batteries antimissiles qui doivent anticiper le tir adverse. On reconnaît dans ces deux formes de *feedback*, négatif et positif, les deux types d'apprentissage que Wiener distinguera dans son ouvrage suivant en 1954 : d'un côté la société des fourmis, à laquelle se trouve assimilé le régime fasciste, dans lequel le système, rigide et figé, se reproduit indéfiniment lui-même ; de l'autre, les sociétés modernes et démocratiques fondées sur l'apprentissage, c'est-à-dire, au fond, sur l'innovation :

> Comme je l'ai dit, la rétroaction est la commande d'un système au moyen de la réintroduction, dans ce système, des résultats de son action. Si ces résultats ne sont utilisés que comme données numériques pour l'examen et le réglage du système, nous obtenons la rétroaction simple que connaissent bien les automaticiens. Si, par contre, l'information portant sur l'action effectuée est capable de modifier la méthode générale et le modèle de celle-ci, nous disposons d'un processus que l'on peut bien nommer apprentissage[73].

Il est donc deux types d'organisation : celle qui reproduit mécaniquement ce qu'elle sait faire, au risque de disparaître à la suite d'une perturbation de l'environnement ; celle qui est capable d'apprendre et par voie de conséquence de s'adapter aux changements externes. Francisco Varela nommera cette dernière « machine autopoiétique » en raison de sa capacité de modification de sa structure interne en vue de répondre à des perturbations externes[74].

---

72. *Ibid*., p. 192.
73. Norbert Wiener, *Cybernétique et société, op. cit*., p. 91-92.
74. Francisco J. Varela, *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*, trad. P. Bourgine et P. Dumouchel, Paris, Seuil, 1989, p. 44-49.

La logique organisationnelle de la planétarisation

« Le savoir contemporain, dans son ensemble, est une théorie de la communication[75] », affirme M. Serres. Si le philosophe avance cette thèse, c'est qu'une discipline révolutionna l'ensemble des champs scientifiques à la sortie de la Seconde Guerre mondiale : il s'agit bien sûr de la cybernétique qui, au final, comme le note Jean-Pierre Dupuy,

> aura, en vrac et sans souci d'exhaustivité : introduit la conceptualisation et le formalisme logico-mathématique dans les sciences du cerveau et du système nerveux ; conçu l'organisation des machines à traiter l'information et jeté les fondements de l'intelligence artificielle ; produit la « métascience » des systèmes, laquelle a laissé son empreinte sur l'ensemble des sciences humaines et sociales, de la thérapie familiale à l'anthropologie culturelle ; fortement inspiré des innovations conceptuelles en économie, recherche opérationnelle, théorie de la décision et du choix rationnel, théorie des jeux, sociologie, sciences du politique et bien d'autres disciplines ; fourni à point nommé à plusieurs « révolutions scientifiques » du XX^{e} siècle, très diverses puisqu'elles vont de la biologie moléculaire à la relecture de Freud par Lacan, les métaphores dont elles avaient besoin pour marquer leur rupture par rapport à des paradigmes établis[76].

Céline Lafontaine[77], quant à elle, met en évidence l'empreinte de la cybernétique chez les penseurs postmodernes, de Lévi-Strauss à Derrida, Deleuze ou encore Foucault ; le philosophe allemand Erich Hörl[78] abonde également en ce sens. Une telle influence, alors même que le terme tomba en déshérence dès les années 1950, a de quoi surprendre ; néanmoins, l'histoire de la formation de la cybernétique ainsi que de sa réception est de plus en plus documentée[79].

Le management n'échappe guère à ce mouvement général d'infiltration de la cybernétique et de ses catégories dans l'ensemble du savoir scientifique, et

---

75. Michel Serres, *Hermès III. La traduction*, Paris, Minuit, 1974, p. 41.
76. Jean-Pierre Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, *op. cit.*, p. 34-35.
77. Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée de la machine*, Paris, Seuil, 2004.
78. Erich Hörl, « Du déplacement technologique du sens. Sur la métamorphose du sens dans son rapport à la grande transformation des machines », *Rue Descartes*, n° 64, 2009, p. 50-65.
79. Outre l'ouvrage de Jérôme Segal, déjà cité ci-dessus, on peut mentionner : Mathieu Triclot, *Le moment cybernétique. La constitution de la notion d'information*, Seyssel, Champ Vallon, 2008, ainsi que Ronan Le Roux, *La cybernétique en France (1948-1970). Contribution à l'étude de la circulation interdisciplinaire des modèles et des instruments conceptuels et cognitifs*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2010.

nos propres travaux ont établi cette filiation d'un triple point de vue[80]. Du point de vue des pratiques, tout d'abord : que ce soit le coaching, le management des connaissances ou encore l'intelligence collective, tous ces dispositifs visent le même objectif, celui d'une optimisation de l'information et de sa circulation, et les études généalogiques menées conduisent toutes vers la même matrice : la cybernétique ; du point de vue des disciplines, ensuite, qui toutes se greffent sur le schéma de la boucle de rétroaction, le management stratégique correspondant à la spécialité chargée de l'établissement des finalités, le contrôle de gestion et la gestion des ressources humaines, assistés par les systèmes d'information, se chargeant du processus de rétroaction, le *lean management*, quant à lui, procédant à la rationalisation des flux tant matériels qu'informationnels dans l'organisation ; du point de vue des théories enfin, car toutes les conceptualisations du management, après la Seconde Guerre mondiale, s'appuient implicitement ou explicitement sur la catégorie de l'organisation telle que nous l'avons définie ci-dessus.

Nous voici à présent armés pour comprendre ce qu'il convient de nommer société managériale, ou encore « société des organisations[81] » selon l'expression de Charles Perrow, voire même « une nouvelle réalité organisationnelle » d'après Michel Freitag[82]. Ce que pour ma part je désigne par l'expression de « mouvement panorganisationnel » réunit, dans sa structure chiasmatique, le devenir-monde des organisations et le devenir-organisation du monde. Détaillons.

Devenir-monde des organisations. La planète se remplit d'organisations de tout poil : entreprises bien sûr, mais aussi associations (humanitaires, sportives, culturelles...), gouvernements, collectivités, ONG, etc. Il faut bien avouer que ce que nous nommons trop rapidement la « mondialisation », et que Heidegger nommait plus intelligemment la planétarisation en jouant sur le double sens de l'étymologie du terme (*planetès*/*planetos* : planète/errance) et en refusant d'utiliser la catégorie du « monde » pour qualifier un tel mouvement, s'achève aujourd'hui par la prolifération des organisations et du management sur l'ensemble des continents et des océans : quel pan de la nature n'a pas vocation à devenir une réserve ou un parc ? Quels océans échapperont aux affreuses plateformes pétrolières ? Quelles rares tribus africaines échapperont à un projet humanitaire fomenté par de candides étudiants d'écoles de commerce ou d'ingénieurs ? L'organisation est le « lieu commun », le *topos* le plus partagé de l'homme du XXI^{e} siècle ; Henry Mintzberg en fait lui-même le constat en décrivant la trajectoire d'une vie humaine à notre époque : naissance dans une maternité, enfance en crèche ou chez une assistante maternelle agréée

80. En synthèse, et pour ne pas multiplier les références, je renvoie à l'article suivant : Baptiste Rappin, « Une brève histoire cybernétique du management contemporain », *La Revue des sciences de gestion*, n° 293, 2018, p. 11-18.

81. Charles Perrow, « A society of organizations », *Theory and Society*, vol. 20, n° 6, 1991, p. 725-762.

82. Michel Freitag, *L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, Montréal, Écosociété, 2008, p. 151.

(par la PMI), maternelle, école, collège, lycée, université ou école, travail en entreprise ou en organisation pour les plus chanceux, prise en charge par le service public pour les plus mal lotis, retraite dans des clubs offrant des activités allant de la marche à la visite culturelle en passant par le voyage organisé, maison de repos, cimetière[83]. Quelle tranche de vie saurait échapper à cet empire de l'organisation ?

Devenir-organisation du monde : si le devenir-monde des organisations émane d'une phénoménologie spatiale, géographique, la dimension du devenir-organisation est grosse, quant à elle, d'une ontologie. Plus précisément, elle pointe le doigt sur l'impossibilité contemporaine de venir à l'existence sous une autre forme que celle de l'organisation : familles, églises et sectes, universités, hôpitaux, collectivités, gouvernements, syndicats, associations sportives de quartier… toute manifestation de la vie collective émerge désormais comme organisation, ou opère sa mue en organisation. Je vous donne à présent trois exemples :

- Le passage de la notation à l'évaluation dès les écoles maternelles et primaires : la logique de la compétence (explicitement présente sur les fiches de travail des écoliers) a pris le pas sur la transmission des humanités. La médiocrité s'affiche, éhontée, dans le slogan du socle de base « écrire-lire-compter » ;
- La logique d'évaluation a également pénétré le champ gouvernemental : les ministères sont soumis à une évaluation, selon des critères à la fois génériques (budgétaires) et spécifiques (nombre de reconduites à la frontière, nombre de procès-verbaux, nombre d'actes médicaux, etc.). De ce point de vue, les présidents et les gouvernements se suivent et se ressemblent, malgré les alternances politiques ;
- Le *Nouveau Management Public* est précisément la doctrine qui vise à gérer les institutions publiques comme des entreprises, opérant de fait la mutation des premières en organisations. Ce qui se joue là est considérable : car il s'agit ni plus ni moins de la décapitation de toute extériorité sociale et symbolique au profit du pur fonctionnement. De la mutation des institutions en organisations.

S'il fallait désormais passer de la phénoménologie à la métaphysique, alors nous dirons que le régime organisationnel qui s'impose de façon planétaire opère un nivellement ontologique d'une ampleur jamais atteinte : dans ce cadre-là, en effet, toute entité collective tend à prendre la forme fonctionnelle de l'organisation, c'est-à-dire de la boucle de rétroaction, si bien que la variété des formes anthropologiques (les langues, les familles, les collectivités et communautés, les cités, les États, les empires, etc.) patiemment élaborées par le génie des civilisations disparaît au profit d'un horizon managérial uniforme et univoque marqué du sceau de l'Efficacité en

83. Henry Mintzberg, *Le management. Voyage au centre des organisations*, Paris, Éditions d'Organisation, 2004, p. 10.

toutes choses. À ce titre, on notera que l'introduction du management, de son jargon et de ses dispositifs, dans les familles, dans les écoles, dans les universités, dans les hôpitaux, dans les administrations, constitue le plus puissant levier de corrosion institutionnelle jamais observé dans l'histoire et qu'elle n'est pas pour rien dans la crise du politique que nous traversons.

Destitution et ironie de l'histoire

Emmanuel Joseph Sieyès se fit connaître en 1788 en faisant paraître un *Essai sur les privilèges*, mais plus encore en 1789 en publiant une brochure intitulée *Qu'est-ce que le Tiers-État ?* qui allait exercer une influence considérable sur les révolutionnaires. Dans ce dernier texte, l'abbé introduit une distinction, qui fera date, entre le pouvoir constituant et le pouvoir constitué : « Dans chaque partie la constitution n'est pas l'ouvrage du pouvoir constitué, mais du pouvoir constituant[84] », affirme-t-il ainsi pour souligner que toute loi fondamentale ne provient pas du pouvoir en place, mais tient sa légitimité de la volonté nationale. De telle sorte que la nation, dans l'ordre du politique, précède la constitution.

Pourtant, l'histoire semble montrer, c'est en tout cas ce que prétend Antonio Negri, que les penseurs et les acteurs historiques recouvrent très vite, trop vite, le pouvoir constituant par le pouvoir constitué, neutralisant alors la force révolutionnaire du premier par le conservatisme du second. D'ailleurs, l'un est tout simplement le contraire de l'autre : « Constituer est le contraire de conserver[85] », écrit en ce sens le philosophe italien. La démocratie ne saurait se figer dans des textes dont les puissants se font les gardiens ; elle est vivante et doit pouvoir à chaque reprise, contre toute clôture de l'histoire, se ressourcer au pouvoir constituant auquel, en fin de compte, elle s'assimile. En d'autres termes, le pouvoir constituant ne renvoie à rien d'autre qu'à la capacité de l'homme d'être un acteur historique, c'est-à-dire, fondamentalement, d'innover, et même d'innover en permanence car « ni la révolution ni le pouvoir constituant ne peuvent trouver de terme quand ils sont en connexion interne[86]. » De ce point de vue, celui de la résistance du pouvoir constituant à toute entreprise de constitutionnalisation, ou encore celui d'une cité sans institutions ni droit qui soumet chaque décision à la procédure absolue qu'est le pouvoir constituant, le régime normal de la vie politique est bien celui de la crise : « En somme nous nous intéressons au concept de pouvoir constituant en tant qu'il est précisément le concept d'une crise[87]. »

---

84. Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, Paris, Boucher, 2002, p. 53.
85. Antonio Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, trad. É. Balibar et F. Matheron, Paris, PUF, 1997, p. 28.
86. *Ibid*., p. 34.
87. *Ibid*., p. 2.

D'aucuns pourront toutefois reprocher à Negri de négliger ceci : à savoir que cette priorité absolue accordée au pouvoir constituant, bien qu'elle se prétende radicale, ouvre la porte au pouvoir constitué. En effet, s'il y a du constituant, c'est qu'il peut y avoir du constitué ; s'il y a une procédure, c'est qu'elle peut déboucher sur un produit et un ordre. Le révolutionnaire conséquent prendra donc garde de rejeter non seulement le pouvoir constitué, mais également, et plus principiellement, le couple pouvoir constituant/pouvoir constitué au profit de la seule et unique puissance destituante :

> Si au pouvoir constituant correspondent les révolutions, les soulèvements et les constitutions nouvelles, c'est-à-dire une violence qui pose et constitue le nouveau droit, pour la puissance destituante, il convient de penser de tout autres stratégies, dont la définition est la tâche de la politique qui vient. Un pouvoir qui n'a été abattu que par une violence constituante renaîtra sous une autre forme dans la dialectique incessante, interminable et désespérée, entre pouvoir constituant et pouvoir constitué, violence qui pose le droit et violence qui le conserve[88].

À ce titre, toute forme, toute œuvre, toute institution doivent être écartées au nom d'une politique qui vient et se fondera sur l'informe, le désœuvrement et la destitution. Il est d'ailleurs significatif que Giorgio Agamben, quand il cherche des points d'appui historiques et philosophiques qui échappent à la prise de la métaphysique et du droit, trouve refuge dans les ordres mendiants qui, au XII^{e} siècle, vécurent l'expérience spirituelle de la pauvreté à côté de toute vie institutionnelle[89].

Plus récemment, le « Comité invisible » inscrit ses pas dans la brèche ouverte par Agamben et propose, en guise de mot de désordre, de « destituer le monde. » Il donne alors les précisions suivantes :

> *Destituere* en latin signifie : placer debout à part, dresser isolément ; abandonner ; mettre à part, laisser tomber, supprimer ; décevoir, tromper. Là où la logique constituante vient s'écraser sur l'appareil du pouvoir dont elle entend prendre le contrôle, une puissance destituante se préoccupe plutôt de lui échapper, de lui retirer toute prise sur elle, à mesure qu'elle gagne en prise sur le monde qu'à l'écart elle forme. […] Ainsi donc, là où les constituants se placent dans un rapport dialectique de lutte avec

88. Giorgio Agamben, *L'usage des corps*. *Homo Sacer*, *IV, 2*, trad. J. Gayraud, Paris, Seuil, 2015, p. 363.
89. Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*. *Homo Sacer, IV, 1*, trad. J. Gayraud, Paris, Payot, 2011.

> ce qui règne pour s'en emparer, la logique destituante obéit à la nécessité de *s'en dégager*[90].

Destituer le monde, c'est ne pas lui accorder le statut de l'institution ; en d'autres termes, le véritable révolutionnaire ne combat point l'ordre en place, mais plutôt le besoin d'ordre, ou encore sa substance ; c'est la raison pour laquelle il expérimente des formes de vie, y compris celles qui prennent place dans la lutte des manifestations et dans la violence des castes.

Lisons ceci à présent : « La société, la communauté et la famille sont toutes des institutions conservatrices. Elles essayent de maintenir la stabilité et de prévenir, à tout le moins de ralentir, le changement. Mais l'organisation moderne est un déstabilisateur. […] Et elle doit être organisée en vue de l'abandon systématique de tout ce qui est établi[91]. » En dehors de la référence à l'organisation moderne, rien ne laisse supposer que cette phrase fut écrite par un auteur phare du management. Pour Peter Drucker, l'organisation, espace de connaissances et d'agencement des connaissances, n'a d'autre finalité que le changement et l'innovation. Par voie de conséquence, dans une société d'organisations qui n'a pas d'équivalent historique, les appartenances traditionnelles et institutionnelles se trouvent à chaque instant menacées d'être inadaptées au rythme de l'exception permanente : « Chacun de ces changements bouleverse la communauté, la perturbe, la prive de continuité[92]. » Si bien, poursuit l'auteur, qu'il ne faut pas hésiter à fermer les institutions qui, tels l'hôpital et l'école, ne se montrent pas à la hauteur des nouvelles exigences de la performance. Malgré leur enracinement local profond, précise-t-il encore. Ailleurs, Peter Drucker n'hésite pas à ériger la destitution en règle générale de la politique institutionnelle : « La première politique du changement, donc, dans l'ensemble de l'institution, ce doit être *l'abandon organisé*[93] », écrit-il ainsi, dans l'espoir d'évacuer le passé pour s'ouvrir à l'avenir.

La logique organisationnelle, poussée par les seules finalités de l'optimisation du fonctionnement et de l'adaptation, se révèle en réalité le plus puissant corrosif des institutions et, mieux encore, de l'institution en tant que telle. Elle s'infiltre, au nom de l'efficacité, dans l'école et l'université, dans l'armée, dans l'hôpital, dans le travail social, dans les ministères, dans les collectivités, dans le droit (qui alors s'assouplit), et sape les principes sur lesquels chacune de ces institutions bâtit son édifice et son histoire. Car toute transcendance normative et symbolique suppose

---

90. Comité invisible, *Maintenant*, Paris, La Fabrique, 2017, p. 76.
91. Peter Drucker, « The New society of organizations », *Harvard Business Review*, vol. 70, nº 5, 1992, p. 95-104 ; téléchargé sur le site de la revue le 31 mai 2017 ; en ligne : https://hbr.org/1992/09/the-new-society-of-organizations. Traduction personnelle.
92. *Idem*.
93. Peter Drucker, *L'avenir du management. Réflexions pour l'action*, trad. J. Fontaine, Paris, Pearson Education France, 2010, p. 76.

une part irréductible d'irrationalité qui contrevient à l'objectif de transparence intégrale et doit, par conséquent, être éliminée. De telle sorte, aussi paradoxal, voire agaçant que cela puisse paraître, que le management fait aujourd'hui office de principale puissance destituante, et que la révolution permanente arrive par là où les révolutionnaires ne l'attendaient point. Quelle ironie !

Concluons alors en notant qu'il sied, dans le cadre d'une pensée du monde contemporain, de ne pas seulement prendre en compte la révolution managériale qui dans le sillage de la révolution industrielle transforme profondément les structures anthropologiques, mais également et surtout de penser le management comme la forme destituante la plus accomplie. En d'autres termes, une pensée conséquente et cohérente ne prendra pas pour cible le capitalisme comme ordre institué, ce qui nous semble être le lot des approches dites « critiques » qui rencontrent aujourd'hui un vif succès, mais tentera d'appréhender la société industrielle comme un puissant dissolvant qui œuvre à la destitution généralisée. Pierre Legendre, dont l'œuvre a fortement inspiré le présent article, et Michel Freitag, sous le patronage duquel se trouvent placés les *Cahiers Société*, nous ont montré le chemin d'une telle veine théorique qui met en exergue les impasses de l'immédiation.

La dialectique ou l'organisation : critique de l'automatisation de la connaissance à l'ère de l'intelligence artificielle

Maxime OUELLET
Université du Québec à Montréal

> La mécanique devint la religion nouvelle et elle donna au monde un nouveau messie : la machine
>
> − Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, 1950

> *We might say then that insofar as man is a machine he is subject to very much interference. In fact, interference is the rule rather than the exception. He is in frequent communication with other men, and is continually receiving visual and other stimuli which themselves constitute a form of interference. It will only be when the man is "concentrating" with a view towards eliminating these stimuli or "distractions" that he approximates a machine without interference.*
>
> − Alan Turing, *Intelligent Machinery*, 1948

Le titre de cet article s'appuie sur l'interprétation que fait Pierre Musso du tableau de Véronèse achevé en 1577 intitulé *La dialectique ou l'industrie* (voir figure 1). Ce tableau représente Minerve, la déesse des métiers, qui tend entre ses doigts une toile d'araignée, symbole du réseau au fondement de l'imaginaire saint-simonien de la révolution industrielle selon Musso[1]. Cette toile est située entre deux autres, l'une symbolisant la Foi et l'autre la Raison, au plafond de la salle du Collège du palais des Doges à Venise. Dans son ouvrage intitulé *La religion industrielle*, Musso fournit deux explications possibles à ce tableau selon que l'on interprète son titre sous une forme affirmative ou interrogative : 1) soit il signifie que l'industrie, à l'instar de la dialectique, serait la liaison médiatrice qui assemble les opposés (la Foi et la

1. Pierre Musso, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Paris, Fayard, 2017.

Figure 1. La dialectique ou l'industrie, Véronèse, 1577

Raison) dans la nouvelle civilisation industrielle ; 2) soit il serait l'indice d'une nouvelle orientation prise au XVI^e^ siècle qui annoncerait le remplacement de la dialectique, comprise comme logique formelle qui était le propre de la philosophie scolastique dominante au Moyen Âge, par une nouvelle logique fondée sur les arts mécaniques. Dans cet article, nous nous appuierons sur les deux interprétations du tableau de Véronèse proposées par Musso pour analyser l'émergence de l'intelligence artificielle aux XX^e^ et XXI^e^ siècles. La thèse qui nous servira de fil conducteur dans cet article se décline ainsi : les développements de l'intelligence artificielle depuis les années 1950 participent au transfert de souveraineté de l'État vers l'organisation[2] qui s'est effectué par la disqualification de la langue au profit du nombre[3], c'est-à-dire de la loi au profit du code (informatique[4]).

Dans un premier temps, nous présenterons très schématiquement les grandes lignes de la controverse philosophique opposant le rationalisme et l'empirisme pour

2. Jacques Mascotto, « De la souveraineté de l'État à l'apriori des organisations : généalogie ou nécrologie du capitalisme politique », dans M. Freitag et É. Pineault (dir.), *Le monde enchaîné. Perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé*, Québec, Nota Bene, 1999, p. 177-230.
3. Clarisse Herrenschmidt, *Les trois écritures. Langue, nombre, code*, Paris, Gallimard, 2007.
4. Lawrence Lessig, *Code and other laws of cyberspace*, New York, Basic Books, 1999.

montrer sa pertinence dans la dynamique d'automatisation de la connaissance à l'ère de l'intelligence artificielle. Nous verrons ensuite, suivant la pensée de Michel Freitag, que la critique dialectique formulée initialement par Hegel, puis par Marx a permis de dépasser ces positions antinomiques sur le plan philosophique, c'est-à-dire dans la dialectique du discours, par un passage à la dialectique du réel, c'est-à-dire celle qui décrit le mouvement même de la transformation de la réalité. Or, ce dépassement sera historiquement opéré de manière non dialectique par l'organisation à la suite d'une triple révolution qui est au fondement de l'intelligence artificielle : la révolution managériale, cybernétique et néolibérale. Dans un troisième temps, nous verrons comment, sur le plan politique, cette triple révolution participera au transfert de souveraineté de l'État vers l'organisation et sur le plan sociologique, comment elle conduira à la mise en place d'une nouvelle forme algorithmique de régulation de la pratique sociale reposant sur l'automatisation de la connaissance. Au moyen de la méthode dialectique de déduction sociale des catégories de la pratique, nous verrons que les théories postmodernes, comme celle des acteurs-réseaux dominante dans le domaine de la sociologie de la science et de la technologie (*STS Studies*), consistent en l'expression théorique acritique de cette nouvelle réalité sociale. Dans la dernière partie de ce texte, à partir des travaux de Lewis Mumford et de Harold Innis, nous analyserons concrètement comment s'institutionnalise un nouveau monopole privé de la connaissance automatisée à travers l'exemple de la stratégie canadienne et québécoise de développement de l'intelligence artificielle axée sur les partenariats entre les universités et les acteurs dominants du capitalisme de plateforme.

La dialectique ou l'organisation : une critique des fondements épistémologiques de l'intelligence artificielle

La dialectique comme théorie critique de la société

Dans *Raison et révolution*[5], Marcuse débute sa magistrale étude de la dialectique chez Hegel, ainsi que sa continuation dans la pensée de Marx, par la présentation du débat philosophique opposant le rationalisme à l'empirisme. C'est le même point de départ que prendra Freitag dans *L'abîme de la liberté*[6] pour présenter l'aporie philosophique au fondement du monde moderne, laquelle culmine avec la mise en place d'un nouveau mode de régulation sociétal postmoderne, qu'il nomme « mode de reproduction décisionnel-opérationnel[7]. » C'est pourquoi il convient tout d'abord de présenter, bien

5. Herbert Marcuse, *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Paris, Minuit, 1968.

6. Michel Freitag, *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011

7. On peut affirmer que si la conception de l'intelligence artificielle qui se matérialise dans les

que de manière très schématique, les grandes lignes de ce débat afin de saisir comment la cybernétique puis l'intelligence artificielle émergées au XX[e] siècle chercheront à subsumer cette contradiction philosophique sous la forme d'une pensée machiniste.

Le débat philosophique fondateur de la modernité opposant le rationalisme à l'empirisme repose sur deux positions dualistes qui vont marquer une rupture par rapport aux questionnements posés par la philosophie classique. Alors que le regard de la philosophie s'était traditionnellement tourné vers les questions ontologiques portant sur le sens de l'activité humaine, sur la Nature et sur Dieu, la philosophie moderne délaissera cette réflexion au profit de questions gnoséologiques, ou encore pour traiter plus empiriquement des processus naturels et historiques. Si c'est dans ce débat que l'on peut trouver les prémisses qui vont consacrer le passage de la philosophie à la science comme forme de savoir apodictique, c'est également là que l'on retrouve les fondements philosophiques de l'intelligence artificielle. En effet, la plupart des anthologies portant sur l'intelligence artificielle[8] situent sa genèse chez les penseurs rationalistes comme Hobbes qui comparait le Léviathan à un immense homme ou (animal) artificiel[9], ou encore chez de La Mettrie dans son ouvrage intitulé *L'homme-machine*[10]. Plus généralement, on fera remonter les fondements de l'intelligence artificielle dans le rationalisme de Descartes qui représente l'image d'un monde et d'un homme mécaniques, où la raison se réduit chez ce dernier à un ensemble d'opérations abstraites effectuées par un pur esprit, le corps étant, dans la philosophie cartésienne, relégué au statut de machine.

La riposte contre le rationalisme viendra de l'empirisme, celui de Hume puis de Locke, lesquels, à partir d'une perspective nominaliste, vont nier l'existence d'idées universelles. Selon les empiristes, la réalité se réduit à un ensemble de mécanismes psychologiques propre à chacun des individus, ce qui conduit à nier la conception universaliste de la Raison défendue par les rationalistes. L'exemple qui est souvent évoqué pour expliquer la perspective empirico-nominaliste est celui de la boule de billard. Il n'existerait en effet pas à leurs yeux de lois scientifiques universelles

---

technologies de l'information constitue la représentation la plus adéquate de ce nouveau mode de régulation, Freitag propose, dans une perspective dialectique, l'une des critiques les plus radicales de l'automatisation de la connaissance et de sa réification dans les systèmes informatiques. Voir notamment Michel Freitag, « La société informatique et le respect des formes », dans *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec/Paris, Nuit Blanche/La Découverte, 1995, p. 241-328 et « La dissolution systémique du monde réel dans l'univers virtuel des nouvelles technologies de la communication informatique : une critique ontologique et anthropologique », dans A. Mattelart et G. Tremblay, *2001 Bogues. Globalisme et Pluralisme*, t. 4 : *Communication, démocratie et globalisation*, Québec, PUL, 2003, p. 278-295.

8. Par exemple, Stuart Russell et Peter Norvig, *Artificial intelligence : A modern approach*, 3[e] éd., Berkeley, Pearson Education, 2010 [2009].

9. Thomas Hobbes, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Paris, Gallimard, 2000 [1651].

10. Julien Offray de La Mettrie, *L'homme-machine*, Paris, Fayard, 2000 [1747].

permettant d'expliquer les causes qui produisent un effet ; par exemple l'effet produit lorsque deux boules de billard s'entrechoquent. Celles-ci pourraient très bien tout d'un coup éclater en mille miettes puisqu'il n'existerait aucune essence aux choses en soi, seules les régularités empiriques seraient réelles.

Contre l'empirisme nominaliste, la tentative de Kant pour sauver la Raison consistera à montrer que l'expérience seule ne peut fournir les principes permettant d'organiser la multiplicité des données sensibles. Les principes d'organisation du monde sensible ne résultent pas de l'expérience, mais plutôt de concepts et de lois universelles (le temps, l'espace et la causalité), qui sont considérés comme des catégories *a priori* du sujet de la connaissance. En posant les conditions de possibilité de l'expérience au sein de la structure commune de l'esprit humain, qu'il nomme Sujet transcendantal, Kant est ainsi en mesure de prouver, bien que de manière formelle et abstraite, l'idée d'une Raison universelle. Mais la synthèse opérée par Kant concède tout de même à l'empirisme l'impossibilité de connaître les choses en soi. La Raison demeure fondée sur un pur principe subjectif abstrait (le « je pense donc je suis » de Descartes) et la réalité objective, les choses en soi lui restent inaccessibles. Cela conduit Kant à sauver la Raison en la fondant sur une série d'antinomies opposant la théorie et la pratique, le sujet et l'objet, la norme et le fait, la pensée et l'existence, etc. Comme le soutient Freitag dans *L'abîme de la liberté*, Kant se trouve ainsi à séparer radicalement la liberté du sujet de la société[11]. Le Sujet kantien ne possède en effet aucun ancrage ontologique dans le monde, ce qui implique dans les faits de concéder à l'empirisme utilitariste la normativité devant régir la pratique sociale[12]. Sur le plan sociologique, cela revient à laisser à la valeur économique abstraite la fonction de médiation des pratiques sociales concrètes. Le Sujet transcendantal kantien est en effet un sujet solipsiste déhistoricisé et désocialisé préfigurant le sujet narcissique postmoderne[13] qui se caractérise par l'« unité d'omnipotence abstraite et d'impuissance concrète[14] ». Kant peut en ce sens être considéré comme le philosophe de la sortie de la philosophie puisque sa pensée sera réduite par ses successeurs néokantiens en une gnoséologie qui se contente de penser les conditions de possibilité de la science, laissant intact ce qui était l'objet de la philosophie, à savoir l'ontologie de l'être social[15].

Hegel ne se satisfera pas de cette opération de sauvetage purement subjectif de la Raison qui ne fait que surmonter abstraitement l'opposition dualiste entre les catégories philosophiques de sujet et d'objet, de particulier et d'universel, de l'être

11. Michel Freitag, *L'abîme de la liberté*, *op. cit.*
12. *Ibid.*, p. 79.
13. À ce sujet, voir Christopher Lasch, *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Paris, Climats, 2000, ainsi que Anselm Jappe, *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, La Découverte, 2017.
14. Constanzo Preve, *Nouvelle histoire alternative de la philosophie. Le chemin ontologico-social de la philosophie*, Paris, Perspectives Libres, 2017, p. 535.
15. *Idem.*

et de la pensée, de l'entendement et de la sensibilité, etc. Si pour Hegel, le réel est rationnel, ce qui est rationnel doit advenir et s'incarner dans le réel pour devenir effectif (*wirklich*). Hegel corrige Kant en montrant que ces séparations ne résultent pas d'un problème strictement épistémologique, il est plutôt d'ordre ontologique. L'ambition philosophique de Hegel vise à expliquer l'ontogenèse de la subjectivité transcendantale kantienne et des catégories *a priori* de la pensée qui, dans l'épistémologie kantienne, apparaissent comme étant anhistoriques. Les antinomies posées par Kant découlent d'un conflit pratique exprimant une contradiction réelle dans l'existence, laquelle exige une réunion des contraires autant dans la théorie que dans la pratique. La forme historique que prend ce conflit s'exprime dans la catégorie d'aliénation de l'Esprit qu'il faut comprendre selon Hegel comme l'autonomisation du monde des objets par rapport à la connaissance et au travail des humains qui en sont pourtant le producteur. L'aliénation entraîne leur soumission à l'état de fait comme s'il s'agissait de lois indépendantes de leur volonté. L'existence effective de la liberté exige donc la mise en place d'un ordre social conforme à la Raison, et c'est par l'analyse des conflits politiques sociohistoriques prenant la forme d'une série de réformes et de révolutions[16] qu'il est possible de montrer la réconciliation progressive de la subjectivité avec l'objectivité sociale.

Comme le soutient Marcuse, la dialectique est, dans son essence même, une théorie critique puisqu'elle est une forme de pensée négative, c'est-à-dire qu'elle nie le donné dans sa forme phénoménale d'apparition pour en saisir plutôt l'essence[17]. Puisque le réel est fondamentalement contradictoire, la dialectique vise à saisir la totalité comme une unité des contradictions qui permet de penser, par-delà l'état de fait, le virtuel (c'est-à-dire le possible) qui est inscrit dans le réel. La dialectique déployée par Hegel butera par contre sur la question du travail qui est, selon Marx, le fondement de l'aliénation dans les sociétés capitalistes. En s'appuyant sur une ontologie de la praxis, il reprendra la méthode dialectique de Hegel afin de déduire les catégories de la pensée à partir du social, ce qui lui permettra de critiquer de manière immanente les catégories fétichisées qui médiatisent la pratique sociale dans les sociétés capitalistes. Si *Critique de l'économie politique* est le sous-titre du *Capital*[18], c'est essentiellement parce que sa critique de l'économie se fonde sur un terrain normatif, celui de l'ontologie de la praxis au fondement de l'être social. Dans une phraséologie qui préfigure l'aliénation induite par l'intelligence artificielle[19], Marx critique dans les *Manuscrits de 1844* l'inhumanité du mode de production capitaliste qui conduit à la négation de la nature sociale de l'être humain :

16. Herbert Marcuse, *Raison et révolution*, *op. cit.*
17. *Idem*.
18. Karl Marx, *Le capital. Critique de l'économie politique*, livre 1, Paris, PUF, 1993.
19. *Inhuman power* est d'ailleurs le titre d'un ouvrage marxiste contemporain qui est consacré à la critique du capitalisme à l'ère de l'intelligence artificielle. Nick Dyer Whiteford *et al*., *Inhuman power : Artificial intelligence and the future of capitalism*, Londres, Pluto, 2019.

> L'aliénation apparaît aussi bien en ceci que mon moyen de subsistance est celui d'un autre, que ce qui est mon souhait est la possession inaccessible d'un autre, qu'en cela que chaque chose est elle-même autre chose qu'elle-même, que mon activité est autre chose, et finalement, en cela – et cela vaut aussi pour le capitaliste – que c'est de façon générale la puissance inhumaine qui domine[20].

C'est en se basant sur les fondements critico-dialectiques des pensées de Hegel et de Marx – qu'il synthétisera avec les auteurs classiques de la sociologie comme Weber et Durkheim – que Freitag va recomposer d'un point de vue idéal typique les médiations symboliques et politico-institutionnelles qui sont constitutives de la modernité. Sa dialectique va cependant se distinguer de celle de Marx[21] pour qui l'ensemble des médiations idéologiques, politiques et institutionnelles sont des formes d'aliénation découlant de la catégorie de la marchandise. Freitag va au contraire appréhender positivement le procès d'abstraction des pratiques sociales particulières incarné par les institutions politiques modernes, considérant celles-ci comme des conditions de possibilité de la liberté[22]. C'est donc dire que les médiations politico-institutionnelles rendent possible la prise en charge consciente et normative de l'unité de la société et que, *a contrario*, la valeur en tant que forme de richesse abstraite propre au capitalisme va tendanciellement participer à la dé-symbolisation, à la dé-normativisation et à la dépolitisation des rapports sociaux, donc à la dissolution de la société comprise comme totalité, remplaçant celle-ci par un système autopoïétique et postpolitique.

Le concept de société peut donc, suivant Freitag, se définir comme une totalité subjective et objective, c'est-à-dire comme une unité synthétique *a priori* qui médiatise et oriente significativement les pratiques sociales particulières, lesquelles médiatisent en retour la totalité[23]. En ce sens, la société est inséparable d'une représentation symbolique, ou pour parler comme Castoriadis, d'un imaginaire social[24] qui fait tenir ensemble les diverses particularités qui la composent en fournissant un sens aux pratiques sociales. Si le fondement ontologique de l'existence humaine repose

---

20. Karl Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2017, p. 185.
21. La pensée de Freitag se rapproche davantage du marxisme culturel de Raymond Williams et d'Antonio Gramsci, lesquels s'appuient notamment sur une acception positive de l'idéologie et des institutions politiques.
22. À ce sujet, voir Éric Pineault, « Ontologie de l'agir et matérialisme pratique : un dialogue Marx/Freitag », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, nº 41, p. 117-137 et Jean-François Filion, « Prolégomènes à une analyse comparative de la sociologie dialectique de Freitag et de la *Wertkritik* », dans É. Martin et M. Ouellet (dir.), *La tyrannie de la valeur. Débats pour un renouvellement de la théorie critique*, Montréal, Écosociété, 2014.
23. Michel Freitag, *Dialectique et société*, t. 2 : *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Saint-Martin, 1986.
24. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

sur un ensemble de normes objectives assumées subjectivement[25], cela implique sur le plan épistémologique de refuser le dualisme entre les catégories de l'être et les catégories de la pensée[26] : les catégories de la pensée sont des représentations *a priori* qui médiatisent la pratique sociale. Étant donné que toute connaissance possède comme condition de possibilité un sujet qui, dans son rapport ontologique au monde, est inscrit dans une forme de communauté particulière[27], cela implique que la catégorie de « société » exprime une réalité sociale-historique qui est propre au monde moderne en ce qu'elle repose sur la capacité de la société de produire par elle-même ses institutions, ce que Freitag nomme « l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation[28] ».

Pour Freitag, le langage, en tant qu'« expression objective d'une expérience significative collective[29] », constitue la principale forme de médiation symbolique qui oriente significativement les pratiques sociales au sein d'un monde commun. En ce sens, le langage fait nécessairement référence aux langues particulières telles qu'elles se sont constituées historiquement et qui sont propres à chacune des sociétés comprises comme *universum concrets*. Non seulement les langues humaines médiatisent-elles le rapport au monde, mais elles sont également dotées de réflexivité puisqu'elles peuvent s'expliquer elles-mêmes à partir des mots et des règles de ces mêmes langues, contrairement au langage universel abstrait propre à l'intelligence artificielle qui, comme nous le verrons plus bas, s'apparente davantage à un code informatique, c'est-à-dire à un langage machine[30].

C'est sur cette infrastructure symbolique constituée par le langage et la culture que s'érige dans la modernité une superstructure politico-institutionnelle prenant la forme d'un ensemble de médiations permettant aux sociétés de se donner réflexivement des finalités normatives sous la forme de la loi qui se légitime au moyen d'une délibération rationnelle au sein d'un espace public politique. D'un point de vue dialectique, l'État, le droit, la science, consistent en un ensemble d'institutions qui en s'autonomisant du social permettent une certaine forme de distance à partir de laquelle la société peut réfléchir sur elle-même. Si, sur le plan fonctionnel, la sociologie vise à favoriser l'intégration sociétale dans un contexte d'anomie provoquée par la société de marché, en tant que forme de connaissance

25. Michel Freitag, *Dialectique et société*, t. 2, *op. cit.*
26. Constanzo Preve, *Nouvelle histoire alternative de la philosophie. Le Chemin ontologico-social de la philosophie*, *op. cit.*
27. Jean Vioulac, *Science et révolution. Recherches sur Marx, Husserl et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2015.
28. Michel Freitag, *Dialectique et société*, t. 2, *op. cit.*, p. 170.
29. *Ibid.* p. 159.
30. Contrairement à la langue humaine, le code n'est pas réflexif ; il n'est pas possible d'expliquer le code informatique à partir de lui-même, puisqu'il n'est ultimement constitué que de nombres. À ce sujet, voir Clarisse Herrenschmidt, *Les trois écritures. Langue, nombre, code*, *op. cit.*

de soi de la société, elle repose également sur un idéal normatif : le socialisme[31]. Comme nous le verrons plus bas, c'est l'ensemble de ces médiations qui vont être court-circuitées par l'émergence de l'intelligence artificielle qui apparaît aux États-Unis dans le contexte sociopolitique d'après-guerre où il s'agissait d'anéantir la montée en puissance du socialisme.

… ou l'organisation : la subsomption des contradictions dans les systèmes informatisés

La cybernétique, qui pose la communication, la commande, le contrôle et l'information (C^3I) comme fondement de l'organisation, naît dans le contexte de la guerre froide et de la montée du complexe militaro-industriel où la science doit de plus en plus répondre aux problématiques soulevées par les enjeux militaires, notamment le problème de la décision dans un environnement complexe[32]. Selon Steve Joshua Heims, la cybernétique, qui est au fondement de l'intelligence artificielle, apparaît aux États-Unis dans un contexte de paranoïa face à l'attrait du communisme à travers le monde :

> Alors qu'en Europe, en Afrique, en Asie et en Amérique latine, l'intelligentsia commençait à s'intéresser à l'étude et à la révision des sciences sociales marxistes et de la pensée dialectique en général (ce qui fut vrai aux États-Unis jusqu'aux années 1930), plusieurs Américains considéraient maintenant les idées marxistes comme dangereuses[33].

En dépit de sa prétention à la neutralité scientifique, la cybernétique offrait une alternative politique au potentiel subversif de la théorie sociale critico-dialectique. En tant que discipline qui reposait sur une épistémologie « réductionniste, atomistique, positiviste, pragmatique, conservatrice, mécaniste et empiriste[34] », la cybernétique était l'expression théorique de la société américaine. En faisant de l'information le principe et la mesure de l'organisation, la cybernétique avait pour ambition de combattre l'entropie grandissante dans les sociétés modernes. Avec la cybernétique, les dualismes constitutifs de la pensée moderne sont absorbés dans un même principe, l'information, plutôt que d'être dépassés dialectiquement au moyen de l'action

31. Comme le soutiennent Karsenti et Lemieux : « la pratique sociologique ne peut se penser correctement qu'à la condition de reconnaître son lien interne avec l'aspiration socialiste. » Bruno Karsenti et Cyril Lemieux, *Socialisme et sociologie*, Paris, EHESS, 2017, p. 126.

32. C'est dans ce contexte que naîtra également la révolution néolibérale, comme nous le verrons plus bas, qui posera la cybernétique comme fondement de la science économique dans l'après-guerre. À ce sujet, voir Philip Mirowski, *Machine dreams : Economics becomes a cyborg science*, Cambridge, CUP, 2000.

33. Nous traduisons. Steve Joshua Heims, *The cybernetic group*, Cambridge, MITP, 1991, p. 5.

34. *Ibid.*, p. 8.

politique réformiste ou révolutionnaire. En effet, l'une des transformations radicales auxquelles a conduit l'émergence de la cybernétique est la dissolution des catégories binaires au fondement de la pensée moderne que la théorie critique cherchait à dialectiser. Sous le sceau de cette nouvelle science, Humanité/Nature, Humain/Machine, Émetteur/Récepteur, Temps/Espace, Sujet/Objet, Fin/Moyen sont subsumés dans le processus de rétroaction informationnel des machines. En d'autres mots, la cybernétique a tenté de résoudre le problème philosophique opposant la matière et la pensée, en le posant sous un nouveau rapport, celui de l'homme et de la machine, qui sera résolu en comparant l'humain à une machine, et plus précisément dans la réduction opérée entre le cerveau humain et une machine à calculer : l'ordinateur.

« Penser c'est calculer », c'est sur ce slogan réductionniste que se fondera la philosophie computationnaliste inaugurée par les travaux d'Alan Turing, le père de l'intelligence artificielle. Dans son article intitulé « On computable numbers, with an application to the *Entscheidungsproblem*[35] », Turing va concevoir théoriquement une machine qui permettrait de répondre à la question de David Hilbert visant à savoir si les mathématiques pouvaient s'autofonder, c'est-à-dire se justifier à partir d'elles-mêmes. L'intention de Hilbert était explicitement de rompre avec les fondements intuitionnistes des mathématiques qui, comme toute la science moderne, s'appuient sur l'intuition sensible du sujet dans son rapport au monde. Turing en arrivera à des résultats semblables à ceux formulés par les théorèmes de l'incomplétude de Kurt Gödel. Les théorèmes de l'incomplétude de Gödel montrent qu'en restant à l'intérieur d'un système, on aura beau tenter de prouver l'ensemble des théorèmes du système, il restera toujours une proposition vraie qui n'est pas démontrable, laquelle est donc indécidable[36].

Turing s'attaquera donc au problème de la décidabilité en inventant une machine qui aurait la capacité de calculer tout ce qui est calculable. Il s'agit d'une machine théorique prenant la forme d'un ruban infini composé de cases dans lesquelles la machine calculerait à partir des symboles binaires 0 et 1 l'ensemble des opérations posées dans un problème. Cette machine posséderait théoriquement une mémoire infinie et donc une capacité de calcul infinie. Dans le cadre de cette expérience de pensée, Turing inventera la machine de Turing universelle, laquelle est en mesure de reproduire tous les calculs d'une autre machine. Il montrera ainsi qu'on ne peut jamais déterminer si une machine va s'arrêter, c'est donc dire qu'il restera toujours un énoncé au sein de cet ensemble d'opérations dont on ne pourra décider s'il est vrai. Cette réponse négative à la question de Hilbert lui permettra tout de même de formaliser le concept d'algorithme qui se définit comme « une suite finie de règles à appliquer, dans un ordre déterminé, à un nombre quelconque de données, pour arriver, en un nombre fini d'étapes, à un résultat, et cela

35. Alan Turing, « On computable numbers, with an application to the *Entscheidungsproblem* », *Proceedings of the London mathematical society*, vol. s2-42, nº 1, 1937, p. 230-265.
36 Jean-Pierre Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 2005.

quelles que soient les données traitées[37] ». Il lancera ainsi la révolution cybernétique en fournissant un modèle théorique permettant d'automatiser les processus de prise de décision ; l'ordinateur étant essentiellement une machine à décider. Avec la révolution cybernétique, la machine universelle de Turing vient se substituer au Sujet universel kantien, il s'agit d'un sujet machinique qui constitue l'*a priori* permettant le calcul de l'ensemble des opérations. En expulsant l'intuition sensible comme fondement de la théorie mathématique, l'intelligence artificielle institue la machine comme médiation *a priori* à travers laquelle on pourra simuler la réalité ; la machine devient le Sujet non humain d'un procès sans sujet ni fin[38].

La cybernétique jettera les bases de ce qui sera plus tard l'intelligence artificielle, cette dernière naîtra des limites tant théoriques que pratiques de la première. Alors que la cybernétique se réduit à une théorie mathématique qui analyse les variations quantitatives entre des *inputs* et des *outputs* au sein d'un système donné, l'intelligence artificielle a l'ambition d'imiter, sous la forme machinique de l'ordinateur, l'ensemble des facultés humaines comme la créativité, l'amélioration, l'apprentissage autonome et l'utilisation de la langue. Les développements de l'intelligence artificielle, à la suite de la cybernétique, poseront les termes du débat qui traverseront ensuite les sciences cognitives[39]. Deux paradigmes au sein de la doctrine computationnelle s'opposent. D'abord, le paradigme symbolique fondé sur le modèle de la représentation, suivant lequel penser c'est calculer comme un ordinateur. Ensuite, le paradigme connexionniste qui se base sur la notion d'auto-organisation, et pour lequel penser c'est calculer comme le font les réseaux de neurones[40]. Selon Sfez, les débats théoriques dans le domaine de l'IA sont enfermés dans le même dualisme qui opposait le rationalisme à l'empirisme dans les débats épistémologiques classiques[41]. C'est pourquoi il est possible d'affirmer avec lui que l'intelligence artificielle est fondée sur une nouvelle idéologie, celle de la communication, laquelle possède comme spécificité de se présenter comme l'expression immédiate du réel. Selon cette idéologie, les sociétés n'auraient donc plus besoin de passer par des médiations symboliques et politiques pour assurer leur reproduction. Sfez va introduire le concept de tautisme – néologisme né de la contraction entre autisme, tautologie et totalitarisme – pour décrire cette nouvelle idéologie de la communication qui repose sur la confusion de deux types de communication, soit représentative et expressive : « On croit être dans l'expression immédiate, spontanée, là où règne en maîtresse la représentation. Délire. Je crois exprimer le monde, ce monde des machines qui me représentent et qui en fait s'expriment à ma place[42]. »

37. Clarisse Herrenschmidt, *op. cit.*, p. 434.
38. Jean-Pierre Dupuy, *op. cit.*
39. *Idem*.
40. *Ibid.*, p. 47.
41. Lucien Sfez, *Critique de la communication*, Paris, Seuil, 1992.
42. *Ibid.*, p. 108.

La perspective dite symbolique est fondée sur le modèle cartésien qui reproduit les mêmes dualismes que le rationalisme moderne : corps/esprit, sujet/objet, émetteur/récepteur, etc. Elle va s'inspirer des théories de Noam Chomsky[43] sur la grammaire générative pour fonder une théorie de l'intelligence artificielle qui réduit la pensée humaine à sa capacité de calculer des symboles[44]. Elle a la prétention de représenter au moyen du langage informatique la réalité matérielle qui se situerait à l'extérieur du cerveau humain, c'est-à-dire dans son environnement. Dire, comme Chomsky, que « parler c'est calculer », c'est consacrer sur le plan théorique la dissolution du caractère normatif et expressif du langage humain, qui peut ensuite être retraduit sur le plan pratique en algorithmes au moyen des machines informatiques. Il s'agit de l'équivalent de ce que Marcuse appelait le langage fonctionnel dans *L'homme unidimensionnel* :

> Le langage fonctionnel est une langue harmonisée qui est fondamentalement anti-critique et anti-dialectique. En lui, la rationalité opératoire et la rationalité du comportement absorbent les éléments transcendants, négatifs, oppositionnels de la Raison[45].

D'un point de vue critique, il est particulièrement intéressant de constater que l'un des principaux représentants de l'IA symbolique s'avère également l'un des plus influents théoriciens en management moderne, c'est-à-dire Herbert A. Simons. On pourrait en ce sens poser l'hypothèse que sa pensée exprime sur le plan théorique les mutations institutionnelles du capitalisme de l'après-guerre. En effet, le capitalisme monopoliste qui se met en place à partir des années 1950 repose sur la puissance organisationnelle des grandes corporations[46]. C'est pourquoi la théorie de Simons en intelligence artificielle s'appuie sur l'étude de la prise de décision assistée par ordinateur exercée par des acteurs qui, en raison du fait qu'ils évoluent au sein des systèmes complexes que sont les grandes organisations, possèdent nécessairement une rationalité limitée. L'approche symbolique en IA va d'ailleurs s'opérationnaliser dans les systèmes experts, lesquels consistent en une extension de la logique tayloriste aux processus de prise de décision. En effet, alors que le taylorisme

43. Pour une critique de la théorie linguistique chomskienne, voir David Golumbia, *The cultural logic of computation*, Cambridge, HUP, 2009.

44. C'est abusivement que le terme symbolique est utilisé ici, il s'agit en fait d'une substitution du signe au symbole. Alors que le symbole connote, donc qu'il est sujet à interprétation, le signe dénote, c'est-à-dire qu'il impose une « vérité » a-signifiante. L'IA dite symbolique repose en fait sur des signaux a-signifiants qui participent à un asservissement machinique. Les signaux fonctionnent de manière non langagière selon un modèle stimulus-réponse alors que les symboles interpellent l'entendement des individus via le langage. À ce sujet, voir Maurizio Lazzarato, *Signs and machines : Capitalism and the production of subjectivity*, Los Angeles, Semiotext(e), 2014.

45. Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968, p. 133.

46. François L'Italien, *Béhémoth Capital. Genèse, développement et financiarisation de la grande corporation*, Montréal, Nota Bene, 2016.

consistait à décomposer l'ensemble des gestes des travailleurs manuels afin d'assurer l'efficience du procès de production, l'intelligence artificielle dite symbolique décompose l'ensemble des connaissances détenues par les travailleurs intellectuels (comptables, avocats, gestionnaires, etc.) au sein d'une organisation en une série d'opérations qui prennent la forme d'un programme informatique permettant d'assister le processus de prise de décision.

Le développement des systèmes experts va cependant se confronter à une limite provenant du fait que la codification des connaissances devait se faire manuellement, et conséquemment, que tout changement dans le système impliquait l'emploi d'une main-d'œuvre spécialisée, les informaticiens, qui s'avérait très coûteuse. C'est pourquoi à la fin des années 1980, le paradigme connexionniste va connaître une recrudescence puisqu'il a l'ambition d'automatiser le processus d'acquisition de la connaissance lui-même à travers ce qu'on appelle l'apprentissage machine (*machine learning*[47]). D'un point de vue rétrospectif, il est possible de soutenir que les développements de l'IA vont suivre les transformations qui se sont opérées au sein des corporations aux XX^e^ et XXI^e^ siècles. Comme nous le verrons plus bas, celles-ci, de la gigantesque firme pyramidale de type chandlérienne, à laquelle correspond le modèle hiérarchique de l'intelligence artificielle dite symbolique, vont graduellement se décomposer en réseaux pour prendre la forme actuelle de la plateforme de type GAFAM qui s'appuie sur le modèle connexionniste[48].

La seconde approche en IA, nommée connexionniste, s'inspire très largement de la première cybernétique formulée par Wiener, mais surtout des travaux sur les réseaux de neurones développés par McCulloch et Pitts dans les années 1950. Elle est selon Sfez d'inspiration spinoziste[49] en ce qu'elle repose sur une perspective moniste qui s'oppose au dualisme cartésien[50]. Son paradigme est celui de l'auto-organisation qu'on retrouve également dans les travaux en management postmoderne au cœur de ce que Boltanski et Chiapello appelleront *Le nouvel esprit du capitalisme*[51]. En effet, le modèle connexionniste n'est pas fondé sur la communication de type représentative, symbole de réification selon cette doctrine, mais sur la communication expressive. Selon l'approche connexionniste, la réalité du monde extérieur n'est plus

47. À ce sujet, voir James Steinhoff, « Cognition on tap : Capital's theory of AI as utility », *Digital Culture and Society*, vol. 4, n° 2, 2019, p. 89-104.
48. À ce sujet, voir Jean-Sébastien Vayre, « L'intelligence des machines et l'esprit du capitalisme », *Communication*, vol. 36, n° 1, 2019 ; en ligne : <https://journals.openedition.org/communication/9726>
49. Il n'est pas étonnant en ce sens de constater la fascination deleuzienne pour la cybernétique. En effet, la philosophie antidialectique de combat des réseaux/rhizomes de Deleuze s'appuie non seulement sur la théorie immanentiste des affects de Spinoza, mais également sur l'empirisme radical de Hume. À ce sujet, voir Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil, 2004.
50. Lucien Sfez, *Critique de la communication*, *op. cit.*
51. Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

objective, mais fait partie du sujet – qui est réduit aux réseaux de neurones composant son cerveau – selon un modèle de causalité circulaire. C'est ce paradigme qui est à l'origine des actuels développements dans le domaine de l'intelligence artificielle, comme ceux du *machine learning* et du *deep learning*. Il s'agit d'un modèle purement inductif qui a la prétention de se passer des théories et des hypothèses pour expliquer la réalité[52]. L'intelligence artificielle est ici assimilée à un réseau de neurones qui possède des capacités d'auto-apprentissage rendues possibles grâce au contact qui est entretenu entre la machine et les informations qui lui sont transmises par son environnement. Les principaux théoriciens dans ce domaine – Geoffrey Hinton (Google Brain), Yan Lecun (Facebook) et Yoshua Bengio (Element AI, MILA) – travaillent d'ailleurs en étroite collaboration avec les GAFAM qui financent leurs recherches. C'est grâce à la capacité d'accumulation d'une gigantesque quantité de données par ces grandes firmes que ce paradigme a pu devenir hégémonique. Il était jusqu'aux années 1990 limité en raison de considérations techniques : manque de données et limite des capacités de calcul des machines informatiques. À cet égard, comme nous le verrons plus loin, il convient de se demander, à la suite de Harold Innis[53], si les nouveaux mécanismes de régulation sociale opérés par des algorithmes ne marqueraient pas le passage vers un monopole privé de la connaissance fondé sur l'automatisation[54].

---

52. À ce sujet, voir Chris Andersen, « The end of theory : The Data deluge makes the scientific method obsolete », *Wired*, 23 juin 2008 ; en ligne : <http://www.wired.com/science/discoveries/magazine/16-07/pb_theory>

53. Harold Innis, *The Bias of communication*, Toronto, UTP, 2008.

54. Le paradigme connexionniste semble vouloir imposer son hégémonie à l'heure actuelle dans la mesure où il prétend être en mesure d'expliquer l'ensemble de la réalité sociale. Il structure ainsi les catégories à travers lesquelles la réalité peut être pensée, et ce, bien au-delà des seules considérations techniques entourant l'intelligence artificielle. En effet, selon Yoshua Bengio, la recherche dans le domaine du *deep learning* pourrait notamment permettre d'expliquer l'évolution culturelle en ce que celle-ci s'apparenterait à un processus darwinien de sélection naturelle. Dans un article intitulé « Evolving culture vs local minima », (dans T. Kowaliw, N. Bredeche et R. Doursat (dir.), *Growing adaptive machines combining development and learning in artificial neural networks*, Berlin, Springer, 2014, p. 109-138), Bengio se base sur les travaux de Richard Dawkins qui, dans sa théorie portant sur le gène égoïste pour expliquer l'évolution de l'espèce humaine, avançait l'idée que les connaissances humaines se transmettaient de la même manière que les gènes, c'est-à-dire par un processus d'imitation permettant aux meilleures idées d'être sélectionnées. C'est ainsi qu'a été introduit le concept de mème qui a par la suite été popularisé avec l'avènement des réseaux numériques. Donc, non seulement les développements contemporains dans le domaine de la recherche en intelligence artificielle ont été appropriés par les principales corporations dominantes dans le capitalisme numérique (les GAFAM) – parce que la condition de possibilité pour effectuer ce type de recherche est l'accès à une quantité stratosphérique de données qui sont en leur possession –, mais les recherches effectuées dans ce domaine participent également à la diffusion de leur idéologie. En effet, selon Bengio, pour favoriser la diffusion des bons mèmes dans la société, il faut favoriser la diversité des points de vue grâce à l'utilisation d'Internet et la mise en place de systèmes d'évaluation automatisés permettant de détecter les mèmes égoïstes, c'est-à-dire les *fake news*. C'est à peu près mot à mot le discours utilisé par Facebook comme stratégie pour contrer les *fake news* et empêcher que la plateforme soit soumise aux mêmes règles publiques que celles qui contraignent les médias traditionnels…

La triple révolution managériale-cybernétique-néolibérale

D'un point de vue critico-dialectique, il est nécessaire de saisir les liens entre les développements de l'intelligence artificielle aux XX^e^ et XXI^e^ siècles et les mutations institutionnelles constitutives du capitalisme avancé qui résultent d'une triple révolution : managériale, cybernétique et néolibérale. En effet, au sein du capitalisme avancé, à la suite de la révolution managériale[55], la médiation des rapports sociaux au moyen du marché est remplacée par le contrôle sur l'environnement exercé par le management au sein de la corporation. C'est dans le concept d'organisation que vont se rencontrer la cybernétique et le management, « le management mettant en place les dispositifs de circulation et de rétention de l'information permettant aux organisations de se créer, [de] se développer et de rester en vie[56] ». Comme nous l'avons soutenu dans la section précédente, les développements de l'intelligence artificielle vont accompagner les transformations qui s'opéreront au sein des corporations aux XX^e^ et XXI^e^ siècles. Après le mécanisme d'assistance à la prise de décision fondé sur le modèle de l'IA symbolique au sein de la firme pyramidale de type chandlérienne[57], les développements du modèle connexionniste se présenteront comme une condition de possibilité de la décomposition des corporations sous la forme actuelle de la plateforme. On définit généralement les plateformes comme une nouvelle forme d'entreprise dont les principales caractéristiques sont : « fournir les infrastructures nécessaires pour conserver une position d'intermédiaires entre différents groupes d'usagers, tendre au monopole en se laissant porter par les effets de réseau, utiliser un financement croisé pour attirer différents groupes d'utilisateurs et garder une mainmise sur toutes les interactions en contrôlant leur architecture fondamentale[58]. » Cette nouvelle forme organisationnelle tend à devenir hégémonique en ce qu'elle ne réfère pas uniquement aux firmes géantes du numérique comme les GAFAM, mais aussi à de plus en plus d'entreprises traditionnelles, comme General Electric, Siemens, Rolls-Royce, Monsanto et John Deere, qui ont redéployé leur fonctionnement selon ce modèle[59].

Alors que l'information est constitutive du fonctionnement de l'organisation capitaliste traditionnelle, puisque cette dernière se définit comme « un système stabilisé de communication, qui traduit certains objectifs en chaînes d'opérations par des dispositifs et des techniques essentiels à sa reproduction[60] », la spécificité de la

55. James Burnham, *The Managerial revolution*, Bloomington, Indiana University Press, 1960.
56. Baptiste Rappin, *Au fondement du management. Théologie de l'organisation*, vol. 1, Nice, Chemins de la Pensée, 2014, p. 127.
57. Alfred Chandler, *The Visible hand : The Managerial revolution in American business*, Cambridge, Mass., Belknap Press, 1977.
58. Nick Srnicek, *Capitalisme de plateforme. L'hégémonie de l'économie numérique*, Montréal, Lux, 2018, p. 53.
59. *Ibid*.
60. François L'Italien, *Béhémoth capital*, *op. cit*., p. 70.

plateforme est qu'elle repose sur l'extraction, l'analyse et le traitement automatisé de données numériques à des fins de valorisation. Les développements dans le domaine de l'intelligence artificielle comme les *big data*, le *machine learning* et le *deep learning* permettent non seulement aux firmes de capitaliser sur une gigantesque quantité de données qui étaient jusque-là laissées en friche dans le modèle organisationnel traditionnel, mais également de réduire de manière drastique les coûts associés à la main-d'œuvre[61].

Le capitalisme de plateforme dominé par les GAFAM tire également ses origines de l'application des principes de la cybernétique au fonctionnement des marchés. Elle consiste en l'apogée de la mathématisation du réel qui est au fondement de la science moderne. La principale différence est que, alors que les mathématiques modernes avaient pour fondement la quantification du réel, la cybernétique s'émancipe de son attache au monde concret pour devenir une pure simulation du réel[62] qu'on peut conséquemment programmer et contrôler. En effet, le modèle de l'économie politique classique s'appuyait sur la réalité matérielle du travail compris d'un point de vue ontologique comme activité productive de l'objectivité sociale par un sujet (théorie de la valeur-travail). Il trouvait sa caution scientifique au sein de la théorie physique newtonienne et sa conception abstraite de l'espace-temps qui reposait sur l'horloge comme objet fétiche[63]. Comme le disait Lewis Mumford dans *Technique et civilisation* : « La machine-clé de l'âge industriel moderne, ce n'est pas la machine à vapeur, c'est l'horloge. Dans chaque phase de son développement, l'horloge est le fait saillant et le symbole de la machine[64]. » Dans le capitalisme cybernétique[65], le fétichisme de l'ordinateur se superpose à celui de l'horloge[66] et permet l'émancipation de la réalité matérielle afin d'anticiper les flux de revenus futurs et de capitaliser dans la sphère boursière. Le capitalisme dit de plateforme poursuit en ce sens la logique

61. L'exemple type est la plateforme développée par Amazon, baptisée Mechanical Turk, qui fait effectuer par des humains des micro-tâches plus ou moins complexes contre une micro-rémunération ; le salaire horaire moyen des « travailleurs » de cette plateforme ne dépassant pas deux dollars. À ce sujet, voir Antonio Casilli, *En attendant les robots. Enquête sur le travail du clic*, Paris, Seuil, 2019.

62. Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981.

63. Alain Supiot, *La gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard, 2015.

64. Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, Paris, Seuil, 1950, p. 23.

65. Le concept de capitalisme cybernétique est utilisé pour décrire l'intégration des mécanismes cybernétiques dans les différents secteurs de l'économie qualifiée injustement de « postindustrielle. » Il permet de rendre compte des liens entre la montée en puissance des multinationales de l'information qui dominent le capitalisme de plateforme, le biocapitalisme et l'informatisation de la biologie ainsi que des transformations fondamentales qui surviennent dans le domaine du *trading* algorithmique participant au développement de la financiarisation de l'économie. À ce sujet, voir Michael A. Peters, « The University in the epoch of digital reason : Fast knowledge in the circuits of cybernetic capitalism », *Analysis and Metaphysics*, 2015, nº 14, p. 38-58 ; voir aussi Kevin Robins, « Cybernetic capitalism : Information, technology, everyday life », dans V. Mosco et J. Wasko (dir.), *The Political economy of information*, Madison, UWP, 1988, p. 45-75 et Maxime Ouellet, *La révolution culturelle du Capital. Le capitalisme cybernétique dans la société globale de l'information*, Montréal, Écosociété, 2016.

66. Alain Supiot, *La gouvernance par le nombre*, *op. cit.*

qui est propre au capitalisme avancé où l'accumulation du capital ne s'effectue plus au moyen de la concurrence par les prix, mais grâce à la capacité des corporations de quantifier l'inquantifiable (par exemple la subjectivité et les émotions humaines grâce au *sentiment analysis*) à travers différents moyens politiques, techniques et juridiques, permettant ainsi de transformer l'ensemble de la vie sociale en flux numériques de revenus futurs qu'il est possible de s'approprier.

On peut trouver dans les débats au sein de la science économique des années 1930-1940 les fondements épistémologiques des nouvelles formes de régulation cybernétique de la pratique sociale propres au capitalisme avancé[67]. Dans le cadre du débat portant sur le calcul socialiste, l'économiste Oscar Lange avait formulé l'hypothèse théorique de la possibilité d'une économie planifiée sous la forme d'un socialisme de marché. Lange soutenait la thèse selon laquelle il serait théoriquement possible de mettre en place un socialisme de marché dont la motivation principale ne serait pas le profit à partir des prémisses de la concurrence parfaite telles qu'on les retrouve au sein des théories marginalistes en économie[68]. Rappelons que pour les économistes néoclassiques, le marché parvient à un équilibre parfait au moyen d'un processus de tâtonnement, bref, d'essais et d'erreurs, qui permettent d'en arriver à un prix d'équilibre entre l'offre et la demande. À partir des postulats de l'économie néo-classique, il serait possible selon Lange pour un État socialiste d'effectuer une planification de type socialiste en utilisant les mécanismes de marché. Le rôle de l'État serait de fixer les prix des biens de capital à partir du processus de tâtonnement walrasien et de définir les règles de comportement des responsables des entreprises socialistes de marché de sorte qu'elles fixent les prix de marché à leur coût marginal[69].

L'argument fatal contre le socialisme de marché viendra de Hayek à qui l'on doit la révolution épistémologique qui refondera la science économique à partir des postulats cybernétiques[70]. Selon Hayek, le marché ne se caractérise pas tant

---

67. À ce sujet, voir William Davies, « The Return of social government : From "socialist calculation" to "social analytics" », *European Journal of Social Theory*, vol. 18, nº 4, 2015, p. 431-450. Voir aussi l'opérationnalisation hayékienne du capitalisme par les *big data* de Viktor Mayer-Schönberger et Thomas Ramge, *Reinventing capitalism in the age of big data*, Basic Books, New York, 2018, p. 216, et la critique formulée par Evgeny Morozov, « Digital socialism? The calculation debate in the age of big data », *New Left Review*, nºs 116-117, 2019, p. 33-67.

68. Pour une synthèse de ce débat, voir Jean Arrous, « Socialisme et planification : O. Lange et F.A. von Hayek », *Revue française d'économie*, vol. 5, nº 2, 1990, p. 61-84.

69. La position de Lange est représentative de la conception traditionnelle du socialisme pour qui le socialisme ne serait qu'une autre manière de redistribuer plus rationnellement et équitablement la richesse sociale sans passer par la médiation du marché. Comme le caractère historique des rapports sociaux qu'implique cette forme particulière richesse, c'est-à-dire la valeur, n'est pas remise en question par le socialisme traditionnel, cette position demeure prisonnière des catégories spécifiquement capitalistes. Pour une distinction entre la critique de l'économie politique et la conception traditionnelle du socialisme, voir Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Mille et une nuits, 2009.

70. Friedrich von Hayek, « The Use of knowledge in societies », *American Economic Review*, vol. 35, nº 4, septembre 1945, p. 519-530.

par sa capacité d'établir un équilibre parfait entre l'offre et la demande ; il s'agit plutôt d'une gigantesque machinerie informationnelle, semblable à un algorithme, qui transmet des informations aux divers agents économiques, qui sont eux-mêmes conçus comme des processeurs informationnels. Hayek soutient en ce sens que le socialisme est impossible pour une raison épistémologique fondamentale. En effet, selon l'économiste autrichien, une entité centralisée serait incapable de formaliser, donc de quantifier, les savoirs qui sont détenus par les acteurs individuels. Le marché fonctionnerait ainsi comme un algorithme, ou encore une intelligence artificielle, qui possède une capacité cognitive supérieure aux individus et aux communautés politiques. Conséquemment, afin que le système cybernétique du marché puisse fonctionner efficacement, la société aurait intérêt à promouvoir une certaine forme d'ignorance puisque toute tentative de saisir la réalité dans sa totalité et de planifier l'activité économique mènerait inévitablement au totalitarisme[71].

La force de l'argumentaire néolibéral, qui lui a permis d'atteindre un statut hégémonique au courant des années 1980, fut de revaloriser l'individu contre le caractère bureaucratique de l'État-providence, court-circuitant du même coup la critique de gauche qui s'appuyait sur le même constat[72]. Or, ce n'est pas l'État en tant que tel que vise l'argumentaire hayékien, mais plutôt l'idée même de société qui, dans son fondement normatif, conduirait inévitablement au socialisme. Comme le souligne Fischbach, « […] en réalité, ce n'est pas contre l'État que portait l'attaque : bien plus fondamentalement, elle portait contre l'idée même de société, contre le social en tant que tel[73]. » La révolution managériale, cybernétique et néolibérale fera l'objet d'une curieuse synthèse dans le discours politique contemporain. En effet, si l'hégémonie néolibérale se manifeste par l'intégration des catégories de la pensée néolibérale par le discours de gauche[74], notamment l'adage thatchérien selon lequel « la société n'existe pas », les catégories de la pensée managériale et cybernétique s'imposent quant à elles dans le fantasme de réactualisation des possibilités de la planification socialiste avec les outils technologiques développés par le capital. Selon bon nombre d'auteurs[75] réunis derrière le slogan « Si Walmart peut planifier, on peut bien planifier

71. C'est notamment cet argument qu'utiliseront les néolibéraux pour démanteler le système d'éducation ainsi que la réglementation publique des médias dans les années 1980, ce qui nous a menés tout droit vers l'ère de la post-vérité. À ce sujet, voir Philip Mirowski et Edward Nik-Khah, *The Knowledge we have lost in information : The History of information in modern economics*, New York, OUP, 2017.

72. À ce sujet, voir Claus Offe, *Contradictions of the welfare state*, Londres, Hutchinson, 1984.

73. Franck Fischbach, *Le sens du social. Les puissances de la coopération*, Montréal, Lux, 2015, p. 22.

74. Principalement le caractère situé de la connaissance (l'impossibilité de produire une représentation de la totalité en raison de la nature tacite du savoir) et la conception de la société comme système de transmission de l'information. À ce sujet, voir Simon Griffiths, *Engaging enemies : Hayek and the left*, Londres, Rowman & Littlefield, 2014.

75. À ce sujet, voir Paul Mason, *Postcapitalism : A guide to our future*, New York, FSG Books, 2015 ; Nick Srnicek et Alex Williams, « Manifeste accélérationniste », *Multitudes*, nº 56, 2014 ; en ligne : <http://www.multitudes.net/manifeste-accelerationniste/> ; Aaron Bastani, *Fully automated luxury communism*, New York, Verso, 2019 ; Cédric Durand et Razmig Keucheyan, « Planifier à l'âge des

nous aussi[76] », les développements de l'intelligence artificielle pourraient permettre de solutionner le problème soulevé par Hayek dans le cadre du débat sur le calcul socialiste l'opposant à Lange dans les années 1940. En effet, selon le théoricien du socialisme de marché John Roemer, le principal obstacle à l'application des mécanismes de marché au socialisme serait d'ordre principalement technique[77]. Le socialisme de marché n'était pas réalisable dans les années 1940 étant donné qu'il n'y avait pas alors de technologies en mesure de quantifier et de traiter l'ensemble des informations correspondant aux besoins des individus (leur savoir tacite). Or, affirment les techno-socialistes de marché, en reprenant les postulats managériaux selon lesquels la technique est neutre (ce serait seulement son usage qui serait bon ou mauvais), les grandes firmes de la Silicon Valley ont maintenant développé cette technologie. Il suffirait au final de se réapproprier les technologies numériques qui sont actuellement entre les mains des géants du capitalisme de plateforme afin de mettre en place un mode de régulation sociale fondé sur des *feedbacks* démocratiques plutôt que sur le mécanisme du signal-prix[78].

Cela dit, si l'argument hayékien a réussi à anéantir l'idée du socialisme en général, il aurait dû également en principe mettre un terme aux théories néoclassiques puisque celles-ci reposent sur l'hypothèse d'un marché parfait fonctionnant au moyen de l'agrégation de calculs effectués par des acteurs rationnels, un postulat que Hayek réfute. Si les technocrates, dans la lignée de Simons, vont retenir la réfutation hayékienne de l'acteur rationnel afin de se concentrer sur l'étude de la prise de décision assistée par ordinateur au sein des organisations par des acteurs possédant une rationalité limitée (*bounded rationality*), les économistes néoclassiques vont quant à eux retenir de la thèse de Hayek l'idée voulant que le marché soit une intelligence artificielle ; on pourrait alors le programmer. La synthèse entre le managérialisme et la théorie néoclassique sera réalisée par les ingénieurs de marché, comme Alvin Roth, qui a reçu le prix Nobel d'économie en 2012, pour ses travaux portant sur le design de marchés. Selon Roth :

> *Computerized markets will make market design more important, as many market details will have to be embodied in computer code. But many kinds of market design that are today crafted by specialists will have passed from frontier knowledge to whatever is then the equivalent of shrink-wrapped software, much the way that techniques of mathematical optimization that once*

---

algorithmes », *Actuel Marx*, vol. 65, nº 1, p. 81-102 ; Kees van der Pijl, « Democracy, planning, and big data : A socialism for the twenty-first century? », *Monthly Review*, vol. 71, nº 11, avril 2020, p. 28-41.

76. Leigh Phillips et Michal Rozworski, *The People's republic of Walmart : How the world's biggest corporations are laying the foundation for socialism*, New York, Verso, 2019.

77. Evgeny Morozov, « Digital socialism? The calculation debate in the age of big data », *op. cit*.

78. *Ibid*.

> *were the domain of PhDs in operations research have become available in software packages. But there will still be unsolved problems of organization and coordination, so market design (or, more generally, design economics dealing not just with markets but with the design of all forms of organizing, transacting, and allocating) will have become and will remain an important part of economics*[79].

À partir de la fin des années 1970, les intellectuels néolibéraux s'attelleront ainsi au défi de relégitimer le capitalisme dans un contexte où la corporation, dans sa nature même, remet en question les principes sur lesquels s'était appuyé le capitalisme libéral, c'est-à-dire le marché. C'est ici que la redéfinition hayékienne du marché comme mécanisme de transmission de l'information sera importante puisqu'elle sera reprise afin de transformer la pratique financière en fonction du paradigme de la communication cybernétique, notamment avec la mise en place d'un marché des produits dérivés. Elle permettra également de déconstruire la représentation de la firme comme entité homogène pour la recomposer en un système de transmission de l'information entre des monades particularisées[80]. La firme sera ainsi théoriquement décomposée en un ensemble de risques qui seront par la suite titrisés et valorisés par la pratique de la spéculation financière. Selon les théories de la gouvernance financière, la corporation serait une fiction juridique masquant sa réalité qui est celle d'être un ensemble de contrats établis entre des acteurs individuels. Le slogan de Margaret Thatcher selon lequel « la société n'existe pas » avait déjà été théorisé par la théorie de la gouvernance financière qui postulait que la corporation n'existe pas et ne serait qu'une fiction. Comme le souligne Chamayou : « Dès lors, à la limite, il

79. Alvin Roth cité par Edward Nik-Khah et Philip Mirowski, « The ghosts of Hayek in orthodox microeconomics : Markets as information processors », dans A. Beverungen (dir.), *Markets (In search of media)*, Minneapolis, UMP, 2019, p. 60.

80. Un des développements théoriques majeurs dans le domaine de la finance moderne est l'élaboration de la théorie des marchés efficients. Élaborée dans les années 1970 par Eugene Fama, elle postule que le prix des actions reflète la connaissance collective des marchés au sujet des performances futures d'une entreprise. Les raffinements théoriques issus de la théorie des marchés efficients ont permis de calculer la valeur des produits dérivés (options, contrats à terme et conventions d'échange) au fondement du régime d'accumulation financiarisé. Ces produits dérivés ont été créés à partir d'un modèle mathématique, le modèle Black-Scholes, dont les calculs complexes n'auraient pas été possibles sans l'utilisation d'ordinateurs puissants qui analysent un nombre abyssal de données. Le marché des produits dérivés est apparu à la Bourse de Chicago en 1973, en même temps que les politiques de déréglementation des taux de change. L'économiste Michael Jensen, un des disciples d'Eugene Fama, appliquera quant à lui la théorie des marchés efficients aux mécanismes de gestion des firmes pour fonder un nouveau paradigme, celui de la finance organisationnelle. Jensen, en conceptualisant sa théorie de l'agence, élaborera un argumentaire visant à légitimer le retour en force du contrôle des actionnaires dans le processus de gouvernance des firmes. Dans ce nouveau paradigme, la firme n'est plus représentée par la figure classique de l'entrepreneur. Elle est plutôt décomposée en un ensemble de contrats liant les différentes parties prenantes (apporteurs de capitaux, salariés, clients, fournisseurs) regroupées sous la fiction juridique qu'est la société anonyme par actions.

n'y a plus de critique possible de "l'entreprise" – puisqu'il n'y a pas *réellement* d'entreprise, juste une fiction[81]. »

L'effondrement des accords de Bretton Woods à la suite de la décision de Nixon de dissocier la convertibilité du dollar en or comme fondement des échanges financiers internationaux peut être considéré comme l'acte fondateur de la révolution néolibérale puisqu'il a consisté à substituer, aux anciennes médiations institutionnelles qui permettaient aux États de contrôler politiquement leur monnaie, une logique d'automatisation propre aux marchés financiers informatisés. En dématérialisant la représentation de la valeur monétaire qui était autrefois liée à l'or, un nouvel étalon de mesure de la valeur fondé sur l'information a été institué, les produits dérivés[82]. Dans le système financier automatisé, la valeur devient un pur signe autoréférentiel, un simulacre décroché de tout ancrage matériel, permettant la réalisation spéculative d'un profit futur dans le présent immédiat. En permettant de rendre liquides des actifs illiquides au moyen des mécanismes de titrisation, l'institutionnalisation des produits dérivés va réaliser au sein de la pratique financière la dissolution des catégories dualistes qui étaient au fondement de l'économie politique classique. Argent/capital, capital fixe/capital variable, producteur/consommateur, rente/profit, valeur d'usage/valeur d'échange, sont subsumés dans une réalité virtuelle qui n'a plus d'attaches ontologiques. Selon la logique des produits dérivés, la valeur sous-jacente d'un actif ne correspond plus à aucune valeur fondamentale, celle-ci est plutôt dérivée d'un autre actif. C'est au moyen de l'abstraction du risque propre à chaque actif particulier qu'il est possible de les rendre commensurables et de les échanger sur les marchés financiers[83]. La logique des produits dérivés se trouve également au fondement des processus de personnalisation des contenus, des services, et des publicités qu'on retrouve dans les plateformes de médias sociaux comme Facebook ou Google. En effet, de la même manière que les produits dérivés sont composés d'une multitude de fragments de risques abstraits réunis sous la forme d'un actif ne correspondant à aucune réalité matérielle sous-jacente, les profils des utilisateurs sont dérivés d'une multitude de comportements d'autres utilisateurs qui sont recomposés sous la forme d'une identité virtuelle ne correspondant évidemment pas à l'identité réelle d'un individu qui se fait momentanément utilisateur, « sujet du système »[84]. Tout comme le marché financier des contrats à terme rend possible l'établissement d'un prix sur un actif dans le futur, les surplus dérivés des comportements des usagers appropriés par les plateformes

81. Grégoire Chamayou, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique, 2018.
82. Dick Bryan et Michael Rafferty, « Fundamental value : A category in transformation », *Economy and Society*, vol. 42, nº 1, 2013, p. 130-153.
83. Edward LiPuma et Benjamin Lee, « Financial derivatives and the rise of circulation », *Economy and Society*, vol. 34, nº 3, 2005, p. 404-427.
84. Adam Arvidsson, « Facebook and finance : On the social logic of the derivatives », *Theory, Culture & Society*, vol. 33, nº 6, 2016, p. 3-23.

permettent de fixer une valeur monétaire à la prédiction de leurs comportements futurs dans le cadre d'enchères automatisées[85].

Gouvernance algorithmique et postmodernité

C'est cette même philosophie qui est à l'origine des diverses techniques d'automatisation des prises de décision et de prédiction des comportements telles que le *social analytics*, le *data mining*, les *big data* et le *machine learning* qu'on peut regrouper sous le vocable d'intelligence artificielle. D'abord utilisée dans le domaine financier afin d'automatiser les marchés boursiers (*high frequency trading*), l'intelligence artificielle prétend être en mesure de remplacer la subjectivité humaine dans la régulation de l'ensemble des secteurs de la société (défense, sécurité publique, santé, éducation, problèmes écologiques, etc.) grâce à des algorithmes auto-apprenants[86]. Les *big data* reposent sur la prémisse qu'il est possible de récolter la totalité des données provenant de la numérisation de l'activité humaine et des processus industriels, ce qui rendrait obsolète l'interprétation des faits sociaux à partir de théories ou d'idéologies politiques puisque le réel parlerait de lui-même. Ils participent en ce sens d'une nouvelle forme de régulation de la pratique sociale nommée gouvernance algorithmique, qui se

> nourri[t] essentiellement de données brutes, signaux infra-personnels et a-signifiants mais quantifiables, opérant par configuration anticipative des possibles plutôt que par règlementation des conduites, et ne s'adressant aux individus que par voie d'alertes provoquant des réflexes plutôt qu'en s'appuyant sur leurs capacités d'entendement et de volonté[87].

La gouvernance algorithmique décrit une nouvelle manière de gouverner propre aux sociétés capitalistes avancées qui consiste à mettre en place des mécanismes de pilotage et de décision automatisés grâce à la mise en données du réel. La spécificité de la gouvernance algorithmique repose sur le postulat voulant qu'au moyen de l'extraction, de l'analyse et du traitement d'une gigantesque quantité de données (les *big data*), il soit possible d'anticiper les événements avant qu'ils surviennent.

85. Shoshana Zuboff, *The Age of surveillance capitalism : The Fight for a human future at the new frontier of power*, New York, Public Affairs, 2019.
86. À ce sujet, voir Kenneth Cukier et Viktor Mayer-Schönberger, *Big data : A revolution that will transform how we live, work, and think*, New York, Harcourt, 2013.
87. Antoinette Rouvroy, « Mise en (n)ombres de la vie même : face à la gouvernementalité algorithmique, repenser le sujet comme puissance », *Mediapart*, 27 août 2012 ; en ligne : <https://blogs.mediapart.fr/antoinette-rouvroy/blog/270812/mise-en-nombres-de-la-vie-meme-face-la-gouvernementalite-algorithmique-repenser-le-sujet-com>.

Grâce à l'accumulation de ces données, il ne s'agirait plus de connaître les causes des problèmes sociaux, mais plutôt d'agir de manière préemptive sur le réel[88].

Si cette pratique renforce *de facto* la tendance monopolistique du capitalisme de plateforme[89], puisque ce sont les géants du numérique qui possèdent la masse de données et les capacités techniques de les traiter, la gouvernance algorithmique marque également une rupture avec les dualismes hérités de l'ontologie et de l'épistémologie modernes[90]. En effet, les *big data* et le paradigme connexionniste en intelligence artificielle qui lui est sous-jacent marquent le passage de l'épistémologie moderne fondée sur le modèle hypothético-déductif vers la forme postmoderne basée sur la pure induction. Il ne s'agit plus de connaître les causes, mais plutôt d'agir sur les effets. Selon cette logique nominaliste, la vérité est purement arbitraire. Puisque l'individu prime sur la société et que toute catégorie qui prétend saisir le réel dans sa totalité est conçue comme une pure construction discursive extérieure aux individus, toute représentation est considérée comme étant en soi oppressante. Il s'agit de la réalisation dans la pratique du fantasme postmoderne d'un monde sans représentation.

La pensée postmoderne s'est avérée impuissante face à la montée de l'automatisation du savoir puisqu'elle partage les mêmes fondements épistémologiques nominalistes que le courant connexionniste de l'intelligence artificielle et le néolibéralisme hayékien[91]. Pour les théoriciens de l'intelligence artificielle connexionniste comme pour les constructivistes radicaux postmodernes, « la conception de la vérité et celle de la réalité sont les mêmes. Il n'y a pas de vérité en soi, de réalité en soi. Elles sont relatives. La réalité est seulement vraisemblable. Par là on peut la construire […]. La seule vérité de la réalité, la seule réalité de la vérité sont leur utilité[92]. » Cette représentation du social sans totalité est développée théoriquement de la façon la plus cohérente par la théorie des acteurs-réseaux de Michel Callon et Bruno Latour[93]. Selon Latour,

---

88. Par exemple, l'*Open Data for Resilience Initiative* (OpenDRI) de la Banque mondiale vise à assurer la résilience des populations affectées par les catastrophes naturelles grâce à l'utilisation des données massives. Le *Breakthrough Project* piloté par l'ONU mise quant à lui sur l'utilisation des « technologies disruptives » comme le *blockchain*, la robotisation, les *big data* et l'Internet des objets afin d'assurer des politiques de développement durable. D'autres projets comme la *Standby Task Force*, le *Humanitarian OpenStreetMap Team*, et le *Digital Humanitarian Network* visent à utiliser le potentiel des médias sociaux et des techniques de *social analytics* afin de gérer de manière préemptive les catastrophes humanitaires. Ryan Burns, « Rethinking big data in digital humanitarianism : practices, epistemologies, and social relations », *Geo Journal*, vol. 80, nº 4, 2015, p. 477-490.

89. Nick Srnicek, *Capitalisme de plateforme*, *op. cit.*

90. David Chandler, « Digital governance in the anthropocene : The Rise of the correlational machine », dans D. Chandler et C. Fuchs (dir.), *Digital objects, digital subjects : Interdisciplinary perspectives on capitalism, labour and politics in the age of big data*, Londres, UWP, 2019, p. 23-42.

91. À ce sujet, voir Bernard Stiegler, *États de choc. Bêtise et savoir au XXIe siècle*, Paris, Mille et une nuits, 2012.

92. Lucien Sfez, *Critique de la communication*, *op. cit.*, p. 425.

93. Bruno Latour, « Une sociologie sans objet ? Remarque sur l'interobjectivité », dans O. Debary et L. Turgeon (dir.), *Objets et mémoires*, Québec, PUL, 2007, p. 38-57.

« il faut maintenant se faire à l'idée que la notion de société […] est devenue l'ennemie de toute pensée du politique[94] ». Latour dit faire la promotion d'« une nouvelle école de pensée qui pourrait prendre pour slogan […] : "La société n'existe pas[95] !" ». Selon cette approche, il faudrait partir des interactions réticulées entre les acteurs et les objets techniques pour expliquer la stabilisation contingente et partielle de la forme que prend le social. La société comprise comme totalité ne s'expliquerait pas à partir d'une institution symbolique du social structurant et ordonnant *a priori* la pratique significative, ce sont plutôt les objets techniques qui feraient tenir la société ensemble en attachant les humains[96]. Selon Latour : « Les sociologues ne chercheraient-ils pas midi à quatorze heures en construisant le social avec du social ou en maçonnant ses fissures avec du symbolique, alors que les objets sont omniprésents dans toutes les situations dont ils cherchent le sens[97] ? »

Contre la sociologie critico-dialectique qui reconnaît l'objectivité des médiations sociales, la théorie des acteurs-réseaux cherche à montrer la capacité d'agir (l'*agency*) des « actants » humains et non humains, notamment en se branchant et à se re-branchant dans une multitude de connexions possibles. Selon cette approche, il n'existerait que des techniques particulières. L'argumentation de la théorie des acteurs-réseaux vise à discréditer l'ensemble des théories critiques de la technique[98], pour qui le fétichisme de la technique vient s'ajouter au fétichisme de la marchandise, entraînant ainsi les sociétés capitalistes avancées dans une forme de développement aveugle[99]. Cette thèse est rejetée sous prétexte qu'il s'agirait d'une abstraction non observable empiriquement. Or, selon Latour – et bien en phase avec son ontologie orientée vers les objets –, il faudrait accepter ce fétichisme de la technique puisque : « Les objets font quelque chose, ils ne sont pas seulement les écrans ou les rétroprojecteurs de notre vie sociale. Leur seule fonction n'est pas de "blanchir" l'origine sociale des forces que nous projetons sur eux[100]. »

Dans ce contexte, la tâche du sociologue serait celle d'un traducteur ; elle consisterait seulement à décrire les agencements entre « actants » humains et non humains dans leur capacité de produire des innovations techniques particulières. Cet hyper-empirisme repose sur une conception non dialectique de la société au sein

94. Bruno Latour cité par Daniel Cérézuelle, « Une nouvelle théodicée ? Remarques sur la sociologie des techniques de Bruno Latour », *Revue du MAUSS permanente*, nº 54, 2019 ; en ligne : <http://www.journaldumauss.net/./?Une-nouvelle-theodicee-Remarques-sur-la-sociologie-des-techniques-de-Bruno>.
95. *Ibid*.
96. Pour une critique de Latour, voir Frédéric Vandenberghe, *Complexités du posthumanisme. Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*, Paris, L'Harmattan, 2006.
97. Bruno Latour, « Une sociologie sans objet ? », *op. cit.*, p. 46.
98. Plus particulièrement celle de Jaques Ellul.
99. Jean Vioulac, *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, PUF, 2009.
100. Bruno Latour, « Une sociologie sans objet ? », *op. cit.*, p. 49.

de laquelle les médiations entre l'objectivité et la subjectivité sont subsumées dans une ontologie plate d'inspiration deleuzienne. Ainsi, dans la sociologie économique de Michel Callon, la Société, l'État, le Capital, le Marché, la Technique, la Corporation, n'existent pas[101]. Ils sont considérés comme des fictions qui, une fois déconstruites, disparaissent comme catégories qui médiatisent la pratique, au profit de l'analyse des agencements réticulaires entre individus et objets techniques. Cette conception représente dans la théorie ce qui s'effectue dans la pratique du capitalisme de plateforme où les logiques de personnalisation rendues possibles par des algorithmes ultra-sophistiqués permettent d'attribuer un prix particulier pour un bien ou un service à chaque individu. À l'ère de l'intelligence artificielle et de la gouvernance algorithmique, ce n'est plus au moyen de l'intégration subjective d'une norme objective incarnée par une institution politique, par exemple l'État, que la régulation sociale s'effectue, ce sont plutôt les organisations capitalistes comme Facebook ou Google qui assemblent les différents fragments du social numérisé au moyen d'algorithmes. En ce sens, à partir de la méthode dialectique de déduction sociale des catégories, il est possible d'affirmer à la suite de Jameson que la catégorie de « postmodernité » correspond à la logique culturelle du capitalisme cybernétique[102].

La soumission à la mégamachine capitaliste et au monopole de la connaissance automatisée

Il est possible d'analyser les transformations décrites précédemment à partir des travaux de deux historiens et théoriciens critiques de la technique, Lewis Mumford et Harold Innis[103]. Leurs travaux reposent sur une analyse dialectique des médiations

101. Pour une critique des affinités entre la sociologie économique de Michel Callon et les postulats néolibéraux, voir Philip Mirowski et Edward Nik-Khah : « Command performance : Exploring what STS thinks it takes to build a market », dans T. Pinch et R. Swedberg (dir.), *Living in a material world : Economic sociology meets science and technology studies*, Cambridge, MITP, 2008, p. 89-128 et Jens Schröter, « Performing the economy, digital media and crisis : A critique of Michel Callon », dans M. Leeker, I. Schipper et T. Beyes (dir.), *Performing the digital : Performativity and performance studies in digital cultures*, Bielefeld, Transcript, 2017.

102. David Harvey, *The Condition of postmodernity*, Cambridge, Blackwell, 1989 et Frederic Jameson, *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, Paris, Beaux-Arts de Paris, 2007.

103. On fait généralement de Mumford et Innis des précurseurs de ce qu'il est convenu d'appeler fort malencontreusement, à la suite de McLuhan, la théorie des médiums de communication. À ce sujet, voir James Carey, *Communication as culture : Essays on media and society*, New York et Londres, Routledge, 1989. McLuhan s'est directement inspiré de l'analyse de Harold Innis qui, dans *Empire and Communications*, étudiait le lien entre le développement des médiums de communication et la consolidation des empires à travers l'histoire. Innis utilise le terme de médias de communication au sens large de médiation symbolique. Pour lui, tant les institutions politiques, le système des prix, l'université que les médias de communication proprement dits, comme la radio ou la télévision, sont des médiations symboliques qui sont constitutives du monde concret et organisent les catégories à partir desquelles on

techniques concrètes qui viennent compléter la dialectique de Hegel et Marx. Leur analyse est fondée sur un rejet de la conception moderne de la technique présentée comme neutre et de la représentation de l'être humain compris comme *tool making animal* qui en découle. Mumford et Innis s'appuient, contre ces approches dominantes, sur une ontologie de l'être social qui conçoit l'être humain comme un être symbolique. Tout comme Freitag, ils accordent un fondement ontologique au langage et observent dans le développement de la technique moderne, et plus spécifiquement des technologies de communication, un court-circuitage des médiations symboliques. Ce remplacement des médiations symboliques par des systèmes techniques opérationnels conduit à une monopolisation de pouvoir au profit des intérêts industriels et à une reconfiguration du savoir qui prend désormais une forme purement machinique.

La technique consiste en une médiation concrète qui participe à l'organisation *a priori* des catégories à partir desquelles on se représente la réalité. En ce sens, l'émergence d'une conception de la technique comme un système technicien universel et abstrait (Ellul) tire son existence concrète de la logique de compétition propre aux sociétés capitalistes industrielles. La pulsion à l'accroissement de la valeur induite par la médiation du marché contraint les acteurs industriels à rejoindre le taux de productivité de leur compétiteur en utilisant les mêmes procédés techniques. C'est ainsi que chacune des techniques particulières se mute en une technologie universelle abstraite que Mumford nomme mégamachine[104]. Parallèlement, ce que Marx nomme le travail abstrait, lequel correspond à la réduction du travail concret à son plus petit dominateur commun qui rend possible son échangeabilité dans le marché, le temps de travail, ne devient réellement abstrait que lorsqu'il a été décomposé, déqualifié, standardisé et automatisé par les techniques de production industrielle.

---

se représente d'un point de vue normatif la réalité. McLuhan a réduit l'analyse dialectique innisienne des médiations symboliques en une théorie a-critique et déterministe technologique des médiums de communication formulée de manière lapidaire par l'aphorisme : « The medium is the message. » Comme le souligne Freitag : « Mais ici encore, le message ne se confondra pas auto-référentiellement avec le médium. Pour que cela puisse se produire, il faut que la technique de la communication s'impose directement au mode d'expression en s'émancipant du champ symbolique qui reste structuré, à son fondement le plus général, par le langage commun tout en référant à une expérience au moins virtuellement ou idéalement commune. Or une telle rupture ne se produit précisément que lorsque les "techniques" de la transmission significative s'émancipent de l'acte de la communication symbolique (en devenant par exemple des techniques « industrielles » dont la production et la maîtrise échappe aux interlocuteurs pour être produite et contrôlée par les "propriétaires" des médias), et qu'elles s'imposent néanmoins à eux comme condition de leur interaction significative. Il y a alors une dépossession du symbolique, à laquelle McLuhan a sans doute été très sensible en observant le développement des médias technologiques de la communication qui sont propres au monde contemporain, mais il n'a pas su les juger de manière critique. Il a immédiatement ontologisé le déficit ou la perte ontologique qui résultait de cette appropriation instrumentale du symbolique. Pensée prémonitoire, mais rien de plus. Bonjour les dégats ! » Michel Freitag, « La dissolution systémique du monde réel dans l'univers virtuel des nouvelles technologies de la communication informatique : une critique ontologique et anthropologique », dans A. Mattelart et G. Tremblay, *2001 Bogues. Globalisme et pluralisme*, t. 4, *op. cit*., p. 284-285.

104. Lewis Mumford, *Le mythe de la machine*, t. 2, Paris, Fayard, 1974.

La technique n'est donc pas neutre, selon Innis ; elle est « biaisée » soit spatialement ou temporellement[105]. En ce sens, la conception spécifiquement capitaliste du temps et de l'espace comme abstraits, homogènes et quantifiables, possède comme condition de possibilité une forme particulière de médiation technique[106]. L'uniformisation d'un marché globalisé a été rendue possible grâce aux transformations des techniques de communication. C'est notamment grâce à l'imprimerie, puis au télégraphe que la médiation abstraite de la valeur sous la forme d'un système de prix homogène a pu s'imposer à l'échelle planétaire et rendre possible la mécanisation de la pensée[107]. En ce sens, bien que selon Marx la libération des attaches qui liaient l'individu au temps et à l'espace concrets d'une communauté soit la condition préalable de l'accumulation capitalistique, le capital ne devient « sujet automate[108] » que lorsqu'il se matérialise dans le système des machines. En clair, le capital est une machine sociale de laquelle découlent des machines techniques.

L'intelligence artificielle consiste ainsi en la matérialisation technique de la logique abstraite du capital. Si, comme le soutient Jean Vioulac, le capital est d'essence machinique[109], et que toute machine peut se réduire en un ensemble d'opérations que l'on peut décomposer, donc en un algorithme, il convient d'ajouter que l'algorithme du capitalisme contemporain, dit financier, repose sur un processus de capitalisation[110] – c'est-à-dire sur l'actualisation des bénéfices futurs à la valeur actuelle. Il s'agit, pour reprendre la pensée de Harold Innis, d'un contrôle de l'historicité qui repose sur un régime temporel présentiste rendu possible par la médiation des technologies numériques.

À l'ère de l'intelligence artificielle, la puissance du capital se caractérise ainsi par l'imposition de son *nomos* (sa loi), qui repose notamment sur sa capacité à quantifier l'inquantifiable afin de transformer l'ensemble de la vie sociale en flux numériques qu'il est possible de s'approprier[111]. En ce sens, le processus d'accumulation du

---

105. On traduit généralement bien qu'imparfaitement le concept de « *bia*s » par « *biais* ». Par ce concept, Innis cherche à montrer que les caractéristiques matérielles des médias orientent leurs usages et leurs effets. Selon Innis, les médias durables (pierre, argile, parchemin) possèdent un biais temporel en ce qu'ils favorisent des civilisations orientées vers la tradition. Les médias moins durables (papyrus, papier, électronique), sont biaisés spatialement et permettent l'expansion d'empires fondés sur une conception présentiste du temps, donc favorisent la « destruction créatrice » au détriment de la tradition.

106. Harold Innis, *The Bias of communication*, Toronto, UTP 1964.

107. James W. Carrey, *Communication as culture : Essays on media and society*, *op. cit.*

108. Karl Marx, *Le capital*, livre 1, Paris, PUF, 1993, p. 173-174.

109. Jean Vioulac, *Approche de la criticité. Philosophie, capitalisme, technologie*, Paris, PUF, 2018.

110. Shimshon Bichler et Jonathan Nitzan, *Le capital comme pouvoir. Une étude de l'ordre et du créordre*, Paris, Max Milo, 2012.

111. Par exemple, BlackRock Capital Management, qui gérait à la fin de 2019 plus de 7400 milliards de dollars, ou 7,4 téra dollars (soit presque deux fois le PIB de la France, et le tiers de celui des États-Unis), a développé une plateforme informatique, baptisée Aladdin, qui lui permet d'analyser des milliers de milliards de dollars d'actifs. Le gouvernement américain a fait appel à BlackRock lors de la crise des *subprimes* en lui confiant notamment l'analyse des portefeuilles hypothécaires de Fannie Mae et Freddie Mac qu'il venait de sauver de la faillite. BlackRock a également été engagé pour conseiller la

capital ne consiste pas uniquement en l'accumulation de richesses matérielles, mais également en une dépossession symbolique et en sa réification au sein d'une puissance de calcul automatisée. Comme c'est aux machines à penser que l'on confie la tâche de quantifier l'activité sociale à des fins de régulation, *ce qui ne se quantifie pas n'existe pas*. Le capital est une puissance automatisée qui reprogramme l'ensemble des institutions sociales pour les transformer en organisations[112]. Bref, au sein du capitalisme cybernétique et de la gouvernance algorithmique, *le code remplace la loi*[113]. Pour s'auto-engendrer, le capital trouve toutefois devant lui des formes sociales qui ne sont pas posées par lui-même. En se les appropriant, il les transforme pour en faire ses propres présuppositions. En termes hégéliens, on peut dire que si le capital a trouvé dans la science et la technique une présupposition permettant son expansion, cette présupposition n'était pas posée par lui. Le capital ne tolère pas les présuppositions qui ne sont pas posées par lui ; pour les rendre conformes à son concept, il doit se les approprier pour en faire ses propres présuppositions[114]. C'est ainsi que la science devient technoscience[115].

On peut dès lors saisir comment les développements technologiques s'articulent dialectiquement avec les structures sociales et favorisent certaines forces sociales par rapport à d'autres (par exemple, le capital financier plutôt que le capital industriel, la corporation multinationale plutôt que l'État). Les transformations technologiques sont également une condition de possibilité de ce qu'Innis nomme un monopole de la connaissance, qui correspond à la capacité de certains acteurs de produire les catégories dominantes à travers lesquelles la réalité est interprétée, ce que Gramsci nomme l'hégémonie. Par exemple, la montée en puissance actuelle des géants du numérique a été rendu possible grâce taux d'intérêt négatifs qui ont servi de moyen de relance à une économie stagnante dans un contexte d'austérité à la suite de la crise financière de 2008. Le capital financier s'est redéployé vers le secteur spéculatif des nouvelles technologies de la communication afin de permettre sa relance dans la mesure où les taux d'intérêt négatifs offerts par les banques centrales

---

Réserve fédérale américaine à la suite de la crise de la COVID-19 et agit également comme conseiller de la Banque centrale du Canada. BlackRock investit dans les principaux titres technologiques comme Facebook, Apple, Google, et des rumeurs de création d'une co-entreprise avec cette dernière a déjà été évoquée en vue d'utiliser l'intelligence artificielle dans le secteur financier. Voir Annie Massa et Caleb Melby, « In Fink we trust : BlackRock is now "Fourth branch of government" », *Bloomberg Businessweek*, 21 mai 2010 ; en ligne : <https://www.bloomberg.com/news/articles/2020-05-21/how-larry-fink-s-blackrock-is-helping-the-fed-with-bond-buying>.

112. Michel Freitag, *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Montréal, Nota Bene, 1988.

113. Lawrence Lessig, *Code and other laws of cyberspace*, *op. cit*.

114. Jacques d'Hondt, « Marx et la phénoménologie », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 3, nº 55, 2007, p. 289-311.

115. Pour une analyse de la mutation de la science moderne en technoscience postmoderne, voir Olivier Clain, « Sur la science contemporaine », *Société*, nº 4, 1989, p. 95-142.

n'offraient aucune perspective de rendement[116]. Dans un contexte qui a été qualifié de « stagnation séculaire » par l'ancien secrétaire au Trésor américain, Lawrence Summers, le seul discours de sortie de crise qui a semblé émerger est celui de la quatrième révolution industrielle. La quatrième révolution industrielle joue à l'heure actuelle le rôle d'une convention boursière[117] visant à pallier les contradictions de la dynamique de stagnation séculaire. C'est-à-dire que le capitalisme financiarisé fonctionne à partir d'une logique mimétique d'opinion qui fonde la confiance dans le marché permettant d'espérer que les revenus en termes de liquidités seront suffisamment élevés pour justifier l'investissement[118].

Ce discours sera repris par les dirigeants universitaires, pour qui la solution à la crise économique consisterait à accentuer le rapprochement entre les universités et les entreprises afin de mettre en place ladite quatrième révolution industrielle qui repose sur la convergence entre les sciences physiques, le numérique et la biologie, c'est-à-dire les sciences dites nano-bio-info-cogno (ou NBIC). Dans ce contexte, selon la rectrice de l'Université McGill, Suzanne Fortier, également membre du World Economic Forum :

> Les universités et les entreprises devront donc, plus que jamais, travailler en collaboration. De leur côté, nos gouvernements devront favoriser le développement d'un climat d'affaires plus propice à l'innovation. Nous pouvons jeter les bases de la quatrième révolution industrielle au Québec en multipliant les partenariats de recherche et en offrant à la nouvelle génération la possibilité de mettre en œuvre ses idées et de participer à la recherche et au développement au sein des entreprises, et ce, dès le premier cycle de leurs études à l'université[119].

Ces partenariats de recherche s'inscrivent dans la stratégie d'expansion impériale du monopole de la connaissance automatisée des GAFAM qui s'effectue via des investissements dans l'éducation et la recherche ; par exemple, les investissements de Facebook, Google, Microsoft, IBM et Thales à Montréal, ainsi que les partenariats entre les GAFAM et les Universités de Montréal et McGill. La nouvelle stratégie québécoise de recherche et d'innovation (SQRI) et le budget du gouvernement du Québec de 2019 qui réserve 320 millions de dollars sur cinq ans à la recherche, au soutien d'entreprises en démarrage et même à la création d'une grappe industrielle

116. Nick Srnicek, *Capitalisme de plateforme. L'hégémonie de l'économie numérique*, *op. cit.*
117. McKinsey Global Institute, *Big data : The Next frontier for innovation, competition, and productivity*, juin 2011.
118. André Orléan, *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*, Paris, Seuil, 2011.
119. Suzanne Fortier, « Quatrième révolution industrielle : le Québec est-il prêt ? », *Le Devoir*, 22 janvier 2016 ; en ligne : <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/460860/quatrieme-revolution-industrielle-le-quebec-est-il>.

consacrée à l'IA, expriment cette soumission à la stratégie impériale des géants du numérique[120].

Il s'agit essentiellement pour les GAFAM d'externaliser leurs coûts de recherche et développement vers la recherche financée publiquement, pour par la suite la privatiser sous la forme de brevets. Selon la chercheure Joëlle Pineau de l'Université McGill, qui dirige le laboratoire financé par Facebook à Montréal, « [l]e but de tout cela n'est pas d'améliorer les produits Facebook, mais bien de faire de la recherche fondamentale sur l'"apprentissage machine[121]". » Or, ce que ne voient pas les chercheurs en IA, soit par aveuglement volontaire ou par naïveté propre à l'idéologie scientiste, c'est que les corporations technologiques ont intérêt à ce que se développe un bassin de talents dans ce domaine puisqu'elles sont en compétition pour se les approprier. Il s'agit d'un communisme du capital dans lequel les corporations font la promotion active de l'ouverture scientifique en vue éventuellement de transformer en marchandises les résultats de recherche qui sont les plus prometteurs ou encore d'accaparer la force de travail en haute technologie qui a été formée à même les fonds publics. C'est du moins ce que semble suggérer l'ex-PDG de Google, Eric Schmidt, qui réagissait fort positivement via Twitter à la suite de l'annonce en 2017 par le gouvernement canadien de l'investissement de 950 millions de dollars pour la création de super-grappes en intelligence artificielle (voir figure 2).

Il s'agit dans cette optique de reconfigurer les institutions sociales pour en faire des organisations sur le modèle des firmes de la Silicon Valley[122]. Théoriquement, c'est le modèle néo-schumpétérien de la triple hélice (*Triple Helix*) formulé par Leydesdorff et Etzkowitz qui représente le plus adéquatement cette restructuration. Selon Leydesdorff et Etzkowitz, dans l'économie du savoir, les diverses institutions sociales (État, université, industrie) se restructurent de sorte que les frontières qui les séparent s'estompent tendanciellement. L'État devient de plus en plus comme une

120. Selon une étude de l'IRIS : « Depuis 2017, l'ampleur et la variété des formes de soutien canadien et québécois à l'innovation en IA sont considérables. En ce qui concerne les infrastructures techniques (centres de données, réseau sans fil performant, etc.), les investissements des deux gouvernements totalisent jusqu'à maintenant 639 millions de dollars alors que ceux dans les infrastructures de connaissance (laboratoires de recherches, incubateurs, etc.) s'élèvent à 1,6 milliards de dollars. Par ailleurs, les entreprises locales et étrangères en IA peuvent bénéficier d'avantages fiscaux canadiens et québécois pour le développement des entreprises numériques et innovantes en général (taux d'imposition privilégié, congé fiscal pour grands projets d'investissement, déduction d'impôt pour les dépenses en recherche scientifique et en développement expérimental, etc.). » Lisiane Lomazzi, Myriam Lavoie-Moore et Joëlle Gélinas-Duquette, avec la coll. de Guillaume Hébert, *Financer l'intelligence artificielle, quelles retombées économiques et sociales pour le Québec ?*, Note socioéconomique, Montréal, IRIS, mars 2019, p. 2.

121. Marie-Claude Lortie, « Joëlle Pineau, personnalité de la semaine », *La Presse*, 4 septembre 2017 ; en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/personnalite-de-la-semaine/201709/24/01-5136157-joelle-pineau-personnalite-de-la-semaine.php>.

122. Pour une critique de la restructuration des universités dans l'économie du savoir, voir Gilles Gagné, « La restructuration de l'université : son programme, ses accessoires », *Société*, nos 24-25, 2005, p. 31-53.

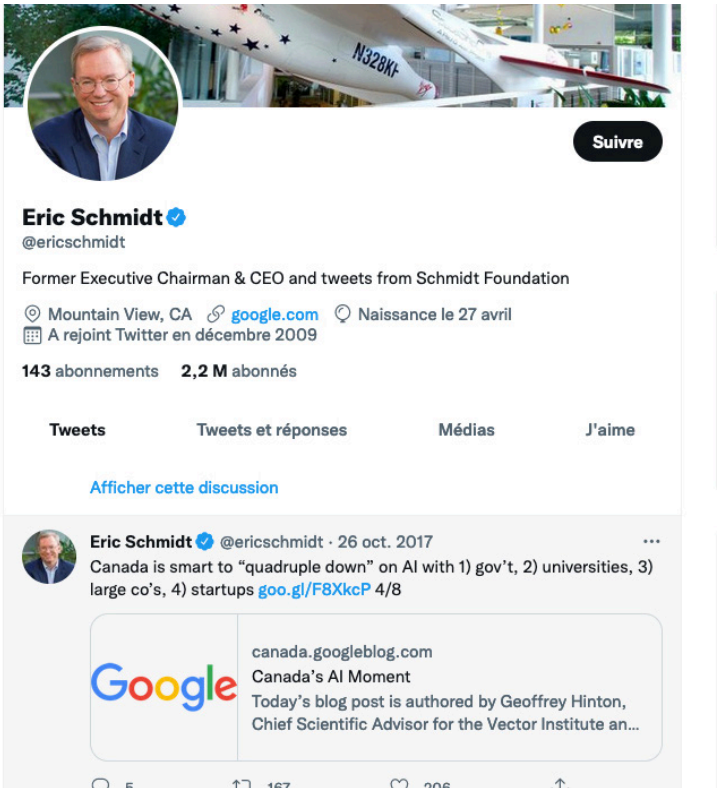


Figure 2 : Tweet d'Eric Schmidt, ex-PDG de Google, à propos de la création des super-grappes canadiennes en intelligence artificielle

entreprise, l'entreprise comme un État, et l'université se transforme en une université entrepreneuriale. Dans la stratégie de développement de l'intelligence artificielle, une quatrième hélice[123] vient s'ajouter à l'« ADN » de ce modèle d'innovation (voir figure 3). En effet, selon le modèle de la quadruple hélice (*Quadruple Helix*) basé sur les travaux de Leydesdorff et Etzkowitz, la quatrième hélice est composée par le « capital culturel » provenant de la société civile. S'inspirant des théories sur la classe créative de Richard Florida, les théoriciens de la quadruple hélice soutiennent qu'il est essentiel d'intégrer les médias et le public dans l'« écosystème d'innovation. » Au Québec, ce mandat a été confié à l'organisme Montréal International[124] qui

123. Sur le modèle de la quadruple hélice, voir Elias G. Carayannis et David F. J. Campbell, « "Mode 3" and "quadruple helix" : Toward a 21st century fractal innovation ecosystem », *International Journal of Technology Management*, vol. 46, nos 3-4, 2009, p. 201-234.

124. Jusqu'à tout récemment, cet organisme parapublic était dirigé par l'ancien relationniste de l'ex-premier ministre du Québec Bernard Landry, Hubert Bolduc, qui vient d'être nommé à la tête d'Investissement Québec. Ce choix s'explique très bien puisqu'on se rappelle que Landry vantait sur

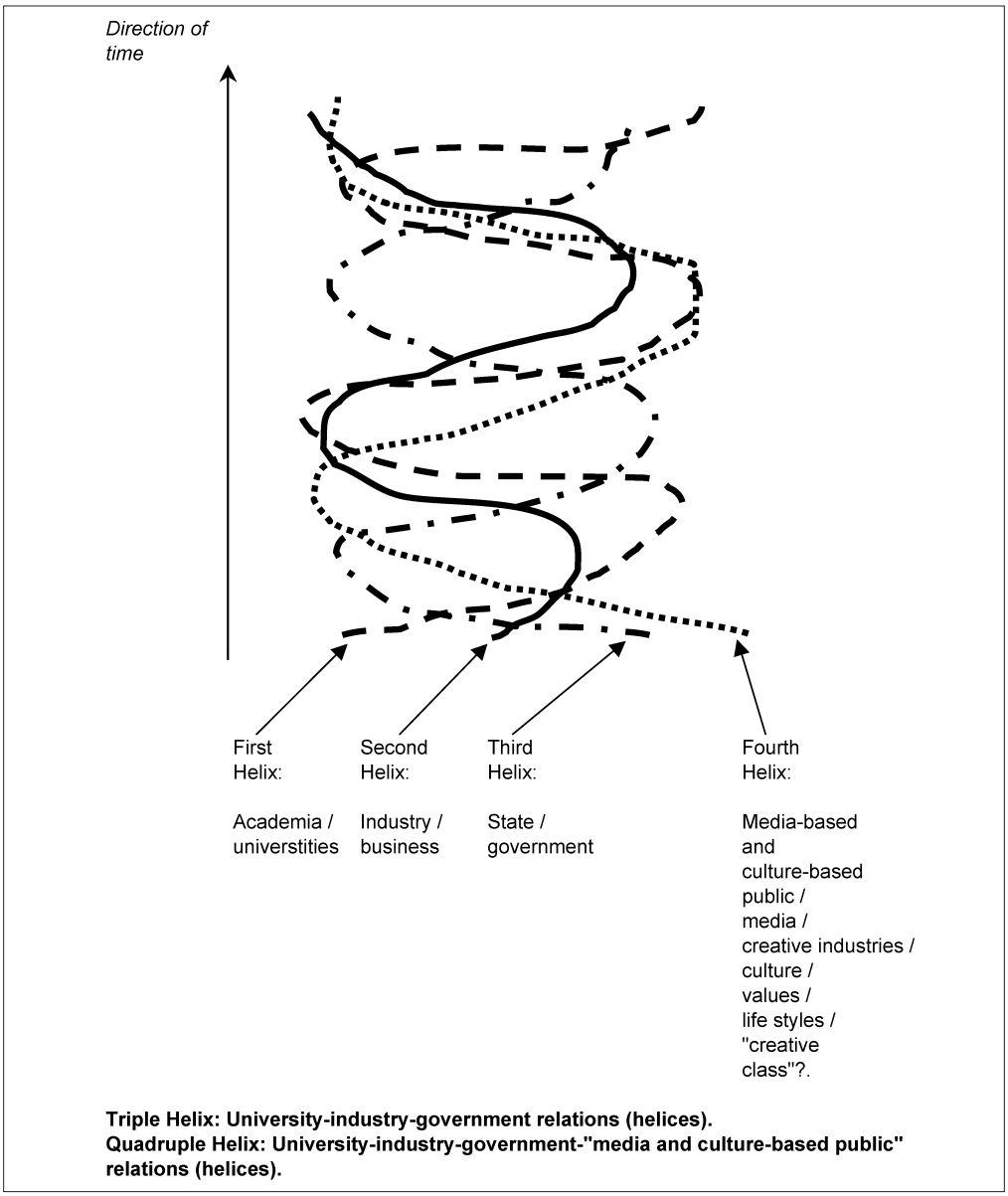


Figure 3 : Le modèle de la quadruple hélice (*Quadruple Helix*). Source : Elias G. Carayannis et David F.J. Campbell, « Mode 3 and quadruple helix : Toward a 21st century fractal innovation ecosystem », *International Journal of Technology Management*, v. 46, nos 3-4, 2009, pp. 201-234.

toutes les tribunes la grandeur de l'« indice bohémien » des Québécois pour expliquer leur remarquable sens de l'innovation et justifier la reconversion postindustrielle du Québec, notamment avec la mise en place de la Cité du multimédia.

s'occupe du *branding* de la ville ; le *lifestyle* cosmopolite de la population servant d'argument de vente auprès du capital globalisé afin qu'il investisse dans les *start-up* de Montréal. Conjointement, le complexe « médiatico-éthique » a mis en place une gigantesque opération de propagande en vue d'assurer l'acceptabilité sociale de l'intelligence artificielle[125].

Dans une perspective innisienne, on peut dire que cette stratégie entérine la soumission de la souveraineté économique, politique et culturelle du Canada (et du Québec) face à l'empire américain[126]. En effet, l'intelligence artificielle se nourrit de deux choses : la puissance de calcul et une montagne de données. Or, ce sont les GAFAM qui possèdent les calculateurs les plus gigantesques afin de traiter des masses d'informations. Ceci explique pourquoi plusieurs chercheurs en informatique des universités québécoises se sont associés avec les GAFAM pour mener à bien leurs recherches et par voie de conséquence la crainte des non-élus de se voir carrément expulser de leurs champs de recherche puisqu'ils n'ont pas accès aux ressources que possèdent les géants du numérique[127]. C'est pourquoi nous pourrions parler à la suite de Harold Innis de l'émergence d'un nouveau monopole de la connaissance automatisée qui émerge avec la domination des géants du numérique. Leur domination s'exerce au moyen de la médiation des technologies cybernétiques qui participent à la reproduction des catégories hégémoniques de la pensée reposant sur une forme d'abstraction quantifiante. Ce nouveau monopole de la connaissance résulte d'une dépossession du symbolique et sa réification dans des algorithmes qui permettent de monopoliser le pouvoir. Les systèmes automatisés développés par les GAFAM ont transformé le savoir en données numériques, c'est-à-dire en connaissances opérationnelles qui produisent un savoir machinique rendant superflue parce qu'inutile toute dimension critique, synthétique et historique, donc dialectique, qui était au fondement de la connaissance scientifique[128].

Cette stratégie de monopolisation de la connaissance s'observe également dans les investissements massifs des GAFAM dans le domaine des « technologies disruptives » en éducation, comme les *massive open online course* (MOOC) et autres gadgets électroniques qui ont pour objectif de « prendre le contrôle des salles de classe[129] ». Mark Zuckerberg a notamment mis en place l'organisme sans but lucratif

125. On pense notamment à la dizaine de cahiers spéciaux financés par les universités et portant sur l'intelligence artificielle qui sont parus dans le quotidien *Le Devoir* l'année dernière, et bien sûr à la Déclaration de Montréal pour un développement éthique de l'intelligence artificielle.

126. Harold Innis, *Empire and communications*, Toronto, Dundurn Press, 2007.

127. Steve Lohr, « At tech's leading edge, worry about a concentration of power », *The New York Times*, 26 sept. 2019 ; en ligne : <https://www.nytimes.com/2019/09/26/technology/ai-computer-expense.html>.

128. À ce sujet, voir Bernard Stiegler, *États de choc. Bêtise et savoir au XXe siècle*, *op. cit.*

129. Natasha Singer et Danielle Ivor, « How Silicon Valley plans to conquer the classroom », *The New York Times*, 3 nov. 2017 ; en ligne : <https://www.nytimes.com/2017/11/03/technology/silicon-valley-baltimore-schools.html>.

Chan Zuckerberg Initiative en vue de développer des formes d'apprentissage personnalisé au sein des écoles publiques américaines[130]. L'initiative *Smarter Education* d'IBM s'inscrit également dans une logique d'apprentissage automatisé qui repose sur des algorithmes apprenants ayant pour objectif d'analyser les performances des étudiants. Il s'agit notamment d'utiliser l'informatique cognitive basée sur des modèles neuroscientifiques de fonctionnement du cerveau afin de remplacer les professeurs par des « tuteurs cognitifs » qui pourront personnaliser et optimiser l'apprentissage de chacun des étudiants en fonction de ses progrès anticipés[131]. Le ministre français de l'Éducation Jean-Michel Blanquer est lui aussi un ardent défenseur de la neuro-pédagogie. Il s'appuie sur les travaux du spécialiste de la neuroscience Stanislas Dehaene, qui établit des similitudes entre le fonctionnement du cerveau humain et un algorithme en vue d'optimiser les méthodes d'enseignement. Selon Michel Blay et Christian Laval, il s'agit de programmer les cerveaux des humains afin de les adapter à la « tyrannie de l'intelligence artificielle[132] ». On retrouve ces mêmes prémisses dans le cadre du cadre du Plan d'action numérique en éducation et en enseignement supérieur (PAN) qui a été dévoilé le 30 mai 2018 et se terminera en 2023. Ce plan préconise « la vision d'une intégration efficace et d'une exploitation optimale du numérique au service de la réussite de toutes les personnes, qui leur permettent de développer et de maintenir leurs compétences tout au long de leur vie[133] ». Il s'agit notamment d'enseigner les rudiments de l'intelligence artificielle aux enfants, et ce, dès la maternelle, d'encourager le développement du numérique dans les pratiques d'enseignement et « de créer un environnement propice au déploiement du numérique dans l'ensemble du système éducatif[134] ». La boucle est bouclée avec la crise de la COVID-19 où les solutions préconisées pour reprendre la « vie normale », notamment le télé-enseignement et la télémédecine, apparaissent comme une occasion d'affaires en or pour les géants du numérique, leur permettant de capitaliser sur la catastrophe et de s'imposer comme une alternative aux institutions publiques[135].

---

130. Selon Zuckerberg : « Notre espoir pour la prochaine décennie est d'aider à transformer une majorité de ces écoles vers un apprentissage personnalisé, puis de commencer à étendre également cette initiative dans le monde. Donner à un milliard d'étudiants une éducation personnalisée est une excellente chose à faire. » Natasha Singer, « The Silicon Valley billionaires remaking America's schools », *The New York Times*, 6 juin 2017 ; en ligne : <https://www.nytimes.com/2017/06/06/technology/tech-billionaires-education-zuckerberg-facebook-hastings.html>.

131. Ben Williamson, « Computing brains : Learning algorithms and neurocomputation in the smart city », *Information, Communication & Society*, vol. 20, nº 1, 2017, p. 81-99.

132. Michel Blay et Christian Laval, *Neuropédagogie. Le cerveau au centre de l'école*, Paris, Tschann & Cie, 2019.

133. Ministère de l'Éducation et de l'Enseignement supérieur, *Plan d'action numérique en éducation et en enseignement supérieur*, Québec, Gouvernement du Québec, 2018.

134. *Ibid.*, p. 9.

135. Naomi Klein, « Screen New Deal », *The Intercept*, 8 mai 2020 ; en ligne : <https://theintercept.com/2020/05/08/andrew-cuomo-eric-schmidt-coronavirus-tech-shock-doctrine>.

Les développements de l'intelligence artificielle depuis les années 1950 consistent en l'apogée de la révolution industrielle que Véronèse avait anticipée de manière métaphorique dans son tableau *La dialectique ou l'industrie*. En effet, la pensée dialectique élaborée par Hegel voyait dans l'État la médiation qui permettrait de pallier les contradictions induites par le machinisme dans les sociétés industrielles modernes, notamment l'abrutissement des ouvriers. Marx ne se satisfaisait pas de cette résolution qui laissait intactes les contradictions fondamentales induites par la dynamique de développement aveugle au sein des sociétés capitalistes industrielles. Pour lui, la révolution socialiste s'imposait comme une exigence éthique afin de réaliser le potentiel humain mutilé par la logique d'autovalorisation machinique du capital. Or, la révolution escomptée par Marx ne s'est pas concrétisée, le socialisme étant demeuré, depuis ses origines saint-simoniennes, prisonnier de l'imaginaire industrialiste. C'est plutôt la triple révolution managériale, cybernétique et néolibérale qui s'est substituée à la prise en charge politique des contradictions de l'ordre social au moyen de la mise en organisation du monde et de l'automatisation des mécanismes de régulation sociale grâce à l'intelligence artificielle. Rétrospectivement, on peut voir dans les développements contemporains de l'intelligence artificielle la consécration de la dynamique d'émancipation contradictoire au fondement du monde moderne. L'individu qui, à la suite de la révolution bourgeoise, a été émancipé des rapports traditionnels de dépendance des sociétés prémodernes pour se soumettre à la tyrannie du capital se voit maintenant émancipé de l'exigence d'intégration subjective des normes collectives grâce à la mise en place de mécanismes personnalisés et automatisés de production de la connaissance, notamment dans le domaine de l'éducation. Or, de manière paradoxale, ces mécanismes dits « intelligents » de régulation de la pratique sociale se fondent sur un processus de massification de la bêtise puisque c'est de l'émancipation de notre faculté de juger que se nourrit le développement de la mégamachine capitaliste. Émancipés de notre faculté de juger, il ne nous reste plus qu'à confier aux « experts en transcendance », c'est-à-dire aux éthiciens, le soin de décider quels sont les bons ou les mauvais « usages » qui devront être faits des machines « intelligentes ».

Il convient de rappeler que ces développements n'ont rien d'une fatalité. C'est l'idéologie machiniste de la communication qui sous-tend le développement de l'intelligence artificielle qui nous la présente comme inéluctable. Celle-ci fait écran, de la même manière que nos rapports sociaux médiatisés par des écrans et autres objets connectés masquent le fait que l'« usage » de la technologie est prédéterminé par des impératifs productivistes. Le présentisme induit par l'« usage » de cette technologie nous rend amnésiques face à la réalité du développement aveugle des sociétés capitalistes qui, depuis trois siècles, vise la mise en place de moyens toujours plus perfectionnés pour automatiser les procédures de production, de décision et de contrôle, et expulser la subjectivité humaine au profit de mécanismes pseudo-objectifs, et ce, afin d'assurer la « soumission durable » de l'humanité à la mégamachine capitaliste et à son monopole de la connaissance automatisée.

Comme le rappelait Jacques Ellul, en guise de conclusion de son livre *Le bluff technologique* :

> Cette société est fatale, donc préparons les jeunes à entrer dans cette société, à y trouver une place, un emploi. Tel est le raisonnement du terrorisme, avons-nous dit. Or, ce que l'on n'a pas l'air de considérer une seconde, c'est la certitude suivante : cette société n'est pas fatale, elle n'est même pas probable. Mais en préparant tous les hommes à y entrer, en ne leur donnant comme seul objectif que d'être compétents pour cette société, en créant chez eux le besoin frénétique de travailler sur du technique, en les imbibant de connaissances et de pratiques cohérentes à cette société, nous rendons celle-ci de plus en plus probable. Ce qui finira par la rendre fatale, ce n'est ni le développement de la science et de la technique, ni les besoins de l'économie, mais le modelage des individus qui ne pourront exercer d'autre métier et ne se trouveront à l'aise dans aucune autre société. Ce qui rend la techno-science fatale, c'est votre croyance qu'elle l'est, votre gloriole pseudo-prévisionniste et la confirmation de l'homme que vous êtes en train de réaliser[136].

136. Jacques Ellul, *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 2010, p. 711-712.

« Sans limites » : une critique politique et écologique du transhumanisme et de son monde

Nicolas LE DÉVÉDEC
HEC Montréal

> Plutôt que d'adapter nos vies aux exigences d'un environnement dégradé par la mondialisation, c'est aux ressources de nos écosystèmes, de nos corps et de nos psychismes, bref c'est à nos conditions de vie que l'ancien monde doit désormais s'adapter.
>
> − Barbara Stiegler

Repousser continuellement nos limites afin de nous adapter à un monde en constante accélération, tel est l'un des traits marquants des sociétés capitalistes contemporaines. Des milieux de travail à notre vie quotidienne, l'injonction à « s'adapter[1] » se matérialise chaque jour un peu plus dans une culture de l'amélioration, de l'optimisation et du dépassement de soi qui s'immisce dans les moindres recoins de nos existences. Ainsi que l'observent les sociologues Sébastien Dalgalarrondo et Tristan Fournier : « La promesse d'optimisation de soi a colonisé notre quotidien. Les individus sont désormais enjoints d'optimiser leur corps, leur alimentation, leur sexualité, leur sommeil, leurs performances physiologiques et cognitives, leur vie biologique et sociale[2]. » Cette injonction à augmenter nos performances physiques autant que psychiques trouve assurément son expression idéologique la plus radicale et son plus ardent défenseur avec le transhumanisme, mouvement militant depuis plusieurs années en faveur d'une amélioration radicale des capacités humaines grâce aux avancées technoscientifiques et biomédicales. Appuyé par les plus grandes entreprises du numérique, le transhumanisme a acquis une notoriété considérable au cours des dernières années, fédérant un nombre croissant d'individus, d'associations, de *think tanks* et même de partis politiques qui militent pour faire de l'augmentation technoscientifique de soi un droit humain fondamental,

1. Nous renvoyons ici à l'ouvrage de la philosophe Barbara Stiegler, *« Il faut s'adapter. » Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, 2019.
2. Sébastien Dalgalarrondo et Tristan Fournier, « Introduction. Les morales de l'optimisation ou les routes du soi », *Ethnologie française*, vol. 49, nº 4, 2019, p. 639-651.

voire une obligation morale qui devrait incomber à l'ensemble des collectivités[3]. Loin d'être anecdotiques ou marginaux, le transhumanisme et ses idéaux d'un humain « sans limites » mettent en lumière une tendance lourde des sociétés contemporaines : celle d'inciter au remodelage technoscientifique et biomédical des corps et des vies[4], dans leur matérialité biologique même, afin d'adapter les individus au régime capitaliste globalisé de l'accélération[5].

Une critique du système social contemporain ne saurait de ce point de vue faire l'économie d'une critique de cette culture biopolitique de l'optimisation et du dépassement de soi, aujourd'hui centrale, dont le transhumanisme constitue assurément l'un des foyers importants d'élaboration autant que de diffusion. Cet article entend en ce sens proposer une critique politique et écologique du transhumanisme et de cette injonction généralisée à l'augmentation qui gouverne nos sociétés capitalistes avancées[6]. Non seulement le transhumanisme et cette culture de l'augmentation nourrissent un rapport dépolitisé à soi et au monde qui fait le lit d'une appropriation et d'une exploitation capitalistes toujours plus effrénées de nos corps et de nos vies. Mais ils révèlent et encouragent aussi et surtout, comme je souhaite plus particulièrement le montrer ici, une conception foncièrement anthropocentrique et prométhéenne de l'émancipation humaine – fondée sur l'idée illusoire et désastreuse de « s'arracher » à la vie et au vivant – qui est au cœur de la dévastation écologique contemporaine, constitutive de cette nouvelle ère que l'on nomme depuis quelques années l'Anthropocène[7]. Au même titre que l'accaparement et l'exploitation effrénée des ressources naturelles de notre environnement, l'appropriation, la technicisation et la biomédicalisation accrues de l'humain, de nos corps et de nos performances encouragées par le transhumanisme et cette culture de l'optimisation révèlent l'emprise toujours plus soutenue et délétère qu'exerce le monde capitaliste sur la vie et le vivant, humain et non humain.

---

3. Pour une présentation plus approfondie du mouvement transhumaniste et de ses thèses, je renvoie aux ouvrages suivants : Nicolas Le Dévédec, *La société de l'amélioration. La perfectibilité humaine, des Lumières au transhumanisme*, Montréal, Liber, 2015 ; Franck Damour, Stanislas Deprez et David Doat (dir.), *Généalogies et nature du transhumanisme. État actuel du débat*, Montréal, Liber, 2018.

4. Voir Nikolas Rose, *The Politics of life itself : Biomedicine, power and subjectivity in the twenty-first century*, Princeton, PUP, 2007.

5. Sur cette question essentielle de l'accélération et de ses répercussions sociales, on se reportera au travail du sociologue Hartmut Rosa, notamment *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, 2014.

6. Cet article reprend sous une forme remaniée un chapitre issu de mon ouvrage intitulé *Le mythe de l'humain augmenté. Une critique politique et écologique du transhumanisme*, Montréal, Écosociété, 2021.

7. Parmi les nombreuses références sur le sujet, on lira notamment : Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement anthropocène. La Terre, l'Histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013 ; Alexander Federau, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, Paris, PUF, 2017 ; Ian Angus, *Face à l'Anthropocène. Le capitalisme fossile et la crise du système terrestre*, Montréal, Écosociété, 2018 ; Rémi Beau et Catherine Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018.

Cet article se compose de trois parties. Je montrerai dans un premier temps en quoi le transhumanisme et cette culture de l'optimisation s'inscrivent dans le sillon de l'« imaginaire de la maîtrise » capitaliste moderne et la dénégation des limites vivantes qui le fonde. Nous verrons dans un second temps combien cet imaginaire conduit aujourd'hui à tout sauf à une plus grande autonomie humaine et à une plus grande maîtrise du monde et du vivant. Il contribue tout au contraire à une « immaîtrise généralisée » et à la dégradation considérable de nos conditions de vie sociale et biologique. Le devenir-système de l'humain et du vivant se révèle en cela comme nous le verrons profondément illusoire. J'aborderai alors, dans un troisième et dernier temps, la nécessité de s'opposer au transhumanisme et à son monde, le monde capitaliste de la croissance et de l'appropriation technoscientifique illimitée du vivant, en repensant la question centrale de l'émancipation et du politique autrement que sur la base d'un arrachement à la vie et au vivant. Face au transhumanisme et à l'injonction généralisée à l'adaptation technoscientifique de nos vies et de nos corps, c'est la nécessité de refonder notre conception de l'émancipation et du politique sur la base d'une véritable « écologie politique de la vie et du vivant » qu'il s'agit de penser et de contribuer aujourd'hui à faire advenir.

Le transhumanisme et l'imaginaire capitaliste illimité de la maîtrise

Reposant sur l'ambition de repousser indéfiniment les limites humaines, aussi bien physiques que psychiques, le transhumanisme et la culture contemporaine de l'optimisation de soi s'inscrivent dans une filiation historique déterminante avec l'« imaginaire de la maîtrise » propre à la civilisation capitaliste moderne. Loin d'être univoque, comme a pu le montrer le philosophe Cornelius Castoriadis, la modernité met en effet en tension deux formes d'imaginaire distinctes[8], que l'on a très souvent tendu à confondre : l'imaginaire de l'autonomie, d'une part, qui fonde l'idéal démocratique et notre capacité politique à agir réflexivement sur le monde afin de nous donner, individuellement et collectivement, nos propres normes ; et l'imaginaire de la maîtrise, d'autre part, intimement lié au monde capitaliste de la croissance et du développement indéfini, fondé sur l'arrachement, la domination et en définitive la perspective d'une complète « délivrance » technoscientifique de l'humain à l'égard de la nature et du vivant. C'est dans la continuité de ce dernier imaginaire de la maîtrise et de la délivrance[9] qu'il importe de resituer idéologiquement le courant

8. Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe, IV*, Paris, Seuil, 1996, p. 125-139. Voir aussi Arnaud Tomès et Philippe Caumières, *Cornelius Castoriadis. Réinventer la politique après Marx*, Paris, PUF, 2011, p. 73-80.

9. J'emprunte le terme de « délivrance » au philosophe Aurélien Berlan, qui, dans la continuité de la pensée de Castoriadis, le distingue judicieusement de la notion d'autonomie, les deux renvoyant, montre-

de pensée transhumaniste et l'aspiration contemporaine à augmenter l'être humain et ses performances. D'une certaine façon, c'est à bon droit qu'un certain nombre de penseurs transhumanistes peuvent aujourd'hui revendiquer une affiliation avec la modernité et l'humanisme des Lumières.

Ainsi que le philosophe transhumaniste James Hughes le souligne : « Le transhumanisme, la croyance que la science peut être utilisée pour transcender les limites du corps humain et du cerveau, descend idéologiquement des Lumières, d'une partie de la famille philosophique des Lumières[10]. » Retraçant les filiations idéologiques du mouvement, en évoquant notamment les figures de Pic de la Mirandole, Kant ou Condorcet, le philosophe Nick Bostrom affirme aussi de son côté que « le transhumanisme puise ses racines dans l'humanisme rationnel[11] ». Aussi discutable ce rapprochement soit-il, on ne peut toutefois occulter cette part scientiste et anthropocentrique qui traverse effectivement l'ensemble de la modernité, de l'humanisme des Lumières au culte du Progrès caractéristique du XIX^{e} siècle. Si à aucun moment la civilisation moderne ne s'y est réduite, cette conception de la perfectibilité humaine fondée sur la mise à distance du monde, la volonté de s'affranchir de la vie et du vivant et l'ambition d'une maîtrise technoscientifique illimitée de la nature et de l'humain apparaît néanmoins, au même titre que l'imaginaire politique de l'autonomie, comme l'une de ses dimensions constitutives[12]. « Reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de réaliser toutes les choses possibles[13] » comme le disait déjà Francis Bacon au XVII^{e} siècle, « oser revoir et corriger l'œuvre de la nature[14] » ou encore se soustraire à toutes les limites naturelles y compris celle de la finitude humaine, comme nous y inviteront Condorcet et Cabanis un siècle plus

---

t-il, à deux conceptions très différentes de la liberté humaine : « dans le premier cas [délivrance], elle consiste pour l'individu à être délivré des limites et nécessités imposées par la nature et les formes de vie communautaire ; en ce sens, tout ce qui permet de dépasser ou repousser ces contraintes favorise la liberté comme absence de limites, comme délivrance. Dans le second cas [autonomie], la liberté suppose au contraire de reprendre en main sa vie et ses activités plutôt que s'en décharger au profit d'institutions ou de médiations qui nous dépassent et finissent par nous imposer leurs exigences – et ici, il s'agit de les prendre en main afin de pouvoir en déterminer le contenu et les limites : c'est la liberté comme autonomie, comme autodétermination. Dans un cas, c'est être délivré d'une charge, déchargé d'une nécessité ; dans l'autre, c'est au contraire reprendre quelque chose en main ou en charge, se charger soi-même de la chose en question. » Aurélien Berlan, « Autonomie et délivrance. Repenser l'émancipation à l'ère des dominations impersonnelles », *Revue du MAUSS*, vol. 48, n^{o} 2, 2016, p. 63.

10. James Hughes, « Contradictions from the enlightenment roots of transhumanism », *The Journal of medecine and philosophy : A forum for bioethics and philosophy of medicine*, vol. 35, n^{o} 6, 2010, p. 622-640.

11. Nick Bostrom, « A history of transhumanist thought », *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14, n^{o} 1, 2005, p. 3 ; en ligne : <https://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>.

12. Pour une analyse plus approfondie, je me permets de renvoyer à mon ouvrage *La société de l'amélioration. La perfectibilité humaine, des Lumières au transhumanisme*, *op. cit.*

13. Francis Bacon, *La Nouvelle Atlantide*, Paris, Flammarion, 2000 [1627], p. 119.

14. Pierre-Jean-George Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Baillière, 1844 [1802], p. 298.

tard, voilà autant de perspectives constitutives de l'héritage moderne dans lequel le transhumanisme puise aujourd'hui indéniablement ses racines.

Un héritage que le mouvement pousse désormais à son comble et jusque dans ses derniers retranchements en promouvant l'idée d'une augmentation et d'une optimisation radicale de l'être humain et de ses performances physiques, intellectuelles et émotionnelles grâce aux avancées technoscientifiques et biomédicales :

> L'idée centrale du transhumanisme technoprogressiste, soulignent ainsi les tenants de l'association française Technoprog, est qu'il faudrait utiliser les nouvelles technologies (nanotechnologie, biotechnologie, technologie de l'information, découvertes des sciences cognitives, ce qui inclut aussi l'intelligence artificielle, la robotique, etc. : ce qu'on appelle les technologies de la convergence NBIC, nano-bio-techno-cogno) pour améliorer la condition humaine de façon radicale : extension de la vie humaine au-delà des limites naturelles (ralentissement, voire inversion du processus de vieillissement), amélioration de capacités physiques, sensorielles, cognitives et émotionnelles pour permettre de nouvelles expériences de pensée, de dialogue, de compréhension réciproque, d'interaction, de partage, et la découverte de notre environnement[15].

Toute la pensée transhumaniste promeut une véritable conception extra-terrestre de l'être humain et repose à vrai dire sur elle. Les questions de la liberté et de l'émancipation humaine y sont en effet entièrement pensées sous le prisme de la délivrance. Prisme à travers lequel nos limites, notre matérialité, notre corporéité, notre fragilité, notre vulnérabilité, notre finitude, c'est-à-dire en définitive tout ce qui tient à notre appartenance au monde vivant, au fait que nous soyons des êtres vivants, sont appréhendés sinon négativement, du moins comme autant d'obstacles et de freins à notre développement, nécessitant ainsi d'être levés. Sous le prisme de la délivrance, c'est une véritable anthropologie de la défiance qui se fait ici jour, à l'égard de toute forme d'appartenance et d'attachement à ce qui nous relie concrètement au monde vivant.

Cette dénégation des limites et cette volonté anthropocentrique de s'arracher au monde et à l'ensemble de nos dépendances biologiques constituent depuis ses débuts un leitmotiv majeur du mouvement. L'un des pionniers du mouvement, le futurologue Fereidoun M. Esfandiary, écrivait déjà en 1989 : « *What limits ? The only limits are in some people's imaginations. How ridiculous to talk of limits at this very moment*

15. Technoprog, « Les valeurs du transhumanisme technoprogressiste » ; en ligne : <https://transhumanistes.com/presentation/valeurs/>.

in evolution when we are expanding into a limitless universe of limitless resources – limitless space – limitless time – limitless potentials – limitless growth[16]. » C'est également cette anthropologie de la déliaison et cet appel à s'émanciper de toutes les limites vivantes que l'on retrouve parmi les principes centraux de l'extropianisme, cette première association officielle transhumaniste fondée par Max More :

> Nous n'acceptons pas les aspects indésirables de la condition humaine. Nous mettons en question les limitations naturelles et traditionnelles de nos possibilités. Nous défendons l'utilisation de la science et de la technologie pour éradiquer les contraintes pesant sur la durée de vie, l'intelligence, la vitalité personnelle et la liberté. Nous reconnaissons l'absurdité qu'il y a à se contenter d'accepter humblement les limites « naturelles » de nos vies dans le temps. Nous prévoyons que la vie s'étendra au-delà des confins de la Terre – le berceau de l'intelligence humaine et transhumaine – pour habiter le cosmos[17].

Dans la continuité de l'extropianisme, toute la pensée transhumaniste s'appuie aujourd'hui sur cette ambition de s'abstraire et de s'arracher à notre condition biologique afin d'accéder à un nouveau stade de l'évolution, qui serait régi non plus par la nécessité naturelle mais par nos choix culturels, comme le fait valoir le philosophe John Harris : « *This new process of evolutionary change will replace natural selection with deliberate selection, Darwinian evolution with enhancement evolution*[18]. » C'est ce nouveau stade de l'évolution et cet au-delà de la biologie[19] que symbolise le terme « posthumain », désignant cet être au-delà de l'humain qu'appellent de leurs vœux nombre de transhumanistes : « *Transhumanists hope that by responsible use of science, technology, and other rational means we shall eventually manage to become post-human, beings with vastly greater capacities than present human beings have*[20]. » Parmi ces plus grandes capacités, la volonté de se délivrer de la mort, de s'émanciper autrement dit de notre propre finitude, parachève indéniablement cette anthropologie de la délivrance et de la déliaison qui sous-tend le mouvement. Comme l'écrit Marc Roux :

---

16. FM-2030 (Fereidoun M. Esfandiary), *Are you a transhuman ? Monitoring and stimulating your personal rate of growth in a rapidly changing world*, New York, Warner, 1989, p. 126.
17. Max More, « Principes extropiens 3.0. », *Hache*, 2003 ; en ligne : <http://editions-hache.com/essais/more/more1.html>.
18. John Harris, *Enhancing evolution : The Ethical case for making people better*, Princeton, PUP, 2007, p. 4.
19. Ronald Bailey, *Liberation biology : The Scientific and moral case for the biotech revolution*, New York, Prometheus, 2005.
20. Nick Bostrom, « Human genetic enhancements : A transhumanist perspective », 2003 ; en ligne : <http://www.nickbostrom.com/ethics/genetic.html>.

> L'une des barrières mentales qu'il peut sembler la plus difficile à renverser est celle de l'idée que l'inéluctabilité d'une mort attendue tout au plus après environ un siècle de vie est une chose normale et bonne. Le transhumanisme propose de se libérer de cette « gestion de la terreur» que nous impose la perspective de notre mort et envisage une amortalité, soit une vie affranchie de l'essentiel des maladies et du vieillissement, susceptible d'atteindre plusieurs siècles et théoriquement d'une durée de vie indéfinie[21].

Si l'on prend au sérieux ces fondements anthropologiques sur lesquels repose le mouvement, force est d'admettre que le transhumanisme aboutit à la pire lecture qui soit de l'Anthropocène. Loin d'entendre cet appel à la prudence qui fonde cette nouvelle ère, la pensée transhumaniste ne peut en effet que conduire à une lecture anthropocentrique et prométhéenne de l'Anthropocène, voyant dans cette période où l'être humain s'impose comme une force géologique considérable déséquilibrant l'ensemble de notre biosphère, l'occasion, non pas de remettre en cause notre modèle de société occidental capitaliste et son imaginaire moderne de la maîtrise, mais au contraire d'affirmer plus que jamais notre puissance et notre capacité de maîtrise technoscientifique sur l'humain et sur le monde. L'imaginaire de la délivrance qui fonde l'idéologie transhumaniste aboutit à un déni profond de la question écologique, du moins à la prise en charge essentiellement instrumentale et anthropocentrique de celle-ci. Il y a de fait une forme d'incompatibilité principielle entre les idéaux transhumanistes d'augmentation et d'optimisation biotechnologiques et biomédicales illimitées des corps et de nos vies et « l'acceptation des limites inhérentes à l'environnement et aux éléments qui le composent[22] » qui définit la perspective écologique. Ainsi que le souligne Dominique Bourg : « La pensée écologique consiste en une interprétation à nouveaux frais de la place de l'humanité au sein de la nature, en termes de limites de la biosphère, de finitude de l'homme, et de solidarités avec l'ensemble du vivant[23]. » L'affirmation selon laquelle « une croissance infinie dans un monde fini est impossible », constitue à cet égard l'un des constats fondateurs des mouvements de l'écologie politique et de la décroissance.

Sauf à renier ses principes fondateurs, le transhumanisme conduit au contraire à valoriser un rapport au monde qui contrevient radicalement à cette perspective

---

21. Marc Roux, « Technoprogressisme et frontières de l'humain : au-delà de l'horizon », dans F. Damour, S. Deprez et D. Doat (dir.), *Généalogies et nature du transhumanisme. État actuel du débat*, *op. cit.*, p. 89-104.

22. Mathias Beaufils-Marquet, « Le transhumanisme : le Prométhée post-moderne ? », *Etopia*, sept. 2016 ; en ligne : <https://etopia.be/le-transhumanisme-le-promethee-post-moderne/>.

23. Dominique Bourg cité dans Gabriel Dorthe et Johann Roduit, « Modifier l'espèce humaine ou l'environnement ? Les transhumanistes face à la crise écologique », *Bioethica Forum*, vol. 7, nº 3, 2014, p. 81.

écologique ainsi qu'à la nécessaire prise en compte des limites terrestres et du vivant à laquelle la période de l'Anthropocène nous acule. Faut-il rappeler que le mouvement transhumaniste s'est constitué sur la base d'une dénégation profonde de la loi physique de l'entropie ? C'est en effet en référence à cette loi physique et pour mieux en rejeter le principe que le transhumaniste de la première heure Max More a baptisé son mouvement l'extropianisme, dont la philosophie consiste à promouvoir l'extropie, soit un progrès technologique indéfini et illimité de l'être humain et de notre maîtrise sur le monde, qu'aucune limite politique ou naturelle ne saurait venir contrarier, pas même la finitude de nos ressources naturelles. La foi en l'extropie est indissociable dans la pensée de Max More de cette croyance tout aussi inébranlable dans la possibilité et les bienfaits d'une croissance économique illimitée de nos sociétés, selon lui parfaitement compatible avec les exigences écologiques de notre temps :

> Un progrès constant impliquera une croissance économique. Nous ne prévoyons pas de pénurie des ressources nécessaires à la croissance, et nous pensons que la croissance est compatible avec la qualité de l'environnement. Les extropiens affirment un écologisme rationnel et non coercitif visant à soutenir et à améliorer les conditions de notre prospérité. La gestion intelligente des ressources et de l'environnement sera favorisée par des durées de vie étendues. Un système économique efficace encourage la conservation, la substitution, et l'innovation, prévenant tout besoin de freiner la croissance et le progrès. La migration dans l'espace élargira immensément l'énergie et les ressources accessibles à notre civilisation. Des durées de vie étendues peuvent favoriser la sagesse et la prévoyance, tout en réduisant l'imprudence et les attitudes autodestructrices. Nous poursuivons soigneusement et intelligemment l'amélioration individuelle et sociale[24].

Si cette foi aveugle en la capacité illimitée de nos ressources naturelles ne fait aujourd'hui pas nécessairement consensus auprès de tous les transhumanistes, on ne trouvera néanmoins jamais, y compris aujourd'hui parmi les écrits de la branche la plus progressiste du mouvement, une quelconque remise en question sérieuse du modèle capitaliste de la croissance et encore moins de cet imaginaire de la maîtrise technoscientifique. De manière symptomatique, les technoprogressistes français ouvrent d'ailleurs leur manifeste écologiste dit « viridien » par cette affirmation tout à fait occidentalocentrée et révélatrice : « Homo sapiens parcourt la terre depuis

24. Max More, « Principes extropiens 3.0 », *op. cit.*

environ 300.000 ans. Il a probablement toujours rêvé de "maîtriser" la nature[25]. » C'est à une prise en charge technoscientifique complète de l'évolution humaine que les tenants français du transhumanisme parviennent également dans la conclusion de leur ouvrage : « Il nous faut réaliser que c'est seulement grâce à la prise en charge volontaire et responsable de notre évolution en tant qu'espèce que nous pouvons parvenir à sa pérennisation. L'objectif n'est rien moins que pouvoir se dire, un jour, que l'avenir de l'humanité n'a plus de limite connue[26]. »

De l'autonomie déniée au vivant dévasté : le revers d'un monde « sans limites »

Cette conception prométhéenne de l'émancipation humaine défendue par le trans-humanisme, guidée par l'imaginaire de la maîtrise technoscientifique et l'ambition de repousser toutes les limites, du monde comme de l'être humain, heurte de plein fouet l'exigence écologique contemporaine et les défis soulevés par l'Anthropocène. Sous-tendant l'ensemble de notre culture de l'accélération et de l'augmentation, cette conception se révèle en réalité problématique à un double titre comme je souhaite maintenant le montrer. Si la volonté de s'arracher à la nature et aux dépendances grâce aux technosciences qui caractérise cette culture trans-humaniste de l'augmentation s'avère tout d'abord foncièrement problématique, ce n'est pas parce qu'elle pervertirait une soi-disant nature humaine[27], comme le soutiennent depuis plusieurs années nombre de penseurs que l'on peut associer à une pensée « bioconservatrice » souvent religieuse et traditionaliste. Cette perspective dépolitise et essentialise en réalité le débat au même titre que la perspective transhumaniste[28]. Et elle se méprend surtout sur ce qui pose ici réellement problème. L'entreprise de domination et d'arrachement au monde prônée par le transhumanisme est problématique car elle se révèle surtout profondément illusoire. Illusoire car cette quête d'émancipation contrevient en premier lieu à notre autonomie, qui doit être avant tout pensée en termes politiques plutôt que technoscientifiques ; illusoire, aussi, car elle aboutit à tout sauf à une plus grande maîtrise de l'humain, du monde et du vivant, comme

25. Technoprog, « Manifeste viridien : propositions technoprogressistes et écologistes » ; en ligne : <https://transhumanistes.com/manifeste-viridien-propositions-technoprogressistes-et-ecologistes/>.
26. Marc Roux et Didier Coeurnelle, *Technoprog. Le transhumanisme au service du progrès social*, Limoges, FYP Éditions, 2016, p. 218.
27. L'anthropologie a fait un sort à ce type de thèse essentialiste depuis de nombreuses années. On consultera par exemple le petit ouvrage de Marshall Sahlins, *La nature humaine, une illusion occidentale,* Paris, Éditions de l'Éclat, 2009.
28. Pour un aperçu critique du courant bioconservateur, je me permets de renvoyer à mon article, « Entre la sacralisation de la vie et l'essentialisation de la nature humaine : un examen critique du bioconservatisme », *Politique et sociétés*, vol. 36, nº 1, 2017, p. 47-63 ; en ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/ps/2017-v36-n1-ps02914/1038760ar/>.

en témoignent précisément le désastre écologique contemporain aussi bien que les multiples pathologies psychosociales.

Si la conception transhumaniste de l'émancipation humaine est illusoire, c'est donc en premier lieu parce que cet imaginaire de la maîtrise et de la délivrance qui la soutient conduit à tout sauf à une plus grande autonomie humaine. Il entrave au contraire la possibilité d'instituer une réelle autonomie qui consiste surtout à se donner, individuellement et collectivement, ses propres lois, ses propres normes. Il faut insister sur ce point. L'idéal de la délivrance technoscientifique sur lequel s'appuie le transhumanisme ne conduit pas à repousser et supprimer toutes ces limites, humaines et non humaines, qu'il prétend renverser. C'est un point sur lequel nombre de penseurs critiques de la technique n'ont eu de cesse de nous alerter[29]. Les limites naturelles auxquelles on prétend s'arracher grâce aux technosciences ne sont pas supprimées, elles ne font qu'être reconduites, transférées et prises en charge par tout un « macrosystème technique » dont nous devenons en définitive très dépendants et sur lequel nous avons finalement peu de prise politique. L'émancipation technoscientifique se paye autrement dit au prix de notre autonomie politique. Elle nourrit l'avènement d'une société hétéronome en contribuant à instituer un état général de complète techno-dépendance, où nos moindres faits et gestes, nos moindres rapports à nos corps et à chacune de nos aptitudes physiques et psychiques, apparaissent de plus en plus médiés, voire délégués à des dispositifs technoscientifiques et biomédicaux ainsi qu'à des entreprises privées. Tel est le revers de la médaille de cet idéal de la délivrance, comme le souligne à juste titre la sociologue Céline Lafontaine :

> En cherchant à s'affranchir de toutes les entraves sociales et culturelles qui le contraignent, l'individu contemporain vit dans l'illusion de sa toute-puissance. Refoulant jusqu'à la négation le lien qui le rattache à l'ensemble des vivants et des morts, il en vient à oublier que l'autonomie n'est possible que dans la reconnaissance de l'état de dépendance sur lequel repose son existence. L'aveuglement face à cette réalité de la condition humaine favorise un désinvestissement de l'espace politique, chacun remettant sa destinée entre les mains de logiques organisationnelles sur lesquelles il n'a que très peu d'influence. Car il faut bien se rappeler que l'individu contemporain doit sa relative indépendance à un large dispositif technoscientifique qui tend à gommer sa véritable autonomie politique[30].

29. On se reportera aux ouvrages classiques de Jacques Ellul, et en particulier *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 2012 [1988] ; mais également à l'ouvrage de Alain Gras, *Fragilité de la puissance. Se libérer de l'emprise technologique*, Paris, Fayard, 2003 ; ainsi qu'à Louis Marion, *Comment exister encore ? Capital, techno-science et domination*, Montréal, Écosociété, 2015.

30. Céline Lafontaine, *La société post-mortelle. La mort, l'individu et le lien social à l'ère des*

L'humain augmenté offre à cet égard surtout l'image d'un humain essentiellement dépossédé de sa capacité de faire et d'« agir » sur le monde, au sens politique essentiel que Hannah Arendt conférait à ce terme[31].

Une perte d'autonomie et une forme de dépossession de notre capacité individuelle et collective à assumer notre propre reproduction sociale et biologique qui démontrent aussi et surtout combien cette conception transhumaniste instrumentale et désincarnée de l'émancipation humaine concourt, en dernière instance, à la soumission toujours plus renforcée des êtres humains et de nos sociétés à la norme de vie capitaliste. De fait, comme l'a notamment montré le géographe David Harvey, l'un des principes moteurs du système capitaliste est celui de l'« accumulation par dépossession[32] » : « Le principe est toujours le même, résume Pierre Madelin : priver les individus ou les groupes sociaux de leur capacité à satisfaire leurs besoins et à orienter leurs actions, de façon autonome, pour les forcer à le faire par la médiation du marché[33]. » Ce n'est à cet égard pas un hasard si les thèses transhumanistes en faveur d'un humain augmenté connaissent une telle notoriété au moment où la vie, le vivant, le corps humain et ses différentes composantes font l'objet d'une appropriation et d'une exploitation capitaliste sans précédent. Les revendications transhumanistes en faveur d'une « liberté morphologique » et d'un repoussement biotechnologique de nos limites biologiques concourent à cette appropriation et à cette marchandisation généralisée des corps, de la procréation et de la vie, humaine et non humaine[34], qui fondent aujourd'hui le techno-bio-capitalisme. De ce point de vue, on peut légitimement affirmer avec le philosophe Bernard Louart que « […] cette "émancipation" vis-à-vis de notre première nature n'est en fait qu'une aliénation totale à la seconde nature que tend à produire le capitalisme industriel[35] ». C'est en ce sens aussi, en effet, que l'imaginaire de la maîtrise porté par les transhumanistes s'avère plus aliénant que libérateur.

Mais si l'anthropologie transhumaniste et cette conception prométhéenne de l'émancipation qui l'encourage sont illusoires, ce n'est pas seulement qu'elles contreviennent

---

technosciences, Paris, Seuil, 2008, p. 226.

31. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1994.

32. Voir David Harvey, *Le nouvel impérialisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2008.

33. Pierre Madelin, *Après le capitalisme. Essai d'écologie politique*, Montréal, Écosociété, 2017, p. 36.

34. « Non humaine », car il ne faut pas oublier que nombre de transhumanistes militent aussi en faveur d'une augmentation technoscientifique des animaux. À ce propos, le transhumaniste Marc Roux est sans équivoque : « Prenant en compte la continuité qui existe entre les différentes formes du vivant, le transhumanisme ne reculera pas forcément devant l'hypothèse de l'amélioration animale. » Plus loin, l'auteur précise encore : « Le transhumanisme envisage donc la possibilité de porter des individus d'origine animale à un niveau de conscience "supérieure", ou encore de les faire naître avec la potentialité d'atteindre un niveau comparable à celui des humains. » Marc Roux, « Technoprogressisme et frontières de l'humain : au-delà de l'horizon », *op. cit.*, p. 96-97. Voilà qui a le mérite d'exposer clairement la vision anthropocentrique et instrumentale à l'égard du vivant qui anime nombre de transhumanistes.

35. Bertrand Louart, *Les êtres vivants ne sont pas des machines. Notes et morceaux choisis N. 13*, Saint-Michel-de-Vax, La Lenteur, 2018, p. 75.

à notre autonomie. C'est aussi, en deuxième lieu, qu'elles s'avèrent profondément destructrices et nuisibles, non seulement pour notre environnement et nos milieux de vie, mais aussi pour nous-mêmes, en tant que nous constituons des êtres vivants. Loin de conduire nos sociétés à une plus grande maîtrise du monde naturel et des processus vivants, cet imaginaire moderne de la maîtrise tend en effet à nous placer dans une situation de non-maîtrise et de perte de contrôle généralisé. C'est un point que Cornelius Castoriadis avait déjà lucidement mis en lumière lorsqu'il parlait de cet imaginaire capitaliste moderne de la maîtrise comme étant en réalité l'imaginaire d'une « pseudo-maîtrise, pseudo-rationnelle[36] ». Loin de supprimer ou de repousser les limites physiques et vivantes, l'imaginaire anthropocentrique et prométhéen de la maîtrise contribue en réalité, en niant ces limites, à les déstabiliser et à les exacerber négativement, celles-ci se rappelant alors à nous sous la forme de monstres. Tel est le revers paradoxal de ce mouvement de mise à disposition et d'appropriation du monde, comme l'a très bien mis en évidence le sociologue Hartmut Rosa : « Le monde rendu disponible sur les plans scientifique et technique, économique et politique semble se dérober et se fermer à nous d'une manière mystérieuse ; il se retire, devient illisible et muet, et plus encore : il se révèle à la fois menacé et menaçant, et donc au bout du compte constitutivement indisponible[37]. » C'est ce que le sociologue appelle encore « le retour de l'indisponible sous forme de monstre[38] ».

La crise climatique mondiale que nous vivons, signature emblématique de l'Anthropocène s'il en est[39], illustre, au même titre que la pandémie liée au coronavirus, ce retour de l'indisponible dans nos vies – cette fameuse « intrusion de Gaïa[40] », pour reprendre l'expression de la philosophe Isabelle Stengers, qui n'est jamais que le revers de cette dénégation des limites du monde et de nos milieux de vie. Car l'Anthropocène bien compris nous montre que c'est en effet précisément cette prétention à l'arrachement et à la maîtrise technoscientifique qui fonde notre modernité capitaliste, et qui sous-tend entièrement comme je l'ai montré l'imaginaire transhumaniste, qui conduit aujourd'hui à une « immaîtrise généralisée », et engendre des conséquences désastreuses et destructrices sur un plan écologique et vital. Loin d'être naturelles, au sens où elles dépendraient de causes intrinsèquement naturelles, les manifestations climatiques et même pandémiques qu'affrontent nos sociétés sont le pur produit de notre façon capitaliste d'habiter le monde et de cette conception instrumentale et désincarnée de l'émancipation qui, en niant notre appartenance et notre interdépendance avec le monde vivant, contribue à le dévaster

36. Voir Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*
37. Hartmut Rosa, *Rendre le monde indisponible*, Paris, La Découverte, 2020, p. 27.
38. *Ibid*., p. 133.
39. L'expression est de Catherine Larrère, « Anthropocène : le nouveau grand récit ? », dans R. Beau et C. Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène*, *op. cit*., p. 487-497.
40. Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2009.

autant qu'à le déchaîner. « L'Anthropocène, souligne Christophe Bonneuil, signale […] l'échec de la modernité qui promettait d'arracher l'histoire à la nature, de libérer le devenir humain de tout déterminisme naturel : les dérèglements infligés à la Terre font un retour en tempête dans nos vies, et nous ramènent à la réalité des mille liens d'appartenance et de rétroactions qui attachent nos sociétés aux processus complexes d'une Terre qui n'est ni stable, ni extérieure, ni infinie[41]. »

Le transhumanisme et la biopolitique de l'augmentation capitaliste qu'il recouvre participent de ce point de vue de l'édification d'un monde qui nuit fondamentalement à nos conditions vitales d'existence autant qu'à notre qualité d'être vivant. Car les répercussions de cet imaginaire illimité de la maîtrise ne concernent en effet pas uniquement les phénomènes « naturels » qui nous seraient « extérieurs », si tant est que l'on puisse encore véritablement considérer qu'il s'agisse de phénomènes qui nous soient extérieurs. L'hypothèse de l'Anthropocène nous invite précisément à voir aussi combien ce qui se joue aujourd'hui est une crise généralisée du vivant[42], humain et non humain, et combien à ce titre sont entremêlés les phénomènes qui touchent notre planète, nos écosystèmes et ceux qui touchent nos corps et nos vies. En d'autres termes, l'imaginaire illimité de la maîtrise porté par le transhumanisme et le monde capitaliste qui le sous-tend nourrit un rapport écologique et biopolitique à nous-mêmes, en tant que nous constituons des êtres vivants, profondément désastreux et aliénant. Non seulement il dégrade considérablement notre environnement – affectant en retour notre santé à travers l'édification d'une véritable planète toxique, comme nous l'enseigne notamment le prisme de la santé écologique[43] – mais il institue aussi et surtout, pour nos corps et pour nos psychismes, des rythmes toujours plus insoutenables et inhumains. « Nous avons toujours un corps animal, avec ses limites, ses fonctions physiologiques, et ne pas en tenir compte engendre des situations pathologiques, des troubles psychiques complètement aberrants. Voilà ce qui se passe quand le monde social est dans le déni des conditions physiologiques de nos existences[44] », souligne à juste titre la philosophe Barbara Stiegler.

Ce dont il est question ici, ce n'est, encore une fois, nullement de la mise en péril d'une soi-disant « nature humaine », au sens d'une essence intangible qui définirait une fois pour toutes et abstraitement l'être humain, mais, beaucoup plus

41. Christophe Bonneuil, « Capitalocène. Réflexions sur l'échange écologique inégal et le crime climatique à l'âge de l'Anthropocène », *EcoRev'*, vol. 44, nº 1, 2017, p. 52-60.
42. Voir Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*, Arles, Actes Sud, 2020.
43. À ce sujet, on consultera l'ouvrage de André Cicolella, *Toxique planète. Le scandale invisible des maladies chroniques*, Paris, Seuil, 2013 ; ainsi que l'article « "La crise sanitaire est la quatrième crise écologique." Entretien avec André Cicolella », *Mouvements*, vol. 98, nº 2, 2019, p. 77-82. On consultera également l'article de Marie-Hélène Parizeau, « Les changements climatiques et les enjeux de la santé. Vers une santé écologique ? », dans Rémi Beau et Catherine Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène*, *op. cit.*, p. 219-234.
44. Barbara Stiegler, « Entretien avec Barbara Stiegler », *Nectart*, vol. 10, n° 1, 2020, p. 12-25 ; en ligne : <https://www.cairn.info/revue-nectart-2020-1-page-12.htm>.

concrètement, de l'atteinte de ce qui fait de nous des êtres vivants, dans la matérialité de nos corps et de nos vies. Décrivant les répercussions du régime capitaliste d'accélération sur nos existences, le sociologue Hartmut Rosa évoque à cet égard l'émergence de ce qu'il appelle des « pathologies de l'accélération », pour qualifier l'ensemble de ces phénomènes qui naissent de cette disjonction entre les rythmes effrénés du capitalisme globalisé et les rythmes de notre environnement naturel et de nos propres corps[45]. En lien avec le transhumanisme et la problématique de l'humain augmenté, on pourrait dans cet esprit tout aussi bien parler de l'émergence contemporaine de véritables « pathologies de l'augmentation », pour renvoyer à ces formes d'épuisement physique et psychique auxquels se heurtent nombre de nos contemporains. On ne peut optimiser constamment nos capacités intellectuelles, physiques et émotionnelles par le recours aux « innovations » technoscientifiques et biomédicales sans se heurter, irrémédiablement, au mur du réel, c'est-à-dire à la finitude et à la limite de nos propres ressources physiques et psychiques qui nous constituent en tant qu'êtres vivants. La culture de l'amélioration, de l'optimisation et de l'augmentation permanente, loin de nous émanciper, nous pousse au contraire individuellement et collectivement à bout, générant son lot de souffrance, dont le burnout, cette véritable « maladie de civilisation », constitue l'une des expressions les plus criantes[46]. Un épuisement et une altération de nos corps et de nos vies qui constituent l'autre face de cette crise écologique, comme le remarque à juste titre Barbara Stiegler : « L'épuisement des ressources physiques et psychiques que produit le rythme de la compétition », écrit-elle, ne constitue jamais qu'une « sorte de redoublement intime de l'épuisement planétaire des ressources produit par la surchauffe de l'économie mondialisée[47]. »

Qu'il s'agisse de cet épuisement psychique et physique ou de l'effondrement de nos écosystèmes, c'est en tout état de cause l'aporie fondamentale de cet imaginaire de la maîtrise et de cette conception anthropocentrique et prométhéenne de l'émancipation portée de manière paroxystique par le mouvement transhumaniste et le monde capitaliste de la croissance et du développement technoscientifique illimité qui est ici mise à nu. Poussée à son extrême, cette prétention à s'émanciper du monde se heurte aux limites de la Terre et du vivant, humain et non humain, ce en quoi se révèle l'extrême fragilité de la puissance[48] contemporaine et, pour tout dire, son caractère profondément fantasmatique. La véritable prise en compte de l'Anthropocène suppose, non pas de redoubler d'effort dans cette entreprise de maîtrise et d'arrachement au monde et au vivant. Elle suppose tout au contraire de se soustraire radicalement à cet imaginaire de la puissance et du contrôle :

---

45. Hartmut Rosa, « La logique d'escalade de la modernité », *Libération*, 20 nov. 2014.
46. On consultera notamment l'ouvrage de Pascal Chabot, *Global burn-out*, Paris, PUF, 2013.
47 Simon Blin, « Pour le néolibéralisme, l'idée que l'on puisse se retirer est un archaïsme », entrevue avec Barbara Stiegler, *Libération*, 20 déc. 2019.
48. Voir Alain Gras, *Fragilité de la puissance*, *op. cit.*

> La catastrophe que nous vivons, souligne à cet égard le sociologue Yves-Marie Abraham, est la conséquence d'un excès de puissance et de volonté de maîtrise de la nature de la part d'une fraction de l'humanité. Ce n'est pas en cherchant à augmenter encore cette puissance et le contrôle des « processus naturels » que les choses vont s'arranger. Dans le meilleur des cas, cette stratégie prolongera notre survie pendant encore un moment. Mais, comme le demandait André Gorz il y a plus de quarante ans déjà, « vaut-il la peine de survivre dans un monde transformé en hôpital planétaire, en école planétaire, en prison planétaire et où la tâche principale des ingénieurs de l'âme sera de fabriquer des humains adaptés à cette condition[49] ? »

De fait, c'est bien à cette fabrique d'êtres humains adaptés à un monde dévasté que semble nous conduire, au mieux, la perspective transhumaniste, dont la réalité pourrait se résumer en définitive à celle de simplement nous fournir des « kits de survie en environnement hostile[50] ».

Refonder la question de l'émancipation : vers une écologie politique de la vie et du vivant

S'opposer au transhumanisme et à l'appropriation capitaliste toujours plus poussée de nos ressources physiques et psychiques, suppose à cet égard de remettre en question l'« imaginaire illimité de la maîtrise » et la conception instrumentale et désincarnée de l'émancipation humaine qui le fonde. Cela implique en un premier temps de réhabiliter et de réaffirmer plus que jamais cet autre imaginaire moderne distingué par Cornelius Castoriadis, à savoir l'« imaginaire démocratique de l'autonomie », défini comme cette exigence politique de reprendre collectivement en main le destin de nos sociétés et de nos vies. L'humain augmenté qu'appellent de leurs vœux les transhumanistes, nous l'avons vu, constitue surtout un humain toujours plus dépossédé de cette capacité de faire et d'agir politiquement sur le monde, appelé à optimiser constamment ses performances pour vivre à la hauteur du monde capitaliste de l'accélération et du mouvement permanent. Loin d'être neutre, la dynamique sociale qui pousse aujourd'hui à l'augmentation et à l'optimisation de nos performances concourt pour ainsi dire moins à notre autonomie qu'à l'extension considérable de la forme de vie capitaliste. Autrement dit, le problème n'est pas tant l'être humain en chair et en os ou nos limites physiques et psychiques, ainsi que le postulent systématiquement les transhumanistes, mais l'organisation et la

49. Yves-Marie Abraham, *Guérir du mal de l'infini. Produire moins, partager plus, décider ensemble*, Montréal, Écosociété, 2019, p. 218.
50. Olivier Rey, *Leurre et malheur du transhumanisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018.

gestion toujours plus poussées de nos corps et de nos vies par un modèle, le modèle de société capitaliste, dont l'une des caractéristiques premières est de nier toutes les limites, humaines aussi bien que planétaires. C'est à la remise en question politique de celui-ci, et non à la perspective de s'y adapter en repoussant continuellement nos limites, qu'il s'agit ainsi de s'atteler si l'on souhaite réellement reconquérir notre autonomie.

Renouer avec cette conception proprement politique de l'autonomie – et donc se réapproprier politiquement et collectivement nos vies et nos rythmes de vie[51] – suppose alors aussi, à cet égard, de remettre en cause l'emprise toujours plus excessive qu'exercent les technosciences sur nos sociétés, nos corps et nos vies. C'est toute la question de l'émancipation et du « progrès » qui doit être repensée autrement qu'à travers ce prisme technoscientifique qui domine aujourd'hui très largement nos sociétés et nos imaginaires. « La notion de progrès, souligne à juste titre Chloé Ridel, est aujourd'hui largement subordonnée à celle de progrès technique. La technique est devenue à la fois le principal vecteur du progrès et un absolu souhaitable, en vertu d'une croyance répandue qui fait de la fuite en avant technologique la solution à tous nos problèmes[52]. » C'est en effet l'une des illusions actuelles profondes, que contribuent d'ailleurs activement à entretenir et véhiculer des discours comme ceux propagés par le transhumanisme, que de croire que l'autonomie constitue une question avant tout scientifique et technique plutôt que sociale et politique. Comme le rappelle Pierre Madelin : « Non seulement l'autonomie n'est pas la fille du progrès des sciences et des techniques, mais il semble au contraire que chaque progrès dans la possession de la nature s'accompagne d'une avancée proportionnelle dans la dépossession de la capacité des individus et des communautés à assurer eux-mêmes leur reproduction matérielle et symbolique[53]. » C'est de ce point de vue tout un travail technocritique[54] de « décolonisation de nos imaginaires[55] », selon la fameuse expression de Serge Latouche, qu'il convient aujourd'hui de mener afin d'instaurer un autre rapport à l'humain, de promouvoir une autre manière d'habiter le monde, y compris techniquement[56], et de renouer en définitive avec une réelle maîtrise politique de nos existences.

---

51. Être autonome, ce n'est pas chercher à s'affranchir de toutes les limites, selon cette conception négative de la liberté qui parcourt l'ensemble de la pensée transhumaniste, mais bien se donner à soi-même, individuellement et collectivement, ses propres normes. Cela implique aussi de se donner à soi-même ses propres limites. Ainsi que le souligne Cornelius Castoriadis, l'autonomie bien comprise est indissociable de cette faculté à s'autolimiter.

52. Chloé Ridel, « Pour une démocratie de la technique », *Le Débat*, vol. 209, n° 2, 2020, p. 133-142.

53. Pierre Madelin, *Après le capitalisme. Essai d'écologie politique*, *op. cit.*, p. 19.

54. François Jarrige, *Technocritiques. Du refus des machines à la contestation des technosciences*, Paris, La Découverte, 2016.

55. Voir notamment Serge Latouche, *Décoloniser l'imaginaire. La pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Lyon, Parangon, 2003.

56. Notamment dans la perspective des *low-tech*, qui permet de repenser un autre rapport technique au monde, contre la perspective *high-tech* transhumaniste. Voir à ce propos Philippe Bihouix, *L'Âge des low-tech. Vers une civilisation techniquement soutenable*, Paris, Seuil, 2014.

Mais défendre et préserver cet héritage politique moderne de l'autonomie contre le transhumanisme et son idéal technoscientifique de la délivrance ne saurait pour autant suffire. C'est notre conception même du politique et de l'émancipation telle qu'héritée de la modernité qu'il convient plus largement de repenser et de réviser en profondeur, si l'on veut apporter une réponse à la hauteur des enjeux écologiques et biopolitiques actuels. Car si l'Anthropocène remet bien une chose en question, c'est le rapport au monde et au vivant institué par la civilisation moderne et en particulier la conception anthropocentrique et prométhéenne de l'émancipation sur laquelle celle-ci s'est entièrement édifiée. Or l'héritage politique moderne de l'autonomie, en tant qu'il demeure entièrement tributaire de ce cadre anthropocentrique et prométhéen, ne saurait faire exception à cette remise en question. Toute la conception du politique et de l'émancipation héritée de la modernité se fonde pour ainsi dire sur une mise à distance du monde vivant et biologique et sur la conviction que, pour gagner pleinement leur liberté politique, les êtres humains et les sociétés devraient s'y arracher. « Suivant la hiérarchie traditionnelle, souligne ainsi Thomas Lemke, le politique est défini comme l'humanité s'élevant elle-même comme zoon politikon au-delà de la simple existence biologique[57]. » Si une telle conception a pu permettre de s'opposer au monde traditionnel et nourrir ce rapport critique et réflexif au cœur de l'esprit démocratique, elle révèle, à l'ère de l'Anthropocène et de l'exploitation technocapitaliste de la vie et du vivant, toute son aporie. Comme le souligne la philosophe Barbara Stiegler : « En s'enferrant dans un constructivisme hostile à tout naturalisme, la pensée contemporaine a largement contribué, au contraire, à abandonner le gouvernement du vivant aux tendances les plus réductionnistes des sciences de la vie[58]. »

S'opposer au transhumanisme et à son monde requiert en ce sens une véritable révolution paradigmatique : « Cela implique, souligne l'anthropologue Philippe Descola, une révolution de la pensée politique de même ampleur que celle réalisée par la philosophie des Lumières puis par les penseurs du socialisme[59]. » De fait, tout en assumant l'héritage critique et politique moderne de l'autonomie, c'est à la nécessité de lui donner aujourd'hui une autre assise, de le repenser autrement que sur la base prométhéenne et anthropocentrique d'un arrachement à la vie et au vivant que nous accule l'Anthropocène. Il s'agit en somme d'« hériter intelligemment de la modernité[60] », en concevant un humanisme et une conception du politique et de l'émancipation élargis à la vie et au vivant, ainsi que nous y invitent depuis de nombreuses années, dans la diversité de leurs expressions, les courants de l'écologie politique. Loin de contribuer à un rejet de l'acquis démocratique et politique moderne,

57. Thomas Lemke, *Bio-politics : An advanced introduction*, New York, NYUP, 2011, p. 35.
58. Barbara Stiegler, *« Il faut s'adapter. » Sur un nouvel impératif politique*, *op. cit.*, p. 284.
59. Philippe Descola, « Nous sommes devenus des virus pour la planète », *Le Monde*, 20 mai 2020 ; en ligne : <https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/05/20/philippe-descola-nous-sommes-devenus-des-virus-pour-la-planete_6040207_3232.html>.
60. L'expression est de Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*, *op. cit.*, p. 32.

cette réinscription du politique dans le monde et le vivant – constitutive de ce que j'appelle ici une écologie politique de la vie et du vivant – constitue au contraire l'unique chance de préserver cet héritage et de lui redonner aujourd'hui tout son sens afin d'instituer un monde qui soit réellement commun. Car on ne saurait pour ainsi dire s'opposer au transhumanisme et à son monde sur la base d'une conception désincarnée et hors-sol du politique, précisément en cause dans la dévastation actuelle du vivant humain et non humain. C'est au contraire une telle conception du politique, qui ne tient compte ni de nos milieux de vie, ni de notre nature vivante et sensible, qui s'avère aujourd'hui profondément dépolitisante, ainsi que le relève à juste titre Geneviève Azam : « les effondrements en cours montrent […] que l'approche dépolitisante est [désormais] celle qui fait des entités naturelles, biologiques et géologiques un simple environnement de l'action humaine. Environnement qui, dans le monde du capitalisme, est disponible, appropriable, gouvernable et infiniment malléable[61]. »

Refonder le politique et la question de l'émancipation humaine sur la base d'un autre rapport à la vie et au vivant, c'est en premier lieu l'exigence de rompre avec la conception extrêmement réductrice et appauvrie du monde vivant qui fonde une bonne partie de la culture moderne et qui motive l'idée qu'il faudrait s'en affranchir pour conquérir notre liberté. Récusant cette vision profondément réductionniste selon laquelle, pour reprendre les mots du penseur écologiste Murray Bookchin, « la nature serait le royaume hostile de la nécessité, un domaine fait de régularités et de contraintes implacables[62] », nombre de travaux en éthologie, en biologie, en anthropologie et en philosophie[63], nous donnent au contraire à voir, depuis de nombreuses années, une tout autre image de la vie et du vivant. Loin d'être ces domaines inertes et passifs de l'adaptation qui exigerait que nous nous en affranchissions pour gagner notre liberté, ła vie et le vivant sont marqués avant toute chose par la liberté. « Le premier degré de liberté, écrit à ce sujet Michel Freitag, est […] celui qui s'affirme dans l'ordre du vivant, face à l'idée d'un déterminisme ou d'une régularité universelle qui régiraient l'univers physique et le monde de la nature dans sa totalité[64]. » C'est autrement dit dans le vivant que s'enracine cette faculté de se donner à soi-même ses propres normes, constitutive de cette autonomie que l'on croyait jusqu'ici réservée aux humains[65]. Bien loin d'en constituer l'anti-

61. Geneviève Azam, « Les effondrements et la politique », *Politis*, nº 1592, 2020 ; en ligne : <https://www.politis.fr/articles/2020/02/les-effondrements-et-la-politique-41411/>.

62. Murray Bookchin, *L'écologie sociale. Penser la liberté au-delà de l'humain*, Marseille, Wildproject, 2020, p. 125.

63. Parmi les récentes publications sur le sujet, sur lesquelles je m'appuie ici, je mentionnerais en particulier les trois ouvrages passionnants suivants : Tim Ingold, *Marcher avec les dragons*, Bruxelles, Zones sensibles, 2013 ; Kinji Imanishi, *La liberté dans l'évolution. Le vivant comme sujet,* Marseille, Wildproject, 2015 [1980] ; Murray Bookchin, *L'écologie sociale. Penser la liberté au-delà de l'humain*, Paris, Wildproject, 2020.

64. Michel Freitag, *L'abîme de la liberté*, Montréal, Liber, 2011, p. 29.

65. « Nous ne voyons pas comment la normativité essentielle à la conscience humaine s'expliquerait

thèse ou la négation, le vivant demeure de ce point de vue le creuset de notre liberté et de notre capacité à agir politiquement sur le monde.

S'il importe de voir que le monde vivant n'est pas ce monde inerte et mécanique que l'on présente souvent, qu'il est tout au contraire le berceau de notre autonomie, repenser le politique et la question de l'émancipation sur la base de ce que j'appelle ici une écologie politique de la vie et du vivant implique également, en second lieu, de saisir combien nous sommes aussi, en tant qu'êtres humains, des êtres vivants et combien nos sociétés ne sauraient s'abstraire de cette réalité naturelle irréductible. Ce n'est pas uniquement le monde vivant qu'il nous faut repenser mais bien notre relation à celui-ci, c'est-à-dire aussi, en définitive, à nous-mêmes. Nier et refouler cette appartenance essentielle de l'être humain au monde vivant et cet encastrement des sociétés humaines au sein de milieux de vie concrets, pour appréhender ceux-ci comme de simples ressources qui nous seraient extérieures et que l'on pourrait exploiter et optimiser indéfiniment par les technosciences, conduit, ainsi que nous l'avons vu, non pas à une plus grande émancipation humaine, mais au contraire à l'altération considérable de nos conditions de vie sociale et biologique, humaines et environnementales. C'est dans cette négation de notre appartenance au vivant que s'enracine ultimement la crise écologique et biopolitique contemporaine :

> Si nous vivons une situation dramatique, rappelle à cet égard Pierre Madelin, ce n'est […] pas parce que nous nous sommes « séparés » de la nature […], mais plus précisément parce que nous avons nourri et continuons à nourrir l'illusion que nous pouvons nous en abstraire. Or, si le rêve de la raison produit des monstres, le fantasme d'une humanité hors-nature produit le cauchemar de la crise écologique, qui est d'une certaine façon le « retour du refoulé » des Modernes, le douloureux rappel que notre destin et celui de la Terre sont inextricablement liés. Nous étions persuadés de mener une guerre contre le monde pour notre propre bien, et nous découvrons que c'est à notre propre humanité que nous n'avons cessé de livrer bataille[66].

L'épuisement de nos corps et de nos psychismes constitue de ce point de vue une manifestation pas moins réelle et tangible de ce déni du vivant que ne l'est celui de la planète et de nos écosystèmes. Redéfinir notre conception du politique et de

---

si elle n'était pas en quelque façon en germe dans la vie », souligne à cet égard le philosophe Georges Canguilhem, cité dans Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 101. De ce point de vue, rien n'apparaît plus faux que cette fameuse métaphore du vivant-machine par laquelle, ainsi que le montre très bien Thomas Heams, on définit trop souvent le vivant. Voir à ce sujet Thomas Heams, *Infravies. Le vivant sans frontières*, Paris, Seuil, 2019.

66. Pierre Madelin, *Après le capitalisme. Essai d'écologie politique*, *op. cit.*, p. 142.

l'émancipation autrement que sur la base d'un arrachement à la vie et au vivant, c'est ainsi l'urgence de se déprendre de la conception abstraite et désincarnée sur laquelle la modernité a fondé l'idée d'humanité[67] pour au contraire prendre en considération tout ce à quoi nous tenons[68] – au sens de ce qui nous fait tenir et exister –, c'est-à-dire l'ensemble de ces dimensions matérielles et sensibles qui, de notre corps à notre santé en passant par notre planète, nous fondent et nous nourrissent. C'est en cela s'employer à desserrer l'étau du dualisme moderne par lequel nous avons appris à dissocier strictement ce qui relève de la nature, qui nous serait extérieure, de ce qui relève de la culture, qui seule nous définirait et importerait.

Desserrer l'étau du dualisme moderne ne revient toutefois pas à abandonner purement et simplement toute distinction entre nature et culture, au nom d'une anthropologie de l'indistinction et de l'hybridité si en vogue dans les cercles philosophiques du « posthumanisme » et du « nouveau matérialisme[69] ». En parallèle aux idéaux transhumanistes d'un humain augmenté, on assiste en effet depuis plusieurs années à un véritable tournant « non humain[70] » de toute une partie des sciences sociales, qui en appelle à abolir, non seulement l'idée de nature, jugée intrinsèquement aliénante, mais plus encore toute distinction entre humain et non humain, vivant et inerte, afin de nous émanciper du cadre anthropocentrique et prométhéen moderne. S'il n'est pas lieu ici de formuler une critique approfondie de cette perspective, il importe toutefois de souligner que cette politique de l'hybridité ne s'oppose en réalité nullement aux effets néfastes du dualisme moderne qu'elle prétend combattre pas plus qu'elle ne permet d'offrir une véritable alternative à cet imaginaire de la maîtrise technoscientifique capitaliste. L'indifférenciation posthumaniste ne s'oppose pas à l'anthropocentrisme et à l'imaginaire de la maîtrise, elle en constitue l'autre visage, complémentaire, comme l'a très bien mis en évidence l'anthropologue Baptiste Morizot :

> Ce qui apparaît alors, c'est que l'hypothèse de la postnature hybride n'est pas un renversement radical du grand partage. Elle a en effet en commun avec lui un refus d'avoir à faire avec des altérités réelles. Sous couvert de révolution, elle conserve une de ses propriétés fondatrices, dont la fonction est en partie de justifier le métabolisme social extractiviste de l'Occident moderne. Dans le grand partage traditionnel, en effet, il n'y a pas d'altérités

67. Voir l'ouvrage classique de Robert Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie* [1990], Paris, Le Livre de Poche, 2006.
68. Émilie Hache, *Ce à quoi nous tenons. Propositions pour une écologie pragmatique*, Paris, La Découverte, 2011.
69. Cary Wolfe, *What is posthumanism ?*, Minneapolis, UMP, 2010 ; Rosi Braidotti, *The posthuman*, Cambridge, Polity Press, 2013 ; Francesca Ferrando, *Philosophical posthumanism*, Bloomsbury Academic, 2019.
70. Richard Grusin (dir.), *The nonhuman turn*, Minneapolis, UMP, 2015.

> réelles, car tout le non-humain est traduit en choses, i.e. en moyens pour les seules fins que constituent les humains. C'est une manière, par la réification, de ne pas avoir à composer avec des autres. Dans l'hybridation, on veut bien avoir à faire avec de l'autre, certes, mais si et seulement s'il est déjà suffisamment hybridé de nous, c'est-à-dire homogénéisé à nous : si on le dégage de son irréductible altérité[71].

Le « monde cyborg de l'indistinction » et les appels ambigus à « en finir avec la nature » renforcent autrement dit, plus qu'ils ne permettent de la combattre, cette conception anthropocentrique et instrumentale de l'émancipation, non sans entrer en congruence de ce point de vue avec le monde capitaliste et l'appropriation technoscientifique illimitée du monde et du vivant qui le constitue[72]. « Par-delà nature et culture » semble pour ainsi dire pointer l'horizon, non pas d'une plus grande émancipation, mais d'une plus grande aliénation à la forme de vie capitaliste, dont le propre est précisément de ne reconnaître aucune altérité, de supprimer toute distinction entre nature et culture pour accaparer toute forme de vie, humaine et non humaine.

L'enjeu n'est donc pas tant de remettre en cause le dualisme moderne que la conception prométhéenne et anthropocentrique de celui-ci. Non pas supprimer le dualisme mais le « compliquer » afin de faire entrer en résonance ses deux pôles constitutifs pour les saisir dans leur relation et leur constitution réciproque. Il s'agit pour ainsi dire d'opposer à la déclaration d'indépendance moderne, qui place en vis-à-vis nature et culture et renforce la perspective aporétique d'un être humain « maître et possesseur de la nature », une véritable déclaration d'interdépendance, capable de saisir dans leur interdépendance fondatrice l'humain et le vivant, la société et la nature, ainsi que nous y enjoint notamment l'écologie politique : « l'écologie est une déclaration d'interdépendance, marquée par la reconnaissance du lien et de la dette qui nous rattachent au monde et aux êtres – humains et non humains – qui le peuplent[73]. » Valoriser cette interdépendance contre le mythe destructeur de l'indépendance, c'est en

---

71. Baptiste Morizot, « Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, nº 33, 2017 ; en ligne : <http://journals.openedition.org/traces/7001>

72. Non sans contribuer, de ce point de vue, à remettre en cause l'agir politique, qui suppose de maintenir une distinction entre nature et culture, comme le soulignent à juste titre Lena Balaud et Antoine Chopot : « si nous dissolvons l'opposition nature/société, ne faisons-nous pas aussi disparaître la spécificité humaine de la politique, et par là même la possibilité de construire une opposition radicale, intentionnelle, populaire et internationale aux dégâts du capitalisme ? Pire : et si le tournant non humain, avec son optimisme réenchanteur, n'était que le symptôme d'une impuissance politique à transformer l'état des choses défini par le capitalisme ? », Lena Balaud et Antoine Chopot, « Suivre la forêt. Les nouvelles formes d'action politique », dans Julie Davidoux (dir.), *20 penseurs pour 2020*, Paris, Philosophie Magazine Éditeur, 2020, p. 123.

73. Pierre Madelin, *Après le capitalisme. Essai d'écologie politique*, *op. cit.*, p. 100.

somme ouvrir la possibilité d'appréhender l'humain, le politique et la question centrale de l'émancipation depuis la fragilité de nos corps, de nos vies et de nos milieux de vie, comme nous y invite en particulier la perspective écoféministe[74]. Car c'est bien dans cet « oubli de notre corporéité » qui, rappelle la philosophe Corine Pelluchon, « n'est pas seulement le fait d'avoir un corps et d'être mortel, mais […] désigne la prise en compte de la matérialité de notre existence et de notre dépendance à l'égard des conditions biologiques, environnementales et sociales de notre existence[75] », que se loge la démesure et l'aporie du transhumanisme et du monde qui le soutient.

Tout le défi est donc bien désormais de « *reclaim* » la nature, selon le mot d'ordre des écoféministes, c'est-à-dire se réapproprier les dimensions matérielles, vivantes et sensibles de nos existences, qui ne doivent plus être appréhendées comme des ressources à exploiter, perfectionner, augmenter, mais bien comme des « nourritures » essentielles à préserver, ménager et cultiver[76]. Une réappropriation de la nature, de nos corps et du vivant – et non une naturalisation ou une essentialisation de l'humain[77] – qui n'est rien d'autre en définitive qu'une invitation, pour reprendre les mots de Geneviève Azam, à « vivre libre dans une société assumant la dimension naturelle des humains et du monde. Une société, poursuit-elle, qui ne ferait pas de la matérialité de l'existence, de la nécessité, des limites, un obstacle à la liberté[78] » mais qui verrait au contraire dans ces dernières autant de conditions cruciales à sa possibilité et à son exercice. Cette redéfinition profondément écologique de notre existence et du politique dans leur articulation essentielle à la vie et au vivant, permet en définitive de concevoir l'émancipation humaine autrement qu'à travers ce prisme de la maîtrise, de l'arrachement et de la puissance qui caractérise le transhumanisme et le régime biopolitique capitaliste de l'accélération. Elle invite à réorienter l'action et le combat politique dans les limites d'un monde fini, sur une base résolument convivialiste[79],

74. Voir l'ouvrage coordonné par Émilie Hache, *Reclaim. Recueil de textes écoféministes choisis et présentés par Émilie Hache*, Paris, Cambourakis, 2016.

75. Claire Legros, « Coronavirus : "L'épidémie doit nous conduire à habiter autrement le monde" », entrevue avec Corinne Pelluchon, *Le Monde*, 23 mars 2020.

76. Voir l'ouvrage essentiel de Corine Pelluchon, *Les nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, 2015.

77. « *Reclaim* la "nature", c'est émanciper, en même temps que les femmes, l'entièreté de la sphère de la "nature" de l'emprise de la sphère de la "culture", érigée maîtresse et ordonnatrice. Cela passe par la défense de la thèse selon laquelle les femmes, au même titre que les hommes, font partie de la "nature" : prétendre le contraire, c'est faire un vœu de mort. Ce qui ne veut pas dire, pour les écoféministes, que la "nature" dont nous faisons partie et qui nous constitue fait de nous des êtres dont l'existence n'est que nécessité et pure réponse à l'injonction déterministe de la matière. Ce qui ne veut pas dire non plus que nous avons une "nature" devant nous servir de règle absolue pour diriger nos vies. Cela signifie simplement que notre liberté passe par la considération du fait que nous sommes tous et toutes des corps, et qu'il nous est nécessaire d'en prendre soin. » Game of Hearth, « L'écoféminisme : qu'est-ce donc ? », *Revue Ballast*, 27 mars 2020 ; en ligne : <https://www.revue-ballast.fr/lecofeminisme-quest-ce-donc/>.

78. Geneviève Azam, « Écouter la Terre pour réenchanter le monde. Une écologie politique attentive », *Écologie & politique*, vol. 56, nº 1, 2018, p. 133-146.

79. On se reportera à cet égard au *Second manifeste convivialiste*, une initiative notamment du sociologue

privilégiant les valeurs essentielles du soin, du « care », de l'entraide, de la relation, de la prudence et du bien-vivre.

* * *

Dans le dernier chapitre de son ouvrage *L'immatériel*, paru en 2003 et intitulé « Ou vers une civilisation posthumaine ? », le philosophe André Gorz, l'un des précurseurs de l'écosocialisme, développe une critique avant-gardiste des perspectives transhumanistes visant à améliorer l'humain par les technosciences et l'ingénierie génétique[80]. Face au transhumanisme et à son monde désincarné, le philosophe en appelle à l'écologie pour formuler une voie alternative à l'exploitation à tout crin du vivant :

> Seule l'écologie, au sens large, écrit-il, cherche à développer une science au service de l'épanouissement de la vie et d'un milieu de vie qui permet et stimule cet épanouissement. […] Elle est la seule à vouloir comprendre le vivant non pour le dominer, mais pour le ménager. Elle est seule, dans ce souci, à se vouloir une composante de la culture, intégrée et assimilée dans les savoirs vécus, éclairant la quête de la sagesse et de la bonne vie[81].

Ces mots d'André Gorz conservent toute leur pertinence à l'ère de l'Anthropocène et dans ce moment historique sans précédent marqué par une emprise considérable de l'humain et de ses activités sur l'ensemble de la biosphère, dont le transhumanisme et cette injonction contemporaine à optimiser et repousser nos performances intellectuelles, physiques et émotionnelles constituent l'une des expressions majeures. Comme j'ai en effet souhaité le montrer dans cet article, le transhumanisme et cette injonction à repousser continuellement nos limites physiques et psychiques, non seulement nous maintiennent dans un rapport d'adaptation au monde profondément dépolitisant, mais traduisent aussi un rapport écologique au monde, à l'humain et au vivant désastreux et fondamentalement incompatible, non seulement avec l'institution d'une réelle autonomie humaine, qui ne peut s'établir que sur la base de la reconnaissance de nos multiples liens de dépendance et d'appartenance au monde, mais aussi et surtout avec l'exigence écologique et politique vitale de fonder une société et un monde plus habitables. Face à l'ambition prométhéenne et anthropocentrique d'améliorer et d'augmenter l'être humain et ses performances, s'impose le constat d'une maîtrise de nos corps et de nos vies qui nous échappe

---

Alain Caillé et du MAUSS, qui fait précisément de la lutte contre l'illimitation et l'*hubris* (la démesure) l'un des principes essentiels sur lesquels nous devons instituer un autre rapport au monde, à l'humain et au vivant. Voir *Second manifeste convivialiste. Pour un monde post-néolibéral*, Arles, Actes Sud, 2020, p. 44.

80. André Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003.

81. *Idem*.

toujours un peu plus. Contre le transhumanisme et son monde, il s'avère de ce point de vue essentiel de réhabiliter cet imaginaire de l'autonomie politique hérité de la modernité, mais aussi de le redéfinir en repensant notre relation à la vie et à nos corps afin d'instituer une véritable politique de la vie et du vivant, seule à même de contribuer, pour reprendre les mots de la philosophe Barbara Stiegler, à « une reprise en main collective, démocratique et éclairée du gouvernement de la vie et des vivants[82]. »

82. Barbara Stiegler, *« Il faut s'adapter »*, *op. cit.*, p. 284.

L'extension du domaine des contrôles. Essai sur les concepts élémentaires de la transition postmoderne[1]

Gilles GAGNÉ
Université Laval

Je me propose dans ce qui suit d'explorer quelques-unes des notions de sens commun que la sociologie reprend à son compte à titre de concepts dans la théorie du nouveau mode de reproduction de la vie sociale qui est au principe de la transition postmoderne. Alors que les différentes sociétés du monde moderne étaient pensées comme autant de totalités sociétales discrètes, relativement indépendantes en vertu de l'autonomie et de l'autocéphalie de l'État territorial, et donc comme autant de variantes rivales du mouvement de l'« homme » vers son avenir universel, elles tendent aujourd'hui à devenir, dans le procès d'unification factuel de la « société globale », autant d'occasions de la mise en accusation du particularisme national passé par les nouvelles élites de la mobilité. Or, ce n'est pas en vertu d'une doctrine ou d'un idéal commun que la « société monde » en formation fonctionne comme tribunal des sociétés, des cultures et des civilisations particulières qu'elle intègre, mais en vertu de la sédimentation, dans les régulations moléculaires des pratiques de la globalisation, des orientations constitutives de l'institution moderne de la propriété privée. Après que le tiers état, qui n'était « rien » dans l'ordre politique du bas Moyen Âge européen, fut devenu « tout » dans la société américaine des

1. Sauf en de rares exceptions, j'ai choisi dans cet essai de faire l'économie des discussions critiques et des références en bas de page qui devraient ponctuer pratiquement chacune des propositions qu'il aligne. La présentation et la critique des ouvrages théoriques et des enquêtes empiriques où je prends appui auraient en effet donné au texte la taille d'un petit ouvrage et auraient pu faire perdre de vue la cohérence qui en est la principale ambition et qui devrait d'ailleurs, dans un premier temps, en être la principale justification. Je me suis donc contenté de donner en bibliographie les ouvrages classiques qu'il mobilise implicitement et que l'on reconnaîtra sans doute au fil de l'exposé. Quant aux évocations étymologiques que l'on y trouve, elles sont tirées du *Dictionnaire historique de la langue française* (2004), du *Oxford English Dictionnary* (1993) et du *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache* (https://www.dwds.de/d/wb-etymwb). Les innovations de la pratique sociale obligent régulièrement à utiliser métaphoriquement des concepts de la langue courante (qui court derrière elles) et à modifier ainsi, à la longue, la signification des mots. Il arrive en conséquence que la succession des significations d'un mot soit une bonne indication du sens de la pratique qui s'en est emparée.

individus, le XX^e siècle a élevé l'individualisme abstrait de la bourgeoisie (et la lutte de la raison subjective contre les arrangements normatifs de la tradition) en machine de guerre contre les sociétés, une guerre simultanément menée par le capital au nom des individus et par les individus au bénéfice du capital.

Pour les fins de cette exploration des abstractions objectives qui interviennent aujourd'hui dans les formes de domination de la pratique où s'expriment les puissances contemporaines qui transforment la vie sociale, je vais considérer l'un après l'autre les items du vocabulaire de cette domination, comme s'il était possible de court-circuiter la dialectique historique d'ensemble des phénomènes évoqués dans chaque cas. Il est bien évident, par exemple, que si l'on explore la manière dont chaque organe se rapporte à l'organisme où il s'inscrit, c'est justement en vue de préciser ensuite le schéma fonctionnel d'ensemble de cet organisme, dont on a commencé par simplement présumer qu'il formait un tout. Ainsi en va-t-il ici : le détour par le vocabulaire de la régulation contemporaine de l'activité sociale a en vue de saisir le modus operandi de la globalisation par le côté du sens de ses pratiques élémentaires. J'examinerai donc à tour de rôle les notions d'organisation, de décision, d'opération, de contrôle et de système en me contentant, pour procéder à l'exploration de chacune et pendant que je le fais, de recourir à la signification pratique courante des autres éléments de cette structure. Chaque perche d'un tipi s'appuie finalement sur toutes les autres, mais il faut en général trouver d'abord le moyen de les installer l'une après l'autre.

Pour justifier ce détour par le domaine du vocabulaire et pour indiquer ainsi le sens plus général de cette enquête, je me dois de commencer par deux mises en contexte qui composeront la première partie de cet essai et qui occuperont un bon tiers de l'essai.

La première touche au fait que les notions qui font l'objet de mon examen sont considérées ici en tant qu'elles appartiennent d'une manière fondamentale à une nouvelle modalité d'existence de la socialité, comme je l'ai déjà dit, et non pas simplement, comme on le suppose la plupart du temps, à des phénomènes particuliers qui s'inscriraient dans la société moderne, tardive, avancée ou autrement « développée ». Parmi ceux qui ont abordé la réalité organisationnelle selon ce point de vue, Michel Freitag est le seul, à ma connaissance, qui l'ait fait dans le cadre d'une théorie générale des formes historiques de la socialité et qui évitait aussi bien la projection rétrospective des formes contemporaines sur les sociétés antérieures que la théorisation ad hoc de la « société organisationnelle », trop souvent fondée sur une compréhension étriquée de la modernité où elle s'inscrirait. Je commencerai donc par consacrer quelques paragraphes à une présentation minimaliste, forcément superficielle, de la sociologie freitagienne, simplement pour replacer les notions qui m'occupent ici dans la théorie générale qui constitue le cadre de référence de ce qui suivra.

Avec tous les risques que comporte ce genre de rappel introductif, je consacrerai ensuite quelques pages au développement au XX^{e} siècle de l'entreprise d'affaires américaine, la corporation, puisque c'est elle qui a prêté sa forme et sa logique à cette nouvelle catégorie d'entités sociales que sont les organisations. Des quelques milliers d'entreprises géantes qui changent la vie sociale au quotidien (et qui mettent en péril celle de la planète) en allant jusqu'aux puissances régulatrices, mobilisatrices ou médiatiques qui en ont adopté les formes, les organisations sont autant de puissances autocéphales d'action sur l'action d'autrui (plus exactement : d'opérations sur des comportements) et elles se déploient selon un mouvement d'ensemble qui tend à substituer l'évolution processuelle à la réflexivité historique.

Ces mises en contexte schématiques devraient au moins permettre de situer grossièrement le domaine des examens au microscope de la seconde partie.

Première partie : rappels et contexte

Le contrôle dans la sociologie de Michel Freitag

La société, c'est-à-dire la réalité socioculturelle prise comme un tout, est pensée par Freitag en tant que domaine particulier de la réalité phénoménale, le domaine du symbolique. Freitag a proposé une théorie générale du symbolique qui distingue cette réalité sociale des autres modalités de l'existence (physique, biologique ou formelle) en partant de la manière dont ces dernières apparaissent en elle au fil de son histoire. Freitag a ainsi installé d'entrée de jeu la sociologie dans une sorte d'empire du milieu en faisant de la connaissance de la société, constitutive de la vie sociale, la forme première de la connaissance – celle qui se décline en connaissance de soi du sujet, en connaissance de la réalité objective qui lui fait face, en connaissance des normes de ses rapports à autrui – et qui s'exprime réflexivement comme conscience de soi de la société. Le réalisme de Freitag récuse en effet le monisme ontologique au profit d'une conception selon laquelle l'engendrement contingent des diverses modalités de l'existence réelle (les unes à partir des autres : matière, vie, société, système formel) est irréductible à une cause première, à une loi commune ou à la nécessité d'un aboutissement qui fournirait à la pensée le principe d'un savoir absolu :

> Ce qui se montre comme existant dans toute manifestation empirique, ce n'est pas la généralité abstraite de l'« être » ou de l'« exister », ni la singularité pure du « fait » ou de l'« événement », c'est la particularité d'un existant qui possède son « *fond d'être* » propre. Le plus petit commun dénominateur de tout ce qui existe, l'« être en tant qu'être » (ou encore la régularité de la loi universelle), ne possède aucune détermination existentielle : cela ne représente, en son concept, que le résultat d'une opération

> logique d'abstraction ; et tout ce qu'on peut en dire ne désigne pas ce qui est, mais appartient seulement à la structure logique d'une proposition, et cela n'effleure même pas l'existant qui se tient en la particularité de son « être » spécifique[2].

Le sujet humain singulier entre en rapport avec les autres, avec lui-même et avec les choses par la médiation des concepts et des distinctions qui définissent les objets de son expérience et structurent son action intentionnelle, qui l'orientent normativement et la coordonnent à celle d'autrui. Le monde symbolique, intermédiaire des interactions subjectives et milieu objectif de la pratique sociale, a une cohérence et une consistance propres, particulières à chaque société ; il est donc lui-même reproduit par les accomplissements pratiques qui en confirment la valeur en s'y réglant, mais sans laisser d'agir sur lui en retour sous l'effet des désaccords qu'implique l'appréciation par chacun d'un monde commun fait d'interdictions et d'obligations. C'est cette dialectique de la structure normative des pratiques sociales et de la socialité qui fait l'objet de la sociologie ; et comme la persistance d'une société, c'est-à-dire la reproduction et la transformation graduelle de ses médiations régulatrices, repose sur la connaissance qu'ont ses membres des distinctions conceptuelles et des attentes normatives qui s'y énoncent (qui les précèdent et qui s'imposent à eux, surtout quand ils s'opposent à elles), la connaissance *sociologique* prend forcément la forme d'un examen critique de cette connaissance *sociale*, de ses variations dans le temps et dans l'espace, de ses contradictions, du dépassement historique de ses aliénations « idéologiques » successives et du sens qui s'institue dans ce devenir, et elle appartient d'office au mode d'existence de son objet ; la sociologie est une pratique de second degré (parmi d'autres) qui a soumis au travail des comparaisons la conscience de soi des sociétés modernes et elle persiste à ce titre chez les auteurs qui refusent sa transformation en accessoire de la gestion d'autrui.

D'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire selon des degrés variables d'explicitation et de cohérence, cette conception du « mode d'être » de la réalité socioculturelle est commune à la plupart de ces sociologies ainsi qu'aux « sciences sociales » qui s'intéressent à des aspects particuliers, relativement autonomes sur le plan normatif, de la vie collective. La principale différence entre les diverses approches de la réalité socioculturelle à partir du symbolique touche à la manière d'articuler la théorie du symbolique à la théorie des autres modalités de l'existence ; on peut évoquer à ce sujet les approches réductionnistes, qui tendent à expliquer le symbolique par sa fonction dans l'ordre biologique ou, à l'autre limite, les théories de l'émergence qui, sur la base du caractère *sui generis* de la réalité socioculturelle, conçoivent une noosphère dont les lois propres mèneraient à l'unification universaliste de l'humanité dans la sphère de l'esprit. Il s'agit là de deux approches (et il y en a bien d'autres)

2. Michel Freitag, *Formes de la société, III : Totalitarismes*, Montréal, Liber, 2020, p. 177.

qui abolissent la contingence et qui inscrivent, à un niveau ou à l'autre, le devenir dans la nécessité[3]. Cela n'est évidemment pas le cas chez Freitag, un théoricien de la fragilité du monde normatif.

Pour Freitag, en effet, le symbolique fait apparaître, après coup puisque l'on parle forcément depuis lui, la sensibilité animale comme une condition du rapport au monde proprement humain, une condition nécessaire que les hommes portent en eux et qu'ils connaissent de l'intérieur, une condition que la société humaine rend explicite, intègre, conserve et dépasse tout en s'exposant, en ce dépassement même, au risque de sa propre dissolution dans des systèmes formels. Pour Freitag, en somme, le monde humain pourrait certes se couper de ses propres racines et se détruire en même temps qu'elles, une possibilité dont on ne peut cependant annoncer la réalisation (en tant qu'elle serait l'expression nécessaire de sa nature, de son origine ou de sa destination) si ce n'est pour se donner des airs de tout savoir.

Sur le fond de cette théorie générale du symbolique, qui fait l'objet du deuxième volume de *Dialectique et société* et que je n'évoquerai pas plus avant ici, Freitag a distingué trois grandes catégories de totalités sociétales sur la base de la modalité du symbolique qui y est dominante et qui y assure la reproduction de l'unité d'ensemble des pratiques sociales. Cette prédominance, respectivement de la culture, du pouvoir ou du contrôle, n'exclut évidemment pas dans chaque cas la présence des deux autres modalités de régulation dans le procès d'ensemble de reproduction des pratiques. En partant de la situation des modernes, celle où l'ordre symbolique de la société fait l'objet de conflits qui mènent au *pouvoir* d'en assujettir hiérarchiquement les normes à des principes abstraits et ainsi de refaire l'unité à un niveau supérieur, Freitag se tourne ensuite vers les sociétés où l'unité de l'ordre symbolique est reproduite directement par les divers accomplissements pratiques qui ont leur sens dans cet

3. La comparaison rapide avec la théorie du symbolique de Niklas Luhmann donnera une idée d'une des multiples manières d'inscrire, à partir d'une théorie du symbolique, la connaissance de la société dans la science positive de la réalité qui l'englobe. Selon Luhmann, la communication implique, par définition, l'intervention conjointe d'au moins deux sujets (l'un qui choisit et émet un message et l'autre qui le comprend/interprète) et elle est à ce titre la seule opération dont la condition de reproduction soit strictement sociale : la différence entre le message émis et le message compris (différence qui résulte de la communication) engendre la possibilité d'autres messages et rend indéfiniment nécessaires d'autres communications pour surmonter la différence. Luhmann définit en conséquence la société comme étant un système autopoïétique composé de l'ensemble des communications (et d'elles seulement) où s'engendrent à la longue les sémantiques qui coordonnent et structurent toutes les autres activités humaines (activités qui, elles, n'appartiennent pas à la société, mais à son environnement, tout comme c'est le cas pour les êtres humains eux-mêmes qui sont des systèmes psychiques dans l'environnement de la société). La nature de la réalité socioculturelle est ainsi strictement définie par le symbolique (si nous laissons de côté l'acception particulière que Luhmann en donne), la société étant un système de « sens » (*Sinn*, *meaning*). Mais comme la modalité de l'existence qui se manifeste ainsi à l'observation empirique (la reproduction de la communication par la communication) est posée d'entrée de jeu comme cas particulier de la logique des systèmes, nous retombons ici dans le monisme ontologique de la science positive : le sociologue procède donc à l'étude de la société déjà armé de la connaissance de la réalité plus générale qui l'inclut (*es gibt Systeme*…) et dont elle partage la nature.

ordre symbolique, compris comme *culture* puis, dans l'autre direction, vers celles où cet ordre tend à se disperser dans une multitude de puissances organisationnelles qui assurent chacune leur reproduction en réduisant en leur sein le sens de toute activité humaine à son efficacité et qui *contrôlent* ainsi leur adaptation au processus d'ensemble qui résulte de la combinaison de ces puissances.

Pour abréger, j'ai rassemblé dans un tableau synoptique l'ensemble des catégories de cette sociologie générale, que je commenterai d'une manière lapidaire. Ce genre de mise à plat « terminologique » comporte évidemment un risque de réification de ce qui y est « désigné », un risque qui se trouve à peu près contrebalancé par l'avantage obtenu de la mise en relation de l'ensemble des distinctions conceptuelles et de leurs redondances. Le tableau est divisé en sept zones horizontales et en trois colonnes, dont la deuxième comporte une subdivision en deux. Les commentaires qui suivent portent sur les sept lignes du tableau.

Les modes de régulation de l'action et de reproduction de la société (M. Freitag)

Culture	**Pouvoir**		**Contrôle**
« Communautés »	« Sociétés »		« Systèmes »
Culturel-symbolique	Politico-institutionnel		Décisionnel-opérationnel
[1]Sociétés de mythe et de parole	[3]Sociétés traditionnelles	[5]Sociétés modernes	[7]Systèmes sociaux
[2]Sociétés archaïques	[4]Communes		[6]Organisations
[1]Sociétés gentilices Clans et tribus	[3]Royautés Empires Castes	[5]États-nations Concert des nations Empires nationaux	[7]Systèmes globalisés
[2]Chefferie, clientélisme, patrimonialisme...	[4]Cités, Communes, Patriciats urb., Villes		[6]Firmes multinationales, Org. publiques supranat.
Présent de l'origine	Âge d'or passé	Avenir utopique	Présent des processus
[1]Mythe	[3]Religion	[5]Raison	[7]État de fait
[2]Cosmologie	[4]Éthique		[6]Efficacité

La première ligne est occupée par les trois notions de sens commun dont Freitag fait usage pour désigner les trois modalités de régulation de l'action et de reproduction de la structure d'ensemble des pratiques sociales.

La deuxième ligne, redondante, fait référence aux deux grandes oppositions selon lesquelles les sociologues, respectivement modernes et postmodernes, ont successivement partagé, typologiquement, l'ensemble des sociétés : les sociologues modernes ont usé de l'opposition communauté/société pour penser la modernité (*Gemeinschaft/Gesellschaft*, mécanique/organique, primaire/secondaire, etc.) et les sociologues postmodernes ont mis l'accent sur l'opposition société/système pour penser la différence postmoderne. Pour les sociologues postmodernes, les communautés et les sociétés représentent des cas particuliers de systèmes sociaux, tout comme les sociologues modernes faisaient des communautés archaïques autant de cas particuliers de la catégorie plus générale de société. Dans l'histoire de la pensée, il est naturel que ceux qui parlent en dernier aient le dernier mot.

La troisième ligne est occupée par l'expression conceptuelle que Freitag a proposée pour ces notions, expression conceptuelle qui insiste sur la dialectique propre à chaque modalité d'existence du symbolique. D'abord, la structuration de l'activité sociale sur la base du fait que les acteurs se représentent le monde selon les catégories de la langue naturelle et qu'ils agissent d'une manière relativement coordonnée en conséquence de cette convergence des représentations intériorisées et des attentes qu'elles commandent est la forme première et fondamentale de la régulation *symbolique* de la vie sociale ; cependant, le contenu positif de la *culture* anthropologique de toute société donnée est forcément lié à son origine, à son histoire, à son milieu naturel, à une géographie humaine donnée, à des bases matérielles, etc., toutes choses contingentes dont les combinaisons sont toujours particulières ; d'où l'articulation conceptuelle du « culturel-symbolique » (qui est ici un seul « mot », pourrait-on dire) pour désigner le fait qu'il n'existe que des incarnations *culturelles* particulières de la socialité humaine à fondement *symbolique*. Ensuite, l'institutionnalisation de certaines des normes de la pratique par un pouvoir et leur imposition dans les formes d'un droit, représentent un développement soumis à des exigences générales d'explicitation, de systématicité, de prévisibilité, de justification, etc., qui rendent possible la suspension de la violence, une institutionnalisation qui procède donc toujours sous l'impulsion de contradictions et de conflits politiques donnés, locaux, particuliers et contingents, comme tout ce qui concerne une société historique donnée ; la notion du *politique* désigne en somme les contenus conflictuels empiriques qui sont au principe de toute *institution* et le concept du « politico-institutionnel » désigne la dialectique propre à ce mode d'intégration. Finalement, la réduction de l'action humaine (par l'imposition de « conditions » à son déroulement) au statut de la stricte opération repose sur des capacités de commandement, de hiérarchisation, d'intégration, de contrôle et de structuration du consentement qui sont d'application universelle (l'opérationnalisation), mais dont l'objet et

l'orientation dépendent dans le monde contemporain de décisions particulières, relativement arbitraires quant à leurs buts, forcément liées aux intérêts des agents qui les imposent et favorables à la reproduction de la capacité de les imposer ; comme pour les deux autres concepts, la *décision* est le moment contingent de tout procès de réduction de l'action à l'*opération*.

La quatrième ligne reprend la typologie précédente des formes de la régulation-reproduction de la pratique et les met en correspondance avec les différentes catégories de sociétés dont l'unité d'ensemble est assurée par la prédominance de l'une ou l'autre de ces formes. Elle propose donc une première typologie des sociétés sur la base du mode de reproduction de leur unité d'ensemble (primitives, traditionnelles, modernes et postmodernes, selon le vocabulaire banalisé des sciences sociales et ici numérotées 1, 3, 5, et 7), et elle densifie une première fois cette typologie en reliant ces types sociétaux entre eux par des formes de transition (numérotées 2, 4, 6). Cette quatrième ligne articule donc la typologie sociologique à la connaissance empirique du développement historique, dont elle provient. Il va sans dire que l'opposition formes pures/formes de transition que j'utilise ici doit être considérée, sur le plan formel, comme une opération réversible : on pourrait poser d'abord les formes 2, 4 et 6, présenter ensuite 3 et 5 comme transitions et finir par 1 et 7 comme extrapolations limites.

En allant dans le même sens, la cinquième ligne densifie à nouveau la typologie en associant aux sept grandes familles sociétales précédentes quelques-uns des centaines de genres sociétaux qui ont été identifiés et décrits d'une manière à peu près convergente par les sciences sociales. J'ai suspendu dans cette ligne la frontière entre les trois modes formels de reproduction de l'unité sociétale parce que dans le flux matériel de la vie historique, qui ne s'arrête jamais, aucune forme ne prend fin sans perdurer comme contenu d'une autre forme et être insensiblement transformée en elle, en allant vers elle ou en étant guidée par elle.

La sixième ligne représente, dans la dimension du rapport au temps, le moment de l'« idéal » selon chacun des grands types sociétaux de la quatrième ligne. Cette typologie peut se comprendre à partir de deux dichotomies : la première oppose les deux limites que sont, d'une part, le *présent de l'origine* des sociétés mythiques, ce moment (disent les mythes) où tous les êtres furent mis en place dans le monde, comme ils doivent être et comme ils doivent demeurer et, de l'autre, le *présent des processus* des sociétés postmodernes, ce moment indéfini du déroulement d'opérations qui contiennent déjà en elles-mêmes leur aboutissement certain, conforme à leur nature, et qui tendent ainsi à abolir les incertitudes du monde où elles s'inscrivent. La seconde dichotomie oppose (cette fois pour les sociétés historiques par excellence que sont les sociétés politiques, traditionnelles ou modernes) les deux limites que sont, d'un côté, l'*Âge d'or* d'un passé héroïque, un apogée qui doit servir de norme au pouvoir et qu'il doit défendre contre la décadence qui le menace et, de l'autre, l'*Utopie* que l'audace de savoir et l'usage de la raison promettent de réaliser dans l'avenir. Pour le

plaisir d'une rime faible, on pourrait dire que pour ce qui est du rapport historique au temps de l'idéal, les sociétés traditionnelles et modernes s'opposent comme la menace (de l'Entropie) s'oppose à la promesse (de l'Utopie).

La septième ligne reprend la question de l'idéal, cette fois par le côté du type de discours portant sur la nécessité suprahumaine régissant l'ordre humain. Elle distingue les différentes formes de doctrines de la transcendance qui caractérisent les sept grandes familles de la quatrième ligne : mythe, cosmologie, religion, éthique, raison, efficacité, état de fait désignent ici les différentes structures discursives qui ont pour objet les nécessités supérieures de l'existence dont les hommes considèrent qu'ils relèvent et auxquelles ils se tiennent pour assujettis quant aux orientations normatives de la vie individuelle et collective. En donnant au terme une signification très large, on peut dire qu'il s'agit ici d'une première caractérisation typologique du domaine des pratiques de stabilisation réflexive de tout ordre symbolique, le domaine de l'idéologie.

Sur la base de cette présentation schématique de la sociologie de Michel Freitag, on entrevoit sans doute à quoi je me référais en disant que l'exploration de la structure élémentaire de la sémantique organisationnelle devait être menée sur le fond de la théorie d'une nouvelle modalité de reproduction de la totalité sociétale et non en tant que description d'un phénomène social particulier relevant de la modernité avancée. Les milliers de pages que Michel Freitag a consacrées à la tâche de faire la différence entre la colonne deux et la colonne trois et à explorer les conséquences de cette différence ne seront ici ni résumées, ni complémentées ni même citées ; je me contenterai d'explorer la cohérence du vocabulaire de la troisième colonne du tableau.

Second rappel : la « corporation » comme point de passage vers une nouvelle forme de reproduction de la totalité sociétale

La régulation juridique de la *propriété privée collective* est en grande partie une réinvention américaine dont les rouages essentiels ont été mis en place entre la fin de la guerre civile et le début des *Roaring Twenties*.

Certes, la mise en commun des capitaux (le communisme de la bourgeoisie) avait été pratiquée auparavant, essentiellement d'abord au bénéfice d'entreprises commerciales au long cours, en général ultramarines, qui avaient en vue l'échange inégal et qui l'obtenaient d'un mélange de fourberies et de violences, autorisées et mises en place par les États et orientées contre les étrangers, victimes ou compétiteurs. À l'aube des temps modernes, cet échange inégal externe, organisé par les compagnies et légitimé par les pouvoirs publics, servit de levier pour l'expansion de l'échange inégal interne, en partie invisible grâce au premier.

En effet, dans la mesure où ces communautés de marchands (puis d'entrepreneurs, d'industriels, de capitalistes et de princes qui s'encanaillaient avec les précédents)

réalisaient sur leurs propres marchés nationaux les bénéfices de l'extraction lointaine, la ponction ainsi prélevée par les « associés » dans leur propre pays, une ponction asociale dans son principe et par ses moyens, fut justifiée parce qu'elle enrichissait aussi ce pays dans son ensemble et elle fut encadrée par des normes juridiques visant à la rendre durable, c'est-à-dire à en éviter les excès et à en normaliser le fonctionnement.

Près de quatre siècles plus tard, ce sont les Américains qui ont poussé le plus loin la justification « démocratique » de la mise en commun de capitaux ayant en vue « la production de dividendes et de valeur actionnariale », c'est-à-dire le pompage de la richesse sociale par ces sociétés de compagnons. Comme il s'agit là d'une activité sociale hautement conflictuelle, cette légitimation a été le fait des milliers de jugements produits par les tribunaux qui ont été appelés à rendre justice dans les litiges qu'elle provoquait et à établir, au fil de cette juridiction, le droit du capitalisme contemporain.

Au tournant du XX^{e} siècle, l'une des sources principales de la multiplication des litiges liés à la propriété privée collective se trouvait dans la déréglementation « compétitive » des États américains qui voulaient attirer sur leur territoire les sièges sociaux (et donc, les profits, les emplois, les alliances et le prestige) issus du mouvement de concentration du capital, et cela en relaxant les procédures d'incorporation et en encourageant la créativité financière, même la plus ouvertement destinée à abuser autrui. Amorcé dans le domaine des chemins de fer au milieu du XIX^{e} siècle, relancé par la fin de la guerre civile, le mouvement d'acquisition et de fusion d'entreprises a atteint autour de 1900 une ampleur et une vitesse (relativement à la taille de l'économie nationale américaine) jamais même approchées depuis lors. La plupart des sociétés géantes qui ont formé le noyau de l'indice Dow Jones et qui sont encore dans leur prime jeunesse aujourd'hui ont été rassemblées en quelques années alors que des dizaines et des dizaines de milliers d'entrepreneurs, d'inventeurs et de rentiers familiaux de vieille souche étaient intégrés à ce mouvement de collectivisation.

Ce grand bond en avant de la concentration du capital américain avait été rendu possible par des innovations juridiques antérieures de la *common law* (anglaise, notamment à partir des réformes de 1844) et touchant aux procédures d'incorporation et au mode d'attribution de la personnalité juridique aux corporations de droit privé, à la cessibilité et à la liquidité des titres, à la limitation de la responsabilité des actionnaires, à la légalité du *holding*, à la publicité des opérations sur les titres puis, finalement, à la protection des petits investisseurs, à l'autonomie du « management », à la responsabilité sociale des corporations, etc. Couplé à la *race to the bottom* favorisée par le laxisme des États ainsi qu'à des jugements exemplaires de la Cour suprême (Dartmouth College, Santa Clara, etc.), ce mouvement engendra des centaines de poursuites dirigées contre les *robber barons* (ou contre les entrepreneurs-inventeurs) qui pilotaient à leur profit le montage des « entreprises d'affaires » géantes en attirant la vieille richesse patrimoniale aussi bien que la nouvelle « petite épargne flottante »

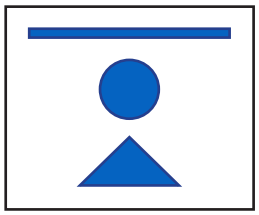
vers les titres miracles dont ils inondaient le marché, litiges qui s'étendirent ensuite à plusieurs variantes du rapport *principal/agent*, comme on le désigne aujourd'hui.

Plusieurs des correctifs proposés par les cours de justice et ensuite par l'État fédéral (en vertu de la compétence constitutionnelle de ses cours en matière de commerce interétatique) visaient à défendre les petits actionnaires contre les manipulations (économiques ou juridiques) des actifs rassemblés dans des corporations faisant appel à l'épargne publique, des manipulations susceptibles d'affecter d'une manière « différentielle » les diverses catégories de détenteurs du passif des entreprises, mais aussi de compromettre l'efficacité du management assuré par les hauts salariés. Dans le cadre d'une réglementation déficiente qui courut pendant longtemps derrière elle, la créativité des inventeurs financiers fut presque admirable : les délits d'initiés, les liquidations intempestives d'éléments d'actifs, les émissions frauduleuses, l'invention de titres sans droits, les diverses formes du schème de Ponzi, les ententes secrètes, les commissions exorbitantes sur des opérations fictives, sans parler de toutes les formes imaginables du « mouillage » des titres et des stocks (selon la vieille technique des éleveurs qui laissaient pendant deux jours les bestiaux au bloc de sel et à l'eau claire avant de les faire passer sur la balance de l'abatteur), la contribution du mensonge à l'ordre nouveau fut systématique, rien n'étant plus facile à abuser que l'appât du gain facile quand il se généralise.

La défense des petits actionnaires par les cours était donc aussi vertueuse que nécessaire à la sauvegarde de ce nouveau capitalisme ; le développement du marché des titres et des bourses, en multipliant les intermédiaires, multipliait les possibilités de mentir à distance à des « investisseurs » toujours plus éloignés de la réalité des affaires. Pour intéresser jusqu'au dernier dollar de l'épargne des salariés à la marche du capital, les cours et les législateurs devaient donc travailler au moins aussi fort à restaurer la confiance que les financiers ne travaillaient à la détruire. Les lois antitrust donnèrent à des juges de la Cour suprême américaine l'occasion de devenir les champions de la petite propriété, du moins en attendant que la grande propriété étende, par l'emploi, par la carrière et par les rentes, le cercle de ses défenseurs. En 1963, Adolf Berle pouvait annoncer que les États-Unis formaient désormais une *république économique démocratique* dont tous les citoyens pouvaient être actionnaires et où le droit des corporations avait désormais une fonction constitutionnelle.

Le système qui est sorti de ce dialogue des inventions privées et des corrections publiques qui les normalisaient fait maintenant partie de la culture commune. Avec des variantes propres aux différentes traditions juridiques, la régulation de la mise en commun de la propriété des capitaux s'est progressivement moulée, selon un mouvement de légitimation par analogie, sur les formes de la démocratie. De là, le schéma de cette structure juridique de base s'est étendu par diffusion à pratiquement toutes les autres associations et il est pratiqué maintenant avec frénésie dans les moindres domaines de l'activité sociale. Les associations caritatives, les sociétés savantes, les confessions religieuses, les façades de la pègre, les partis politiques,

les multinationales (et toutes les combinaisons imaginables entre ces choses) sont passés à la direction tripartite (assemblée générale des ayants droit, conseil d'administration, exécutif) et même des inventions politiques (comme le centralisme démocratique de la gauche, par exemple) ont évolué vers elle (dans les syndicats, notamment). Une illustration graphique, comme on le dit en anglais, nous permettra d'économiser les mots :



Au sommet de cette structure se trouve l'instance *démocratique* à proprement parler, l'assemblée des actionnaires, le pendant du souverain populaire. Instituée dans l'égalité horizontale par la règle « une part, un vote » (qui corrige le suffrage universel « une personne, un vote »), la propriété privée se donne ici une volonté générale fondée sur le vote pondéré des propriétaires (certains pouvant disposer de dizaines de millions de « votes ») et élève la personne morale au-dessus des personnes physiques en lui donnant une existence objective. Le pouvoir de cette assemblée des parts consiste essentiellement à décider de la composition du « législateur » de l'entreprise commune, le conseil d'administration, à se départir pour un an du pouvoir suprême en faveur de ce conseil des « élus » et à contrôler ses résultats lors de la réélection de ses membres.

Sorti des rangs de l'assemblée, ce conseil *oligarchique* de deux douzaines de « chevaliers de la table ronde » (*the board*) fixe les grandes orientations du « bien commun » et décide d'une manière coopérative de la composition de l'exécutif salarié, placé au sommet de la pyramide opérationnelle d'où il dirige le reste des « employés ».

Ce ménagement exécutif, finalement, comme on le disait en vieux français pour désigner la conduite d'un ménage, fonctionne quant à lui selon le principe de l'autorité du chef et de la compétence de ses officiers et il dirige la production effective de l'entreprise. Les résultats du management sont à leur tour, en principe à tout le moins, contrôlés par les élus du conseil.

Dans le domaine de l'économie, l'évolution du contenu réel de cette différenciation tripartite de l'exercice du droit de propriété peut être périodisée selon différents critères qui recensent, plus ou moins finement selon le cas, les orientations du grand capitalisme au XX^{e} siècle et les innovations successives qui se sont diffusées à tous les domaines de l'activité. Je me contenterai ici d'évoquer rapidement l'effet des

tensions internes que provoque dans cette structure la séparation juridique entre la propriété des parts par les actionnaires, la propriété des actifs par la personne morale et le droit de disposer de ces actifs, octroyé aux employés choisis pour diriger les opérations.

Comme on le sait, l'évolution du droit bourgeois avait mené à réduire autant que faire se peut la séparation des dimensions de la propriété, réduisant ainsi les risques de conflits entre le principal et son agent : des associations professionnelles reconnues en droit surveillaient l'éthique professionnelle de l'avocat ou du notaire, par exemple, et les pratiques liées au fidéicommis et au trust étaient institutionnellement encadrées. Or il se trouve que le droit des corporations a favorisé une sorte d'équivocation du droit de propriété en le dynamisant et qu'il a rendu possible en leur sein la formation d'autonomies inédites. Les conflits du principal et de l'agent peuvent y surgir à tous les détours du fonctionnement et la divergence des intérêts peut soulever les unes contre les autres différentes catégories de membres du collectif.

Ce fait peut être illustré par trois des multiples innovations où se sont exprimées (et ont été dépassées) ces divergences au fil du XX^{e} siècle américain : 1) le développement du « contrôle interne » dans les 70 premières années du XX^{e} siècle, 2) le retour en force du « principal » avec la financiarisation à partir des années 1970 et finalement 3) le dépassement « spectaculaire » de cette opposition avec la résurgence contemporaine de la figure charismatique du fondateur. Il s'agit évidemment là de trois possibilités inhérentes à la structure tripartite et la périodisation ne sert ici qu'à marquer les tendances successivement dominantes. J'évoque à tour de rôle ces trois formes de stabilisation des tensions propres à la direction des organisations.

La montée des managers/directeurs

Alors même que les juges et les législateurs travaillaient encore à raffiner la liturgie de la mécanique tripartite et qu'ils parvenaient à limiter les spoliations les plus criantes, le fonctionnement des corporations géantes avait déjà quitté les sentiers de la nouvelle règle, qui donnait pourtant clairement le premier rôle aux actionnaires. Déjà dans leur livre de 1932, Berle et Means avaient montré que l'essentiel des 200 plus grands agrégats de capitaux américains était tombé au pouvoir des conseils selon une pluralité de techniques de contrôle qui faisaient paraître terriblement théorique la souveraineté démocratique des centaines de milliers de petits « propriétaires absents » qui s'étaient repliés sur la jouissance des redevances qui leur étaient consenties. En effet, comme le chef des managers appartenait *ex officio* au conseil, il était en position de fournir aux élus de ce conseil les moyens de solliciter le transfert vers eux des droits de vote des propriétaires absents et de les habiliter à voter pour eux-mêmes, par les procurations obtenues des absents. Le chef de l'exécutif assurait du même coup sa propre permanence à la tête de l'entreprise ainsi que celle de ses comparses du management qui menaient l'opération de procuration. Si bien qu'à

« l'ère des managers », comme le disait Burnham, ces derniers tenaient les bénéfices versés aux propriétaires des titres de la personne morale pour le prix à payer pour les écarter de la gestion et pour s'autoriser à réinvestir une part substantielle des profits vers l'expansion du domaine d'opération de l'entreprise plutôt que vers la satisfaction à tout prix de l'avidité des parts. C'est-à-dire, donc, vers la croissance de la puissance et du prestige des managers par les moyens propres au management : la domination d'un secteur par l'innovation technologique, les guerres de prix et le contrôle des prix, l'achat des titres d'entreprises accessoires, l'influence sur la vie sociale et sur la culture de l'environnement sociétal, la fidélisation des employés par les salaires et les avantages, et ainsi de suite. Sur le sentier de cette reproduction élargie de leur propre prééminence, les managers avaient donc tendance à distribuer sur une grande variété de *stakeholders* des bénéfices qu'ils ne se croyaient plus tenus de concentrer sur les *stockholders* : ils soignaient correctement leurs clients dans le but de s'en faire de nouveaux ; ils n'abusaient pas de leurs fournisseurs pour qu'ils les fournissent en premier, ils stabilisaient l'emploi de leurs ouvriers pour ne pas avoir à en engager 50 000 nouveaux jeudi prochain (Walmart a un million et demi de salariés) ; et ils se récompensaient eux-mêmes honorablement, mais sans excès, comme doivent l'être les bons soldats. Dans le dessin et la planification des villes de compagnie comme dans les bénéfices sociaux, dans la philanthropie comme dans le financement de la recherche scientifique, ils se montraient de bons citoyens corporatifs. La corporation, prévue pour être l'instrument extractif du capitalisme collectif, tendait ainsi à devenir une machine de puissance dirigée par elle-même, et pour elle-même, grâce à l'alliance (au conseil d'administration) entre quelques gros capitalistes (quand il en restait à l'assemblée) et le management professionnel, une alliance destinée à comprimer le « droit au revenu » des actionnaires. Cela vous donne Piketty, c'est-à-dire un relèvement inédit, pendant soixante ans, de la part du « travail » dans la répartition du produit net, au détriment de celle du capital.

Le retour en force du « principal » avec la financiarisation

Hélas ! a dit le poète, il n'y a pas d'amour heureux. Le capitalisme des managers de la grande industrie engendra et souleva contre lui-même le capitalisme des managers de l'argent. La corporation avait en effet rendu possible la propriété privée collective, mais elle n'en avait pas intégré les différentes instances. Une fois créée l'organisation capitaliste destinée à valoriser à coup sûr le principal, ce dernier devint comme un accessoire de son agent, sinon son parasite. Cet agent managérial parlait en toute autonomie au nom de la croissance économique nationale, de la liberté des consommateurs et du bien-être de ses employés de la classe moyenne, en somme au nom de la société qu'il transformait à son image et qu'il dominait, nullement au nom de la maximisation du rendement des parts. Mais en même temps, ce management de l'activité économique *réelle*, comme on le dit maintenant, créait les instruments et les techniques qui allaient permettre la réorganisation managériale de l'activité

financière elle-même et assurer sur cette base la revanche de la propriété des titres. S'ouvrit alors un nouveau chapitre de la créativité financière qui allait rassembler les épargnants et les investisseurs dans des sociétés de placement de toute nature et redonner à la *chrématistique* son autonomie organisationnelle à l'égard des *oikos* corporatifs voués à la production de biens et de services et au prestige des « ingénieurs. » Ce mouvement restaura la capacité de ponction de la finance en faisant d'elle la condition d'existence de l'économie réelle.

Devenus de gigantesques collecteurs de fonds à la faveur de la massification de l'épargne et de la sécurité sociale après la Seconde Guerre mondiale, les fonds de pension, par exemple, ont soumis tout naturellement, et très solidement, leurs agents au principal financier. Dans l'« industrie » financière, en effet, la « production » (dont la direction est confiée au management) est justement la maximisation du rendement financier, ce qui facilite d'office la convergence des vues. De la même manière, les compagnies d'assurance, les mutuelles d'épargne, les fonds de dotation et une pléthore d'« institutions » collectrices ou de sociétés de gestion spécialisées dans la production de rendements financiers étaient désormais en mesure d'entrer dans la capitalisation (et dans le droit de vote) des entreprises en toute connaissance de cause et elles étaient en général assez importantes et assez bien organisées pour obtenir satisfaction en matière de rendement et de valeur actionnariale. Les « parts » de l'assemblée des actionnaires des organisations s'étaient en somme constituées elles-mêmes en organisations.

Sous la pointe de cet iceberg s'est déployé tout un monde de sociétés financières qui s'affairent maintenant à la stricte production d'argent par le moyen de l'argent, le tout créant un « milieu » de communication, de résonance et de normalisation où se propagent de proche en proche, notamment par les sociétés de cotation, des conventions implicites quant aux rendements qui sont attendus des acteurs de l'économie. La dérégulation financière, amorcée sous Reagan, a fini par libérer les banques d'une bonne part de leurs obligations prudentielles ; elle a permis à ces dernières de rejoindre les sociétés de portefeuille, les fonds d'arbitrage et les fiducies de revenu et d'y devenir l'élément central de la circulation du capital qui conditionne le fonctionnement d'ensemble de l'économie. Si bien que la majorité des droits de vote des grandes compagnies est maintenant aux mains de ces organisations financières[4].

4. Dans l'histoire du capitalisme, le secteur financier a pris des formes différentes à chaque fois qu'il est redevenu prééminent. La financiarisation du capitalisme américain dans le dernier tiers du XX^{e} siècle, qui est évoquée ici, a commencé à l'intérieur même des corporations industrielles et commerciales. L'unification de l'espace interne de la firme par la planification technique et économique de la production et par l'intégration (verticale ou horizontale) de ses opérations a cédé progressivement la voie à la rationalisation financière à l'intérieur même des entreprises : on identifiait les cœurs de profit, on liquidait les opérations et les filiales déficitaires, on diversifiait vers de nouvelles activités à haut taux de profit, on licenciait des masses d'employés dont on cédait la fonction à des entrepreneurs et on multipliait les aventures spéculatives avec les liquidités temporaires. La firme multinationale, installée à

Certes, le « principal » financier avait ainsi repris le contrôle de son « agent » managérial par le moyen du management et, certes, le grand capitalisme avait développé à son sommet des organisations financières vouées à discipliner les organisations productives et à distribuer les investissements au mérite (le marché des capitaux !) ; le problème fut cependant que cette intégration financière, menée de manière compétitive comme tout le reste, conduisit sur sa lancée à sa propre déconnexion de l'économie réelle. Comme quoi il n'y a pas de triomphe qui n'engendre ses contradictions. La situation mena notamment au déclin de l'industrie américaine, exsangue à force de ponctions et de délocalisations compensatrices, ce qui favorisa la révolution industrielle chinoise et la McDonaldisation de la classe moyenne américaine, dès lors en défaut de paiement. Elle favorisa aussi l'autonomisation d'une catégorie d'organisations financières vouées à produire les titres de dettes (hypothécaires) sans substance (mais à haut rendement) dont les « fonds » faisaient gourmandise ; gagé sur l'augmentation de la valeur des résidences (dont ces prêts hypothécaires étaient eux-mêmes la cause principale), cet endettement supporta un temps le pouvoir d'achat de la classe moyenne pour finalement atterrir dans la crise de 2008. Toute autonomie d'un « sous-système » engendre des cisaillements qui le ramènent au principe de réalité du système.

La résurgence de la figure charismatique du fondateur

Le troisième type de développement où se sont trouvés mis en jeu les rapports du principal et de l'agent peut être évoqué en quelques mots. La micro-informatique, l'économie du numérique, le capitalisme de plateforme, les réseaux sociaux et toutes les innovations liées à l'utilisation massive de la cybernétique (ce qui inclut autant la production de ses composantes matérielles et logicielles que leur utilisation) ont relancé dans le paysage du capitalisme des personnages charismatiques qui jouent simultanément tous les rôles, comme au temps des Rockefeller, Edison, Bell ou Ford. Le « nom propre » de ces innovateurs-fondateurs-propriétaires-administrateurs-managers-salariés fonctionne comme celui du roi dans la monarchie constitutionnelle selon Hegel, c'est-à-dire comme incarnation subjective de l'unité de la firme, comme conciliation des diverses catégories d'intérêts mis en jeu et comme capacité de mettre

---

cheval sur de nombreux secteurs économiques et sur autant d'espaces nationaux, en vint à pratiquer son intégration interne par la gestion financière de ses multiples rendements et se donnait ainsi les ressources nécessaires à une expansion de type conglomeral, notamment en tirant profit de l'endettement et de l'effet de levier pour procéder à des restructurations financières ponctuelles.

De la même manière, le « management international » des industries de pointe tourna bientôt autour de la facturation interne et des différentiels de taux qui résultaient des délocalisations : taux de change, taux d'intérêt, taux d'inflation, taux de taxation, taux de chômage, taux de croissance, etc. Les corporations géantes de l'économie « réelle » ouvrirent ainsi de nombreux canaux à la circulation internationale du capital, dont le trafic fut dérégulé à mesure que ces opérations financières passaient au centre de l'intégration d'ensemble de l'économie globale et qu'elles s'objectivaient dans des firmes spécialisées dans la circulation du capital.

les points sur les i de la décision (une capacité dont nous examinerons plus bas la nature). L'économie du savoir, basée sur l'actualisation financière spéculative de la rente attendue de l'innovation technique ou de la *novelty* ainsi que sur l'engouement du public pour le prestige qui vient avec ses produits, semble donc avoir réconcilié, au moins dans le secteur « technologique », toutes les composantes du capitalisme. Peut-être en est-il ainsi parce que le secteur de « l'économie réelle » qui roule sur l'informatique est directement une économie du signe, ce qui rapproche le souci du principal pour *l'argent* (qui est un signe) du souci de *l'agent* pour les produits (qui dans ce secteur sont aussi des signes).

Profondément intriqué à la vie subjective de tous ceux dont il mobilise les affects ou modifie les interactions de proximité, mais aussi à la subjectivité de ceux qui s'identifient à sa puissance démiurgique (c'est-à-dire, bref, à la subjectivité de pratiquement tout le monde), ce capitalisme de l'innovation s'avoue comme une sorte de substitut de la politique quand il se place spontanément sous l'égide d'une *gouvernance morale*. Dire « ne pas faire de mal », comme le clame l'une de ces organisations, c'est trahir la claire conscience de la possibilité d'en faire beaucoup quand on opère sur le domaine de la conscience, et peut-être aussi le pressentiment de la possibilité d'une nouvelle *Gleichschaltung* communicationnelle.

Remarques conclusives sur la première partie

Ce rappel portant sur l'origine historique du modèle organisationnel ouvre sur deux remarques complémentaires qui introduiront la suite.

La première touche au fait que l'*émancipation* de la personne collective privée à l'égard du pouvoir politique (libéralisation du droit à l'incorporation et extension des droits des personnes morales) a institué un nouveau rapport de force entre les États formés à la fin du Moyen Âge (principe d'institution) et les corporations de droit privé qui se sont développées en leur sein à titre de sujets de droit (principe d'organisation). La formation contemporaine, sur ce modèle, d'une myriade de totalités sociétales privées, autonomes et autocéphales, dont la vie et la reproduction sont d'un niveau supérieur à celles de leurs agents humains, généralise les effets de l'action collective sur les rapports sociaux. Ces personnes morales partagent avec les personnes physiques des droits et des privilèges positifs qui ont maintenant été « naturalisés » et élevés au-dessus des États par les chartes ; le simple fait qu'elles tirent de la vie sociale les moyens de leur croissance devient la preuve suffisante, comme le disait Smith à propos des personnes physiques, de la valeur de ce qu'elles apportent à la vie sociale (qu'elles contribuent à transformer).

La liberté individuelle des modernes, progressivement orientée contre la tyrannie du collectif politique, s'est finalement déposée dans le droit des collectivités privées d'agir sur leur « environnement social » et d'en tirer profit ; en matière de doctrine,

la transition postmoderne n'a besoin de rien de plus que du souvenir auréolé de cette liberté individuelle.

Ma seconde remarque touche à quelques-uns des multiples accompagnements théoriques de cette transition. Apparue au XIX^e^ siècle comme expression savante d'une sorte d'émerveillement face à la coordination rationnelle à grande échelle de l'activité humaine, la notion d'organisation passa dans le langage courant en même temps que les organisations réelles montaient au centre du capitalisme américain. La sociologie des organisations, formelles et informelles, en vint à former l'ambition légitime d'absorber l'étude de toutes les combinaisons imaginables de fonctions et de rôles, c'est-à-dire toute la sociologie, puisque l'on ne voyait plus dans la société que des coordinations de rôles. La sociologie générale de Luhmann, par exemple, s'est formée au contact de la théorie des organisations de Chester Barnard et elle en a tiré, par généralisation et avec l'aide de Parsons, la notion de société sans hommes : tout comme c'est le cas dans l'organisation, ce sont en effet les rôles, et non les êtres humains, que la communication sociétale coordonne et modifie.

De la même manière, l'économie manchestérienne des prix et des quantités, de l'offre et de la demande, des producteurs et des consommateurs a dû enrichir sa conception de l'*homo œconomicus* et entrer dans la rationalité interne de l'organisation, de la plus-value relative, du *goodwill* et des intangibles, en plus de devoir faire un détour par les coûts de transaction, jusque-là négligés, ainsi que par les anticipations portant sur la marche d'ensemble de l'économie (anticipations exigées et rendues possibles par la planification organisationnelle). La théorie économique et la théorie des jeux de stratégie firent cause commune pour aider les organisations à s'adapter à l'avenir que la composition de leurs programmes de développement jetait vers elles.

La psychologie de l'intro-détermination, c'est-à-dire celle des motivations, des intérêts, des valeurs et des buts, dut se tourner vers les stimuli, les incitatifs, les influences, le conditionnement, la mode et le conformisme, bref vers le behaviorisme et le conditionnement opérant, pour favoriser l'opérationnalisation du travail et pour donner, par la publicité, une valeur identitaire à la consommation ; même l'inconscient freudien fut mis à contribution pour comprendre (et pour améliorer) l'efficacité des opérations publicitaires.

La consommation des miracles technologiques, finalement, suivait au pas de charge, extatique : le cylindre fut remplacé par le disque, qui fut remplacé par le 33 tours, qui fut remplacé par le huit pistes, qui fut remplacé par la cassette, qui fut remplacée par le disque compact, qui fut remplacé par le nuage, le tout de plus en plus rapidement ; au début, une petite machine se fit passer auprès d'un chien pour la voix de son maître et à la fin les robots se glissaient sans complexe dans les pronoms personnels et dans la subjectivité pour diriger poliment l'action d'*autrui* : « Voulez-vous répéter s'il vous plaît, je vous ai mal entendu. » La *supposition de personne*, qui fut d'abord une fraude d'identité, fut ainsi normalisée à tous les niveaux du droit.

Deuxième partie : vocabulaire de la domination organisationnelle

Sur la base de cette double référence, théorique et historique, à la genèse et au rôle des organisations dans la transition postmoderne, je passe maintenant à l'exploration du vocabulaire de la forme de domination qui s'y joue.

Organisation

Il convient d'introduire cette discussion du vocabulaire de la domination postmoderne par un tour d'horizon des thèmes qui seront abordés. Une anecdote portant sur la notion d'organisation, justement, épinglera d'entrée de jeu cette discussion sur la pratique.

À l'Université Laval, « la rencontre annuelle des administrateurs » réunissait jadis pendant quelques jours les doyens, les directeurs et les chefs de service, soit aux alentours de 200 personnes. On y entendait des gourous du management international qui parlaient du *Program planning and budgeting system*, de la réingénierie des processus, de la qualité totale ou de l'entrepreneuriat social, on était mis au fait des grands enjeux du monde « moderne » et on participait à des ateliers plus ciblés sur le courrier interne ou sur la journée portes ouvertes. Une année, le recteur ayant conclu ce lac-à-l'épaule par une envolée sur les défis et les opportunités qui s'offraient à notre organisation, je suis allé le trouver pour lui signaler ce qui me semblait une honnête méprise. « Vous parlez fort bellement de notre organisation, et nous avons depuis quelques jours examiné à votre invitation cette organisation sous toutes ses coutures ; le problème c'est que nous relevons ici d'une institution. » Il est remarquable que ce recteur, intrigué, ne voyait entre les deux notions qu'une différence de niveau et admettait pour sa défense avoir parlé du particulier (institution) d'un point de vue général (organisation).

Or, en vertu d'un acte de la législature, comme on le sait, l'université a autorité sur des tiers, une capacité qui est en principe réservée à l'État ; cette capacité (celle de conférer, ou non, les privilèges sociaux d'un diplôme à un individu sur la base d'une performance dont elle est seule juge) lui est octroyée en raison de son adhésion à une *mission* de service public, l'enseignement supérieur et la recherche, et dans les limites de cette mission. Par opposition à cette situation, nulle obligation substantielle ne conditionne la jouissance de leurs droits par les organisations. L'essentiel de leurs capacités leur est venu de l'octroi des droits et libertés de la personne (en commençant par la propriété), des capacités qui n'ont, tout comme celles de la personne, pas d'autres fins qu'elles-mêmes.

C'est précisément cette émancipation à l'égard de toute finalité ou de toute mission imposée de l'extérieur qui est au centre de l'adoption récente de la forme

organisationnelle par pratiquement tous les groupes. Même les ONG, que l'on identifie pourtant aux fins sociales qu'elles poursuivent, sont libres d'orienter leurs programmes vers des cibles déterminées, de procéder sélectivement au choix des cas les plus susceptibles de soulever les passions qu'elles veulent mobiliser et de mener leurs opérations selon les priorités et les programmes les plus à même d'engendrer les ressources qu'elles consacrent à leur cause et qui entretiennent leur fonctionnement.

Témoignage de cette nouveauté de la chose, le mot organisation est le dernier des dérivés du grec *organon* (instrument, de *ergo*, faire, accomplir) à être passé dans les langues occidentales, bien après orgue, organe, organisme, organiser et plusieurs dizaines d'autres, pour ensuite être adopté, massivement et rapidement, par bon nombre des langues du monde.

Un nouveau nom pour une utopie paradoxale

La passion pour ce qui est organique se développa tardivement, au XIX^e^ siècle, en même temps que la théorie du vivant remplaçait l'engouement pour la physique (et notamment pour la mécanique) qui avait dominé les siècles précédents. « *L'Organisateur* » de Saint-Simon faisait l'éloge des artisans, des inventeurs et des industriels qui, par opposition aux bourgeois de l'argent, avaient en vue d'organiser rationnellement la production des biens et le perfectionnement des méthodes, tout comme plus tard Spencer opposera l'organisation des sociétés industrielles à la subordination des sociétés militaires et Durkheim la solidarité organique, moderne, à la solidarité mécanique, archaïque. C'est seulement à la fin du XIX^e^ siècle (en anglais) et au début du XX^e^ (en français et en allemand, par exemple) que le fait d'être organisé et d'avoir une certaine organisation (au sens de Spencer puis de Marshall) fut finalement transféré par métonymie à des groupements sociaux particuliers ou à des associations, que l'on désigna dès lors comme étant des « organisations » sur la base de l'orientation instrumentale explicite de l'action collective de ces groupes.

Aux États-Unis, on l'a vu, la passion pour l'organisation prit d'abord la forme d'une science du travail au tournant du XX^e^ siècle et s'étendit de là à tous les secteurs de l'activité sociale. Veblen déplorait la nuisance que représentaient les brasseurs « d'affaires » pour les industriels et il appela un « soviet » des ingénieurs à prendre la direction d'une économie centrée sur la satisfaction efficace des besoins. Dans les écrits des années 1920 de Mary Parker Follett, on sent encore la fraîcheur utopique des aurores. L'enthousiasme de cette pionnière des sciences de l'organisation à l'endroit de l'amélioration continue des méthodes du management industriel (« je crois profondément au contrôle ») la porta à proposer sur toutes les tribunes (jusqu'à la *Société des Nations*) l'application à tous les « problèmes humains » de l'instrument organisationnel, en commençant par la refondation de la démocratie américaine à

partir d'organisations citoyennes de base, des sortes de soviets sans le nom[5]. La coordination organisationnelle, dit-elle, rend possible la conciliation des intérêts de tous parce que l'autorité s'y exerce sur la base de la fonction, ce qui la rend d'office légitime ; ainsi devrait-il en être dans l'ensemble de la société.

Le fait que les formes de régulation mises au point dans les grandes entreprises industrielles aient été si vite appropriées par la plupart des groupements ayant en vue l'action collective nous oblige à revenir sur l'utopie qui a porté ce mouvement sur les fonts baptismaux et qui se devine encore aujourd'hui dans le blanc-seing dont jouit tout ensemble de pratiques qui s'articule dans les formes d'une organisation. Michel Crozier, un spécialiste de l'action collective qui a fait quelques stages de mise à niveau aux États-Unis, était émerveillé d'y voir surgir toujours la même réponse à pratiquement tous les « problèmes » de la vie sociale auxquels faisaient face ses hôtes américains. À l'université, dans les syndicats, dans les municipalités ou dans les quartiers, on ne butait sur un problème que pour accoucher invariablement de la même solution : « il faut s'organiser ».

L'ubiquité de cette solution abstraite témoigne explicitement d'une tendance à segmenter la solidarité sociale, à faire de l'action collective un instrument privé et à orienter méthodiquement cet instrument contre le reste de la « société » en vue d'y améliorer sa condition. Il est d'ailleurs d'observation courante que les « nous » organisés par la maxime « organisons-nous » font eux-mêmes bon marché de toute solidarité de principe (à cause de leur penchant instrumental) et qu'ils se divisent allègrement en sous-groupes organisés destinés à prévaloir les uns contre les autres. La segmentation récursive des groupements d'utilité fait de la rivalité une disposition si générale qu'elle peut finalement fonctionner en l'absence de tout contenu matériel, comme un pur effet de champ. Il n'y a donc plus que le fantasme selon lequel une menace extérieure pourrait mettre en danger ce modèle sociétal lui-même qui soit en mesure de rallier les citoyens sous le drapeau, idéalement dans une guerre, une situation où ils deviennent alors, par compensation coupable, autant de clones d'une émotion unique (comme on l'a vu à répétition au XX^{e} siècle). Les justes basculent dans la solidarité absolue quand l'axe du mal menace de fédérer contre eux une humanité qui les « haït », comme l'a dit Bush, et toute critique est dès lors interdite. Le libéralisme moderne, qui avait légitimé la disposition antisociale de l'individu, a ainsi trouvé sa perfection propre dans cette formule qui donne une expression collective à la disposition « privative » et qui l'oppose, en temps normal, à « l'inclusion obligatoire » dans l'État.

5. On voit à nouveau ici que le modèle soviétique ne fut pas exclusif aux Russes, ce qui montre bien que la restructuration organisationnelle américaine et la révolution soviétique ne s'étaient pas encore redéfinies, chacune de son côté, sur la base de leurs différences. L'un des effets de la détestation réciproque est d'accroître *a posteriori* les différences initiales et de mettre les évolutions contingentes de part et d'autre à l'abri de la critique interne.

C'est sur cette base que les organisations en sont venues à représenter au XX^e siècle l'une des formes principales du dépassement de la différenciation institutionnelle des sociétés modernes et de l'unification des institutions dans l'*imperium* de l'État. Pour illustrer, par anticipation, à quel niveau d'analyse j'aborde ici le phénomène organisationnel, je replace dans le tableau qui suit les organisations à côté des trois autres formes historiques de ce dépassement :

Typologie des voies de la transition postmoderne[6]

	Révolutionnaires	Réformistes
Gouvernement	État total	Social-démocratie
Société	Soviets	Organisations

La production des conditions d'action comme domination

Étant donné que la libération définitive de la personne morale a permis la transformation du capitalisme d'entrepreneurs et d'entreprises en grand capitalisme d'affaires, le mode d'existence et d'expansion propre à la coopération organisationnelle s'est d'abord appliqué aux dizaines de milliers de salariés des firmes rassemblées par fusions et acquisitions et à leur intégration à titre d'*employés*. La « société civile » s'est ainsi remplie d'organismes collectifs de grande ampleur, relativement autonomes pour cette raison, ayant leur vie propre et formant les uns pour les autres autant de sources d'incertitudes susceptibles de modifier leur efficacité, le tout formant un réseau complexe d'adaptations réciproques dont le devenir répond mieux au concept de l'évolution qu'à celui de l'histoire. Les interventions stratégiques des oligopoles sur les prix embrouillant leur signification courante, la circulation des biens et des services entre les firmes s'orienta bientôt vers des ententes contractuelles à long terme destinées à les rendre prévisibles, puis vers la réduction de ces frais de transaction par la formation de liens organisationnels entre les firmes et les produits : la dynamique des divisions, des succursales et des filiales passa au niveau supérieur avec le holding, la société mère et les diverses formes de relations de parenté voués à remplacer en partie, par des opérations de contrôle, les prix, les contrats, la concurrence et le marché et à accroître ainsi l'efficacité organisationnelle.

Il est certain que le noyau, aussi bien au sens historique que structurel, du phénomène organisationnel se trouve dans « l'économie », le problème étant que cela ne peut se

6. Ce tableau est tiré de divers écrits de Michel Freitag, notamment des textes rassemblés dans *Formes de la société, III : Totalitarismes*, *op. cit.*

dire qu'en adoptant une conception radicalement nouvelle de ce « secteur ». L'action des organisations qui composent cette nouvelle économie est conditionnée par celle des autres et chacune doit adapter ses opérations aux opérations qui se déploient dans son environnement pour avoir la moindre chance de faire de ses propres produits une condition d'existence de ces opérations et ainsi rendre nécessaire sa propre existence. La différence fondamentale entre une telle situation et la description classique d'une économie marchande c'est que l'orientation générale de ce système adaptatif complexe n'est nullement assujettie à des besoins humains ou à des finalités qui lui seraient extérieurs puisque les conditions auxquelles son fonctionnement d'ensemble doit satisfaire sont pour l'essentiel endogènes à ce fonctionnement lui-même. La production des marchandises nécessaires à la production des marchandises, comme on le disait, inclut (et c'est là le hic) les besoins sociaux engendrés par la production compétitive de nouveaux moyens de satisfaction. En un siècle à peine, tous les besoins de base ont été redéfinis par l'offre de moyens ludiques et efficaces de faire des choses qui permettent d'en faire d'autres (comme lorsqu'il faut un téléphone intelligent pour sécuriser une connexion internet pour obtenir un vaccin afin d'aller travailler chez Monsanto pour payer l'assurance de la voiture qui permet d'aller se détendre au Cineplex dans un demi-mètre cube de maïs transgénique), besoins qui, exactement comme le sont les organisations entre elles, sont d'autant plus impératifs qu'ils sont chacun la condition de satisfaction des autres. Tout besoin (comme tout produit) étant à la base des autres, tout besoin tend à devenir besoin de base.

C'est donc une question empirique pratiquement infinie que celle de décrire les conditionnements réciproques des puissances de l'économie quand c'est la reproduction de la société qui passe en bloc à ce niveau. Déjà que les seules relations formelles de contrôle des satellites par des sociétés mères au sein des groupes, puis des groupes par des banques systémiques, puis des banques les unes par les autres, dessinent de gigantesques réseaux planétaires dont la description est systématiquement en retard sur la réalité, on imagine sans peine quelle extension il faut donner à la notion d'économie quand le système de relais, de connexions et de nœuds hiérarchisés d'une manière non transitive qui forment ce type de réseaux ne fonctionne plus qu'en incluant en bonne place la production de cotations, d'évaluations, de jugements, de réputations, d'anticipations, de marques, de signaux, de sémantiques, de désirs et d'informations opérantes de toutes natures.

Dans le cas où tous les individus appartiendraient, par leur travail et leur consommation, aux organisations de cette « économie », on pourrait penser qu'ils n'en continueraient pas moins à appartenir aussi à la société (en tant que personnes privées et en tant que citoyens) et à jouir alors des diverses formes de l'autonomie protégées par les institutions ; on arriverait ainsi à la conclusion selon laquelle la transformation postmoderne n'a pas affecté la différenciation institutionnelle de la pratique où elle s'est inscrite historiquement et que l'organisation représente simplement une expansion de la sphère économique des sociétés politiques modernes.

Outre que l'on négligerait alors le fait que la plupart des pratiques sociales qui jouissaient d'un encadrement institutionnel spécifique se redéploient sous nos yeux dans les formes de l'organisation (comme on le voit pour des universités, des partis politiques ou des confessions religieuses, pour l'art [cinématographique], pour la recherche scientifique, pour la défense de certains droits par des lobbys, pour les relations affinitaires, pour des agences gouvernementales et pour des sociétés de la Couronne, etc., etc.), on négligerait en plus le fait que les relations entre les organisations et la vie sociale plus large des citoyens sont à sens unique et que la portée des libertés dépend, aussi bien au travail que dans la société politique, des conditions concrètes de leur manifestation.

Comme je le soulignais dans la première partie de cet essai, la vie sociale que l'organisation rencontre hors d'elle, à sa périphérie (la société comme environnement de l'organisation), ne peut être captée par elle qu'à titre d'ensembles de comportements empiriques identifiables, et cela dans l'exacte mesure où elle doit saisir le monde extérieur par des opérations de mesure (et le réduire en informations) pour s'y adapter. Les spécialistes des systèmes ont qualifié cette situation par le couple « fermeture opératoire/couplage structurel. » Cela veut dire, par exemple, que *vous* n'êtes pas membre de l'organisation caritative qui sollicite votre générosité à titre de citoyen, qu'elle n'a pas d'autorité sur vous et que vous ne pouvez pas, de votre côté, agir en elle ; mais en même temps, cela veut dire que votre *réaction* à sa demande (une demande qui est formulée de telle manière, dans tel canal, à tel moment et qui est orientée vers telle cible) est intégrée à ses opérations quand elle l'informe de l'efficacité de son effort d'obtenir des dons et que c'est l'ensemble des réactions ainsi enregistrées qui lui fournit la base comparative lui permettant de reformater sa demande et d'améliorer le couplage avec son environnement. Si bien que s'il n'y avait que des organisations caritatives de ce type, les valeurs philanthropiques auraient forcément leurs *conditions* objectives de manifestation dans le domaine des régulations organisationnelles et contribueraient à l'expansion de ce domaine. Ce serait alors *We Charity* sur toute la ligne : la capacité de tirer du jus des poires relèverait essentiellement du management des opérations de financement alors que la générosité finirait par se réduire à une rectitude morale destinée à l'autosatisfaction des bien-pensants (comme le soutient déjà Becker) ; la générosité se réduirait en somme à ce que le management pose qu'elle est dans son effort de la contrôler. À la fin, chacun n'agirait toujours que sur lui-même, toute la puissance de l'organisation se « limitant », si l'on peut dire, à produire les conditions objectives d'expression de la liberté (!) qui lui fait face. Il en est ainsi parce que les résultats des opérations productives appartiennent aux organisations même après qu'ils aient été intégrés aux pratiques sociales de l'environnement, elles seules pouvant transformer le destin de leurs « produits » en informations utiles à leur propre guidage.

Alors qu'au sein des organisations, comme nous le verrons, les critères et formats qui sont imposés à l'action des subalternes par le management supérieur prescrivent

les *conditions* de tout passage à l'acte, ils soumettent aussi ce qui est extérieur à l'organisation à un *traitement conditionnel* du seul fait du formatage par l'organisation de ce qu'elle capte aux points de contact avec son environnement. Ce traitement informationnel des éléments de l'environnement par l'organisation, un traitement qui ne dépend que d'elle et dont l'extension n'est limitée que par sa puissance, méconnaît la nature de ce qui lui fait face, projette sur les objets qu'elle découpe dans le « monde » la valeur qu'ils ont pour elle et repousse ainsi sa frontière opératoire : le préposé à qui l'on prescrit, si le client est agressif ou récalcitrant, d'appeler le service de sécurité transformera forcément ce qui était peut-être simplement une irritation, une réclamation légitime ou une expressivité emphatique en un problème de sécurité, problème qui sera objectivé en tant que tel par ce traitement lui-même. L'expansion de la logique organisationnelle à la vie sociale qui se déploie hors d'elle, c'est-à-dire la réduction de l'activité à des comportements observables et le *design* d'opérations de contrôle des effets produits sur eux, réduit la portée des médiations symboliques des *rapports* sociaux par les mêmes moyens *communicationnels* qui les ont remplacés au sein des organisations, nous le verrons. Cette expansion *behaviorale*, pour le dire dans sa langue d'origine, refoule la compréhension réciproque vers la sphère des rapports de proximité où elle devient alors d'autant plus instable qu'elle perd sa fonction dans la régulation sociétale, d'une part, et que les grammaires collectives du symbolique sont redéfinies d'une manière infinitésimale par le travail de l'imagination, propre à ces interactions subjectives, de l'autre. La quête de sens du sujet se balade ainsi entre les opérations organisées qui le prennent pour objet à tous les détours de sa vie et dont la nature, au-delà de ce qu'elles lui apportent, lui indiffère, et les miroirs équivoques que lui présente la parole d'autrui dans les circuits courts de l'intimité.

J'examinerai plus bas différentes manifestations de la capacité des organisations de « conditionner » ainsi les rapports sociaux, c'est-à-dire de créer les conditions extérieures où ils doivent s'inscrire et ainsi d'en prescrire la forme ; j'insisterai sur cet aspect du problème parce que la transformation des régulations organisationnelles en une nouvelle forme de régulation sociétale passe maintenant par la destitution silencieuse des pratiques significatives associées à la « volonté politique » de type moderne, et donc aussi par le recul de la critique de l'état de fait par des idéaux qui était le moteur de la volonté politique.

Des citoyens corporatifs ? Action sur les normes versus action sur les conditions

Quand on s'est penché, dans la littérature sociologique, sur le mode d'inscription *dans la société* des formes de domination mises au point *dans l'oikos* organisationnel, il est naturel que l'on se soit d'abord concentré sur l'action des organisations comprises comme acteurs politiques, même si ce fut le plus souvent pour s'en tenir à ce rapport purement extérieur.

Dans un premier temps, il est en effet conforme au sens commun que de se représenter les rapports des organisations à leur environnement sociétal sous la forme de capacités d'agir sur les gouvernements, par exemple, de faire pression sur les élus, de financer des lobbys, de corrompre des fonctionnaires, de soudoyer des fournisseurs de l'État, de mentir sur les produits visés par des réglementations, de faire breveter des connaissances communes, de fomenter des alliances secrètes, d'infléchir la politique extérieure, de favoriser des coups d'État pour protéger des investissements, d'acheter des journaux ou des influenceurs pour saper le soutien à des mesures gouvernementales, de financer des partis ou d'organiser des *love-in* à Montréal, toutes choses qui se pratiquent en masse et qui appartiennent très certainement à la transition postmoderne. De plus, le gigantisme des organisations, en réduisant le nombre d'acteurs concernés par un enjeu politique ou un conflit, favorise d'une manière inédite les ententes implicites et les complots, qui n'ont d'ailleurs même plus besoin d'être formellement fomentés[7] : quand de gros arbitragistes vendent massivement une monnaie nationale, cela devient le signal pour d'autres géants de la finance de s'en départir aussi, quitte à la racheter quand cette coordination silencieuse l'aura mise au sol. Et ainsi de suite. Il est certain qu'une forme de la domination qui s'est déployée d'abord selon sa nature propre dans les pores d'une autre forme de domination ne peut devenir la forme centrale d'unification et de reproduction de la pratique sociale qu'en s'assujettissant de quelque façon cette forme antérieure au fil de la transition. Que les « personnes morales » se fassent entendre des politiciens mieux que les simples personnes, cela ne fait aucun doute, surtout quand les États sont en compétition ouverte pour avoir le bénéfice de les servir.

Mais en mettant en lumière les interventions directement politiques des puissances organisationnelles, on risque encore une fois de négliger un mode d'action beaucoup plus fondamental des organisations sur la société et de réduire ces dernières au statut d'acteurs d'ancien régime, ce qu'elles ne sont pas. Car bien qu'il soit possible d'envisager la plupart des interventions des « citoyens corporatifs » dans l'espace public selon le point de vue de cet ancien régime, cette approche a pour effet de négliger le fait que la puissance organisationnelle s'applique essentiellement à produire les *conditions de l'action*, comme je viens de le souligner, et que seul ce travail sur les conditions, comparable au travail de l'État sur les normes, appartient de plein titre à la nature propre des puissances organisationnelles. Ces dernières n'ont pas tant pour effet d'agir explicitement sur les orientations significatives de l'action (que ces orientations appartiennent au domaine de la culture ou à celui du pouvoir politique), ni sur les conflits sociopolitiques qui prennent les institutions pour enjeux, ni non plus sur les systèmes doctrinaux que ces conflits mobilisent ;

7. Le complotisme actuel, qui passe en général pour l'expression d'une maladie mentale de droite, est une interprétation rationnelle abrégée d'une situation où il semble que deux ou trois personnes morales d'envergure planétaire tiennent entre leurs opérations (pour ne pas dire entre leurs mains) la survie de centaines de millions d'êtres humains. Il n'est pas nécessaire de leur prêter de mauvaises intentions pour être convaincu qu'elles font les choses d'une manière qui favorise leur manière de faire les choses.

elles intègrent plutôt les comportements molécule par molécule à leurs opérations et désorganisent à la longue les régulations antérieures de l'action. Nous pouvons donc nous en tenir ici, en première approximation, à l'image de la « colonisation du monde vécu », comme on a pu le dire pour désigner la nature de la transition postmoderne, et insister en priorité sur les formes de la transition qui appartiennent déjà au nouveau régime.

Une dernière remarque sur ce point. On comprend à la lecture de ce qui précède que le concept de *domination*, pour désigner les régulations internes aux organisations puis le mode de leur expansion, se trouve dépouillé dans cet usage de bon nombre de ses connotations usuelles d'oppression ou de répression. Comme ce rapport de domination se déploie d'abord dans un contexte social où l'appartenance des employés à l'organisation présuppose le consentement à ses exigences (dans les limites du droit commun, de la convention collective et de l'indifférence des employés aux ajustements successifs, etc.), le rapport de domination s'y réduit là à l'existence d'une hiérarchie et à la subordination successive des différents plans de l'activité les uns aux autres. Toute décision de niveau inférieur (et tout passage à l'acte) doit s'ordonner mécaniquement selon les critères objectifs que lui impose une décision de niveau supérieur et elle appartient à ce titre au domaine des pratiques dominées. Le fait qu'à l'intérieur de l'organisation le rapport de domination ne soit pas constitutivement lié à l'oppression indique la possibilité de l'indépendance relative de ces deux formes du rapport social : même la démocratie communautaire la plus pure, celle où tous les intéressés participeraient sans oppression à l'édiction de la règle commune, comporterait un rapport de domination, soit pour donner forme à cette participation « législatrice », soit pour en appliquer les normes aux interactions sociales. L'expansion contemporaine de la domination organisationnelle joue évidemment sur un tel allègement de l'oppression et sur sa compensation par l'accroissement sans douleur de l'aliénation collective. Cela revient à dire que le progrès du consentement n'est pas nécessairement un progrès s'il repose sur la saturation du possible par le réel.

Conclusion sur l'organisation

Quand l'intégration de l'action sociale au domaine des puissances qui s'en disputent l'orientation serait devenue le mode d'existence de la « société », alors les formes totalitaires archaïques de la transition postmoderne, évoquées dans le tableau ci-dessus, auraient bel et bien laissé la place, pour le meilleur ou pour le pire, à la lumière de l'état de fait :

> Il ne s'agit plus de raturer, de biffer, de noircir le texte de la vie sociale et symbolique, d'en retrancher les noms, les pronoms, les temps et les lieux avec l'encre opaque de la violence directe et de la

> terreur : il s'agit maintenant de le surexposer, jusqu'à blanchiment, à la lumière qu'irradie en toutes directions la puissance d'agir lorsqu'elle s'autonomise dans son procès même d'accroissement, lorsque l'accélération de sa production énergétique devient sa loi immanente et que toute autre loi qui en restreindrait ou encadrerait l'expansion est abolie. Alors il n'est plus nécessaire de faire violence directement aux sujets individuels et collectifs, ni même aux choses, leur ombre s'efface simplement d'elle-même à mesure qu'ils perdent leur consistance et leur place propres, qui tenaient à leur capacité d'exister selon leurs lois et leurs normes propres[8].

Je termine cette section introductive par un retour sur l'anecdote du début. Les *organisations* sont des totalités sociétales concrètes dont les régulations internes sont orientées vers la reproduction élargie de leur capacité de s'organiser. Leurs principaux avantages sur les *institutions* – le fait qu'elles n'aient pas de pays, qu'elles se dispensent de finalités justificatrices et d'orientations normatives définies *a priori* et qu'elles jouissent, presque sans limites, du droit de discriminer – tendent à se nouer en avantages systématiques et cumulatifs. Elles n'ont pas davantage de responsabilités territoriales que de responsabilités historiques et les personnes physiques qui en sont membres ne le sont que dans les limites de leur rôle, ce qui généralise le principe capitaliste de la responsabilité limitée. Elles ont traversé les boucheries du XX^e^ siècle, et en ont profité, sans crise morale pendant que des peuples, des nations, des régimes et des États étaient mis en accusation, à juste titre mais sélectivement, pour avoir mis en œuvre des moyens de destruction inédits (qui étaient le fait des organisations de la chimie et de l'acier). Cela a ouvert la porte aux soupçons qui affectent désormais, en principe, toutes les formes de la vie collective à caractère politique alors même que la vie humaine, en général, est désormais accrochée à des moyens qui se sont libérés de leur mission, qui sont sans maîtres et n'ont plus que des serviteurs. Les organisations sont donc exonérées de la crise écologique, qui se présente à elles comme une occasion d'expansion, alors que le type de miracles techniques qui ont fait le XX^e^ siècle semble être le seul à notre disposition pour affronter les problèmes du XXI^e^ siècle. Quant à leur capacité – privée – de discriminer, elle leur permet de choisir leurs membres avec une précision maniaque, de recruter par quota préférentiel à des fins publicitaires, de distribuer à des catégories de clients des privilèges qu'elles font financer par d'autres catégories, de favoriser des fournisseurs ou des régions comme on distribue la « petite loterie » des récompenses offertes à la loyauté, ou de financer les idiots utiles de la politique qui militent pour la protection de libertés dont seules les personnes morales peuvent faire usage. L'efficacité est toujours une bonne cause et elle mange à tous les râteliers.

8. Michel Freitag, *Formes de la société, III : Totalitarismes*, *op. cit.*, p. 149.

Décision

Je passe maintenant à l'examen du vocabulaire de la régulation interne de l'organisation, en commençant par le concept de la décision.

Au sens premier, la décision est un acte judiciaire et la notion appartient, encore aujourd'hui et en bonne place, au vocabulaire juridique. Les mots « décision » et « décider » sont venus du latin au XIVe siècle pour désigner le fait de trancher un litige, de commander un départage, de surmonter une division.

Dans la tradition judéo-chrétienne, la référence mythique à l'activité du juge qui décide d'un litige se trouve dans l'histoire du roi Salomon qui, placé devant les prétentions opposées de deux femmes qui disaient être la mère du même enfant se déclara incapable de connaître la vérité et qui ordonna, en conséquence, que l'on coupât l'enfant en deux pour en remettre une moitié à chacune. Là-dessus, l'une des femmes s'écria « Donnez-le-lui plutôt », sur quoi le bon roi la reconnut mère véritable et lui remit l'enfant. Un enfant ne pouvant pas venir de deux femmes, il lui fallait en somme *défaire* la *séparation* en deux de la mère, dé-diviser la mère. La justice (au sens judiciaire) se trouve là tout entière : à chaque fois que le juge se trouve devant deux prétentions opposées quant aux faits, quant à la norme qui s'applique aux faits ou quant à l'interprétation adéquate d'une norme de la vie collective, il doit ramener cette dualité à l'unité, faute de quoi il n'y a plus de réalité commune, plus de norme accessible à tous en principe et plus de base ni de règle pour faire justice. Placé à égale distance des « parties » au procès, le juge défait la division du commun et ramène les parties à l'unité, il dé-cide.

Le mot latin désignant la décision judiciaire était formé de *de* (qui désigne la réversion d'une action ou l'arrêt d'un état) et de *ceado* (d'où viennent abattre, couper, séparer, tuer, etc., et leurs composés, ainsi que les déverbaux ciseau, césure, coupe, etc., et les composés incision, excision, etc.). Cette construction qui souligne le fait que la décision judiciaire ne consistait pas tant pour le juge à séparer qu'à dé-séparer. De la même manière que le juge, celui qui était jusque-là sur la bonne voie et qui arrive à une fourche doit dé-cider sa route ; car on ne peut pas davantage avancer sur « la bonne voie » de deux manières différentes en même temps que deux femmes ne peuvent être « la » mère du même enfant (au temps de Salomon, s'entend). La décision dé-partage et indique la route, la norme, le sens, si d'aventure il vient à s'en présenter deux, elle remet ensemble ce qui a été séparé. Le terme allemand pour la décision s'est formé exactement de la même manière (*Entscheidung*, préfixe *ent-*, qui indique ici une annulation et *Scheidung*, divorce, de *scheiden*, couper, trier, séparer), de même que la plupart des termes de la tradition juridique européenne : la dé-cision défait une séparation.

Comme je viens de l'évoquer, il est bien évident que la pratique de la décision judiciaire peut faire face à une grande variété de situations. Les parties peuvent ne pas

s'entendre sur les faits, soit que l'une des deux mente ou soit que les deux croient dire la vérité ; les faits étant admis, elles peuvent ne pas s'entendre sur la norme qui s'applique au cas ; la norme applicable étant admise, elles peuvent encore ne pas s'entendre sur l'interprétation de cette norme à l'égard du cas. Et ainsi de suite pour de nombreuses combinaisons de différends similaires, qui peuvent s'étendre à la procédure. Mais si le procès est authentique (s'il ne s'agit pas d'un SLAP, par exemple, quand il n'y a aucun doute pour personne sur le côté où se trouve le bon droit), tous les cas nous ramènent à la décision : car le juge fait face à deux possibilités « effectives » et crédibles de remettre la justice commune sur ses rails alors qu'il se trouve dans une situation où il n'y a pas, sur l'un ou l'autre des aspects importants du cas, de critère univoque et évident apte à commander sa décision (car alors il n'y aurait pas de procès). Le droit, en effet, s'applique en général de lui-même, par intériorisation des normes qu'il prescrit et sanctionne clairement et pour les situations qu'il définit. Le juge, lui, se trouve devant les cas où tel n'est pas le cas et où il doit décider du bon droit en l'absence d'un critère univoque et consensuel qui commanderait automatiquement sa décision. Il procède alors à partir de son sens de la justice naturelle (et il devient législateur), d'exemples imparfaits qu'il tire de la jurisprudence et qu'il extrapole (et il devient logicien), de son intuition de la vérité des faits (et il devient devin), de son appréciation de la parole des personnes qui sont passées devant lui (et il devient psychologue), de l'effort (pragmatique) de minimiser son erreur, de considérations (sociologiques) quant au bien de la société, de l'examen (kantien) des conséquences de la généralisation éventuelle de la voie qu'il adoptera, et ainsi de suite à l'infini, procédant en général selon une subtile combinaison de ce genre de motifs.

Comme la juridiction a précédé les codifications et que les codifications ont précédé la législation, le développement historique du droit, de ses ramifications, de son raffinement et de sa systématisation a d'abord été le fait de l'accumulation de telles décisions. C'est seulement à la longue, et de manière éminente en common law, que les décisions similaires, pourtant sans critère univoque à l'origine, finissent par creuser une ornière au milieu de nulle part, que les exemples, les déplacements et les précédents se consolident et qu'une décision particulière, d'abord arbitraire, remonte dans la hiérarchie judiciaire à force d'être citée et devient elle-même pour la suite l'équivalent d'un précédent à reproduire, d'une règle, d'une voie royale. L'ensemble du processus tend vers une situation où la Cour cesse d'être sollicitée pour les cas où une décision antérieure fonctionne désormais comme critère « juridique » qui peut être appliqué par anticipation dans la pratique. Ces normalisations successives laissent aux tribunaux supérieurs la tâche de rendre des décisions nouvelles qui ne sont précédées d'aucun critère et elles repoussent vers les tribunaux inférieurs, et ultimement vers la pratique, celle de les appliquer en les utilisant comme critères pour des décisions, dès lors automatiques.

Une telle dynamique de production du juridique à partir du judiciaire ne peut évidemment jamais être parfaitement indépendante d'un pouvoir supérieur qui la

garantisse et qui en édicte les principes ; ou même d'un pouvoir supérieur qui en vient à formuler un principe abstrait pour y assujettir des décisions, et ainsi simplifier le travail des cours. Mais à un moment où, comme le dit Berman en parlant de l'histoire du droit moderne, l'Église, l'Empire, les royaumes, les principautés, les villes, les seigneuries et les associations de marchands rivalisaient d'ingéniosité pour régulariser leur fonctionnement par l'explicitation de leurs règles, la décision judiciaire permit de tracer un chemin contingent au milieu de traditions locales, de systèmes normatifs mal ajustés et de pouvoirs rivaux et d'établir progressivement comme règles générales d'application automatique des décisions arbitraires, issues de cas d'espèce qui étaient indécidables déductivement au moment où elles furent rendues[9].

Dans ce type d'accumulation historique, la décision représente le moment de la contingence : il n'était pas nécessaire que cela arrivât, mais il est maintenant nécessaire que cela soit arrivé (puisque la réalité actuelle a sa condition d'existence dans cet évènement). En termes subjectifs cela revient à dire qu'il n'était pas nécessaire que vos parents se rencontrassent par hasard ce jour-là (et ils auraient pu tout aussi bien ne jamais se rencontrer), mais il est maintenant nécessaire qu'ils se soient rencontrés, puisque vous existez. L'évènement qui résulte d'un passage à l'acte qui n'avait pas lui-même (à titre de possibilité parmi d'autres) de *condition suffisante* (comme c'est le cas pour la décision sans critère), mais qui oriente la suite dont il devient la *condition nécessaire*, voilà qui est proprement contingent. Pris dans sa structure d'ensemble, un devenir contingent n'est donc ni hasard ni nécessité. C'est seulement au second niveau (du point de vue de la thèse d'une finalité immanente à un devenir contingent, par exemple) que la contingence peut être ressaisie en tant que simple apparence de la nécessité (comme ruse de la raison, par exemple) et être abolie au profit de la notion religieuse de l'absolu.

Et soudainement… des décideurs partout !

L'extension au XX^{e} siècle du principe de la décision vers pratiquement tous les secteurs de l'activité sociale s'est faite, au terme de ce que Weber a appelé le « procès de rationalisation », avec la réduction finale (explicite et consciente) de la raison à la rationalité instrumentale. L'armée, la bureaucratie, l'industrie, le commerce, la banque, l'administration publique et *tutti quanti* devinrent autant de provinces de la décision et tous les chefs, patrons, présidents, directeurs, managers, administrateurs,

9. Dire d'une décision arbitrale qu'elle est arbitraire ce n'est pas dire qu'elle est due au hasard ou qu'elle ne s'explique pas ; c'est dire simplement que les idiosyncrasies du cas, de la personne du juge et du contexte social y sont des facteurs concourants et qu'ultimement, comme le disaient les Romains, l'arbitre fait ce qu'il « veut » (et non pas n'importe quoi). Sur le long terme cependant, sa décision sera elle-même « jugée » par l'aptitude à faire la paix sociale que permet son imitation par les autres juges et elle pourra ainsi s'élever progressivement au statut de ce que Hegel appelait la moralité objective.

gestionnaires et leurs déclinaisons hiérarchiques immédiates furent réunis dans la catégorie sociale des décideurs. On faisait la liste des grands décideurs (par pays ou par secteur) et on étudiait les différents processus de prise de décision maintenant que pratiquement toute activité sociale devenait le résultat de coordinations collectives dont on pouvait librement décider.

La dissolution par le monde moderne de l'appartenance réciproque des moyens et des fins (appartenance qui caractérise l'agir traditionnel) et la libération des moyens (présumés calculables et relevant de la science) à l'égard des fins (présumées indécidables et relevant des valeurs), a donc ouvert au début du XX^{e} siècle un grand mouvement d'enthousiasme technique. La recherche du meilleur moyen d'atteindre un but, débarrassée des métiers par la révolution industrielle du XIX^{e} siècle, offrait alors à la « raison » un terrain propice à son libre déploiement.

Il se trouve cependant que la question du meilleur moyen d'arriver à une fin donnée porte déjà en elle la question secondaire du meilleur moyen de procéder au choix du meilleur moyen et qu'elle repousse ainsi vers le haut l'arbitraire du point de vue devant présider au soi-disant calcul scientifique des moyens. La confiance initiale en la calculabilité de l'efficacité des moyens allait en somme déboucher un demi-siècle plus tard sur la découverte d'une indécidabilité des moyens, symétrique à celle des fins, et subir un démenti comparable à celui subi par l'effort d'axiomatiser les mathématiques introduit par le *Entscheidungsproblem* de Hilbert. Ce qui avait commencé sur les hauts plateaux du règne souverain de la raison calculante sur les moyens se termina dans les basses terres de la « rationalité suffisante » et de divers « optimums d'utilité » en contexte d'incertitudes, autant de techniques dont les conditions d'application, jamais satisfaites dans la réalité, laissaient en plus subsister dans l'ombre les préférences subjectives ou les habitudes en se contentant de les émietter. Les décideurs du sommet décidaient, certes, mais la rationalité d'un choix ne leur était jamais révélée qu'après coup, par le succès éventuel de ce dont ils avaient décidé.

Avant d'examiner plus avant les conséquences de ce rabattement empirique de la doctrine de l'efficacité, il faut revenir brièvement sur la condition historique de cette doctrine, la séparation des moyens et des fins, évoquée à l'instant. Dans l'action traditionnelle, en effet, et cela inclut tout ce qui encore aujourd'hui appartient à ce type, la séparation et l'indépendance des moyens et des fins restent à l'état d'ébauche. Le sacrifice d'un poulet à l'intention des dieux doit se faire par telle personne, avec tel couteau, sur tel autel, dans telle circonstance et il n'est pas question de se demander quelle est la manière la plus efficace d'occire la bête émissaire (ni de s'interroger s'il ne serait pas plus efficace de faire le thé dans la cafetière). De la même manière que dans l'action traditionnelle, on ne se demande pas aujourd'hui quelle est la meilleure manière de jouer du violon, comme si la prothèse mécanique, l'ordinateur, les stéroïdes ou les modifications génétiques étaient envisageables : l'instrumentiste, l'instrument et la composition musicale qui leur est destinée s'appartiennent

réciproquement et forment un tout où ils ont leur nature propre. Chacun comprend que l'on ne peut pas « séparer » la main du violon, la remplacer par un autre « outil » ou remplacer le violon par une autre machine, du moins tant qu'il s'agit de jouer du violon (ou au tennis, etc.). Le violon refait la main de l'instrumentiste autant que la main l'a fait en en jouant et ils ne sont plus séparables. La néophyte qui s'empare d'un violon pendant quelques heures aura bientôt le bout des doigts en souffrance, une tendinite aux poignets, une crampe dans le cou, des engourdissements au bras qui tient l'instrument, elle aura mal dans le dos le lendemain et elle aura provoqué des crises de nerfs dans le voisinage. C'est seulement quand l'outil l'aura refaite que l'on verra que l'outil était fait pour la violoniste et que c'est elle qui le prolonge aussi bien que l'inverse ; tous ses muscles travailleront de concours sans effort et le cerveau aura refait l'unité de son corps autour de la pièce qu'elle interprète ; et l'émotion qui travaillait l'âme qui a composé cette pièce de musique, accueillie maintenant par la violoniste, s'emparera alors sans restes du morceau de bois, exactement comme c'est arrivé quand Dieu a soufflé sur la motte de terre. Et il en va de même pour le plâtrier avec le plâtre, ou encore pour la tricoteuse avec le fil quand elle ne sent plus la différence entre les broches et ses doigts et que ceux-ci observent par eux-mêmes la progression régulière de l'ouvrage sans qu'elle ait besoin de regarder. Pour autant qu'il est question de tricoter, en somme, on ne demande pas si la laine, les broches, le patron culturel qui commande le couvre-chef et l'interprétation singulière qu'en fait la tricoteuse sont le meilleur moyen de garder la tête au chaud l'hiver, car il est certain que tel n'est pas le cas.

Dans les sociétés traditionnelles (et encore aujourd'hui dans la « culture »), les « puissances d'agir » où se manifeste cette appartenance réciproque des moyens et des fins sont projetées sur les divisions statutaires de la société et sont reconnues dans leur autonomie en tant qu'elles relèvent de la nature propre de ceux qui font partie de ces groupes statutaires.

Ceci dit, il est clair que la question de l'efficacité des moyens n'est pas tombée sur le monde moderne du haut des airs et qu'elle travaille en sourdine toute capacité « productive », même lorsqu'elle est ritualisée et projetée sur son *instrumentum* (comme on le dit encore dans le domaine du droit). Mais c'est seulement quand le travail salarié eut finalement donné au « calcul des moyens » le droit de s'emparer du corps d'autrui que la question de l'efficacité du travail a été radicalement débarrassée de la prise en compte de toutes les jouissances accessoires qui se greffent sur l'activité pratique dans le monde et, par le même procédé, débarrassée du sens particulier de chacune des formes concrètes de cette activité. Marx a suffisamment bien établi ce point concernant la force de travail et concernant la transformation par les temps modernes de la force de travail en moyen universel à titre de substance homogène et quantifiable. Et c'est seulement au fil de cette expérience historique que l'on a compris aussi que le choix du meilleur moyen d'atteindre un but n'était possible que dans les limites de choix antérieurs arbitraires qui limitent les options des décisions

inférieures. Weber expliquait à ses étudiants qu'il appartenait à la politique et au débat sur les valeurs de déterminer les buts de la vie collective, mais qu'il revenait à la neutralité axiologique de la science d'établir les meilleurs moyens de les atteindre. Ayant ainsi confié à la science, à titre de servante des buts, l'usage des moyens, l'utopie allait bientôt découvrir que le seul juge de l'efficacité des décisions est le marché qui accueille, ou non, ce qu'elles lui proposent. Les décisions sont à l'égard de la raison comme le calviniste est à l'égard de Dieu quand il n'y a plus que son succès dans le monde pour lui servir de preuve de son élection.

Actualité du taylorisme

Le management scientifique du travail, à l'origine orienté vers ce que nous appelons aujourd'hui l'ergonomie, procéda d'abord à l'émiettement rationnel et systématique des métiers manuels en descendant jusque dans le détail microscopique de la gestuelle productive en vue d'en éliminer les scories et de recomposer par des décisions impératives l'ensemble du processus productif à une échelle supérieure par la combinaison d'*opérations* élémentaires, plus simples, moins pénibles et plus efficaces. Le processus d'expropriation des métiers et de mise en exploitation rationnelle de la force de travail devint aux États-Unis un contrat explicite, amical et payant : « Laissez le management s'occuper de l'organisation du travail, disait Taylor (non sans rappeler aux ouvriers qu'il avait lui-même d'abord été l'un des leurs), et nous rendrons votre travail plus facile et plus payant. » Comme les ouvriers avaient déjà perdu dans la manufacture l'essentiel de l'autonomie matérielle de l'artisan, abandonner cette autonomie à nouveau, mais contractuellement et en échange de la liberté du consommateur (« Car ils sont aussi des consommateurs », expliquait Taylor à ses disciples) était sans doute pour eux le moins mauvais pari.

Les méthodes managériales élaborées au tournant du XX^{e} siècle américain contenaient en germe l'essentiel du déploiement ultérieur de la puissance productive postmoderne. Au-delà de leurs dimensions sociales et politiques, qui transformaient la lutte des classes en une irritation périphérique en intégrant les vendeurs de la force de travail à l'organisation à titre d'employés permanents, ces méthodes consistaient en l'application récursive des mêmes outils de décomposition/recomposition de l'activité à tous les niveaux de l'entreprise. À la faveur d'une structure de classe plus fluide et plus labile (mobilité sociale et immigration de masse), les organisations capitalistes américaines allaient réussir à appliquer au « travail » de la bourgeoisie elle-même les méthodes de la division du travail d'abord appliquées par la bourgeoisie aux artisans.

Car, avec le « moment Taylor », c'est surtout vers en haut que la révision scientifique du travail va s'orienter. Certes, le management scientifique a fait de la division du travail une science exacte en commençant par réinventer la manière de tenir une pelle, de poser une brique sur l'autre, d'insérer les billes dans un roulement ou

d'attacher les 20 000 fils de trame d'une machine à tisser. Mais, aussitôt que l'on fût engagé dans ce sens il fallut aussi inventer un responsable des pelles chargé de voir à ce que les employés qui sortaient les gueuses de fonte des moules de sable aient à leur disposition une pelle qui convenait exactement à leur gabarit, et il fallut déterminer aussi quels paramètres ces responsables allaient devoir prendre en considération pour s'assurer d'un résultat optimal. Bientôt, il n'y eut pas un chef d'atelier, pas un superviseur, pas un ingénieur, pas un directeur de section, pas un comptable, pas un gérant, pas un avocat, pas un vendeur, pas un dessinateur, pas un concepteur, pas un travailleur intellectuel, pas un vice-président, pas un financier, pas un organisateur et pas un décideur à l'activité desquels on n'ait appliqué les méthodes de la décomposition analytique et de la recomposition rationnelle de la tâche. En somme, c'est le management qui prit alors le contrôle du management, en ajoutant chaque fois des régulations supérieures et des étages (organisationnels aussi bien qu'architecturaux) à l'entreprise, et c'est le management qui a transformé le management inférieur en application mécanique de séquences d'opérations qui ne pouvaient pas davantage manquer leur coup pour ce qui est de formater le travail des autres que ne le peut le serrage précis d'un boulon avec une clé dynamométrique.

En faisant de la gestion « bourgeoise » de l'activité d'autrui une extension du droit de propriété, le monde moderne avait certes clarifié pratiquement la distinction entre le travail simple (du prolétaire) et le travail complexe (de son maître), mais c'est là un processus qui a ensuite trouvé sa véritable nature dans la simplification massive de ce même travail complexe. À mesure que le travail toujours plus complexe de simplification du travail d'autrui est lui-même décomposé et dégradé en opérations dont l'exécution est régie par l'application de critères, les décisions qui prescrivent ces critères au déroulement du travail de gestion se standardisent elles-mêmes toujours davantage : on imposera d'office aux décideurs subalternes, dûment formés dans l'une ou l'autre des sciences administratives ou appliquées, qu'ils utilisent des chartes, des tables, des calculs ou des procédures déterminés dans le design des opérations qui relèvent d'eux, c'est-à-dire dans la détermination des critères devant être appliqués par les décisions que prennent leurs propres subalternes.

Il est remarquable que les théories de « la » décision aient examiné sa « rationalité » sous toutes ses coutures, mais sans établir d'abord que le management tendait à réduire au maximum la marge d'arbitraire des décisions inférieures, en commençant par celles de l'ouvrier (car il décide lui aussi). Dire : « Quand vous voyez que la pression atteint A, faites B », c'est décider du critère de la décision d'autrui et rendre explicitement conditionnel son passage à l'acte. La décision managériale, en somme, tend à réduire la décision à son minimum en l'assujettissant à des règles d'application mécanique, le tout selon un processus d'ensemble qui transforme à un bout l'action humaine en simple rouage d'une opération (qui a le mérite de produire à coup sûr ses effets) et qui accumule vers le sommet les décisions sans critères, mais d'autant plus déterminantes pour la vie sociale qu'elles atteignent effectivement les résultats

dont elles sont grosses, quels que soient ces résultats, et qu'elles font de ces effets de nouvelles conditions de vie pour ceux qu'ils affectent. L'organisation devient ainsi un complexe d'opérations qui peuvent faire le voyage aller-retour vers la Lune, mais dont l'*intelligence générale* s'est objectivée dans la structure opératoire, c'est-à-dire au-delà de la ligne d'horizon de chacun des spécialistes. C'est là une formidable métaphore réelle de ce qu'est la puissance sociale en général, mais dans une forme où elle devient capable de n'importe quoi. Dans la pratique juridique, une décision sans critère pouvait être confirmée à la longue et mener à la formation d'une nouvelle norme ; dans l'organisation, le succès d'une décision sans raison produit directement une nouvelle réalité sociale.

On peut dès lors se représenter la *hiérarchie* décisionnelle-opérationnelle de l'organisation selon une alternative conceptuelle dont les termes sont relativement équivalents, soit que l'on considère surtout les choses du point de vue de la pyramide des *décisions* qui mène à l'opérationnalisation des activités productives de base, soit qu'on les considère essentiellement du point de vue de la tendance à réduire à l'opération les décisions qui structurent en cascade l'ensemble du fonctionnement :

1) Réduction de l'activité productive de base au statut d'opération par les décisions hiérarchisées qui structurent l'organisation :

$$D' \rightarrow D'' \rightarrow D''' \rightarrow D''' \rightarrow \mathbf{O}$$

2) Opérationnalisation des décisions subordonnées par l'arbitraire décisionnel supérieur :

$$\mathbf{D} \rightarrow O' \rightarrow O'' \rightarrow O''' \rightarrow O''''$$

On peut finalement intégrer ces deux représentations en réunissant les deux limites symétriques de la régulation organisationnelle en tant que cette dernière objective socialement et sépare les moments de tout passage à l'acte : la saisie de ce qui est en puissance dans une situation donnée (décision) et l'actualisation effective de cette puissance (opération). Dans l'organisation, l'*action* tend à être sans raison en tant que décision et sans épaisseur existentielle en tant qu'opération :

3) **Décision ⟵ Régulation organisationnelle ⟶ Opération**

Cette troisième représentation a pour but de faire ressortir le fait que la domination organisationnelle a la même structure que la domination politique selon Michel Freitag, elle-même comprise comme différentiation et comme objectivation sociale séparée de la contrainte (à la place de la décision) et du consentement (à la place de l'opération).

Contrainte ⟵ Domination ⟶ Consentement

Alors que ces dimensions de l'action sont encore indistinctes dans la normativité culturelle (où la personne fait ce qu'elle *doit* faire, de la manière dont cela doit être fait, parce que c'est là ce qu'elle *veut* faire dans les circonstances où elle se trouve subjectivement), la domination politique amorce la séparation objective entre la contrainte (judiciaire puis législative) qui impose une norme et les pratiques dominées qui consentent à ces normes. La régulation organisationnelle pousse à la limite cette séparation propre au rapport de domination en dispensant la décision de toute justification à l'égard des opérations. Mais dans les deux cas, et c'est ce que je veux faire ressortir ici, le rapport de domination (politique ou organisationnel) distingue et sépare objectivement les dimensions inhérentes à tout passage à l'acte d'une puissance d'agir. Par opposition à une telle séparation, les dimensions du passage à l'acte restent liées tant que la puissance d'agir est reconnue et existe en tant que telle dans la société, comme on le voit encore dans la vie quotidienne ; par exemple : je me décide constamment à faire une chose plutôt qu'une autre, mais qui n'est pas n'importe quoi, n'importe comment, une chose qui a un sens et qui forme un tout sédimenté dans la pratique. Je contrains et je consens, si l'on veut, je décide et j'opère, si l'on veut : je vais aller prendre une marche. Mais « en moi », la décision a justement en vue l'opération (qui n'est donc nullement le simple moyen de la décision) et, en moi toujours, la contrainte est d'office assurée du consentement (qui n'a rien de l'obéissance).

Opération

J'examine maintenant pour elle-même cette autre face des régulations décisionnelles-opérationnelles ; la notion charrie elle aussi des souvenirs qui permettront d'illustrer plus avant la nature de la domination organisationnelle (ce qui montre bien la persévérance des concepts de la pratique).

Le mot est venu, dit-on, à la fin du XIII^{e} siècle, du domaine religieux et de celui du droit formulaire qui lui était associé. Prenons d'abord les choses sous cet angle. Dans le droit formulaire de l'Antiquité romaine, certains types de contrats, de legs, de dotations, de requêtes, d'instaurations ou même de réparations ne valaient et n'avaient force de loi que si les bonnes personnes récitaient les bonnes « formules », dans le bon ordre, au bon moment, un peu à la manière de ce qui doit arriver lors d'un mariage, lors de l'attribution d'un doctorat, lors d'une cérémonie d'ouverture ou lors de tout engagement subjectif (dites « je le jure »), autant d'exemples de situations contemporaines où le droit formulaire s'est conservé. L'action réussit et porte effet du seul fait que ce qu'il faut dire soit dit dans les circonstances prescrites : « je déclare la session ouverte. »

Repris de la magie et du chamanisme, le « rituel » religieux, qui était à l'origine de ce caractère formulaire du droit, était semblablement réputé produire à coup sûr ses effets (opérer) et mener au contentement des dieux sur la seule base du respect

rigoureux des formules et des actes stylisés consacrés par la liturgie (du grec *leitos* et *ergon*). La liturgie, qui désigne elle-même l'*ergon* particulier (l'énergie, la puissance, la force) que les prêtes mettent au service du public (*leitos*), est un ensemble de procédures dont l'opération (l'effet sur l'invisible) est contenue dans le déroulement de la procédure elle-même. Le mot opération a conservé cette acception procédurière dans ses emplois modernes les plus importants. Le développement des liturgies a correspondu à ce que Weber appelait la routinisation d'un charisme ; ce sont les liturgies qui ont permis, par exemple, aux centaines de milliers d'apprentis magiciens du monde chrétien, pourtant sans talents particuliers, d'opérer ce tour de force assez extraordinaire consistant à faire entrer un dieu dans un bout de pain : les bons gestes, les bonnes paroles, le bon moment et un célébrant dûment « ordonné » (c'est-à-dire « intégré à un ordre ») font ensemble le travail à coup sûr, encore aujourd'hui.

Dans l'autre sens, la tradition chrétienne a représenté de la même manière l'action de la divinité sur les hommes. La « grâce opérante » de Dieu ou l'opération du Saint-Esprit produisaient leurs effets par elles-mêmes, sans le concours de l'action humaine. Saint Paul n'a pas eu besoin de collaborer avec Dieu pour être jeté en bas de son cheval sur le chemin de Damas et être converti, la Vierge n'a rien fait qui eût pu mener à sa grossesse, pas plus d'ailleurs que les disciples qui furent baptisés à la Pentecôte quand l'Esprit prit possession d'eux.

Cette notion d'une magie opératoire se manifeste d'une manière particulièrement spectaculaire dans l'opération mathématique, comprise au sens pratique de la petite école. La séquence des signes de la quantité que l'on distribue sur un bout de papier pour extraire la racine carrée d'un grand nombre, par exemple, porte dès le début en elle le nombre auquel elle arrivera, un nombre qui ne fait d'ailleurs absolument rien pour attirer l'opérateur vers lui, qui n'est ni cible extérieure déjà visible qu'il pourrait viser, ni norme subjective à laquelle il ferait l'effort de conformer son action. Il doit se contenter d'aligner les bons signes selon les formats prescrits et de distribuer les résultats intermédiaires dans une trame quelconque, mais convenue par la procédure particulière qu'il applique. L'opérateur est aveugle ; il est l'exécutant d'une procédure qui porte en elle son propre effet, conforme à sa nature, et qui rend par elle-même cet effet manifeste (effectif). La procédure est l'équivalent matériel de l'énoncé performatif, qui accomplit strictement ce qu'il dit qu'il accomplit (« je promets »), un accomplissement que l'énoncé produit par lui-même et qui n'existe pas hors de lui. Au sens propre l'opérateur n'agit pas, ne produit rien ; il est simplement l'instrument de quelque chose qui « se » produit.

Cette objectivation de la structure propre de l'opération dans son effet se voit dans les curiosités mathématiques que l'on invente à profusion (la suite de Conway !!) et qui montrent que toute application récursive d'une opération sur des entités formelles produit une « réalité » dont on peut énoncer les lois ou explorer les propriétés, et cela alors même que le « monde » ainsi créé n'a aucun être propre en dehors des opérations

dont il résulte. L'opération atteint son sens pur avec les systèmes formalisés où toutes les « choses » que l'on peut y identifier sont les produits des opérations qui définissent le système et où ces choses ont en conséquence leur nature, hors d'elles-mêmes : les nombres pairs sont des multiples de deux et il n'y a pas d'autres manières de désigner leur « être » que par des opérations, constitutives de leur « existence. » Comme les opérations d'un système formalisé sont définies sur une l'abstraction initiale et que l'abstraction ne fonctionne pas à l'envers et n'engendre pas le réel, les produits de toutes les opérations ont la nature de l'abstraction initiale.

L'une des opérations les plus typiques des organigrammes de la première cybernétique était le « *if* » logique, où se « décidait » l'orientation du programme (vers telle instruction ou vers telle autre) sur la base d'une « condition » : les relais, de la forme « si… alors… » et appelés *décisions*, aiguillaient la marche des opérations entre les différents groupes d'instructions sur la base de la valeur d'une variable de contrôle au moment de la décision. On atteint ici le degré zéro de la différence entre la décision et l'opération, une sorte d'idéal organisationnel où les décisions qui pilotent une séquence d'opérations sont elles-mêmes de pures opérations (comparer deux nombres, par exemple), c'est-à-dire la stricte application d'une condition calculable.

Il est certes malheureux pour la rationalité instrumentale que ce strict rabattement de la décision sur l'opération ne puisse être atteint que dans une machine, c'est-à-dire en l'absence de toute action. Car c'est seulement dans une machine que le moment de l'arbitraire décisionnel peut être repoussé en dehors de la séquence d'opérations et refoulé dans le devis du programme, par exemple, dans la description fonctionnelle de ce qu'il devrait faire, dans le choix du type de données qu'il devra pouvoir traiter, du langage qu'il devra utiliser, de sa facilité d'utilisation, etc., un arbitraire décisionnel initial auquel les nombreuses solutions informatiques possibles seront alors « indifférentes ».

Lorsqu'elle sert plutôt à désigner une activité concrète, l'opération qui rend « effectif » l'« effet » qu'elle porte, son résultat, actualise à la perfection le « quelconque » qui était en puissance dans la décision ; il faut simplement pour que cela arrive, que la séquence de décisions déjà prises qui composent la procédure se déroule effectivement dans le réel (comme quand nous suivons une recette) et que les décisions, déjà prises en droit, soient prises en fait : « quand ça bout, retirez du feu. » Dans chaque cas où l'on peut faire ou ne pas faire quelque chose (chauffer encore ou cesser de chauffer), il faut appliquer le critère (jusqu'à ébullition) pour en décider. La décision est déjà prise, mais l'opérateur doit la prendre à son tour, au moment prescrit, de la manière prescrite, pour que la magie opère. On peut faire de la mayonnaise sans en avoir la connaissance, sans y avoir d'intérêt ou sans en avoir le goût.

Quand les chirurgiens s'engagent dans une opération cardiaque d'envergure, ils ont devant eux un plan de « contingence » qui prévoit comment ils devront réagir dans

chacune des circonstances qui pourraient se présenter. Les procédures opératoires, mises au point de longue main, se présentent comme une arborescence de « si… alors » qui anticipent tous les détours que l'on pourrait être amené à prendre et tous les embranchements qu'il faudra choisir pour arriver au succès, ce dernier étant le résultat unique contenu dans toutes les séquences possibles de choix impératifs prescrits au fil des aléas : à la fin, on remet le cœur à sa place, on referme le patient et on le réveille. Dans l'opération, on est toujours déjà prêt à faire face à tout aléa parce qu'ils sont déjà tous (idéalement) absorbés dans la procédure qui va maintenir l'intervention sur la bonne voie : s'il arrive une chose, on prendra tel embranchement et on reviendra sur la bonne route à partir de tel autre embranchement. L'effet de l'opération est immanent à son déroulement et le monde extérieur se réduit pour elle à chaque moment aux occurrences déterminées d'embranchements que l'on a déjà décidés.

Il en va évidemment de même dans l'opération policière ou dans l'opération militaire, des choses où l'on tient à réussir à tel point que l'on ne s'y engage pas sans avoir déjà décidé de toutes les décisions qu'il faudra prendre face aux éventualités qui pourraient empêcher la séquence d'activités de produire ses effets.

Bref, dans son principe l'opération engendre, crée, produit « son » effet, immanquablement, en tant qu'actualisation de décisions déjà prises et cela que cet effet soit celui visé par la décision qui a mis en place cette opération, ou non. Le malheur du décideur en dernière instance est qu'il n'a pas, lui, le bonheur de pouvoir s'en remettre à une procédure pour choisir sa voie parmi les possibilités ; il est comme le juge et c'est seulement lorsque la séquence d'opérations qu'il aura instaurée sera couronnée de succès que sa décision deviendra, après coup, la bonne. Pour se rassurer, il pourrait évidemment se rabattre sur l'une ou l'autre maxime de sagesse et s'en faire un critère ultime : *In dubio, pro reo,* maximise les profits, pense aux générations futures, garde-toi une porte de sortie, maximise la croissance, dans le doute abstiens-toi, ne cède pas sur ton désir, etc., mais encore faudrait-il qu'il décide de sa maxime et qu'il prenne parti dans « l'inexpiable guerre des dieux » quant aux valeurs (mais on ne voit pas pour le moment sur quelle base il pourrait le faire !).

Puisque la loi unique de la décision est de disposer des moyens d'une manière qui accroisse sa faculté d'en disposer, il faut maintenant examiner de quelle manière il est possible, concrètement, de se conformer, immanquablement si possible, à une loi d'une telle abstraction.

Contrôle

Le *modus operandi* de la découverte de ce qui est efficace dans la vie sociale partage avec le mode d'action sur soi des organisations un vocabulaire commun, centré sur la notion de contrôle.

La notion de contrôle est venue de l'armée, notamment, où elle désignait le fait de vérifier le registre officiel des soldats appartenant à une compagnie, le rôle. La notion de rôle, qui vient de *rotulus* en latin (un rouleau de parchemin) et qui désignait d'abord toute une série de listes administratives officielles (comme on dit encore aujourd'hui « rôle d'évaluation », « rôle des causes dans un tribunal », « rôle des membres d'un équipage »), a été étendue au XVI^{e} siècle, par métonymie, au texte des acteurs de théâtre et généralisée de là pour désigner les fonctions sociales, comme si l'on parlait à leur propos des rôles des acteurs dans une pièce.

Une fois les soldats enrôlés et arrivés sur le terrain, le capitaine vérifiait l'exactitude du *rôle* établi par l'état-major en appelant les membres de sa compagnie à la revue pour dresser le *contre-rôle* des soldats effectivement présents sous ses ordres. La notion de contrôle s'est ramifiée selon ce modèle en une pléiade de nuances où se conserve cette idée de la comparaison d'un effet et d'un but, d'un retour à la cause, d'une forme de réflexivité. Avoir le contrôle de soi (*self-control*, orienter ses réactions émotives dans le sens où l'on désire qu'elles aillent), se faire contrôler dans un *checkpoint* (où l'on vérifie l'accord entre l'intention de passer et le droit de passer), contrôler les comptes d'une entreprise (s'assurer de leur conformité à une réglementation), et même les formes intransitives de la notion, du type « avoir le contrôle », tous ces emplois préservent l'idée d'une *comparaison entre une situation de fait et une visée* et supposent l'existence d'une capacité d'orienter l'activité sur la base de cette comparaison.

Ramification décisive, la notion de contrôle a finalement été mobilisée par la cybernétique, discipline dont elle est devenue le concept fondamental et dont elle a ensuite tiré l'essentiel de ses connotations contemporaines. La rétroaction de l'effet sur la cause (le *feedback*) et les boucles de rétroaction d'effets sur les boucles elles-mêmes sont au cœur de tous les dispositifs « automatiques » qui gouvernent des homéostasies, qui pilotent la variation conjointe de variables jusqu'à un équilibre donné ou qui contrôlent l'atteinte d'une cible mobile en modifiant en cours de route l'opération qui y tend. La cybernétique a fait voir que pratiquement tous les processus de la nature, notamment dans les êtres vivants et dans les relations des espèces dans un milieu, pouvaient être pensés à partir de boucles de *feedback* et que bon nombre des techniques productives existantes ainsi que les dispositifs sur lesquels elles reposent incorporaient de tels mécanismes et faisaient donc depuis longtemps de la prose cybernétique sans le savoir.

Dans les organisations, c'est-à-dire bien avant la cybernétique, ce sont les pratiques qui « informent » les décisions (quant à l'effet des conditions qu'elles imposent aux opérations inférieures) qui ont propulsé le développement vertical du management, de même que ses accompagnements académiques, les sciences de la gestion. Les tests de qualité, les indicateurs de performance, les études de marché, les projets pilotes, les laboratoires de recherche, les études comparatives de la R&D, les sondages d'opinion, l'étude des *trends* de la consommation, l'espionnage industriel jusqu'à l'espionnage des employés sont autant de pratiques du contrôle

qui ont été inventées ou réinventées sur le tas. Par définition, une entreprise géante ne « sait » pas ce qu'elle fait si l'on ne s'y occupe pas activement de le constater et la décision d'aujourd'hui serait pratiquement toujours mauvaise si elle ne prenait pas en compte les résultats réels des opérations qu'elle a mises en place hier. C'est ce retour des informations (qui est lui-même le produit d'une opération) qui réforme progressivement les décisions et leur permet de prescrire plus efficacement les critères destinés à orienter l'action d'autrui. Le contrôle, en somme, est ce qui repousse et concentre progressivement l'arbitraire au sommet de l'organisation, là où la décision tend à devenir une *détermination* absolue, la manifestation de l'indifférence de l'organisation à l'égard des contenus engendrés par ses opérations : quelle que soit la décision suprême initiale, elle finira à coup sûr par produire des opérations efficaces pour peu qu'elle soit rectifiée par les contrôles successifs qui l'orientent vers la production d'effets confirmés par le succès. Interrogé sur la manière dont il élaborait le plan des grandes batailles qui faisaient sa gloire, Napoléon répondit simplement : « On s'engage… et puis on voit. » On comprend que ce résumé de l'origine militaire du contrôle par l'information ait fait l'objet de spéculations lumineuses dans le domaine des sciences de l'organisation.

Le type de contrôle qui dans les organisations a fini par unifier tous les contrôles fut évidemment la comptabilité. La segmentation des comptes de l'organisation (par région, par produit, par division, par département, par projet, par usine, par filiale, par succursale, etc., toutes méthodes de segmentation qui peuvent évidemment être combinées) a transformé la comptabilité en un gigantesque appareil de *feedback* et elle a été développée et utilisée à cette fin. Elle est donc devenue un des moyens de l'organisation pour se révéler à elle-même en même temps que, dans l'autre sens, l'agrégation de ses comptes dans les états financiers devenait le moyen pour elle de cacher certains aspects de sa réalité à ses actionnaires, à ses créanciers, à ses concurrents ou à l'État. Un instrument de contrôle interne et de conscience de soi peut aussi servir à offusquer la vue d'autrui et il peut d'autant mieux remplir ce second rôle qu'il remplit efficacement le premier.

À mesure que la rétroaction des effets vers les décisions se raffinait en raffinant les informations opérantes du *feedback*, les organisations devenaient des machines qui étaient toujours en train de s'organiser, des machines qui s'organisaient en fonctionnant et, inversement, qui ne fonctionnaient bien qu'en se réorganisant, produisant elles-mêmes le vent qui empêche l'eau des étangs de croupir. Cette autopoïèse, basée d'un côté sur les flux d'informations qui remontaient de l'effet vers la cause, exigeait en contrepartie une intense activité de communication pour procéder aux réorganisations exigées par l'amélioration des opérations courantes ou pour en lancer de nouvelles. Réfléchissant à cette situation générale lors d'une conférence de 1937 destinée à faire le bilan conceptuel de l'expérience historique des grandes organisations, Chester Barnard arriva à la conclusion que la tâche du manager, quel qu'il soit, était une tâche de communication. Parce que la coopération de dizaines de milliers de personnes à une

entreprise commune n'est possible que si l'on prend soin de l'organiser et parce que l'on ne peut organiser et réorganiser cette coopération sans communiquer, la communication était devenue la condition d'existence de l'organisation et « communiquer » constituait la tâche essentielle de ceux qui produisaient et transformaient au quotidien les grandes puissances industrielles. Bien avant que la chose ne déborde sur toute la société, les organisations se représentaient donc elles-mêmes comme des totalités informationnelles-communicationnelles qui rendaient possible, par leur efficacité, l'indifférence de leurs opérateurs subordonnés au contenu des opérations. Car, disait aussi Barnard, pour que de si nombreuses « directives » de réorganisation puissent avoir l'autorité de modifier chaque jour les comportements de tant de gens, il faut que les modifications prescrites restent, dans toute la mesure du possible, dans la zone « d'indifférence » des subalternes et que ces modifications ne changent rien à la difficulté, à la pénibilité, à l'intérêt ou aux revenus qui sont inhérents à leur tâche et n'affectent pas leur consentement à celle-ci[10].

On voit donc ici que le contrôle organisationnel, qui se présente d'abord dans la dialectique décision/opération comme capacité de généraliser la division du travail et d'améliorer constamment la prescription des conditions de l'action d'autrui, quelle qu'elle soit, repose d'une manière immédiate sur la capacité de modifier ces prescriptions sur la base de la transformation de leurs effets réels en information. Ainsi, le fait d'« avoir le contrôle », au sens premier de la capacité de diriger et d'orienter la force de travail que l'on achète, ne peut lui-même être efficace que s'il est appuyé sur des comparaisons qui rapportent les effets empiriques produits par les schèmes conditionnels mis en place aux « effets visés » par les décisions qui les mettent en place, comparaisons qui informent, dans un deuxième temps, la rectification itérative des conditions imposées à l'action. Ce second moment du contrôle (cette fois au sens cybernétique de l'ajustement par *feedback*) est lui-même la condition de possibilité du troisième moment (réflexif) du contrôle, c'est-à-dire le moment de la révision des effets *visés* par les directives initiales au profit des effets empiriques effectivement *obtenus*.

En effet, comme l'organisation est aussi libre de ses buts qu'elle l'est de ses moyens, la comparaison rendue possible par le *contre-rôle* travaille toujours simultanément dans deux directions à la fois. La découverte du fait qu'une séquence donnée d'opérations a, b, c… conduit à coup sûr au résultat z est une découverte précieuse, même si c'est un tout autre résultat qui était initialement visé par cette

10. Commentant le procès d'Adolf Eichmann en 1963, Hannah Arendt a nommé « banalité du mal » cette sorte d'indifférence et de suspension du jugement à l'égard des orientations de l'organisation dont on est membre, une indifférence au contenu pratique qui peut très bien se coupler, par compensation, avec une participation abstraite à l'identité de l'organisation, une identification délirante à ce que Durkheim appelait la « puissance du collectif » en parlant de l'objet de la religion. Bien qu'indifférent aux critères qui règlent le serrage du boulon auquel il est préposé, Charlot peut en venir à dire « Nous chez Ford Motor… » ou, aujourd'hui, à afficher sur sa voiture la « pomme » dont la puissance et le prestige fonctionnent pour lui comme référence identitaire.

séquence. La mise en récit de la science du management ne manque d'ailleurs jamais une occasion d'attirer l'attention sur ce troisième moment, celui de l'alignement *a posteriori* de la visée sur des effets d'abord obtenus inopinément, pour ainsi dire par accident (*serendipity*) ; comme le Coca-Cola, qui était d'abord censé être un tonifiant du système immunitaire, fut adopté par le public pour son goût, l'entreprise qui le fabriquait modifia, dans le sens de ce plaisir imprévu, la mise en marché et la fabrication du produit, qui devint plus sucré : *Enjoy Coca-Cola* ; l'entreprise qui inventa le Viagra cherchait en fait un médicament pour le cœur (comme quoi tout se tient !) et réorienta son produit vers les dysfonctions érectiles après avoir constaté un effet dans ce sens lors des tests de phase 1 du médicament ; une entreprise qui produit des centrales thermiques et qui développe une expertise financière liée à son obligation de gérer des emprunts et des liquidités gigantesques peut se saisir de cette expertise accessoire pour se transformer en intermédiaire financier ; etc. L'organisation doit toujours être prête à faire d'un résultat accidentel, mais rentable et reproductible sur une base élargie, l'effet qu'elle visera désormais : l'expansion de la capacité d'organiser, et donc la reproduction de ce rapport de domination dans la société, dépend profondément de cette indifférence à son contenu.

Bref, on arrive plus souvent à des résultats qui renforcent la capacité de les atteindre : a) si l'on décompose l'activité qui vise une fin donnée en séquences de schèmes conditionnels simplifiés (division du travail), b) si l'on ajuste les schèmes conditionnels d'une manière itérative, en temps réel, sur la base de la différence entre les résultats obtenus et les résultats visés (*feedback*), et c) si on est libre, en cours de route, d'adopter un résultat empirique inopiné à titre de nouvelle finalité (inversion instrumentale et détermination des fins par les moyens). Ce degré de liberté supplémentaire a introduit une disposition révolutionnaire dans la pratique économique en entraînant la « rationalité en finalité » des modernes dans un véritable saut quantique. Que faire ? demandait-on hier. « N'importe quoi qui accroisse la capacité de le faire », répond maintenant la raison postmoderne, transformant ainsi le profit capitaliste en simple condition de la reproduction élargie d'une puissance ordonnatrice et élevant l'accroissement de cette puissance au rang d'une téléonomie concrète explicite. Il s'agit là d'une situation anticipée par Marx quand il disait que le mode de production capitaliste menait en fait à l'accroissement de la puissance productive de l'humanité (grâce à la concurrence) et que la recherche subjective du profit (et donc de l'efficacité) par la bourgeoisie faisait de cette classe la simple servante inconsciente du mouvement réel de l'histoire. Marx se réjouissait, en dépit de l'exploitation des ouvriers, de ce mouvement réel (qu'il appelait « passage au communisme ») parce qu'il était convaincu que l'accroissement de la puissance productive, qui comblait les « besoins » en combattant la « rareté », était forcément une bonne chose pour l'humanité. Nous avons maintenant toutes les raisons de douter d'une puissance productive qui a trouvé dans le fait de produire à répétition des nouveaux besoins (et d'en distribuer la satisfaction inégale sur une échelle de « niveaux de vie ») le moteur de sa croissance, la différence de pression qui la pousse en avant.

L'extension des contrôles

À mesure que les contrôles ont étendu et raffiné la division du travail, les organisations ont étendu aussi leur domaine opératoire, d'abord par intégration directe, comme on l'a vu : échelle de la production, diversification des produits, intégration des concurrents, des fournisseurs ou des clients par fusions et acquisitions, conquête de parts de marché par une politique de prix, etc. Elles se trouvaient de ce fait à complexifier leur environnement au rythme de leur propre croissance. L'intégration de fournisseurs, par exemple, réduit les incertitudes du marché et abaisse les coûts de transaction, mais elle accroît aussi la surface de contact avec le monde extérieur, tout comme le fait l'expansion géographique, l'allongement de la gamme de produits, la diversification des secteurs d'intervention, la recherche appliquée, la création de nouveaux produits, etc. L'organisation, comme on le dit dans les écoles de gestion, doit réduire son incertitude et la complexité de son « environnement » (qui croît avec son expansion !), en accroissant sa propre complexité, c'est-à-dire en étirant sa hiérarchie décisionnelle interne pour ouvrir son angle de vision.

Elle tend donc à repousser sa limite opératoire, soit qu'elle intègre des éléments du monde extérieur aux formes de ses propres opérations, soit qu'elle modifie et intègre structurellement une dimension de la pratique sociale à son domaine (comme lorsque le marché du travail devient gestion du personnel), soit que des innovations techniques engendrent des rapports sociaux qui font d'office partie de son fonctionnement (comme avec les nouvelles technologies de l'information et de la communication). Bien que tout tende aujourd'hui à se ramener à ce troisième cas, il reste possible d'en distinguer, pour des raisons tant historiques que conceptuelles, les deux premiers.

Statistiques

La prévision des tendances, qui doit produire les informations à la source de la planification et de la programmation des opérations, fait partie des efforts d'adaptation à la complexité de l'environnement et elle ne fonctionne jamais si bien que lorsqu'elle fonctionne comme prophétie autoréalisatrice. Si l'on « prévoit » que la demande pour un nouveau bien poursuivra une croissance « observée » et que l'on accroît l'offre de ce bien en conséquence, l'expansion observée se poursuivra ; la prévision d'une mode crée en effet les conditions de propagation de cette mode-là plutôt que de cette autre. Les choix du consommateur, aussi intimes et mystérieux qu'ils puissent être en eux-mêmes, appartiendront alors au domaine opératoire de l'offre de l'entreprise puisqu'ils confirmeront, corrigeront, renforceront ou falsifieront en cours de route les décisions qui auront justement rendu ces choix possibles pour les consommateurs. Même l'échec de la prévision appartient à la prévision.

La publicité, l'opération type de l'ère des organisations, produit le même résultat. Si l'on n'arrive pas à fabriquer industriellement du pain qui serait conforme à l'idée

que les gens s'en font, on peut toujours entreprendre de « produire » une nouvelle image du pain afin que les gens s'accommodent de celui qu'on leur offre. Une campagne de publicité est une opération productive comme une autre, que l'on peut évaluer et rectifier au fil des renforcements opérants qui dictent à ceux qui dirigent l'opération publicitaire l'orientation qu'ils doivent lui donner. Le fonctionnement des organisations décompose la vie des gens et le monde vécu en identifiant la zone d'indifférence des acteurs en chair et en os et en intégrant, à titre d'information, les réponses aux stimulations. Ce qui reste une « action significative » pour le sujet se présente ainsi pour l'organisation comme un simple comportement, une donnée statistiquement agrégeable et associable à des facteurs, une donnée dont la prise en compte est susceptible d'améliorer l'effet du message.

Toute amélioration des techniques de l'information ne peut que renforcer ces dispositifs. Une fois que l'enregistrement des ventes est informatisé, un achat devient une opération sur l'inventaire, d'un côté, alors que de l'autre côté la carte de paiement révèle l'identité de l'acheteur ; on lui offrira donc des avantages pour le fidéliser, ce qui revient à proposer un critère à son indifférence pour la déterminer. L'organisation intègre les comportements à ses propres boucles en les rendant avantageux pour ceux qui les adoptent et elle oriente les choix des utilisateurs de ses services vers l'efficacité par le moyen de toute une gamme de « surplus du consommateur » attaché aux produits : prévisibilité, prestige, sécurité, identité, suivi personnalisé, avantages accessoires, etc. Les approvisionnements d'un ménage finissent ainsi par être de même nature que ceux d'une entreprise, comme l'ont établi quelques « Prix Nobel » d'économie, travaillés eux aussi par le calcul des alternatives et des coûts d'opportunité. C'est donc aussi molécule par molécule que les motivations deviennent le produit de l'organisation et que leur nature se rapproche de la sienne. Le consommateur est certes un organisateur insignifiant, mais on obtient des résultats statistiquement significatifs en le traitant en tant que tel. Même la banque centrale s'imagine qu'elle peut contrôler les ménages et les jeter dans la dépense si cela lui convient, simplement en baissant le taux d'escompte d'un quart de point, et elle n'a pas entièrement tort.

Les organisations, en somme, se représentent chacune leur environnement propre dans les formes d'une matrice de données. Elles se gouvernent sur cette base et elles obligent ceux qui appartiennent à ces environnements (que nous nommons encore « société ») à tenir compte des traitements conditionnels qui les attendent.

La statistique moderne a été inventée le jour où William Petty a été mandaté pour estimer la valeur foncière de l'Irlande récemment conquise (et que l'on s'apprêtait à distribuer aux soldats de Cromwell à titre de butin). Depuis lors, nous sommes devenus, et à juste raison, tolérants et compréhensifs à l'égard des nobles motivations contemporaines de cette science de l'État (*status*, *estate*, *Statt*, *State*) et nous acceptons de bonne grâce qu'une république s'occupe de savoir où sont les citoyens, et en quelle quantité, quand elle doit offrir des services postaux ou entretenir les routes. Mais maintenant que la plupart des organisations d'envergure mondiale

sont plus grosses que la plupart des États (par la liste des personnes sous leur autorité directe, par leurs revenus ou par le nombre de leurs usagers), la science du « gouvernement par les nombres » a changé de niveau en se libérant de toute *mission* et elle atteint maintenant sa perfection propre en devenant une science privée. Sans surprise, de nombreux États s'en remettent maintenant à des organisations pour le traitement de leurs propres « statistiques », tout comme ils sont devenus les plus gros consommateurs des produits et des procédés de ce que l'on appelait jadis la mécanographie, qui sont pourtant de leur invention. Légataires véritables de la science moderne, les organisations construisent la représentation qu'elles se font des préférences d'origine géographique, ethnique, linguistique, générationnelle, sexuelle, économique ou culturelle qui président à l'adhésion à leurs « marques », à leurs services ou à leurs croyances. Elles connaissent les frontières sociales qui séparent le sobre du clinquant, le sucré du salé, le nécessaire du gaspillage, le haut de gamme de la camelote ou le mouton du cochon. Toute préférence statistiquement identifiable est une information qui contribue à corriger ou à renforcer les décisions qui visent à en intégrer les manifestations. Passant indifféremment du comportement de leurs employés à celui de leurs clients ou de leurs fournisseurs, ce sont toujours par les mêmes méthodes qu'elles assurent la transformation du monde en flux d'informations et en flux de manipulations itératives des conditions d'action. Elles traitent les choses et les personnes selon la forme où elles les captent, une forme qui devient progressivement la condition d'existence de ces choses et de ces personnes. On se demande d'ailleurs, à voir le nombre de personnes qui passent leur vie à laisser des « *like* » dans des algorithmes, si le fait d'avoir été transformé en « information » n'aurait pas déjà été largement accepté subjectivement : « Je veux dire au monde qui je suis et je crois que cinq cents clics me feront connaître à lui. » L'insignifiance du vote déposé dans une urne, qui en recevait des millions d'autres, était jadis acceptée au nom du devoir citoyen de voter ; le *like* est maintenant un privilège accordé à l'expression subjective du consommateur numérisé, et il s'en prévaut avec gourmandise, exempt du scepticisme de bon aloi qui travaillait l'électeur devant la boîte de scrutin. Les organisations désagrègent les individus en agissant sur les comportements à partir d'agrégats statistiques et il est pathétique de voir des usagers s'entêter à déposer dans les machines extractives des centaines de traces d'eux-mêmes comme si elles allaient s'y recomposer par synthèse en une sorte d'avatar spirituel d'eux-mêmes.

Structures

Cette captation à la pièce de l'agir individuel par la forme qui lui est imposée s'inscrit dans le cadre plus général de l'appropriation de pans entiers de la vie sociale qui ont été déportés en bloc de l'espace public vers le périmètre opératoire d'organisations privées, mais en laissant flotter dans la subjectivité individuelle leur sens à titre d'institutions de la société civile.

« L'échange monétaire », par exemple, est un cas patent, tant et si bien que l'on ne peut plus parler des interactions sociales médiatisées par « l'argent » qu'en employant ce mot avec des pincettes. Dans les sociétés modernes, les échanges économiques étaient rendus possibles par plusieurs institutions publiques, dont l'une, la monnaie, était un instrument libératoire garanti par l'État, un instrument mis à la disposition des différents agents d'une manière en grande partie immanente au fonctionnement de l'échange marchand lui-même. Or, les monnaies de carte contemporaines ont sorti la circulation monétaire de cette institution publique et l'ont intégrée, par le détour de la propriété privée des ordinateurs qui opèrent sur les comptes, au domaine des organisations financières.

L'État ne servant plus qu'à imposer, au service des organisations financières, le « cours légal » formel d'un véhicule monétaire (dont la « valeur » dépend désormais de la fluctuation des taux de change sur le marché des devises), les individus deviennent des utilisateurs *indirects* de la monnaie d'État et ils perdent, par cet éloignement à l'égard de l'institution, le droit à la non-discrimination quant à son utilisation. Le coût d'usage des monnaies numériques privées est transformé par les organisations qui en sont propriétaires en autant de prix qu'il y a de catégories d'usagers. Comme tous les comportements d'achat-vente-emprunt-remboursement sont maintenant enregistrés et combinés dans le « profil » de la carte qu'un utilisateur présente, c'est ce profil qui déclenche automatiquement les privilèges, les restrictions et les limites qui lui sont administrés par les organisations qui fabriquent et distribuent le pouvoir d'achat et le crédit. En somme, c'est sur la base de l'intégration de la circulation monétaire au domaine des organisations que l'agrégation des comportements individuels dans un profil identifiable est désormais possible et que le prix de l'argent pour un profil donné (le taux d'intérêt des emprunts) peut varier selon le degré d'adéquation des comportements individuels concernés aux conditions de sécurité des avances consenties. Les monnaies de carte, en somme, absorbent dans les opérations organisationnelles les contenus de l'institution publique qu'elles désorganisent et les réorganisent dans des dispositifs techniques que les organisations contrôlent. Ces dernières ont ainsi normalisé une situation où le prix d'une marchandise, l'argent en l'occurrence, est d'autant plus grand que l'usager est plus pauvre.

Bon nombre des marchés spécialisés dont se compose « le » marché, jadis compris comme institution, ont été appropriés de la même manière, un processus qui encore une fois déménage l'agir des agents économiques de l'espace public vers l'espace des algorithmes. Le marché des résidences, ceux des voitures d'occasion, des destinations voyage, des locations de toutes sortes et même celui rencontres matrimoniales ont été absorbés par les firmes qui sont propriétaires des catalogues et des logiciels, qui fixent les commissions ou qui vendent leurs listes à des publicitaires, etc. Sur cette lancée, des entreprises commerciales de conséquence se sont approprié une bonne part du commerce de détail en ligne et ne sont plus tant des intermédiaires sur des marchés que des régulateurs des comportements économiques qui viennent se déployer en leur sein

et à leurs conditions. Les « transactions » y deviennent l'équivalent du passage d'une automobile d'un poste à l'autre de la chaîne de montage, une opération contrôlable.

Parmi les pratiques institutionnalisées qui ont migré en bloc dans le champ organisationnel, la recherche universitaire représente sans doute l'un des cas les plus dramatiques. Progressivement, après la Seconde Guerre mondiale, les États des pays développés se sont mis à financer la recherche universitaire innovante, soi-disant dans le but d'assurer la compétitivité de leur économie nationale en matière de science fondamentale. Cette dernière, rebaptisée *The Endless Frontier* par le rapport de Vannevar Bush, fut élevée au statut de ressource stratégique et placée sous le haut patronage de l'État. À partir des années 1970, cependant (puis avec la loi américaine Bayh-Dole), les comités mis en place par les États pour choisir les programmes de recherche prometteurs s'avisèrent de concert du fait que c'étaient les chercheurs universitaires dont les résultats intéressaient déjà les grandes organisations qui offraient les meilleures perspectives d'innovations et de brevets et ils exigèrent en conséquence que les professeurs s'associent à de tels « partenaires » pour bénéficier des fonds publics. C'est par ce canal que la recherche scientifique universitaire, qui cherche à comprendre le monde, a finalement été assujettie à la technoscience organisationnelle, qui cherche à le produire, et cela avec des effets qui sont de plus en plus dangereux. Comme les organisations ne vivent que d'accroître leurs capacités d'organiser, la mainmise organisationnelle sur la recherche se trouve à la libérer de toute finalité substantielle et à l'orienter simplement vers l'actualisation compétitive du *possible*. On se rappelle à ce sujet que la décision américaine de lancer la fabrication de la bombe atomique a été précipitée par la découverte du fait qu'il était maintenant possible de fabriquer une telle bombe et, donc, par le désir d'éviter que l'adversaire ne la fabrique en premier. La domination organisationnelle de la technoscience se trouve à généraliser cette logique en libérant la recherche de son ancienne morale du progrès. Pour rester à la pointe de l'innovation, une organisation doit être disposée à « réaliser » tout ce qu'elle a en sa puissance de réaliser (et à changer par ce moyen le monde social en sa faveur), faute de quoi elle risque de perdre l'avantage de cette puissance. C'est de cette manière que des chercheurs universitaires travaillent à la conception de réseaux sociaux adaptés aux élèves de l'école élémentaire et à la production de nouveaux virus pour accroître la capacité des firmes de dominer la lutte contre les virus.

Innovation

Les réseaux d'échange et de partage « horizontaux » illustrent de la manière la plus nette le cas où de nouvelles pratiques sociales de base sont captées, *ab initio*, par la forme organisationnelle ou, pire, lui appartiennent constitutivement.

Alors que les sites d'échange en ligne ont été lancés sous la bannière utopique (démocratique et horizontale) de l'élimination des intermédiaires parasitaires

(« *skip the capitalist intermediaries* », « *smash the state* », « encyclopédie populaire », « échanges pair à pair », etc.), ils ont effectivement réalisé ce dessein, mais le plus souvent en déménageant la rencontre des agents au sein du système propriétaire de l'organisateur et en transformant cet intermédiaire en une sorte de maison de rendez-vous des échangistes. En bouclant les comportements les uns sur les autres par le moyen de palmarès de la réputation, de l'influence, de la fiabilité ou de la notoriété, ils ont favorisé la formation de rapports sociaux directement sur la toile et mis au clair une nouvelle grammaire des conditions de la *confiance* entre étrangers. Ils ont découpé dans le tissu de l'anonymat numérique des myriades de « communautés » sympathiques (*foodies*, *gays*, *gamers*, *teckies*, *trekkers*, *hackers*, *fan clubs*, *blogs*, *help clubs*, etc.) et ils ont donné une épaisseur ontologique aux notions de « présence » et de « personnalité » numériques. Ils ont même arraché au passage la notion de « marque » au marketing pour lui ajouter des connotations identitaires et généraliser la gestion de l'image (le *branding*).

À mesure que le virtuel s'humanisait et que la libre mobilisation des fantasmes entourait cette « réalité augmentée » d'une sorte de halo mystique, les commanditaires et les *sponsors* avançaient aux « sites » les plus populaires les moyens financiers d'accroître leur fréquentation, donnant ainsi une valeur marchande à ces plateformes. Un engouement collectif viral qui se déploie dans un enclos numérique quelconque se trouve à faire d'un ensemble de comportements identifiables une cible pour l'application d'incitatifs et de renforcements. Tous les attroupements numériques furent en conséquence repensés comme clientèles, une chose qui soulève à coup sûr la marée des espérances de gain et qui attire à elle des investissements.

Il en est ainsi parce qu'il n'est pas nécessaire que le potentiel commercial d'une innovation quelconque soit avéré pour qu'une nouvelle pratique attire des investissements spéculatifs ; il suffit que la croissance du nombre des usagers (ou le potentiel de rendement de l'innovation) ait quelque chose d'exponentiel. Ce sont alors les bénéfices éventuels que cette croissance exponentielle permet d'entrevoir qui sont actualisés par la spéculation boursière lors de l'offre publique des « parts » de cette entreprise aux investisseurs, une opération qui attire vers elle les montagnes de capital de risque qui lui permettront ensuite de « réaliser » à coup sûr les rêves de la spéculation. Comme l'a remarqué Galbraith, il suffit qu'un nombre croissant de prophètes prophétisent la même chose pour que le capital se charge de financer la réalisation de la prophétie. La prophétie autoréalisatrice devient ainsi l'opération par excellence, le modèle de toutes les autres. En termes publicitaires, elle accomplit la *précession du désirable sur le désiré*, comme on le voit à la bourse où l'annonce d'un engouement pour un titre contribue à démultiplier cet engouement. Le principe général, spéculatif, du capitalisme se trouve ainsi à fonctionner comme l'indispensable serviteur de l'expansion de la capacité d'organiser quoi que ce soit.

Le cas particulier des réseaux sociaux illustre de quelle manière les contrôles organisationnels peuvent s'étendre aux conditions de possibilité d'interactions

humaines qui n'ont pas, en elles-mêmes, un caractère économique. Cette absorption d'une grande partie des interactions communicationnelles dans des dispositifs financés par la publicité a en effet quelque chose d'extraordinaire. De l'internet aux transmissions cellulaires en passant par l'intelligence artificielle, les technologies de la communication exigent des infrastructures physiques si coûteuses (satellites, *backbone* optique, réseaux filaires, tours, etc.) et des capacités organisationnelles si étendues qu'il est surprenant que l'on ait pu obtenir, et sur toute la terre, de tels résultats en si peu de temps. Les réseaux de communication, qui ont été au début du XX^{e} siècle la condition d'intégration de l'espace interne de la firme après avoir été la grande affaire des armées en campagne, forment maintenant le milieu où se déploie toute activité sociale et toute participation à la vie de l'esprit objectif.

Or, cette participation à la communication exige des usagers qu'ils s'abandonnent résolument aux conditions imposées par les véhicules publicitaires qui financent ce nouvel espace public. L'indifférence souveraine des usagers à l'égard des traces comportementales que leur activité produit dans les systèmes a donc la valeur d'un consentement. Elle indique le prix qu'ils sont prêts à payer, et on peut le comprendre, pour ne pas être exclus du nouvel espace public virtuel qui roule sur les serveurs. Leur indifférence (anticipée de longue date par la tolérance du public à l'endroit des messages publicitaires dans les journaux et à la télévision) se voit notamment au fait qu'ils signent sans les lire et sans la moindre hésitation des dizaines de contrats d'adhésion qui définissent longuement et avec précision le mode d'intégration de leurs communications dans les machines spécialisées dans l'*extraction d'informations* et dans le *mining* des données. Sans compter que les utilisateurs s'engagent en plus à consentir une part importante de leurs modestes revenus à une faune de fournisseurs d'appareils, d'accès, de branchements et d'affiliations, tous aussi prompts à pousser leurs produits à la fine pointe de l'art qu'ils le sont à les rendre obsolètes.

En parfaite symbiose avec les opérations publicitaires qui couvrent une bonne partie des frais de fonctionnement de ces machines, et donc renforcés par elles, les opinions et les penchants que les usagers jettent à l'envi dans cette baratte médiatique sont agglomérés à la vitesse de l'éclair en consensus partiels réconfortants ou en clivages identificatoires et les lubies instantanées libérées par toute cette énergie y deviennent immédiatement opérantes. L'espace communicationnel se remplit ainsi de campagnes de rééducation à la chinoise en compétition les unes avec les autres, chacun y trouvant l'occasion de participer à la puissance du collectif et de s'identifier à cette puissance d'une manière délirante. Des millions d'internautes hors sol déposent leur *like* dans des logiciels, chacun s'identifiant ainsi à la goutte d'eau qui, avec toutes les autres, deviendra le tsunami de leur oukase collectif. C'est l'ère du « branchement uniforme » segmenté et du communautarisme compétitif.

Chaque jour devient ainsi le jour J du grand bond en avant des lumières et de l'émancipation alors que cette révolution culturelle/populaire saute, comme sur des pierres chaudes, d'un impératif moral à l'autre. « À la fin de la journée », comme

on le dit dans la langue de Shakespeare 2.0, les dispositifs publicitaires privés qui hébergent cet espace public virtuel engrangent des cotisations somptuaires par milliards ainsi que des montagnes de données commercialisables, alors que de leur côté les mobilisations vertueuses s'annulent les unes les autres. À défaut d'une orientation substantielle commune, toutes les mobilisations se rencontrent dans l'auberge espagnole de la négativité et prononcent toutes ensemble la condamnation du passé : « Haro sur l'État. » La dernière fonction de l'État-nation, ce baudet d'ancien régime, sera donc de faire l'unanimité contre lui.

Mais vu que le remplacement des lois (qui étaient discutables et qui devaient fournir des justifications) par les conditionnements organisationnels ne peut pas mobiliser d'arguments positifs en sa faveur (car il faudrait pour cela faire du conditionnement opérant un nouvel idéal de liberté, ce qui n'est pas évident même quand il produit de bons effets), le nouveau progressisme antimoderne se contente de préparer en toute innocence le terrain pour des puissances privées dont l'orientation d'ensemble se passe de justification.

Coda : mutation organisationnelle de l'État

Il faut dire que l'État qui fait l'objet des critiques donne tous les signes de ne plus savoir de quelle « raison » il relève. Héritier des problèmes sociaux engendrés par le transfert de la liberté individuelle à la propriété privée collective, il a été obligé pour faire face à ces problèmes d'abandonner les principes au profit d'expédients qui rendaient durable l'expropriation privée en atténuant ses effets. Prenant la suite de l'impérialisme des États nationaux, jadis réputé donner aux prolétaires du centre du travail et un motif de fierté, la social-démocratie du XX^{e} siècle a étendu la participation politique à tous les citoyens, mais en engageant du même mouvement l'État dans des programmes compensateurs qui ont segmenté les clientèles ainsi que les besoins pris en charge et normalisé la stratification de la société en « niveaux de vie », une notion qui résulte du blanchiment scientifique de l'inégalité. L'autonomisation des mesures prises par les ministères, la multiplication des organismes centraux autonomes et des agences ainsi que la création de programmes d'incitations *ad hoc* destinées à la résolution de problèmes ont progressivement transformé l'État en un consortium d'organisations assujetties à des indicateurs de performance et à des mesures d'efficacité indépendantes les unes des autres. Les manipulations réglementaires, fiscales ou publicitaires sont devenues le moyen de donner chaque jour aux citoyens des occasions de réjouissance (moins d'accidents de la route, plus de signalements à la DPJ, moins de suicides, plus d'exportations, moins de faillites personnelles, plus d'entreprises d'économie sociale, moins de redoublement à l'école, plus de maisons de transition, moins de chômage, plus de touristes internationaux, moins d'assistés sociaux, plus de services en ligne, moins de smog, plus d'investissements étrangers, moins d'avortements chez les adolescentes, plus d'autos électriques, etc.), mais sans que l'on sache toujours si la variation des

quantités produites par ces méthodes représente un progrès. Faut-il se féliciter d'un programme gouvernemental qui encourage la dénonciation publique des torts et fait augmenter le nombre officiel des victimes éligibles à des compensations ou s'inquiéter de l'efficacité des opérations qui ont modifié la réalité objective conformément à la demande des milieux concernés ? Faut-il se féliciter de la baisse du décrochage scolaire à l'université ou s'inquiéter de l'efficacité de la nouvelle définition du décrochage qui a produit cette baisse ? Faut-il se féliciter d'une philanthropie à grande échelle qui choisit ses problèmes sociaux et ses porte-parole sur la base de leur popularité dans les sondages, ou s'inquiéter de son financement par des congés fiscaux qui transfèrent l'argent des citoyens, et le choix des causes, à des organisations privées ?

À la vue de ce déplacement de l'efficacité de l'État vers la forme organisationnelle, on comprend que la théorie politique ait adopté une définition de la souveraineté issue d'un auteur antimoderne (Carl Schmitt). La souveraineté politique n'est donc plus définie par la capacité d'instaurer le droit mais par la capacité de le suspendre (l'état d'exception), une conception qui entend « déconstruire » le pouvoir politique et qui mobilise les droits subjectifs pour défaire les législations, posées désormais comme liberticides. Sur la base de cette découverte récente de la « véritable » essence historique de l'État de droit, ce dernier se fait indiquer la route du musée des horreurs, une déchéance anticipée qui autorise à mettre en garde à vue les communautés politiques qui y projettent encore leur existence collective. Il s'agit là de l'ultime doctrine politique du libéralisme moderne, une doctrine de sortie du politique par le moyen du politique. Si les circonstances devaient continuer à être favorables à ce mouvement, les collectifs privés se retrouveraient bientôt seuls en ligne, toute la question devenant alors de savoir dans quel sens les entraînerait l'adaptation les unes aux autres des puissances qui s'y accumulent.

Conclusion sur le contrôle

L'intégration de tous les aspects existentiels de la subjectivité à la logique des contrôles pourrait transformer la vie sociale en une gigantesque boîte de Skinner qui, comme le vaisseau des Argonautes, serait entretenue de l'intérieur. L'activité se déploierait au sein de dispositifs qu'elle confirmerait parce que l'individu y aurait ses conditions d'existence et qu'il y verrait la possibilité de réaliser ses aspirations, elles-mêmes libérées de leur fonction sociétale et abandonnées à l'imagination. Parce que le fonctionnement de la boîte ne s'en trouverait nullement affecté, le droit de rêver s'y trouverait en conséquence universellement garanti.

Nous sommes évidemment bien loin d'une telle perfection, principalement parce que le soupçon d'être sur la pente glissante qui y mène nous habite. De cela témoignent plusieurs formes de l'art dystopique depuis plus d'un siècle. Il n'en reste pas moins que la situation actuelle laisse peu de prise au principe selon lequel ce qui peut être amélioré mérite d'être préservé.

Système

Dans le vocabulaire des notions dont j'ai exploré les connexions, je peux maintenant résumer ce qui précède de la manière suivante : les organisations sont des totalités sociales concrètes qui assurent leur unité interne et leur intégration les unes aux autres par des pratiques de domination qui coordonnent l'activité de leurs membres au sein d'opérations hiérarchisées par des décisions ultimement indifférentes à leur contenu. Grâce à cette indifférence, et pour toute organisation donnée, la reproduction de ses capacités organisationnelles dans le temps repose : a) sur les contrôles qui assurent en continu son adaptation à des opérations et à des pratiques qui se déploient dans son environnement (moment de l'accommodation), et b) sur l'intégration sélective des résultats de ces pratiques externes à son propre fonctionnement à titre de moyens (moment de l'assimilation).

Comme on le voit dans ce résumé, où j'ai introduit à dessein les concepts banalisés de la *construction du réel* chez l'enfant, on peut redire la même chose en langage vernaculaire : c'est en accommodant les pratiques sociales qui leur sont extérieures que les produits d'une organisation deviennent la condition d'existence de ces pratiques et c'est en assimilant en retour les produits de ces pratiques extérieures que l'organisation assure le renouvellement des moyens dont elle dispose.

Dans ce mouvement d'ensemble, la notion de construction du réel ne désigne évidemment pas la construction des schèmes de la connaissance par des ajustements successifs réalisés sous la gouverne d'une réalité donnée, mais directement la construction de la réalité sociale. Le système des organisations tend en effet à donner à la « production sociale de la société » (d'abord imaginée par les modernes comme conscience de soi de l'action politique et comme promesse de justice) la forme d'un processus automatique décentralisé et non réflexif, un processus dont le déploiement n'est pas moins aporétique que l'utopie rationaliste qui l'a précédé (du moins si l'on en juge par la direction vers où il nous emporte).

En devenant la condition universelle de la reproduction de la capacité d'organiser, l'adaptation à « l'environnement social » élève en effet au statut de réalité transcendante un *état de fait* mouvant et dynamique dont chaque organisation ne peut satisfaire durablement les exigences qu'en transformant cet état de fait en sa faveur et en y accroissant sa propre puissance d'action. L'efficacité opérationnelle trouve ainsi sa régulation d'ensemble dans l'expansion compétitive des puissances, un processus dont rien ne garantit qu'il reproduise ses conditions endogènes de fonctionnement ou qu'il se maintienne à l'intérieur de ses conditions naturelles d'existence : la crise devient la forme normale de correction des cisaillements structurels résultant du développement non proportionnel des puissances opératoires, d'une part, alors que la croissance des capacités productives du système dans son ensemble, qui rétablit constamment son intégration et son acceptabilité sociale, réduit la capacité portante des milieux naturels dont dépend cette croissance, de l'autre.

Sur le plan symbolique, l'efficacité devient la condition d'existence de toute pratique, une orientation normative qui tend à absorber toutes les autres et à propager l'indifférence au contenu dans tous les domaines. En somme, jamais une forme de la puissance n'a donné si peu de raisons de son existence que celle des organisations. La disposition à faire ce qu'il faut faire pour préserver et accroître la capacité de le faire nous met en présence d'un système où l'autoconservation compétitive de ses agents (héritée de l'individualisme abstrait) risque de se renverser en autodestruction collective : sans finalité, sans instance d'action sur soi, sans moment de synthèse et sans même de direction évolutive prévisible, le système des puissances qui produisent le monde qui les dirige est un âne guidé par une carotte attachée au bout de son nez.

Épilogue

Lorsque l'on a voulu en cybernétique se donner une définition précise de l'organisation comprise abstraitement comme « qualité de ce qui est organisé », on s'est d'abord dit que si une telle « qualité » existait, il devait en exister quelque part une certaine quantité. Conformément au principe mathématique de l'esprit moderne, il paraît en effet naturel de soutenir (Kant nonobstant) que la grandeur est une détermination inhérente à la réalité et que ce qui s'est montré fertile pour l'étude de la nature, la quantification, pouvait être étendu aux œuvres de l'homme. De la même manière que l'on avait pu maîtriser techniquement la notion d'information en se dotant d'une unité de mesure de la « quantité d'information d'une source », le bit, on allait pouvoir s'entendre sur ce que signifie pour un système le fait d'être « organisé » si l'on commençait par s'entendre sur une mesure de la « quantité d'organisation d'un système ».

En informatique, la mesure qui semblait la plus apte à opérationnaliser la notion intuitive d'organisation revenait simplement à compter dans un programme le nombre d'instructions conditionnelles (par exemple : si, au temps X, la condition *a* est satisfaite, alors exécuter telle autre instruction du programme) ou à compter, dans un système naturel cette fois, le nombre de composantes du système dont l'état est fonction de plusieurs variables (comme on le voit dans les cas d'homéostasie, où les corrections appropriées dépendent d'interactions complexes entre plusieurs facteurs et entre plusieurs organes, ou encore dans l'écologie d'une pluralité d'espèces). Bref, le nombre de fonctions de variables multiples fut posé comme mesure adéquate de la quantité d'organisation d'un système, ce qui, en version opératoire, revenait à faire du dénombrement des embranchements conditionnels d'une séquence d'opérations (« son arbre de décisions ») la mesure du degré d'organisation.

Nous vivons dans un monde hautement organisé où nous devons constamment nous adapter, le plus souvent avec ravissement, à des conditions et à des dispositifs qui orientent nos pas, nos choix et nos jouissances et qui règlent la vie sociale en la transformant. Nous avons fait de cette adaptation une vertu subjective et nous enseignons qu'il faut accepter, pour rester libre, de changer au fil de sa vie de métier,

de pays, d'amis, de conjoint, de genre, d'habitudes, de loyautés, de valeurs, de savoirs, de réseaux ou de carrière et qu'il faut, en somme, accepter d'être recyclé comme un déchet pour éviter d'en devenir un. Le néolibéralisme de Chicago, qui fut aussi un mouvement culturel de grande envergure, définit les individus comme des entrepreneurs qui doivent chacun faire un usage judicieux des ressources à leur disposition pour maximiser la satisfaction de leurs désirs, tout en ayant soin de désirer les choses qu'ils pourront le plus efficacement obtenir dans l'environnement social actuel. C'est la liberté au second degré, celle de s'inventer soi-même, la réalisation de la liberté en tant que virtualité d'un système où elle est indifférente, l'émancipation des engagements subjectifs, enfin sans conséquence pour l'ordre social.

Tout cela est en harmonie avec le fait que nous vivons dans un monde d'organisations géantes, ce qui n'est pas exactement une nouvelle. Dans ce système de royaumes combattants, la puissance de chaque organisation, son efficacité propre, se mesure à sa capacité de transformer à son profit les conditions extérieures auxquelles ses opérations doivent s'adapter pour produire des résultats susceptibles de conditionner les opérations qui se déroulent dans son environnement. Chaque organisation tendant ainsi à imposer des conditions sans en subir, mais sans qu'aucune ne puisse y arriver vraiment, l'intégration hiérarchique des puissances est assurée par la transformation toujours plus rapide du monde dont dépend l'existence humaine. La « destruction créatrice » résume adéquatement ce processus de totalisation dynamique : la création de l'être humain par la destruction de sa nature, celle qui l'a précédé s'entend, un processus qui tend à mettre la condition humaine en face de son ultime condition.

Bibliographie

Aitken, Thomas, *The Multinational man : The Role of the manager abroad*, Londres, George Allen & Unwin, 1973.

Aldrich, Howard E., *Organizations and environments*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1979.

Allison, Graham T., *Essence of decision : Explaining the Cuban missile crisis*, Boston, Little Brown and Company, 1971.

Armentano, Dominick T., *Antitrust and monopoly : Anatomy of a policy failure*, New York, John Wiley & Sons, 1982.

Ashby, Ross, « Principles of the self-organizing system », dans Walter F. Buckley (dir.), *Modern systems research for the behavioral scientist*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1968, p. 108-118.

Axelrod, Robert et Michael D. Cohen, *Harnessing complexity : Organizational implications of a scientific frontier*, New York, The Free Press, 1999.

Ballé, Catherine, *Sociologie des organisations*, Paris, PUF, 2001.

Barnard, Chester I., *The Functions of the executive*, Cambridge, HUP, 1966 [1938].

Barnet, Richard R. et John Cavanagh, *Global dreams : Imperial corporations and the new world order*, New York, Simon & Schuster, 1994.

Beach, Lee Roy, *Making the right decision*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1993.

Berle, Adolf A., « The corporation in a democratic society », dans Melvin Anshen et George Leland Bach (dir.), *Management and corporations 1985*, New York, McGraw Hill Book Company, 1960, p. 63-98.

Berle, Adolf A. et Gardiner C. Means, *The Modern corporation and private property*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968 [1932].

Berman, Harold J., *Law and revolution* : *The Formation of the western legal tradition*, vol. 1, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

Bhagwati, Jagdish, « The case for free trade », *Scientific American*, vol. 269, nº 5, p. 42-49.

Birnbaum, Robert, *Management fads in higher education : Where they come from, what they do, why they fail*, San Francisco, Jossey-Bass, 2000.

Blau, Peter M. et W. Richard Scott, *Formal organizations : A comparative approach*, Redwood City, SUP, 2003 [1962].

Boucher, Maxime, *Lobbying et démocratie : le développement de l'action politique organisée aux XX^e et XXI^e siècles*, Mémoire de maîtrise, Département de sociologie, UL, Québec, 2010.

Boulding, Kenneth, *The Organizational revolution*, New York, Harper, 1953.

Bowman, Scott R., *The Modern corporation and american political thought : Law, power and ideology*, University Park, PSUP, 1996.

Burnham, James, *L'ère des organisateurs*, Paris, Calmann-Levy, 1947 [1941].

Caplow, Theodore, *Principles of organization*, New York, Harcourt, Brace & World, 1964.

Chandler, Alfred D., *La main visible des managers. Une analyse historique*, Paris, Économica, 1988 [1977].

Chandler, Alfred D., *Scale and scope : The Dynamics of industrial capitalism*, Cambridge et Londres, HUP, 1990.

Charih, Mohamed et Arthur Daniels (dir.), *New public management and public administration in Canada*, Toronto, The Institute of public administration of Canada, 1997.

Chéneaux de Leyritz, Marc, *Gestion financière des entreprises multinationales*, Paris, PUF, 1996.

Chesnais, François, *La mondialisation du capital*, Paris, Syros, 1997.

Coase, Ronald, « The nature of the firm », dans Oliver E. Williamson et Sidney G. Winter (dir.), *The nature of the firm : Origins, evolution, and developement*, New York et Oxford, OUP, 1993, p. 18-74.

Commons, John R., *Industrial goodwill*, New York, McGraw-Hill, 1919.

Coutinet, Nathalie et Dominique Sagot-Duvauroux, *Économie des fusions et acquisitions*, Paris, La Découverte, 2003.

Crozier, Michel, *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Seuil, 1963.

Crozier, Michel, *Le mal américain*, Montréal, Presses Sélect, 1980.

Cyert, Richard Michael et James G. March, *A behavioral theory of the firm*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963.

Dagenais, Daniel, « La matrice de la théorie sociologique contemporaine », *Cahiers Société*, n° 3, 2021, p. 219-261

Dagenais, Daniel (dir.), *La liberté à l'épreuve de l'histoire. La critique du libéralisme chez Michel Freitag*, Montréal, Liber, 2017.

Daly, Herman E., « The perils of free trade », *Scientific American*, vol. 269, nº 5, 1993, p. 50-57.

Dan-Cohen, Meir, *Rights, persons, and organizations : A legal theory for bureaucratic society*, Berkeley, UCP, 1986.

De Jouvenel, Bertrand, *La crise du capitalisme américain*, Paris, Gallimard, 1933.

Djilas, Milovan, *La nouvelle classe dirigeante*, Paris, Plon, 1957.

Dorner, Dietrich, *The logic of failure : Recognizing and avoiding error in complex situations*, New York, Basic Books, 1997.

Drucker, Peter, *The future of industrial man*, New York, The John Day Company, 1942.

Drucker, Peter, *The practice of management*, New York, Harper & Row, 1954.

Ellili, Nejla Ould Daoud, « La propriété managériale, les caractéristiques du conseil d'administration et la richesse des actionnaires », *La Revue des sciences de gestion*, vol. 224-225, nº 2-3, 2007, p. 143-154.

Etzioni, Amitai, *Modern organizations*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1964.

Ewen, Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983.

Fayol, Henri, *Administration industrielle et générale*, Paris, Dunod, 1999 [1918].

Fecteau, Jean-Marie, « Les "petites républiques" : les compagnies et la mise en place du droit corporatif moderne au Québec au milieu du 19e siècle », *Histoire sociale/ Social History*, vol. 25, nº 49, 1992, p. 35-56.

Fligstein, Neil, *The transformation of corporate control*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

Foerster, Heinz von, « On self-organizing systems and their environments », dans Marshall C. Yovits et Scott Cameron (dir.), *The Self-Organizing system*, Oxford, Pergamon Press, 1960, p. 31-48.

Freitag, Michel, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec/Rennes, PUL/PUR, 2002.

Freitag, Michel, *Dialectique et société, vol. 1 : La connaissance sociologique*, Montréal, Liber, 2011.

Freitag, Michel, *Dialectique et société, vol. 2 : Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, 2011.

Freitag, Michel, *Dialectique et société, vol. 3 : Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Liber, 2013.

Freitag, Michel, *Formes de la société, III : Totalitarismes*, Montréal, Liber, 2020.

Freitag, Michel et Éric Pineault, *Le monde enchaîné. Perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé*, Montréal, Nota Bene, 1999.

Froud, Julie, Sukhdev Johal, Adam Leaver et Karel Williams, *General Electric : The Conditions of success*, CRESC Working Paper, UM, 2005.

Gagné, Gilles, « L'État commercial ouvert », *Conjonctures et politique*, nº 7, 1985, p. 51-81.

Gagné, Gilles, « Les transformations du droit dans la problématique de la transition à la postmodernité », *Les Cahiers du droit*, vol. 33, nº 3, 1992, p. 701-733.

Gagné, Gilles, « Gauchet, la France et le rêve américain », *Société*, nº 12-13, *Postmodernité de l'Amérique*, 1994, p. 157-191.

Gagné, Gilles, « À propos d'un barbarisme (la financiarisation) et de son personnage (l'investisseur) », dans Michel Freitag et Éric Pineault (dir.), *Le monde enchaîné. Perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé*, Québec, Nota Bene, 1999, p. 151-176.

Gagné, Gilles, « La restructuration de l'Université : son programme, ses accessoires », *Société*, nº 24-25, *Penser l'aporie post-moderne*, 2005, p. 14-36.

Galbraith, John K., *Le nouvel État industriel. Essai sur le système économique américain*, Paris, Gallimard, 1968.

Galbraith, John K., *Brève histoire de l'euphorie financière*, Paris, Seuil, 1992.

Gauchet, Marcel, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005.

Gaughan, Patrick A., « History of mergers », dans Patrick A. Gaughan (dir.), *Mergers, Acquisitions, and Corporate Restructuring*, New York, John Wiley & Sons, 2002.

Gélinas, Jacques B., *Le néolibre-échange. L'hypercollusion business-politique*, Montréal, Écosociété, 2015.

Gibbons, Michael, Camille Limoges, Helga Nowotny, Simon Schwartzman, Peter Scott et Martin Trow, *The New production of knowledge : The Dynamics of science and research in contemporary societies*, Londres, Sage Publications, 1994.

Giedion, Sigfried, *La mécanisation au pouvoir. Contribution à l'histoire anonyme*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1980 [1948].

Golbe, Devra L. et Lawrence J. White, « Mergers and acquisitions in the U.S. economy: An aggregate and historical overview », dans Alan J. Auerbach (dir.), *Mergers and Acquisitions*, Chicago et Londres, UCP, 1988.

Hamel, Gary, *Leading the revolution*, Boston, HBSP, 2000.

Hamel, Gary et C. K. Prahalad, *La conquête du Futur. Construire l'avenir de son entreprise plutôt que de le subir*, Paris, Dunod, 1999.

Hannah, L. et J. A. Kay, « The contribution of mergers to concentration growth : A reply to professor Hart », *The Journal of Industrial Economics*, vol. 29, nº 3, 1981, p. 305-313.

Hayek, Friedrich A., « The corporation in a democratic society », dans Melvin Anshen et George Leland Bach (dir.), *Management and Corporations 1985*, New York, McGraw Hill Book Company, 1960, p. 99-118.

Horwitz, Morton J., *The Transformation of american law, 1780-1860*, Cambridge et New York, HUP, 1992 [1977].

Horwitz, Morton J., « Santa Clara revisited : The Development of corporate theory », dans Warren J. Samuels et Arthur S. Miller (dir.), *Corporations and Society : Power and Responsability*, New York, Greenwood Press, 1987, p. 13-63.

Hurst, James Willard, *The Legitimacy of the business corporation in the United States, 1780-1970*, Charlottesville, UVP, 1970.

Jones, Geoffrey, *Multinationals and global capitalism : From the nineteenth to the twenty-first century*, Oxford, OUP, 2005.

Jönhill, Jan Inge, « Communications with decisions as medium and form : Some notes on Niklas Luhmann's theory of organization », dans Tore Bakken et Tor Hernes (dir.), *Autopoietic organization theory : Drawing on Niklas Luhmann's social systems perspective*, Oslo, CBS Press, 2003, p. 23-30.

Kickert, W. J. M., « Autopoiesis and the science of public administration : Essence, sense and non-sense », *Organization Studies*, vol. 14, nº 2, 1993, p. 261-278.

Klein, Naomi, *No Logo. La tyrannie des marques*, Québec/Paris, Leméac/Actes Sud, 2001.

Koontz, Harold et Cyril O'Donnell, *Les principes du management*, Verviers, Marabout, 1973 [1955].

L'Italien, François, *Béhémoth Capital. Genèse développement et financiarisation de la grande corporation*, Montréal, Nota Bene, 2016.

L'Italien, François, « Phénoménologie de l'esprit pétrifié. Marx, critique de l'organisation capitaliste », *Cahiers Société*, nº 2, 2020, p. 131-149.

Lafontaine, Céline, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil, 2004.

Lanchester, John, « The global ID », *LRB*, vol. 28, nº 2, 2006, p. 3-6.

Lanchester, John, « The price of pickles », *LRB*, vol. 28, nº 12, 2006, p. 3-6.

Lefebvre-Teillard, Anne, *La société anonyme au XIXe siècle. Du Code du Commerce à la loi de 1867, histoire d'un instrument juridique du développement capitaliste*, Paris, PUF, 1985.

Lenain, Patrick, *Le FMI*, Paris, La Découverte, 1993.

Liefmann, Robert, *Cartels et trusts. Évolution de l'organisation économique*, Paris, M. Giard et É. Brière Libraires-éditeurs, 1914 [1905].

Luhmann, Niklas, « Interaction, organization, society », dans *The Differentiation of society*, New York, CUP, 1982 [1975], p. 69-89.

Luhmann, Niklas, *Essays on self-reference*, New York, CUP, 1990.

Luhmann, Niklas, « Die Gesellschaft und ihre Organisationen », dans Hans-Ulrich Derlien, Uta Gerhardt et Fritz W. Scharpf (dir.), *Systemrationalität und Partialinteresse. Festschrift für Renate Mayntz*, Baden-Baden, Nomos, 1994, p. 189-201.

Luhmann, Niklas, « Globalization or world society : How to conceive of modern society ? », *International Review of Sociology*, vol. 7, nº 1, 1997, p. 67-79.

Luhmann, Niklas, « Why does society describe itself as postmodern? », dans William Rasch et Cary Wolfe (dir.), *Observing complexity : Systems theory and postmodernity*, Minneapolis, UMP, 2000, p. 35-50.

Luhmann, Niklas, « Organization », dans Tore Bakken et Tor Hernes (dir.), *Autopoietic organization theory : Drawing on Niklas Luhmann's social systems perspective*, Oslo, CBS Press, 2003, p. 31-52.

Maier, Pauline, « The revolutionary origins of the American corporation », *The William and Mary Quarterly*, vol. 50, nº 1, 1993, p. 51-84.

March, James G., *Decisions and organizations*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.

March, James G. et Herbert A. Simon, *Organizations*, New York, J. Wiley & Sons, 1958.

Marchildon, Gregory, « The first Canadian merger wave in international perspective. Appendix », dans *Profits and politics : Beaverbrook and the gilded age of canadian finance*, Toronto, UTP, 1996.

Martin, Éric et Maxime Ouellet, *Université inc. Des mythes sur la hausse des frais de scolarité et l'économie du savoir*, Montréal, Lux, 2011.

Mascotto, Jacques, « De la souveraineté de l'État à l'*a priori* des organisations : généalogie de l'AMI ou nécrologie du capitalisme politique », dans Michel Freitag

et Éric Pineault (dir.), *Le monde enchaîné. Perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé*, Québec, Nota Bene, 1999, p. 177-230.

Massenet, Michel, *La nouvelle gestion publique. Pour un État sans bureaucratie*, Suresnes, Éditions Hommes et techniques, 1975.

Maturana, H. R. et Francisco J. Varela, *Autopoiesis and cognition : The Realization of the living*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1980.

Mayo, Elton, *The Human problems of an industrial civilization*, New York, Viking Press, 1960 [1933].

McLean, Janet, « The transnational corporation in history: Lessons for today ? », *Indiana Law Journal*, vol. 79, nº 2, p. 363-377.

Mintz, Morton et Jerry S. Cohen, *America, inc. : Who owns and operates the United States*, New York, Dial Press, 1971.

Mintzberg, Henry, *The Nature of managerial work*, New York, Harper & Row, 1973.

Mintzberg, Henry, *Structure et dynamique des organisations*, Paris, Éditions d'Organisation, 1982.

Montceau, Marc, *L'Organisation internationale du travail : B.I.T. et O.I.T.*, Paris, PUF, 1964.

Morgan, Gareth, *Images of organization*, Beverly Hills, Sage Publications, 1986.

Morin, François, *Le nouveau mur de l'argent. Essai sur la finance globalisée*, Paris, Seuil, 2006.

Morin, François, *L'hydre mondiale. L'oligopole bancaire*, Montréal, Lux, 2015.

Nelson, Daniel, *Frederick W. Taylor and the rise of scientific management*, Madison, UWP, 1980.

Noble, David F., *America by design : Science, technology and the rise of corporate capitalism*, New York, Knopf, 1979.

Ordonneau, Pascal, *Les multinationales contre les États*, Paris, Éditions ouvrières, 1975.

Ouellet, Maxime, *La révolution culturelle du capital. Le capitalisme cybernétique dans la société globale de l'information*, Montréal, Écosociété, 2016.

Parker Follett, Mary, *The New state : Group organization. The Solution of popular government*, New York, Longmans, Green & Co., 1918.

Parker Follett, Mary, *The Early sociology of management and organizations. Volume III. Dynamic administration. The Collected papers of Mary Parker Follet*, Londres, Routledge, 2004.

Parsons, Talcott, « Suggestions for a sociological approach to the theory of organizations - I », *Administrative Science Quarterly*, vol. 1, nº 1, 1956, p. 63-85.

Parsons, Talcott, « Suggestions for a sociological approach to the theory of organizations - II », *Administrative Science Quarterly*, vol. 1, nº 2, 1956, p. 225-239.

Perrow, Charles, *Complex organizations : A critical essay*, New York, Random House, 1986.

Perrow, Charles, *Organizing america : Wealth, power, and the origins of corporate capitalism*, Princeton, PUP, 2002.

Piaget, Jean, *La construction du réel chez l'enfant*, 6e éd., Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977.

Piketty, Thomas, *Capital in the twenty-first century*, Cambridge, The BPHUP, 2014.

Pinard, Rolande, « La fin du travail : qu'est-ce à dire ? », *Société*, nº 18-19, 1998, p. 199-222.

Pinard, Rolande, *La révolution du travail. De l'artisan au manager*, Montréal/ Rennes, Liber /PUR, 2000.

Pineault, Éric, « Corporation, propriété et capitalisme. Le procès d'institutionnalisation politique et économique de la corporation », texte inédit, 2000 ; en ligne : <http://classiques.uqac.ca/contemporains/pineault_eric/corporation_propriete_capitalisme/corporation_propriete_capitalisme.html>.

Presthus, Robert, *The Organizational society*, New York, St. Martin's Press, 1978 [1962].

Rainelli, Michel, *Le GATT*, Paris, La Découverte, 1993.

Ramunni, Jérôme, *La physique du calcul. Histoire de l'ordinateur*, Paris, Hachette, 1989.

Rappin, Baptiste, « Aux prises avec la question du management », *Cahiers Société*, nº 3, 2021, p. 29-62

Roe, Mark J., *Strong managers, weak owners : The Political roots of american corporate finance*, Princeton, PUP, 1996 [1994].

Roethlisberger, F. J. et William J. Dickson, *Management and the worker*, Cambridge, HUP, 1939.

Roy, William G., *Socializing capital : The Rise of the large industrial corporation in America*, Princeton, PUP, 1997.

Saracchi, Richard, *La sociologie de l'organisation : critique des thèmes fondateurs*, Mémoire de maîtrise, Département de sociologie, UL, Québec, 1997.

Savard-Tremblay, Simon-Pierre, *L'État succursale. La démission politique du Québec*, Montréal, VLB, 2016.

Savard-Tremblay, Simon-Pierre, *L'industrie de la concurrence. Étude des mesures de la compétitivité des États*, Thèse de doctorat en socio-économie du développement, EHESS, Paris, 2018.

Schmitt, Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1969 [1922].

Selznick, Philip, « Foundations of the theory of organization », *American sociological review*, vol. 13, nº 1, 1948, p. 25-35.

Sfez, Lucien, *Critique de la décision*, Paris, Librairie Armand Colin, 1973.

Simon, Herbert A., *Administration et processus de décision*, Paris, Economica, 1983 [1945].

Simon, Herbert A., *The New science of management decision*, New York, Harper & Row, 1960.

Simon, Herbert A., *The Sciences of the artificial*, Cambridge, MIT Press, 1982 [1969].

Simon, Herbert A., *Administrative behavior*, New York, Free Press, 1976.

Simon, Herbert A., « Organizations and markets », *Journal of Economic Perspectives*, vol. 5, nº 2, 1991, p. 25-44.

Simonart, Valérie, *La personnalité morale en droit privé comparé*, Bruxelles, Bruylant, 1995.

Stourdzé, Yves, *Organisation anti-organisation*, Paris, Maison Mame, 1973.

Taylor, Frederick Winslow, *The Principles of scientific management*, New York, Harper & Brothers, 1911.

Varela, Francisco J., « L'auto-organisation : de l'apparence au mécanisme », dans Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy (dir.), *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Paris, Seuil, 1983, p. 147-165.

Veblen, Thorstein, *The Theory of business enterprise*, New York et Londres, Mentor Books, 1932 [1904].

Veblen, Thorstein, *Les ingénieurs et le capitalisme*, Paris, Publications Gramma, Gordon et Breach, 1971 [1908].

Veblen, Thorstein, *Absentee ownership and business enterprise in recent times*, New York, Viking Press, 1954 [1923].

Vernon, Raymond, *Les conséquences économiques et politiques des entreprises multinationales*, Paris, Robert Laffont, 1974 [1972].

Vickers, Geoffrey, *The Art of judgement : A study of policy making*, Londres, Chapman and Hall, 1965.

Weber, Max, *Economy and society*, Guenther Roth et Claus Wittich (dir.), Berkeley, UCP, 1978.

Whyte, William H. Jr., *L'homme de l'organisation*, Paris, Plon, 1959 [1956].

Williamson, Oliver E., « Organizational innovation : The Transaction-cost approach », dans Joshua Ronen (dir.), *Entrepreneurship*, Lexington et Toronto, Lexington Books, 1983, p. 101-133.

Windolf, Paul, « Qu'est-ce que le capitalisme financier ? », *Trivium, Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales/Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes-und Sozialwissenschaften*, nº 28, 2018.

En ligne : <http://journals.openedition.org/trivium/5727>.

L'éthique de l'intelligence artificielle, ou la misère de la philosophie 2.0 à l'ère de la quatrième révolution industrielle

Éric MARTIN
Cégep Saint-Jean-sur-Richelieu

> Les intellectuels qui, les yeux fermés, affichent leur confiance inébranlable en notre système ressemblent un peu à ces experts-comptables qui accordent leur bénédiction à une entreprise en roue libre sur la pente d'une faillite frauduleuse. Ce sont des nouilles ou des escrocs[1].

L'oligarchie occidentale ou *overclass* qui pilote le capitalisme globalisé a, de toute évidence, décidé de miser sur le développement de systèmes d'intelligence artificielle (IA) comme nouvelle stratégie, aussi bien pour relancer l'accumulation capitaliste que pour développer des méthodes nouvelles de technocontrôle[2]. Afin de rassurer, voire même de discréditer, qui ose soulever des craintes sur l'aliénation technique, on explique dans nos médias que le développement de l'IA sera encadré par des balises « éthiques » qui nous protégeraient collectivement des dérives et des dangers pour la vie privée ou la liberté collective. La production de ce discours éthique a été confiée à des experts universitaires, le plus souvent affiliés à des départements de philosophie et influencés par la pensée libérale anglo-américaine, spécialement la théorie de la justice de John Rawls, ou encore par l'utilitarisme, les fameux *trolley problems* trouvant leur application dans la programmation des voitures autonomes (afin de choisir qui elles doivent tuer ou épargner). Or, comme nous en ferons ici la démonstration, cette éthique *a posteriori* ne parvient qu'à servir de vernis d'acceptabilité sociale, légitimant des transformations socioéconomiques et politiques qu'elle n'arrive ni à analyser, ni à critiquer en profondeur. C'est pourquoi

1. Thierry Hentsch, cité par Jean-François Nadeau, « L'échappée du temps. Des nouilles ou des escrocs », *Lettres québécoises*, nº 177, 2020, p. 66-67 ; en ligne : <https://www.lettresquebecoises.qc.ca/fr/article-de-la-revue/des-nouilles-ou-des-escrocs>.

2. Cet article reprend l'essentiel d'une conférence intitulée « L'éthique de l'IA, ou la nouvelle misère de la philosophie à l'ère des systèmes », prononcée en collaboration avec Maxime Ouellet dans le séminaire du Collectif Société intitulé « L'obsolescence de la pensée à l'époque des robots » le 29 nov. 2019. L'enregistrement audio est disponible ; en ligne : <https://collectifsociete.com/2019/11/13/lobsolescence-de-la-pensee-a-lepoque-des-robots/>.

nous parlerons ici de l'éthique libérale de l'IA comme de la nouvelle misère de la philosophie à l'ère de l'intelligence artificielle.

En 1847, Karl Marx reproche (de manière un peu injuste d'ailleurs) à l'anarchiste Pierre-Joseph Proudhon de s'en tenir, dans sa *Philosophie de la misère*, à une critique petite-bourgeoise des catégories ou médiations capitalistes incapable d'ébranler les fondements du système, lui répliquant dans un ouvrage d'une rare férocité intitulé, par antimétabole, *Misère de la philosophie*. De manière analogue, nous considérons, en nous appuyant ici notamment sur Cornelius Castoriadis et Michel Freitag, que le discours sur l'éthique de l'IA, qui prétend nous protéger des mauvais effets des systèmes et des machines, ne fait qu'en cautionner et en légitimer le développement en donnant une apparence inoffensive à l'intensification de l'aliénation techno-capitaliste et du contrôle biopolitique. Pire encore, on pourrait soutenir que la forme de société systémique postmoderne (ou décisionnelle-opérationnelle pour reprendre l'expression de M. Freitag) produit l'éthique libérale comme forme autorisée de la critique et discours de légitimation permettant la reproduction et l'expansion du mode de domination et du mode de reproduction sociétale aliéné aujourd'hui hégémoniques. L'éthique de l'IA comme misère de la philosophie à l'époque du capitalisme globalisé.

L'imposture philosophique qu'est l'éthique de l'IA n'analyse pas les contradictions d'une forme sociale et historique objective ou d'une totalité concrète. De toute manière, pensée associée à la dialectique, la tradition hégélo-marxiste et la théorie critique ont été marginalisées au profit d'un néo-kantisme subjectiviste qui réduit la réflexion sur la normativité et la « vie bonne » à la définition de principes abstraits et transcendantaux, définis *a posteriori*. Cette démarche s'inspire notamment de la philosophie analytique et des théories de la justice propres à la philosophie politique libérale (par exemple, la pensée de John Rawls), devenue hégémonique dans l'Empire américain et ses succursales, et donc jusque dans nos universités. Cette hégémonie se manifeste notamment dans le faux débat qui oppose les éthiciens utilitaristes aux déontologistes néo-kantiens, ou encore à ceux qui mettent l'accent sur la critique des « robots tueurs » autonomes ; ce débat apparent réunit en effet des postures qui semblent différentes, mais qui partagent la même incapacité à situer le développement de l'IA dans le contexte de la forme de société capitaliste, se limitant à en encadrer *a posteriori* la progression, présentée comme inéluctable. Il serait difficile de faire un inventaire de la surproduction de discours à prétention « éthique » concernant l'intelligence artificielle, tant celle-ci est foisonnante. Il sera plus utile de citer ici quelques exemples types représentatifs de ces discours pour ensuite en faire une critique systématique à partir de la pensée de Cornelius Castoriadis et de Michel Freitag. Mais d'abord, nous allons passer en revue, avec l'aide d'une typologie élaborée par Andrew Feenberg, les différentes approches de la technique dans l'histoire récente de la philosophie.

Brève revue des positions dans l'histoire de la philosophie critique de la technique

Selon Andrew Feenberg[3], les Grecs s'intéressaient peu aux questions techniques, considérées comme inférieures aux enjeux politiques ou philosophiques. C'est à l'époque moderne que la technique devient un enjeu explicite, notamment chez les encyclopédistes. Feenberg attribue une position *instrumentaliste* aux penseurs modernes, qui tendent à considérer la technique comme un « moyen neutre[4] » pouvant être contrôlé et instrumentalisé par l'humanité en fonction de ses intérêts ou objectifs ; il n'était donc pas nécessaire de problématiser philosophiquement ou politiquement la technique elle-même.

Une autre tendance apparaît à l'époque sous la forme du *déterminisme* (Marx, Darwin), pour qui la foi dans le progrès technique repose sur la certitude que celui-ci signifie en même temps le progrès humain. Cette approche déterministe procède aussi à une « neutralisation de la technique [qui] l'éloignait encore davantage de la controverse politique[5] ».

Au XX[e] siècle, il devient plus difficile d'ignorer les effets de la technique sur la politique et la société. D'après Feenberg, ceci conduit à un choix : 1. Subordonner la politique à la technique, ou 2. Reconnaître que la technique elle-même est politique. Dans le premier cas, on considère que l'opinion publique est mal informée[6] et qu'il vaut mieux confier les décisions politiques à des experts qui appuieront eux-mêmes leurs décisions sur la recherche empirique. La normativité traditionnelle et la politique démocratique sont ainsi remplacées par une nouvelle *tendance technocratique*[7].

La réponse à cette tendance vient sous la forme d'une « protestation romantique » qui affirme que la « technique n'est pas neutre, mais incarne des valeurs spécifiques[8] ». Des exemples de cette position se trouvent dans le discours pessimiste de Weber et sa fameuse cage de fer, dans la pensée de Jacques Ellul, ou encore chez Heidegger. Pour ce dernier, le dévoilement et l'arraisonnement techniques conduisent à une démondanéisation et à la soumission de l'entièreté de la vie au dispositif du *Gestell*. D'après cette approche que Feenberg qualifie de *substantialiste*, « la modernité révèle la vérité de la technique » : rationalité, efficacité, contrôle, calcul.

---

3. Andrew Feenberg, « Technique, philosophie et politique », dans *(Re)penser la technique. Vers une technologie démocratique*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2004, p. 23-42.
4. *Ibid.*, p. 23.
5. *Idem*.
6. Ceci n'empêche pas, comme on le verra plus bas, de fonder la décision technocratique à prétention scientifique sur des recherches empiriques ou sondages portant sur l'opinion publique non informée. Platon, qui insistait tant sur la distinction science et opinion, y perdrait son latin, ou enfin, son grec ancien.
7. *Ibid.*, p. 25.
8. *Idem*.

Plus les anciennes formes de normativité prémodernes entrent en dissolution et plus sont levés les obstacles qui empêchaient la technique de s'émanciper de toute contrainte et de devenir un processus autonome conduisant vers « l'accroissement du contrôle et de la calculabilité[9] » et, ultimement, à un « désastre techno-culturel[10] ».

Pour Feenberg, les positions *déterministe* et *substantialiste* se ressemblent. Les deux considèrent le progrès technique comme « unilinéaire et automatique ». Seulement, là où les déterministes considèrent que ce progrès conduira au bonheur humain, les *substantialistes* affirment que cela conduira à la domination[11]. Pour lui, cette dernière approche est *essentialiste* ou *transhistorique*[12] dans la mesure où elle considère qu'il y a « une essence de la technique, et une seule, et qu'elle est responsable des problèmes principaux de la civilisation moderne[13] ».

Dans la deuxième moitié du XX^e^ siècle, on voit se développer un autre point de vue que Feenberg appelle « anti-utopique (*distopian*) de gauche », dans le sillage de Lewis Mumford, mais aussi par le *substantialisme* de Heidegger, et auquel on peut associer des perspectives comme celles de Marcuse, Habermas ou Foucault. Refusant la conception *instrumentaliste* qui considère la technique comme étant uniquement un moyen neutre, ce point de vue, qu'on peut regrouper sous le chapeau de la *théorie critique*, considère que les techniques forment « un mode de vie, un environnement » et constituent des « formes de pouvoir[14] ». La différence avec la position *substantialiste* est cependant que ces approches n'essentialisent pas la technique comme dominatrice, cherchant plutôt à comprendre l'origine sociale de la domination, étant attentives à la relation entre moyens et fins établie par un certain contexte (ou forme sociale spécifique) ainsi qu'aux effets propres à telle ou telle configuration sociale. Cette pensée considère la technique comme une chose « ambivalente » dans la mesure où son contenu normatif et ses effets seront déterminés par les « conditions contextuelles[15] » où elle est sertie :

> En dépit de certaines apparences, ils ne considèrent pas que la technique soit véritablement autonome. Ils rattachent plutôt la domination technique à l'organisation sociale et affirment que la technique n'a pas une essence unique, mais qu'elle est socialement contingente, si bien qu'elle pourrait être reconstruite en vue de jouer un autre rôle dans des systèmes sociaux différents[16].

9. *Ibid.*, p. 26.
10. *Ibid.*, p. 42.
11. *Ibid.*, p. 26.
12. *Ibid.*, p. 37.
13. *Ibid.*, p. 26.
14. *Ibid.*, p. 29.
15. *Ibid.*, p. 30.
16. *Ibid.*, p. 29. À notre avis, c'est ici, et non chez les purs déterministes, qu'il faudrait classer un Marx

Pour les penseurs de l'École de Francfort, la technique est une « idéologie matérialisée[17] ». Pour Marcuse, cet aspect idéologique se manifeste quand le développement de la vie naturelle et humaine se trouve détourné et mis au service de la reproduction d'un système de domination. Pour Marcuse, la libération suppose le « Grand Refus » du système de domination. Pour Foucault, cette domination trouve sa limite dans la résistance localisée des exclus de l'hégémonie, en appelant à « de nouvelles formes de luttes locales dépourvues de toute stratégie globale[18] ». Ultimement, cependant, l'objectif est de démocratiser les choix techniques afin qu'ils ne soient plus le fait d'une élite.

Feenberg résume son histoire de la philosophie critique de la technique au moyen du tableau suivant[19] :

Les différentes théories

La technique	Autonome	Contrôlée
Neutre	Déterminisme (marxisme traditionnel)	Instrumentalisme (progressisme libéral)
Contenant des valeurs	Substantialisme (moyens et fins forment un système)	Théorie critique (choix de systèmes moyens/fins)

Les progressistes libéraux considèrent que la technologie est un instrument neutre qui peut être contrôlé par les humains pour atteindre le bonheur. Les approches déterministes, comme un certain marxisme traditionnel ou vulgaire, considèrent que la technique est neutre, dans la mesure où son développement ne fait que répondre à des besoins humains naturels, et que son développement est autonome et inéluctable : nous avons donc bien peu de contrôle sur lui. Les substantialistes (comme Heidegger) ne considèrent pas non plus que nous ayons beaucoup de contrôle sur le développement autonome de la technique. Cependant, ils ne considèrent pas qu'elle soit neutre, mais bien plutôt qu'elle est chargée de mauvaises valeurs qui conduiront à la catastrophe et à la barbarie. La théorie critique ne croit pas non plus à la neutralité de la technique, considère qu'elle conduit actuellement à la domination

qui serait lu dialectiquement, bien qu'un certain marxisme traditionnel ou vulgaire, qui valorisait la croissance infinie des forces productives, puisse effectivement être qualifié de « déterministe ».
17. *Ibid.*, p. 30.
18. *Ibid.*, p. 31.
19. *Ibid.*, p. 32.

à cause des conditions contextuelles propres à la forme de société capitaliste, mais elle considère en revanche que l'humanité n'est pas fatalement soumise au développement autonomisé de la technique et que celle-ci pourrait faire l'objet d'un contrôle démocratique mis au service de la vie plutôt que causer son assujettissement et sa destruction. Cela exigera cependant de changer non seulement la relation des moyens et des fins, mais le système global qui enlève actuellement tout contrôle démocratique sur la technique, du reste soumise aux impératifs de l'autovalorisation de la valeur capitaliste[20].

Par la suite, toujours selon Feenberg, à partir des années 1970-1980, l'intérêt pour la théorie critique s'est affaibli et on a assisté à la montée du *constructivisme*, qui considère que la production des objets techniques n'est pas neutre ou autonome, mais dépend d'« alliances sociales » et politiques entre une « variété de groupes sociaux[21] » conduisant à des choix techniques. Le problème est que

> jusqu'ici la plupart des recherches constructivistes se sont limitées à l'étude des stratégies permettant de construire et d'emporter l'adhésion aux nouveaux dispositifs et systèmes techniques. Les études tendent à se concentrer étroitement sur les groupes locaux spécifiques impliqués dans des cas particuliers, au point qu'elles en oublient de prendre en compte le contexte politique plus général. La résistance sociale est rarement étudiée, de sorte que la recherche se limite souvent au petit nombre d'acteurs officiels dont les interventions sont répertoriées et donc faciles à étudier. Le rejet fréquent des concepts macrosociologiques tels que la « classe sociale » ou la « culture » pousse la recherche à exclure encore plus la politique et rend presque impossible la prise en considération des facteurs sociaux généraux qui façonnent la technique dans le dos des acteurs particuliers[22].

Cette dernière citation résume très bien le problème avec le développement actuel de l'éthique en intelligence artificielle. Les choix techniques *s*'en remettent à une éthique produite par une recherche universitaire empirique fondée sur le point de vue de groupes spécifiques ou sur des consultations publiques, en évacuant le contexte politique général, la résistance sociale, les problèmes macrosociologiques, la lutte des classes, la crise de la culture, etc. L'urgence serait non seulement au développement d'une « autre sorte de politique[23] », mais comme l'avait vu la théorie critique, à un changement général des conditions contextuelles qui établissent la

20. *Idem*.
21. *Ibid.*, p. 34.
22. *Ibid.*, p. 35.
23. *Ibid.*, p. 36.

relation moyens-fins, et donc, à un changement de système permettant de dépasser la forme sociale capitaliste.

Or, les universitaires progressistes libéraux de *tendance technocratique* qui développent cette éthique ont une conception instrumentaliste, optimiste de la technique où les problèmes politiques et l'analyse de la domination sont évacués ; on prétend travailler à partir de l'approche de Rawls « malgré l'absence de toute référence à la technique[24] » dans ses travaux. Nous nous trouvons donc collectivement dans une situation critique : au moment même où nous entrons dans l'ère de l'intelligence artificielle, ce qui constitue un saut majeur sur le plan du développement technique, et donc au moment où nous aurions grand besoin des lumières de la philosophie critique de la technique, la « philosophie a abandonné le débat sur la technique à d'autres disciplines telles que la critique littéraire "postmoderne" et les "études culturelles" [*cultural studies*[25]] », et ceci depuis, au moins, les années 1980. Comment des « valeurs culturellement ou politiquement particularisées », comment des cultures et des sociétés pourront-elles « échapper aux effets d'homogénéisation propres aux systèmes techniques » et à leur « rationalité universelle[26] » ? À ces questions, l'éthique libérale de l'IA, qui travaille principalement à construire l'adhésion et l'acceptabilité sociale de ces systèmes, n'a pas de réponse.

Pour notre part, à l'instar des « substantialistes » qui nous rejoignent en partie, nous redoutons les effets du déploiement de systèmes fondés sur l'accroissement infini de la pensée calculante et des opérations d'arraisonnement qu'elle fait subir à l'Être en le réduisant à une matière malléable. Dans une perspective plus proche de la théorie critique, cependant, nous considérons qu'il serait possible de développer un rapport non aliéné à la technique, mais que cela exigerait un changement dans le mode de reproduction des sociétés capitalistes avancées, et donc le passage à un autre type de forme sociale où seraient réunies les conditions contextuelles pour qu'advienne la justice sociale et permettant d'assurer la préservation de la culture, de la société, de la nature. Sur ce plan, et bien qu'il n'en fasse pas mention, il nous faut bien donner raison à Feenberg : ce n'est pas de la philosophie, en tout cas pas de la philosophie universitaire et professionnalisée, que nous est venue, ces dernières décennies, une approche féconde de la critique de la technique dans les « sciences humaines », mais bien de la sociologie, et en particulier d'un sociologue québécois, intéressé par des réflexions philosophiques, nommé Michel Freitag, fondateur de la théorie de la *sociologie dialectique*, une perspective critique et dialectique qui nous semble plus féconde que la déploration heideggérienne[27].

---

24. *Idem*.
25. *Ibid*., p. 37.
26. *Ibid*., p. 38.
27. La critique de la technique de Heidegger est une critique substantialiste et transhistorique suivant laquelle le développement du « principe de la raison » et de la technique nous conduit invariablement à

On peut dire que la sociologie de Freitag entre en scène après l'évacuation de la critique de la technique par la philosophie aussi bien qu'en réponse aux sociologies constructivistes (Luhmann, Latour, etc.) et aux approches postmodernes. Au même titre que la théorie critique francfortoise, Freitag cherche à situer le développement

---

l'oubli et à l'arraisonnement de l'être. Face au triomphe inévitable de la technique et de la cybernétique, la philosophie et la politique semblent impuissantes. Il ne reste alors que l'attitude poétique et l'attente qu'un nouveau dieu se révèle à l'humanité : « Seul un Dieu peut encore nous sauver », déclarait-il mystérieusement au *Spiegel* allemand en 1966, dans un entretien publié quelques jours avant sa mort (voir Martin Heidegger, « Entretien du *Spiegel* (1966) », dans *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Paris, Mercure de France, 1977, p. 48 [trad. modifiée], cité dans Emmanuel Falque, « Seul un Dieu peut encore nous sauver », *Transversalités*, vol. 131, nº 3, 2014, p. 151-175). Le penseur semble ainsi se poser comme conscience malheureuse flottant, dans une posture de déploration, au-dessus d'une objectivité entièrement concédée à l'emprise de la domination technique et cybernétique. C'est pourquoi Freitag considère qu'il a baissé les bras et abdiqué, en abandonnant le domaine de « l'historial » à la domination des systèmes et des processus. L'approche de Freitag, tout au contraire, est une approche critique et dialectique de la technique, qui peut certes prendre la mesure des dangers relatifs à l'autonomisation de la technique dans la société systémique ou opérationnelle-décisionnelle (oubli de l'être – au sens de l'ontologie et de la normativité –, de la société, destruction de la nature) ; ceci dit, Freitag ne considère pas la technique et son autonomisation de manière unilatérale, en la diabolisant. Il la considère plutôt dialectiquement, c'est-à-dire comme étant tout autant porteuse de liberté que de domination, le tout dépendant de la forme de médiation qui encadre la technique. Un bon exemple de ce rôle ambigu de l'autonomisation technique peut être illustré par le développement de l'artisanat au Moyen Âge (Michel Freitag, « La nature de la technique », dans *L'oubli de la société*, Québec/Rennes, PUL/PUR, 2002, p. 325-417). La pratique technique de l'artisan marque une certaine forme d'autonomisation à l'égard de la place de la technique dans les communautés primitives régies par un mode de reproduction culturel-symbolique. Dans ces sociétés, la pratique technique est entièrement imbriquée dans la reproduction de la structure de la société. L'artisan, lui, peut prétendre développer une pratique beaucoup plus autonome à l'égard de la tradition et de la société, même si celle-ci sera régulée, politico-institutionnellement, par des corporations de métier. On peut dire que l'artisan exerce une autonomie relative, mais qui est compatible éthiquement et politiquement avec la reproduction de la totalité ; ce serait là l'exemple d'une autonomisation partielle et non problématique de la technique. En continuité avec cette possibilité, la modernité aurait pu organiser une autonomie de la technique soumise à l'usage public de la raison et à des formes politiques et institutionnelles d'encadrement normatif. Or, le développement du capitalisme a plutôt conduit à une dépossession et destruction du travail artisanal, à une autonomisation totale de la technique à l'égard des médiations symboliques et politiques et à sa soumission, à travers la grande industrialisation (passage de l'outil de l'artisan au machinisme capitaliste), au processus d'autovalorisation de la valeur et du Sujet automate du capital. C'est ainsi que la technique, arrimée au capital, peut en venir à s'autonomiser entièrement et à faire la guerre à la société comme à la nature. Le rapport artisanal à la technique et la possibilité de mettre en place, à partir de lui, un encadrement éthico-politique de la technique dans la modernité représente un possible dialectique non actualisé dans l'histoire, puisque c'est plutôt une autonomisation dominatrice de la technique qui s'est mise en place. La déploration heideggérienne fait l'impasse sur cette autre possibilité historique pour se replier subjectivement dans l'attente d'une réconciliation qui viendrait de quelque avènement divin : sur le plan politique, elle est démission face au sort du domaine historial, prophétie autoréalisatrice qui concède d'avance la victoire à la réification totale. Au contraire, l'approche dialectique de Freitag permet aussi bien de critiquer la dérive de la technique moderne et postmoderne que d'élaborer le projet d'un réencastrement normatif et éthico-politique de la technique. On pourrait d'ailleurs ajouter que les premiers prolétaires qui résistèrent historiquement à l'aliénation du capitalisme et du machinisme le faisaient précisément parce qu'ils mesuraient la perte à laquelle les conduisait l'industrialisation vis-à-vis de leurs anciennes pratiques et valeurs artisanales ou paysannes, le projet politique socialiste se nourrissant précisément au départ du radicalisme paysan et artisan.

aliéné de la technique et son caractère dominateur dans le contexte plus large d'une critique de la forme de totalité au sein de laquelle les techniques sont produites. Mais il ne se limite pas à faire la critique négative des formes aliénées au nom de la liberté subjective ou du pouvoir instituant. Il se demande comment les conditions proprement ontologiques du maintien dans l'existence de la nature et des sociétés peuvent être sauvées de la logique de destruction des formes propre à l'illimitation technocapitaliste, et ceci même si ces formes ont été développées dans la contingence. Après avoir exposé la critique castoriadienne du discours éthique contemporain, nous discuterons de l'approche de Michel Freitag. Mais d'abord, nous passerons en revue quelques exemples du discours éthique sur l'IA.

Quelques exemples du pseudo-discours « éthique » sur l'IA

Quand l'éthique fait confiance aux concepteurs de robots

Un bel exemple du discours à prétention éthique autour de l'IA se trouve dans un texte de Jocelyn Maclure, président de la Commission de l'éthique en science et en technologie et professeur de philosophie à l'Université Laval, intitulé « Montréal peut être à l'avant-garde de la réflexion éthique sur l'intelligence artificielle[28] » et publié le 2 novembre 2017 dans *Le Devoir* (un journal où des organisations universitaires ont d'ailleurs déboursé massivement pour démultiplier les cahiers spéciaux de propagande en faveur de l'IA).

Maclure reconnaît que des figures comme Stephen Hawking, Elon Musk ou Nick Bostrom ont émis publiquement des mises en garde disant que le développement de l'IA et de « super-intelligences » posera un « risque existentiel » pour l'humain. Hawking[29] est allé jusqu'à dire que l'IA « pourrait mettre fin à l'humanité[30] ». De telles craintes sont, selon Maclure, excessives et relèvent du catastrophisme ; il faudrait davantage écouter des « chercheurs de pointe » plus modérés comme Yoshua Bengio et Joëlle Pineau,

28. Jocelyn Maclure, « Montréal peut être à l'avant-garde de la réflexion éthique sur l'intelligence artificielle », *Le Devoir*, 2 nov. 2017 ; en ligne : <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/511912/montreal-peut-etre-a-l-avant-garde-de-la-reflexion-ethique-sur-l-intelligence-artificielle>.

29. Le Monde/AFP, « Hawking : L'intelligence artificielle pourrait mettre fin à l'humanité », *Le Monde*, 3 déc. 2014 ; en ligne : <https://www.lemonde.fr/pixels/article/2014/12/03/hawking-l-intelligence-artificielle-pourrait-mettre-fin-a-l-humanite_4533135_4408996.html>.

30. Ces critiques identifient des effets et des risques liés au développement de la technique et de l'IA, mais ils le font à partir d'une conception déterministe-essentialiste-transhistorique de la technique (voir Feenberg, *(Re)penser la technique*, *op. cit.*). Ils sont donc incapables de lier les risques inhérents à l'IA aux « conditions contextuelles », c'est-à-dire de les resituer à l'intérieur de la forme de société capitaliste. Ceci n'est pas étonnant puisque Musk est lui-même un illustre représentant du techno-capitalisme délirant. Les effets néfastes sont ainsi attribués à un développement apparemment autonome et endogène de la technique.

associés au Montreal Institute for Learning Algorithms (Mila), d'après qui il n'existera pas de super-intelligence capable de marginaliser l'humain, seulement des applications localisées qui seront bénéfiques et « incroyablement efficaces dans l'exécution de tâches spécifiques, comme reconnaître un visage ou jouer au jeu de go[31] ».

Dès lors que l'on renonce, comme Maclure, à faire une critique globale de l'IA, la discussion se déplace *a posteriori* et devient un enjeu pour les théories de la justice : comment distribuer les bénéfices de l'IA tout en atténuant les risques – opacité, cyberattaques, protection des données et de la vie privée, biais discriminatoires chez les programmeurs et dans les algorithmes, adaptation de la fiscalité à l'*évolution du marché de* l'emploi et aux impacts de l'IA sur les mutations du monde du travail (faut-il mettre en place un revenu minimum garanti ?), etc. ? Par chance, selon Maclure, même la prise en charge de ces risques est bien amorcée puisque les développeurs de l'IA sont déjà à pied d'œuvre sur ces questions :

> Heureusement, les acteurs de l'IA sont, de façon générale, sensibles à ces questionnements. Une volonté s'affirme même pour que Montréal soit à l'avant-garde de la réflexion éthique sur l'IA. Un forum sur l'« intelligence artificielle responsable » aura lieu cette semaine à Montréal.

Balayant du revers de la main les craintes soulevées par les Hawking de ce monde, assimilés au catastrophisme, l'éthicien Maclure préfère fonder son jugement sur l'avis de chercheurs québécois directement impliqués dans le développement de l'IA, lesquels se veulent rassurants. Toute critique générale étant écartée d'emblée, il ne reste plus qu'à continuer à développer ces technologies suivant le bon conseil de ceux qui les fabriquent, tout en gérant à la pièce certains « problèmes éthiques » dont on nous assure par ailleurs qu'ils sont « heureusement » déjà en voie d'être réglés, Montréal étant une ville « d'avant-garde » en matière d'éthique de l'IA. Il n'y aurait donc pas lieu de s'inquiéter, puisque les éthiciens, eux-mêmes nourris par les praticiens Bengio et Pineau, nous assurent que les risques « macro » sont des lubies catastrophistes et que les moyens de gérer les risques « micro » sont déjà sur la table à dessin. « Heureusement » pour nous, donc, les choses vont bien[32].

---

31. Jocelyn Maclure, « Montréal peut être à l'avant-garde de la réflexion éthique sur l'intelligence artificielle », *op. cit.*

32. Après la conférence sur laquelle est basée cet article et à la suite de la pandémie de COVID-19 et du projet de développement de l'application COVI par le Mila, Jocelyn Maclure s'est montré moins optimiste à propos du Mila et de la « philosophie politique » qui sous-tend ses choix, celui-ci se pensant, comme le relève Yves Gingras, « au-dessus des institutions publiques québécoises. » Voir Jocelyn Maclure, « Entre le technosolutionnisme et le catastrophisme », *La Presse*, 19 mai 2020 ; en ligne : <https://www.lapresse.ca/debats/opinions/2020-05-19/entre-le-technosolutionnisme-et-le-catastrophisme>. Voir aussi Yves Gingras, « Les loups dans la bergerie de l'intelligence artificielle "éthique" », *La Presse*, 27 mai 2020 ; en ligne : <https://www.lapresse.ca/debats/opinions/2020-05-27/les-loups-dans-la-bergerie-de-l-intelligence-artificielle-ethique>. L'application du Mila n'a pas été retenue par le gouvernement

La Déclaration de Montréal, « main dans la main » avec Bengio

La *Déclaration de Montréal pour un développement responsable de l'intelligence artificielle*[33] a été dévoilée le 4 décembre 2018 afin, dit-on, d'assurer un développement responsable, progressiste et inclusif de l'IA. Cette déclaration est une synthèse résultant d'une démarche de co-construction à partir d'une consultation grand public, la prémisse étant que puisque ce développement touche tout le monde, il est logique d'ouvrir la consultation à l'*input* de tous.

En 2017, Marc-Antoine Dilhac a lancé le projet de la Déclaration de Montréal et en a présidé le comité scientifique. Après des études sur Kant, la tolérance et la théorie de John Rawls, Dilhac est devenu professeur de philosophie à l'Université de Montréal et titulaire de la Chaire de recherche du Canada en éthique publique et théorie politique (2014-2019). Depuis 2013, il est directeur de l'axe Éthique et politique au Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRÉ)[34].

Le résultat de la démarche de consultation qui a conduit à la production de la déclaration tient en une liste de dix principes réputés servir de « cadre éthique » assurant un développement responsable de l'IA : 1. Bien être ; 2. Respect de l'autonomie ; 3. Respect de l'intimité et de la vie privée ; 4. Solidarité ; 5. Participation démocratique ; 6. Équité (réalisation d'une société juste et équitable) ; 7. Inclusion de la diversité ; 8. Principe de prudence ; 9. Principe de responsabilité ; 10. Principe de développement soutenable.

Dilhac a « récemment rejoint Mila en tant que membre associé et est directeur de la fonction Délibération de l'Observatoire sur les impacts sociaux de l'IA et des technologies numériques[35] ». Au courant « des dernières années, les chercheurs Dilhac

---

canadien parce que l'entreprise voulait non seulement collecter des données de localisation, ce qui pose déjà des problèmes, mais aussi « récolter beaucoup de données de santé et de données démographiques » (https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1710961/coronavirus-tracage-application-mila-canada). L'éthicien Daniel Weinstock, professeur de droit de l'Université McGill et consultant pour l'élaboration de l'application du Mila sur les questions éthiques, s'était pourtant montré optimiste : « Quand j'en ai entendu parler, j'étais dubitatif, notamment par rapport aux questions de protection de la vie privée, mais ce qui m'impressionne dans les choix qu'ils font [au Mila], c'est celui de la protection de la vie privée et du caractère volontaire, quitte à ce qu'on perde de la précision. » ; en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1694522/surveillance-masse-pandemie-applications-telephone>.

33. En ligne : <https://www.declarationmontreal-iaresponsable.com/la-declaration>.

34. À la suite de la pandémie récente, « un groupe d'éthiciens québécois s'est réuni pour épauler Yoshua Bengio et les experts en intelligence artificielle (IA) du Mila qui travaillent à l'élaboration » d'applications de géolocalisation pour la COVID. Le groupe comprend notamment Christine Tappolet, directrice du CRÉ, Jocelyn Maclure et Martin Gibert, ainsi que Daniel Weinstock qui a dirigé la recherche postdoctorale de M.-A. Dilhac. Dans ce contexte, Jocelyn Maclure a déclaré : « je n'accepte pas l'argument de la pente glissante. Il ne faut pas s'empêcher d'agir par crainte d'abus. Cet argument a été utilisé, à tort, pour l'aide médicale à mourir. Il faut que les règles soient claires, il faut limiter l'utilisation abusive des données et rester critique. Dans un contexte d'État de droit, on a des balises pour encadrer tout ça. Ça devient un problème lié à la gouvernance, pas à la technologie. » ; en ligne : <https://www.lapresse.ca/societe/sante/2020-04-10/covid-19-l-ethique-en-mode-urgence>.

35. En ligne : <https://mila.quebec/personne/marc-antoine-dilhac/>.

et Bengio ont travaillé main dans la main pour établir les principes d'une intelligence artificielle éthique et responsable[36] ». Dilhac siégera également, avec des gens d'affaires intéressés par les retombées sonnantes et trébuchantes de l'IA, au Conseil consultatif en matière d'intelligence artificielle créé par le gouvernement fédéral[37] et présidé par… Yoshua Bengio. L'éthicien ne s'interroge pas ici de manière critique ou indépendante sur le développement de l'IA : il est partie prenante de son implantation, travaillant « main dans la main » avec un acteur-clef du secteur, Bengio, et fournissant un cadre éthique fondé sur des principes abstraits dont on verra plus loin qu'ils sont déjà transgressés dans la pratique, ce qui les réduit à n'être qu'un discours idéologique de légitimation du développement technoscientifique.

La boussole écologique

Il n'y a pas que des professeurs universitaires de philosophie rawlsiens qui se soient rapprochés du Mila. Le metteur en scène Dominic Champagne, connu pour son engagement envers la cause environnementale et initiateur du Pacte pour la transition, était présent lors de l'inauguration des bureaux du Mila en janvier 2019 afin de discuter d'une éventuelle collaboration :

> Il n'y a pas que des membres de l'écosystème en IA qui ont assisté à l'événement de lundi. Le metteur en scène Dominic Champagne, qui a lancé l'automne dernier le Pacte pour la transition, était également présent, pour discuter d'une possible collaboration avec le Mila. Il veut s'associer à l'institut pour développer une « boussole environnementale » qui permettrait de guider les choix environnementaux des citoyens. L'intelligence artificielle permettrait notamment de faciliter l'analyse du cycle de vie des produits ou l'empreinte environnementale de différentes actions. « Avec la qualité du travail qui se fait ici, on espère développer la plus belle synergie possible », a-t-il expliqué[38].

Ainsi, plutôt que de miser sur le développement du savoir, de la conscience et du jugement humain, une société écologique pourrait demander à des machines

36. En ligne : <https://nouvelles.umontreal.ca/article/2019/05/15/marc-antoine-dilhac-et-yoshua-bengio-au-conseil-consultatif-en-matiere-d-ia/>. Voir également Yves Gingras, *Les loups dans la bergerie de l'intelligence artificielle « éthique »*, *op. cit.*

37. Gouvernement du Canada, « Le gouvernement du Canada crée le Conseil consultatif en matière d'intelligence artificielle », communiqué de presse, 14 mai 2019 ; en ligne : <https://www.canada.ca/fr/innovation-sciences-developpement-economique/nouvelles/2019/05/le-gouvernement-du-canada-cree-le-conseil-consultatif-en-matiere-dintelligence-artificielle.html>.

38. Karl Rettino-Parazelli, « Nouveaux bureaux, nouveaux besoins pour Mila », *Le Devoir*, 29 jan. 2019 ; en ligne : <https://www.ledevoir.com/economie/546567/nouveaux-bureaux-nouveaux-besoins>.

algorithmiques d'assister les citoyens dans leurs choix. La présence de Dominic Champagne à un tel événement permet en retour de présenter le développement de l'IA comme un choix de société « progressiste », « éthique », « responsable ». Nous avons ainsi la garantie que le développement de ces systèmes, qui semble par ailleurs inéluctable, peut être encadré par le souci de l'environnement et donc au service d'une société meilleure : avec Champagne, l'IA devient écologique.

L'UNESCO se met à l'éthique de l'IA

Le discours éthique sur l'IA n'existe pas uniquement au Québec, bien évidemment. En effet, ce dernier ne fait qu'emboîter le pas à un discours produit internationalement et suivant les mêmes grandes lignes, à savoir l'absence de remise en question du développement de la technologie elle-même et du développement de principes *a posteriori* centrés sur la vie privée, le sexisme, le racisme, etc. L'UNESCO s'est elle aussi mise de la partie pour développer un cadre éthique international.

Selon l'UNESCO, le développement de l'IA ne constitue rien de moins qu'une « rupture anthropologique majeure[39] » qui exige de faire des choix éthiques. Les experts devront encadrer cette innovation « par un certain nombre de grands principes, sans l'entraver pour autant », principes « liés par exemple à la diversité culturelle ou de genre, ou encore à la diffusion des savoirs et technologies, les pays en développement ne souhaitant pas rester en marge de cette révolution technologique ». On s'intéressera aussi aux « algorithmes discriminatoires, du fait des biais introduits par les humains ». Le résultat d'une réflexion menée sur dix-huit mois devant servir à développer un « instrument normatif mondial ». Nous avons là un autre exemple d'une démarche visant à développer une réflexion *a posteriori* sur des « problèmes » éthiques ainsi qu'un catalogue de principes, un cadre, sans jamais oser affronter la question première, soit le développement souhaitable ou non de ces technologies.

Quand la puissance des systèmes souffle la maison de paille de l'éthique libérale

Les quelques exemples précédents ne sont évidemment pas exhaustifs et il serait de toute manière impossible de tenter de cataloguer tous les discours – qui prolifèrent actuellement – autour de l'IA et d'un cadre éthique qui permettrait de la baliser. Retenons de ce qui précède que le cadre éthique en question ne vient jamais remettre en question ou entraver la frénésie vers le développement de ces « innovations ». Au

39. AFP, « L'UNESCO travaillera sur l'éthique en intelligence artificielle », *Les Affaires*, 21 nov. 2019 ; en ligne : <https://www.lesaffaires.com/techno/internet/l-unesco-travaillera-sur-l-ethique-en-intelligence-artificielle/614353>.

contraire, comme nous l'avons vu, il est souvent élaboré à partir des opinions recueillies dans des consultations publiques, ou en partenariat direct avec les chercheurs qui sont la locomotive du développement en question (ce qui pose déjà des problèmes « éthiques » intéressants sur l'indépendance de la recherche éthique…). Les éthiciens développent par la suite leur cadre en inventoriant des principes généraux concernant la protection de la vie privée, le caractère non discriminatoire de la programmation ou le souci pour le « développement soutenable ».

Or, ces soi-disant balises ou critiques prétendent nous prémunir contre des transgressions que les systèmes ont déjà accomplies depuis longtemps, comme le relevait le chroniqueur économique Olivier Schmouker. Prenons l'exemple de la Déclaration de Montréal, qui prétend, comme on l'a vu, assurer le respect du bien-être, l'avènement d'une société juste et équitable, protéger la vie privée et l'intimité, etc. Et ceci alors que nous vivons dans un monde où la reconnaissance faciale et les assistants domestiques connectés nous surveillent déjà, et alors que nos données personnelles se font déjà voler. On nous annonce « une société juste et équitable » alors que : « La pétrolière Suncor Énergie a annoncé en janvier dernier qu'elle allait supprimer au Canada quelque cinq cent postes de camionneur au cours des six prochaines années, à mesure qu'elle allait se doter de camions 100 % autonomes, c'est-à-dire dotés d'une IA[40]. » Qu'arrivera-t-il aux victimes de cette paupérisation ou prolétarisation d'un nouveau genre causée par le remplacement du travail vivant par le travail mort ? C'est pourquoi nous soutiendrons ici que l'éthique libérale-formelle qui est produite par les experts universitaires et diffusée dans les médias est la forme contemporaine de la « misère de la philosophie », ou sa version 2.0, c'est-à-dire qu'elle est incapable de produire une réflexion critique qui prenne la mesure de ce qui mérite d'être redouté. D'une part parce qu'elle n'interroge pas de manière critique le mode de production économique et le mode de reproduction sociale au sein desquels s'inscrit le développement technoscientifique ; et d'autre part parce que les principes généraux et abstraits qu'elle dégage sont incapables d'endiguer les conséquences néfastes du développement qu'elle a renoncé à limiter véritablement : nombre des soi-disant balises qu'elle esquisse sont déjà débordées ou sont en voie de l'être. Nous pourrions dire qu'il s'agit d'une éthique formelle destinée à être balayée par l'évolution des rapports de production, si ce n'était qu'elle joue un rôle d'idéologie de légitimation permettant au système de poursuivre son développement dans « l'acceptabilité sociale », en neutralisant rhétoriquement d'éventuelles résistances ou contestations. Comme le disait Slavoj Zizek à propos du café équitable, la marchandise est vendue avec un enrobage rassurant et déculpabilisant qui lui est incorporé. De même pour l'IA qui est « vendue » avec un discours éthique incorporé et co-construit par des éthiciens et cybernéticiens travaillant « main dans la main ».

---

40. Olivier Schmouker, « La Déclaration de Montréal ? Non, le Cri d'alarme de Montréal ! », *Les Affaires*, 5 déc. 2018 ; en ligne : <https://www.lesaffaires.com/blogues/l-economie-en-version-corsee/la-declaration-de-montreal-non-le-cri-d-alarme-de-montreal/606875>.

Jean-Claude Michéa a déjà dit que, dans nos sociétés postpolitiques, on avait remplacé le politique par une combinaison ou une addition du Marché et du droit individuel. Cette formule résume bien la situation actuelle qui pose problème avec le développement de l'IA : les systèmes prennent en charge toute décision pendant que l'université naufragée, passée d'*institution* à *organisation*, travaille aussi bien à développer et à mettre en marché les innovations technologiques pendant qu'un autre département (dit autrefois « département de philosophie ») s'occupera de produire le « cadre normatif », fondé sur les droits de l'homme et le respect de la vie privée, qui sera réputé encadrer « éthiquement » ce que font les magiciens du *machine learning* dans un autre pavillon…

Nous passerons en revue les critiques adressées par Cornelius Castoriadis et Michel Freitag au développement de ce type d'éthique libérale en tant qu'il s'avère incapable de freiner l'accélération du capitalisme technoscientifique ; pire encore, il sert d'idéologie de légitimation à la poursuite de son expansion. L'éthique libérale, en effet, est la forme de balise morale acceptable du point de vue du système, dans la mesure où elle n'entrave en fait en rien son fonctionnement.

Castoriadis et le « cache-misère » de l'éthique postpolitique libérale

Selon Cornelius Castoriadis[41], dont nous allons maintenant exposer la critique de l'éthique contemporaine, nous assistons à un retour en force du thème de l'éthique, galvaudé, mis à toutes les sauces, parce que nous traversons une crise de la politique, où celle-ci se trouve discréditée ou réduite à la démagogie. Si le Moyen Âge a été marqué par la domination de l'éthique chrétienne hétéronome, les XIX^{e} et XX^{e} siècles sont ceux qui s'ouvrent consciemment à l'histoire et à la politique, à travers les révolutions américaine et française aussi bien que dans le courant des Lumières : les sociétés sont alors réputées se retrouver dans une situation dans laquelle elles sont appelées à se saisir de leur propre devenir (bien qu'une hétéronomie capitaliste vienne, dans les faits, faire obstacle à leur autonomie effective). À ce tableau s'ajoute tout le mouvement démocratique, ouvrier ou marxiste-léniniste, qui s'effondrera définitivement dans les années 1980. Après deux cents ans de politique, celle-ci est entrée en crise.

Parler d'une crise de la politique signifie que notre société en vient à abandonner toute vision globale et tout projet politique englobant ou général. D'abord, parce qu'il y a privatisation de l'existence et enfermement de chacun dans la sécurité

41. Cornelius Castoriadis, « Le cache-misère de l'éthique », dans *Les carrefours du labyrinthe, IV. La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 2007.

des jouissances privées, comme le disent les libéraux. Ensuite, parce qu'il y a repli sur une éthique individuelle tout aussi privée, elle-même fondée sur des principes transcendants généraux et abstraits, ce qu'on pourrait associer à une entrée dans une sorte de néo-kantisme généralisé.

À cette privatisation de l'existence et de l'éthique s'ajoute en deuxième lieu une crise de la technoscience. Nos sociétés ont d'abord placé une grande confiance dans la technique, mais après les horreurs du XX^{e} siècle (pensons aux horreurs d'Hiroshima ou d'Auschwitz), il est devenu difficile de ne pas mettre en doute cet optimisme initial. Nos sociétés capitalistes industrialisées ne pouvaient cependant pas tout simplement renoncer au développement de la technique : c'est pourquoi on a assisté à la prolifération et à la démultiplication des comités ou chaires universitaires en éthique, afin de produire de prétendues réponses aux craintes soulevées par l'accélération technique et technoscientifique *sans pour autant freiner le développement technico-économique*. Le système a généré en lui un discours éthique lui permettant de gérer les craintes et les doutes tout en poursuivant son propre auto-accroissement.

Troisièmement, il faut ajouter à cette crise de la technoscience une crise des valeurs et de la philosophie. La métaphysique gréco-occidentale, fondée notamment sur le principe de raison et dite « onto-théo-logo-phallocentrique », connaît un effondrement, constaté notamment par Heidegger[42]. Des tentatives de reformuler une éthique vont certes réapparaître chez des néo-aristotéliciens comme le McIntyre de *After virtue*, mais les approches qui prendront le dessus sont bien davantage le pragmatisme communicationnel d'un Jürgen Habermas et le néo-kantisme d'un John Rawls.

Toutes ces transformations ont pour effet non seulement le rejet de la politique et le repli sur la sphère privée, elles conduisent aussi à miser de plus en plus sur l'éthique, appelée à déterminer les critères permettant d'orienter l'action en lieu et place de toute saisie globale ou politique de la société comprise comme totalité : ici l'éthique remplace la politique. On peut tracer un parallèle avec le repli sur des éthiques de la conduite individuelles à la suite de l'effondrement de la *polis* démocratique grecque, par exemple le développement du stoïcisme romain. Or, auparavant, chez Platon et Aristote, par exemple, la réflexion éthique était considérée comme étant inséparable d'une remise en question proprement politique du type de régime, de constitution, de lois, d'institutions qui mettent en forme la totalité sociétale.

De même chez Castoriadis, pour qui l'éthique ne peut pas être séparée de la politique, qui la surplombe en tant qu'elle est, comme le disait Aristote, la plus architectonique des sciences concernant l'être humain. Le travail d'une telle science

42. Voir l'œuvre de Jean Vioulac, notamment : *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, PUF, 2009 ; *La logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident*, Paris, PUF, 2013 ; *Science et révolution. Recherches sur Marx, Husserl et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2015 ; *Approche de la criticité. Philosophie, capitalisme, technologie*, Paris, PUF, 2018.

est de rechercher quelles sont les meilleures institutions, que Castoriadis définit à partir d'un critère qui concerne le degré d'autonomie humaine et d'auto-institution de la société qu'elles rendent ou non possible. Toute tentative de produire une éthique sans politique ne peut conduire qu'à des résultats insatisfaisants ou néfastes. Comme le dit Castoriadis : « Si la maison est mal construite, tous les efforts pour y bien vivre seront, au mieux, des bricolages insatisfaisants[43]. » La mise en question politique des orientations globales de la société ne peut pas être escamotée au profit d'une éthique tronquée ou localisée. Or, c'est précisément ce que font aujourd'hui nos sociétés capitalistes avancées : nous abandonnons la politique à des automatismes et à des systèmes autonomisés (le capitalisme technoscientifique et cybernétique globalisé) et nous nous replions sur une « éthique » *a posteriori* détachée de toute réflexion politique globale.

Il ne s'agit pas de dire que toute révolte éthique soit inutile : c'est bien souvent d'abord à partir d'une indignation éthique que s'articule une critique (par exemple, critique du caractère déshumanisant du totalitarisme). Cependant, une telle révolte est condamnée à la stérilité si elle est incapable de se transcender pour devenir politique. À moins de vouloir en rester à une expression protestataire sans suite, celui qui condamne moralement le nazisme ou le stalinisme ne peut le faire uniquement à partir d'une éthique libérale dépolitisée ou postpolitique ; il doit canaliser son indignation éthique vers une critique proprement politique du régime en place en vue d'atteindre à sa destruction et afin qu'il soit remplacé par des institutions et un régime meilleurs.

Or, dans la nouvelle éthique sans politique contemporaine, critiquer le régime ou envisager un changement de paradigme est exclu. Impossible de remettre en question le capitalisme, l'accélération technoscientifique et le développement de l'IA, tous présentés comme des fatalités. C'est pourquoi les seules questions autorisées ne concernent pas le caractère désirable du développement des robots, mais portent sur la manière de les programmer afin qu'ils ne soient pas sexistes ou racistes[44]. On s'attaquera ainsi aux problèmes par le petit bout de la lorgnette, ce qui évitera de poser d'importantes questions sur le plan macrosociologique, à savoir par exemple que le développement du capitalisme détruit aussi bien les sociétés que la nature. Il y a donc, dit Castoriadis, « abandon du décisif au profit du trivial[45] », et parler de ce dernier à profusion servira commodément d'écran médiatico-spectaculaire pour faire oublier la totale soumission sur le plan du premier.

Partir d'une analyse véritablement critique de la situation politique concrète (par exemple, la crise écologique et ses conséquences) conduirait à devoir agir pour

43. Cornelius Castoriadis, « Le cache-misère de l'éthique », *op. cit.*, p. 253.
44. Voir Martin Gibert, *Faire la morale aux robots. Une introduction à l'éthique des algorithmes*, Montréal, Atelier 10, 2020.
45. Cornelius Castoriadis, « Le cache-misère de l'éthique », *op. cit.*, p. 258.

transformer le mode de production et le mode de reproduction de la société. On s'en remettra à quelques principes abstraits et transcendants que l'on cherchera par la suite à plaquer sur une logique de développement devant laquelle on a d'emblée décidé de rester soumis et esclave. Dresser un catalogue de règles mécaniques objectivées, de vertus pieuses, de commandements ou principes abstraits ne peut pas remplacer le véritable jugement et agir politiques, lesquels ne se situent pas dans quelque moment universel abstrait mais se déroulent toujours, comme le dirait Aristote, dans un moment particulier et concret qui implique la *phronesis*, la prudence ou sagacité. À cet égard, nous pouvons assimiler la critique de Castoriadis à l'égard de l'éthique libérale dépolitisée à celle de la moralité abstraite et de l'impératif catégorique de Kant articulée par Hegel.

En somme, suivant Castoriadis, le développement d'une éthique sans politique est un signe de « démission de l'esprit critique devant les portes du pouvoir, une démission instituée de nos sociétés[46] » qui refusent de remettre en cause leur régime politique et économique hétéronome et destructeur, puis s'en remettent à l'éthique libérale *a posteriori* comme cache-misère et prix de consolation. Celle-ci nous assure superficiellement que tout ira bien et nous évite de regarder en face la barbarie dans laquelle nous baignons déjà.

Michel Freitag : non pas uniquement des « problèmes éthiques », mais un problème de civilisation

À partir de Michel Freitag[47], nous pouvons dire, en premier lieu, que le problème de ce type de cache-misère éthique est qu'il apparaît parce que ses défenseurs ont cédé sur l'essentiel en ce qui concerne le développement des nouvelles technologies et de l'intelligence artificielle. Or, celles-ci sont l'expression de l'avènement d'un nouveau mode de régulation de la pratique sociale et de reproduction de la société, que Freitag appelle mode de reproduction décisionnel-opérationnel, systémique, cybernétique ou tout simplement postmoderne[48].

Freitag considère que, dans les sociétés primitives, agricoles puis artisanales, la technique continuait d'être encadrée par des régulations normatives d'ordre culturel-symbolique ou, par la suite, politico-institutionnel[49]. La société moderne est ensuite marquée par une révolution qui donne préséance au marché et qui arrime la technique

46. *Idem*.
47. Michel Freitag, « Les nouvelles technologies de la communication et de l'information : enjeux éthiques ou problèmes de civilisation ? », dans Danielle Lafontaine (dir.), *Nouvelles technologies de l'information et société : un débat sur l'intelligence à notre époque*, Rimouski, UQAR, 1991, p. 1-35.
48. Michel Freitag, *L'oubli de la société*, Québec/Rennes, PUL/PUR, 2002.
49. *Ibid*., chap. 5, « La nature de la technique », p. 325-417.

à la seule poursuite de la valeur d'échange, l'autonomisant à l'égard des anciennes régulations et la transformant en machinisme. Le plein accomplissement de ce mouvement crée une forme proprement postmoderne de la technique qui s'avère autofinalisée. La technique devient donc purement formelle, vide de tout contenu normatif ou éthique, et ne répond plus à aucune finalité normative substantielle.

Pour que ce mouvement s'accomplisse :

a) Il a fallu transformer l'idée d'action pour la réduire à un mouvement mécanique et formel, à l'opération d'une pure liberté abstraite tournée vers la recherche de succès à l'extérieur.

b) Il a fallu transformer les résultats de l'action en « produits » mesurables en valeur et en utilité : la liberté du sujet s'exprime par son travail de la matière produisant des produits utiles dotés de valeur.

c) Il a fallu transformer les motifs de l'action, celle-ci devant être dorénavant menée soit en vue de la satisfaction de besoins naturalisés ou, subjectivement, en vue de la recherche de plaisir et de jouissance.

d) Il a fallu finalement réduire le monde objectif à une pure disponibilité, à des ressources matérielles pouvant être modifiées à volonté. Ce mouvement de quadruple abstraction a modifié non seulement les pratiques sociales mais le mode de reproduction de la société.

La société politico-institutionnelle ou moderne aurait dû être en mesure d'encadrer les activités de production et d'échange, ainsi que le développement technique, à partir de normes relevant d'une culture et d'une structure symbolique communes. La société de marché récuse précisément de telles contraintes sur la liberté des puissances organisationnelles. Il y a échec du projet démocratique, visant la production, à travers le débat public, de normes, lois et institutions capables, à travers la verticalité du pouvoir, d'encadrer les différents moments de l'action. Ceci produit un éclatement de l'unité entre le sujet, la technique et l'objet, aussi bien qu'une autonomisation du politique, de l'éthique et de l'économie, cette dernière se subordonnant les deux premières.

La modernité va ainsi détruire progressivement la capacité de régulation de l'action technique par des jugements de valeur liés à l'éthicité concrète. Cette capacité de régulation s'abolira complètement dans la technique et la technoscience postmodernes, qui deviennent systémiques et autoréférentielles. C'est l'informatique qui exprime le mieux le fonctionnement de la technique postmoderne : prélever, stocker, analyser de l'information et des données au moyen de systèmes permettant par la suite d'agir, par contrôle direct, sur la réalité. Il ne s'agit plus de reconnaître les « lois » de la nature, ni de baser le jugement sur la culture propre à une société concrète, mais d'installer des systèmes permettant d'analyser et de gérer en temps

réel la factualité. Quant à la logique d'ensemble qui oriente le devenir de cette mégamachine, elle est fondée sur la seule efficacité des opérations du système, quitte à détruire aussi bien la nature que la société, puisqu'elle ne les reconnaît plus. Ce changement de paradigme s'illustre même dans la théorie sociologique, où la théorie générale et le concept de société cèdent le pas à des discours sur le « réseau » ou le « système », comme chez Luhmann. Les individus ne participent donc plus culturellement ou politiquement à une société pensée comme totalité synthétique, mais sont considérés comme des moments empiriques et localisés d'un processus, devant être gérés et contrôlés par des systèmes techniques d'analyse, prévision et gestion du comportement. Ceux qui habitent dans ces sociétés ne peuvent plus penser qu'à travers le détour de l'informatique, qui régule tendanciellement du reste la moindre de leurs activités quotidiennes. La technologie autofinalisée a remplacé les médiations culturelles et politiques, et l'intelligence artificielle est assurément l'une des expressions les plus parlantes de ce changement. Ce nouveau mode de régulation technique évacue *a priori* les questions d'orientation en valeur, quitte à les réintroduire *a posteriori*, comme on le verra, sous la forme de balises éthiques abstraites. Nous prétendons développer une IA éthique, mais le développement même de l'IA témoigne d'un mouvement d'automatisation du jugement et de son déchargement sur des systèmes nous délestant du devoir de penser et de juger, aussi bien que de l'appartenance à un lieu et un temps concrets, un monde commun.

En effet, comme nous l'avons vu, s'appuyant sur les nouvelles technologies informationnelles, le nouveau mode de régulation et de contrôle des pratiques sociales, le mode de reproduction décisionnel-opérationnel, va d'abord détruire les anciennes médiations culturelles-symboliques et politico-institutionnelles qui prétendaient réguler *a priori* et de manière synthétique les pratiques sociales. Ceci signifie dissoudre les sociétés concrètes, avec leur culture, leur identité et leurs institutions politiques, ou en finir avec toute forme normative permettant d'encadrer *a priori* les pratiques sociales. Ceci permet par la suite de mettre en place une nouvelle régulation appuyée sur des mécanismes de gestion du social *a posteriori*, notamment les technologies informatiques et l'IA.

La fragmentation ou décomposition de l'activité et de la société permet de les recomposer ensuite en les objectivant, c'est-à-dire en les transformant en objet des processus techniques ou algorithmiques. On pourrait appeler ceci un processus de décomposition-recomposition ou de destruction créatrice : tout ce qui était régulé symboliquement, institutionnellement et politiquement sera transformé en objet de régulation pour les machines et les systèmes en expulsant toute dimension subjective, significative ou expressive. Nous n'assistons donc pas seulement au développement d'une nouvelle technologie, mais à une transformation de fond qui détruit toute une conception de l'humain, du lien social et de la société pour remplacer le tout par le nouveau mode de régulation décisionnel-opérationnel.

Nous assistons conséquemment à la mise en place d'un système où la technologie et l'économie deviennent automatisées et autofinalisées. La technologie devient une nouvelle puissance d'organisation des rapports sociaux désencastrée des anciennes finalités normatives et de toute synthèse sociale-historique. Ceci lui permet de fonctionner comme pure opérativité instrumentale ne répondant plus à aucune finalité qui serait susceptible de l'orienter *a priori*, que celle-ci soit d'ordre culturel-symbolique ou politico-institutionnel. La décomposition de l'ancien mode de régulation de la pratique ouvre la voie à la montée en puissance d'organisations régies par la logique du capitalisme technoscientifique, comme les entreprises, ou encore des institutions-devenues-organisations comme l'est l'université naufragée[50] (d'ailleurs appelée à collaborer à la production des nouveaux systèmes et de leur éthique).

Mais comment relier entre elles des actions ou organisations fragmentées que n'encadre plus l'ancienne société maintenant décomposée ? C'est la forme du système social organisationnel qui est appelée à jouer ce rôle en lieu et place de la société, remplacée dès lors par une mégamachine pilotée en fonction des impératifs du capital et de la technique, le tout en vue d'assurer l'efficacité maximale des opérations. L'ancien espace public politique est remplacé par un espace publicitaire-communicationnel, et donc par la production d'un social spectaculaire en perpétuel mouvement où un simulacre chasse l'autre, le social n'ayant plus d'autre unité que celle qui est produite par les réseaux communicationnels et les machines, bref les nouvelles médiations technologiques qui ont remplacé le lien culturel-symbolique et politico-institutionnel.

Chaque individu ou organisation se trouve atomisé, mais son action sera reprise en charge par des dispositifs communicationnels ou managériaux qui assurent la « gestion technocratique du social[51] » et la compatibilité des actions entre elles. Nous constatons donc que les technologies informationnelles sont devenues centrales en tant que nouvelles médiations de remplacement au service de la nouvelle forme de régulation systémique des pratiques sociales et de la société. Ce sont les technologies informationnelles qui permettent le fonctionnement du mode de reproduction décisionnel-opérationnel.

Ces nouvelles technologies règnent sans partage et avalent tout ce qui pouvait exister auparavant. Comme le disait Marx, tout ce qui était sacré est profané, toute solidité s'envole en fumée… Il y a pourtant des « experts », comme on l'a vu plus haut, qui prétendent les encadrer *a posteriori* en soulevant des problèmes éthiques ou en proposant d'installer des balises à leur champ d'opération. Or, pour Freitag, ces problèmes « éthiques » ne sont que le sous-produit résultant du processus que nous avons décrit, ce qui reste de la prétention à la morale en aval, une fois qu'on a déjà concédé en amont à la prise en charge totalisante et totalitaire du monde

50. Michel Freitag, *Le naufrage de l'université*, Québec, Nota Bene, 1995.
51. *Idem*.

par le capitalisme technoscientifique et le mode de reproduction décisionnel-opérationnel. Et même, nous devons reconnaître que ce discours sert de propagande en vue de construire l'acceptabilité sociale des nouvelles technologies à l'intérieur de l'espace publicitaire spectaculaire qui a remplacé l'espace public politique : l'éthique devient un argument de vente pour donner au développement technologique un visage positif et « responsable. » Par exemple, la Déclaration de Montréal et la présence de centres de recherche éthique sert d'argument marketing à Montréal International pour attirer les investisseurs et entreprises en IA[52] : « Montréal se démarque non seulement par sa concentration de chercheurs en apprentissage profond, mais aussi par l'importance qu'elle accorde aux impacts sociaux et éthiques de l'intelligence artificielle, a souligné Hubert Bolduc, président-directeur général de Montréal International[53]. »

On peut dire que, dans le cadre de la concurrence internationale, Montréal s'est « brandée » comme une ville spécialisée dans l'intérêt pour l'éthique, utilisé par la suite comme un atout et un prétexte pour attirer des investissements en capital, comme l'illustre Milad Alucozai, fondateur de Good AI Capital, « premier fonds de capital de risque issu de la Silicon Valley à s'installer officiellement » à Montréal : « Nous croyons aussi que l'intérêt marqué de l'écosystème montréalais envers les questions éthiques lui permettra de se démarquer et d'attirer du talent, bien plus que s'il s'engageait dans une course aux salaires qu'il ne pourrait pas gagner[54]. »

Le premier problème philosophique, éthique et politique qui devrait être analysé concerne le caractère souhaitable ou non du développement des systèmes ; or, celui-ci est toujours présenté comme inéluctable, ce qui fait que la misère de la philosophie 2.0 ne s'intéressera pas à ce qui constitue par ailleurs le problème philosophique le plus urgent. Selon Freitag, elle ne pourra donc, comme le relevait aussi Castoriadis, qu'étudier des « problèmes » circonstanciels ou localisés qui apparaîtront à l'entrée, au milieu ou à la sortie d'un processus considéré lui-même comme ne pouvant être remis en question. Par exemple, on se demandera comment programmer une voiture autonome, mais jamais s'il est souhaitable de développer lesdites voitures robotisées. Ou alors on se demandera comment s'assurer que les algorithmes ne soient pas biaisés par des préjugés, ou encore si les données sont collectées éthiquement, en protégeant la vie privée, etc.

---

52. Montréal International, « Pourquoi les géants de l'intelligence artificielle mettent le cap sur le Grand Montréal », Montréal, 2019, p. 20 ; en ligne : <https://www.montrealinternational.com/app/uploads/2019/02/business_case_ia_2019-fr.pdf>.

53. Montréal International, « Axionable ouvre un laboratoire en intelligence artificielle à Montréal », communiqué de presse, 10 avr. 2019 ; en ligne : <https://www.montrealinternational.com/fr/actualites/axionable-ouvre-un-laboratoire-de-recherche-en-intelligence-artificielle-a-montreal/>.

54. Jean-Sébastien Gagnon, « Intelligence artificielle : un fonds de la Silicon Valley s'amène à Montréal », *La Presse*, 31 oct. 2018 ; en ligne : <https://www.lapresse.ca/affaires/economie/quebec/201810/31/01-5202367-intelligence-artificielle-un-fonds-de-la-silicon-valley-samene-a-montreal.php>.

Tout débat *a priori* sur les finalités, la vie bonne, la nature humaine ou la société est écarté. Ce qui reste des anciennes valeurs réapparaît *a posteriori*, « en face[55] », dit Freitag, du mode de reproduction décisionnel-opérationnel, dans une *sphère éthique* confiée à des comités d'éthique ou à des centres de recherche peuplés d'experts universitaires (généralement des libéraux néo-kantiens, rawlsiens ou utilitaristes qui rejouent *ad infinitum* le « *trolley problem* » avec les *Google cars*…). Il y a donc autonomisation et extériorisation de la dimension éthique face à la rationalité technico-sociale autorégulée.

Ainsi, dans une remarquable division du travail, pendant qu'une section de l'université développe les robots, le département de philosophie, reconverti en *think tank* éthique, fabrique le « cadre éthique » qui apaisera les craintes des opposants, du reste assimilés à des luddites du XXIe siècle. La même université peut ainsi produire la recherche opérationnelle et la recherche éthique, subventions à l'appui, pour discuter dans le langage libéral des droits de la personne de soi-disant limites dont on prétendra qu'elles baliseront *a posteriori* un mode de développement que la société postmoderne a déjà renoncé à encadrer *a priori*, politiquement. Le développement de ces balises sera confié à ceux que Freitag appelle des « experts en transcendance[56] », chargés de déterminer des principes ou valeurs abstraites que le développement de l'IA ne devrait pas franchir, en procédant notamment au moyen de consultations dites populaires.

La société postmoderne en vient à se développer sans référer à aucune valeur antérieure ; ses éthiciens patentés se construisent des carrières universitaires et médiatiques en posant la question des valeurs qui demeurent de manière résiduelle alors que la locomotive du développement n'y répond déjà plus dans son fonctionnement général. On pourra alors bien sûr partir de sondages auprès d'individus monadiques-narcissiques, étudier des segments identitaires fragmentés, analyser l'opinion publique médiatico-spectaculaire, on ne fera rien d'autre, pour le dire en un mot, que mettre le doigt sur la doxa d'une époque, elle-même formatée par le système. Dans bien des cas, on écoutera celui qui fait le plus de bruit médiatiquement, ou on se contentera de trouver un plus petit dénominateur commun susceptible de satisfaire l'intérêt du maximum de *stakeholders*, ou plutôt la perception ou l'opinion de ces parties prenantes :

> Les fabricants automobiles devront apprendre à leurs voitures autonomes à se comporter dans des situations mettant des vies en danger. Ces véhicules devraient-ils être programmés pour prendre toutes les mesures pour sauver le plus de vies, même

55. Michel Freitag, « Les nouvelles technologies de la communication et de l'information : enjeux éthiques ou problèmes de civilisation ? », *op. cit.*, p. 5.
56. *Ibid.*, p. 6.

> si cela signifie tuer une personne qui n'était pas initialement en danger ? Devraient-ils risquer de tuer le conducteur de la voiture pour sauver des piétons ? Faut-il donner la priorité aux personnes ou aux biens ? L'expérience Moral Machine du Massachusetts Institute of Technology (MIT) a tenté de répondre à certaines de ces questions. Dès 2016, les chercheurs ont mené une enquête internationale sur le web dans laquelle les répondants étaient invités à résoudre différentes situations inspirées du dilemme du tramway. Edmond Awad, responsable du projet, souligne que leur objectif était d'amasser des données sur « la perception humaine des décisions morales que devraient prendre les voitures sans conducteur » et d'alimenter le débat public[57].

Les valeurs expertes produites par les éthiciens se révèlent ainsi être un bricolage produit à partir d'un état de dispersion, mélangeant sans cohérence interne des valeurs prémodernes, modernes et postmodernes allant du droit de l'individu au respect de l'environnement, le tout sans égard aux conditions de maintien dans l'existence de la société, relevant d'un travail marqué par son « irresponsabilité à l'égard de la réalité globale[58]. » Les valeurs juxtaposées dans un tel collage risquent pourtant d'être contradictoires et d'entrer en conflit puisqu'elles ne sont agencées dans aucune synthèse, totalité, forme sociale normative ou éthicité concrète (*Sittlichkeit*). C'est bien sûr ce qui manque cruellement aujourd'hui et devrait être recréé : une hiérarchie des valeurs qui serait capable de réencastrer le développement technique au moyen de finalités réfléchies, ce qu'exclut précisément le nouveau mode de régulation postmoderne.

C'est pourquoi aborder le développement des nouvelles technologies et de l'IA du seul point de vue de l'éclatement des « problèmes éthiques » circonstanciels ou de revendications particulières ne suffit pas : il faut aborder ce problème de manière holiste ou plutôt dialectique, du point de vue de la société comprise comme totalité et à partir des représentations collectives, montages symboliques et médiations politico-institutionnelles qui en font l'unité, ou en tout cas, devraient en faire l'unité si cette tâche n'était plus abandonnée au fonctionnement aveugle des médiations techniques, machiniques et algorithmiques. Le problème n'est donc pas seulement d'ordre éthique, il est politique, sociétal, civilisationnel même, en ce qu'il concerne la capacité des sociétés occidentales à continuer d'exister plutôt que d'être simplement avalées dans les automatismes irréfléchis des flux systémiques.

---

57. Marc Lajoie, « Voitures autonomes, qui sauver, qui sacrifier », *Radio-Canada*, 25 avr. 2019 ; en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/info/2019/voitures-autonomes-dilemme-tramway/index.html>.
58. Michel Freitag, « Les nouvelles technologies de la communication et de l'information : enjeux éthiques ou problèmes de civilisation ? », *op. cit.*, p. 7.

Conclusion : le Québec contre les robots

Pour Castoriadis, il faut dépasser les éthiques qui maintiennent en place les sociétés fondées sur l'hétéronomie pour développer plutôt une éthique et une politique de l'autonomie, conduisant à la personnalité et à la société autonome ou capable d'auto-institution. La séparation artificielle entre éthique et politique doit être surmontée, de même que la séparation entre l'individu privé et le citoyen public. Il y a en effet quelque chose de contradictoire à prétendre défendre le droit à la vie privée de l'individu tout en acceptant de l'autre côté qu'il soit absorbé par un nouveau mode de régulation aliénant et liberticide.

Chez Castoriadis, l'autonomie ne renvoie pas à quelque conception subjectiviste de la liberté, sans contenu ou attachement. L'autonomie signifie un nouveau rapport à soi et à l'inconscient (notamment pour surmonter les pulsions dominatrices) et suppose des conditions instituées ; c'est pourquoi il faut viser l'institution de l'autonomie, d'un régime véritablement démocratique. Ceci ne veut pas dire qu'un tel régime empêcherait l'humanité de faire des erreurs, mais il s'agit du seul type de société qui permette de prendre des décisions conscientes aussi bien que d'opérer un retour réflexif afin de corriger les orientations collectives. Or, l'avènement d'une société systémique hétéronome pilotée par les algorithmes et l'IA est directement opposé au processus d'institution de l'autonomie, aussi bien dans la phase actuelle de conception qu'en ce qui concerne le résultat, soit une société où le jugement lui-même serait automatisé.

Nous ne pouvons donc pas nous satisfaire de préserver quelques îlots « éthiquement » protégés au sein d'une société par ailleurs entièrement prise en charge par les réseaux et les machines autonomisées. Autrement, nous laisserons partir en fumée des pans entiers de ce qui constituait la vie sociale dans sa concrétude. Comme le dit Freitag, « il ne suffit plus de transformer la réalité, il s'agit de ne pas la perdre[59]. » Poser des valeurs abstraitement, comme le font les éthiciens, ne sera pas suffisant. Se mobiliser « communicationnellement » non plus, fût-ce avec le meilleur marketing « de gauche » sur les médias sociaux. C'est le mode de développement et de régulation lui-même qu'il devient urgent de changer. Or, un tel projet pourra difficilement être développé sans que soit mis en place un nouvel espace public permettant de reconstruire la communauté politique, une nouvelle forme de « *Koinonia, de politeia*[60]. »

Freitag pense également que cela exige de transformer notre conception de la connaissance, qui ne peut pas être réduite à de l'information ou des données. La connaissance, le symbolique et le politique ont un caractère constitutif. Le formalisme

59. *Ibid*., p. 10.
60. *Ibid*., p. 19, n. 9.

et le criticisme kantiens doivent être dépassés par un autre type de critique qui fasse retour à l'ontologie, c'est-à-dire à la réflexion sur les conditions de possibilité du maintien dans l'existence de l'être et du monde, ce qui nous ramène à Hegel. Ceci permet en retour de reconnaître des valeurs importantes qui ne sont pas un catalogue de règles abstraites, mais découlent de notre dépendance envers des contraintes ou conditions de possibilité objectives sans lesquelles ne peuvent exister ni la nature, ni la société, ni la liberté, ni la culture. Or, c'est précisément à l'égard de ces conditions que la technique s'est émancipée pour s'autonomiser, puis ensuite revenir vers ces réalités pour les broyer. En effet, les technologies informationnelles, l'informatique irrespectueuse des formes, l'IA oublient que toute communication sensée doit renvoyer à la « structure d'une représentation commune *a priori* du monde[61] » qui agit comme médiation (une culture, des médiations politico-institutionnelles qui fait tenir ensemble les différents moments de la totalité sociétale. La technique peut s'émanciper dans la mesure où elle devient indifférente à l'égard de ce qui reproduisait le sens. Une fois qu'elle a détruit ce dernier, les experts en éthique offrent leur discours en guise de prix de consolation : l'éthique prolifère parce que le sens décroît.

Pour échapper à l'éthique des éthiciens, Michel Freitag estime d'abord qu'il faut élaborer une nouvelle hiérarchie de valeurs, une nouvelle synthèse. Or, celle-ci ne peut ni se rapporter uniquement à la tradition, ni à l'universalisme abstrait et à la liberté subjectiviste et négative des modernes, ni au particularisme propre à une époque postmoderne marquée par la dissolution des formes symboliques et politiques. Un dépassement (*Aufhebung*) doit donc être opéré à l'égard de l'ensemble de ces formes contradictoires pour réconcilier la liberté et l'objectivité sociétale/naturelle, laquelle doit être reconnue dans sa fragilité. En second lieu, cette hiérarchie de valeurs doit prendre réalité à travers de nouvelles instances politiques de responsabilités permettant de prendre soin de l'humanité, des sociétés et du monde. Ceci exige, troisièmement, de réguler la puissance de l'économie et la technologie en leur assignant des limites. Quatrièmement, ceci suppose d'affronter des problèmes civilisationnels (fracture Nord-Sud, crise écologique, etc.).

Ces questions ne pourront pas être réglées sans abandonner le formalisme de la pensée libérale ou néo-kantienne afin de poser à nouveau des questions qui ont des implications ontologiques et qui concernent :

1. la question de la nature et de la structure de l'action humaine significative ;
2. la question de la nature de la société et de ses modes historiques de constitution (cette question englobe celles des modes de constitution de l'individualité subjective et de l'altérité) ;

61. *Ibid.*, p. 16.

3. la question de la normativité et de sa portée ontologique ou encore, pour dire la même chose : la question du mode de constitution normatif de l'être en général. Cette question est au cœur de tous les problèmes abordés ici ;
4. le problème des actions envisageables s'agissant du dépassement des apories post-modernes (luttes politico-révolutionnaires, mouvements sociaux, « *conversion* » cognitive, normative et esthétique, « *reconnaissance herméneutique* » et action pédagogique[62]...).

Tout mouvement social qui voudrait opérer quelque réelle transformation politique plutôt que d'être récupéré médiatiquement doit poser ces questions ontologiques sur l'action humaine, la société, la normativité qui doivent être comprises et reconnues pour être défendues et sauvées ; ceci est impossible sans une « conversion » cognitive-normative-esthétique du regard porté sur le monde, conversion qui amène à la reconnaissance de notre dépendance envers certaines conditions ou contraintes. Le développement d'une telle conscience subjective appelle lui-même une « formation pédagogique (*Bildung, paideia*), associée à une "*nouvelle connaissance herméneutique*" à caractère synthétique[63]. »

Pour échapper à l'hétéronomie du mode de reproduction décisionnel-opérationnel, dont découle le développement des technologies informationnelles autonomisées et de l'IA, il est urgent de développer un autre mode de régulation, de retrouver, avec Castoriadis, les conditions de l'autonomie et de l'auto-institution de la société. Cependant, comme le montre bien Michel Freitag, cette autonomie ne peut en rester au formalisme libéral ou néo-kantien qui reste emmuré dans une moralité subjectiviste et abstraite. C'est pourquoi elle doit opérer une *conversion* à partir d'un retour à une réflexion sur des questions d'ordre ontologique afin d'éviter la destruction des formes et des conditions objectives sans lesquelles ni la nature ni la vie sociale et significative ne peuvent être maintenues. Seule une telle conversion permettra de re-connaître et de préserver ce à quoi, précisément, la technique est aveugle et qu'elle détruit conséquemment.

Comme l'affirmait aussi Murray Bookchin, le dépassement de la société irrationnelle et écocidaire qu'est le capitalisme, l'avènement d'une société écologique rationnelle (où l'hétéronomie de l'économie, de la technologie et de l'État capitalistes serait remplacée par une confédération communaliste d'éco-communautés confédérées), est impossible sans que la raison « conventionnelle », analytique ou instrumentale, soit remplacée par un retour à la pensée dialectique[64]. Ainsi, pour échapper au piège de l'hétéronomie machinique légitimée par l'éthique postpolitique,

62. Sur ce développement, voir *ibid.*, p. 17.
63. *Ibid*., p. 22, n. 28.
64. Murray Bookchin, *The philosophy of social ecology : Essays on dialectical naturalism*, Montréal, Black Rose Books, 1995.

il importe d'abord de sauver la philosophie des mains du libéralisme et du néo-kantisme qui l'ont rendue complice des pires misères, non pas pour retourner à quelque idéalisme hégélien, mais pour retrouver la « dialectique du concret » (Kosik) ou le « naturalisme dialectique » (Bookchin) à partir duquel une réconciliation de la liberté humaine, de la société et de la nature devient à nouveau pensable, la « science » des éthiciens ayant pour sa part pour seul résultat notre enfermement aliénant dans le monde forclos du jugement-machine et du capitalisme automatisé, un « monde sans humains[65] » où nous n'aurons pas disparu, mais serons devenus les objets de machines-sujets qui penseront à notre place, ou encore des transhumains ou posthumains qui, pour rattraper l'accélération des machines, auront fini par fusionner partiellement ou totalement avec elles. Qui gagnera, dans ce combat du Québec (et du monde humain en général) contre les robots ?

Günther Anders disait que nous n'avions pas encore développé une morale qui soit capable d'encadrer le caractère destructeur de notre puissance technique, ce qu'il appelait le « décalage prométhéen[66] ». Non seulement l'éthique de l'IA est-elle incapable de combler ce décalage, elle sert de plus à l'accélération et à la justification du déploiement de la puissance technique. Herbert Marcuse[67], pour sa part, estime que le rôle de la philosophie, en tant qu'elle est (ou devrait être) une pensée dialectique (et c'est le cas depuis Platon, pourrait-on ajouter), est de refuser de s'en tenir « positivement » aux faits et aux apparences pour poser la tension entre l'être et le devoir-être. Seule une telle réflexion est en mesure de sauver l'être du non-être ou de la destruction, puisqu'elle est la seule à s'interroger sur la forme de ce qui est, forme qui est précisément escamotée et transgressée par l'opérativité aveugle de la technique.

Or la logique formelle ou analytique contemporaine supprime toute « pensée négative » et toute dialectique pour s'enfermer à double tour dans le monde forclos de la facticité. Cette pensée devient alors prisonnière de la réalité et de l'ordre établis. Ainsi, l'absence de pensée dialectique et l'enfermement dans une science positiviste et formelle sont des raisons pour lesquelles la société (post)industrielle ou capitaliste avancée est enfermée dans un monde unidimensionnel. Ceux qui se réclament de la philosophie mais ne font que reconduire l'aliénation participent à une « imposture[68] » qui engage leur responsabilité. L'éthique de l'IA parle de développement

65. Philippe Borrel, *Un monde sans humains ?*, film documentaire, 2012, 96 minutes. Voir aussi Marie-Claude Goulet, « Les menaces technicistes de l'intelligence artificielle », *Le Devoir*, 25 nov. 2017 ; en ligne : <https://www.ledevoir.com/societe/le-devoir-de-philo-histoire/513927/les-menaces-technicistes-de-l-intelligence-artificielle>.

66. Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme*, Paris, Encyclopédie des nuisances et Ivrea, 2002.

67. Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968, p. 147-223.

68. Gilles McMillan, « L'imposture éthique autour de l'intelligence artificielle », *Le Devoir*, 6 oct. 2018 : en ligne ; <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/538547/l-imposture-ethique-autour-de-l-intelligence-artificielle>.

responsable, mais on pourrait dire qu'elle est en fait une imposture qui évince la philosophie et la pensée dialectique au profit d'une pensée cautionnant l'irresponsabilité généralisée parce qu'au service d'une société irrationnelle où règnent différentes formes de domination (mais susceptible, comme toute sophistique, de produire des carrières et succès individuels et temporels dans les champs médiatiques et universitaires). La philosophie, pervertie, tout comme la technoscience, s'est mise au service de l'accélération technico-économique destructrice de l'être. Or, comme le relève encore Marcuse, c'est ce genre de philosophie (analytique, linguistique, anglo-saxonne/américaine, etc., par exemple Rawls) qui a remplacé partout la philosophie continentale (par exemple Hegel) dans les universités. Cette pensée est une forme contemporaine de positivisme qui est incapable d'analyser les formes de médiations sociales et les contradictions de la réalité unidimensionnelle, ce qui contribue donc à nous y enfermer.

Sauver nos sociétés et la nature du capitalisme technoscientifique totalisant n'exige donc pas seulement, en ce qui concerne la théorie, de faire la critique d'un mode de développement et de l'éthique d'imposteur qui lui sert d'alibi, en revalorisant « la philosophie » en général. C'est bel et bien, suivant Marcuse, la pensée dialectique qu'il convient de retrouver pour y trouver les ressources afin de s'opposer aux formes néo-positivistes qui ont contaminé la philosophie, ainsi qu'à la réalité unidimensionnelle que ces « éthiques » ou « philosophies » contribuent à maintenir en existence, et afin de poser à nouveau la question de la « vie bonne » Du moins, ce serait là la responsabilité fondamentale de la philosophie au moment précis où ce sont les conditions de la vie tout court qui sont menacées par la chrématistique déchaînée. Or, comme le dit Platon dans *La République*, dans un régime politique dévié, on détourne les bons esprits de la philosophie. Alors, elle devient une « orpheline sans parents » et ce sont « d'autres personnes indignes qui l'envahissent, la profanent[69] » :

> en effet, d'autres hommes de moindre stature, voyant que la place est inoccupée mais remplie de beaux noms et riche de belles apparences […] s'empressent à leur tour de quitter leur métier pour embrasser la philosophie, et ce sont justement ceux que le hasard a rendus experts dans leur petit métier. Car, en dépit du fait qu'elle soit traitée de la sorte, la philosophie conserve, précisément, par comparaison avec les autres professions, un prestige plus imposant, auquel aspirent un grand nombre de personnes dépourvues de dons naturels […]. Si ceux qui sont indignes de culture s'approchent de la philosophie, et en dépit de leur indignité s'associent à ses activités, quelles pensées et quelles opinions sont-ils à notre avis susceptibles d'engendrer ? Des sophismes, n'est-ce pas, pour les

69. Platon, *La République*, trad. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2004, p. 331-333 [495c-496a].

> appeler du nom qui leur convient véritablement. Rien qui soit légitime, rien qui relève d'une pensée véritable[70].

Il ne s'agit pas, comme Platon, de prétendre que certains seraient par nature ou congénitalement inaptes à la pratique de la philosophie. Il est par contre indigne de celle-ci de subordonner la discussion éthique à l'acceptation acritique d'un régime politique dévié, et donc de la domination irrationnelle. C'est précisément parce que nous pensons que nos collègues sont capables d'éviter une erreur aussi funeste pour la collectivité que nous les appelons à se ressaisir pendant qu'il en est encore temps. Peut-être pourrons-nous alors trouver à nouveau comment commander politiquement et normativement aux systèmes qui veulent nous commander. La solution est donc non pas technologique, et ne tient pas non plus à une éthique famélique et *a posteriori*, mais dans une prise en charge démocratique, politique et normative des systèmes irresponsables qui ont aujourd'hui pris le contrôle de notre destinée collective et qui menacent de détruire le monde hérité, naturel et social, dans sa fragilité.

70. *Idem*.

La matrice de la théorie sociologique contemporaine

Daniel DAGENAIS
Université Concordia

Introduction

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

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

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

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

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

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

Exposé des principales théories

Anthony Giddens (1938-)

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

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

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

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

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

2. *Ibid*., p. 12.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ulrich Beck (1944-2015)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jürgen Habermas (1929-)

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

7. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, cité par Michel Freitag dans *Formes de la société,* vol. 3 : *Totalitarismes*, Montréal, Liber, 2020, p. 59.
8. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1 et 2, Paris, Fayard, 1987. Voir aussi : *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978 et « La modernité, un projet inachevé », *Critique*, n^{o} 413, 1981, p. 950-967.

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

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

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

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

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

> d'ordre public. Le médium de cette opposition entre la sphère publique et le pouvoir est original et sans précédent dans l'histoire : c'est l'usage public du raisonnement[9].
>
> Le processus, au cours duquel le public constitué par les individus faisant usage de leur raison s'approprie la sphère publique contrôlée par l'autorité et la transforme en une sphère où la critique s'exerce contre le pouvoir d'État, s'accomplit comme une subversion de la conscience publique littéraire, déjà dotée d'un public possédant ses propres institutions et plateformes de discussion. Grâce à la médiation de celle-ci, c'est l'ensemble des expériences vécues au sein d'une dimension privée corrélative d'un public (*audience-oriented privacy*) qui pénètre également la sphère publique politiquement orientée[10].

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

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

---

9. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, *op. cit.*, p. 38.
10. *Ibid*., p. 61.
11. De la même manière que la condition permettant l'objectivation de la Raison dans l'histoire ressemble fort à celles qui auraient prévalu à l'origine des temps, selon John Locke. Pour celui-ci, en effet, les hommes dans l'état de nature, constatant leur parfaite égalité mutuelle s'élevèrent réflexivement vers leur créateur pour y voir la source de cette commune mesure.
12. *Ibid*., p. 91-92.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Margaret Archer (1943-)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Niklas Luhmann (1927-1998)

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

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

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

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

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

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

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

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

19. Niklas Luhmann, *Social systems*, Stanford, SUP, 1996, p. 13.
20. Niklas Luhmann, *Theory of society,* t. 1, Stanford, SUP, 2012, p. 28.

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

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

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

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

---

21. *Ibid*., p. 30.

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

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

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

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

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

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

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

24. Peut-être que pour un lombric, la terre (le sol) et la nature (les plantes, les espèces animales) n'existent pas en elles-mêmes, un peu comme si la troisième dimension échappait à ces êtres quasi bidimensionnels. Cependant, pour des créatures issues des formes extrêmement avancées du vivant, le monde qu'elles ont en partage avec les autres animaux existe effectivement. De plus, si l'on fait référence cette fois à ces formes avancées chez lesquelles la vie sociale a été élaborée à un tel point que le comportement reproducteur régi instinctivement est devenu un obstacle à une vie sociale déjà existante, on peut comprendre que ces conditions ont été assumées pour choisir la vie sociale. (Voir l'ouvrage de Bernard Chapais, *Liens de sang. Aux origines biologiques de la société humaine*, Montréal, Boréal, 2015, et mon article à ce sujet : « La prohibition de l'inceste revisitée », *Anthropologie et sociétés*, vol. 41, nº 2, 2017, p. 275-298. L'ouvrage de Chapais est paru en France, au Seuil, en 2017, sous le titre : *Aux origines de la société humaine. Parenté et évolution*.) Il n'y a pas de rapport réel à un environnement chez Luhmann. L'idée que des groupes d'animaux (comme les chimpanzés ou les bonobos, voire les éléphants) reproduisent leurs rapports sociaux est un non-sens pour Luhmann.

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

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

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

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

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

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

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

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

Cette citation se poursuit ainsi :

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

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

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

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

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

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

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

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

Comment comprendre cela ?

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

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

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

27. *Ibid*., p. 6.
28. *Idem*.
29. *Idem*.
30. *Ibid*., p. 7.

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

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

Michel Freitag (1935-2009)

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

Tableau 1. Comparaison des positions de Freitag et de Luhmann

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

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

Signification sociologique de la théorie sociologique contemporaine

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

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

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

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

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

35. *Ibid.*, p. 16.

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

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

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

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

36. Charles Wright Mills, *L'imagination sociologique*, Paris, François Maspero, 1967.
37. *Ibid*., p. 6.

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

4. La radicalité de cette polarité est elle aussi significative. Qu'on y songe : fragilité du symbolique *vs* indifférence ontologique ; protection de la planète *vs* préparation d'un univers, naturel et humain, artificiel ; principe de précaution *vs* abandon au *tout est possible* ; etc. Elle rend obsolètes les diverses oppositions qui ont structuré le champ de la théorie classique, au cœur desquelles se trouve l'opposition entre l'accent mis sur la production conflictuelle de la société ou sur son unité, actuelle ou historique. Le marxisme et le fonctionnalisme[38] représentaient encore, dans leur opposition, une dynamique moderne renvoyant à la lutte des classes, des groupes, des intérêts, autour d'un enjeu commun, ce que Touraine appelait jadis le contrôle de l'historicité, conflit qui trouvait par là son unité institutionnelle[39]. Si l'accent mis, tantôt sur la *production* de la société, tantôt sur son *unité*, nous paraît aujourd'hui d'un autre âge, c'est que le terrain commun d'entente de ces deux perspectives, c'est-à-dire la certitude de la positivité du social, fait désormais défaut ! Nul besoin d'être prophète de malheur pour admettre que l'humanité vit désormais avec la possibilité de sa fin à l'horizon, savoir postmoderne qui informe l'agir, ou que, d'une manière moins dramatique, les sociétés nationales sont dépassées par des puissances sans projet ou par des conditions (biologiques, environnementales) qui appellent à une saisie mondiale.

5. Toutes les théories présentées rapidement se situent entre deux extrêmes et sur un même plan, car toutes s'articulent autour du *fait* (indiscuté) que la société nous échappe et se distinguent quant à *l'interprétation de* cet « étrangement » et relativement à la réconciliation proposée. À quel passé lointain nous semblent appartenir les *pédagogiques* démonstrations durkheimiennes ! Non seulement les diverses prises de position dans le débat sur la nature de la société contemporaine, mais également les théories sociologiques générales sont *conçues* pour affronter cet étrangement ou se réconcilier avec lui. Le *critical realism*, quelle que soit sa parenté épistémologique avec Freitag, a officialisé le divorce individu et société et, du coup, le « fait » que la société nous échappe *ontologiquement*. On ne voit pas non plus le jour où la colonisation du monde concret de la vie par le système prendra fin, manière de dire que ce que devient effectivement la société, non seulement s'éloigne du sujet, mais détruit les

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

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

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

6. Se situant sur un même plan, ces théories se présentent aussi sur un continuum. Luhmann et Giddens s'opposent à tous les autres pour qui l'étrangement de la société est un problème. Habermas et Archer forment un couple, si je puis dire, chacun demeurant convaincu que le sujet de la Raison, ci-devant sujet moderne, ou la Personne, ci-devant créature de Dieu, finiront par prévaloir contre la colonisation du système ou l'incompréhensibilité de la structure (qui créerait selon Archer un impératif réflexif). Beck apparaît très proche de Freitag, malgré son cosmopolitisme (il est Allemand, après tout, ce qui a signifié pour les gens de sa génération une sorte d'interdiction de nationalisme) et sa réconciliation avec le chaos normal du monde contemporain.

7. Il y a tout de même une analogie entre l'émergence de la sociologie et le renouveau contemporain des grandes théories. La sociologie est née de la première crise de la modernité, c'est-à-dire lorsque des développements modernes (et non plus l'opposition à la Tradition) nourriront désormais la réflexion. Relativement cette fois aux formes historiques de la pensée, elle est née en réaction à la philosophie

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

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

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

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

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

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

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

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

41. Voir Jeffrey Alexander, « The New theoretical movement », dans Neil J. Smelser (dir.), *Handbook of sociology*, Newbury Park, Sage Publications, 1988, p. 77-101.
42. Il faut citer en premier : Axel Honneth, *Disrespect : The Normative foundations of critical theory*, Cambridge, Polity, 2007, car l'ouvrage de Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, s'inspire largement de celui-ci.

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

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

> *The reference point for all these attempts* les étapes de la philosophie sociale *to establish a criterion for the normality of social relations is constituted by the social living conditions of individual subjects. Social forms of organization are seen as successful, ideal of* « *healthy* » *if they allow individuals undistorted self-realization. In a certain sense, therefore, the formal concept of the good that constitutes the criterion upon which social philosophy bases its diagnoses is oriented towards the well-being of individuals, inasmuch as this well-being exists within the framework of what is socially feasible*[43].
>
> Dès lors, la réflexion sur les critères au nom desquels s'effectue la critique de la réalité sociale existante prend, pour la philosophie sociale, la forme d'une réflexion sur les conditions sociales dont on peut établir qu'elles sont indispensables au « libre développement de chacun[44] ».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

48. Voir la *Revue du MAUSS semestrielle*, nº 24, 2004 pour les actes du premier colloque ; pour le second colloque : A. Caillé, P. Chanial, S. Dufoix et F. Vandenberghe (dir.), *Des sciences sociales à* la *science sociale. Fondements antiutilitaristes*, Lormont, Bord de l'eau, 2018.

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

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

49. Je relève, sans en discuter, le fait que certaines théories paraissent exclues de l'un ou l'autre paradigme. Dans l'introduction au chapitre 5 consacré aux « constellations de l'intersubjectivité et de l'interdépendance », Caillé et Vandenberghe écrivent : « Il faut relever toutefois que l'antiutilitarisme n'est pas une doctrine négative mais éminemment positive. Comme alternative explicite et à l'opposé des visions désolées de l'Homme que l'on trouve chez Machiavel, Hobbes et Bourdieu, il est fondé sur une anthropologie philosophique qui souligne les principes de commune humanité, de commune socialité et de réciprocité. » Alain Caillé et Frédéric Vandenberghe, *Pour une nouvelle sociologie classique*, *op. cit.*, p. 60.
50. Murray Bookchin, *The Ecology of freedom, op. cit.*, p. 21-22.

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

Conclusion

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

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

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

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

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

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

Légende

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

Le Réel, nom de Dieu ! Aphorismes sur l'âge du néolibéralisme intégral, de gauche comme de droite

Jacques-Alexandre MASCOTTO

Être du bond. N'être pas du festin, son épilogue.
− René Char

Le Sphinx ne dévore pas celui qui ne déchiffre pas son énigme, mais celui qui lui propose des solutions stupides.
− Nicolas Gomez Davila

Le questionnement sur la situation fait partie de la situation : sommes-nous encore des citoyens ? L'individu est-il encore un *zoôn politikon ?* La conscience claire de la situation, non seulement des enjeux politiques mais surtout des enjeux de *la politique*, entre-t-elle dans la conscience de soi ? La conquête de la démocratie réside-t-elle dans des festivals et *happenings* de l'autonomie ? La démocratie n'est-elle qu'un objet ou un problème à résoudre, qu'elle ne se distingue plus des méthodes et démarches protocolaires censées la vérifier, de telle façon que, et c'est plié d'avance, la démocratie s'identifie tautologiquement à la méthode ou au protocole ? L'autonomie est-elle un attribut identitaire, un droit de l'individu ou se conquiert-elle dans la conquête de la démocratie ?

La conscience de soi et, *a fortiori*, l'autonomie, s'acquiert dans la prise de conscience de la situation : laisserons-nous venir le règne de *la barbarie* ?

* * *

La guerre contre le terrorisme, écrit Henry A. Giroux, s'avère un « *Deadly Entertainment* » au sein duquel la fièvre de la guerre embrasse une pulsion de mort : *the war on Terror is the new Normal*. Cette normalité guerrière se traduit dans le droit dont l'idéal est la guerre perpétuelle qui lui donne, en quelque sorte, son pain quotidien, son lot de lois répressives qui légalisent « pré-emptivement » les mesures d'exception. Le nouveau normal : la passion du droit comme passion de punir et de tuer !

Un budget militaire d'un trillion de dollars – que Sanders « *The Bern* » lui-même n'osera jamais enfreindre, relève du supraliminaire, comme dirait Günther Anders, qui ne caractérise pas seulement le complexe militaro-industriel étasunien. Le supraliminaire a mis en crise l'*Agency*, l'espace public de confrontation conflictuelle, le langage, la démocratie que le néolibéralisme a réussi à rendre « insoutenable » parce qu'elle exige plus que de la rage au ventre, de l'écœurement et de la colère vengeresse. Le supraliminaire militaro-juridico-policier distille, inculque la décharge de pensée, une forme de répression : l'*Agency* est traumatisée, sa militarisation est ressentie comme un soulagement et la violence est non seulement acceptée, mais admise-requise en tant que solution à tous les problèmes, à tout ce qui est présenté sous cette appellation. Le complexe militaro-sécuritaire dit Giroux, exploite sous toutes ses coutures *the National Nervous Breakdown*.

La guerre contre le terrorisme : comment produire des terroristes en prétendant combattre le terrorisme ? *Scilicet* : comment susciter *la peur* en feignant d'y remédier, comment organiser une mobilisation totale et constante (*Die Totale Mobilmachung*) autour de la peur dans une économie générale de la peur qui pulvérise toute solidarité d'engagement de pensée et d'action ? Désormais la vie quotidienne n'est plus structurée par la sphère publique, par les conséquences politiques qui émanent du débat des idées. Elle est tenue à l'écart du concept, disait Émile Durkheim, qui faisait remarquer : « Si le concept est commun à tous, ne serait-il pas parce qu'il est l'œuvre de la communauté ? » ; « par le concept, c'est donc l'expérience collective qui vient se superposer à notre expérience individuelle, elle la subsume. » La guerre au terrorisme s'en prend directement à la dialectique entre les deux mentalités, entre « la mentalité résultant des expériences individuelles et la mentalité résultant des expériences collectives » (Durkheim). Nous nous individualisons par la médiation-transmission de la fixité du concept « formé par les expériences de toute une suite de générations » à partir desquelles « les expériences de tous les individus se critiquent entre elles. » Et c'est cette dialectique entre le vertical (ce qui transmet) et l'horizontal (l'appropriation individuelle de ce qui est transmis), entre les « deux mentalités » qui produit un « accord avec la réalité. » Avec la situation, préciserons-nous.

La guerre au terrorisme, loin de se donner comme objectif la sécurité collective, vise à s'engendrer réciproquement avec l'insécurité et les peurs personnelles, à « individualiser » par traumatismes. La démocratie tombe dans le *storytelling*, où elle figure comme excès permissif et laxisme criminel.

Make no Mistake ! Le fascisme ne s'adresse pas aux masses, il les produit en s'adressant aux individus interpellés, selon un appareillage de méthodes d'articulations d'éléments qui, une fois articulés, se trouvent mutuellement renforcés : la « culture selfie » et la « culture de surveillance », la « culture néolibérale de la cruauté » et le « consumérisme compulsif », la « militarisation de la culture visuelle » et la « culture victimaire », le fractionnement identitaire et le patriotisme de guerre, la pacification éthique et la production de l'ennemi… On arrive ainsi, par dissonance

cognitive et technique du court-circuit, à associer la pratique de la torture à la défense des libertés, la citoyenneté à l'État de surveillance, la sécurité à l'état d'exception permanent.

Henry A. Giroux cite Giorgio Agamben :

> Nous ne sommes plus des citoyens mais des détenus, qui se distinguent des prisonniers de Guantanamo non par une indifférence concernant leur statut légal, mais seulement par le fait que nous n'avons pas encore connu la malchance d'être incarcérés, ou exécutés à l'improviste par un missile télécommandé[1].

La guerre totale, interne-externe, *prend pour cible la dialectique de l'individuation* que Michel Freitag, dans le prolongement de la solidarité dans le concept, décrit comme « reconnaissance entre alter ego, et donc une identité distanciée, réflexive, réfléchie ». Le processus d'individuation est analogue à une propédeutique démocratique :

> L'identité individuelle représente donc une autonomisation de soi à l'égard d'une identité collective, plutôt qu'inversement, l'identité collective résulte d'une composition d'identités individuelles premières. Mais il faut que cela se fixe en dehors de deux individus, que cela se fixe dans le mode de vie d'une collectivité communautaire[2].

La guerre militarise le mode de vie, transforme l'espace public en « violence iconique-graphique », remplace la reconnaissance à travers les autres par l'adhésion immédiate au carnaval de la cruauté, l'inscription à un « registre de la mort » qui tient lieu de surmoi. Plus l'État et les multiples organisations qui « initiativent » la « société civile » multiplient leurs actes de violence, et plus les individus *se sentent* vivants/survivants, plus ils éprouvent la sensation de se trouver à proximité de la mort, plus la question de leur jouissance augmente, écrit Giroux. La guerre signifie que les individus sont plongés *dans la guerre* ; non en situation mais en condition bio-anthropologique de guerre. Le néolibéralisme, ce n'est pas seulement la financiarisation bullaire du capitalisme ou le devenir-rente du profit : c'est aussi la désindividuation des « individualisés » à la peur, à la mise en équation anxiogène de leur vie avec leurs prises de risque. Ils se risqueront, sous la guidance de l'État sécuritaire, à vouloir la mort des autres.

* * *

1. Henry A. Giroux, « Terrorism, violence, and the culture of madness », *Counterpunch*, 30 mars 2015.
2. Michel Freitag, « Notes de séminaire de doctorat », 1999, UQAM. Voir également « L'identité, l'altérité et le politique », *Société*, nº 9, 1992 p. 1-55.

En 1904, Constantin Cavafy écrit son fameux poème – *En attendant les barbares* :

Nous massés sur la place publique qu'attendons-nous donc ?
- Les barbares seront ici dans la journée.
Pourquoi un tel abattement au Sénat ?
Pourquoi les sénateurs restent-ils ainsi sans légiférer ?
Parce que les Barbares seront là aujourd'hui.
[…]
Et qu'ils sont las de ces péroraisons creuses et ces discours publics.
Pourquoi soudain cette peur et ce trouble ?
(comme graves sont devenus les visages !)
pourquoi les rues, les places se vident-elles si vite ?
Pourquoi chacun rentre-t-il chez lui si inquiet ?
Parce que la nuit est tombée
et que les Barbares ne sont pas venus.
Et quelques-uns de nos gens juste revenus des frontières ont dit
qu'il n'y a point de Barbares.
Et maintenant qu'allons-nous donc devenir sans Barbares ?
Ces gens-là c'était pour nous une sorte de solution.

Oi anthropoi autoi ésan mia kapoia Lùsis… Lùsis signifie aussi (nous ne remettons pas en question l'excellente traduction de Vlachos) : action de délier, un affranchissement, une absolution. Ces gens-là étaient en mesure de nous délivrer de nos fautes, grâce à eux nous aurions pu nous racheter. Ils nous auraient permis d'apprendre sur nous-mêmes – *Problématos lùsis*, l'explication d'une énigme.

De cette question, « Et maintenant qu'allons-nous faire sans Barbares ? », découle cette autre : à quoi peuvent bien servir les frontières, maintenant qu'elles ne gardent plus, ne sauvegardent plus l'accueil ? Maintenant que l'Autre ne nous établit plus dans les frontières de l'énigme que nous sommes à nous-mêmes ? N'attendant plus personne, n'ayant plus à nous connaître et plus rien à expliquer, à quoi pouvons-nous nous attendre ? Au choc des civilisations ?

* * *

Le choc des civilisations de Samuel Huntington n'est pas qu'un livre, c'est un missile lancé par le *Council on Foreign Relations*. On ne demande pas à un missile de dire la vérité. Saddam Hussein ne disposait pas d'armes de destruction massive ! On parle à son sujet de « prophétie autoréalisatrice ». Mais elle ne se réalise pas toute seule ! Il a fallu commencer par bombarder la Serbie, envahir l'Afghanistan et l'Irak. Le missile huntingtonien s'invente une base de lancement : l'invariant religieux

de l'esprit arabe qui ne se nourrirait que de théologie musulmane et d'islamisme politique. C'est vite oublier le fondamentalisme chrétien de la République vertueuse, grand allié du fondamentalisme israélien qui présente Israël comme incarnation et suprême représentant, en tant qu'« État juif », du judaïsme à l'échelle internationale. C'est oublier les alliés de ces deux États, « les plus éthiques et vertueux au monde », l'Arabie saoudite, le Pakistan et la Turquie, des États à haute prétention religieuse. D'où le missile tire-t-il son énergie ? Du basculement académique et médiatique, tant en Europe qu'aux USA, sur l'« islamisme politique », de telle façon, dit Georges Corm, que la pensée arabe moderne n'aurait jamais connu Rifaâ Rafia Al-Tah-Tawi, Taha Hussein, Mohamed Abdou, Djameleddine Afghani, Abderrahman Kawakibi, qu'elle ne tiendrait que dans les prêches de Hamid Al-Ghazali, Ibn Taymiyya, Ibn Abdelwahhab et Saïd Qutb. C'est une autre façon de réduire les têtes ! L'Académie ne bascule pas de son propre élan, l'emprise de ses sponsors financiers et les critères d'excellence, les honneurs et promesses de cooptation qu'elle attend des élites, sont toujours là pour la rappeler à l'ordre. Comment expliquer ce basculement ?

Georges Corm, évoquant « le binarisme simpliste des situations complexes au Moyen-Orient », explique :

> D'abord, seuls les États entrent en conflit et toujours pour des motifs de puissance profane ; les civilisations, elles, sont en interaction positive ou s'ignorent suivant les intérêts profanes des dirigeants des États. Ensuite, accepter de promouvoir un dialogue des civilisations ou des cultures ou des religions, comme antidote à la thèse du choc, c'est en fait renforcer cette thèse, puisque la raison du dialogue qui prétend contribuer à la paix vient confirmer la thèse que les civilisations, cultures et religions constitueraient les vraies causes des conflits et non point l'ambition et le manque de scrupule[3].

Le « dialogue des civilisations » à l'initiative de l'« Occident judéo-chrétien », brille au palmarès de la série « Prends-moi pour un con ». La « néolibéralisation » de l'Europe s'accompagne d'une construction identitaire anti-historique, amnésique. La conjonction de deux monothéismes (judéo-christianisme) dont l'un, pourtant, s'est constitué en opposition radicale à l'autre, installe une mentalité apocalyptique de la fin des temps qui confère une signification spirituelle à la pulsion de mort que la guerre contre le terrorisme dans le contrôle répressif du chaos titille à chaque instant.

Il y a toujours une *story*, une trame « storique », qui sous-entend l'idéologie, incapable par elle-même en raison de ses rapports au réel (c'est la condition *sine*

3. Alex Anfruns, « Georges Corm : Parler de "jihad" dans le cas des opérations terroristes est une aberration », *Investig'Action*, 31 mars 2016, p. 6.

qua non de tout *discours politique sur le réel*) de transfigurer l'argent, lui attribuer le don initiatique des métamorphoses. L'argent ne se représente pas (*Gold is God, Geld ist Gott*), la puissance aujourd'hui ne tolère même plus d'avoir comme support les effigies des représentants du pouvoir, politique ou culturel, sous l'espèce de papier-monnaie dont le stockage dans les paradis fiscaux, autres que ceux du Delaware, du Wisconsin, du Dakota du Sud et du Colorado, constitue un obstacle au *Total Banking*, à l'épiphanie de la philosophie de l'argent, à l'achèvement du processus de déréalisation. La monnaie numérique comme archange anti-corruption ! À vos *running shoes*, néo-victoriens et néo-victoriennes, ne manquez pas le dernier wagon du train *Magical Mystery Tour*, à bord il y a un orchestre, composé entièrement de juges et d'avocats dont le plus grand *hit* est : *When the saints go cashless (But with a Big Stick*).

Le pléonexie chrématistique, l'appétit du gain, se dédouble en type humain supérieur doté d'un pouvoir de classification éthico-esthétique se soutenant d'un récit de sublimation. Le *drive* pléonexique apparaîtra comme *quête du Graal*. D. Graeber fait remarquer :

> D'où vient cette image du chevalier errant, parcourant les forêts d'une mythique Albion, défiant des rivaux, confrontant des ogres, des fées, des mages et des bêtes mystérieuses ? La réponse devrait être claire maintenant. En réalité, c'est simplement l'image sublimée, romanticisée que les marchands voyageurs se faisaient d'eux-mêmes[4].

L'« Occident judéo-chrétien », l'Union européenne pour être plus précis, a rejoint les USA et Israël dans l'épopée d'accomplissement des prédictions et malédictions de l'Ancien Testament, dans l'obédience qu'exige le Pacte avec Dieu ou Yahvé. L'UE se sera dotée d'un drapeau universel, le cercle de douze étoiles d'or sur fond bleu d'azur. Ces étoiles ne correspondent pas au nombre des États membres de l'Union, mais à un *Nombre Parfait*, tel qu'il émane du songe de Joseph (*Livre de la Genèse*) et de la femme enveloppée de Soleil (*Livre de l'Apocalypse*). L'Europe, c'est Marie, la Femme immaculée, qui s'offre au condominium de la Loi et du gros bâton ! Le *bloc* occidental est soudé derrière Dieu et c'est la « civilisation judéo-chrétienne » tout entière, dont la pointe avancée au Moyen-Orient se nomme Israël, qui occupe la Palestine ! Les États-Unis se voient depuis le début comme *shining city upon a hill* ; pourquoi la Nouvelle Europe ne se concevrait-elle pas comme les *Douze Portes* qui ouvrent sur la Jérusalem céleste ?

---

4. D. Graeber, *Debt : The First 5000 years*, New York, Melville House, 2011, p. 295-296. Traduction de : « *Really, this is just a sublimated, romanticized image of the traveling merchants themselves : men who did, after all, set off on lonely ventures through wilds and forests, whose outcome was anything but certain.* »

La table est mise pour le « dialogue ». L'Autre (les Arabes, y compris les non-musulmans, et les autres musulmans) est prié de se cantonner dans son rôle de partenaire en Altéristan. S'il le joue bien, l'Occident se montrera disposé à se laisser chatouiller par le divin-de-l'autre, écrit Thierry Hentsch qui se demande : « Pourquoi l'islam devrait-il absolument montrer un visage que l'intellectuel occidental puisse aimer et embrasser sans réserve ? Bien plus, pourquoi faudrait-il qu'il n'ait qu'un visage[5] ? » Un seul visage ! Celui de la religion ! La *philonexie a un prix* : *la dépolitisation*. Le « dialogue » s'instaurera donc sur le tape-cul transcendantal du « Je suis Dwight D. Eisenhower » d'où pourront dériver tous les « Je suis Charlie » de ce monde. Le 3 juillet 1958, le *General of the Army* et 34e président des États-Unis, le Ike du Nuke (il était très porté sur la guerre nucléaire), avait exprimé le contenu théologico-spirituel de la Guerre froide :

> Je vous assure que je ne manque jamais, lorsque je m'adresse par écrit ou de vive voix à des dirigeants arabes, de souligner l'importance de la spiritualité dans nos relations. Selon moi, notre foi en Dieu devrait nous donner un objectif commun : la lutte contre le communisme et son athéisme[6].

Au bout de la Guerre froide, la *guerre spirituelle*, sans fin, comme le « dialogue » !

* * *

> On ne se rencontre qu'en se heurtant et chacun portant dans ses mains
> ses entrailles déchirées accuse l'autre qui ramasse les siennes.
> − Gustave Flaubert

> La force de la modernité permanente, c'est l'impossibilité d'épuiser le néant.
> − Peter Sloterdijk

Le récit du divin, le récit du capital divinisé, met en scène trois « personnages » : les élites, les « classes moyennes » et l'Autre.

Le Graal est la forme abstraite, pure, sublimée du capital financier, il trace l'itinéraire initiatique des chevaliers qui coïncide avec les routes commerciales. L'argent n'engendre pas que de l'argent, il crée de l'ascèse spirituelle : éthique du capitalisme et élites initiées. L'argent s'accumule entre *Homoioi*, entre égaux, Frères maçonniques ou Frères musulmans, entre membres du même groupe initiatique-confrérique dont le droit de s'organiser contre « la tyrannie de l'État » irrigue les

5. Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Minuit, 1998.
6. Ian Johnson, *Une mosquée à Munich. Les nazis, la CIA et la montée des Frères musulmans en Occident*, Paris, JC Lattès, 2011.

Rights and Liberties et la Constitution américaine qui promeut non seulement la préséance du privé sur le public mais surtout le droit du premier de s'organiser *contre* le second, synonyme de « tyrannie de la majorité ». Les élites lockéennes ont toujours su que la démocratie était fondamentalement un rapport de forces favorable au peuple, à la majorité. Imaginez le pied qu'elles se prennent à financer les « intellectuels vertueux » qui ont, à toutes fins pratiques, colonisé tous les départements de sociologie, d'études politiques, d'histoire pour répandre l'esthétique classificatoire du pauvre, la bonne parole des « minorités », la bonne nouvelle que le « peuple » n'est (et n'aura été) qu'un synonyme pour agrégat démagogique, voire fasciste ! Que désormais les lieux et enjeux réels du pouvoir ne se trouvent pas dans les organisations et la *propriété lucrative* mais dans les cuisines et dans les toilettes qui ont semble-t-il dé-trôné les chambres à coucher !

Les élites lockéennes ont toujours cultivé le secret, exercé le pouvoir dans les coulisses du pouvoir. Elles ont misé, dès les débuts du capitalisme, sur l'organisation parce que l'on ne possède pas, spontanément, naturellement, la science de la garde du troupeau et de l'égorgement. Elles doivent elles-mêmes recourir, comme le recommandait Platon, à la torture initiatique : *organisational-born again killer*. L'organisation est le second baptême des élites *born again* avec Skull and Bones (Yale), the Pitt Club (Cambridge, UK), the Porcellian Club (Harvard), the Bullington Club (Oxford, UK) ; avec le Groupe Bilderberg, The Traveller's Club (UK), l'Automobile Club de France… Le Club Select, c'est l'authentique tatouage initiatique. Les rois-philosophes, les Archontes du néolibéralisme, Friedrich Hayek et Leo Strauss dispensaient aux *happy few* un savoir ésotérique, que Roberto Calasso résume en deux phrases : « L'égalité est une qualité produite par l'initiation, elle n'est pas donnée dans la nature et la société ne saurait la concevoir si elle n'était pas innervée par l'initiation[7]. » Le management n'est pas simplement la science de l'organisation, initiation incorporée, mais production hallucinante de la réalité au sein de laquelle les conséquences de l'intervention ne comptent pas puisqu'elles sont déjà intégrées comme « risques » dans le processus d'intervention sur le réel, le corps du délit, qui doit disparaître. La confrérie des Égaux savoure la saveur de la « société du savoir » dont la *Kubernésis* a avalé le monde. Et l'on assiste à la récurrence de l'*Archè*, du pouvoir sur l'esclave. Le néolibéralisme, ce n'est rien d'autre que la greffe du récessif sur l'évolutif, une machine à remonter le temps, dit Régis Debray dont il faut saluer le sens de la formule : « l'Inca fait retour », « un excès de Coca-Cola à l'entrée donne un excès d'ayatollahs (signes de Dieu) à la sortie. » Au sommet de l'évolution : l'archaïque organisé, l'organisation comme dressage de la horde primitive (la Multitude).

Les classes moyennes sont indissociables du conte de fées qui narre leur importance. Il ne suffit pas qu'elles soient indispensables à la démocratie, elles sont

7. Roberto Calasso, *Les noces de Cadmos et Harmonie*, Paris, Gallimard, 1998.

la démocratie. Le conflit, donc le politique, est caduc. Les classes moyennes incarnent la translation immédiate de leur mode de vie en démocratie effective. Leur opinion étant directement opérationnelle, elles ne demandent rien d'autre que l'identification de la représentation avec la gestion de leurs intérêts. Elles vont au musée comme elles se rendent à la montagne ou à la mer et à chacune de leurs randonnées s'ajoute une plus-value culturelle. Les biographies colonisent le champ littéraire et les recettes de sagesse pour accomplissement personnel tutoient les sommets philosophiques. Les usines se transforment en lofts ou en condominiums, tandis que des expressions comme « l'Atelier » ou « La Fabrique » ne désignent plus que des noms de chics restaurants. Tout se trouve à leur disposition et elles disposent du passé comme d'un article de consommation. Dans l'Empire du Bien pacifié, évolué, en constante progression, les classes moyennes sont devenues « modernes » et « progressistes », c'est-à-dire « innovatrices » et « créatrices ». Elles ont fini par croire à leur originalité, que la première nouveauté venue vaut tous les matins du monde, à s'estimer en mesure comme en droit de tâter du dividende élitaire, de revendiquer un élitisme moyen, ce qui revient à évaluer mimétiquement ses propres pratiques selon le modèle classificatoire de l'esthétique. Les classes moyennes rivaliseront en « différences » donc en modernité dans l'acceptation que toute innovation représente un « progrès ». L'économie libérée des entraves du passé, des rigidités syndicales et réactionnaires intronise le néolibéralisme comme fédérateur éthico-esthétique, suprême découpeur entre le Bien et le Mal, entre le Nouveau et l'Ancien.

Seulement voilà : avec les victoires électorales de François « Je crois en l'Esprit » Mitterand, de Bill « *Blow Job* » Clinton et de Tony « *I'm a believer* » Blair, les classes moyennes emportées par un narcissique élan, crurent célébrer le chant du coq de leur irrésistible ascension, alors que dans les coulisses du pouvoir, les Archontes du capital et les managers-philosophes s'étant au préalable assurés d'avoir placé leurs éphores dans les médias et les grands ministères de l'État, œuvraient déjà à la partition de leur chant du cygne, avec un nouveau scénario intitulé *The Party is over*.

Surfant sur la crête moutonneuse des classes moyennes, les élites lockéennes et lockéanisées se déclarent « décomplexées ». Le temps des complexités et de la pensée est révolu, aller au plus simple ne doit pas donner de complexes. L'évolution, c'est l'involution. *Back to Basics !* Le « plus simple » signifie : pouvoir absolu de l'*overclass* élitaire sur l'homme zoologique, retour à la case départ. L'archaïsme fait la nique à l'histoire, c'est-à-dire la tradition démocratique. L'*homo technologicus* n'a besoin que du cervelet qui ne dort que d'un œil de cyclope dans l'accélération de la discordance entre le temps de la technologie constamment révolutionnée et celui de la culture, toute médiatique soit-elle. Eric Hobsbawm[8] parle des conséquences socio-politiques disproportionnées de la « mondialisation économique » et des guerres qui

8. Eric Hobsbawm, *L'Empire, la démocratie, le terrorisme. Réflexions sur le XXIe siècle*, Bruxelles, André Versaille, 2009 [2007].

l'accompagnent (petites guerres, grandes catastrophes), en ce sens qu'elle amplifie l'impact de la guerre sur les populations civiles. Pour les élites, la civilisation des mœurs est devenue trop alambiquée, la démocratie trop « complexe », trop compliquée. Il est grand temps de réduire le mouvement historique, de renverser la dynamique de l'Occident. On connaît la suite : l'exhibition identitaire s'est transmuée en inflammation identitaire, le système esthétique des classes moyennes en système immunitaire et leur mimétisme élitaire en demande sécuritaire.

Durant les quarante dernières années, celles qui ont vu les élites actionner l'ascenseur pour le compte des classes moyennes qui ont cru à leur prodigieuse auto-ascension, l'Autre n'a pas été en reste. Il a laissé tomber la charrue, les bœufs et tout le paquet pour venir gonfler les centres urbains ou les oligopoles de ce qui fut le Tiers monde. En règle générale, cet Autre n'a plus qu'un but, émigrer. Les flux migratoires s'accélèrent dans un contexte explosif : perte de la maîtrise des États sur leur territoire, perte de légitimité dans ce qu'ils s'estiment en droit d'attendre des citoyens ; crise de l'identité nationale amplifiée par l'échec de sa redéfinition en termes culturels-communautaristes ; urbanité débridée et anomie croissante de la vie urbaine ; effondrement planétaire du système traditionnel d'autorité et absence d'alternative à ce système. Il convient d'ajouter la dissolution des sciences humaines dans l'interventionnisme en « problèmes sociaux », censé remplacer la connaissance de soi de la société et de son élément subjectif, l'individu. L'Autre n'est pas plus con qu'un autre. Pourquoi s'intégrerait-il à un système de contrôle à l'intérieur duquel il entre *a priori* comme un problème à résoudre ? Pourquoi s'intégrerait-il pendant qu'« émigrer ne signifie plus choisir définitivement entre deux patries » et que le principal document d'identité, au XXI^e^ siècle, n'est plus la carte nationale mais le passeport ? souligne notre auteur. À l'*ubi ferus*, *ibi patria* de l'élite, correspond l'*ubi bene*, *ibi patria* du migrant (là où l'on usure, là est la patrie ; là où on est bien, là est la patrie).

L'Autre n'est pas plus con qu'un autre, le « téléphone arabe » passe par les téléphones portables de dernière génération, les antennes paraboliques et le câble. L'Autre n'a pas attendu d'émigrer en Occident pour s'intégrer à la secte technologique planétaire ! Bombay est à la pointe de l'informatique et c'est là que l'intégrisme se porte le mieux, fait remarquer Régis Debray. On ne compte plus les ingénieurs et les informaticiens dans les rangs de l'AKP du sultan Erdogan ou ceux des Frères musulmans de Morsi. L'Autre aussi a ses élites qui, souligne Georges Corm, « envoient leurs enfants non point à La Mecque ou à Islamabad faire leurs études, mais bien dans les grandes universités européennes et américaines […] des dizaines de milliers d'entre eux choisissent de demeurer en Europe ou aux États-Unis après la fin de leurs études[9] ». Certes, la Westminster Royal High School, la

9. Alex Anfruns, « Georges Corm », *op. cit.*, p. 6.

Harrow School et Eton College forment un trio de choix, mais les élites du centre lockéen ne rechignent pas à venir recruter sur place les futures élites locales dans le « bon parti du dialogue » : The Karachi Grammar School (Pakistan), Trinity College (Sri Lanka), The Raffles Institute (Singapour), The Rachid School for Boys (Dubai). L'initiation élitaire-élitiste commence par de telles écoles préparatoires (*preparatory schools*) au curriculum britannique et se parachève dans les universités américaines : The John Kennedy School of Government (Harvard), The Fletcher School of Law and Diplomacy (Tufts University), The Paul Nitze School for Advanced International Studies… Ces écoles préparatoires produisent de l'homogénéité, font passer à leurs élèves les mêmes tests cruciaux *business minded* : TOEFL, SAT, GRE, GMAT. La transnationalisation des élites s'arrange avec le « choc des civilisations », version apocalyptique du contrôle chaotique des processus de greffes du non-Occident sur l'Occident et de rejets de greffes « pré-emptivement » promis à un traitement religieux. L'Occident judéo-chrétien avec ses « sociétés pluri-religieuses », ses Altéristans universitaires et collégiaux où la critique de la religion fait figure d'abominable dahut quand elle n'est pas promise au cadavre, avec sa bien-pensance médiatique-gouvernementale « cyclo-scopique » qui voit des « communautés » là où il n'y a qu'enclaves ethniquement purifiées et de la « différence culturelle » là où il n'y a que suppléments pour la consommation et, dans certains cas, « réaction adaptative » aux « tentations de la consommation », l'Occident donc semble avoir fourgué au musée la lutte politique pour la *politeia*, la suprématie du *Dêmos* au sein d'un espace public de confrontation *entre les classes* autour des finalités collectives à caractère civilisationnel qui transcendent les intérêts particuliers. Devrions-nous, frappés par une étrange prophétie – « le XXI^e^ siècle sera religieux ou ne sera pas » (A. Malraux) – nous résigner, dans l'attente d'une terrible Révélation, à la dépolitisation ?

* * *

Le *projet néolibéral* – féodalisation totale sous la coupe des organisations, adossée à l'*American Project* – et la guerre perpétuelle comme contrôle du chaos forment le contexte de toute pratique politique, c'est-à-dire de tout *projet*. Si celui-ci consiste à défendre le travail infini de la différence, « dans le meilleur des cas, la référence à l'infinité provoque l'immobilisation de la critique anticapitaliste au stade de la critique simple – une critique qui devient aussi infinie, répétitive, tautologique. Dans le pire des cas, une critique de ce type bascule dans l'apologie du marché ». Boris Groys ajoute :

> L'irréductible, l'inhomogénéisable, l'infini, le royaume virtuel des hétérogénéités et des différences ne sont en réalité que le pluralisme bourgeois sans perdants du marché, le capitalisme comme utopie, le marché à l'état paradisiaque. Selon les orthodoxes-marxistes, il s'agit visiblement d'un opium du peuple néo-théologique – destiné

> cependant, cette fois-ci, aux intellectuels qui aimeraient continuer à cultiver indéfiniment leurs différences[10].

Tout projet forme avec le contexte une identité de la non-identité, « si A est un projet, le non-A en est le contexte ». Quel est le contexte de l'*American Project* ? Tout ce qui résiste aux organisations et à la puissance militaire étasunienne, tout ce qu'il reste encore de souveraineté nationale et politique, autrement dit la *pluralité* des espaces nationaux et des citoyennetés nationales, la pluralité des expressions politiques d'une commune appartenance à l'humanité. Pas besoin d'être Jérémie pour deviner le sort qui est promis à la pluralité quand elle passe sous le massicot de l'infiniment décomposable multiculturalisme de dépolitisation. La pluralité pose une limite au capital qui, comme l'a souligné Marx, ne reconnaît pas d'autres limites que les siennes. Il appartient aux Archontes, stratèges et éphores du capital d'administrer, gérer la limitation. Celle-ci ne saurait être identique à celle d'un projet révolutionnaire qui la comprend comme son contexte, au même titre que la perspective néolibérale de l'ouverture comprise comme extension des réseaux de communication. Toutes les trames narratives qui englobent l'idéologie, ont toutes le même *pitch* : des sujets cloîtrés dans leur identité s'épuisant dans la tautologie infinie du travail de la différence que le marché transforme en concurrence pour le financement : « Pour que les différences et les hétérogénéités s'accentuent dans la dispute infinie, il faut également de l'argent – des conférences, des symposiums, des publications et des projets financés par diverses fondations. Plus on a de financements, plus on a de différences et d'hétérogénéité, plus on a d'identités culturelles et sexuelles[11]. » Dans le multiculturalisme, la « culture » est le maquillage de la pompe à finances. À ce compte-là, Daesh fait bien mieux. Avec la solde vient la renaissance dans la sensation physique que procure un sublime théâtre de la cruauté d'où s'engendre l'*Açabiyah* (esprit de corps) propre à une *Kriegsgenossenschaft* (camaraderie de guerre). Leni Riefenstahl aurait dit : avec la solde vient le *Triomphe de la volonté*. Sophocle se serait sans doute exprimé ainsi : *Eupsychia !* (la vaillance au combat).

* * *

> Faites-leur avaler le mot, ils avaleront la chose.
> − V. I. Lénine

> *They quote Burke, but rely on the Attorney-General.*
> − William Hazlitt

La conquête de la démocratie : qui décide de l'ouverture de la société ? Qui impose les lignes de la limitation ? Combien de temps allons-nous obtempérer à l'*expansion*

10. Boris Groys, *Le post-scriptum communiste*, Paris, Maren Sell, 2008.
11. *Idem*.

du même par différenciations successives ? Le même qui se déconstruit indéfiniment reste toujours le même. Et l'on obtient le même acquiescement à la guerre contre « les dictateurs qui bloquent la déconstruction » censée faire confluer toutes les différences dans l'équité ultime en Dieu. Tout ce qui a été construit est arbitraire, tout le réel est arbitraire face à Dieu en qui s'abolissent *toutes* les discriminations, tout écart entre les mots et les choses, toute différence entre les sexes – toutes les discriminations selon la chair et selon l'esprit.

Il y en a, et ils sont nombreux, qui pensent que la construction n'est tellement pas arbitraire qu'ils espèrent une re-construction, le *califat* par exemple, qui leur apparaît comme la réponse la plus moderne qui soit, et la plus logique, au démembrement du Moyen-Orient. En quoi ce califat ne serait-il pas contemporain ? Premièrement : « *We want the caliphate, and we want it now* » ; deuxièmement : ce n'est pas une vue de l'esprit, il se creuse dans l'histoire et la culture du Moyen-Orient et, à ce titre, il est moins fictionnel que l'architecture issue des accords Sykes-Picot ; troisièmement, les rêves parfois se réalisent, comme le rêve de Zion ; quatrièmement, ce Califat est tout aussi légitime que le « Califat européen », dirigé par la Troïka. D'autres veulent s'en remettre à un *Strong Man*, à un Démagogue qui les protégerait d'un assujettissement aux régulations systémiques, de la pléonexie de l'élite aristocratique, qui ferait pencher la balance du rapport de forces en faveur du *Dêmos*, de la *Démokratia*, face aux *Rights and Liberties* et à la *Political correctness*, armes renifleuses de la moindre manifestation, au sein de ce *Dêmos*, d'un quelconque pouvoir, transformé illico en « abus de pouvoir », ou en domination de l'homme blanc (« hétéronormé » et « binaire », attardé de l'évolution, dépassé par le progrès).

Donald Trump : la revanche des classes travailleuses invisibles sur la *Qaeda* classificatrice des données religieuses, ethniques, « genrées », minoritaires, tout ce qui pourrait entrer *namby-pamby* dans le registre des victimes passives, de ceux et celles – *lower-class whites* – qui, de façon très réaliste, ne perçoivent aucun « *empowerment* » dans une ambulation « crabesque », horizontale et transversale, au pied des Maîtres. Pour les maniaques forcenés de la *Qaeda* sur laquelle sont couchées toutes les différences, ces attardés ont le tort de ré-introduire la hiérarchie. Celle-ci a l'inconvénient de conceptualiser un ordre de valeurs, ancré dans la durée, potentiellement contrafactuel, sur l'échelle de la représentation politique dont l'historicité signifiante s'oppose radicalement à leur présence concurrentielle dans la pure spatialité présentiste du marché censé les tenir, transversalement, au même niveau. Sans l'équilibriste et très libéral marché auto-régulateur, que deviendrait l'« anarchie des autonomies » ? Concept et hiérarchie sont du côté du temps (des strates sociohistoriques de la signification) qui les confronte à l'espace extensif des organisations en expansion.

* * *

Les autonomies, les différences, sont parfois mises en échec par le jeu des financements, il leur faut donc travailler à une extension théologique du marché, à une rencontre future avec Dieu, seul en mesure de garantir le succès de toutes les différences. Pour atteindre la Divine Démocratique Absolue *Qaeda*, s'impose une propédeutique néoténique (venez à moi, les petits enfants !), une pédagogie du genre « dessine-moi un mouton », une puériculture social-démocrate en somme, que Walter Benjamin, dans ses *Thèses sur le concept d'histoire*, jugeait en ces termes : « À cette école, la classe ouvrière désapprit tout ensemble la haine et le sacrifice. Car l'une et l'autre se nourrissent de l'image des ancêtres asservis, non de l'idéal d'une descendance affranchie[12]. »

On peut *éprouver* cette haine en s'arrêtant sur la dernière image du film de Bertrand Tavernier, *Que la fête commence*…, ressentir dans le regard de la mère pointé sur le carrosse des aristocrates qui vient d'écraser son enfant ce qu'elle ressent, ou bien viscéralement l'éprouver en fixant le sinistre Hôtel de France au pied de la gare de Portbou, là où Benjamin s'est donné la mort… À ce sujet, le regretté Tim Mason écrivait : « *If historians do have a public responsibility, if hating is part of their method and warning part of their task, it is necessary that they should hate precisely*[13]. »

Donald Trump : Trumpenstein, un monstre à la Frankenstein, cette créature que l'*overclass* avec les organisations et ses guerres a créée et qui maintenant lui fait peur, l'a fait paniquer – les super faucons néo-cons, Eliot Cohen et Robert Kagan, le mari de Victoria « *Fuck Europe* » Nuland, se sont fendus d'un cri de guerre : « The only choice will be to vote for Hillary Clinton! », cri soulevant les passions d'un *Trumpenproletariat* qui réclame pour lui-même et face aux *Übermenschen* seigneurs des archaïsmes progressistes avancés, « *a kind of freedom, a freedom to hate* », écrit Paul Street.

* * *

Le fascisme peut revenir sur la scène à condition qu'il s'appelle antifascisme.
− Pier Paolo Pasolini

Les peuples « ne veulent peut-être pas la guerre, écrit Georges Bernanos, mais ils en veulent les causes, et, lorsque la catastrophe est devenue presque inévitable, ils se jettent dedans avec frénésie, pour la raison que les leçons de la précédente ne leur ont servi de rien[14]. »

---

12. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 437-438.
13. Tim Mason, *Nazism, fascism and the working class*, Cambridge, CUP, 1995, p. 230.
14. Georges Bernanos, « Le chemin de la Croix-des-Âmes », *Scandale de la vérité, essais, pamphlets, articles et témoignages*, Paris, Robert Laffont, 2019 [1948], p. 987.

Ces causes, quelles sont-elles ?

La « civilisation machinique » en impose à l'imagination limitée de l'individu qui, face à la puissance des logiques impersonnelles, ne dispose d'aucun moyen ou, du moins, ressent la futilité de sa panoplie, la vanité de ses outils. Il s'y est habitué, souligne Bernanos, il s'y est résigné, si bien que n'importe quel régime est en mesure d'accorder un « type d'homme » à son système, qui se contente de vouloir ce que la technique peut lui donner. La civilisation des machines a créé « un type inférieur d'homme blanc » qui, parce qu'il a accès à la technique, développe « une foi aveugle en lui-même, en sa propre efficience ». Ce type d'homme, pratique, performant, se sent irréprochable, d'autant plus porté à désigner l'oppresseur qu'il ne fait qu'obéir aux ordres du progrès : « Nous sommes ainsi menacés d'un racisme élémentaire, positif et réaliste, basé sur la notion du progrès, mille fois plus impitoyable que n'importe laquelle des mystiques qui ont ensanglanté les siècles. Pour cette espèce d'homme, chers amis, non moins que pour les systèmes dont la discipline est le principe et l'uniformité la règle, vous êtes différents, c'est-à-dire ennemis[15]. »

Qui se prévaut d'accéder aux moyens (l'homme moyen, écrivait Jean-Paul Sartre, dépend désespérément des moyens) défendra bec et ongles l'hétérotopique système des moyens qui lui permet – en fournissant, entre autres, les réseaux de la propagande médiasphérique – de dénoncer « tous les racismes » à partir de la position centrale, méta-raciste, qu'il ou elle occupe de l'intérieur du système financier, scientifique et technique.

Qu'est-ce que le méta-racisme ? L'enfermement positionnel de toutes les différences à l'intérieur du même fonctionnement dans l'étant, du même type d'homme ! Accepte d'abord la loi de la déconstruction, d'un même mode d'être qui exige que tout soit voué aux poubelles de l'Histoire, y compris le monde, qui n'est rien d'autre que le devenir de la chair destinée à se dissoudre dans l'écosystème ; accepte le nouveau type d'humain ouvert à tous les défilés, même et surtout ceux convoqués par les criminels d'aujourd'hui qui seront ses bourreaux de demain ; ouvert donc, mais sans déchirure, à toutes les déclinaisons possibles et envisageables, mais obligatoires de son identité (*Poètes vos papiers ! Papieren ! Documenti !* Plus besoin de contrôle, l'auto-gestapisme est compatible avec la liberté à roulettes) ; sois ouvert à la révolution permanente qui débouchera sur le métabolisme accompli entre les flux du capital et les fluides gélatineux de tes organes… accepte d'être en avance d'une décomposition sur ton cadavre ajourné, la parousie de la déconstruction ! Accepte tout cela, alors toutes les différences, comme jadis à Salamanque, les « différences indiennes », de sollicitude dominicaine intoxiquées, viendront ramper jusqu'à ce qui, chez toi, tient lieu de reconnaissance désormais – jusqu'aux portes de ton lazaret…

15. Georges Bernanos, *Essais et écrits de combat,* Paris, Gallimard, 1995, p. 690.

À l'université s'activent des commandos identitaires exercés aux missions de reconnaissance… J'ai cité Giulietto Chiesa – *Perchè* « Je suis Charlie » *? Che* « je suis » *mi pare già sufficente !* Je suis, c'est-à-dire je suis un être scindé, non un ego blindé, ouvert, dans le sens, « j'ai une plaie ouverte » ; je suis une contradiction *vivante* ; ma conscience, c'est l'os du symbolique au travers de la gorge… les coups de pied au cul reçus qui ne se perdent ni dans la norme ni dans le décor… Cet « embêtement radical », disait Gustave Flaubert, tel le rire édenté de l'ignominie, qui « reparaît à propos de tout »… La conscience ne tient plus dans mon froc, elle a crissé son camp dans l'actuarisation postcoloniale de mon ingérence identitaire ; elle fait du *lipsing* sur la table des données des états colonels de l'identité ; elle joue des claquettes dans le portefeuille de mes titres valorisés, de mes valeurs titrisées ; elle va même jusqu'à envisager de se mettre à poil si c'est pour émoustiller la loi de la baisse tendancielle du taux de notoriété…

Le moi narcissique néolibéralisé est un trou noir qui engloutit tout, qui a faim d'« altérités » (le trou noir de la dette a soif de liquidités), il tend vers la fusion cannibale avec le dieu systémique. Qu'est-ce que l'identitarisme ? Le ravalement individualiste de l'identité, l'externalisation exhibitionniste sans fin de la fêlure, du conflit interne à l'individu, subjectivement unifié, amputé de sa genèse, qui refoule son intériorité en même temps que le coït qui l'a engendré.

* * *

> *In any society freedom of thought will probably be of direct significance only for a small minority.*
>
> − Friedrich A. Hayek

> Les hommes d'affaires écrivent aujourd'hui la musique de leur publicité sur des thèmes de gauche.
>
> − Nicolas Gomez Davila

La culture progressiste en pleine expansion produit du culturel comme le capital engendre du capital, elle ne cesse de bâfrer sa différence avec le monde. Quand il n'y a plus rien de caché, il n'y a plus rien à révéler, il ne reste plus qu'à parader, qu'à se montrer dans la pratique de l'interventionnisme. Les Zoïles et les saltimbanques zélés du culturel-qui-ne-se-repose-jamais s'empressent d'indiquer à la *Theoria* le chemin du bûcher et de l'autodafé. C'est d'ailleurs ce que m'a confirmé Lénine qui a enjambé son cercueil de verre pour venir s'allonger sur le divan de mes pensées : garde-toi à droite, c'est entendu, mais surtout garde-toi à gauche, je te fiche mon billet (pour le Bolchoï) que les « progressistes », les empouilles de Salem, à l'avant-garde du progrès lui-même, qui marchent au-devant de leurs pompes, sont tombés dans une étreinte « transversale » avec les élites du capital. Telles Bacchantes et Érinyes, pour les unes, ainsi qu'enragés carlins pour les autres, en essaims de vertu ou en meute

morale, toute la gauche n'attend plus qu'un signal, une Initiative du pouvoir pour se jeter sur la dépouille des « discours haineux ». Si, d'un côté, elle s'assure d'être en mesure d'homologuer ce qui est la « critique » et d'en détenir le monopole, de l'autre, en faisant appel au surmoïque pastoral tribunal, elle se joint aux archontes et à leurs éphores pour tirer à bout portant sur les grands éléphants noirs, qui viendront, surgis du fond des temps, « piétiner le banquet et réclamer leur ivoire ». Voilà un avertissement en forme de glose : la gauche occupe une place centrale dans le système immunitaire du néolibéralisme qui l'utilise pour « préempter » la lutte des classes.

Chez elle, le bâillon n'a rien perdu de son charme ni le syllabus de son éclat. Les rois philosophes, flanqués de leurs *suckers* subventionnés (les pions-soldats sur l'Échiquier du *General Intellect*), « jouent auprès des peuples le rôle du notaire d'un jeune prodigue qui s'étant gardé jusqu'au bout de présenter des comptes à son client, lui annonce un jour, tranquillement qu'il est ruiné[16] ». Et les actuaires, heureux de constater que l'assassinat de Berta Cáceres comme le coup d'État contre le Parti des travailleurs et le gouvernement de Dilma Rousseff ont laissé de marbre le consortium des *suckers* (« mais la moindre critique dans un journal les empêche de dormir »), organisent déjà la queue à la porte d'une grande guerre avec la Russie-Eurasie et la Chine. L'une des grandes prêtresses de *Mother Killer* Hillary, Celeste Wallander, n'a-t-elle pas déclaré : « Today's Russia is not the Russia we want ! » Par ailleurs, il ne faudrait pas oublier ce que le boudin blanc coké, Nicolas Sarkozy, a déclaré, « l'homme africain n'est pas encore entré dans l'histoire ». Traduction : l'Afrique n'a pas achevé sa ligature avec le Bloc atlantique occidental qui pourra, avec cette guerre, terminer l'abject « job » commencé en Libye, celui de saboter les économies des pays africains, d'enjuguer leurs gouvernements, d'ensuquer leurs cadres en soumettant l'Afrique à un « esclavage postcolonial ». Le continent doit être privé d'Orient, interdit de ré-orientation… Quelle différence y a-t-il entre colonial et postcolonial ? Le Tribunal pénal international !

Toute cette fringale boulimique identitaire-altéritaire ne s'avère-t-elle pas un *one-way ticket project* calqué sur l'*American Project* ? S'indique alors la fonction sadique exercée par les avant-gardes futuristes dans le lâcher-tout capitaliste et qui consiste en une façon inédite de faire venir les individus à résipiscence, tenus qu'ils sont désormais d'abjurer leur être formé dans les formes de son co-apparaître avec le monde, d'expier l'altérité réelle du monde, de renier la dialectique identitaire entre l'autonomie radicale du sujet et son appartenance à une société commune, de traduire la perte d'objet (et de la séparation) en renfloueuse quête hystérique du Bien… d'emprunter leur objectivation à l'« extérieur », aux promoteurs de condominiums identitaires, aux designers des nouvelles lignes (et collections) de l'identité, aux détenteurs, sanctuarisés dans leur matrice méta-raciste, des capacités d'initiative

16. Georges Bernanos, « Le chemin de la Croix-des-Âmes », *op. cit*., p. 987.

culturelle et de développement linguistique, aux tireurs de ficelles du langage, pièce maîtresse de la gentrification identitaire (les classes travailleuses poussées chaque jour un peu plus loin dans des zones d'invisibilité, dans les parages de l'indicible) au sein du système de crédit altériste qui va l'amble avec les banques, les ONG et le FMI (Fonds Monétaire Identitaire).

Quand éclatera, en plein boom de l'identité à crédit, la bulle identitaire ? Ce sera le Big Bang, *Born Again*, la manifestation de Dieu (ou de la Déesse) revêtu(e) d'un manteau de sang, de lymphe, de moelle et de grignons de cervelles identitaires : « Je ne suis qu'un banquier faisant le travail de Dieu » (Lloyd Blankfein, directeur de Goldman Sachs).

Et le stratosphérique capital, hors d'atteinte, transmue chacune de ses Initiatives, chacune de ses Réformes (du genre humain), en ange de la mort, en décision venue du ciel. Quand Michel Freitag définit le capitalisme (lockéanisme puritain transposé en Amérique), il ajoute l'épithète « décisionnel » à « organisationnel ». Pour en avoir discuté avec lui, je me souviens qu'il était très conscient de l'étymologie de *decisio*, dérivé de *decido*, *decadeo* (couper, frapper, tuer). La *customership* est une attraction fatale, mais elle ne suffit pas à rendre compte de l'adhésion-obédience au néolibéralisme. La puissance d'exhibition techno-militaro-policière est telle qu'elle insinue dans les psychologies médusées cette menace – à tout moment les seigneurs de la guerre décident de mon sort. Lloyd Blankfein ne peut pas ignorer que Dieu décide : décape, décapite…

* * *

> La niaiserie, l'ignorance ou la peur, fût-elle même celle de l'enfer, ne forment pas les vierges. Ou du moins cette sorte de virginité me paraît aussi bête que l'espèce de chasteté obtenue par la castration.
>
> − Georges Bernanos

Je marchais dans le parc La Fontaine quand, soudain, tombant en arrêt devant un cercle de joueurs de frisbee, j'éclatai de rire : *Laughter in the Park!* L'art du lancer transversal, l'utilisation efficace de la transversalité par la gauche-frisbee-ça-plane-pour-moi, qui vient de patenter, à la volée, un frisbee de première compétition : « la subalternité trans-européenne » ! J'en suis tout trans-porté ! Les noces circulantes des corporations transnationales avec la « transsubalternité. » Le mot « subalterne », au même titre que les préfixes « post » et « trans », dégage une acoustique irrésistible. À peine l'a-t-on évoqué, énoncé que c'est Noël sur terre, la mer Rouge qui se fend en deux, le Satori immédiat, la lévitation, les *Squeaking Baby Trumpets of Sedition* métamorphosées en Trompettes de Jéricho, la pierre philosophale au bout de la transe du « trans »… Ça vous requinque l'« amour du pauvre » qui, à l'ère du « post », avait fini par avoir l'air *low cost*.

La gauche ne lève jamais les yeux, elle bizoune dans le transversal, dans les latitudes de l'attitude, où elle est autorisée à pratiquer la nuisance, la dénonciation,

l'excommunication, le lynchage… Une espèce de « vengeance » toute particulière, latérale, qui la tient occupée dans son interminable adolescence et qui, parfois, lui procure le *buzz* médiatique dont elle a besoin pour envelopper son insignifiance d'un apostolique halo.

Décidément la néo-adolescence, l'adolescence permanente (la Révolution post-trotskyste ?) et confuse – comment expliquer, d'un côté, le continuel dégorgement du Père dans le compulsif vomissement du « patriarcat » et, de l'autre, le martial cirage de bottes des états-majors des armées, le chevrotant léchage de culs de tous les Pères Fouettards, aèdes néocons, muezzins hardcore des « frappes aériennes » ? –, à part jouer le dindon de la farce humanitaire, n'a pas grand-chose à se mettre sous la dent. Aussi, s'abandonne-t-elle, menottée à son interminable rosaire, à l'invocation rituelle des multiples figures de la « Différence », qui se fondent toutes dans l'effigie mystique d'un androgyne Baphomet… Que cela est étrange ! Ah, oui, j'allais oublier : le pouvoir des sans-pouvoir ? Pourquoi pas la grandeur civilisationnelle des centres d'achats ? Le baiser melliflu de la matraque ?

La Sénestre, activiste et progressiste, dix fois par jour scandalisée, indignée, crinquée au cric des « agressions », plus disposée à se faire aimer que soucieuse de se faire craindre, s'obstine à chercher dans le capitalisme total et absolu, l'Autre du capitalisme, là où tout est conformité morale et sororale chorégraphie, où, par miracle, les chiens font des chats, où la moindre prise de bec, le plus anecdotique taponnage entre deux individus, la plus petite escarmouche, témoignent d'un quantum de violence supérieur à celui de Bagdad, Alep, Syrte et Gaza réunies…

Toujours identique à elle-même, autrement dit mordue de l'hameçon minoritaire, tellement en avance sur les cacanies métropolitaines et en phase avec le temps présent qu'elle est farcie de sado-masochistes mimétismes – des élites n'engame-t-elle pas le vocabulaire ? –, la Sénestre barbifiante donneuse de leçon, divinement sinistrée et catastrophée, « traumaturge » en somme, ne veut rien savoir de cette immense défaite que le néolibéralisme à infligée à la civilisation… Et pourtant : *that's where the light gets in*…

Il est temps de conclure cette chronique situante de l'Occident achevé pour qui l'identité n'est rien d'autre qu'une esthétique de la transposition dans l'Autre d'une « espérance d'agression » (René Char), le dernier avatar de sa volonté de puissance. Cette identité tient tout entière dans le système de l'étant, comme étant qui n'apparaît que dans la mesure où il est requis d'apparaître techniquement, sans *Aletheia*, sans retrait ni voilement, sans résidus, dans un ajointement sans antagonisme (sans aucune réserve de disjonction) avec l'ensemble des autres étants : *une mise en demeure d'apparaître comme sommation*.

Je dois bien avoir une certaine idée de l'identité qui ne soit pas cet « amas de glaires et de névroses » dont parlait le Commandant Alexandre. Elle m'est venue un jour de discordance magne, de grand désajointement, où, par réflexe, je m'étais

planqué dans la poésie de Salvatore Quasimodo. J'eus cette révélation (dans mes domaines, c'en était une !), où le grand Sicilien commence son œuvre par ces vers :

> *Ognuno sta solo sul cuor della terra* / *trafitto da un raggio di sole :* / *ed è subito sera*
> (Chacun se tient sur le cœur de la terre / transpercé par un rayon de soleil / et c'est tout de suite la nuit),
> et la porte, trente ans plus tard, à son couronnement, en 1954 et 1957, avec deux épigraphes :
> *Per i caduti di Marzabotto* (pour ceux qui sont tombés à Marzabotto) et *Per i Partigiani di Valenza* (pour les Partisans de Valenza).

D'abord cette source d'en haut les sources (René Char), la pure puissance d'apparaître (de l'Être) que Quasimodo désigne par la fulgurance d'une sagittation qui « désarçonne » du monde l'individu en le traversant, l'ouvrant d'une intranquillité qui jamais ne pourra faire l'objet d'un ajustement, d'un ajointement avec le système de l'étant ; ensuite, les balles du peloton d'exécution :

> Leur mort couvre un espace immense / où les hommes de chaque terre / n'oublient pas Marzabotto / son âge féroce / de barbarie contemporaine… Le sang est encore frais, silencieux le fruit / les héros sont devenus des hommes : chance pour la civilisation.

Sur la corde de l'arc tendu entre la discorde d'être et la Cause : la flèche de l'identité ! *Pan pléon estin omou phaeos kaï nuktos aphantou*. Tout est plein à la fois de lumière et de nuit aveugle (Parménide).

La gauche de remplacement, celle qui remplace la gauche (historique), est aussi la gauche *remplaciste*, qui a troqué la plénitude de l'Être contre l'encombrement des altérités, la dette de sens ou la « dette d'être » (Michel Freitag) contre l'obligation de se tenir à carreau. Elle a substitué l'expansionnisme identitaire à l'horizon intérieur, l'intégrationnisme du vivre ensemble disciplinaire, à l'inclusion de l'être humain dans la totalité signifiante de l'existant, la réglementation multiculturelle à la sortie de soi dans le sentiment du sacré. Elle n'a de cesse de ressasser l'antienne néolibérale du sujet auto-référentiel qui, à la place de « l'appartenance à l'altérité infinie que la conscience découvre et éprouve en soi et hors de soi » (Michel Freitag), s'accommode d'une galerie des portraits revampés ou, ce qui revient au même, du « flicage » par l'autre. Un tel sujet qui ne s'éprouve pas toujours déjà comme un autre dans l'expérience de la dette de sens d'où il tire le sentiment de la précarité, de la fragilité de l'existence et, en même temps, de son manque à être, de son désaccord, ressenti comme un abîme, avec la totalité de l'être, n'a pas d'autre choix que d'échanger sa *krisis* (intérieure) contre un protocole d'adaptation accommodante. Cette gauche est en passe d'accomplir la tâche que lui a assignée le néolibéralisme :

achever la déontologisation et la déréalisation de l'individu existant. La liberté sans lieu des néo-libertés individuelles ne se fonde sur rien – elle ne nous place pas « au lieu d'ouverture de l'expérience, ce lieu qui est comme une faille ou un pli originel où l'expérience de l'être s'inscrit elle-même dans le réel » (Michel Freitag). Elle s'emploie à se vérifier par des sparages autour d'un *empowerment* justicier-guerrier dans le plus grand oubli de l'Être, de ce « sentiment de déchirement » qui découle de la participation à l'ouverture au monde, parce qu'avec cette dernière, c'est aussi une faille que nous partageons.

Le progressisme avant-gardiste aura donc vendu le vertige d'une *communauté de la fissure* contre la verroterie du communautarisme et la monnaie de singe du *fast food* religieux-spirituel. Le sacré, ce n'est pas la religion dont la critique est la condition de toute critique… En même temps que la Garderie, le Culte croît – « si t'as compris » (Félix Leclerc).

Le rapport au monde d'un incroyant dans l'horizon d'une transcendance non religieuse[1]

Michel FREITAG

Je commencerai par quelques remarques préliminaires sur les concepts de la « croyance » et de l'« incroyance », puis j'aborderai la question de l'expérience du monde que peuvent avoir les croyants et les incroyants, et enfin celle de leur prise de position face à la globalisation économique.

I

1. Il faut d'abord définir le « croyant ». Pour moi, sociologiquement, c'est quelqu'un qui croit à la vérité d'une « révélation » incarnée dans une tradition et dans des autorités qui s'en présentent comme les héritiers, les dépositaires, les interprètes et les transmetteurs légitimes et virtuellement exclusifs. J'entends donc le concept de croyance dans son sens spécifiquement *religieux* où non seulement il implique l'appartenance à une communauté de croyants, mais où cette affiliation comporte la reconnaissance d'une *autorité* d'essence dogmatique. La reconnaissance d'une totale liberté d'interprétation à l'égard d'un « message » fait sortir la conviction du domaine de la « croyance » pour l'inclure dans celui du sentiment et du savoir, ou encore d'une quête de vérité et d'une recherche d'intégrité, de perfection et d'harmonie à caractère commun ou « laïque ». Ainsi n'est-on pas croyant du seul fait que l'on pense, par exemple, que « Dieu existe », car il pourrait s'agir, comme on dit, du « Dieu des philosophes », un Dieu qui ne serait pas l'objet d'une révélation, mais un concept résultant d'une déduction logique.

2. Pour moi, qui me considère « incroyant », le sens du *sacré*, du *transcendant*, n'est nullement réservé au croyant, il n'est nullement un effet exclusif de la foi religieuse. Il est accessible au sentiment et à la réflexion de quiconque approfondit son expérience du monde, d'autrui et de soi, ou encore son rapport au monde, à autrui et à soi. Il ne se rattache pas non plus exclusivement au domaine de l'expérience intérieure,

1. NDLR : Ce texte inédit est la réponse de Michel Freitag à une question qui lui a été posée par Jean-Claude Ravet, alors rédacteur en chef de la revue *Relations* et il a été écrit à l'automne 2009. La question portait sur la nature et la signification de la transcendance d'un point de vue sociologique.

mais appartient également au domaine de l'expérience sensible et symbolique de la réalité objective tant sociale que naturelle dont il dévoile une dimension ontologique effective : cette dimension justement par laquelle la réalité (ce qui déjà existe hors de nous) nous dépasse et nous englobe. Il n'y a pas besoin d'une révélation pour cela, mais il se peut que la foi religieuse aide à guider, renforcer et approfondir une telle expérience du transcendant et du sacré ; mais il se peut aussi qu'elle en détourne les « fidèles » en lui donnant la forme d'une évidence positive ou routinière. Quel que soit son fondement, la « certitude » peut être parfaitement banalisée lorsqu'elle occulte le sentiment de la dépendance, de la limite et du mystère qui fait « normalement » partie d'une vie humaine consciente et réfléchie.

3. Un « incroyant » n'est pas nécessairement quelqu'un qui méprise et rejette toutes les croyances religieuses, et se sent obligé de lutter contre elles : disons qu'il n'est pas forcément un « athée » au sens commun et militant du terme. Il peut aussi les considérer comme des métaphores de l'expérience humaine « normale » du sacré et du transcendant, et les comprendre ainsi de manière *critique*. L'incroyant ne se confond donc pas avec le « positiviste » ou le « matérialiste », ni avec le « rationaliste » qui affiche une confiance absolue et exclusive dans une raison humaine qui s'investit elle-même d'une capacité d'accès à la certitude ou qui, au contraire, se dissout elle-même dans le relativisme, le scepticisme et le cynisme. Le croyant comme l'incroyant peuvent tendre à la certitude, mais l'incroyant est peut-être plus disposé à reconnaître que seul nous est accessible l'univers ontologique de la *contingence* où la réalité ne répond d'aucune nécessité absolue, et où la connaissance que nous pouvons en avoir n'est pas destinée à parvenir jamais à la certitude (sauf évidemment dans le domaine des vérités tautologiques). L'incroyance comme la croyance peuvent être avisées ou au contraire naïves et irréfléchies.

4. Ma dernière proposition préliminaire est que le sacré ne se confond pas avec le « divin » puisque le divin renvoie à une projection et à une fixation du sacré dans un « autre monde » qui, en raison de son altérité ontologique radicale, nous est naturellement *inaccessible*. Car « ce monde-ci » peut aussi bien nous rester inaccessible en son fondement ou en son origine ultime. C'est le croyant plutôt qui pensera, par la foi, avoir accès à l'origine ou au fondement. Du même coup, la reconnaissance du sacré n'implique pas la fixation de la dimension de la transcendance sur des êtres à caractère individuel et personnel, pas plus que sur un « Grand Être » distinct de l'être, tel que l'opère la figure de « Dieu ». En retour, l'expérience du sacré n'implique pas non plus l'adhésion à une conviction, voire seulement à un espoir, de survie après la mort physique du sujet individuel, ni donc l'acceptation d'une division correspondante du sujet entre une substance matérielle (le corps) et une substance spirituelle (l'âme). Si le concept d'âme signifie cependant encore quelque chose même pour l'incroyant, c'est qu'il désigne la réalité d'une dimension sensible, affective et spirituelle qui se laisse appréhender en dehors de toute substantialisation. Dès lors, elle est aussi indétachable du corps, dans l'ordre

sensible, qu'inséparable de l'ordre sociosymbolique dans l'ordre de l'entendement ou de l'esprit. Peut-être désigne-t-elle alors justement le lien du corps et de l'esprit, comme lorsqu'on dit que les animaux comme les humains sont des êtres *animés* plutôt que des choses inanimées (s'il en existe absolument).

II

1. On sait que dans les sociétés animistes, c'est le monde lui-même qui est sacré car il n'y existe pas véritablement un *autre monde*. L'altérité fondatrice et donneuse de sens ne s'y trouve pas projetée dans un « ailleurs » extramondain, mais elle s'écoule et se manifeste en affleurant dans *ce monde-ci*, en le rattachant continuellement à l'*origine*. L'origine soutient ontologiquement le monde empirique qui est le lieu de sa manifestation *véridique* dont la compréhension n'est jamais *certaine* : cette manifestation est celle d'un « sens » qui appartient encore en propre au monde sensible, et tous les membres de la communauté participent à son interprétation. Il n'existe donc aucune division ontologique radicale entre le « caché » et le « manifeste », et c'est le caché *transcendant* qui se dévoile dans le manifeste *empirique* comme son sens *propre*. Or comme la croyance à un autre monde est l'aspect distinctif de la religion et que toute connaissance de cet autre monde repose alors nécessairement sur une révélation de nature ésotérique, la liberté interprétative de l'« incroyant » pourra se trouver plus proche de l'horizon ontologique que propose la conscience primitive, qui offre directement le monde sensible comme l'ensemble de l'univers symbolique proprement humain à une interprétation non dogmatique, seulement coutumière. Je peux passer ici sur la différence essentielle qui tient à ce que cette interprétation soit principiellement collective dans les sociétés primitives et qu'elle soit devenue individuelle et personnelle dans le monde moderne – et ceci sans doute par l'effet de la monopolisation de l'interprétation du divin par les autorités religieuses traditionnelles, puis suite au rejet et au dépassement modernes de leur prétention à un monopole de la vérité, rapatriée dans l'individu transcendantalisé en tant que tel. Ainsi, le surplomb absolu de la vérité n'a fait que changer de lieu. La progressive dégradation de cet individu souverain en individu simplement empirique, ou psychologique, et ceci aussi bien dans la société que dans la science, marque alors le commencement d'une autre histoire à laquelle je ferai allusion dans le point III.

2. Dans ce sens, la croyance religieuse apparaît d'abord comme un obstacle à la liberté d'accès à l'expérience de la transcendance et du sacré. Mais elle s'offre aussi, pour le croyant, comme une richesse dont l'incroyant peut reconnaître la valeur cumulative dans l'exploration de cette dimension de transcendance dont toutes les religions ont, chacune à sa manière, approfondi la compréhension et nourri les formes d'expression, dans l'art notamment. Ce sont alors les élaborations dogmatiques et théologiques des croyances religieuses, et les affinements de leurs manifestations culturelles et artistiques qui, pour un incroyant, peuvent prendre

la valeur d'expressions métaphoriques, interprétables de manière *critique*, d'une expérience commune et exotérique de la *transcendance du monde lui-même, de l'être lui-même, de la société elle-même* (Durkheim), relativement à la particularité limitée de tout sujet singulier qui y est né, et de l'expérience effective, c'est-à-dire participative, duquel tout cela, en totalité, forme l'horizon. On peut même dire que tout théologien authentique suit d'abord, originellement, le chemin herméneutique qu'ouvre une telle « incroyance » à l'égard du dogme ou de l'habitude, et que c'est par là seulement que son activité intellectuelle se distingue de l'exercice d'un pouvoir autoritaire, ou encore de l'accomplissement d'un simple magistère.

3. Je vais tenter de dire en deux mots ce qu'on peut entendre par cette « transcendance immanente au monde ». Je commencerai pour cela par me référer à la philosophie transcendantale, comme celle de Kant par exemple. Chez Kant, le transcendantal est d'abord identifié à l'*a priori* de toute connaissance, et il possède donc un statut radicalement subjectif. On peut comprendre cet *a priori* épistémologique (les *a priori* de l'intuition sensible, espace et temps, et les catégories *a priori* de la raison pure) comme un effet de la création conjointe du monde et de l'homme par la puissance divine, mais aussi, en le traduisant déjà, comme la conséquence « naturelle » du fait que l'humanité s'est elle-même développée dans le monde et qu'elle intègre déjà cette appartenance au monde dans sa propre nature mondaine, en même temps charnelle et sociale. Ainsi, chaque sujet humain singulier est déjà redevable à la totalité de l'être dans laquelle il est apparu, non seulement dans sa particularité et sa singularité, mais avec la capacité d'accéder à l'être à travers sa sensibilité puis par son entendement proprement humain ; toutes ses capacités subjectives restent donc comme suspendues à son propre devenir dans le monde, en un procès qui lui échappe très largement. Le « monde » dont il est question alors, c'est d'abord ce que les anciens nommaient le Cosmos, mais c'est aussi le monde de la vie auquel l'être humain appartient par sa sensibilité et son affectivité, et le monde symbolique auquel il a accès de par son appartenance socioculturelle et son éducation. Tel est alors le triple horizon auquel renvoie l'expérience que tout homme peut faire de ce qui le dépasse, de ce qui le transcende, et dont chaque société, chaque culture, chaque civilisation a exploré et construit une figure particulière. À ces trois niveaux, l'être humain doit reconnaître qu'il ne s'est pas produit lui-même, qu'il est en dette ontologique à l'égard de ce qui l'a précédé dans l'existence, et que cette dette concerne donc aussi l'existence même qu'il a « reçue » en venant au monde, puis en s'ouvrant au symbolique au cours de son éducation. Qui dit dette dit aussi obligation de respect et exigence de participation au maintien de ce qui existe et à son enrichissement – par opposition à son avilissement, son appauvrissement et sa destruction, sa pure et simple « exploitation. » La reconnaissance et l'obligation ne sont plus alors « captées » par un terme de nature spécifiquement religieuse, mais directement par l'objet même de l'expérience, auquel chaque sujet se reconnaît appartenir directement ou avec lequel il se sent en « fraternité. » Mais alors, le « moment transcendantal » purement subjectif kantien, à caractère épistémologique,

se charge lui aussi d'un sens directement *ontologique*. Les religions peuvent conduire à sa reconnaissance, mais on peut aussi y accéder en dehors de toute croyance religieuse et il me semble que ce serait brouiller les concepts, aussi bien sociologiquement que théologiquement, que de parler alors de « religion naturelle ».

4. L'expérience de la transcendance se donne d'abord comme sentiment d'union avec l'être, auquel on peut aussi donner le nom de l'« amour », de l'*eros* (voir Platon) en tant qu'il se distingue de la simple *philia*, du simple attachement, mais aussi du simple plaisir, de la simple gratification des sens. Je ne reviens pas sur tout ce qui a été écrit et ressenti au sujet de l'amour divin et de l'amour profane, si ce n'est pour souligner qu'en termes d'expérience réelle, leur connivence est plus forte que leur différence ou leur opposition, qui sont assez justement représentatives de la différence entre la voie religieuse et la voie mondaine d'accès à l'expérience de la transcendance, du sacré. Mais il me faut à cet égard relever que la voie religieuse a pu aussi nous détourner de l'« amour du monde », de l'amour et du respect de l'existence que nous partageons avec tout ce qui est. Le christianisme en particulier a pu *aussi* conduire au mépris du monde au nom de notre filiation directe et privilégiée dans l'autre monde. Après avoir conçu Dieu à l'image du désir humain de puissance et de liberté, il a pu aider à reprendre au profit de l'individu la liberté et la toute-puissance condensées en Dieu. Ainsi *a-t-il pu conduire* à cette transcendantalisation de l'individu qui a d'abord caractérisé l'individualisme occidental moderne, avant qu'il ne devienne lui-même purement empirique, purement utilitariste. Alors, on pourra dire rétrospectivement que le christianisme a été la « religion de la sortie de la religion » (Gauchet), mais en entendant bien que cela signifie avant tout le chemin de l'oubli du sacré et du déni de la transcendance. Et c'est bien sur cette voie, dans cet espace « libéré de toute transcendance », que s'est construite et déployée la souveraineté de l'économie qui nous opprime et nous détruit maintenant.

En fixant sur Dieu, hors du monde, l'essence de la transcendance et en polarisant exclusivement sur lui le sentiment que nous pouvons avoir du sacré, le christianisme a coïncidé avec la réflexion philosophique pour associer la vérité à la certitude et le transcendantal à la nécessité, ainsi que l'a fait la science moderne classique. Et cette science n'a pas seulement eu la tête forte, mais aussi la main longue, comme nous l'apprennent aussi bien le développement « rationnel » de l'industrie que la conversion contemporaine de la pensée au pragmatisme qui semble être devenu désormais le fondement universel de toute morale. Je ne dis pas que le christianisme soit responsable de tout ce qui est arrivé aux sociétés occidentales ou à travers elles, mais seulement que son « adaptation au siècle » fut sa manière dominante de « rendre à César ce qui est à César », jusqu'à lui confier ou vendre parfois son âme même. Mais cette épistémologie de la certitude, associée à une pratique du compromis utilitariste, n'était pas la seule manière, autoévidente, de penser notre rapport cognitif et pratique non seulement à la positivité de l'étant mais à la transcendance de l'être. La reconnaissance de la transcendance, loin d'être soudée à l'évidence de

la nécessité et de la puissance, pourrait plutôt être associée au constat de la contingence et de la fragilité ontologique de tout ce qui existe, y compris et d'abord nous-mêmes. Et si l'on tient à l'image de Dieu, le Dieu le plus vrai, le plus véridique, n'est-il pas justement celui qui, lui aussi, peut mourir, a fait le choix de mourir ! Un « incroyant » aurait ainsi moins de mal à s'associer à une religion de la modestie, de la réserve, de la fraternité et de la compassion. Je ne prêche pas ici pour le bouddhisme, mais je reconnais que le bouddhisme peut nous donner un enseignement dans le moment de l'histoire que nous affrontons, et dans lequel c'est maintenant notre responsabilité humaine – et non celle d'un Dieu tout-puissant – qui est directement engagée, vis-à-vis de ce qu'il y a de plus riche et de plus profond dans l'être, et qui est aussi justement ce qui, dans tout l'existant, est le plus fragile. Ici, l'injonction évidente de Hans Jonas rejoint l'intuition théologique la plus profonde de Maître Eckhart, et de tant d'autres entre les deux ou avant eux.

III

Il y a certes encore des « croyants » qui se réjouissent de la fin du monde puisqu'ils l'ont mise au cœur de la Promesse qu'ils ont reçue et de leur attente de Rédemption. Je pense que Nietzsche a tout dit d'eux en saisissant que leur propre cœur n'était habité que par la haine, le ressentiment et un désir de revanche. Bush aussi les avait bien compris, ce qui est une autre raison de n'en plus parler. Mais la plupart des croyants ne partagent pas ces sentiments que Marx a traités avec mépris de petits-bourgeois, et leur confiance en Dieu s'allie chez eux avec la conscience d'une responsabilité dans la société et dans l'histoire comme vis-à-vis de la création, dont le soin leur fut aussi légué en même temps que la promesse du Paradis. Alors ces croyants peuvent très bien s'entendre avec des incroyants sur les formes concrètes qu'ont prises dans le monde contemporain le déni de la transcendance et la déperdition réelle du sens du sacré ; ainsi l'incroyant peut désormais partager avec les croyants un même amour du monde et une même crainte de sa destruction. Ils peuvent aussi s'entendre dans l'analyse qu'ils font du procès historique qui y a conduit, et qui se laisse assez bien résumer dans la montée du capitalisme. En un mot, rien n'impose encore que les croyants et les incroyants aient à s'affronter dans la critique du capitalisme.

À partir de là, je voulais évoquer les aspects par lesquels la logique du capitalisme, dans la dynamique même qui l'a porté à la domination que ce régime économique exerce maintenant sur toutes les dimensions de la vie humaine comme de la nature, implique le plus précisément la négation de toute transcendance et le refus de toute responsabilité ontologique :

- la globalisation économico-systémique comme déni formel de la dimension transcendante du monde et de la société, de la vie et du symbolique ; l'irresponsabilité actualisée dans l'immédiate opérationnalité ;

- la rupture formelle et systémique du lien qui nous rattache à l'être et à la totalité ;
- la réification radicale de la subjectivité dans les « procès sans sujets ni fins » ;
- la « perte de sens » et la dissolution des valeurs.

Faute de temps et de place, je ne développe pas ces questions que j'ai abordées déjà dans de nombreux écrits et dont on peut trouver une synthèse dans *L'impasse de la globalisation*. Elles seront également au centre des réflexions présentées dans un autre ouvrage, *L'abîme de la liberté* (paru chez Liber en 2011).

Conclusion

Concernant la dimension de la transcendance qui fonde la valeur du monde, de la vie et de l'existence humaine, un accord ontologique à portée morale et politique est possible entre croyants et incroyants. La principale différence, c'est que l'incroyant ne réifie pas la transcendance et qu'il ne la projette pas en dehors du monde. Pour lui, la dimension transcendante fait partie du rapport humain à l'être ; elle n'existe pas de manière ontologiquement autonome en dehors de l'expérience affective, cognitive, esthétique et normative que nous avons du monde, d'autrui et de nous-mêmes. Elle est si l'on veut d'abord négative : elle est une *reconnaissance de la limite* immanente à toute expérience et à l'existence même de tout être particulier. Pour l'incroyant, transcendance rime avec immanence et contingence. Mais l'expérience de la transcendance peut aussi posséder une valeur positive : c'est le sentiment d'appartenance et de participation à l'être compris comme un tout, une appartenance, une participation et une inclusion qui excluent, comme dans l'amour, la possession unilatérale et le pur exercice de la puissance (Simone Weil : « Prendre puissance sur, c'est souiller. Posséder, c'est souiller[2] »). On peut voir en cela un côté mystique ou gnostique, mais certes pas un travestissement de la religion. Mais rien n'empêche, encore une fois, qu'entre croyants et incroyants nous partagions une même responsabilité à l'égard de ce qui existe parce que, par des voies différentes, nous sommes en mesure d'en reconnaître la valeur et de mesurer, de manière critique, la portée destructrice que peut avoir notre action lorsqu'elle est emportée par l'*ubris*, fût-ce une *ubris* qui nous échappe dans les organisations et les systèmes après que nous ayons collectivement favorisé son dé-chaînement.

2. Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1947.

Existe-t-il encore des normes indispensables dans notre société[1] ?

Niklas LUHMANN

I

Suivant une bonne tradition de juristes, la présentation d'un cas pourrait nous mettre à l'unisson sur le thème de cette conférence[2]. Imaginez que vous êtes un officier de police de haut grade. Dans votre pays – et cela pourrait être l'Allemagne dans un avenir pas si lointain – il y a de nombreux terroristes de gauche et de droite et, chaque jour, des meurtres, des attaques à la bombe, de nombreux innocents sont tués ou blessés. Vous avez attrapé le responsable de ce groupe. Si vous le torturez, vous pourriez probablement sauver beaucoup de vies humaines – dix, cent, mille vies humaines – nous pouvons faire varier le cas. Le feriez-vous ?

En Allemagne, l'affaire semble simple. On doit se référer à la Constitution. L'article premier (la dignité humaine) n'a pas prévu d'exception[3]. Le non-juriste s'étonne tout d'abord que la norme soit formulée comme un fait. Est-ce donc possible que torturer ne viole pas la dignité humaine ? Le juriste fera connaître une meilleure formulation du problème. Jusqu'ici ça va. Si on ne le peut pas conformément à la justice, du moins on le peut conformément au droit.

Il y a dans la *common law*, qui ne procède pas de manière aussi positiviste, une discussion extensive pertinente à ce sujet. La question est de savoir si chaque question juridique peut se décider ou non, en dernière instance, sur la base de considérations relatives aux conséquences – on pourrait alors influencer cette décision en manipulant l'évaluation des conséquences. Ou s'il y a ou non des droits indispensables qu'il faut

1. Traduction de L. Sosoe basée sur la version de l'article parue dans Niklas Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 2008, p. 228-252.

2. Conférence prononcée à l'Université de Heidelberg en 1992 et publiée une année plus tard aux éditions C. F. Müller. C'est ce qui explique pourquoi cet article ne se retrouve pas dans la liste bibliographique de Niklas Luhmann à la fin de l'ouvrage consacré à son œuvre : *Luhmann Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, O. Jahraus, A. Nassehi et al. (dir.). Stuttgart, J.B. Metzler, 2012.

3. Voir Winfried Hassemer, « Unverfügbares im Strafprozeß », dans A. Kaufmann, E.-J. Mestmäcker et H. F. Zacher (dir.), *Rechtsstaat und Menschenwürde. Festschrift für Werner Maihofer zum 70. Geburtstag*, Francfort, V. Klostermann, 1988, p. 183-204.

respecter indépendamment de toutes les conséquences[4]. Il est frappant qu'il soit question de *droits* et non, par exemple, de *devoirs* comme le suggéreraient Pufendorf, Kant et surtout le droit juif[5]. L'insistance sur les droits est peut-être un héritage libéral, mais elle a l'avantage qu'on peut l'utiliser en même temps dans un sens technique juridique pour disposer des pouvoirs de recours. En outre, dans le monde entier, il est question des droits de l'homme et non des devoirs de l'homme. Cependant, cette question ne nous avance pas plus quant à la décision, car nous aurions encore à prendre une décision préliminaire : existe-t-il des droits inaliénables qui doivent être respectés quelles que soient les conséquences de la décision ?

Pour compliquer la décision et la rendre ultimement indécidable, on peut varier le cas hypothétique. Les terroristes disposent d'une bombe atomique et il s'agit de la trouver et de la désamorcer. Procéderiez-vous à la torture ?

Il n'est pas de la compétence du sociologue de prendre la décision ou même d'en recommander une (« après avoir porté l'attention requise à l'ensemble des circonstances », comme disent les juristes). En tant que sociologue, on s'intéresse au *problème* ; ou comme on pourrait le dire sur la base de certains critères, *à la forme du problème*. On ne peut que se tromper. C'est un cas de « choix tragique[6] ». Alors que dans les cas ordinaires, les juristes n'ont pas de doute d'avoir raison quand ils font la distinction entre le juste [*Recht*] et l'injuste [*Unrecht*] et décident en conséquence (peu importe comment la décision est justifiée), ce cas pourrait se présenter inversement : on est injuste quand on distingue entre le juste et l'injuste. La solution habituelle du paradoxe de l'autoréférence du code juste/injuste, qui consiste à doubler la valeur positive et à déclarer légale la distinction elle-même, ne fonctionne pas. Ou alors, elle fonctionne seulement si on applique à la valeur négative la même opération de résolution du paradoxe. Comme dans les anciennes tragédies grecques, l'affirmation de la justice est déjà en elle-même une injustice. Le code lui-même doit être d'abord produit, institutionnalisé, exempt de paradoxe. Athéna intervient, établit le tribunal de l'Aréopage et se réserve la décision des « causes difficiles » (comme le disent les Américains de leur façon inimitable).

Puisqu'il manque à notre droit une légitimation religieuse, nous ne pouvons pas considérer cette issue. Nous ne disposons pas non plus de l'institution des jugements divins à l'aide desquels les « causes difficiles » étaient décidées[7]. Nous savons

4. Voir principalement Ronald Dworkin, *Taking rights seriously*, Cambridge, HUP, 1978.
5. Voir par exemple George Horowitz, *The Spirit of Jewish law*, New York, 1973, [1953] p. 7 *sq*.
6. C'est ainsi que le formulent les économistes. Voir Guido Calabresi et Philip Bobbitt, *Tragic choices*, New York, W.W. Norton & Company, 1978.
7. Voir Jean Bottéro, « L'ordalie en Mésopotamie ancienne », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, sér. III, vol. XI, 1981, p. 1005-1067. Voir aussi Salem Alafenish, « Der Stellenwert der Feuerprobe im Gewohnheitsrecht der Beduinen des Negev », dans F. Scholz et J. Janzen (dir.), *Nomadismus. Ein Entwicklungsproblem ?*, Abhandlungen des Geographischen Instituts,

certes, grâce à Gödel, que nous devons « gödéliser » les problèmes des paradoxes internes et avons besoin pour ce faire de références externes ; mais, en même temps, depuis Saussure, le développement de la sémiologie nous apprend que ces références externes n'existent pas et qu'un système demeure dépendant des distinctions qu'il a introduites lui-même.

Par ces réflexions, nous n'avons certes pas obtenu de décision, mais plutôt l'idée qu'il s'agit d'un problème d'un niveau théorique élevé. Ici, il convient en tout cas d'éviter tout jugement moral (et cela signifie aussi toute construction éthique du problème) parce que cela ne pourrait que discréditer moralement l'une ou l'autre option[8] et chasser le démon du droit par le Belzébuth de la morale. Je propose en revanche de recourir à une analyse sociologique, donc de tirer parti de la distance prise par le sociologue par rapport au système juridique. D'emblée, il doit être clair que le juriste ne peut en attendre une proposition de décision. Mais une certaine réorganisation sémantique du savoir peut être utile – du moins dans l'effort d'atteindre une formulation du problème qui convienne à la société moderne.

Car, il se pourrait qu'une longue tradition nous accuse d'erreur de commande dans la façon de poser le problème. Peut-être attendons-nous encore, mais vraisemblablement sans succès, une correspondance entre la décision et un principe, une formule salutaire finale, un système dans le sens de Kant ou une loi universelle valide *a priori*[9]. Cependant, le fondement ultime de toute décision réside peut-être non dans un principe, mais dans un paradoxe.

II

La distance prise par le sociologue ne commence pas avec l'épineuse question de décider si dans notre société moderne il y aurait ou non des normes indispensables. Elle réside plutôt, de façon générale, dans la conception du normatif lui-même. Par le concept de norme, les juristes (et ceci s'applique également aux éthiciens) présupposent l'existence de quelque chose de particulier qui est désigné depuis le XIX[e] siècle comme « validité » et distingué de l'existence d'un fait. Ils procèdent

---

Anthropogeographie, vol. 33, Berlin, Dietrich Reimer, 1982, p. 143-158.

8. Il y a ici quelques réserves préoccupantes dans le droit juif – mais, de nouveau, c'est en raison d'une légitimation religieuse. Voir Robert M. Cover, « The Supreme Court, 1982 Term — Foreword : Nomos and Narrative », *Harvard Law Review*, vol. 97, n° 1, 1983, p. 4-68.

9. Sur la tradition, voir par exemple Girolamo Cardano, *De Uno*, 1663, cité d'après Hieronymus Cardanus, Caroli Sponii (dir.), *Opera Omnia 1*, Lyon (réimpr. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966), p. 277-283 : « *Unum bonum est, plura verò malum* » [Il n'y a qu'un seul bien, mais véritablement beaucoup de mauvaises choses]. Voir aussi la garantie de procéder de haut en bas opposée aux aristotéliciens, p. 279 : « *non ergo tendunt in unum se ab uno procedunt* » [c'est pourquoi ils ne tendent pas vers l'un, mais procèdent de l'un].

avec cette présupposition parce que, pour le système juridique, il s'agit d'ordonner les faits selon les normes et de décider si un comportement correspond à la norme ou la viole. C'est pourquoi le système juridique cherche, dans la *distinction* entre normes et faits, la base de sa propre manière d'observer le monde. En revanche, la sociologie est libre de traiter les normes aussi comme des faits – naturellement comme des faits d'une sorte particulière. Une construction possible est de concevoir les normes comme des formes *d'attentes contrefactuelles*, c'est-à-dire des attentes de comportement qui ne se laissent pas irriter par des comportements factuels, mais sont encore maintenues même quand elles sont déçues[10]. La distinction rectrice n'est pas faits/normes, mais apprentissage/non-apprentissage. La manière ordinaire de s'exprimer alignée sur le « *Sollen* » donc en termes de « validité », est conçue comme une expression du droit de refuser d'apprendre et du droit de maintenir des attentes quand bien même elles sont déçues. Mais il s'agit toujours d'attentes réellement occurrentes, constatables, donc d'états de fait dans le système social de la société que l'on peut saisir dans des communications empiriquement connaissables. Cela devient ainsi une question de faits de déterminer si la communication « normes indispensables » dans une société a du succès ou non, de quoi elle dépend, de quels tests (le cas : des terroristes disposent d'une bombe atomique) et à quelles épreuves de vérité l'acceptation d'une telle norme est soumise.

Dans une autre terminologie, on peut décrire l'invention culturelle de la normativité comme un *dédoublement de la réalité* – comme on peut distinguer le jeu du sérieux ou distinguer, selon l'évolution du langage, les signes linguistiques de ce qu'ils désignent ; ou quelque chose de similaire s'appliquant à l'hypothèse d'un sens religieux en arrière-fond du monde phénoménal ou à la distinction dans le système de l'art entre réalité fictionnelle et réalité réelle – peu importe comment, dans de tels cas, on se représente le couplage et les possibilités de traverser les limites. Il n'y a aucun doute que la communication langagière se déroule réellement, même si elle n'« est » pas ce qu'elle « désigne ». Il n'y a non plus aucun doute que le comportement conforme aux normes est réellement attendu, même si – et particulièrement si – il doit être distingué du comportement attendu et ne pas être confondu avec ce dernier. C'est à l'aide de ces dédoublements de la réalité que l'on gagne la possibilité d'une représentation plus précise de la réalité réelle [*realer Realität*], de cultiver une réalité dure et factuelle parce qu'on l'a distinguée et qu'on peut l'observer de l'autre côté de la distinction. Du point de vue de l'histoire culturelle, il ne sera pas faux de penser d'abord à la sémantique de la transcendance religieuse et l'on voit que l'art aussi bien que le droit apparaissent à travers des processus lents de différenciation qui ensuite génèrent leurs propres formes de comparaison, donc aussi leurs propres descriptions de la réalité

10. Voir Niklas Luhmann, *Rechtssoziologie*, 2e éd., Opladen, Westdeutscher, 1983, p. 43 *sq*. Aussi, du même auteur, *Das Recht der Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1993.

réelle[11]. Le durcissement de la réalité n'est possible que par la fiction, l'individualisme nominaliste des faits (Occam et ses successeurs) crée ses propres fondements dans une théorie du langage qui lui correspond et légitime son déficit de réalité par de simples habitudes (Hume) et aujourd'hui par des analyses statistiques qui ne disent rien d'un cas concret[12]. Et cela s'applique aussi au droit positif d'aujourd'hui.

À la différence des sociétés qui partaient d'une assise religieuse du monde, nous contemporains [*Heutigen*] ne pouvons plus intégrer dans un principe transcendantal ces descriptions de réalité reposant sur des dédoublements [*Verdoppelungen*]. Même le sujet transcendantal a échoué dans cette perspective (et dans d'autres). Notre société se décrit elle-même « polycontextuellement[13] », c'est-à-dire à l'aide d'une pluralité de distinctions avec lesquelles un observateur désigne ses objets et qui servent en même temps à le distinguer de ses objets, donc à le placer dans un « *unmarked space*[14] » à partir duquel il peut observer quelque chose, mais pas s'observer lui-même.

Pour les réflexions suivantes sur le thème de l'indispensabilité de certaines normes, ces considérations accordent la liberté de dire comment le système juridique décrit ce problème et de découvrir ainsi avec un regard sociologique des faits non arbitraires. Nous abandonnons ainsi la façon plus typique de la sociologie de poser la question, d'examiner le caractère « institutionnalisable » des normes. Il s'agit ainsi, en dernière instance, de la question de savoir si, et dans quelles perspectives, une attente normative est normativement attendue et surtout si, et comment, cette attente normative de l'attente normative peut être assumée sans information[15]. De cette manière, on pourrait certes parvenir à l'analyse empirique des chances sociales de succès de la normalisation, mais non au problème qui nous intéresse ici, celui de savoir si, et avec quels moyens sémantiques, le système juridique peut justifier l'*indispensabilité* des normes.

III

Examine-t-on les tentatives de la théorie juridique et de la philosophie juridique de démontrer ou de justifier les normes indispensables que le regard se tourne

11. Pour une poétique de la vieille Europe, voir par exemple Heinz Schlaffer, *Poesie und Wissen : Die Entstehung des ästhetischen Bewußtseins und der philologischen Erkenntni*s, Francfort, Suhrkamp, 1990.

12. George Spencer Brown, *Probability and Scientific Inference*, Londres, Longmans, 1957.

13. C'est la terminologie de Gotthard Günther. Voir par exemple : « Life as polycontexturality », dans Gotthard Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. 2, Hambourg, Felix Meiner, 1979, p. 283-306.

14. Selon George Spencer Brown, *Laws of Form*, réimpr. New York, E. P. Dutton, 1979 [1969].

15. À ce sujet, l'ouvrage de Floyd Henry Allport vaut toujours la peine d'être lu : *Institutional Behavior : Essays toward a re-interpreting of contemporary social organization*, Chapel Hill, UNCP, 1933.

aujourd'hui encore vers le droit naturel. Déjà, le fait qu'on ait parlé de l'« éternel retour du droit naturel » devrait nous servir d'avertissement[16] et Norberto Bobbio en a déduit un manque de maturité[17]. Mais puisque le concept appartient au groupe du petit nombre de notions qui demeurent dans la discussion et puisqu'on a toujours attendu du droit naturel une protection contre les atrocités politiques, ce qui vient immédiatement à l'esprit c'est de l'examiner. Ce faisant, on tombe sur certaines bizarreries de la tradition qui n'existent presque plus dans le débat aujourd'hui. Cela vaut aussi bien pour la conception aristotélicienne de nature que de quelques références tirées du code civil romain.

Pour Aristote, la nature était distinguée de la technique, des produits fabriqués, et était déterminée par cette distinction. Appartenaient également à la nature, entre autres, des êtres qui, tel l'être humain, peuvent s'observer, mais aussi des cités et d'autres corps sociaux. Se demande-t-on, par conséquent, comment sa propre nature et la nature des autres peuvent s'observer qu'on tombe sur l'instruction suivante : l'observateur doit porter son attention sur l'état parfait et non sur l'état corrompu[18]. Apparemment, la nature peut en conséquence avoir un état naturel et un état contraire à la nature. Ainsi, apparaît-elle à l'observateur, qui a en conséquence à l'esprit l'existence d'un état de chose [*Seinssachverhalt*] paradoxal en lui-même. Ce paradoxe est dissous par l'hypothèse d'une autonormalisation de la nature dans le sens de sa propre perfection. La nature est conçue d'une façon téléologiquement ordonnée et Aristote part de l'hypothèse que, dans la plupart des cas, la nature atteint ce vers quoi elle est orientée. Il ne reste plus qu'à s'occuper des résidus déficients. L'ordre économique domestique et l'ordre politique, entre autres choses, y pourvoient. Aujourd'hui, ce concept de nature n'est plus usité et la relation correspondante qu'il implique entre normalité et normativité ne pourrait plus nous convaincre non plus.

Il est difficile de discerner dans les textes classiques du code civil romain dans quelle mesure précisément cette conception de la nature a joué un rôle. Mais on y trouve quelque chose de tout à fait semblable. Dans un passage d'Ulpien, amplement utilisé au Moyen Âge, on distingue le droit naturel du *ius gentium* (droit des gens) du droit civil, mais il n'est considéré d'aucune manière comme un droit supérieur. Le droit naturel se distingue plutôt par le fait qu'il gouverne tous les êtres vivants, donc les êtres humains et les animaux[19]. La conséquence en est qu'on doit saisir le

16. Voir la publication beaucoup citée de Heinrich Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, 2e éd., Munich, J. Kösel, 1947.

17. Voir Norberto Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, 2e éd., Milan, Edizioni di Comunità, 1972 [1965], p. 159 *sq.* et aussi p. 190.

18. Aristote, *Les Politiques* 1254a 36/37 (formulé par *skopein*, donc observer !). Voir aussi Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIae, q. 57 a.2 ad primum « *Natura autem hominis est mutabilis, et ideo id quod naturale est homini, potest aliquando deficere* » [La nature de l'homme est mutable et c'est pourquoi l'homme, ce qui lui est naturel, peut lui manquer quelquefois].

19. Voir D. 1.1.1.3 : « *Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit* » [Le droit est naturel en ce

développement civilisationnel comme une *déviation du droit naturel*[20]. Le mariage pose des limites à l'instinct naturel de reproduction. La propriété restreint l'égal accès de tous à tous les biens (de la présumée communauté originelle des biens). Les institutions comme l'esclavage, le servage ou le travail contractuel salarié restreignent ce que l'on doit présupposer comme une liberté naturelle. Aussi bien les légistes que les canonistes du Moyen Âge construisaient en conséquence la condition légale dans la société comme une déviation du droit naturel alors que – et là nous rencontrons encore un paradoxe caché – ils utilisaient les concepts de *communitas*, d'*universita*s, de *civitas* pour désigner des corps naturels[21].

Le traitement du problème ne change pas fondamentalement si on travaille au XVII[e] siècle avec la doctrine du contrat social (*pactum socialis*). Seulement, cela ne fait que mettre plus nettement en relief le paradoxe fondamental. Le point de départ se trouve dès lors dans l'hypothèse de la liberté qu'on peut individuellement gérer. Cela signifie précisément que renoncer à la liberté sur la base de raisons bien considérées fait partie de la liberté. Plus tard, on intégrera plus clairement encore le paradoxe dans le concept même de liberté et on le dissoudra dans ce dernier par une distinction visant précisément la liberté, à savoir la distinction entre *libertas* et *licencia*[22].

Dans cette version, la sémantique historique du droit naturel a pu accompagner l'ordre féodal et sa désintégration, l'État territorial naissant qui se développait, puis la transition vers une compréhension absolutiste de l'État, même celle d'un absolutisme éclairé. Et même la transition vers l'État constitutionnel d'obédience libérale se sert encore du droit naturel[23]. Contrairement à tout ce qu'on a supposé et postulé après 1945, la sémantique du droit naturel séduit précisément par sa capacité d'adaptation. L'idée des droits de l'homme et de leur caractère inaliénable est entrée

---

que la nature enseigne à toutes les créatures]. Il est du reste frappant que la nature enseigne à elle-même. Donc, le droit naturel ne doit pas être enseigné ni appris ni étudié. L'étude se rapporte aux textes, pas à la nature !

20. Pour preuves, Rudolf Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, Munich, Max Hüber, 1967.

21. Il y a un texte souvent cité de Gaïus de D. 4.5.8 qui lui correspond et qui affirme qu'un changement de l'état du droit (ici *capitis deminutio*) n'invalide pas les lois naturelles : « *quia civilis ratio naturalia iura corrumpere non potest* » [parce que la raison civile ne peut pas corrompre les lois naturelles]. Comme toujours, les décisions légales s'accordent bel et bien, mais pas les formules mnémoniques et fondatrices que le Moyen Âge puisait alors des textes.

22. Du reste, parce que cette distinction rend utilisable le concept de liberté par la « déparadoxisation », elle peut servir aussi bien les visées plutôt conservatrices que celles plus révolutionnaires ; il est tout simplement question d'exclure l'arbitraire du concept. Voir par exemple Christian Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum, Pars I*, § 150 *sq*., cité d'après l'édition Francfort-Leipzig, 1740, réimpr. Hildesheim, Georg Olms, 1972, p. 90 *sq*., et Richard Price, *Observations on the nature of civil lberty : The Principles of government, and the justice and policy of the war with America*, 2[e] éd., Londres, 1776, p. 12 *sq*.

23. Pour l'époque moderne et pour la transition vers le XIX[e] siècle, voir Diethelm Klippel, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1976.

dans la discussion seulement vers la fin du XVIII[e] siècle et ceci dans des États qui, à l'instar des États-Unis d'Amérique, connaissaient encore l'esclavage, la persécution des opposants religieux, l'expropriation massive des « royalistes », mais aussi, signe dans ce cas de modernité, bien des profits colossaux provenant de la spéculation. Or, tout cela nous permet d'appuyer l'idée qu'il n'est resté du droit naturel qu'une coquille vide, utilisable de façon ronflante et qui a besoin d'être constitutionnellement transposée en droit positif. En tout cas, rien ne découle du sens historiquement déductible de la loi naturelle qui pourrait répondre à notre question sur la validité des normes indispensables dans la société d'aujourd'hui.

IV

Comment avait-on pu supposer indispensable qu'une norme quelconque *en elle-même* de par sa propre nature contiendrait la garantie d'une validité inviolable ? Dans l'ancien monde cela a été garanti par les mythes des origines – qui pour leur part constituaient des dissolutions des paradoxes d'un commencement sans « avant ». Depuis le début de la modernité, la métaphore de la « source du droit » reprend cette fonction[24]. Derrière l'idée d'une origine sans précédent se cache le paradoxe d'une décision qui construit une possibilité dans laquelle elle (la décision) n'a pas lieu[25]. Par quoi cette supposition est-elle plausible ? Manifestement pas par le fait qu'on continue à chercher l'origine de l'origine ou la fondation de la fondation. La métaphore a le sens de mettre un point final à la réflexion ; elle a la fonction de rendre invisible le décideur de la décision. Et, si elle est plausible, c'est donc pour d'autres raisons.

On peut supposer comme sociologue que les déploiements de paradoxes de ce type ou d'autres types – à savoir la substitution de distinctions avec des identités fixes – doivent leur plausibilité à leur adéquation sociale-structurelle. Cela exige des analyses sociologiques du savoir. Pour cela nous n'utiliserons plus l'approche Marx-Mannheim qui recourait à la classe ou à la position et en dernière instance à des intérêts (conscients ou inconscients) spécifiques aux acteurs. Nous le remplaçons par l'hypothèse d'une connexion entre la sémantique de la société et la forme dominante de la différenciation systémique[26].

---

24. En l'absence de recherches approfondies sur ce sujet suivant le modèle de l'histoire des idées, on peut lire René Sève, « Brèves réflexions sur le droit et ses métaphores », *Archives de philosophie du droit*, vol. 27, 1982, p. 259-262. On trouvera beaucoup de matériel également chez Juan B. Vallet de Goytisolo, *Estudios sobre fuentes del derecho y método jurídico*, Madrid, Montecorvo, 1982.
25. Voir G. L. S. Shackle, « Imagination, formalism, and choice », dans M. J. Rizzo (dir.), *Time, uncertainty, and disequilibrium : Exploration of austrian themes*, Lexington, Lexington Books, 1979, p. 19-31.
26. Voir comme introduction Niklas Luhmann, « Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition », dans, du même auteur, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. 1, Francfort, Suhrkamp, 1980, p. 9-71.

Il est facile de montrer que la sémantique du droit naturel (si on l'accepte dans le sens précédent) s'accorde avec les impératifs immanents à la société de noblesse, donc avec une différenciation stratifiée, et acquiert par là sa force de conviction. Qu'une société avec des exigences d'organisation plus élevées doive être fondée sur la déviation du droit naturel reflète précisément les réquisits de différenciation d'une couche sociale noble. La généalogie de la famille doit être assurée à travers la lignée, donc à travers le mariage, peu importe ce que la pulsion naturelle de reproduction fournit en termes de pathologie. La noblesse doit pouvoir imprimer par son nom son droit de propriété foncière et la défendre, peu importe que surgissent encore d'autres besoins[27]. Les systèmes sociaux stratifiés exigent l'inégalité de rang et de répartition des ressources et y voient une condition vitale (indispensable !) de l'ordre social. S'y ajoute le fait que le travail doit être fait et donc que les libertés doivent être limitées ; ce n'est que beaucoup plus tard qu'on a pu s'appuyer pour cela sur un attrait suffisant du gain et de la dépense d'argent, donc sur le travail salarié.

Il peut être curieux que cet ordre soit déclaré une *déviation* du droit naturel. Mais cela suffit manifestement pour décrire ce qui le rattache à la nature – telle qu'elle est donnée de toute éternité dans un cosmos des essences ou telle qu'elle est créée par Dieu – et donner des justifications spécifiques aux déviations respectives. Cette « déparadoxisation » des paradoxes est plausible dans l'ordre existant où d'autres possibilités ne sont pas en vue.

Il en va de même pour le concept aristotélicien de nature. Il peut être immédiatement copié dans l'autoreprésentation de la noblesse. La noblesse exige la bonne extraction et la compétence (*arété, virtus*), donc une nature qui n'est déjà pas d'elle-même ce qu'elle est, mais qui a besoin d'attention et de soin. Une abondante littérature fleurissant encore pendant les crises de la noblesse des XVI^{e} et XVII^{e} siècles discute de la hiérarchie de ces critères[28]. Les doctrines de l'éducation insistent sur le fait que l'adolescence est particulièrement mise en danger par la passion et la séduction. Mais cela se rapporte à des enfants de naissance noble, *condition*, *qualité*[29]. Pour les juristes,

---

27. Cela ne doit pas nécessairement être assuré, et normalement ce ne l'est pas, en termes de propriété individuelle dans le sens juridique du terme et cela ne présuppose même pas une distinction claire du droit pénal et du droit civil pour l'attribution de l'autorisation de gouverner et de se défendre. C'est d'abord l'économie monétaire qui a contraint, surtout à sauvegarder le crédit, les droits individuels de disposer, donc de dissoudre l'ordre féodal. Voir là-dessus et sur les conséquences de la première inflation anglaise autour de 1200, Robert C. Palmer, « The Origins of property in England », *Law and History Review*, vol. 3, n^{o} 1, 1985, p. 1-50 ; du même auteur, « The Economic and cultural impact of the origins of property : 1180-1220 », *Law and History Review*, vol. 3, n^{o} 2, 1985, p. 375-396.

28. Parmi la vaste littérature secondaire, voir par exemple, Claudio Donati, *L'Idea di Nobilità in Italia : Secoli XIV-XVIII*, Rome, Bari, Laterza, 1988 ; Arlette Jouanna, *L'idée de race en France au XVI^{e} siècle et au début du XVII^{e}*, 2^{e} éd., Montpellier, Impr. de recherche Université Paul Valéry, 1981 ; Ellery Schalk, *From valor to pedigree : Ideas of nobility in France in the sixteenth and seventeeth centuries*, Princeton, PUP, 1986.

29. N.d.t. : en français dans le texte original.

il est clair en tout cas qu'un paysan, aussi vertueux soit-il, ne pourrait pas devenir noble[30]. Il fallait un ennoblissement ou la certification de l'appartenance à une vieille noblesse. L'ambivalence du concept de nature se confirme, pourrait-on dire, dans une discussion à laquelle il ne manque pas de clarté ni de critères pour gérer ces problèmes aussi longtemps que la société se différencie sous la forme de la stratification.

Aujourd'hui, la société est autrement construite et cela a des conséquences importantes qui s'étendent à tous les détails de la sémantique sociale. La forme première de différenciation sociale est passée de la stratification à la différenciation fonctionnelle. Cette dernière se rattache avant tout à la position sociale des individus eux-mêmes. Car, jusqu'à la fin du XIX^{e} siècle, l'insistance sur l'individualité de l'individu a été le mécanisme sémantique par lequel l'ancien ordre a été miné. La position sociale des individus ne vient plus de leur origine, mais de leur carrière – qui certes est différemment favorisée ou défavorisée par leur origine. Mais l'influence de l'origine (comme éventuellement de la race ou du sexe) n'est qu'une parmi d'autres dans un mécanisme d'intégration complexe qui présente d'abord une structure temporelle, à savoir que les positions acquises constituent les conditions pour atteindre d'autres positions, chaque pas dépendant de la collaboration contingente d'auto-sélection et d'hétéro-sélection (par exemple liés à la conjoncture économique).

Cela correspond à une orientation temporelle dans laquelle le passé et le futur ne sont déjà plus liés par les nécessités/impossibilités assignées à travers des formes essentielles, mais doivent être plutôt couplés par des décisions. Cela implique qu'on attribue ce qui ne peut plus être changé à des décisions et qu'on planifie les décisions en termes de séries de décisions qui en (les décisions planifiées) sont dépendantes, mais qu'on ne peut pas encore déterminer. C'est pourquoi le temps n'est plus vécu comme dans la différence entre *æternitas*/*tempus*, si bien qu'il ne peut plus y avoir des normes invariables du point de vue temporel. La différence temporelle dominante est celle du passé et de l'avenir et seule la limite, qui sépare les deux côtés de la forme temporelle, compte comme le présent, mais ne peut plus être située dans la forme. C'est pourquoi l'orientation sociale aussi doit s'ajuster à l'insécurité et au risque, au fait qu'« au moment suivant les choses peuvent être autrement[31] », et il s'agit de développer des formes d'arrangement sociales qui supportent cette instabilité et y acquièrent de la maturité. Cela s'applique également à la projection de normes à l'aide desquelles on tente de soumettre les attentes futures au schème conforme/déviant et ainsi de distribuer des positions favorables/non favorables – avec la réserve que la décision peut changer.

---

30. « *Rusticus, licet probus, dives & valens, tamen non dicitur nobilis* » [Un paysan peut être vertueux, riche et robuste, mais il n'est jamais appelé noble], lit-on chez Bartolus, *De Dignitatibus*, fol. 45 v et ad 52, cité d'après l'édition *Omnia, quae extant, Opera*, Venise, 1602, vol. VIII. En réalité, les relations n'étaient en aucun cas aussi claires, surtout lorsqu'il était question d'exonération fiscale.
31. Voir Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlin, W. de Gruyter, 1991.

La raison de ce degré d'individualisation et de cette temporalisation réside dans la différenciation systémique fonctionnelle. Cette dernière ne permet pas d'affecter des individus concrets à un système de fonction déterminé et uniquement à ce système de telle sorte qu'un individu « existe » seulement juridiquement, l'autre existe seulement du point de vue de l'éducation, le suivant, seulement économiquement et un autre encore seulement politiquement. L'inclusion sociale doit plutôt être tenue ouverte et il faut accorder à tous les individus l'accès à tous les systèmes de fonction. C'est précisément pour cela que la liberté et l'égalité sont conçues comme des normes abstraites de telle sorte que le degré de limitation des libertés et de l'inégalité résulte des régulations de l'inclusion dans les systèmes de fonction. La raison du choix de cette forme de norme réside en ce que le futur est imprévisible et qu'on doit s'attendre à ce que des conséquences inconnues découlent des actions. C'est pourquoi il ne peut pas y avoir non plus une hiérarchie sociale des sous-systèmes entre eux, donc pas de représentation de la société dans la société, mais les influences des sous-systèmes les uns sur les autres, qui sont plus intenses que dans l'ancien ordre, changent de situation en situation et ne peuvent pas être socialement contrôlées – et ceci pour des événements se déroulant de façon séquentielle aussi bien que simultanée, à telle enseigne que l'environnement interne à la société devienne incontrôlable pour les systèmes.

Si cette analyse est correcte dans ses grands traits, cela doit avoir des conséquences pour le thème de l'indispensabilité d'une ou de plusieurs normes fondamentales. Il serait certainement précipité de conclure à un « décisionnisme », à un relativisme ou à un arbitraire fondamental du genre « *anything goes* ». Ce ne sont que de simples dévaluations qui s'imposent quand on ne veut pas renoncer aux certitudes du vieux monde. On doit au contraire pouvoir s'attendre à ce qu'une telle structure d'opérations contingentes, structure organisée de façon récursive, non hiérarchique, mais hétérarchique, génère « des valeurs intrinsèques » [*Eigenwerte*] et projette des « *inviolate levels* » correspondant à leur type d'ordre[32]. La question est de savoir : sous quelles formes ?

V

Si on regarde attentivement ce que la société moderne elle-même recommande, le slogan est : valeurs. Le concept de valeur a une longue histoire à plusieurs pistes, qui, cependant, n'apportent rien à notre question. Cela s'applique aussi bien au

32. Sur « *Eigenwerten* » en relation avec le concept logique-mathématique, voir Heinz von Foerster, « Objects : Tokens for (Eigen-) Behaviors », dans du même auteur, *Observing Systems*, Seaside, Calif., Intersystems Publications, 1981, p. 273-285, et d'autres chapitres dans ce volume. Sur les « *inviolate levels* » comme formes du déploiement des paradoxes de l'autoréférence, voir Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach : An eternal golden braid*, Hassocks et New York, Harvester, 1979, particulièrement p. 686 *sq.*

concept de *valor* pour la noblesse qu'à la distinction économique entre valeur et prix. Déjà au XVIII[e] siècle, on trouve un concept de valeur non spécifique, utilisé plus occasionnellement. Toutefois, ce concept ne gagne le plus haut rang sémantique qu'au XIX[e] siècle. C'est la première piste de l'adoption d'une sémantique spécifiquement moderne.

Certainement que le concept doit son appréciation à la philosophie – en partie à la distinction philosophique entre l'être et la validité, en partie au néokantisme, en partie à la phénoménologie, dans tous les cas à la faim insatiable d'aprioris. Entretemps, le concept [de valeur] s'est démodé en philosophie. En revanche, il paraît indispensable pour la formulation des programmes de partis politiques et pour la jurisprudence de la Cour fédérale constitutionnelle [allemande]. Pour ce qui concerne les formulations, elle [la valeur] remplace ici une orientation selon une véritable analyse de la situation sociale à laquelle la politique est confrontée et une orientation selon la forme classique de la doctrine juridique (par exemple : les droits subjectifs). Ce concept marque exactement ce que nous cherchons : la pertinence maximale avec un contenu normatif. C'est pourquoi on aimerait savoir plus précisément à quoi se rapporte ce concept (en dehors du rapport à lui-même). Pour la sociologie, cela devrait signifier : à quel type de réalité.

Dans les comportements communicatifs courants, l'usage des jugements de valeur fait apparaître que ces derniers ne sont pas affirmés sous forme de thèses, mais par implication. Les valeurs « sont valides » par la façon dont la communication est sous-entendue. On part du présupposé qu'il y a consensus sur les appréciations de valeurs, qu'on peut recourir à des précompréhensions. Quand on parle du tabagisme on suppose que c'est nocif pour la santé, et que tous les participants préfèrent la valeur positive santé et non la valeur négative maladie ; ou préfèrent la vie à la mort, la paix à la guerre, la liberté à la servitude, la démocratie à la tyrannie, etc. La question « pourquoi ? » est omise parce que les thématiques explicites sont déjà comprises dans la communication de telle sorte que l'acceptation ou le rejet du sens imposé entre en considération. Rien que la simple insinuation de cela dans la communication manquerait le sens de la validité de la valeur [*Wertgeltung*] ou serait à tout le moins comprise comme une provocation. Donc les valeurs sont valides sans justification, c'est ce qu'indique l'observation d'une communication se déroulant réellement. Alors, on ne peut même pas exiger qu'elles soient justifiées. C'est pourquoi les valeurs servent en pratique à stopper la réflexion. Si cela ne fonctionne pas, de plus petits systèmes se différencieront dans lesquels cela fonctionnera. Du point de vue de la communication télévisée normale, de telles déviations semblent radicales, fondamentalistes, ésotériques. Elles sont traitées à l'aide de sémantiques de prise de distance, bien que, en termes de genèse et de validité, le même mode soit à l'œuvre comme dans le domaine des valeurs universellement acceptées. Même les différenciations, l'absence de proximité, même les controverses et les luttes ne remettent donc pas en question la sémantique des valeurs *comme forme*. Ceci peut

aussi servir d'indicateur pour un « *inviolate level* », un lieu profond remplaçant la nature et la raison dans la détermination de normes.

Comme les étoiles dans le ciel, les valeurs sont innombrables ; c'est pourquoi on a besoin de valeurs fondamentales pour exprimer l'importance. Des concepts traditionnels tels que liberté, égalité, justice, paix, sécurité, dignité, bien-être et solidarité sont utilisés pour souligner un statut particulier[33]. L'ordre de référence des valeurs lui-même se raffermit encore davantage. Mais même s'il s'agit de valeurs qu'on peut facilement citer, cela ne change rien au mode de validité qu'elles impliquent. On ne peut pas dans le cours de la communication – surtout dans ce cas – demander si ces valeurs sont acceptées ou rejetées.

Dans cette forme, avoir des valeurs est facile. Si certaines valeurs deviennent discutables, de nouveaux « *inviolable levels* » se forment. Mais il y a un hic : rien dans les valeurs ne permet de résoudre des conflits de valeurs. Comme on le dit souvent, il n'y a pas d'ordre hiérarchique (transitif) de sorte que certaines valeurs soient toujours préférées à d'autres, que la liberté soit, dans tous les cas, plus importante que la sécurité, la paix toujours plus importante que la liberté, la justice toujours plus importante que la paix, etc. La question de la préférence est décidée d'avance en relation à la valeur opposée (la paix est meilleure que la guerre), mais non pas en rapport avec des exigences contradictoires des différentes distinctions entre les valeurs et les non-valeurs. Différentes valeurs ne s'excluent pas mutuellement, elles permettent toujours d'ajouter de nouvelles valeurs. Elles nous sont toutes disponibles comme des pistes d'orientation dans le système. Les théoriciens des valeurs fondent leur espoir là-dessus pour la stabilité. Les collisions de valeurs demeurent limitées à des cas individuels, mais c'est précisément les cas où les valeurs doivent démontrer leur pertinence pratique. Elles perdent leur valeur directive précisément quand on en a besoin. Et l'inverse est vrai aussi : parce que les décisions ne sont à prendre que lorsque les valeurs posent des exigences conflictuelles (autrement, la décision aurait été prise[34]), les décisions elles-mêmes demeurent non réglées.

Il peut être utile à titre de comparaison de voir comment ce problème de collision est résolu sur le plan des programmes conditionnels typiques du droit. Ou cela se passe selon des règles de suppression : le nouveau droit casse l'ancien droit, ou

33. Des concepts traditionnels – pour prendre en compte le fait que ces concepts changent de sens et partiellement de forme linguistique lors de la transition de la société différenciée par strates à la société fonctionnellement différenciée. En ce qui concerne la dignité, Pufendorf a déjà ajusté *dignitas* à *dignatio.* Au XVII^e^ siècle, *securitas* retranche les vieilles connotations religieuses pour une autoprotection mesurée. Au XVIII^e^ siècle, la liberté s'est singularisée. Au XIX^e^ siècle, la solidarité apparaît pour la première fois et avec elle, une référence aux conséquences de la différenciation fonctionnelle (d'abord, l'industrialisation) est déjà signalée.

34. On peut ajouter avec Heinz von Foerster : « *Only those questions that are in principle undecidable, we can decide* » (« Ethics and second-order cybernetics », *Cybernetics and Human Knowing*, vol. 1, n^o^ 1, 1992, p. 9-19).

(quand il s'agit de droit constitutionnel) l'inverse. Ou alors on introduit la collision dans le schème de la règle et de l'exception. On confirme la règle, comme on dit, lorsqu'on concède des exceptions. De cette manière, le droit produit croissance, différenciation et commensurabilité des cas sous des formes qui, comme telles, peuvent être transmises. Cependant, tout cela ne peut être transposé sur le plan des valeurs. Une valeur n'élimine pas l'autre en cas de conflit, et il n'existe pas non plus de gain en complexité sous la forme de règles/d'exceptions prêtes à l'emploi. On peut décider seulement *ad hoc* des collisions de valeurs parce qu'on a besoin des indices tirés de la situation pour justifier la pondération [*Werteabwägung*] des valeurs. Cela s'applique surtout quand plus de deux valeurs sont en jeu. Plus il y a de valeurs, et plus le chaos est important sur le plan de la décision.

Nous avons là encore un paradoxe éventuel. On peut le mettre sous la forme d'une théorie modale. Les valeurs sont *nécessaires* pour donner un appui aux décisions dans l'incertitude. Les décisions conduisent cette *nécessité* à la forme de la *contingence*. De son côté, la nécessité du respect des valeurs devient une évaluation contingente qui – au moment de décider – peut s'avérer différente selon la constellation des valeurs, la situation de la décision et les influences sur le cours de la décision. La jurisprudence et la doctrine juridique parlent de « pondération des valeurs[35] », mais il s'agit d'une formule qui montre son unité seulement tant qu'elle ne trahit pas les résultats auxquelles elle parvient, donc qui ne dit pas (comme c'est typique pour tout déploiement de paradoxe) qu'elle ne dit pas ce qu'elle ne dit pas. Bien entendu, ce n'est pas une « erreur » qui serait à réprimander, mais une sémantique transitoire qui permet la formation de décisions précédentes que l'on peut prendre en considération par la suite à l'aide de la technique juridique approuvée de l'analyse juridique des raisons d'une décision ou qui peuvent être davantage développées dans un processus du *distinguishing and overruling.*

Tant qu'il est question de valeurs et de décisions, la société opère sous la condition de l'*incertitude autogénérée*[36]. Elle crée d'abord le « cadre[37] » qui détermine qu'on ne doit pas fixer d'avance ce qui en résultera. On doit d'abord s'habituer aux conséquences qui en découlent pour l'interaction sociale, pour la mise à jour continue de compréhensions modifiées, et pour la culture d'autoprésentation correspondante.

On peut douter que quelque chose de similaire à un concept de jurisprudence de style classique puisse s'en dégager. Peut-être que le développement va plutôt dans la direction des précédents, typiques de la *common law*, avec un besoin complexe

35. Pour de nombreux exemples, voir Hans-Martin Pawlowski, *Methodenlehre für Juristen. Theorie der Norm und des Gesetzes*, 2e éd., Heidelberg, C.F. Müller, 1991, p. 378 *sq*.
36. Comme dans un contexte différemment spécifié, Karl-Heinz Ladeur, *Postmoderne Rechtstheorie : Selbstreferenz – Selbstorganisation – Prozeduralisierung*, Berlin, Duncker und Humblot, 1992.
37. « *Frame* » dans le sens d'Erving Goffman, *Frame analysis : An essay on the organization of experience*, Cambridge, HUP, 1974.

correspondant en connaissance des décisions et avec un autre style d'argumentation moins conceptuel. C'est une pratique déjà largement répandue dans le droit continental visant à autoriser les recours. En aucun cas, ni le caractère arbitraire des décisions ni les influences externes sur la pratique juridique ne peuvent être déduits de la fondation paradoxale du droit. On doit plutôt s'attendre à des autoformations internes mal synchronisables du système juridique. Mais ce serait alors une caractéristique typiquement prévisible dans le cas d'un système social fonctionnellement différencié : les changements plus lents et en même temps plus rapides se déroulent simultanément dans les systèmes à différenciation fonctionnelle et la synchronisation y devient toujours plus difficile.

De cette façon, plus que cela n'a été reconnu officiellement, le problème du caractère indispensable des normes spécifiables ou de l'inventaire de ces normes est dissous. La solution de remplacement, déjà pratiquée, prévoit seulement encore comme formule d'unité un paradoxe pouvant être déployé. On peut construire rétrospectivement l'histoire du problème comme si cela avait toujours été le cas. Mais c'est une histoire écrite pour notre temps. Dans la société d'aujourd'hui, il s'agirait de l'idée que le problème ne réside pas dans la différence entre la fidélité aux principes et l'arbitraire. Les principes devraient être si généralisés qu'ils ne disent plus rien. D'un autre côté, considéré dans les faits, l'arbitraire ne survient pas dans la réalité sociale. C'est pourquoi la question peut être seulement de savoir si dans l'avenir on pourra préserver ou non l'autonomie, la détermination et la clôture opérationnelle du système juridique[38]. Il n'est donc plus question que ce système puisse structurer sa propre autonomie, développer le paradoxe de l'unité de ses propres distinctions (même celui de l'égal et de l'illégal) et arriver à s'en sortir avec la nécessité de la contingence. L'indispensabilité de la norme – c'est l'autopoïèse du système.

VI

Même dans ce cas le problème des *tragic choices* demeure, soit le problème du droit à la violation du droit. De Kant à Habermas, on peut observer une recherche de solutions proches du concept de l'autonomie du système. Pour Kant, « la paix perpétuelle » ne peut être garantie que par des États qui accordent aux individus la protection juridique[39]. Habermas ajoute à ce desideratum le point de vue de la participation

38. Sur ces concepts, voir Niklas Luhmann, « Operational closure and structural coupling : The Differentiation of the legal system », *Cardozo Law Review*, vol. 13, nº 5, 1992, p. 1419-1441 ; ainsi que la discussion qui suit. Plus en détail : Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1993 (trad. fr. Lukas K. Sosoe, *Le droit de la société*, Québec, PUL, 2020).

39. Voir le traité de Kant *Vers la paix perpétuelle* ; voir Fernando R. Tesón qui élabore le point de vue de Kant : « The Kantian theory of international law », *Columbia Law Review*, vol. 92, nº 1, 1992, p. 53-102.

démocratique des personnes concernées à la procédure constitutionnelle[40]. Les deux propositions sont modernes dans la mesure où elles évitent une anticipation dogmatique (métaphysique, religieuse, indiscutable) des décisions justes qui trieraient d'avance les béliers et les moutons. Mais les deux propositions sont déterminées par l'irréalisme et l'ignorance du droit [*Weltfremdheit und Rechtsferne*]. Ni Kant ni Habermas ne posent le problème du droit à la violation du droit. Pour les deux, la solution du problème réside dans des institutions qui permettent de se soumettre aux idées de la raison. De son côté, la raison est traitée comme un tribunal ou comme une source d'idées qui, sous condition d'une communication sans contrainte, permet précisément ce qu'elle présuppose, à savoir la compréhension sans coercition. Mais si jamais la négation existe, il n'y a pas seulement des autoréférences positives, mais également négatives, et la situation du monde contemporain attire le regard plutôt sur le problème de la décision entre justice et injustice [*Recht und Unrecht*] faite d'une façon non conforme au droit – par exemple, dans le cas de la torture, mentionné au début, dans des cas d'intervention internationale ou encore dans des cas de condamnation rétroactive de « crimes » qui, au moment où ils ont été commis, étaient protégés par le droit positif (mais prétendument pas par le droit « supra-positif »).

S'y ajoute le fait que, malgré la société mondiale communiquant de façon planétaire par de nombreuses interdépendances dans tous les domaines de fonction, les postulats de l'autonomie fonctionnelle – l'État de droit (constitutionnel) et la démocratie – n'ont pu s'imposer que dans peu de régions[41], c'est-à-dire à un point tel que les violations y sont traitées comme des cas isolés à l'aide de procédures appartenant au système qu'elles ont violé. À l'échelle planétaire, cela constitue plutôt l'exception que la règle et ceci bien que nulle part aucune autre possibilité ne soit en vue. Un diagnostic général devrait faire apparaître que la société mondiale s'est adaptée à la différenciation fonctionnelle. Cependant, dans beaucoup de domaines (y inclus l'économie, la politique et le droit), une forme de différenciation aussi invraisemblable du point de l'évolution ne peut s'imposer – mais aucune autre ne le peut !

L'apparition massive des « *tragic choices* » semble correspondre à cette situation : le développement économique à la faveur de l'exclusion d'une grande partie de la population ; la démocratisation seulement par le despotisme présidentiel et autres choses similaires ; les garanties juridiques seulement par le droit à la violation du droit. Si on se limite à l'examen du système juridique (ce par quoi on écarte, entre autres, les problèmes plus compliqués d'une éthique appropriée à tout), on trouve

40. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat*s, Francfort, Suhrkamp, 1992.
41. Voir Marcelo Neves, *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne : Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien*, Berlin, Duncker und Humblot, 1992.

alors des exemples de notre problème de la paradoxalité du code légal-illégal du système qui ont été juridicisés avec un parfait succès – un cas célèbre et un cas moins célèbre, mais hautement pertinent.

Le cas classique est le cas de la dérogation, la violation illégale du droit par le détenteur du pouvoir politique suprême[42]. Au Moyen Âge, ce droit à la violation du droit était considéré comme une composante de la *iurisdictio* englobante et était ainsi rapproché des régulations d'exception – par exemple, la préservation des privilèges. Le début de l'ère moderne y voyait le problème de la « raison d'État. » C'était ainsi qu'étaient justifiés les assassinats commis par l'État de Venise (les intérêts de la République ont la préséance sur les droits des personnes privées[43] !). Cependant, ce ne devait être qu'à regret [*seufzend*] uniquement dans des cas d'urgence. Sur cette base, parallèlement au développement d'un droit à l'expropriation contre un dédommagement fondé sur le *dominium eminens*, l'idée d'un droit éminent dans l'état d'urgence a été acceptée. Au XVIII[e] siècle, cela relève du répertoire de l'autorité légale normale du souverain[44] et enfin des affaires qu'une constitution doit régler.

Un autre développement moins célèbre du droit part de la prémisse que l'exercice des droits ne peut pas aller contre le droit : « *Qui suo iure utitur neminem laedit* » [Celui qui agit selon ses droits ne fait de mal à personne]. Mais alors on devrait interdire tout ce qui pourrait éventuellement porter préjudice aux autres. L'alternative rigoureuse « soit légal, soit illégal », qui est et demeure raisonnable comme code du système, prendrait donc effet au niveau du programme du système. Pour éviter cela, des figures juridiques ont été inventées qui prévoient qu'on peut être tenu pour responsable (responsabilité stricte) des préjudices même si ces derniers résultent de l'exercice irréprochable (conforme au droit, sans culpabilité) du droit[45]. Cela suppose

---

42. Pour l'exemple de textes plus anciens, voir Alessandro Bonucci, *La derogabilità del diritto naturale nella scolastica*, Pérouse, Bartelli, 1906. Voir aussi Rodolfo de Mattei, « Il problema della deroga e la "Ragion di Stato" », dans E. Castelli (dir.), *Cristianesimo e Ragion di Stato*, Rome, Fratelli Bocca, 1953, p. 49-60 ; du même auteur, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Florence, G. C. Sansoni, 1969.

43. Voir par exemple Giovanni Maria Memmo, *Dialogo nel quale dopo àlcune filosofiche dispute : si forma un perfetto prencipe et una perfetta republica, e parimente un senatore, un cittadino, un soldato, et un mercatante*, Venise, 1563, p. 12 : « *Et Meglio e, che un Cittadino privato patisca a torto, che permettendogli, si tanta lizencia, e autorità, egli si faccia lecito a una Republica fare ogni opera, quantunque ingiusta, derivando da quella una tanta utilità, quanta e la libertà publica* » [Et c'est mieux que le citoyen privé souffre une injustice, que de se permettre autant de licence et d'autorité, et d'opprimer légalement sa liberté publique pour la conservation de ce qui est légal dans une république bien que l'injustice arrive de ce seul usage, aussi bien que la liberté publique].

44. Par exemple, Carl Weitzel, *Von der Macht weltlicher Regenten wider die göttliche* (sic) *Rechte Gesetze zu geben*, Francfort, Leipzig, 1749.

45. Un ouvrage emblématique de l'apparition de cette tendance est celui de Josef Esser, *Grundlagen und Entwicklung der Gefährdungshaftung : Beiträge zur Reform des Haftpflichtrechts und zu seiner Wiedereinordnung in die Gedanken des allgemeinen Privatsrechts*, Munich, C. H. Beck, 1941. Pour la problématique du code « juste-injuste », voir Rudolf Merkel, *Die Kollision rechtmäßiger Interessen und die Schadensersatzpflicht bei rechtmäßigen Handlungen*, Strasbourg, Trübner, 1895. La façon

l'institution secondaire de l'assurabilité et la possibilité de répercuter les coûts sur les prix – et à nouveau : l'égalité de traitement juridique des concurrents sur le marché.

On a seulement besoin d'utiliser un peu le pouvoir de l'imagination pour s'apercevoir que notre cas de torture a une structure similaire. C'est pourquoi on pourrait penser à une solution juridique similaire – indépendamment de toutes considérations légalistes en référence à l'article premier de la Constitution fédérale allemande. Par exemple, la permission de la torture sous la supervision des cours internationales, la surveillance télévisée de la scène à Genève ou au Luxembourg, l'intervention télécommandée, la supervision par télécommunication, le transfert de la distinction légal-illégal sur le compte de l'option de la victime d'être un héros ou un traître. Dans l'ensemble, aucune solution n'est pleinement satisfaisante. Mais il n'est pas non plus satisfaisant de s'abstenir de faire quoi que ce soit et de sacrifier des innocents au fanatisme des terroristes.

VII

Au niveau planétaire, on peut observer une attention croissante aux problèmes des droits de l'homme. Certes, la fondation de la vieille ou de la nouvelle Europe sur la nature et sur la raison pouvait difficilement convaincre. Les droits de la « liberté » et l'« égalité » sont peu appropriés pour fonctionner comme des droits de l'homme. En eux-mêmes, ils sont construits de façon paradoxale. Cela signifie qu'ils incluent leur contraire et doivent pour cela toujours être modifiés légalement ou par contrat. À cet égard, on ne peut en centraliser la disponibilité. Ce que l'on peut toutefois observer, c'est une façon de générer des normes sur la base d'événements scandaleux auxquels les médias de masse donnent un écho planétaire. Qu'il y ait des textes qui interdisent telle chose, ou qu'il y ait des gens qui les établissent et qui les ratifient ou non, ne joue aucun rôle. Nous ne sommes pas obligés de comparer le texte de loi et la conduite pour conclure que quelque chose viole ou non la loi. À un niveau beaucoup plus immédiat, le scandale lui-même peut produire une norme (qui n'avait pas du tout été formulée auparavant) dans des cas comme la déportation et le déplacement forcés [de populations], la disparition mystérieuse de personnes s'accompagnant d'une obstruction à l'enquête par l'État, l'incarcération illégale et la torture, ainsi que les assassinats politiques de toute sorte. Celui qui réagit avec indignation dans de telles situations et exprime des attentes contrefactuelles ne doit pas s'attendre au

---

d'argumenter de la *common law*, qui, partant du concept d'objets dangereux, est parvenue à des résultats comparables, se trouve bien décrite chez Edward H. Levi, « An introduction to legal reasoning », *University of Chicago Law Review*, vol. 15, nº 3, 1948, p. 501-574. Une discussion animée s'est engagée récemment aux États-Unis sur le coût énorme des dédommagements et sur les limites de l'assurabilité qui, à cause des conséquences économiques, fait souffrir des personnes totalement innocentes. Voir George L. Priest, « The New legal structure of risk control », *Daedalus*, vol. 119, nº 4, 1990, p. 207-227.

dissensus ; c'est presque comme si le sens de la norme était couvert par des pouvoirs sacrés. La genèse des normes suit le modèle de Durkheim, elle se prévaut de la colère publique[46]. Une mise en forme juridique, une régulation du droit international peut s'y rattacher, mais ne peut pas assumer le rôle d'une source du droit.

La tendance dominante, surtout depuis la Deuxième Guerre mondiale et la décolonisation du globe, est d'élargir les droits de l'homme – aussi bien dans le sens de l'exigence d'un respect planétaire que d'en étendre le contenu. Parallèlement au développement de l'État-providence, le concept de la protection des droits de l'homme a été complété, si ce n'est remplacé, par un concept de soutien public. On regroupe les besoins déclarés fondamentaux et les intérêts de l'être humain et on exige remède[47]. Cela correspond exactement au concept de valeur traité plus haut et crée pour tous ceux qui s'en occupent, professionnellement ou occasionnellement [*feiertäglich*], un bon point de départ de communication. La question de savoir comment des conflits de valeurs peuvent se résoudre peut être mise de côté pour le moment. Politiquement, cette notion de droits de l'homme sert de base aux exigences adressées par des pays plus pauvres aux pays plus riches. En même temps, par cette extension, on en arrive à un degré terrifiant de violation des exigences minimales de la dignité humaine. L'inflation de l'idée et de la terminologie peut conduire à l'impression répandue que les droits de l'homme sont de toute façon méprisés (on parle d'« idéaux »), et que par rapport à cette question, tous sont assis dans une maison de verre. C'est pourquoi, il est recommandé de restreindre la discussion des droits de l'homme aux problèmes de violation de la dignité humaine[48]. Si cela n'arrive plus, on peut continuer à chercher, avec la prudence habituelle des juristes.

En fonction de cela, il faudrait distinguer les causes : les « expériences d'injustice exemplaire[49] » sont une chose, la consternation et l'outrage (impuissant) une autre. Il ne doit s'agir en aucun cas d'un travail social de style mondial de chercher une

---

46. Voir Émile Durkheim, *De la division du travail social*, 2e éd., Paris, PUF, 1973 [1893], particulièrement le chapitre II, p. 35 *sq*.

47. Voir seulement Winfried Brugger, « Menschenrechte im modernen Staat », *Archiv des öffentlichen Rechts*, vol. 114, 1989, p. 537-588 ; du même auteur, « Stufen der Begründung von Menschenrechten », *Der Staat*, vol. 31, 1992, p. 19-38 – toutefois avec le danger de l'« inflation » (1992, p. 31) et de l'idéologie (1992, p. 30) qu'on ne peut éviter par ce concept. Eibe H. Riedel s'exprime de manière sceptique relativement à l'applicabilité *juridique* de la fondation *anthropologique*, *Theorie des Menschenrechtsstandards : Funktion, Wirkungsweise und Begründung wirtschaftlicher und sozialer Menschenrechte mit exemplarischer Darstellung der Rechte auf Eigentum und Arbeit in verschiedenen Rechtsordnungen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986, p. 205 *sq*. et p. 346 *sq*.

48. Aussi Heiner Bielefeldt, « Die Menschenrechte als Chance in der pluralistischen Weltgesellschaft », *Zeitschrift für Rechtspolitik*, vol. 21, 1988, p. 423-431.

49. Voir Brugger, *op. cit.*, 1989, p. 562 et *op. cit.*, 1992, p. 21 *sq*., sur les distinctions « expériences d'injustices exemplaires » et « expériences de souffrances exemplaires » et avec un catalogue différencié. Par le dernier sens mentionné, je comprends les formulations de Heiner Bielefeldt, *op. cit*., 1988, p. 430 : des expériences historiques concrètes d'injustice. Mais on devrait les raffiner pour distinguer les insatisfactions scandaleuses des insatisfactions justifiées.

norme qui échappe à tous les conflits d'intérêts. Que ce ne soit pas ici une objection contre le travail social et l'aide au développement devrait aller de soi. Toutefois, compte tenu de l'opportunité politique et des possibilités économiques limitées, il s'agit de problèmes d'un autre calibre. Des violations des droits de l'homme, éprouvées unanimement au niveau mondial, on ne peut parler qu'en termes d'événements absolument inacceptables, où la pondération du pour et du contre n'est plus possible, et où on ne peut tout au plus en attendre qu'une compréhension en termes de choix tragiques. D'injustice, dans tous les cas.

On pourrait dans cette situation remplacer la sémantique des *droits* de l'homme par la sémantique des *devoirs* de l'homme. Cela signifierait tenir les gouvernements des États responsables, du moins dans le sens d'établir de l'ordre dans leur territoire. Et cela correspondrait à une tendance croissante de structurer plus solidement le système social mondial de la politique et de ne pas seulement comprendre l'organisation des États comme l'expression de la volonté du « peuple », mais, d'abord et avant tout, comme une exigence internationale relative aux questions d'organisation d'ordre.

Mais il faut aussi considérer ce qui a été abandonné par ce changement de terminologie. Le discours des droits subjectifs avait été un programme de déploiement de paradoxes. Il s'agissait d'accorder aux droits subjectifs une validité objective, c'est-à-dire de reconnaître socialement l'individualité et de faire de l'insociabilité de l'individu le fondement de la régulation du système juridique de la société. Indépendamment de toutes les controverses juridico-théoriques qui pourraient indiquer le caractère illogique de cette idée, elle a fait ses preuves dans la pratique juridique. Mais, précisément, cette figure s'est aussi avérée être le principe de base de tous les excédents de revendications possibles, jusqu'à la prétention d'organiser le droit et la politique selon l'opinion propre de l'individu. On peut le tolérer ou non selon les conditions cadres de la politique, mais si cela aboutit aux luttes des individus les uns contre les autres, l'État (aussi longtemps qu'il existe encore) ne peut se contenter d'observer passivement seulement parce qu'il donne raison aux différentes parties. On peut en arriver à la perte de plausibilité du programme du déploiement du paradoxe des droits subjectifs – mais pas nécessairement à l'abandon de la figure technique juridique. Cependant, le programme mène certainement à des questions de pertinence de cette figure quand se pose le problème de l'indispensabilité de certaines normes vitales au système.

Par conséquent, cette analyse change donc aussi la façon dont l'indispensabilité des normes devient un problème. D'un point de vue réaliste, il ne s'agit pas de formules conclusives d'un édifice normatif, ni de principes, ni d'une norme fondamentale ou d'une valeur suprême qui contient et dépasse tout. Mais il ne s'agit pas non plus de reporter la décision jusqu'à ce que des discours menés sans coercition aient abouti à un résultat raisonnable susceptible de produire le consensus parmi des individus perspicaces censés uniquement établir des conditions procédurales. Cognitivement, il s'agit de paradoxes, d'autoblocages de la connaissance qui ne sont pas à résoudre

logiquement, mais de façon créative. D'un point de vue normatif, il s'agit de scandales avec un potentiel générateur de normes. Le problème est d'une très haute acuité à cette époque contemporaine, face aux réalités de la société mondiale et face à un défaitisme intellectuel qui s'étend et qui y réagit. Ultimement, la question à laquelle cette situation nous confronte est naturellement : que peut-on faire ? Mais une question préliminaire indispensable est de savoir : comment peut-on observer et décrire de manière adéquate ?

(Traduit par Lukas K. Sosoe. Revu et corrigé par Yvette Lajeunesse.)

Éthique et valeurs dans la théorie sociologique de Niklas Luhmann

Lukas K. SOSOE
Université du Luxembourg

Les études de cas en droit et en éthique ont un grand avantage sur les théories[1]. Elles nous plongent au cœur des problèmes à résoudre, *in medias res* pour ainsi dire[2], au cœur des conflits de valeurs et des choix complexes ou tragiques. Mais la décision morale doit-elle prendre nécessairement la forme du tragique ? Le tragique n'est-il pas plutôt dans ces rares situations de décision où on se sent tiraillé entre l'amour et le devoir, entre le cœur et la raison, entre le devoir de défendre l'honneur, surtout familial, et le besoin de protéger la relation qui nous est chère ? (Et comme le dit la tirade bien connue : « En cet affront mon père est l'offensé, Et l'offenseur le père de Chimène ! » [*Le Cid*, Racine]). Et hélas, entre sauver des vies humaines et violer un droit dit fondamental ?

L'étude de cas que donne Niklas Luhmann à apprécier dans l'article : « Existe-t-il encore des normes indispensables dans notre société[3] ? » présente, en plus, un second avantage : sur le plan théorique, elle fait apparaître la façon dont la théorie des systèmes observe et décrit le monde du dilemme, du choix tragique, bien entendu en sociologue. En effet, l'étude fait voir, d'une part, la complexité des sociétés modernes confrontées à la sémantique des valeurs, au caractère polémogène de ces dernières, aux conflits face à l'urgence des décisions qui s'imposent ; d'autre part, elle dévoile le processus de l'analyse théorique éthique politique concernant la prise de décision, le rapport de la théorie éthique politique à la pratique. Dans la pratique, le tragique du choix, semble-t-il dire, n'émerge qu'aux confluents de deux normes irréductibles, de deux valeurs, de deux biens, apparemment difficiles, voire impossibles à concilier, à hiérarchiser. En tout cas, c'est en ces termes que Luhmann voudrait bien construire

1. Je remercie Yvette Lajeunesse pour la relecture, les corrections et suggestions proposées. J'assume entièrement la responsabilité de cet article.

2. Ceci étant dit, nous ne nous référons pas nécessairement au programme de philosophie politique appliquée de Renaut qui est bien plus spécifique. Il veut partir « des situations d'injustice extrême que le monde nous présente […] produire une compréhension [de tels contextes] et [en] tirer une forme de remédiation permettant de combattre l'injustice de ces situations », « d'améliorer le monde. » Voir Alain Renaut, *L'injustifiable et l'extrême. Manifeste pour une philosophie appliquée*, Paris, Le Pommier, 2015, p. 53-54.

3. Ma traduction de la conférence de Niklas Luhmann *Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen ?* (Heidelberg, C.F. Müller, 1993), qui paraît également dans ce numéro des *Cahiers Société.*

le conflit des valeurs, forme qu'il entend conférer au problème de la guerre des dieux qu'avait déjà souligné Max Weber, thème repris dans un autre contexte, il y a quelques années, par Sylvie Mesure et Alain Renaut[4].

En un temps où, d'un côté, l'on se réfère, dans plusieurs domaines, à l'éthique ou aux valeurs et où, de l'autre, on semble déplorer leur absence, peut-être parce qu'il y en a trop, l'interrogation de Niklas Luhmann sur l'existence de normes indispensables arrive à point nommé. Elle nous place devant un choix : « Obtenir des informations par la torture pour sauver des vies, de nombreuses vies humaines : le feriez-vous ? Tortureriez-vous ? » Telle est sa question.

Pour apprécier la portée de l'analyse que Luhmann fait des normes indispensables dans nos sociétés modernes, encore nous faut-il d'abord la replacer dans le contexte de ce qui résulte de l'observation de l'éthique en tant que discipline, à la lumière de la théorie luhmannienne des systèmes. Dans une deuxième étape, nous exposerons la façon dont Niklas Luhmann observe en sociologue l'éthique et son histoire à travers les catégories de la théorie des systèmes. Malgré notre appréciation positive de la conception de l'éthique comme théorie réflexive de la morale – comment pourrait-on la définir autrement que comme une méta-éthique, partiellement en tout cas depuis Aristote –, dans la troisième et dernière partie, nous soulignerons les limites de la perception que Niklas Luhmann a de l'éthique, l'image qu'il donne de cette dernière, avant de présenter brièvement sa théorie des valeurs.

I

Pour avoir un aperçu condensé de la conception luhmannienne de l'éthique, la référence à deux textes s'impose. Le premier n'a paru qu'en italien sous le titre : *Fondamenti sociale della morale*[5] et le deuxième, plus connu, *Paradigm lost. Sur la réflexion éthique de la morale*[6], est le discours prononcé lors de la réception, par Luhmann, du prix Hegel en 1989. Niklas Luhmann y diagnostique, dans nos sociétés

4. Voir à ce sujet Sylvie Mesure et Alain Renaut, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1996. Curieusement, cet aspect n'apparaît pas clairement dans les discussions bioéthiques en Amérique du Nord où la structure du choix est le plus souvent réduite à une question de méthode. D'où les méthodes de résolution de dilemmes qu'on rencontre souvent dans certains écrits.

5. Dans Niklas Luhmann *et al.* (dir.), *Etica e politica. Riflessioni sulla crisi del rapporto fra societa e morale*, Milan, Franco Angeli, 1984, p. 9-20.

6. Nous utilisons la version française de la conférence, « *Paradigm lost.* Sur la théorie réflexive de la morale », traduite par J. Blaser, C. Ehrwein, S. Fattebert et A. Peter, parue dans *A Contrario*, vol. 1, 2003, p. 79-94 ; désormais *Paradigm lost* dans le texte.) (L'original a paru sous le titre : *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral*, Rede von Niklas Luhmann anläßlich der Verleihung des Hegels Preises 1989 ; suivi de Laudatio von Robert Spaemann : *Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1989. On trouvera une autre version du texte original dans : *Niklas Luhmann, die Moral der Gesellschaft*, éd. D. Horster, Francfort, Suhrkamp, 2008, p. 253-270.)

modernes, ce que nous avions étiqueté « demande sociale de l'éthique[7] ». Luhmann en parle en termes de « vague éthique [qui] a déjà atteint l'inconscient, aurait dit Freud[8] ».

Le discours tenu dans *Paradigm lost. Sur la réflexion éthique de la morale*, la plus importante prise de position de Niklas Luhmann face à la demande d'éthique, de moralisation des institutions sociales, a une triple importance :

- Il constitue le programme d'éthique le plus complet dans la perspective de la théorie des systèmes ;
- Luhmann y parle de la collaboration entre la sociologie et l'éthique et donc d'une possible coopération, si ce n'est d'une complémentarité entre sociologie et éthique, si complémentarité il peut y avoir ;
- Il invite les éthiciens, mais aussi les citoyens et indirectement les politiques, à se garder de moraliser le système politique de peur de précipiter la mort de la démocratie. Moraliser la politique, dit-il, c'est « tuer la démocratie » là où elle existe encore.

Le texte se divise en quatre parties d'inégale importance :

- La périodisation de l'éthique avec les caractéristiques de chaque époque ;
- La proposition d'une définition empirique dans le cadre de ce qu'il convient d'appeler la demande sociale de l'éthique qui semble être la caractéristique dominante de notre temps[9] ;
- Les limites de l'éthique dans une société moderne vue dans la perspective de la théorie des systèmes ;
- La coopération entre sociologie et éthique ainsi que les limites de l'une et de l'autre.

Nous ne voudrions pas développer ces sujets point par point, les uns après les autres, mais les amalgamer pour parvenir à donner au lecteur une vue générale de la pensée de Luhmann sur l'éthique et les valeurs.

a) Dans son style humoristique qui confine parfois au cynisme, Luhmann émet la thèse selon laquelle une vague éthique survient « avec une régularité quasi astrologique […] au cours des années 80 de chaque siècle – du moins depuis l'invention de l'imprimerie[10] ». Des vagues d'éthique dont nous parle Luhmann, trois demeurent marquantes, chacune d'elle portant une empreinte particulière. Si jusqu'au XVII[e] siècle, l'éthique était encore prisonnière de la

7. Yvette Lajeunesse et Lukas K. Sosoe, *Bioéthique et cultures démocratiques*, Paris, L'Harmattan, 1997.
8. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 80.
9. Voir *Bioéthique et cultures démocratiques*, *op. cit.*
10. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 80.

théologie et de ses règles, considérées « comme une spécification de la volonté de Dieu[11] », elle s'en libère pour se déplacer vers une socialisation fondée sur l'amour de soi. Il a fallu attendre les années 80 du XVIII[e] siècle pour qu'émerge « une réflexion d'un nouveau genre portant sur les fondements rationnels des jugements moraux[12] » avec l'éthique transcendantale de Kant et l'utilitarisme de J. Bentham. C'est la seconde vague. Dans l'utilitarisme particulièrement, on a commencé à élaborer un calcul rationnel des plaisirs et des peines[13] [le calcul hédoniste], alors qu'« [a]u même moment jaillit des geôles françaises la philosophie "à l'envers" du Marquis de Sade[14] ». Peut-être pourrait-on voir dans cet effort intellectuel d'élaboration théorique une tentative de sauver la morale, une prise de distance de – et une distinction entre – la morale et les mœurs, un abandon de leur unité initiale[15]. Après cette vague caractérisée par la recherche d'une fondation de la morale indépendante des mœurs et de la stratification sociale, il se produit une véritable autonomisation de la morale à l'égard de la société stratifiée, caractéristique de l'éthique de la fin du XVIII[e] siècle. Survient ensuite une longue période d'abstinence. L'éthique revient en force dans les années 80 du XIX[e] siècle. « Les programmes des universités allemandes sont soudain à nouveau remplis de cours d'éthique. […] Le néokantisme s'engage également dans ces questions "pratiques" […] non sans déclencher d'intenses réactions immunitaires dans le style de celle de Nietzsche. On a affaire au nationalisme, à l'impérialisme, au colonialisme, au socialisme et à des monstruosités similaires[16]. » Bien qu'on ne remarque pas d'innovation théorique particulière, on peut mentionner l'accent mis sur le concept de valeur et les efforts de Max Scheler en vue de distinguer une éthique de valeur formelle (kantienne) d'une éthique de valeur matérielle.

Selon Luhmann, le même phénomène d'une vague d'éthique a refait surface au cours de la dernière décennie, celle du XX[e] siècle, avec une moindre intensité et se « présente presque exclusivement sous la forme d'appels au peuple et

11. *Ibid*., p. 81.
12. *Idem*.
13. La datation des débuts du calcul utilitariste ou hédoniste qu'effectue Luhmann a au moins un siècle de retard. (Bien entendu, pour ses considérations sur l'éthique à l'époque moderne cette erreur n'a pas d'importance.) En effet, le calcul des peines et des plaisirs se retrouvait chez Joseph Moreau de Maupertuis (1698-1759), près d'un siècle avant Jeremy Bentham (1748-1832). L'*Essai de philosophie morale* de Maupertuis a été publié en 1749, lorsque J. Bentham était âgé d'un an à peine. Voir notre article sur l'éthique de Maupertuis : Lukas K. Sosoe, « Maupertuis und Montesquieu », dans H. Hecht (dir.), *Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759) : Ein Bilanz nach 300 Jahren*, Berlin, Spitz, 1999, p. 173-186. Après avoir souligné l'importance du calcul hédoniste, Maupertuis écrit : « [I]l n'y a que deux moyens pour rendre notre condition meilleure : l'un consiste à augmenter la somme des biens ; l'autre, à diminuer la somme des maux. C'est à ce calcul que la vie du sage doit être employée. »
14. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 81.
15. Le terme morale ici est utilisé comme synonyme d'éthique.
16. *Ibid.*, p. 82.

de sonnettes d'alarme. Les grands noms de la tradition occupent à nouveau le débat. Hans Jonas proclame le principe de responsabilité. Et c'est au nom de l'éthique que des commissions politiques sont chargées tout à la fois de coordonner des intérêts peu susceptibles de s'imposer et de préparer les régulations provisoires[17] ».

Que cette description faite par Luhmann des vagues de l'éthique, ou mieux encore de *La valse des éthiques*[18] comme l'a bien nommée Alain Etchegoyen il y a quelques années, soit entièrement exacte ou non, n'est pas la question la plus importante. L'histoire contemporaine de l'éthique comme discipline donnerait raison à Niklas Luhmann au moins sur un point : notamment la demande sociale soudaine à la fin du XX^{e} siècle, demande qui a donné lieu à la création de nombreux instituts d'éthique pour la résolution de problèmes s'étendant de l'usage des armes robotisées à la prise de décision médicale ou à l'environnement et même donné lieu à un *Petit traité des grandes* vertus. S'il ne s'agit pas de sous-estimer la valeur de la littérature produite par le retour à l'éthique à la fin du siècle dernier et sa stabilisation actuelle, encore faut-il en tant que sociologue se demander, à l'instar de Luhmann, « si nous pouvons utiliser l'éthique dans la situation sociale du XX^{e} siècle[19] » ou, dans notre cas, celle du XXI^{e} siècle.

b) C'est sous la forme d'un desideratum ou d'un appel que Luhmann répond à cette question : « Ce n'est ni en ajoutant des textes à ceux de la tradition, ni en tentant de reformuler ceux-ci, mais seulement en faisant coopérer la théorie sociologique de la société et la réflexion éthique[20] » que l'éthique peut nous servir à quelque chose. Que renferme une telle invitation à la coopération ? La conception que Luhmann présente de l'éthique et de la réflexion sociologique sur l'éthique amorce-t-elle déjà la réalisation ce projet de coopération ?

   En vue de décrire, dans ses grandes lignes, ce à quoi peut ressembler cette « éthique coopérative » entre la théorie sociologique de la société et la réflexion éthique, Luhmann recourt à une notion empiriquement opératoire de la morale : « Par morale, j'entends une sorte de communication dont la particularité est d'être construite sur les indicateurs de respect et de non-respect[21] », communication différente des bonnes ou mauvaises performances accomplies dans tel ou tel domaine professionnel ou artistique. Ailleurs, Luhmann souligne

17. *Idem*.
18. Il s'agit d'un ouvrage où l'auteur diagnostique le retour de l'éthique. Alain Etchegoyen, *La valse des éthiques*, Paris, François Bourin, 1991.
19. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 83.
20. *Idem*.
21. *Idem*.

que dans le cadre d'une conception théorique qui conçoit les systèmes sociaux comme des systèmes de communication, « […] le concept de morale doit désigner une *sorte particulière de communication* – donc ni la constitution du caractère humain (*ethos*), ni une conviction (interne) déterminée, mais non plus un système de normes ou autres régulations du comportement humain. […] La réalité est transmise exclusivement par le concept de communication. Il s'agit toujours d'une communication qualifiée d'une façon particulière de morale qui naturellement a aussi l'effet d'une telle qualification sur les systèmes sociaux et psychiques[22]. » Et cette communication est dite morale « seulement quand elle exprime le respect et le non-respect[23] ». Luhmann ajoute : « Ceci peut se faire directement par la louange ou la réprimande[24] », une formulation qui nous rappelle quasi littéralement l'approbation et la désapprobation constitutive de l'éthique chez David Hume[25].

La morale n'est pas définie comme un champ d'application des normes, règles ou valeurs que l'on peut déterminer plus spécifiquement. Définie comme l'ensemble « des conditions du marché du respect[26] », la morale constitue l'objet de l'éthique et l'éthique en est la description, ou pour utiliser d'autres synonymes de Luhmann, c'est la description de la morale, la réflexion sur la morale ou la théorie réflexive de la morale. L'éthique ayant fait apparition, du moins exclusivement et de façon plus accentuée, sous la forme d'une théorie réflexive depuis le XVIII^{e} siècle, donc depuis le passage de la société stratifiée à la société fonctionnellement différenciée, il en allait aussi bien dans l'utilitarisme que dans l'éthique transcendantale de la « fondation rationnelle des jugements moraux, […] d'un rapport entre théorie et pratique relativement à la morale[27] ».

Du point de vue du sociologue, selon Luhmann, ce rapport de la théorie à la pratique, dont on sait par ailleurs la place prépondérante qu'il avait au XVIII^{e} siècle dans la pensée allemande, en particulier dans le contexte de la Révolution française, n'est pas d'une grande importance[28]. On peut y substituer

22. Niklas Luhmann, « Ethik als Reflexionstheorie der Moral », dans *Die Moral der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 272-273.
23. *Ibid.*, p. 273.
24. *Idem*.
25. David Hume, *La morale*, Paris, Flammarion, 1993, p. 51. On pourrait se demander si Luhmann ne reformule pas seulement Hume qui écrivait que « la morale éveille les passions. » De là à conclure au caractère polémogène de la morale, le chemin est bien court.
26. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 83.
27. *Ibid.*, p. 84.
28. Sur l'importance du thème de la théorie et de la praxis, il faut remarquer ici que ce rapport constitue un des sujets les plus controversés de la philosophie politique déclenché par la Révolution française à la suite de la publication de l'ouvrage de Edmund Burke, Préface de *Réflexions sur la révolution de France*, Paris, Hachette, 1989 [1790]. Le rapport de la théorie à la praxis en politique et en éthique en était le thème dominant. Comme le rappelle Philippe Raynaud pour attester l'ampleur du succès de

la rhétorique ou la socialisation, bref, on peut résoudre techniquement voire pragmatiquement le problème du rapport de la théorie à la pratique par le conditionnement des comportements : « Tant que la socialisation pouvait s'y substituer et que la stratification restait intacte, cela n'entraînait aucun dommage. Si tel n'est plus le cas, comment pourrait-on nourrir l'espoir de remplacer les conditions socio-structurelles par une figure théorique, si raffinée fût-elle[29] ? » Et surtout « comment comprendre la communication morale dans ses contextes sociétaux[30] ? ». Une fois ce rapport de la théorie à la pratique écarté, quelle que soit par ailleurs son importance dans l'histoire de la pensée éthique philosophique ou de la philosophie politique, Niklas Luhmann présente un programme de coopération entre la sociologie et l'éthique, programme à partir duquel on peut facilement déterminer, entre autres, la place de l'éthique dans la théorie des systèmes et surtout, la façon dont l'éthique se situe par rapport à la théorie des systèmes et les tâches de l'éthique dans le contexte sociétal moderne.

c) Contrairement à Émile Durkheim qui affirmait qu'il nous fallait former une nouvelle morale et attendait de la morale une intégration, voire un renforcement de la solidarité dans la société française de son temps, Luhmann ne se définit pas comme moraliste[31]. Face aussi aux espoirs, dans nos sociétés contemporaines, ayant conduit à la création d'instituts et à l'introduction de cours d'éthique et de bioéthique dans les différentes formations universitaires, Luhmann soutient qu'il faut renoncer, dans une société différenciée en systèmes de fonction, à une intégration morale, donc à une intégration par des valeurs ou par la distribution du respect et du non-respect dans les systèmes de fonction, surtout en politique. La raison en est que les systèmes de fonction « doivent chacun leur autonomie à

---

l'ouvrage : « *Les Réflexions* eurent immédiatement un succès considérable : onze éditions en un an, trente mille exemplaires vendus du vivant de l'auteur, les traductions française et allemande firent bientôt apparaître le livre de Burke comme une référence obligée pour tous ceux qui sur le continent comme en Angleterre prenaient position pour ou contre la Révolution française. Burke opposait aux "Droits de l'homme", revendiqués par la raison raisonnante des penseurs de la Révolution, les droits acquis par les Anglais au cours de leur histoire : c'est à lui que répondent ceux qui, comme Thomas Paine ou William Godwin, s'appuient sur la "Raison" pour défendre la démocratie en affirmant le droit originaire des hommes à désigner et à changer les gouvernants. […] De là en Allemagne, l'importance des *Réflexions* de Burke, pour ceux qui, comme Brandes, Rehberg ou Gentz, combattaient la Révolution, mais aussi, indirectement, pour ceux qui la défendent avec plus ou moins de vigueur comme Kant, Fichte ou Hegel. » (Préface de *Réflexions sur la révolution de France*, *op. cit.*, p. xiii-xiv.) Voir plus de détails sur ce débat dans la préface de notre traduction française de A. W. Rehberg, *Recherches sur la Révolution française*, Paris, Vrin, 2000.

29. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 85.

30. *Idem*.

31. « Le sociologue qui voulait s'élever au-dessus de ce que font les moralistes, devint lui-même moraliste », écrivait Niklas Luhmann à propos de Durkheim dans « Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie », dans *Die Moral der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 15.

une fonction spécifique ainsi qu'à une codification binaire particulière comme, par exemple, la différenciation vrai/faux dans le cas du système scientifique ou gouvernement/opposition dans le système politique démocratique[32] » qui ne s'accordent pas avec la morale[33]. Vouloir les moraliser c'est remettre en cause leur autonomie, y introduire l'hétéronomie. Mais étant donné que, du point de vue de la communication, la morale survit dans nos sociétés, l'éthique doit s'en occuper. Mais alors que peuvent dire la sociologie et l'éthique de la pratique de la communication morale dans nos sociétés, et surtout de l'usage social des valeurs, surtout si l'éthique se conçoit comme une théorie réflexive de la morale ? C'est le second point de la coopération entre éthique et sociologie.

Le deuxième objet de la coopération entre l'éthique et la sociologie d'un point de vue empirique aboutit à une thèse à tout le moins radicale qui se retrouve dans la quasi-totalité de l'œuvre de Niklas Luhmann et même si cela le rapproche d'ailleurs de Nietzsche comme on peut le lire chez certains commentateurs : « […] la communication morale se rapproche de la dispute, et en ce sens, de la violence. [Par] les expressions de respect et de non-respect, elle amène les participants à se surengager[34]. » Surengagement qui fait dire à Luhmann que la morale en tant que référence à des valeurs est polémogène. Loin de servir d'instrument de résolution de problèmes, la morale en produit, elle donne lieu plutôt des conflits et les nourrit. Raison pour laquelle la réflexion sur la morale doit s'interroger sérieusement sur le caractère moralement bon de la morale et se demander si la morale est moralement bonne quelles que soient les circonstances[35]. Suivant Luhmann en cela, si notre compréhension est correcte, on peut se demander si tuer un terroriste est moralement bon dans toutes les circonstances ? Apparemment, contrairement à Luhmann, il n'y aurait pourtant rien de déplacé dans cette question.

Ce qui nous conduit au troisième point, à savoir que chaque code binaire, y compris celui de la morale, conduit à des paradoxes quand on l'applique à lui-même[36]. Luhmann veut dire par là qu'on « a toujours su que toutes les vertus peuvent être présentées comme des vices et tous les vices comme des vertus[37] », faisant ainsi allusion à l'éthique de la responsabilité en appliquant le paradoxe

32. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 85.
33. Luhmann parle même de l'exigence d'une plus grande amoralité de la politique. Voir son article : « Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik », dans *Die Moral der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 163-174.
34. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 86.
35. Soit dit en passant, cet argument ressemble étrangement à l'argument de la question ouverte (*open-question argument*) de G. E. Moore dans les *Principia Ethica* (OUP, 2005) et l'on peut se demander quelle serait la réaction de Luhmann si l'on répondait par la négative ou par l'affirmative à la question.
36. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 86.
37. *Idem*.

à la motivation de l'action humaine. Si un agir répugnant, écrit-il, peut avoir de bonnes conséquences, comme les économistes du XVII^e^ et du XVIII^e^ nous l'assurent, et si inversement les meilleures intentions peuvent conduire aux pires atrocités, comme on peut le voir en politique, alors la motivation morale se suspend d'elle-même. Par où Luhmann aborde un problème traditionnel qui touche non seulement à la motivation, mais encore à l'imprévisibilité des conséquences de l'action humaine qu'aucune éthique ne saurait résoudre. Face à cette imprévisibilité, Luhmann se demande : « l'éthique doit-elle conseiller le bon agir ou le mauvais[38] ? » Même si on prend au sérieux cette question, on peut se demander si la bonne intention qui produit la mauvaise conséquence n'est en fin de compte qu'une des deux possibilités nous permettant au moins d'émettre l'hypothèse que la bonne intention a des chances de se concrétiser moyennant quelques précautions et qu'elle peut aboutir à une bonne action. Les sociétés humaines ne regorgent-elles pas de sémantiques qui absorbent l'incertitude résiduelle du passage de l'intention à l'action ? Les systèmes psychiques ne disposent-ils pas de mécanismes d'absorption de l'incertitude ? Luhmann a-t-il oublié la confiance, cette « donnée élémentaire de la vie en société » ainsi qu'il l'écrit lui-même dans un livre paru en 1968, confiance sans laquelle nous ne nous lèverions même pas du lit le matin[39]. La possibilité d'un accident lors d'un déplacement remet-elle en cause la fonction d'un code de la route ou l'intention d'en établir ?

Le quatrième point concerne « la forme sous laquelle on rend visible et rationalise l'avenir dans les prises de décision[40] », à savoir le risque qui fait vite apparaître les limites de l'éthique fondée sur la raison ou « fait éclater les consensus d'autrefois, indépendamment du fait qu'ils fussent formulés du point de vue de la raison. ». Et il n'est pas certain que la vague des éthiques nous offre les moyens de prendre en compte ce problème qu'aucune valeur non plus ne saurait prétendre résoudre. L'éthique ne peut pas prendre en compte ce problème parce, selon Luhmann, elle procède par généralisation pour tenir compte des risques que prend l'acteur relativement aux conséquences de son action, mais pas au danger qui résulte de l'action pour autrui. De même que les problèmes de répartition sont devenus des problèmes politiques dans nos sociétés, de même les problèmes du risque ont toutes les chances de le devenir[41].

---

38. *Ibid*., p. 87.

39. Niklas Luhmann, *La confiance. Un mécanisme de réduction de la complexité sociale*, trad. S. Bouchard, Paris Economica, 2006, p. 1. (Orig. *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 4. Aufl., Stuttgart, UTB Lucius und Lucius, 1968/2000.)

40. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit*., p. 87.

41. Le quatrième point paraît peu convaincant si on tient compte de l'histoire de l'éthique. La différence introduite entre danger et risque n'apporte rien de nouveau quant à la prise en compte des conséquences

Tels sont les points sur lesquels Luhmann voit la possibilité d'une coopération entre l'éthique, entendue comme une théorie réflexive de la morale, et la sociologie. Au lieu d'en dire plus sur la façon dont cette coopération peut se concrétiser, Luhmann semble plutôt prendre ses distances de l'éthique au profit de la sociologie. Il paraît toutefois douteux que la sociologie résolve les problèmes là où l'éthique comme théorie réflexive de la morale échoue. D'ailleurs la tâche de la sociologie, et là Luhmann le reconnaît, n'est certainement pas la résolution les problèmes moraux. Toutefois, il y aurait à redire sur la façon dont le sociologue Niklas Luhmann présente les théories éthiques et semble presque prendre plaisir à « désacraliser » l'éthique, à la présenter dans une lumière blafarde et avec une intention exclusivement « négative. »

Si nous commençons par le problème du risque où il semble voir un apport de l'éthique tout en mettant en doute ses compétences à le résoudre, Luhmann semble peu convaincant. Que je prenne un risque pour moi-même, que je mette par exemple ma vie en jeu en refusant de porter un masque en pleine pandémie, c'est une chose. Mais dès que d'autres personnes qui ne veulent pas mettre leur vie en jeu sont touchées par mon comportement, le problème change. C'est porter préjudice à autrui, lui voler la santé et l'arracher à la vie. Il est douteux de prétendre que l'éthique ne saurait résoudre ce problème, un problème de préjudice à autrui ou au bien d'autrui. En faire un nouveau domaine de l'éthique n'ajoute rien de particulier. La question du respect du bien d'autrui, à savoir ici sa santé et sa vie, est un des principes primordiaux de la morale. Le problème pourrait se compliquer quand on prend des décisions aujourd'hui relatives à l'environnement sans en connaître les conséquences pour d'autres personnes. Pour Luhmann, l'éthique ne saurait apporter de solution au problème du risque parce que l'éthique procéderait par généralisation à partir de la façon dont l'acteur est touché par sa propre action. Ne pourrait-on pas absolument, par généralisation, connaître approximativement les conséquences de la quantité de pétrole annuellement déversée sur une plage ? Sont-elles si imprévisibles aujourd'hui dans l'état de nos connaissances ?

Cet argument est tout au plus vrai de celui qui se comporte selon la règle d'or qu'il généralise et qui aime prendre des risques ; mais en tant que tel, l'argument ne parle pas contre la capacité d'élaborer une bonne théorie susceptible de traiter ce cas, même si le droit nous semble plus « armé » dans la circonstance. En d'autres termes, si la règle me dit de faire à autrui ce que j'aimerais qu'on me fasse ou négativement d'éviter de faire à autrui ce que je n'aimerais pas qu'on me fasse, sa généralisation peut poser des problèmes. Il se peut que j'aime bien me faire taquiner et qu'autrui déteste qu'on le taquine. Donc apparemment la généralisation

---

de l'action pour les autres.

ne va pas toujours. Mais cela signifie simplement que la règle d'or a des limites et qu'elle n'est pas universalisable ou que son universalisabilité est limitée. Mais cela ne signifie pas encore qu'on ne saurait élaborer une autre théorie introduisant des exceptions dans l'application de cette règle. Il en est de même de certaines décisions que nous prenons aujourd'hui et que nous devons prendre sans connaître les conséquences demain. Sans les connaître avec précisions, nous pouvons développer des modèles et imaginer les conséquences possibles. Si l'éthique ne peut pas prévoir les conséquences aujourd'hui, comment est-ce que la sociologie le réussira-t-elle ? Une collaboration entre les deux disciplines pourrait s'avérer féconde.

Indépendamment de ce problème de prévisibilité liées aux conséquences de l'action dangereuses pour autrui, on peut se demander jusqu'à quel point l'éthique dont quelques étapes sont décrites ici correspond à ce qui se fait réellement dans ce que Luhmann considère comme la vague de l'éthique du XX^{e} siècle, et si cette vague n'est pas plus large, n'a donc pas plus de contenu, que ne le pense Luhmann. S'il y a vague de l'éthique aujourd'hui, n'est-ce pas sous la forme des éthiques appliquées qu'elle apparaît ? Luhmann lui-même en discute dans son article sur l'éthique économique[42]. Que ce qui s'y fait ne soit pas toujours convaincant parce que le système économique a son code, qu'il y ait une sorte de naïveté, voire de fausse conscience dans cette entreprise éthique de l'économie qui le plus souvent ignore la vraie nature de la transaction discursive qu'elle fait, on peut bien sûr en discuter, voire entièrement approuver ces critiques. On aurait même raison de douter de l'efficacité de l'éthique économique. Mais nous sommes loin d'un problème de fondement. De plus, il n'y est pas question d'une théorie réflexive de la morale, dans la mesure où la plupart des théories en éthiques des finances se présentent comme une moralisation de la vie économique et non une connaissance, une théorie réflexive des façons de faire dans en économie. Et là, s'il y a vague d'éthique, elle apparaît plutôt comme une vague des problèmes d'application directe. De nombreuses théories de bioéthique par exemple veulent aider concrètement à résoudre des problèmes cliniques. Peu d'entre elles se conçoivent comme des théories réflexives de prises de décisions médicales cliniques. Le plus souvent, leurs auteurs n'en n'ont absolument pas les compétences.

Comment une sociologie qui entend correctement diagnostiquer la société contemporaine, l'observer attentivement, pourrait-elle manquer d'enregistrer cette particularité du retour de l'éthique au XX^{e} siècle et affirmer qu'« à force de se concentrer sur les questions de fondation des jugements moraux, l'éthique a

42. Niklas Luhmann, « Wirtschaftsethik – als Ethik ? », dans *Die Moral der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 196-208.

perdu contact avec la réalité sociale[43] » et que peut-être ce serait la « raison pour laquelle elle est sollicitée en tant qu'instance indépendante de tout intérêt[44] » ? Contrairement au XVIII[e] siècle, la caractéristique de la vague actuelle de l'éthique ne va-t-elle pas plutôt dans le sens de l'application à divers domaines de professions et de questions, s'étendant de l'éthique biomédicale au sport en passant par l'éthique des finances et de l'économie dont Luhmann lui-même parle ? Que la sociologie veuille et puisse procéder à une analyse historico-sociologique des sémantiques éthiques et chercher à connaître l'adéquation de l'éthique à la société, que la théorie de la société veuille même donner des directives à l'éthique ou la réprimander s'il le faut, passe encore ; qu'elle puisse conseiller à l'éthique de limiter le domaine d'application de la morale[45], cela s'entend et pourrait même constituer une contribution de la part de la sociologie à la coopération entre les deux disciplines. Mais alors, comment peut-on, dans la littérature foisonnante des éthiques appliquées aujourd'hui, parler d'une « éthique qui se laisse déterminer par ses propres traditions[46] » exclusivement ?

II

Même si on accepte la thèse du caractère polémogène de l'éthique, on ne saurait pour autant en déduire que l'éthique est un paradigme perdu dès lors qu'il y a peu de domaines du savoir – même en sciences naturelles – où il n'y a pas de conflits d'opinions. Ces conflits peuvent prendre des proportions significatives. Or dans le domaine de la science, c'est le code vrai/faux qui génère ces conflits[47]. Devons-nous pour autant dire adieu à la science ou abandonner l'idée et l'intention de découvrir « la vérité » ou décréter que l'objectivité scientifique est un paradigme perdu ? Tout conflit moral ou tout conflit autour des codes systémiques ou même des valeurs est-il déjà une guerre sainte ? Inévitablement un djihad ?

Dire que la place de l'éthique est prise par les codes des systèmes qui accomplissent des fonctions spécifiques est discutable. Une fois qu'est acceptée l'affirmation selon laquelle chaque système a son code binaire, on peut toujours se demander comment un scientifique est parvenu à ce qu'il considère comme l'objectivité ou le vrai. Rien n'empêche, par exemple, qu'un scientifique manipule ses résultats. La manipulation elle-même n'est pas l'objet de la science. On peut et on doit voir de la malhonnêteté

43. Niklas Luhmann, *Paradigm lost*, *op. cit.*, p. 89.
44. *Idem*.
45. *Ibid.*, p. 91.
46. *Ibid.*, p. 90.
47. Si la *Structure de la révolution scientifique* de Thomas Kuhn n'en constitue pas l'exemple, l'histoire médicale des théories sur la syphilis le démontre bien. Voir à ce sujet Ludwik Fleck, *Genèse et développement d'un fait scientifique*, Paris, Flammarion, 2008.

dans ce geste dans la mesure où il n'est pas le produit du code vrai/faux ni l'attente. De deux choses l'une. Ou on considère que le scientifique ne s'est pas conformé à la façon de découvrir le vrai et donc ne s'est pas conformé aux normes, à « la morale de sa profession » morale ou la méthode de sa profession qui se distingue du vrai ; ou on voit dans cette méthode le vrai. Manifestement la méthode ne peut être identique au vrai qui est le résultat de l'application de la méthode. Pour dire une évidence, une procédure est une voie à suivre pour arriver à un résultat. Elle se distingue par-là du résultat lui-même. Par où l'on voit que l'éthique peut avoir une fonction spécifique, celle de la louange et du blâme, de l'approbation et de la désapprobation relative à une attente de comportement. Luhmann l'admet et le défend. Vu qu'un tel scientifique est un chercheur talentueux dont la compétence est reconnue, évaluer moralement son geste n'équivaut pas à disqualifier toute sa personne, tous ses rôles, car il se peut qu'il soit un bon mari selon les critères partagés par son épouse (qui l'adore et l'approuve dans tout ce qu'il fait) et sa culture environnante, il se peut qu'il soit aussi un collègue de travail généreux et un ami indéfectible. Luhmann ne nous explique pas en quoi bien et mal doivent s'appliquer en morale à toute sa personne. S'il est vrai que la morale ne constitue pas un sous-système spécifique de la société, il est en revanche difficile de voir en quoi le jugement moral doit s'appliquer à toute la personne et non à ses agissements. La question reste de savoir si on peut en faire un système à part entière ou un sous-système. Luhmann accepterait plus facilement la dernière possibilité comme par exemple l'appréciation du code beau/laid qui peut s'appliquer aussi à plusieurs domaines. Cela n'empêche néanmoins qu'on parle de l'art comme un système.

De cela, il découle que, même en faisant une lecture charitable et sincèrement wébérienne de Luhmann, on reste quelque peu hésitant à accepter son invitation en tant qu'éthicien désireux de collaborer en toute franchise avec le sociologue. Nonobstant la présence dans son analyse d'éléments appréciables, le plaisir que prend Luhmann à « saper » le discours éthique justifierait une légère suspicion de cynisme : un plaisir semblable à celui qu'on a à profaner des lieux tenus pour saints. S'agissant des remarques que soulève Luhmann concernant la tendance à moraliser la politique, on pourrait se demander si on a affaire à une description de l'attitude de l'éthicien en général ou de quelques-uns qui ont accordé à l'éthique la fonction qui revenait jadis à la théologie morale. Luhmann décrit-il l'attitude du citoyen chrétien fondamentaliste ou musulman radicalisé ou éclairé qui croit pouvoir choisir un politique ou un parti politique sur la base de critères moraux et de normes indispensables dont la société a besoin ou d'un membre de l'opposition diabolisant le parti adverse ?

III

C'est dans ce cadre qu'il faut placer le texte de Niklas Luhmann sur les valeurs indispensables : « Existe-t-il encore des normes indispensables dans notre société ? »

Pour mieux en saisir toute la teneur, il n'est pas inutile d'en exposer brièvement la conception de l'éthique sous-jacente qui est en même temps une critique des attentes qu'on a habituellement des valeurs.

« Dans votre pays – et cela pourrait être l'Allemagne dans un avenir pas si lointain – il y a de nombreux terroristes de gauche et de droite et, chaque jour, des meurtres, des attaques à la bombe, de nombreux innocents sont tués ou blessés. Vous avez attrapé le responsable de ce groupe. Si vous le torturez, vous pourriez probablement sauver beaucoup de vies humaines – dix, cent, mille vies humaines – nous pouvons faire varier le cas. Le feriez-vous ? »

Le cas présenté dans ce texte par Luhmann est construit sous forme de dilemme, de problème de choix tragique. Mais il ne s'agit d'un problème de choix tragique qu'en apparence. Les questions : « le feriez-vous ? », « tortureriez-vous ? » renforcent l'apparence de dilemme. Il s'agit d'un dilemme apparent parce que, même l'État le plus fondamentalement démocratique du monde, agirait. Il ne demeurerait pas immobile, pris entre deux valeurs : l'interdiction de la torture et la nécessité de sauver des vies. Il prendrait des mesures de protection des centaines ou des milliers de personnes mises en danger par une menace terroriste. L'état d'urgence existe. C'est une des sémantiques du pouvoir de l'État, un important moment de son monopole de la violence. On peut l'évoquer. Ce que Luhmann dit de l'exception juridique, vaut également pour le système politique. L'exception politique, faut-il le rappeler, existe, elle aussi. Seulement la question de savoir : « le feriez-vous ? » ne s'adresse pas à une cellule de crise mise sur pied par un gouvernement considéré comme légitime et ayant les pouvoirs et les devoirs d'agir, donc elle ne s'adresse pas à une organisation spécialisée dans les prises de décisions. On voit mal un gouvernement longtemps hésiter, ou même rester paralysé par le respect des droits de l'homme dans un cas pareil sans chercher à prendre les moyens qu'il juge adéquats pour passer à l'action et minimiser les dégâts, surtout à l'approche des élections. Aussi bien dans le cas des terroristes que dans celui des citoyens en danger, c'est de la même dignité humaine qu'il s'agit, des mêmes droits de l'homme ou fondamentaux qui interdisent la torture et le massacre des citoyens innocents. L'existence des droits de l'homme n'a jamais empêché les forces de l'ordre de s'armer, non pas pour caresser, mais pour « protéger » les citoyens. La formulation de la question par Luhmann s'adresse à un citoyen individuel qui, dans sa conscience de Pierre et de Paul, doit prendre cette décision et l'assumer[48]. Or, dans une organisation comme une équipe gouvernementale ayant la légitimité d'agir, ce n'est pas à l'individu d'endosser la responsabilité. Il en est déchargé. Cet aspect de la responsabilité assumée par une organisation déchargeant l'individu revient constamment dans les textes de Luhmann lui-même sur la sociologie de l'organisation. Le déplacement de la perspective collective vers

48. On peut objecter ici le contre-exemple de l'expérience de Milgram. Il nous semble que cette situation est trop particulière, trop située.

une perspective individuelle de la question de la responsabilité formulée comme si elle s'adressait à l'individu, change la donne du problème des valeurs et accorde à la question une tournure rhétorique. Il est même étonnant que Luhmann lui-même ne s'en est pas rendu compte.

D'ailleurs, Luhmann lui-même devrait le savoir par l'exemple qui a remué toute l'Allemagne en 1977, quand les terroristes de la bande à Baader avaient kidnappé le président du patronat allemand, Hans-Martin Schleyer, et exigeaient en plus de la libération d'Andreas Baader et de sa compagne, la libération d'autres prisonniers. Comme le remarque d'ailleurs Thornhill[49] dans sa prise de position sur l'article de Luhmann sur les valeurs indispensables, la politique contient assez de sémantiques pour résoudre ce problème. Le système politique couplé au système juridique – et là Luhmann le reconnaît lui-même – peut s'aménager une exception et régler le problème. Pour cela, il dispose d'un choix suffisant de sémantiques. La brève évocation de cette possibilité de résolution du problème est dominée par la discussion de la notion de valeur dans le texte de Luhmann. Il parle du cas de la responsabilité stricte où on peut agir conformément à la loi, mais être tenu coupable. Il va jusqu'à envisager comment la torture en question peut s'organiser légalement ou politiquement avant d'ajouter qu'aucune solution n'est satisfaisante :

> On a seulement besoin d'utiliser un peu le pouvoir de l'imagination pour s'apercevoir que notre cas de torture a une structure similaire. C'est pourquoi on pourrait penser à une solution juridique similaire – indépendamment de toutes considérations légalistes en référence à l'article premier de la Constitution fédérale allemande. Par exemple, la permission de la torture sous la supervision des cours internationales, la surveillance télévisée de la scène à Genève ou au Luxembourg, l'intervention télécommandée, la supervision par la télécommunication, le transfert de la distinction légal-illégal sur le compte de l'option de la victime d'être un héros ou un traître. Dans l'ensemble, aucune solution n'est pleinement satisfaisante. Mais il n'est pas non plus satisfaisant de s'abstenir de faire quoi que ce soit et de sacrifier des innocents au fanatisme des terroristes[50].

Si la sociologie peut se permettre une construction du problème de la décision sous la forme du choix tragique pour démontrer l'existence de conflits entre des normes dites indispensables, pourquoi n'insisterait-elle pas sur cette solution juridiquement pragmatique qui est tout autant présente dans le système politique et juridique et

49. Chris Thornhill, « On norm's as social facts : A view from historical political science », *Soziale Systeme,* vol. 14*,* nº 1, 2008, p. 47-67, surtout p. 60-67.
50. « Existe-t-il encore des normes indispensables dans notre société ? », dans ce numéro-ci des *Cahiers Société*.

que Luhmann lui-même évoque ? Que veut-il dire par « solution insatisfaisante » ? Insatisfaisante par rapport à quoi ? Naturellement, une fois cette solution envisagée et réalisée, que reste-t-il de la référence à des valeurs indispen-sables ? Est-ce le caractère « non indispensable » des normes ou valeurs dites indispensables qui constitue l'insatisfaction ou la réalité de la décision elle-même ? Pourquoi Luhmann à sa manière ne trouve-t-il pas inouï et même invraisemblable que le conflit des valeurs n'empêche pas le droit ni la politique non plus de parvenir tout de même à des décisions dont lui-même envisage la possibilité.

De fait, Luhmann procède de façon pédagogique. Il veut nous amener à découvrir par nous-mêmes l'apparente contradiction qu'il y a dans notre culture moderne à déclarer certaines valeurs intangibles, absolues. Il veut, par une sorte de maïeutique, nous faire accoucher de la contradiction qu'il y dans notre paysage moral. Croire à des normes indispensables est une contradiction inhérente aux champs de l'action et à son urgence. Pourtant, nous en proclamons, contre toute logique, l'inviolabilité. Luhmann veut souligner et nous faire découvrir par nous-mêmes, que la croyance en la dignité inviolable de l'être humain n'est absolue qu'en théorie. Elle se relativise sur le champ de la décision, de l'action. Il en est de même de toutes les valeurs dont nos constitutions démocratiques sont porteuses et dont elles sont si fières. Accepter l'état d'urgence et l'état d'exception, c'est en même temps relativiser les droits dits fondamentaux. La réalité que Luhmann nous fait découvrir c'est l'impureté de notre paysage moral, la contradiction qui lui inhérente. Il veut nous laisser parvenir à la déconcertante conclusion qu'aucune norme ou valeur n'est indispensable dans le domaine de l'action. Le caractère absolu des droits de la personne nous rendrait impuissants à l'action. Il nous paralyserait. C'est pourquoi malgré l'affirmation de la dignité intangible de tout être humain, une majorité de gens n'a pas regretté la mort non naturelle de Ben Laden. Personne n'est dérangé du fait qu'il y a des armées dans la plupart des pays du monde, composées de gens normaux prêts à mourir ou à tuer pour défendre la patrie. C'est leur métier. Sans être le chaos total, sans être irrécupérable, le paysage moral et politique même des démocraties les plus grandes ne saurait défendre qu'en théorie la valeur absolue des droits fondamentaux, des droits de l'homme. Purs dans le ciel des idées, elles perdent leur innocence sur le champs de l'action sociale et politique. Elles vivent de la contradiction entre la théorie et la pratique.

Mais, alors, leur fonction latente serait-elle de nous berner de l'illusion de valeurs absolues et de principes que nous sommes prêts à violer quand il ne nous reste rien d'autre que de peser les intérêts qui s'imposent. Car, de fait, parler d'inviolabilité de droits fondamentaux ne signifie rien d'autre que possibilité de violabilité à certaines conditions, peut-être rares, que permet la constitution qui les garantie.

Une fois qu'est dévoilée cette contradiction, quelle fonction latente Luhmann veut-il nous faire appréhender ? Que notre paysage normatif est fait de contradictions et que nous devons en être conscient ? Luhmann nous laisse-t-il tirer la conclusion selon laquelle pour notre probité intellectuelle, il faut admettre le caractère non-

justifiable des droits fondamentaux tel un déconstructiviste qui nous laisse devant les débris de notre édifice normatif social et politique ou tout simplement nous rappelle-t-il un credo positiviste que le langage des droits fondamentaux, considérés comme des valeurs sacro-saintes de la démocratie, nous fait souvent oublier[51]. Mais alors pourquoi les valeurs soulèvent-elles des questions dans le contexte du cas discuté par Luhmann ? Quelle place les valeurs occupent-elles dans la théorie politique des systèmes selon Niklas Luhmann ?

IV

Nous ne pouvons pas répondre ici à toutes ces questions. Il nous semble néanmoins important d'esquisser la théorie de la valeur chez Luhmann dans la mesure où elle recadre et situe tout à la fois sa théorie des droits fondamentaux, considérés comme des valeurs inamissibles. Selon cette théorie, on pense habituellement, mais à tort, que les valeurs orientent l'action et qu'elles peuvent faciliter la connaissance des attentes d'autrui dans la mesure où les êtres humains n'ont pas accès à la conscience les uns des autres. Toutefois, à y regarder de près, la capacité des valeurs à orienter l'action est très faible, voire nulle. Pire encore, les valeurs sont conflictuelles selon Luhmann. De plus, l'existence des valeurs n'empêche pas le problème de la double contingence ou des dilemmes au moment du choix, la fonction des valeurs se limitant à offrir la possibilité d'une référence à la communication reproduite dans la société.

Face à la fermeture opérationnelle des systèmes sociaux (c'est-à-dire ici l'impossibilité d'avoir accès à la conscience d'autrui) et au problème de la double contingence, la sémantique particulière des valeurs apparaît comme une consolidation récursive des présomptions dans le processus de communication. On pense, dit Luhmann en se référant au concept de valeur, qu'il faut des points de référence indubitables, des « *inviolate levels* » au-delà de toutes les contingences. Mais, à y regarder de près, les valeurs naissent au contact d'expériences vécues communes qu'on maintient au-delà de la contingence. Cela implique, dit Luhmann, que les valeurs doivent être pensées non pas comme des entités dépendantes des actions dans le sens de leur capacité à orienter ces dernières, mais plutôt que les valeurs dépendent de l'action dans le sens où l'action les oriente et les active. L'idée selon laquelle les valeurs auraient un sens normatif, qu'elles ne seraient pas de simples

51. Par exemple la notion kelsénienne de droits et de libertés fondamentaux désignent des droits dont il est certes plus difficile mais pas absolument interdit de modifier la garantie ; ce sont des droits dont la modification exige des procédures particulières dont les conditions sont plus difficiles parce que extraordinaires mais non impossibles à rassembler. Difficulté de modifier n'est pas synonyme d'impossibilité de modifier. Ce qui signifie, en d'autres termes, qu'il n'y pas de normes indispensables. Voir Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Paris, Bruylant-L.G.D.J., 1999, p. 145-149.

préférences, mais plutôt les préférences qu'on doit établir, n'apporte rien à la notion de valeur. Pour Luhmann, il faut prendre en considération le fait que les valeurs ne sont pas en mesure d'aider à sélectionner l'action, parce qu'elles sont trop abstraites et sont toujours données dans les situations d'action sous la forme de conflits de valeurs ou de possibilités alternatives. Un exemple connu serait l'amour chrétien et la justice dont notre culture a hérité. Considérées comme valeurs, les deux sont appréciables et ceci au même titre. On exige du chrétien d'aimer son prochain comme lui-même. On exige aussi et en même temps de lui d'être juste. Mais celui qui agit selon le principe chrétien de l'amour du prochain pardonne. Celui qui agit par devoir de justice agit bien en tant que chrétien aussi. D'ailleurs, c'est ce que cacheraient les termes tels que valeurs objectives et valeurs subjectives. Leur fonction consiste uniquement à assurer à l'action une orientation qui n'est remise en cause par personne. Écoutons Luhmann :

> Les valeurs ne sont rien d'autre qu'un ensemble hautement mobile de points de vue. Elles ne ressemblent pas, comme autrefois les Idées, à des étoiles fixes mais plutôt à des ballons qu'on peut gonfler à l'occasion, notamment pour les festivités. […] Bien qu'elles n'expliquent pas leurs conditions d'application, elles font l'objet de délibération de sorte que leur réalisation dépend des cas particuliers[52].

Pour davantage préciser la nature des valeurs, Luhmann les compare à un autre médium de communication symboliquement généralisé : la vérité. Les formes de la respécification de la vérité « se trouve[nt] dans les théories et les méthodes[53]. » Les valeurs manquent de théories. Elles ne disposent pas de méthodes. Dans le domaine des valeurs, ces deux éléments sont absents et sont remplacés par l'idéologie et l'argumentation. Contrairement aux théories et aux méthodes, « l'idéologie commet de grands crimes et l'argumentation admet de petites tricheries[54] ».

À la différence des faits, les valeurs ne sont pas introduites dans le processus de communication par des affirmations que l'on peut logiquement discuter, empiriquement examiner, contester ou approuver apodictiquement, mais par de simples présomptions. Le langage des valeurs bloque ainsi la discussion, surtout en politique, il sert à éviter la possibilité d'une argumentation rigoureuse, pasisible et objective. On ne peut pas être le plus souvent contredit que par une autre certitude toute aussi aride que la valeur affirmée : « Personne n'affirme que la santé, la paix et la justice

52. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, t. 1, Francfort, Suhrkamp, 1997, p. 342 (*La société de la société*, trad. F. Le Bouter, Exils, Paris, 2021, p. 243).
53. *Ibid.*, p. 342 (p. 244).
54. *Idem*.

ne sont pas des valeurs[55] ». Imaginons un meilleur exemple : quelqu'un organise un séminaire pour convaincre les autres que le viol est un crime ! Si on ne voit pas en lui un cas psychiatrique, on pourrait au moins penser à un rétrograde léger qui aurait pu donner les moyens financiers de sa journée aux institutions s'occupant des victimes de viol. Qui oserait, par exemple, contester que la souveraineté d'une nation n'est pas une valeur, surtout au Québec ou en Catalogne, et s'attendre à un accueil consensuel de sa contestation ? C'est que contrairement aux énoncés susceptibles de vérité, les valeurs « sont actualisées par le sous-entendu et c'est précisément en cela que consiste leur indubitabilité[56] ». Leur force de conviction vient du manque d'objections sous-entendu dans la communication et non du fait qu'on peut les justifier. Elles permettent de renoncer aux justifications. C'est pourquoi dans certains cas, si on veut continuer à se parler, mieux vaut « une compréhension implicite » qui ne soulève pas les fâcheuses questions où s'affrontent les valeurs et qu'il vaut mieux les aborder dans des contextes séparés[57]. Ceci s'applique aussi bien pour le cercle d'amis qu'au plan d'une communauté politique. C'est ce que certaines cultures ont compris où l'on ne discute pas de questions politiques à table, à moins d'être tous du même avis. Encore faut-il le savoir par la discussion. L'appréciation du repas risque de ne laisser qu'un goût politique. C'est pourquoi Luhmann ajoute : « Les valeurs constituent le médium de la supposition de points communs qui limite ce qui peut être dit et ce qui peut être exigé sans pour autant déterminer ce qui doit être fait[58]. »

Le courage est une valeur dont on parle beaucoup en termes élogieux. Pourtant, il s'en faut de beaucoup pour que nous acceptions unanimement en politique ce qu'est un acte courageux. La tolérance en est une, surtout en démocratie. Mais il est difficile de trouver des livres qui nous apprennent à nous mettre d'accord sur ce qu'est la tolérance surtout quand les intérêts divergent. Il se peut même que l'amitié soit une valeur ; pour Aristote du moins elle est sans doute une vertu. À moins d'être psychologue et américain et s'appeler Dale Carnegie, cette valeur ne nous apprend guère comment elle s'acquiert, « comment se faire des amis » et ce qui serait une vraie amitié dans nos cultures contemporaines.

La prestation d'un médium de communication symboliquement généralisé est d'ordre social. et non psychique. « Les valeurs sont socialement stables, parce qu'elles sont psychologiquement labiles[59] », affirme Luhmann. Par rapport aux autres média, il manque aux valeurs d'importantes caractéristiques comme la codification centrale (par ex. le vrai ou faux en science) et ce qui s'y rattache, à savoir la capacité

55. *Idem*., p. 342 (p. 244).
56. *Idem*.
57. *Idem*.
58. *Idem*.
59. *Idem*.

spécifique au médium de former un système (ici la science). Et Luhmann de conclure qu'« aucune valeur ne peut déterminer une action ou même, comme on pourrait le dire avec Pascal, excuser une action[60] ».

Même si une valeur n'est en mesure ni d'orienter l'action ni de l'excuser, est-ce à dire que, entre le geste qui nourrit la veuve et l'orphelin et le djihadiste qui prêche d'égorger les infidèles et exhorte des individus à passer l'acte, on ne saurait argumenter ? Le nationaliste serbe qui au nom du rêve de la grande nation serbe organise un génocide devrait-il être considéré comme Jésus ou Gandhi ? La théorie des systèmes ne fait-elle pas la différence entre l'inclusion, l'exclusion et la liquidation pure et simple des individus et des groupes humains entiers ? Cette distinction est-elle une pure description sur la façon dont la société doit fonctionner ? La question pour le « systémiste » vient sans tarder : avons-nous alors affaire à des exemples de valeurs positive ou négative ou l'intégration serait positive et son contraire négative ? Si oui, par rapport à quoi ? À une fonction du système social ?

Conclusion

Luhmann a développé sa théorie des valeurs dans plusieurs articles et ouvrages. Rien que dans *La société de la société* nous en retrouvons plusieurs passages. L'enjeu est de montrer que, du point de vue de la théorie des systèmes, l'éthique, même comprise comme une théorie réflexive de la morale, ne peut pas s'intégrer à la théorie des systèmes en tant que telle. L'éthique est une sous-théorie de la théorie des systèmes. Son objet constitutif, les valeurs et les normes qui en sont déduites, ne sont pas en mesure de former de vrais systèmes. Mais comme la communication morale existe dans la société, on ne peut faire autrement que de l'intégrer et d'en faire l'analyse. Mais cette dernière ne peut se faire que dans le cadre d'une théorie sociale générale qui décrit, comme dans *La société de la société*, toutes les formes de communication sociales et non seulement des systèmes qu'étudie la théorie des systèmes. Si dans la théorie de Luhmann tout est communication, toutes les communications ne se présentent pas sous forme systémique. C'est le cas de la morale. C'est une forme de communication qui circule dans l'ensemble de la société. Elle ne dispose pas d'objet spécifique et donc ne saurait prétendre être un système selon Luhmann. On peut certes analyser et discuter de la communication morale dans une théorie sociologique. Mais cela ne fait pas de la morale un système d'après Luhmann. Son code « bien/mal, bon/mauvais » peut s'appliquer à tout, non pas seulement et exclusivement au sens d'un mauvais scientifique, d'un bon footballeur, d'un mauvais cuisinier ou d'un bon amant. Que les termes « bon » et « mauvais » dans ces exemples ne signifient pas toujours les mêmes choses saute aux yeux. Et c'est la preuve que « la morale est

60. *Ibid.*, p. 344 (p. 245).

une façon répandue dans la société de communiquer. Elle ne se laisse pas différencier en sous-système, ne se laisse pas concentrer dans un système de fonction déterminé de sorte qu'on ne communique moralement que dans ce système et nulle part ailleurs à l'extérieur de ce système[61] ».

61. Niklas Luhmann, « Ethik als Reflexionstheorie der Moral », dans *Die Moral der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 336.

| Note critique

Méthode et universalité chez Castoriadis

Thibault TRANCHANT
Cégep Édouard-Montpetit

Sophie Klimis, *Le penser en travail. Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine, I. Polis. De la société capitaliste à la cité des Athéniens*, Paris, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2020, 456 pages.

Philosophe et helléniste, la professeure Sophie Klimis (U. Saint-Louis - Bruxelles) réunit et synthétise dans *Le penser en travail. Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine* une partie considérable des travaux, conférences, articles et chapitres de livres qu'elle a consacrés à ce jour à Castoriadis. S. Klimis a, en effet, contribué de manière significative ces vingt dernières années à la compréhension de l'œuvre complexe de Castoriadis, souvent réduite à des poncifs ou à quelques tropes stéréotypés. On lui doit notamment, avec Philippe Caumières et Laurent Van Eynde, la publication des regrettés *Cahiers Castoriadis* de 2006 à 2013, qui furent un des vecteurs éditoriaux importants de la compréhension du texte castoriadien, de son contexte et des possibles qu'il dégage[1].

Le fil d'Ariane

Le penser au travail n'est pas une simple collection de contributions passées qui seraient superficiellement réunies par l'artifice d'une introduction ou d'un avant-propos. Il s'agit d'un projet éditorial ambitieux qui donne à voir l'unité d'une exégèse plurielle, informée et orientée par une connaissance rigoureuse des lettres classiques, et qui ouvre des perspectives interprétatives nouvelles dans le champ des études castoriadiennes. Comme l'indique l'auteure dans son avant-propos, *Le penser en travail* est une trilogie. *Polis. De la société capitaliste à la cité des Athéniens* n'est

1. Aujourd'hui en libre accès : <https://books.openedition.org/pusl/16029?lang=fr.>.

que son premier volume. Plus qu'un simple clin d'œil savant, la structure de cette trilogie reprend, en partie, celle que Castoriadis avait donnée aux six tomes des *Carrefours du labyrinthe*, divisés selon cinq catégories principales : *polis, psyché, logos, koinônia, kairos*[2]. Chacune de ces catégories avait pour fonction de délimiter un « domaine » constitutif de la complexité du monde pouvant faire l'objet d'une élucidation partielle et méthodologiquement différenciée (*polis, psyché, logos*), mais aussi des formes particulières d'interventions intempestives en fonction d'un intérêt pratique pour l'émancipation (*koinônia*, *kairos*). Si ce premier volume s'intéresse aux développements de Castoriadis sur la *polis*, les deux suivants prendront plus particulièrement pour objet la *psyché* et le *logos*.

La composition de la table des matières des *Carrefours du labyrinthe*, que S. Klimis prolonge, n'est pas qu'une simple question éditoriale. Elle renvoie, plus profondément, à la signification et au but des orientations indissociablement méthodologiques et politiques de Castoriadis. Comme le rappelle S. Klimis grâce à une citation qu'elle met en exergue d'une des sections de l'introduction à son livre, Castoriadis partageait avec les poststructuralistes de son temps, je pense notamment au Derrida de « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines[3] » (que Castoriadis avait admiré en son temps et avec lequel il a entretenu une correspondance éphémère[4]), la perspective postmétaphysique selon laquelle les mots et les choses n'ont ni « centre » ni *arkhè*. Notre expérience du monde, du social et du soi est pour Castoriadis « labyrinthique », non dans le sens où elle serait inintelligible, mais dans celui où leurs significations ne peuvent être rattachées à un centre, un fondement, ou à un signifiant-maître *a priori* que le sujet de la connaissance devrait découvrir par l'exercice d'une raison neutre et surplombante. Castoriadis écrivait dans sa préface aux *Carrefours du labyrinthe* que « l'entrée du Labyrinthe est immédiatement un de ses centres, ou plutôt nous ne savons plus s'il est un centre, ce qu'est un centre[5] ». Mais, à la différence d'un Derrida pour qui la critique de l'ontothéologie a pris la direction d'une philosophie de la différance visant à déployer à l'intérieur de coordonnées quasi transcendantales les effets d'une indistinction principielle du même et de l'autre, Castoriadis s'est engagé sur une voie qui, partant notamment de l'expérience du mouvement ouvrier et du constat de la crise contemporaine de la conception galiléo-cartésienne de la science, consistait à repenser l'être, l'action et la connaissance selon un concept radical de création comme émergence immotivée de nouvelles déterminations formelles (d'*eidè*).

---

2. Les *Figures du pensable*, sixième volume des *Carrefours*, comportent une sixième catégorie : *poiésis*.
3. Jacques Derrida, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 409-428.
4. Voir la lettre de Castoriadis à Derrida du 27 août 1969 reproduite dans la biographie de François Dosse, *Castoriadis : une vie*, Paris, La Découverte, 2014, p. 511-512. Derrida avait alors publié, dans la même année (1967), *De la grammatologie*, *La voix et le phénomène*, *L'écriture et la différence*.
5. Cornelius Castoriadis, « Préface » aux *Carrefours du labyrinthe*, cité dans Sophie Klimis, *Le penser en travail, op. cit.*, p. 37.

Si la totalité de notre expérience n'a pas de « centre », si elle est « labyrinthique », cela ne signifie pas pour autant qu'elle n'a aucun sens assignable ou aucune forme : l'anarchie n'est pas l'absence d'ordre, elle est plutôt ouverture à la création de *nouvelles formes*. Ainsi, le titre même des *Carrefours du labyrinthe* et la classification quintipartite des textes que l'on y trouve font signe vers une reproblématisation de problèmes classiques de la philosophie à partir d'un concept radical de création eidétique. Ils supposent une problématisation an-archique de l'être, de la connaissance et de l'action. La division des *Carrefours du labyrinthe* en cinq catégories est par conséquent un des fils d'Ariane qu'a suivis Castoriadis pour s'orienter dans le « labyrinthe » que sont pour nous l'être, l'action et la pensée.

En prolongeant une telle catégorisation et en faisant écho au thème du « labyrinthe », S. Klimis aborde de front la question difficile de la spécificité de l'approche castoriadienne de la philosophie, à la fois dans son unité intentionnelle constitutive et dans la diversité de ses déploiements régionaux. À cette fin, la thèse qui traverse ce volume et qui structurera les deux suivants est que la spécificité de la pratique théorique de Castoriadis est d'être un *prattein-poiein*, c'est-à-dire *un faire théorique créateur de ses propres déterminations visant une effectivité pratique*. « Je pose ici qu'à suivre Castoriadis, le "projet de théorie" relève d'une philosophie qui se reconnaîtrait enfin en tant que création théorique, *poièsis théôrètikè*, en droit interminable et revendiquant dès son invention une forme d'effectivité pratique. Il nous faudra donc aussi penser la philosophie comme étant la *praxis* spécifique d'une performance de pensée qui peut transformer le monde commun et la société[6]. » C'est à caractériser la signification de ce « projet de théorie » que sont consacrés les trois tomes de *Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine*. À cet égard, l'ouvrage de S. Klimis présente une qualité rare, qui est de tenir ensemble, sans révérence particulière, l'exigence d'une caractérisation générale d'une pensée et celle d'un commentaire minutieux de ses diverses ramifications. Pour ce faire, la démonstration de l'auteure s'appuie principalement sur la lecture castoriadienne de la création athénienne. Cette référence s'impose naturellement, non simplement en raison d'une des spécialisations disciplinaires de l'auteure, mais du fait que, pour Castoriadis, la pratique athénienne était le « germe » de la création du *prattein-poiein*, qu'il revendique et dont il souhaitait prolonger l'esprit en acte.

Plutôt que de résumer platement les temps forts de l'ouvrage, je souhaite me concentrer sur deux enjeux complémentaires traversant l'ensemble de ce livre, ceux de la méthode et de l'universalité chez Castoriadis. L'un des intérêts majeurs du livre de S. Klimis est d'avoir restitué et commenté avec rigueur la méthode castoriadienne de l'« élucidation » et d'avoir problématisé le statut que l'universel est susceptible (ou non) d'y occuper.

6. *Ibid*., p. 45.

Questions de méthode : l'élucidation

Le premier chapitre, intitulé « *Eidos*. Qu'est-ce qu'une "figure du pensable" social-historique ? », repart d'une des questions les plus difficiles posées par l'œuvre castoriadienne, je veux dire le rapport qu'elle institue entre l'être, le sujet de la connaissance et l'autonomie moyennant une conceptualisation nouvelle de la notion antique de forme. Comme le rappelle l'auteure en ouverture de ce chapitre, la philosophie de Castoriadis présente une réécriture originale du concept antique d'*eidos*. Si, d'Homère à Hérodote, *eidô* signifiait « voir » et *eidos* « la configuration ordonnée qui apparaît au regard[7] », Platon a, comme on sait, donné une signification métaphysique à ce mot courant de la langue grecque, contre laquelle Castoriadis s'est à son tour dressé afin de faire éclater la « pensée héritée ». L'*eidos*, chez Castoriadis, n'est pas une idéalité métaphysique substantielle à laquelle participent les êtres particuliers, mais une création idéelle à laquelle correspond une unité formelle contingente et qui permet une certaine visée de vérité. La connaissance n'est pas la contemplation d'idéalités métaphysiques, mais la *création* d'une « figure du pensable » afin de donner à voir, à penser, à connaître une objectivité phénoménale (l'étant) *et* irréductible à sa phénoménalisation (l'être). Comme l'écrit S. Klimis : « l'expression "figure du pensable" masque donc un oxymore : l'*eidos* est une *création de vérité objective*[8]. » S. Klimis souligne sur ce point, ce qui est rare dans l'exégèse castoriadienne[9], la proximité de Castoriadis avec la définition deleuzo-guatarrienne de la philosophie comme « création de concepts[10]. » Un des moments centraux de l'activité de penser est la création, grâce à la libération de l'imagination productrice, de la forme idéelle, d'un « schème », à partir de laquelle l'objectivité est constituée. D'où chez Castoriadis un dépassement philosophique de la notion de vérité comme simple adéquation pour la caractériser comme un « mouvement de vérité » (que S. Klimis n'hésite pas à rapprocher de la définition badiousienne de la vérité philosophique[11]), c'est-à-dire comme dialectique continue entre une objectivité créatrice de ses propres déterminations et une subjectivité créatrice de ses schèmes, percepts et affects. L'une des originalités de la notion d'*eidos* chez Castoriadis ne réside donc pas uniquement dans la manière dont elle historicise le sujet transcendantal à partir d'un concept radical de création formelle, ce qui la ferait tomber dans une forme plate de constructivisme abstrait, mais dans la manière dont elle dialectise subjectivité et objectivité poïétiques *en vue de la vérité*. C'est la raison pour laquelle Castoriadis entendait se distancier des approches archéologiques héritées du « premier Foucault » (celui de *Les mots et les choses* et de *L'archéologie*

7. *Ibid*., p. 69.
8. *Ibid.*, p. 70.
9. *Ibid.*, p. 117-118.
10. *Cf.* Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 2005.
11. Sophie Klimis, *Le penser en travail*, *op. cit.*, p. 223.

du savoir), qui, d'après lui, occultent l'extériorité de la pensée en rabattant l'acte de connaître et sa pratique historique sur la succession d'*épistémès*. Si Foucault et Castoriadis partageaient une certaine forme de sociologie de la connaissance selon laquelle l'acte de connaître possède une médiation sociale *a priori*, Castoriadis entendait cependant penser la pratique épistémique comme un rapport créateur entre objectivité et subjectivité : non seulement le sujet de la connaissance, toujours socialement déterminé, crée des « formes du pensable », mais celles-ci sont exposées, dans le mouvement de la découverte scientifique, à une extériorité qui amène à son tour le sujet à s'interroger sur le contenu de sa créativité catégorielle. Comme le dit S. Klimis, Castoriadis « fait imploser la dichotomie stricte entre "sujet" et "objet" de la connaissance : son concept d'*eidos* suppose que l'être soit déjà formé au niveau du réel mais sans être réifié en substance[12] ».

On comprend que Castoriadis n'était pas un constructiviste *stricto sensu*. S'il existe bel et bien un « moment constructiviste » dans la manière dont il conçoit la vérité et la pratique créatrice du sujet de la connaissance, il demeure qu'il situe la création catégorielle par rapport à un réalisme ontologique pluraliste inspiré de la métaphysique plurirégionale d'Aristote. C'est ce que rappelle opportunément S. Klimis en soulignant que la création d'*eidos*, donc d'une « figure du pensable », est toujours chez Castoriadis bicéphale, c'est-à-dire *générale* et *particulière*. Si, d'un côté, il s'agit toujours de donner à penser des articulations ontologiques générales, c'est-à-dire à l'instar d'Aristote des régions de l'être (des « strates », selon sa terminologie), il s'agit aussi, d'un autre côté, de penser la spécificité historique des créations eidétiques dans chacune des régions (ou « strates »). Comme l'écrit l'auteure dans le cas de la création social-historique : « cerner l'*eidos* du social-historique suppose pour Castoriadis de dégager ses "universaux trans-historiques" – c'est-à-dire les traits généraux valant pour toutes les formes social-historiques – tout autant que les traits particuliers qui caractérisent l'*eidos* de telle forme social-historique et d'elle seule[13]. »

La philosophie de Castoriadis est donc ce que l'on pourrait oser nommer une forme « concrète » de constructivisme, dans le sens où elle conçoit l'acte de connaître comme un procès de phénoménalisation tout en cherchant à dégager, en vue de la vérité, une objectivité ontologique par/dans la création de déterminations de pensée et en prenant acte de la *position* du sujet, c'est-à-dire de son immersion dans une objectivité plurielle, créatrice, qui le traverse et à laquelle il participe. À cet égard, il y aurait dans la philosophie de Castoriadis, ce serait une piste interprétative intéressante que S. Klimis ne poursuit pas malgré le rapprochement qu'elle fait entre Deleuze et Castoriadis, quelque chose d'assez semblable à ce qu'Anne

12. *Ibid*., p. 70.
13. *Ibid*., p. 71.

Sauvagnargues avait nommé l'« empirisme transcendantal » dans le cas deleuzien[14] : une voie singulière pour historiciser le sujet transcendantal moyennant sa participation à une totalité ontologique créatrice qui le constitue et le traverse (la « synthèse passive », chez Deleuze). Quoi qu'il en soit, la position de Castoriadis semble toutefois prise dans une contradiction, puisqu'elle énonce la finitude du sujet de la connaissance tout en faisant de l'appréhension de l'en soi l'une de ses tâches propres. Comment penser l'être dès lors qu'il n'est donné que pour un sujet fini moyennant la création libre de son imagination ? Comment Castoriadis peut-il continuer à vouloir penser l'être *après la finitude*[15] ? L'une des forces du commentaire de S. Klimis est de nous faire comprendre l'opération méthodologique qui rend possible chez Castoriadis la réintroduction d'une dogmatique ontologique à l'intérieur des coordonnées postkantiennes de sa théorie de la connaissance. Cette opération, c'est l'*élucidation*.

Pour nous la faire comprendre, S. Klimis situe Castoriadis dans le temps long de l'histoire de la philosophie et montre ce qu'il doit à la fréquentation d'Aristote et de Marx. Dans sa *Constitution des Athéniens*, Aristote ne s'était pas livré à une simple consignation des lois, pratiques et institutions politiques des Athéniens. Il conceptualisa plutôt, comme le soulignèrent Nicole et Patrice Loraux (sur lesquels S. Klimis s'appuie ici), la « "forme pure" de la *politeia* démocratique […] dans son incarnation concrète[16] ». Il s'est agi pour Aristote, à partir du particulier et de la diversité des faits, de penser le général, le *katholou*, de la constitution démocratique selon l'une des voies possibles du raisonnement qui va des choses connues de nous vers les principes. « Le projet aristotélicien est sous-tendu par une profonde tension : il oscille entre "rendre raison" de la singularité de la cité des Athéniens et la transfigurer en paradigme, afin de dégager la forme "générique" de toute *politeia*[17]. » Lecteur admiratif d'Aristote, Marx a été sensible à cette orientation méthodologique aristotélicienne afin de conceptualiser le capital comme *forme* historique de l'activité sociale. Comme le souligne opportunément S. Klimis, Marx avait loué Aristote dans *Le Capital* pour avoir été « un grand chercheur qui, le premier, a analysé la forme valeur, ainsi que tant de formes de pensée, de formes de société et de formes de la nature[18]. » *Le Capital*, en effet, n'était pas un traité d'économie à strictement parler, mais, dans le prolongement de la définition kantienne de la notion de critique, une restitution des conditions de possibilité de la forme moderne des rapports sociaux et

14. Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009.
15. Je reprends librement le titre d'un ouvrage de Quentin Meillassoux afin de souligner la place possible que Castoriadis pourrait occuper dans l'essor des nouveaux réalismes spéculatifs ces dernières années.
16. Sophie Klimis, *Le penser en travail, op. cit.*, p. 156.
17. *Ibid*., p. 157.
18. Karl Marx, *Das Kapital*, Hamburg, Nikol, 2016, p. 32, cité dans Sophie Klimis, *Le penser en travail*, *op. cit.*, p. 157. Je reproduis la traduction modifiée du *Capital* par Sophie Klimis. Elle souligne que la traduction de Joseph Roy tend à gommer l'usage par Marx de la notion de forme.

des discours scientifiques qui les objectivent (l'économie politique). L'enjeu du *Capital* était de rendre pensable la constitution de la forme proprement moderne de l'universel concret, ou en d'autres termes la forme capitaliste de l'être-social, qui, selon l'ontologie marxienne du social, procède du travail comme activité générique de l'être humain. Pour ce faire, Marx conduisait son enquête, selon S. Klimis, d'une manière analogue (ce qui ne veut pas dire identique) à celle d'Aristote dans le cas de la *politeia* athénienne. Repartant des « choses connues de nous », il créait rétrospectivement une *forme* à partir de matériaux hétérogènes tels que les enquêtes ouvrières, les textes juridiques ou les traités d'économie, ceux précisément qui découlent de la constitution capitaliste de la coopération sociale. L'élucidation marxienne de la forme capitaliste de l'être-social était création d'un schème du pensable (le concept de capital comme mise en forme, mise en sens de l'activité coopérative) à laquelle correspond une objectivité formelle déjà réalisée. C'est, de fait, cette dimension poiétique de la méthode que Marx soulignait contre l'idéalisme hégélien dans son introduction aux *Grundrisse*. S'il considérait avec Hegel que la scientificité requiert l'appréhension unitaire et synthétique de la diversité des éléments isolés par l'entendement, il soulignait par ailleurs que le concept est distinct de l'être ; il est un artifice produit par le sujet en vue de connaître une objectivité à laquelle il participe, mais à laquelle il ne s'identifie jamais pleinement : « Le tout, tel qu'il apparaît dans l'esprit comme une totalité pensée, est un produit du cerveau pensant, qui s'approprie le monde de la seule façon qu'il [*sic*] lui soit possible[19]. » Les concepts de « forme-valeur », « forme-argent », « forme-marchandise », de « capital », etc., demeurent des créations eidétiques, bien qu'elles soient rendues possibles par un développement objectif des rapports sociaux auquel le sujet connaissant participe. C'est ce rapport entre objectivité, création eidétique et participation que désigne la notion d'élucidation : créer le concept, c'est créer une « forme du pensable » visant à restituer les configurations formelles que l'être est susceptible d'adopter, ce qui n'est possible qu'en raison de la position du sujet connaissant dans une totalité vivante. De ce point de vue, le problème kantien de la finitude, qui interdit de penser l'être en soi par-delà sa phénoménalisation par le sujet transcendantal, n'en est un qu'à condition de présupposer une conception abstraite, désincarnée, du sujet de la connaissance : si l'être et ses formes sont dicibles par-delà leur phénoménalisation, c'est en raison du fait que nous faisons partie de la chair du monde. Comme le disait Michel Freitag, très proche en cela de la triade Aristote-Marx-Castoriadis que S. Klimis restitue, le rapport d'objectivation symbolique du sujet à l'objet n'est possible que parce que le sujet est constitué par l'objectivité *avant* de pouvoir l'objectiver[20]. Dans sa terminologie propre, c'est ce que Castoriadis appelait le « principe d'indécidabilité des origines », selon

19. Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1972 ; en ligne : <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1857/08/km18570829.htm>.
20. Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, 2011, notamment chap. 3 et 5.

lequel « toute connaissance est une coproduction et, dans les cas non triviaux, nous ne pouvons pas vraiment séparer ce qui vient du "sujet" et ce qui vient de l'"objet[21]" ».

Pour S. Klimis, Castoriadis hérite de cette façon originale, que l'on retrouve d'Aristote à Marx, de dialectiser création conceptuelle et objectivité formelle. Or, ajoute l'auteure, l'élucidation a ceci de singulier qu'elle ne vise pas la création conceptuelle pour elle-même, *mais pour bien vivre*. Elle est intrinsèquement motivée et constituée par un intérêt pratique, son principe et sa fin sont une *subjectivation éthique*. C'est en ce sens que S. Klimis peut dire que la philosophie de Castoriadis est un *prattein-poiein*, qu'elle est une pratique réflexive de la pensée visant son effectivité pratique. Il est vrai que l'on retrouve cette orientation pratique de la création conceptuelle dès Aristote. Dans le livre 2 de l'*Éthique à Nicomaque*, par exemple, Aristote soulignait que définir l'essence de la vertu n'a pas pour fin de constituer une théorie de la vertu, mais de devenir soi-même vertueux : « ce n'est pas en effet pour savoir ce qu'est la vertu que nous nous livrons à un examen, mais pour devenir bon[22]. » Créer le concept de vertu, restituer son essence par une définition, a pour fin de se créer soi-même comme vertueux, c'est-à-dire de développer la disposition (*hexis*) adéquate envers ses affections. Une remarque semblable peut être faite dans le cas de Marx. Comme l'a bien souligné Emmanuel Renault, l'opération critique chez Marx n'est pas uniquement redevable à sa définition kantienne. Elle est redoublée par un intérêt pratique qui aboutit à une définition nouvelle de l'opération critique[23]. Critiquer n'est pas uniquement expliquer les conditions de possibilité d'une objectivité phénoménalisée, c'est aussi *prendre parti* en faveur du développement de la raison dans l'histoire. La critique de l'économie politique vise à restituer les conditions sociales et économiques qui rendent son discours efficient et « vrai », mais elle veut aussi, et surtout, montrer qu'elle camoufle et justifie une contradiction, une irrationalité, qu'il convient de dépasser, c'est-à-dire la division aliénante des rapports sociaux selon la logique de la forme-valeur. La critique de l'économie politique est une création conceptuelle motivée par un intérêt pratique en faveur de l'émancipation, et elle est inséparable à cet égard d'un procès de subjectivation éthique : l'identification et l'essor de la conscience de classe révolutionnaire. La critique de l'économie politique est de ce point de vue un *prattein-poiein*, un faire théorique créateur, dans le sens où elle a pour enjeu une certaine effectivité pratique.

La lecture que fait S. Klimis d'Aristote et de Marx est instruite par le geste philosophique de Castoriadis. En un sens, c'est ce dernier, qui visait à repenser les questions centrales de la « pensée héritée » à partir d'un concept radical de création formelle en vue de l'autonomie, qui permet de mieux comprendre,

21. Cornelius Castoriadis, « Portée ontologique de l'histoire de la science », *Les carrefours du labyrinthe, II, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 529.
22. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, p. 102 [1103 b 26-30].
23. Emmanuel Renault, *Marx et l'idée de critique*, Paris, PUF, 1995.

rétrospectivement, ce qu'Aristote et Marx ont fait. La critique castoriadienne de la « pensée héritée » nous donne à voir, malgré leurs tendances nomologiques (Marx) ou ontothéologiques (Aristote), la fraîcheur du *prattein-poieien* qui orientait leur pensée et qui lui donnait tout son dynamisme. Car, comme le souligne l'auteure, il y eut « d'importantes tensions […] entre ce que Marx *dit* et ce que son texte *fait*[24]. » Si la conceptualisation de la forme propre du capital par Marx est le résultat d'une « élucidation », il n'en demeure pas moins qu'elle déboucha – ce fut le sens de la critique de Marx par Castoriadis à partir de la seconde moitié des années 1950 – sur des formulations positivistes et nomologistes qui tendent à oblitérer la concrétude des rapports sociaux capitalistes (la lutte des classes) pour ne voir en eux que l'effet d'un développement historique *a priori*.

Bien entendu, ce premier volume de *Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine* ne se contente pas de faire de Castoriadis un héritier de Marx et d'Aristote et ne consiste pas seulement à faire ressortir l'originalité de « l'élucidation. » Je me suis arrêté longuement sur ce thème, car il m'a paru être l'une des contributions les plus originales qu'offre ce livre à la compréhension du texte castoriadien et, au-delà, un socle méthodologique favorable à sa mobilisation effective dans différents champs pratiques ou théoriques. Poursuivre Castoriadis signifiera, ce que souligne par ailleurs l'auteure en conclusion de ce premier tome, continuer avec et contre lui – comme il le fit soit dit en passant avec Marx – d'élucider ce qui est, au sens technique de ce terme proposé par Castoriadis, depuis et en vue de l'autonomie. Cela dit, bien plus qu'un livre sur la méthode de Castoriadis, l'ouvrage de S. Klimis offre de nombreux développements circonstanciés sur différents aspects de la pensée de Castoriadis lors desquels elle explore les débouchés de l'élucidation castoriadienne de la création athénienne. S. Klimis propose ainsi un parcours rigoureux sur la question de la définition du social-historique (chapitre 1), sur les conditions imaginaires de la création démocratique athénienne (chapitre 2) et, enfin, sur la spécificité de la forme de vie démocratique où les questions de la *paideia* et de la subjectivation autonome sont traitées avec profondeur (chapitre 3). Le lecteur pourra apprécier la richesse de ces développements qui, dans chacun des cas, s'appuient sur une littérature secondaire conséquente tout en offrant des inflexions originales grâce à une connaissance érudite des lettres classiques.

Un universalisme sans universel ?

L'un des enjeux majeurs traversant ce premier volume de *Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine* est la question de l'universel. Je dirais même que le livre de S. Klimis permet de circonscrire cette question comme l'un des lieux les plus

24. Sophie Klimis, *Le penser en travail*, *op. cit.*, p. 163.

vifs et polémiques de la réflexion castoriadienne, aussi bien pour elle-même que dans le cadre des nouvelles coordonnées théorico-pratiques qu'imposent aujourd'hui les critiques de l'universalisme abstrait par les féminismes et les décolonialismes postmodernes.

S. Klimis estime que Castoriadis *n*'était *pas* un penseur de *l'universel*, mais plutôt du *général* en raison de son approche singulière, l'élucidation, des rapports entre l'être, le connaître et le faire. Castoriadis, en effet, hérite de la thèse aristotélicienne selon laquelle la méthode doit s'adapter à l'objet de l'enquête et de la recherche. Non seulement on ne peut rechercher de la même manière dans chacun des domaines de l'être, *a fortiori* dans celui des choses humaines (*ta anthrôpina*), mais on ne saurait non plus faire de la vérité théorique propre à la connaissance des objets suprasensibles l'étalon de la rectitude dans le domaine pratique. C'est, par exemple, ce que rappelle le Stagirite dans le livre 2 de l'*Éthique à Nicomaque* avant de commenter l'opinion commune selon laquelle la vertu morale consiste à « agir selon la raison correcte » (*kata ton orthon logon*) : comprendre ce que signifie cette expression nécessite de « renoncer à la rigueur, conformément à la règle […] selon laquelle il faut exiger les arguments appropriés à la matière[25] ». Il faudra, dans ce cas, comprendre l'expression « agir selon la raison correcte » non pas comme la connaissance et l'application d'une règle universelle, mais comme l'orientation de l'action selon une règle générale sensible à la diversité des contextes et aux « circonstances opportunes. » D'où cette thèse bien connue d'Aristote selon laquelle la vertu morale ne consiste pas à appliquer une règle *a priori* et universelle, mais à viser un « milieu relatif à nous » dans des circonstances contingentes, ce qui requiert de développer sa faculté de juger, et une disposition au bien (*hexis*) plutôt que sa connaissance abstraite. L'homme prudent n'appuie pas son action sur un raisonnement qui irait de l'universel au particulier, car, dans le domaine pratique, on ne peut prétendre qu'au général. S. Klimis a tout à fait raison de souligner le rapport qu'entretient Castoriadis avec cette critique de l'universel théorique dans le « domaine de l'homme ». Ainsi qu'elle le souligne dans le cas de la recherche sociologique et historique chez Castoriadis et de ses implications pratiques : « Ce n'est pas la question strictement théorique de l'universel qui constitue l'enjeu central de sa recherche. Bien plutôt, il s'agit de comprendre la singularité du processus d'autocréation d'une forme générale de la société, dans un processus de compréhension qui transforme en retour l'inscription social-historique du chercheur lui-même[26]. » Non seulement Castoriadis excluait que la connaissance des « choses humaines » pût prétendre à l'universalité (ce qui ne signifie pas qu'il n'est pas possible de conceptualiser une forme *générale* du social-historique et de ses « universaux » constitutifs, c'est-à-dire ses invariants généraux tels que le langage, l'éducation ou le pouvoir), mais l'ensemble de sa réflexion

25. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, p. 103 [1104 a 1-10].
26. Sophie Klimis, *Le penser en travail, op. cit.*, p. 165.

pratique était orienté *contre* la détermination de la pratique depuis le lieu d'une théorie à prétention universelle comme voulut l'être, par exemple, le matérialisme historique de la Deuxième Internationale. Que l'œuvre de Castoriadis soit motivée par une critique forte de l'universel dans le domaine pratique, tant du point de vue de l'action comme telle que de celui de la connaissance de ses conditions sociales et historiques, c'est ce dont on peut se convaincre aisément en consultant sa trajectoire intellectuelle allant de sa critique du marxisme-léninisme dans *Socialisme ou barbarie* jusqu'à celle de Platon dans *Sur* Le politique *de Platon*.

Qu'il y ait une critique de l'universel dans le domaine du jugement pratique et dans celui de la connaissance social-historique par Castoriadis, cela est indéniable. De ce constat, l'auteure tire toutefois une conclusion qui mérite d'être commentée en raison de la polysémie de la notion d'universel. En effet, dans les pages conclusives de son livre, S. Klimis soutient que l'une des leçons importantes de Castoriadis pour le philosophe et le citoyen est de « renoncer à l'universel » au profit du *katholou*, du général. Il vaut la peine de citer le passage *in extenso* :

> En effet, pour qui souhaite conserver la prémisse de base de l'analyse de Castoriadis, à savoir que le social-historique est création, il serait contradictoire de prétendre pouvoir dégager des lois universelles du social-historique, valables en tous temps et en tous lieux. Sommes-nous pour autant renvoyés à la multiplicité indiscernable de tous les contextes empiriques ? La philosophie doit-elle céder la place à l'analyse socio-politique située, afin d'expier ses tentations métaphysiques d'unité/totalité compréhensive ? Je ne le pense pas, pour autant qu'on renonce à cette notion d'universel, sans chercher à réaliser la quadrature du cercle avec des notions telles que celles d'« universel latéral » ou d'« universel concret », etc. Le *katholou* tel qu'Aristote l'a thématisé me semble à cet égard offrir une alternative intéressante, moyennant sa réélaboration théorique, car Aristote ne l'avait pas utilisé pour penser le social-historique[27].

Or, la critique par Castoriadis de l'universel dans les domaines du jugement et de la connaissance du social-historique, bien réelle et très justement restituée par S. Klimis, ne le conduit pas pour autant à abandonner une forme volontariste d'*universalisme politique*, ce qui me semble cette fois insuffisamment thématisé par l'auteure.

27. *Ibid*., p. 380.

Dans un article récent, Geneviève Gendreau[28] a souligné en s'appuyant sur un débat entre Castoriadis et le MAUSS[29] que l'élucidation des formes social-historiques ne débouche pas sur un « relativisme », mais est conditionnée par un choix normatif explicite en faveur du « projet d'autonomie » (ce que S. Klimis relève aussi tout au long de son ouvrage) et se prolonge par une évaluation nette des sociétés dans l'espace et le temps (ce qui justement fait l'objet de mon commentaire). Comme l'écrit bien G. Gendreau :

> On retrouve en effet chez Castoriadis, 1/ d'une part, la conscience extrêmement fine, digne du culturalisme le plus abouti […], de l'égale dignité ontologique et anthropologique des sociétés, en vertu de la richesse, de la complexité, de la cohérence et de la complétude des ressources symboliques et imaginaires qu'elles déploient et de la puissance des significations imaginaires sociales qui les meuvent ; mais, 2/ d'autre part, l'affirmation forte, explicite, de l'inégalité *politique* des sociétés, c'est-à-dire la revendication politique envers le projet d'autonomie et, par suite, le rejet de toute forme d'hétéronomie[30].

Castoriadis affirmait en effet que « rien dans ce que j'ai dit ou écrit ne m'engage à "respecter les différences" *pour* respecter les différences. Je ne respecte pas l'hétéronomie[31] ».

S'il est donc vrai que Castoriadis nous apprend à « renoncer à l'universel » en faveur du général, tout particulièrement dans le domaine du jugement et de la connaissance des choses humaines, il serait faux de dire qu'il nous amène à abandonner l'universalisme, c'est-à-dire, comme nous le rappellent Étienne Balibar[32] et Souleymane Bachir Diagne[33], l'*énonciation politique de l'universel*. « On parlera d'universalisme pour marquer la position de celui qui déclare universelle sa propre particularité[34] », ce qui ouvre, bien entendu, l'exposition d'une telle énonciation à une demande de justification. Ainsi, l'universalisme se distingue de l'universel comme le

28. Geneviève Gendreau, « Historicité et responsabilité : sur la relativité du relativisme chez Castoriadis », dans T. Tranchant et S. Vibert (dir.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, Québec, PUL, 2020, p. 253-278.
29. Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS*, Paris, Mille et une nuits, 2010.
30. Geneviève Gendreau, « Historicité et responsabilité », *op. cit.*, p. 266.
31. Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *Les carrefours du labyrinthe, V, Fait et à faire*, Paris, Seuil, 2008, p. 9-98, [p. 63].
32. Étienne Balibar, *Des universels. Essais et conférences*, Paris, Galilée, 2016.
33. Souleymane Bachir Diagne, « Penser l'universel avec Étienne Balibar », *Raison publique*, n° 19, 2014, p. 15-21.
34. Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018, p. 69.

performatif se distingue de l'assertif : si le premier entend produire des effets et créer une vérité, le second s'ajuste au monde selon une exigence de véridiction. Renoncer à l'étalon d'une vérité logico-mathématique dans le « domaine de l'homme » ne conduit donc pas nécessairement à abandonner le projet de la création d'une vérité politique, soit d'une institution d'une énonciation de l'universel.

La position de Castoriadis relativement à l'universel et à l'universalisme peut trouver un éclairage grâce à l'interprétation balibarienne de la « stratégie de disjonction » de l'universel. Dans *Des universels*, Balibar montre comment l'on trouve chez des auteurs tels que Spinoza et Wittgenstein, malgré leurs différences, une stratégie visant à distinguer, sans pourtant les désarticuler complètement, universalité théorique et universalité pratique. Chez Wittgenstein, par exemple, le passage du *Tractatus* aux *Recherches philosophiques* signifie un changement de perspective radical sur la question de la véridiction. Alors que le premier prend pour objet la « forme logique identiquement présente dans la relation d'états de choses empiriques », le second s'intéresse à la « variété infinie des jeux de langage[35] », situant ainsi la question de l'universalité par rapport à la contingence des pratiques et à l'équivocité de ses énonciations concrètes. Dans ce passage d'une perspective à l'autre se joue moins une destitution comme telle de l'universel qu'une modification de son statut et de son efficience dépendamment du registre de son usage. C'est pourquoi, selon Balibar, les stratégies de disjonction de l'universel

> ne nous invitent pas à abandonner l'idée (et l'idéal) de l'universalité – elles nous montrent au contraire que cette idée peut être défendue *aussi bien* en théorie qu'en pratique. Mais elles nous ôtent l'illusion que nous pourrions dériver des « formes universelles de vie » d'une connaissance scientifique du monde, et de quelque théorie ou doctrine que ce soit […]. Cela signifie aussi que des *institutions universelles*, ou au moins la volonté d'y tendre, constituent un projet politique pertinent[36].

La stratégie spino-wittgensteinienne de la disjonction de l'universel exposée par Balibar n'est évidemment pas superposable au traitement castoriadien de cette question. En effet, si une telle stratégie « disjoint » l'universel, elle suppose toutefois qu'il y a quelque chose comme une vérité universelle qui peut faire l'objet d'une appréhension ou d'une mise en œuvre : l'universel pratique et théorique sont moins irréductibles l'un à l'autre que deux modes qualitativement différents d'une vérité. D'où le maintien dans cette perspective d'un projet politique d'institution de l'universel, entendu comme concrétion institutionnelle *a posteriori* d'une universalité normative *a priori*. S. Klimis nous apprend, au contraire, qu'il n'y a chez

35. Étienne Balibar, *Des universels*, *op. cit.*, p. 103.
36. *Ibid*., p. 106-107.

Castoriadis aucune universalité théorique dans le domaine de l'homme, ce qui ruine dans son principe même l'idée d'une disjonction complémentaire de l'universel en vue de son effectuation concrète. De fait, Castoriadis soutenait explicitement que les vérités social-historiques, soit les « universaux » (les invariants anthropologiques généraux) sur lesquels débouche l'élucidation anthropologique, n'ont *aucune* valeur normative et prescriptive pour la raison pratique[37]. Le maintien d'un universalisme chez Castoriadis n'est donc pas lié à une stratégie de disjonction de l'universel à proprement parler.

Malgré cette différence importante, il me semble que l'on trouve chez Castoriadis une stratégie disjonctive semblable au niveau de son concept de raison comme création de vérité. L'hypothèse conclusive que je souhaite formuler est que le maintien de l'universalisme chez Castoriadis, en dépit de son rejet de l'universel, tient à une stratégie de disjonction, au sens balibarien que je viens d'évoquer, appliquée à sa notion de raison comme création d'une visée de vérité. Raison théorique et raison pratique sont chez Castoriadis deux modalités d'une *création de vérité, soit d'universel*. Elles sont les deux faces de ce que S. Klimis nomme le *prattein-poiein*. L'« universel concret » de Castoriadis n'est pas l'effectuation d'une norme, par exemple l'idée de droit comme chez Hegel, mais l'institution des conditions de possibilité d'un procès réflexif d'autocréation au sein d'une totalité différenciée qui reste toujours à élucider. Ce serait donc moins un universalisme sans universel que nous propose Castoriadis, qu'un universalisme ayant pour essence la création d'une *visée d'universel* et pour modes hétérogènes la philosophie et la politique.

37. Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 29.

En réponse à la note critique de Thibault Tranchant : « Méthode et universalité chez Castoriadis »

Sophie KLIMIS
Université Saint-Louis - Bruxelles

Dans un monde où la polémique à coups de tweets semble avoir imposé son format, même dans les milieux académiques, il devient rare que le cadre du compte rendu soit l'occasion d'une réelle réflexion critique de fond. Il est encore plus rare qu'une revue accorde la possibilité à l'auteur du livre recensé de répondre en détail à son lecteur. C'est pourquoi je voudrais commencer par vivement remercier Thibault Tranchant ainsi que les *Cahiers Société* pour la possibilité qu'ils m'offrent d'entrer publiquement en dialogue au sujet de mon livre, et ainsi d'en prolonger le geste fondateur : celui de mettre le penser en travail.

J'ai choisi cette expression comme titre général d'un projet éditorial lié à Cornelius Castoriadis pour diverses raisons. Dès la première lecture, j'avais été frappée par le caractère maïeutique des textes de Castoriadis, par leur capacité à entrer en dialogue avec leurs lecteurs, à féconder les esprits et à les « faire accoucher » d'une pensée propre, mais qui, pourtant, s'actualise aussi en partie à partir d'un dynamisme impulsé par eux. Ces textes sont par ailleurs eux-mêmes travaillés par de multiples sources de pensée, parfois explicites, parfois implicites. Il en résulte une pensée polyphonique et dès lors éminemment *vivante*, qui incarne la définition platonicienne de la pensée : celle d'être un « dialogue de l'âme avec elle-même[1] ». On peut donc appliquer au texte de Castoriadis ce que ce dernier disait du dialogue platonicien, qu'« il nous fait voir la pensée au travail […] c'est comme s'il nous disait : voilà comment on pense[2] ».

1. Platon, *Théétète*, 189 e 6-7.
2. Cornelius Castoriadis, *Sur* Le politique *de Platon*, Paris, Seuil, 1999, p. 71, cité dans Sophie Klimis, *Le penser en travail. Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine. I. Polis. De la société capitaliste*

Castoriadis nous aide ainsi à comprendre rétrospectivement le rôle structurel du dialogisme platonicien. La forme du dialogue permet à Platon de rendre visible le processus de la pensée en le mettant en scène *via* l'interaction de divers personnages. Et, en parallèle, les dialogues platoniciens sont une invitation permanente, adressée à leurs lecteurs, à se réapproprier ce dispositif dialogique en le redéployant sur leur propre scène psychique. Les dialogues platoniciens apprennent donc à penser, plus précisément, ils *forment* leurs lecteurs à l'activité de penser. En ce sens, je considère que tout le *corpus* castoriadien prolonge et réélabore cette visée formatrice héritée de Platon, ce dont témoigne l'importance que Castoriadis accordait à la *paideia*, qu'il considérait comme une activité practico-poiétique à part entière, une activité transformatrice de soi et du monde, au même titre que la cure analytique et l'action politique.

T. Tranchant a bien perçu que mon projet en trois temps (*Polis* étant le premier tome d'une trilogie) faisait le pari de réactiver ce geste théorico-practico-poiétique de *formation*. Il ne s'agit donc pas d'un travail d'exégèse classique *sur* « l'œuvre » de Castoriadis. Mon propos n'est pas de présenter et de discuter ses principaux concepts, ni d'exhumer ses sources d'inspiration implicites, pas plus que de reconstituer les dialogues et les polémiques qui ont jalonné son parcours. Ces différents objectifs sont bien évidemment tout à fait pertinents et honorables, mais ce ne sont pas les miens. Ma visée est plutôt de donner à voir *comment* Castoriadis hérite de certaines dynamiques de pensée tout en les transformant, en rejouant moi-même ce processus et en espérant le prolonger chez mes lecteurs.

Dès lors, je peux ici d'emblée commencer à répondre à la principale critique que m'adresse T. Tranchant à la fin de sa recension, celle de n'avoir pas suffisamment thématisé le maintien d'un certain universalisme politique chez Castoriadis, malgré sa critique certaine de l'universel dans les domaines du jugement et de la connaissance. Cette critique est justifiée, pour autant qu'on la situe uniquement sur le plan de ce que mon livre « dit ». Il est indéniable que Castoriadis a toujours fait du projet d'autonomie (aussi bien au niveau individuel que collectif) la visée pratique de l'ensemble de sa démarche. Je n'ai visiblement pas suffisamment insisté dans mon livre sur ce point axial. C'est pourquoi il me semble important de reprendre aux tenants de l'analyse des discours leur éclairante distinction entre ce qu'un texte « dit » et ce qu'un texte « fait », pour montrer que c'est au niveau de ce « faire » que j'ai tenté de situer dans mon propre texte l'exigence castoriadienne d'universalisme politique, en la réélaborant sur un plan théorique.

Je m'explique. Si l'on m'a bien suivie jusqu'ici, on aura compris que mon ambition, en montrant le penser en travail de Castoriadis, est de mettre en travail le penser de mes lecteurs. Or, si ce processus réussit, il constitue *de facto* une contribution à leur

---

à la société athénienne, Paris, PUPN, 2020, p. 53.

formation à l'autonomie. En effet, qu'est-ce qu'être autonome selon Castoriadis ? C'est, en se basant sur certaines de ses formulations les plus parlantes : se comprendre pour se transformer, ou encore, être capable de mettre en question l'institution héritée, sans que rien de ce qui est institué n'échappe à la possibilité de cette mise en question. Dès lors, on aura compris qu'il était nécessaire pour moi de montrer l'impossibilité structurelle de réifier en doctrine la pensée de Castoriadis, dont le caractère d'œuvre ouverte défie toute tentative de systématisation. Ceci, parce que la réalité elle-même dont il s'agit de rendre raison (*logon didonai*) se caractérise par une ouverture structurelle à l'émergence de la nouveauté, en droit imprévisible. Selon Castoriadis, *l'être est en effet création*. C'est pourquoi T. Tranchant vise juste, encore une fois, lorsqu'il interprète ma reprise de la structure labyrinthique du propos de Castoriadis comme étant liée à « la perspective postmétaphysique selon laquelle les mots et les choses n'ont ni "centre" ni *arkhè* ». C'est donc pour rendre compte du fait que « la totalité de notre expérience n'a pas de "centre" » que le penseur doit s'assumer comme créateur de formes. Car « l'anarchie n'est pas l'absence d'ordre, elle est plutôt ouverture à la création de nouvelles formes », toujours pour le dire avec T. Tranchant.

D'où ma tentative de travailler cette question en la déclinant sur différents registres : au niveau du « fond », en focalisant une part importante de mon analyse sur l'étude de ce qu'est un *eidos* social-historique en général, et en tentant de reconstituer l'*eidos* particulier de la cité athénienne et celui de la société capitaliste. Au niveau de la « forme », en redéployant une *nouvelle* structure labyrinthique à partir des trois principaux carrefours du labyrinthe de Castoriadis (*polis*, *psychè*, *logos*), tout en déplaçant dans l'avant-propos général les deux autres (*kairos* et *koinônia*). T. Tranchant note qu'il ne s'agit pas là d'un « clin d'œil savant ». Il est important pour moi d'insister sur ce point : il ne s'agit pas de jouer la carte d'un certain mimétisme, qui en resterait alors au niveau d'un effet rhétorique assez superficiel, et donc facilement éliminable. Pas plus que ces trois termes grecs ne sont des manières érudites de renvoyer à des thèmes précis : la politique, l'âme, la philosophie.

Ma visée était plutôt de parvenir à croiser une approche « magmatique » et une approche « ensembliste-identitaire » de la pensée de Castoriadis. On sait que ce dernier s'était dans un premier temps confronté à la question de l'axiomatisation du savoir scientifique, donc de sa possible totalisation dans une forme rationnelle. Et qu'il avait dû constater l'échec d'un tel projet, et plus encore la contradiction qui lui était inhérente : « l'axiomatisation d'une branche du savoir implique l'achèvement, la clôture », alors qu'il est incontestable que ce qui caractérise la science, « c'est le non-achèvement, la progression infinie[3] ». D'où le caractère volontairement ouvert de son œuvre, et singulièrement des *Carrefours du labyrinthe*, qui ne sont pas de

3. Cornelius Castoriadis, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1947)*, textes réunis, présentés et annotés par N. Poirier, Paris, Seuil, 2009, p. 25, cité dans Sophie Klimis, *op. cit.*, p. 49.

simples recueils d'articles, mais qu'il faut comprendre selon l'analogie éclairante posée par Castoriadis avec la construction architecturale, lorsqu'il avait voulu rendre compte de la structure de *L'institution imaginaire de la société*[4] :

> Cela devrait être une banalité, reconnue par tous, que dans le cas du travail de réflexion, enlever les échafaudages et nettoyer les abords du bâtiment non seulement n'apporte rien au lecteur mais lui enlève quelque chose d'essentiel. Contrairement à l'œuvre d'art, il n'y a pas ici d'édifice terminé et à terminer ; autant et plus que les résultats, *importe le travail de la réflexion*, et c'est peut-être cela surtout qu'un auteur peut donner à voir, s'il peut donner à voir quelque chose[5].

Comment mieux dire la volonté de faire voir la pensée au travail et d'inciter son lecteur à entrer dans un tel travail, lequel se révèle en fait être de l'ordre de la *praxis* ? Car Castoriadis suit ici Aristote, pour lequel la *praxis*, c'est-à-dire l'action politique, est à elle-même sa propre fin, contrairement à la *poièsis*, le processus de production technique, dont la finalité est extérieure à elle-même et correspond à l'œuvre objectivée.

Un travail d'exégèse classique me semble forcément transformer en « œuvre » son objet, de par le choix nécessaire de l'envisager selon un seul prisme thématique. Ce type d'approche correspond à ce que Castoriadis avait qualifié d'« ensembliste-identitaire[6] ». Sa forme extrême est selon moi le *Castoriadis : Key concepts*, dirigé par Suzi Adams, qui entreprend de définir et de cerner un à un les principaux concepts qui jalonnent « l'œuvre » de Castoriadis[7]. Une approche magmatique, quant à elle, devrait rendre compte du fourmillement infini des possibles germes de signification des textes

---

4. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975. Pour rappel, ce livre est composé de deux parties rédigées à quinze ans d'intervalle. La première reprend le texte « Marxisme et théorie révolutionnaire », publié dans la revue *Socialisme ou barbarie* d'avril 1964 à juin 1965, qui est lui-même une version amplifiée d'une « Note sur la philosophie et la théorie marxiste de l'histoire » diffusée à l'intérieur du groupe *S ou B* en 1959. Il s'agit d'une critique forte du marxisme, qui signe l'adieu définitif de Castoriadis. La seconde partie intitulée « L'imaginaire social et l'institution » développe les idées mères de Castoriadis sur le social-historique, le *legein* et le *teukhein*, la *psychè* et les significations imaginaires sociales.

5. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 5-6 (cité dans Sophie Klimis, *op. cit.,* p. 47-48).

6. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op. cit*., p. 203-211. Castoriadis identifie cette logique ensembliste-identitaire comme étant « à la racine de toutes les antinomies de l'attitude contemplative-spéculative » et il l'oppose explicitement à ce que serait « une logique de la *création* » dans *Histoire et création*, *op. cit*., p. 230. La logique ensembliste-identitaire se caractérise par le fait que tous ses éléments sont posés comme distincts et définis, conformément au principe de la détermination. Les deux affirmations centrales sur lesquelles cette logique repose sont donc que « être, c'est être quelque chose de déterminé » et « parler, c'est dire quelque chose de déterminé au sujet de l'être ».

7. Suzi Adams (dir.), *Castoriadis : Key concepts*, Londres et New York, Bloomsbury, 2014.

étudiés et le préserver. Sa difficulté est ainsi de devoir proposer un cadre, une forme, tout en indiquant d'emblée la multiplicité indiscernable de ce qui l'excède.

Voilà pourquoi j'ai tenté de recréer un nouveau labyrinthe à partir de ces trois carrefours, désignés par des noms grecs qui dévoilent ce « reste » illimité. En effet, si sous un certain angle *polis*, *psychè* et *logos* désignent des réalités distinctes, cette distinction s'estompe lorsqu'on change de perspective. La cité, l'âme et le discours sont des réalités qui s'impliquent nécessairement et qui s'interpénètrent les unes les autres, ce que montre de manière paradigmatique *La République* de Platon. Chacun des trois tomes du *Penser en travail* envisage donc toujours l'interaction *polis*, *psychè*, *logos*, mais en étant centré sur une *dominante*, à partir de laquelle sont réarticulés les deux autres pôles. À l'intérieur de chaque carrefour, j'ai tenté de développer une structure en fractales, en recréant de nouveaux embranchements, de nouveaux carrefours dans le carrefour, que j'ai aussi baptisés de noms ou d'expressions en grec ancien (ou en latin, dans un cas). *Eidos*, *Alètheiai* (au pluriel) et *Dèmokratia*, pour le carrefour *Polis*. *Psychikès Monas*, *Ego Computans*, *Eipe pros thumon*…, pour le carrefour *Psychè*. *Rhuthmos*, *Poièmata*, *Deinotès* et *Dialegesthai*, pour le carrefour *Logos*. J'ai aussi tenté de transposer quelque chose d'une logique musicale dans mon interprétation, en plaçant quelques citations comme « à la clé » de chaque nouvel embranchement du carrefour, afin de donner la tonalité du sens dans lequel le carrefour principal allait y être développé.

Qui plus est, la *polis* suppose toujours *plus* que la *polis* : la cité, en tant que communauté politique des citoyens, n'existe que dans son rapport à celles et ceux qu'elle exclut et avec lesquels les citoyens sont pourtant en interaction permanente (les femmes, les métèques, les esclaves dans l'Athènes classique, les sans-papiers, par exemple, aujourd'hui). La *polis* ne s'identifie pas au territoire de la ville (*astu*), mais elle le suppose, même lorsqu'est évoquée la possibilité extrême de sa déterritorialisation. Castoriadis aimait à citer la phrase que Thucydide place dans la bouche du général Nicias, lors d'un épisode de la guerre du Péloponnèse où les Athéniens doivent fuir Athènes en abandonnant leurs morts et leurs blessés : « la cité, c'est les hommes (*andres gar polis*) ». Manière de dire que, même déracinés, même coupés de tout rapport à leur terre, puisqu'ils sont dispersés sur leurs bateaux, les citoyens athéniens forment pourtant encore bien une cité.

Psychè, quant à elle, semble ne pouvoir s'entendre qu'envisagée dans sa relation au corps pour toute la tradition philosophique, jusqu'à être purement et simplement dissoute en lui, comme dans les approches contemporaines les plus dures inspirées des neurosciences, pour lesquelles l'âme n'est plus qu'un mot, une illusion pour désigner la chimie du cerveau. À suivre Castoriadis, *psychè* renvoie par ailleurs à un fonds insondable, plus originaire encore que l'inconscient : ce qu'il appelle le noyau de la monade psychique, qui perdure dans les profondeurs de la *psychè* adulte. Voilà pourquoi Castoriadis utilise aussi souvent l'expression de *sôma-psychè* et considère que rendre compte de l'humain, c'est rendre compte de cette entité magmatique

constituée d'un corps, d'un inconscient, d'un « moi » socialisé et, éventuellement, d'un sujet toujours « à-faire », c'est-à-dire en cours d'autonomisation, l'autonomie n'étant jamais acquise une fois pour toutes.

Enfin, la polysémie du terme *logos*, en grec ancien, impose quant à elle de réfléchir ensemble les questions du langage, du discours, de la parole, de la raison, de la proportion et de l'intervalle musical, même. J'ai notamment tenté de montrer en quoi la réflexion de Castoriadis sur le langage était comme une sorte de basse continue, omniprésente dans ses textes, et pourtant rarement thématisée pour elle-même. Par ailleurs, il m'a semblé important de prendre la mesure du fait que, au-delà même de l'opposition entre *muthos* et *logos*, qu'il déboute dans sa critique du Miracle grec, Castoriadis considérait toutes les formes de la poésie (grecque et moderne) comme des formes du *logos*. En la baptisant « penser-poème », j'ai tenté de cerner la singularité de cette forme de pensée, en repartant d'études précises des textes qui avaient marqué Castoriadis, d'un poème de Sappho à l'*Antigone* de Sophocle, en passant par le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle. Le tout placé sous l'égide d'un questionnement méta-réflexif sur la philosophie – sur son histoire et sur son devenir –, puisque c'est à elle que sont consacrés la plupart des articles que Castoriadis avait classés sous la rubrique *logos* dans ses *Carrefours du labyrinthe.* Et c'est en *répondant* au penser-poème que Platon a fait émerger pour la première fois la singularité du *logos* philosophique.

Ce qui m'a intéressée, c'est donc de développer d'autres arborescences à partir de ces trois carrefours, en instillant l'idée que ce type de « boutures » étaient en droit en nombre indéterminé. J'ai volontairement ici choisi des métaphores à connotation végétale, qui renvoient au rhizome deleuzien, car T. Tranchant a évoqué à plusieurs reprises de possibles comparaisons avec la pensée de Deleuze, que j'ai pour ma part rapproché de Castoriadis seulement pour ce qui concernait la compréhension de la notion de *schème*. Mais précisément, ce faisant, T. Tranchant a, à son tour, développé de nouvelles arborescences, ou d'autres spires du labyrinthe, si l'on reste dans l'imagerie castoriadienne, en « bouturant » avec la pensée de Deleuze mais aussi avec celles de Jacques Derrida, d'Étienne Balibar, de Michel Freitag ou encore de Souleymane Bachir Diagne. Une nouvelle architectonique de labyrinthe se dessine ainsi dans le commentaire de T. Tranchant, où il s'agirait de défendre la possibilité d'un universalisme politique, dans un contexte où la déconstruction de l'universel abstrait par les penseur.e.s des différents féminismes et post-colonialismes, en elle-même bienvenue car visant l'émancipation, est désormais trop souvent réifiée en dénonciation suspicieuse à l'égard de *toutes* formes de recours aux notions d'universel ou d'universalisme, quelles qu'elles soient. Même s'il ne le dit pas explicitement, c'est bien l'auto-perversion d'un mouvement émancipatoire en orthodoxie excluante (comme avec le marxisme en son temps) que me semble craindre T. Tranchant. D'où un geste de *rupture* pour rester fidèle à l'esprit, qui me semble assez similaire à celui que Castoriadis avait jadis posé à l'égard du marxisme, que T. Tranchant pose

à son tour vis-à-vis du courant postmoderne (le poststructuralisme), dans lequel il me semble avoir été formé.

Les récupérations néolibérales de la pensée de Deleuze le montrent bien, il me semble : la critique du sujet et l'accent mis sur la multiplicité de singularités irréductibles les unes aux autres peuvent être déformés dans le sens d'un hyper-individualisme servant l'assujettissement (au marché) et rendant caduc tout projet politique d'émancipation. Qui plus est, la non-mixité invoquée comme manière de lutter contre les rapports de domination par une certaine militance de l'intersectionnalité, héritière d'un certain poststructuralisme, révèle à mon sens un retour du refoulé universalisant : celui de l'hypostase de la couleur et du sexe (une femme noire ne peut parler, s'entendre et être entendue qu'avec une femme noire, un homme blanc ne peut, *a priori*, rien comprendre à sa situation…). La conséquence en est un mouvement actuel de repli communautaire autour du « Même » : *ego* ne peut plus fréquenter que son double, à l'identique et non plus son semblable, dans sa différence.

D'où, en réaction et pour rester fidèle au refus (tant par Deleuze que Derrida) de toute domination par le Même et l'Un, la nécessité de maintenir « l'énonciation politique de l'universel. » Ce que T. Tranchant pense à partir de la « stratégie de disjonction de l'universel » développée par Étienne Balibar[8]. T. Tranchant rappelle que ce dernier a en effet montré « comment l'on trouve chez des auteurs comme Spinoza et Wittgenstein, malgré leurs différences, une stratégie visant à distinguer, sans pourtant les désarticuler complètement, universalité théorique et universalité pratique[10]. » Selon T. Tranchant, cette perspective permet « le maintien d'un projet politique d'institution de l'universel, entendu comme concrétisation institutionnelle *a posteriori* d'une universalité normative *a priori* ».

Pour ma part, je suis repartie de l'*élucidation* proposée par Castoriadis de l'*eidos* social-historique de la cité des Athéniens (comme paradigme de la société autonome) et de celui du capitalisme dans sa première phase (pour ce qui concerne la société hétéronome), pour montrer l'effectivité politique que ce geste de reconstitution théorique de formes social-historiques *passées* pouvait avoir pour *aujourd'hui*. La visée d'universalisme politique, chez Castoriadis, se situe à mon sens *aussi* très précisément *là, dans une continuité temporelle a priori interminable* : dans le fait que des sociétés autonomes passées et donc, d'un certain point de vue, définitivement mortes, peuvent pourtant être par nous (re)constituées/recréées en « indices de possibilité » et dès lors redevenir des « germes » inspirant nos formes de vie actuelles[9]. C'est pourquoi, comme l'a bien vu Pierre Ponchon, les conclusions de mon livre ne sont pas uniquement récapitulatives ou synthétiques[10]. Elles forment

8. Étienne Balibar, *Des universels. Essais et conférences*, Paris, Galilée, 2016.
9. Les expressions entre guillemets sont de Castoriadis.
10. Pierre Ponchon, « Sophie Klimis, *Le penser en travail. Castoriadis et le labyrinthe de la création*

une partie prospective à part entière, où je tente d'esquisser l'*eidos* de la forme social-historique dans laquelle nous vivons, en suivant jusqu'au bout le fil d'Ariane déroulé à partir de l'analyse des formes social-historiques passées. Je vais ici en donner un exemple à partir de l'étude de cas antique.

Reconstituer l'*eidos* de la cité athénienne correspond dans les analyses de Castoriadis à la tentative de reconstituer leur *forme de vie*, ainsi que le *type anthropologique* (idéal-type) du citoyen. De façon générale, Castoriadis a thématisé l'*eidos* social-historique comme résultant de l'interaction complexe de significations imaginaires sociales, d'institutions, de finalités et d'affects spécifiques. Il a donc fallu voir à quoi ces éléments correspondaient dans le cas athénien. Si Castoriadis s'est basé sur plusieurs sources, la plus importante d'entre elles est sans conteste la *Guerre du Péloponnèse* de Thucydide, et singulièrement l'oraison funèbre attribuée au stratège Périclès, aussi étudiée par Hannah Arendt dans *La crise de la culture*. J'ai donc consacré une analyse détaillée à ce texte, en comparant les interprétations de Castoriadis et d'Arendt[11]. Je l'ai aussi problématisé en le mettant en comparaison différentielle sur chacun de ses points principaux avec la critique indirecte adressée à la démocratie athénienne par Platon au livre VIII de *La République*. Les descriptions des faits et gestes de « l'homme démocratique » sont à ce point opposées de manière symétrique chez les deux auteurs, que Platon ne peut qu'avoir délibérément choisi de composer son portrait satirique *en réponse* à la description idéalisante de Thucydide.

La comparaison différentielle avec l'Athènes antique nous enseigne trois choses cruciales pour penser et réactiver une forme de démocratie directe aujourd'hui. Premièrement, *la démocratie (ou le projet d'autonomie) suppose de s'étendre à l'ensemble de la forme de vie d'une société donnée*. En effet, Castoriadis souligne avec pertinence que dans l'*Oraison*, Périclès ne dit pour ainsi dire rien du fonctionnement institutionnel d'Athènes. Par exemple, il évoque la Constitution seulement pour insister sur le fait que le pouvoir (*kratos*), à Athènes, appartient au *dèmos* tout entier compris comme l'ensemble des citoyens, riches et pauvres, nobles ou de naissance moins prestigieuse. Autrement dit, Périclès déboute tout autant ceux qui prétendraient que, sous couvert de démocratie, le pouvoir est en réalité essentiellement entre les mains de castes dominantes, que les critiques de la démocratie qui assimileraient le *dèmos* à une classe sociale, c'est-à-dire aux plus pauvres (les thètes). Le *dèmos* est bel et bien une *création politique*. Périclès insiste d'ailleurs sur cette dimension de *création radicale*, en affirmant que la Constitution des Athéniens « n'imite rien des autres constitutions, c'est bien plutôt elle qui leur sert de paradigme ».

---

humaine », *Philosophie antique*, Comptes rendus en prépublication, 30 avr. ; en ligne : <http://journals.openedition.org/philosant/4225>.

11. Sophie Klimis, « Un processus sans fondement » et « La démocratie, institution permanente d'une forme de vie », *op. cit.*, p. 231-292.

Avec Castoriadis, l'on peut alors s'intéresser à la longue description du mode de vie et de l'*èthos* des Athéniens, tout entier façonné par leur aspiration démocratique à la liberté et à l'égalité. Par exemple, « la contrainte extérieure n'est pas de mise pour régler les relations entre particuliers[12] » : chacun respecte les aspirations de son voisin, la plus grande liberté règne pour ce qui concerne la gestion des affaires privées. Les Athéniens n'ont pas non plus besoin du recours à la force coercitive pour faire respecter les lois, car « la crainte retient chacun de rien faire d'illégal ». Le sens de l'honneur génère ainsi une forme d'autolimitation, chacun ayant intégré le sens de la honte qui découlerait du blâme public et de la mauvaise réputation qui s'attacherait à lui s'il transgressait la loi. Mais surtout, Périclès résume la forme de vie démocratique par deux activités qui en constituent aussi la finalité : « nous vivons un amour achevé du beau au quotidien et nous philosophons sans relâche[13]. » Castoriadis y lit la « réponse » en acte des Athéniens à la question : « Qu'est-ce que l'institution de la société doit réaliser[14] ? » Pour lui, l'autonomie au sens de l'autogouvernement n'est donc pas une finalité absolue mais relative, subordonnée à « la création d'êtres humains vivant avec la beauté, vivant avec la sagesse et aimant le bien commun[15] ».

Pace Arendt, il est donc nécessaire de comprendre comment les différentes sphères du social et de la politique s'articulent et s'interpénètrent. S'il serait bien évidemment simpliste et même erroné de considérer que, dès lors, « tout est politique », nous pouvons mieux comprendre en quoi de nombreuses revendications de réactivation de la démocratie directe se situent totalement en marge des lieux traditionnels de la politique, et concernent des questions « privées » telles que l'habitat, l'alimentation, la solidarité intergénérationnelle, l'accueil des étrangers, etc. Dans la partie conclusive intitulée « *Koinônein kai euzèn*. Réinventions du "faire ensemble" en vue du "bien vivre[16]" », j'ai cherché à montrer comment, aujourd'hui,

> ce n'est pas au sein du prolétariat ni d'une classe sociale en particulier, que l'on trouve des germes d'autonomie, mais dans l'ensemble de la société et plus particulièrement dans certaines interactions entre micro-groupes, qui investissent de significations nouvelles les sphères de l'*oikos*, de l'*agora* et de l'*ecclésia*, en réinventant leurs lignes de partage. Ainsi, accueillir chez soi un migrant est devenu un geste politique

12. Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, II, XXXVII, 2 (ma traduction ; voir Sophie Klimis, *Le penser en travail, op. cit*., p. 257).
13 *Ibid*., II, 49, 1. (ma traduction, voir Sophie Klimis, *op. cit.*, p. 274). Castoriadis traduit quant à lui : « nous vivons dans et par l'amour du beau […] nous philocalons à bon marché et nous philosophons sans mollesse », *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce*, *2*, Paris, Seuil, 2008, p. 164-166.
14. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 306 (cité dans Sophie Klimis, *op. cit.*, p. 292).
15. *Idem*.
16. Sophie Klimis, *op. cit.*, p. 394-400.

> fort, tout comme divulguer sur la place publique le contenu de transactions bancaires[17].

Dans la partie suivante des conclusions, intitulée « De l'élan instituant des mouvements citoyens des places aux mouvements socio-politiques de 2018-2019[18] », j'ai précisément tenté de montrer en quoi ces deux séquences social-historiques pouvaient être considérées comme n'en formant qu'une seule, rythmée en deux temps distincts mais liés. J'ai donc pris le contre-pied d'un certain nombre d'observateurs, qui ont quant à eux considéré que les mouvements sociaux récents, comme celui des Gilets jaunes en France, n'étaient *pas* politiques. Par ailleurs, cette étude, centrée sur le terrain, doit être couplée avec deux des analyses qui la précèdent, et qui sont plus théoriques : « Quelle démocratie ? Quel sujet[19] ? » et « Quelles tâches politiques pour le philosophe aujourd'hui[20] ? » À partir d'une discussion avec d'autres théoriciens de la démocratie dite radicale, dont notamment Jacques Rancière et Chantal Mouffe[21], j'ai dégagé ce qui pourrait être vu comme le second enseignement à tirer de la comparaison différentielle avec l'Athènes démocratique. À savoir : qu'il nous faut apprendre à *désintriquer la notion d'institution de celle de représentation*. La forme de vie ne suffit en effet pas en elle-même à garantir la démocratie, il y faut des institutions politiques spécifiques et durables.

Autrement dit : nous devons réapprendre à penser et à mettre en place des institutions de démocratie directe, telles que celles qui existaient à Athènes. Or aujourd'hui, les tenants d'un retour à la démocratie dite radicale rejettent en bloc toute forme d'institutionnalisation. Ils l'associent à la politique politicienne des pseudo-élites, donc *nécessairement* à la démocratie parlementaire représentative. Pourtant, l'essoufflement des mouvements des places, et de manière paradigmatique d'un mouvement comme Nuit Debout en France, a montré qu'il était vain de croire que la démocratie pourrait renaître « spontanément ». Que la parole des citoyens se libère, qu'ils se réunissent en assemblée et délibèrent ensemble est une condition nécessaire mais non suffisante à une réactivation de la démocratie directe. Castoriadis l'avait résumé de manière lapidaire :

> Quand nous parlerons de la démocratie, n'ayons pas simplement en tête l'existence d'une assemblée qui délibère et qui décide consensuellement, ni l'absence d'une domination au sens factuel du terme par un groupe spécial ; la création grecque de la

17. *Ibid*., p. 394.
18. *Ibid*., p. 401-413.
19. *Ibid*., p. 353-375.
20. *Ibid*., p. 375-392.
21. *Ibid*., p. 356-364, la partie intitulée « Démocratie-forme de vie *versus* démocratie-régime : une fausse antinomie. »

> démocratie, de la politique, est création d'une activité explicitement auto-instituante de la collectivité[22].

Il est tout aussi vain de croire que le tirage au sort pourrait à lui seul permettre de réintroduire une forme de démocratie directe, comme certains voudraient nous le faire croire de manière simpliste[23]. Le tirage au sort ne *fait* pas la démocratie, il n'en est qu'un *outil*, qui tire son efficacité de tout un dispositif institutionnel complexe, qui combine des activités liées à la vie de la cité sur différents registres (y compris rituels et religieux), et dans lequel les citoyens doivent être partie prenante *sur le temps long*. Cette temporalité longue est cruciale car elle constitue, dans les faits, une *éducation permanente à la politique*.

Si, dans la cité démocratique antique, n'importe quel citoyen tiré au sort pouvait s'acquitter de manière féconde de la charge particulière qui lui était échue (pour un an, en général), c'est parce que ce même citoyen quidam avait été préalablement formé à la chose publique par une participation en principe *hebdomadaire* à l'Assemblée (*ecclesia*). À en croire le témoignage d'Aristote dans la *Constitution des Athéniens*, l'Assemblée se réunissait quatre fois par prytanie, c'est-à-dire environ une fois par semaine. L'ordre du jour de chacune de ces quatre assemblées était défini *a priori* sous forme d'un cadre général, ensuite « rempli » de demandes particulières pour chaque assemblée. Par exemple, lors de la première séance mensuelle de l'Assemblée, on délibérait sur des questions relatives à l'approvisionnement et à la défense du pays et on confirmait les magistrats dans leurs fonctions. La seconde séance était réservée aux suppliques, concernant des affaires tant privées que publiques. Les deux dernières étaient consacrées à trois affaires relatives à la cité, trois à la religion et trois aux hérauts et ambassadeurs.

On comprend donc que les citoyens qui s'impliquaient raisonnablement dans la vie politique, en participant régulièrement aux séances de l'Assemblée, acquéraient une expertise politique certaine au fil des ans et de la multiplicité des affaires sur lesquelles ils avaient eu à délibérer et à voter. Bien plus, comme le résume Castoriadis, « faire de la politique, à Athènes, c'était faire de la philosophie en acte[24]. » Car se demander si tel projet de loi est juste, tel projet d'urbanisme beau, revient forcément aussi à s'interroger sur ce que sont le juste et le beau, considérés en eux-mêmes.

Aujourd'hui, on devrait donc démultiplier les dispositifs délibératifs impliquant directement les citoyens sur le temps long, à différentes échelles politiques, en s'inspirant par exemple des cadres *a priori* athéniens. Pourquoi le Parlement ne pourrait-il pas mettre à son agenda une assemblée populaire délibérative, portant,

---

22. Cornelius Castoriadis, *D'Homère à Héraclite. Ce qui fait la Grèce*, *1*, Paris, Seuil, 2004, p. 59.
23. David Van Reybrouck, *Contre les élections*, Paris, Babel, 2014.
24. Cornelius Castoriadis, *D'Homère à Héraclite. Ce qui fait la Grèce*, *1*, Paris, Seuil, 2004, p. 59 et p. 283.

chaque première semaine du mois, sur les questions de solidarité sociale (sécurité sociale et retraite) ; la seconde, sur les questions écologiques et énergétiques ; la troisième, sur les questions relatives à la santé publique et à la justice ; la quatrième sur les questions relatives à l'enseignement et à la culture, qui sont les piliers « non marchands » sur lesquels nous devrions collectivement veiller en priorité ?

De plus, il faudrait leur accorder une force contraignante. En effet, trop souvent de telles assemblées dites participatives sont purement consultatives. Les élus en font ce qu'ils veulent, voire, ils s'en servent pour renforcer leurs propres décisions. Il serait donc intéressant de démultiplier des initiatives comme celle du Parlement de la communauté germanophone en Belgique, qui, dans un décret daté de 2019, s'est doté d'un Conseil citoyen permanent, dont les membres sont tirés au sort. Ce Conseil

> peut initier des assemblées citoyennes ponctuelles, dont les membres sont également tirés au sort, et qui ont pour mission de délibérer et de formuler des recommandations sur un sujet particulier que le conseil citoyen leur a soumis. Au terme des délibérations, les recommandations émises sont discutées de façon conjointe entre, d'une part, les membres de l'assemblée citoyenne et d'autre part, les membres de la commission parlementaire en charge de la matière concernée et le(s) ministre(s) compétent(s). Les recommandations sont censées être suivies par des mesures adoptées par le Parlement ou par le Gouvernement de la communauté germanophone[25].

S'il serait intéressant d'introduire de tels conseils ou assemblées au sein des écoles, surtout dans l'enseignement secondaire supérieur, afin d'exercer les capacités réflexives, dialogiques et délibératives des élèves, les instaurer à l'école primaire, voire dès la maternelle, me semble relever d'une dangereuse illusion. Dans le modèle néolibéral, force est de constater que l'adultification des enfants a pour corollaire l'infantilisation des adultes, dans une visée commune de leur formatage en consommateurs, et non de leur réelle autonomisation de citoyens critiques.

C'est pourquoi un troisième enseignement ou « indice de possibilité » du projet d'autonomie que l'étude de la Grèce ancienne peut nous fournir, concerne la nécessité *d'éduquer à l'autonomie et de parvenir à intégrer le conflit comme élément moteur de la vie de la société, et ce dès la fin de l'adolescence*. J'ai abordé cette question dans la dernière partie du livre, intitulée « Pour une *paideia* démocratique

25. Christophe Niessen et Min Reuchamps, « Le dialogue citoyen permanent en Communauté germanophone », *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 2019, vol. 21, nº 2426, p. 5-38 ; en ligne : <https://www.cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2019-21-page-5.htm> (cité dans Sophie Klimis, *op. cit.*, p. 415).

permanente dans des institutions agonistiques[26]. » Outre l'éducation permanente à la politique constituée par la participation adulte citoyenne à l'Assemblée, j'y ai évoqué les possibles prolongements contemporains à l'étude que j'ai consacrée au rôle « éducatif » de la tragédie dans la cité athénienne[27].

Rappelons que Castoriadis accorde une grande attention à l'étude de la tragédie athénienne, qu'il n'hésite pas à considérer comme étant une *institution politique* de la cité démocratique. Plus précisément, il en fait une institution d'autolimitation, tout comme la *graphè para nomôn*, qu'on pourrait traduire par « accusation d'illégalité ». L'autolimitation est en effet le complément nécessaire (et trop souvent oublié de nos jours) de l'autonomie. Si le collectif citoyen peut se donner à lui-même l'ensemble de son institution, c'est-à-dire *créer* ses lois, mais aussi ses valeurs et ses finalités, il doit, en parallèle, donner des balises à ce processus d'autocréation. Les membres d'une société autonome doivent donc se donner à eux-mêmes leurs propres limites collectives, puisque ces dernières ne peuvent pas leur être imposées comme de l'extérieur, en référence à une entité transcendante posée comme garante ultime des significations, ce qui est le cas dans les sociétés hétéronomes.

Or, s'il détaille toutes les étapes du fonctionnement de la *graphè para nomôn*, Castoriadis, de façon très étonnante, ne dit rien du contexte institutionnel dans lequel s'inscrivaient les performances de tragédies, à savoir les Grandes Dionysies d'Athènes. Ce rôle d'autolimitation que jouerait la tragédie dans la vie politique athénienne, il le décrypte uniquement à partir d'une analyse très classique des textes tragiques, c'est-à-dire qu'il le circonscrit au seul *sens des fictions tragiques*. Par exemple, il considère que l'*Antigone* de Sophocle est « la » tragédie par excellence de la démocratie, car elle dévoile, *via* les personnages opposés et complémentaires de Créon et d'Antigone, que l'*hubris* réside dans l'incapacité à s'autolimiter, d'une part, et d'autre part, dans le *monos phronein* : dans le fait de croire qu'on peut avoir raison seul, alors que la sagesse pratique (la *phronèsis*) ne peut être que le résultat d'une délibération collective, où l'on apprend à pouvoir « entendre » (dans tous les sens du terme) et à « tisser ensemble », selon une métaphore du chœur, des points de vue divergents, voire contradictoires.

C'est pourquoi j'ai pour ma part tenté de développer l'intuition de Castoriadis, en essayant de montrer en quoi les Grandes Dionysies pouvaient être considérées comme une institution politico-rituelle d'autolimitation en un sens bien spécifique, qui n'a rien à voir avec le théologico-politique tel que nous l'entendons aujourd'hui. Ce faisant, j'ai aussi essayé de répondre à une question lancée incidemment dans

26. Sophie Klimis, *op. cit.*, p. 413-418.
27. *Ibid*., p. 309-336, la partie intitulée « La tragédie athénienne : une institution politique d'autolimitation », et plus particulièrement les pages 320-336, le sous-chapitre intitulé « Les Grandes Dionysies d'Athènes : un imaginaire démocratique en performance ».

L'institution imaginaire de la société, mais toujours restée sans réponse : « que serait le symbolisme institutionnel d'une société autonome ? » En m'appuyant sur divers travaux d'anthropologues de la Grèce ancienne (qui se concentrent quant à eux le plus souvent sur l'aspect rituel du festival et des tragédies, en laissant à l'arrière-plan la question politique), j'ai tenté de montrer comment le dispositif institutionnel créait une mise en abyme de ce qui était représenté dans les fictions tragiques.

Mais le plus important, totalement ignoré par Castoriadis, concerne à mon sens le fait que les chœurs tragiques étaient composés de citoyens et non d'acteurs professionnels. Selon certaines sources, ces citoyens étaient exemptés de toutes leurs charges militaires et politiques pendant la durée des répétitions et jusqu'à la performance finale, soit durant une année. Comment comprendre cette exemption autrement qu'en considérant que chanter et danser dans un chœur de tragédie, à Athènes, étaient des formes de la *praxis* politique à part entière ?

J'ai tenté de développer toutes les implications de cette hypothèse, en l'associant aussi au fait que plusieurs sources qualifient les poètes tragiques d'« éducateurs des citoyens. » Les poètes étaient leurs propres metteurs en scène et instruisaient donc eux-mêmes leurs chœurs. Or, il ne s'agissait pas là simplement de faire apprendre une chorégraphie et de vérifier la bonne mémorisation d'un texte chanté, mais bien d'une véritable initiation aux multiples facettes de soi, placée sous le signe de Dionysos, le dieu de la coexistence des contraires. Rappelons en effet que les personnages joués par les chœurs étaient le plus souvent ceux de femmes, d'esclaves et d'étrangers, soit des figures *d'anti-citoyens*. Nous pouvons donc nous demander quelles pouvaient être les conséquences pour des citoyens de chanter, de se lamenter, de crier comme des femmes, devant toute la cité réunie au théâtre : intégrer/accepter la part féminine de leur psyché ? Renforcer leur identité de citoyen-mâle en passant par un état d'aliénation identitaire transitoire ?

Par ailleurs, un commentateur américain, John Winkler, a émis dans les années 1990 l'hypothèse selon laquelle le chœur tragique aurait plus spécifiquement été composé d'éphèbes, c'est-à-dire de jeunes gens ayant atteint leur majorité politique (dix-huit ans), mais contraints de faire un service militaire de deux ans avant d'être pleinement intégrés au corps civique[28]. La performance tragique aurait ainsi constitué pour ces jeunes hommes une sorte de *rite d'initiation civique*. Quoi qu'il en soit de la composition du chœur, il est à mon sens certain que cette éducation/formation tragique mobilisait de manière inédite aussi bien le corps, que les parties de l'âme dites irrationnelles (l'*épithumia* et le *thumos*), dans une visée d'apprentissage de la sagesse pratique (*phronèsis*). Ce qui explique la critique acérée de Platon à l'égard de la *mimèsis* mobilisée dans l'éducation des gardiens de la cité

28. John J. Winkler, « The Ephebes' Song : Tragoidia and polis », dans J. J. Winkler et F. I. Zeitlin (dir.), *Nothing to do with Dionysos ? Athenian drama in its social context*, Princeton, PUP, 1990, p. 20-62.

imaginée dans *La République*. Et plus généralement, cela nous met sur la piste d'une guerre des éducateurs à Athènes, entre les poètes tragiques, comiques, les sophistes et les philosophes, qui doit constituer le cadre *politique* à partir duquel envisager le geste d'institution de la différence philosophique par Platon.

C'est pourquoi j'ai réfléchi à l'importance que pourrait avoir, aujourd'hui, l'invention de tels rituels civiques, adressés à toute la population ou spécifiquement à la jeunesse, tout en étant consciente du caractère quasi inaudible d'une telle proposition, dans un contexte où nous avons surtout en tête les grands mouvements de propagande liés aux totalitarismes (des jeunesses hitlériennes aux grandes manifestations festives soviétiques). Dans tous ces cas, il s'est agi d'un formatage idéologique, ancré aussi bien dans les corps que dans les âmes. Le pari, risqué, de la *paideia* tragique, est au contraire celui d'une formation à la critique, c'est-à-dire à la mise en question du sens commun institué et à la création collective de nouvelles significations. J'ai trouvé des incarnations d'une telle visée dans le projet de réactiver l'engagement citoyen du chœur aujourd'hui par la dramaturge allemande Claudia Bosse dans une performance basée sur *Les Perses* d'Eschyle à Genève en 2006 ; dans les différentes initiatives adressées aux jeunes par le dramaturge franco-libanais Wajdi Mouawad, depuis le projet « Avoir 20 ans en 2015 », jusqu'au « Colloque Jeunesse » tenu en 2019 au théâtre de la Colline à Paris ; ou encore dans le projet suisse d'« université nomade de la culture » baptisé La Marmite, initié par Mathieu Menghini, où les différents groupes se réunissent en chœurs au niveau cantonal à la fin de leur parcours culturel[29].

J'ai interagi avec chacun de ces projets à différents titres : en tant que conseillère dramaturgique du projet de Claudia Bosse en 2006[30] ; en ayant rencontré Wajdi Mouawad lors d'une activité de médiation culturelle à la Comédie de Genève en 2011 et rédigé en 2014 un article sur son « Projet Sophocle », complémentaire au projet « Avoir 20 ans en 2015[31] » ; en tant que « marraine » du projet et « intellectuelle » ayant rencontré le groupe Monte Verità sur le thème « faire communauté » en 2020 pour La Marmite[32].

En ces temps de pandémie, où les théâtres et tous les lieux de culture ont été fermés pendant plus d'une année, où nos gouvernements nous ont donc interdit tant de « vivre dans le beau au quotidien » que de « philosopher ensemble sans relâche », en nous privant de ces « communs » fondamentaux à notre humanité, il faut le redire

29. En ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=0TrMitPJ5k4> ; en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=bvirXpz9Nj0> ; en ligne : <https://www.colline.fr/publics/etudiants-et-jeunes>, en ligne : <https://lamarmite.org/>, cités dans Sophie Klimis, *op. cit.*, p. 416-417.
30. En ligne : <http://www.theatercombinat.com/projekte/perser/perser_genf_fr.htm>.
31. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2014-1-page-123.htm>.
32. En ligne : <http://lamarmite.org/team/sophie-klimis/>, en ligne : <http://lamarmite.org/evenements/les-conferences-populaires/sophie-klimis-2020/>.

avec force : les pratiques artistiques jouent un rôle central dans l'universalisme politique en faveur duquel Castoriadis n'aura eu de cesse de s'engager. Il n'y aura pas de relance possible du projet d'autonomie dans un monde sans culture.

| Recension

The New class war : Saving democracy from the managerial elite de Michael Lind

Rolande PINARD
Chercheure indépendante

Michael Lind, *The New class war : Saving democracy from the managerial elite*, New York, Portfolio/Penguin, 2020, 224 p.

La nouvelle lutte de classe selon Michael Lind oppose des diplômés universitaires à des non-diplômés, qui vivent sur des territoires différents – quartiers densément peuplés des grandes villes (*hubs*) pour les premiers, banlieues éloignées et territoires ruraux pour les seconds (*heartlands*). Depuis une cinquantaine d'années, les élites diplômées se sont emparées de tous les pouvoirs et ont imposé leur technocratie à travers les pays occidentaux, des deux côtés de l'Atlantique. C'est la révolution néolibérale par le haut. Une révolution par le bas a suivi, associée à la montée du populisme qui attire les non-diplômés. Ceux-ci rejettent le pouvoir social détenu par les élites néolibérales technocratiques qui dominent dans les domaines cruciaux de la société que sont la politique, l'économie et la culture. La classe ouvrière a perdu le pouvoir qu'elle partageait avec d'autres groupes de la société dans le cadre du pluralisme démocratique qui a prévalu de 1945 aux années 1960 – période de paix entre les classes –, qui a pris fin avec le début du démantèlement des institutions qui favorisaient ce pluralisme. La nouvelle lutte de classe éclate maintenant, après avoir couvé pendant cinquante ans.

L'introduction de l'ouvrage, qui débute avec la distinction entre révolte et révolution pour souligner l'importance de ces phénomènes sociétaux – révolutionnaires –, est conclue comme suit : « *Demagogic populism is a symptom. Technocratic neoliberalism is the disease. Democratic pluralism is the cure*[1]. » La révolution est

1. Michael Lind, *The New class war : Saving democracy from the managerial elite*, New York, Portfolio/Penguin, 2020, p. xv.

une maladie ou un symptôme, selon sa source ; la nouvelle lutte de classe oppose la maladie et son symptôme, et sera résolue par sa cure.

La maladie, son symptôme et sa cure

Les technocrates règnent ; les tribunaux remplacent le pouvoir législatif ; les États perdent leur souveraineté au profit d'organismes internationaux et par les accords de libre-échange interrégionaux qui transfèrent ce pouvoir aux managers des grandes corporations et aux banquiers. C'est la maladie du néolibéralisme, qui emprunte à la fois à la droite libertarienne et au libéralisme culturel de la gauche académique, propagée par une *overclass* ainsi définie par l'auteur :

> *The most important managers are private and public bureaucrats who run large national and global corporations, government agencies, and nonprofit organizations. They exercise disproportional influence in politics and society by virtue of their institutional positions in large, powerful bureaucracies.* […] *In my book* The Next American Nation *(1995), I used the term « overclass » to describe this group of college-educated managers and professionals*[2].

Ce passage est typique de l'ensemble de l'ouvrage quant à l'imprécision des catégories et concepts : pour Lind, managers, bureaucrates, technocrates, universitaires, professionnels partagent une même acception du pouvoir et, s'il en avait tenu compte dans sa définition, les mêmes rapports sociaux avec la « classe ouvrière », puisque celle-ci subsiste alors que la classe capitaliste semble avoir disparu (avec le capitalisme ?). La classe ouvrière est clivée : elle se compose des natifs, blancs pour la plupart, vivant dans les *heartlands*, et des travailleurs immigrants non qualifiés et temporaires, vivant près des *hubs*, qui viennent leur faire concurrence sur le marché du travail. Les femmes et les Noirs étatsuniens, quel que soit leur lieu de résidence, sont absents de cette définition. C'est ainsi que la nouvelle lutte de classe implique trois groupes sociaux : l'*overclass* et les deux segments rivaux de la classe ouvrière. L'*overclass* domine et vainc la classe ouvrière précisément parce que celle-ci est divisée par la stratégie des employeurs de recourir à une main-d'œuvre immigrante qui accepte des salaires inférieurs. La lutte de classe semble plus virulente au sein de la classe ouvrière et l'auteur a manifestement choisi son camp.

Lorsque Lind parle de classe ouvrière, ce qu'il fait tout au long de l'ouvrage, il s'agit du premier segment, majoritairement des hommes blancs, comme en témoigne

2. *Ibid.,* p. 6.

son argument selon lequel les deux classes – élites *vs* non-élites – s'opposent sur les plans de l'environnement, du libre-échange, du multiculturalisme et de l'immigration. Sur l'environnement : la réticence face aux mesures visant à protéger l'environnement et à réduire les gaz à effet de serre s'explique par le fait que la classe ouvrière en fait davantage les frais, « gilets jaunes » à l'appui. Sur le libre-échange : la classe ouvrière est protectionniste parce que la libération du commerce fait perdre de bons emplois manufacturiers. Sur le multiculturalisme : la classe ouvrière le rejette parce qu'il vient avec le mépris manifesté par les membres des élites envers les traditions et la culture nationale ouvrières. Sur l'immigration : la classe ouvrière veut la restreindre parce que l'ouverture incontrôlée des frontières est utilisée par les employeurs pour accentuer la concurrence et la division en son sein. Ces différents points de vue, attribués à la classe ouvrière, ne peuvent être ceux de son segment immigrant, principalement occupé, dans les grandes villes, dans des postes subalternes des services de proximité. La classe ouvrière est ici représentée par les électeurs de Donald Trump, les pro-Brexit et les « gilets jaunes » en France. *Exit* donc le segment immigrant, sauf comme nuisance. (Les diplômé.e.s universitaires représentent une part importante de l'électorat de Trump : s'agit-il d'alliés de la classe ouvrière ?)

Les élites technocrates néolibérales – managériales et professionnelles – ont graduellement sabordé les institutions qui favorisaient le pluralisme démocratique – syndicats, églises, partis politiques de masse –, pour accaparer tous les pouvoirs. Cette révolution par le haut (ou la maladie) a provoqué la montée du populisme, dont les leaders se sont mis à exploiter l'impuissance des non-élites en tenant un discours censément calqué sur les revendications des travailleurs mis en concurrence avec l'étranger par le libre-échange et l'immigration.

Le remède à la maladie du néolibéralisme technocratique et au populisme est le retour à un pluralisme démocratique, présenté comme pouvant redonner un pouvoir à la classe ouvrière. Pour y arriver, il faut que l'élite managériale accepte de partager son pouvoir. C'est la peur qui va l'en convaincre, non pas la peur d'une classe ouvrière qui aurait repris de la vigueur, mais celle de pays rivaux. C'est alors que des factions patriotiques pourraient vouloir s'associer aux élites inférieures pour promouvoir des intérêts nationaux plutôt que des intérêts de classe. Il s'agit de remplacer les élites populistes par des élites secondaires (syndicales, économiques, religieuses). Cette cure pluraliste est modelée sur une vision idyllique de la période dite des trente glorieuses, associée à la prospérité de tous et à une distribution plus égalitaire des pouvoirs dans la société :

> *The system that emerged in the US by the 1940s came to be known as « interest group liberalism », a pluralist system in which public policy emerged from negotiations among economic interest groups, each with its own power brokers, rather than*

> *from a technocratic mandarinate of all-wise, altruistic experts insulated from popular pressure, or from the « invisible hand » of the free market*[3].

Cette période est aussi associée par Lind à une vie communautaire qui échappait au contrôle de la classe capitaliste managériale. « *Under the cross-class settlement in the mid-twentieth-century West, once the whistle blew, the proletarian could leave the factory gate for the safety of a world that excluded the bosses, a world of working-class neighborhoods, churches, clubs, and taverns*[4]. » Sont absents de son analyse : le consumérisme qui a enchaîné les travailleurs à la logique productiviste du capitalisme de la production de masse, le modelage du mode de vie sur la logique organisationnelle de l'emploi et son illusoire sécurité, les mouvements de dissidence au sein des grands syndicats étatsuniens contre le syndicalisme d'affaires chargé de discipliner les travailleurs, etc. Lind souligne que ce pluralisme aurait été impossible si les taux d'immigration étaient restés au niveau de ceux du début du siècle : les employeurs n'ayant pas la possibilité d'avoir recours à une main-d'œuvre meilleur marché pour créer la division au sein de la classe ouvrière, la collaboration de classe en était d'autant facilitée. C'est faire peu de cas de la discrimination envers les Noirs et les femmes, et des délocalisations internes vers le Sud non syndiqué dès les années 1950. Cette vision réductrice de la société étatsunienne est étendue aux sociétés de l'Europe de l'Ouest par quelques allusions à la situation en France et en Angleterre.

Retour aux sources

Lind introduit sa thèse d'une nouvelle lutte de classe en s'inspirant de James Burnham[5] et de John Kenneth Galbraith[6]. Après quelques paragraphes dans son premier chapitre, il n'est plus question de l'analyse de ces deux auteurs. Burnham associait la révolution managériale à la fin du capitalisme, ce que fait aussi Lind de manière implicite. Toutefois, Burnham a vu dans le *New Deal* étatsunien une pâle copie du stalinisme et du nazisme, alors que Lind y voit l'amorce de son pluralisme démocratique. De Galbraith, Lind retient l'importance des diplômés universitaires. Dans son analyse du système industriel constitué par les « corporations matures », planifiées par la « technostructure », Galbraith présente la « communauté académique » comme le groupe disposant du pouvoir d'orienter la société ; il y voyait une force collective positive en mesure de contrer le système industriel. Lind y voit

3. *Ibid.,* p. 40.
4. *Ibid.,* p. 142.
5. James Burnham, *The Managerial revolution*, New York, John Day, 1941.
6. John Kenneth Galbraith, *The New industrial State*, Boston, Houghton Mifflin, 1967.

l'*overclass* qui en a pris le contrôle, mais dans son propre intérêt de classe, et non de la société. L'analyse de Galbraith, qui porte précisément sur la période dite du pluralisme démocratique, va à l'encontre de celle de Lind.

Sur le syndicalisme comme groupe d'intérêts partageant le pouvoir dans la société pluraliste étatsunienne, Galbraith en constatait l'affaiblissement, provoqué par son intégration au système industriel : « *In fact the industrial system has now largely encompassed the labor movement. It has dissolved some of its most important functions ; it has greatly narrowed its area of action ; and it has bent its residual operations very largely to its own needs*[7]. » Cette inféodation a été présentée comme la reconnaissance et une victoire du syndicalisme, constate Galbraith qui compare ce « triomphe » à celui de Jonas sur la baleine. Lind adhère à ce leurre. Sous une dénonciation apparemment virulente à la fois de l'élite technocratique et de l'opportunisme populiste, il emprunte en fait aux deux.

Lind a une vision technocratique du pluralisme qui repose sur une vision élitiste des leaders syndicaux. Quand la désindustrialisation s'est aggravée au début des années 1980, la réaction de la plupart des directions syndicales a été de se rapprocher du management, d'adhérer à l'offre de partenariat dans l'espoir de retrouver leur place dans ce pluralisme dont parle Lind. Le taux de syndicalisation n'a cessé de décroître depuis. Des mouvements dissidents (regroupés dans *Labor Notes*) sont apparus contre ce partenariat qui dépossédait les travailleurs de leur capacité collective d'agir. Lind adhère à l'acception du syndicalisme dominé par des experts agissant à la place des travailleurs.

En même temps, cet auteur tient un discours éminemment populiste sous le prétexte que celui-ci serait en fait celui de la classe ouvrière. Sont ignorées les manifestations critiques, hors populisme, comme celles du Mouvement des indignés, *Occupy Wall Street*, des partisans de Bernie Sanders. Sont aussi passées sous silence les mobilisations de travailleuses et de travailleurs assurant les services de proximité dans ces grandes villes monopolisées par l'*overclass*, présentés par Lind comme des immigrant.e.s qui acceptent des conditions de vie et de travail refusées par les natifs, qui contribuent à affaiblir les salaires de ces derniers et leurs syndicats. Il mentionne au passage les travaux de Saskia Sassen sur les villes globales mais n'en tire aucun enseignement. Il ignore les mouvements locaux comme *Jobs with Justice*, les Worker Centers, les grèves ancrées dans la communauté, apparus ces dernières années, qui en appellent à des solidarités élargies, qui sortent les actions collectives syndicales de la sphère privée capitaliste. Lind n'accorde aucune attention aux campagnes de syndicalisation du Syndicat des employé.e.s des services, à Los Angeles, axées sur la mobilisation des travailleuses (ce sont surtout des femmes) de services de proximité comme les aides à domicile et des employé.e.s de l'entretien ménager dans

7. Michael Lind, *The New class war*, *op. cit.*, p. 281.

les édifices publics, qui sont en grande partie des personnes immigrantes, avec ou sans papiers. Son analyse adhère en fait à la vision populiste d'une opposition entre natifs et immigrants, plutôt qu'à une vision misant sur le développement de leur solidarité pour se donner un plus grand pouvoir collectif. Quand les syndicats le font, comme l'AFL-CIO qui s'est mise à défendre les immigrants illégaux à partir du début des années 2000, il attribue ce revirement à la recherche opportuniste, de la part des dirigeants syndicaux, de l'appui du Parti démocrate devenu pro-employeur (parce que pro-immigration). Son dernier chapitre, qui porte sur la façon d'assurer un monde propice au pluralisme démocratique, est presque entièrement consacré aux effets délétères de l'immigration, à sa nécessaire restriction.

En mettant l'accent sur la concurrence – réelle – créée par les employeurs, Lind l'aggrave : il dénonce le recours aux immigrants – comme ce fut historiquement le cas pour les femmes qui « acceptaient » des salaires inférieurs à ceux des hommes – et propose des remèdes semblables pour sauvegarder la situation des hommes blancs natifs par l'exclusion (restriction de l'immigration). Il faut légaliser la situation des étrangers et leur octroyer les mêmes droits qu'aux natifs pour enlever aux employeurs la possibilité de créer la concurrence entre différents types de main-d'œuvre. Cette exigence de la reconnaissance de la pleine citoyenneté est une condition première, mais la discrimination subie par les Noirs étatsuniens, nés dans le pays et jouissant formellement des mêmes droits que les Blancs, témoigne du fait que cette régularisation des migrants ne va pas à elle seule abolir ce pouvoir de division des employeurs. La hiérarchisation de la classe ouvrière et la division en son sein sont aussi vieilles que le capitalisme industriel. L'histoire montre que la stratégie syndicale qui consiste à se rapprocher du pouvoir dominant, plutôt que des catégories ouvrières marginalisées, mène finalement à un cul-de-sac social-politique, celui qui a permis à l'élite managériale de neutraliser le pouvoir collectif des salarié.e.s (que Lind voit comme une forme de pluralisme). La domination actuelle d'un capitalisme globalisé est bien réelle, que le sauvetage de la démocratie prôné par Lind ne ferait que renforcer. Le recours aux expressions « classe ouvrière » et « lutte de classe » tente de faire passer ce discours populiste-technocratique pour une analyse critique émancipatrice.

Financiarisation et élite économique au Québec d'Audrey Laurin-Lamothe

Fanny THEURILLAT-CLOUTIER
Cégep Marie-Victorin

Audrey Laurin-Lamothe, *Financiarisation et élite économique au Québec*, Québec, PUL, 2019, 274 p.

Ces dernières années, dans le contexte de l'après-crise financière de 2008, l'analyse des élites a connu un soudain regain d'intérêt tant dans le milieu militant qu'académique. Sans tomber dans la vulgate du 1 % contre le 99 %, *Financiarisation et élite économique au Québec*, version remaniée de la thèse de doctorat de l'auteure, participe de ce renouveau en cherchant avec une rigueur intellectuelle exemplaire à recenser et analyser les différents attributs et réseaux de relations des élites québécoises et des grandes entreprises de la province. Il ne s'agit pas ici, pour l'auteure, de faire le bilan les inégalités entre les élites et le reste de la société, mais plutôt de s'attacher à comprendre en quoi la financiarisation, en redéfinissant le mode opératoire des grandes entreprises, transforme l'agir des élites au sein de ces entreprises pour asseoir leur pouvoir. La démarche de Laurin-Lamothe combine ainsi « une approche par l'agent et une approche par le système[1] ».

Selon Laurin-Lamothe, la conception marxiste d'une seule et unique classe bourgeoise ne permet pas de rendre compte de la complexification des formes de pouvoir occupées dans le capitalisme financiarisé. Depuis Berle et Means[2] (1932) déjà, on conçoit que le pouvoir au sein de l'entreprise est divisé, séparé entre la propriété et le contrôle de la firme, entre les actionnaires et les dirigeants. Or ces derniers possèdent aussi la capacité d'influencer la trajectoire du système économique capitaliste. C'est pourquoi, pour parler des élites, il faut dans un premier temps refuser de faire de la propriété le seul enjeu du pouvoir, le contrôle de la

1. Audrey Laurin-Lamothe, *Financiarisation et élite économique au Québec*, Québec, PUL, 2019, p. 6.
2. Adolf A. Berle et Gardiner C. Means, *The Modern corporation and private property*, New York, Harcourt, 1968 [1932].

firme étant aussi d'une importance cruciale dans la consolidation du pouvoir[3]. À côté du pouvoir actionnarial, l'auteure définit donc les élites de contrôle comme « celles qui ont un accès limité à la propriété de l'entreprise mais qui profitent de son expansion ou de l'expansion de ses besoins. Cette élite de contrôle se situe au sein des CA, de la haute direction et des firmes-conseils[4] ». Les élites économiques sont elles-mêmes définies comme « les individus qui ont une capacité à orienter les formes d'accumulation et, ce faisant, la trajectoire du capitalisme[5] », ce qu'ils font par leur positionnement à l'intérieur et à l'extérieur de l'entreprise. Elles imposent leurs conventions économiques. Dans le contexte de l'entreprise financiarisée, les élites sont donc composées des membres du conseil d'administration, de la haute direction et des actionnaires, ces derniers étant soit des investisseurs institutionnels, soit des familles de propriétaires[6].

Pour l'auteure, il s'agit donc de repenser le concept d'élite à la lumière de l'accumulation financiarisée du capital, afin d'exemplifier « les dynamiques économiques sous-jacentes au pouvoir particulier que détient l'élite économique[7]. » Si les actionnaires ont longtemps été perçus comme peu influents sur la gestion du fonctionnement au jour le jour de la société par actions, puisqu'ayant délaissé le pouvoir de gestion au profit de la liquidité de leurs placements, la financiarisation change clairement la donne. Les actionnaires, principalement les investisseurs institutionnels, édictent de manière manifeste de nouvelles normes dont les impacts se font sentir sur l'ensemble des autres acteurs de la firme, que ce soient son CA, ses hauts dirigeants ou ses salariés. Ainsi, l'auteure effectue une mise à jour des logiques à l'œuvre au sein des sociétés cotées, face à des conceptions qui ne permettent plus de comprendre les dynamiques propres au capitalisme financiarisé.

Peu importe le secteur d'activité économique, aujourd'hui une firme financiarisée place la quête de liquidité de ses actionnaires au sommet de ses priorités. Comme Laurin-Lamothe le présente bien, dans la financiarisation, le « circuit financier a pris le pas sur les activités traditionnelles de production et de consommation, se superposant ainsi à un circuit industriel préalablement existant[8] ». Cette superposition n'est pas qu'une simple ponction de la valeur produite dans le circuit industriel comme l'ont parfois soutenu certaines théories de la financiarisation d'inspiration marxiste. La sphère financière réalise un « encastrement performatif » du circuit industriel. Cela implique tout d'abord que la financiarisation ne se résume pas au simple développement des entreprises financières, banques, assurances ou *real estate*

3. Audrey Laurin-Lamothe, *op. cit.*, p. 91.
4. *Ibid.*, p. 100.
5. *Ibid.*, p. 122.
6. *Idem*.
7. *Ibid.*, p. 121.
8. *Ibid.*, p. 11.

par rapport à d'autres secteurs, mais bien que l'ensemble des entreprises connaissent des transformations induites par les logiques financières. Les canaux financiers sont ainsi devenus les lieux principaux où le processus d'accumulation prend place, y compris au sein des entreprises d'autres secteurs que celui de la finance, entreprises dont 40 % des revenus proviennent de transactions financières[9].

Or, le capital qui circule dans la sphère financière possède ses propres caractéristiques, à savoir son indétermination et sa réversibilité : il n'est jamais immobilisé car il peut être échangé en tout temps[10]. Les investisseurs financiers cherchent la souplesse dans la circulation des titres et non plus seulement le contrôle des entreprises. Les entreprises ont donc été transformées au fil du temps pour répondre à cette liquidité du circuit financier.

La tendance actuelle est que les bilans comptables sont de plus en plus tournés vers la « juste valeur » pour les activités des actionnaires, à savoir la vente et l'achat de titres, plutôt que vers des outils utiles à l'activité entrepreneuriale elle-même[11]. La valeur économique ajoutée (EVA en anglais) est devenue, toujours selon Laurin-Lamothe, le nouveau critère d'évaluation de la rentabilité financière et économique de l'entreprise. L'EVA renverse le risque en le transférant aux salariés plutôt qu'en l'imposant aux actionnaires. En effet, rentabiliser la rémunération des actionnaires est devenu l'objectif principal et puisqu'un seuil de création de valeur actionnarial doit forcément être atteint, c'est souvent en appliquant une gestion perçue comme saine au sein des marchés financiers, mais souvent faite aux dépens des salariés, que l'on parviendra à bonifier la valeur d'une action.

Les cadres sont quant à eux de plus en plus écartés du processus comptable[12]. Les grandes entreprises ont recours à des firmes comptables externes qui établissent de nouvelles normes (normes IFRS). Ces firmes externes de comptabilité encouragent à leur tour le recours à d'autres entités externes, entre autres pour des services financiers, approfondissant ainsi le recours à la sous-traitance[13].

Laurin-Lamothe insiste aussi sur le mode de rémunération des hauts dirigeants pour expliquer comment ceux-ci se sont retrouvés « cooptés » par la logique financière. En effet, le fait que, de plus en plus fréquemment, une partie de leurs revenus soit dorénavant liée à la performance boursière de l'entreprise justifierait la mise en place de stratégies favorisant la rentabilité financière au sein de la gestion quotidienne de l'entreprise[14].

---

9. *Ibid.*, p. 59.
10. *Ibid.*, p. 31.
11. *Ibid.*, p. 61.
12. *Idem*.
13. *Ibid.*, p. 66.
14. *Ibid.*, p. 74 et 92.

En bref, Laurin-Lamothe démontre à quel point l'entreprise se trouve transformée par la logique de la financiarisation, ce qui implique également une transformation dans le mode opératoire de l'élite économique. L'entreprise financiarisée a pour caractéristiques de miser de plus en plus sur les transactions financières pour accroître ses revenus d'entreprise, en recherchant des liquidités, elle se recentre stratégiquement sur des opérations de contrôle et pour ce faire sous-traite ou se départ d'un ensemble de ses activités, sur recommandation des firmes-conseils.

La finesse de cette description des mécanismes de la financiarisation par l'auteure permettra dans la partie empirique de réaliser des portraits détaillés des différentes stratégies des élites économiques et des entreprises québécoises pour maximiser leur accumulation de capital et se positionner avantageusement, car il n'existe pas de modèle unique de distribution du pouvoir entre actionnaires, CA et haute direction. Cela dépendra en grande partie de l'historique de l'entreprise elle-même et de l'équilibre des forces entre élites en son sein.

Forte de ce bagage théorique permettant de déterminer qui sont les élites et quels sont leurs rôles au sein de l'entreprise financiarisée, Laurin-Lamothe développe donc dans la seconde partie de l'ouvrage une analyse empirique des élites québécoises. Son approche repose principalement sur une « analyse des réseaux sociaux ». Il s'agit de déterminer quelles sont les caractéristiques des élites au Québec et la façon dont se structurent leurs relations.

Cette méthodologie évalue le pouvoir des élites à partir d'une mesure de trois scores de centralité : le degré (comprendre ici la quantité), la proximité et l'intermédiarité de leurs contacts à l'intérieur des grandes entreprises, que ce soit à titre de membres des CA ou à titre de membres de la haute direction des entreprises (ce deuxième aspect n'étant habituellement pas couvert par les études sur les élites[15]). Laurin-Lamothe justifie au chapitre IV le recours à cette méthodologie, nous renvoyons le lecteur intéressé au dit chapitre, ne pouvant en exposer ici tout le détail.

Dans tous les cas, le cas du Québec présente un phénomène intéressant en ce qu'il oscille entre une tendance familiale-patrimoniale et la tendance du pouvoir actionnarial typique de la période de financiarisation dans laquelle nous sommes. Se référant aux études consacrées aux élites au Québec datant des années 1970, Laurin-Lamothe relève qu'à l'époque, le pouvoir familial-partenarial était dominant dans les entreprises de plus de 50 salariés[16]. Il s'agissait et il s'agit toujours d'une catégorie bourgeoise au sein de l'élite économique[17], majoritaire au Canada et en Europe, alors qu'elle est beaucoup moins présente aux États-Unis.

15. *Ibid.*, p. 144.
16. *Ibid.*, p. 106.
17. *Ibid.*, p. 108.

Laurin-Lamothe conclut son analyse empirique de l'élite économique au Québec en s'arrêtant sur le cas de cinq entreprises qui constituent des « idéaltypes de captation de la valeur[18] » différents les uns des autres de par leurs stratégies : Alimentation Couche-Tard, la Banque Nationale, Bombardier, le Groupe CGI et Québecor. Pour procéder à leur comparaison, l'auteure recourt à la fois à l'observation de certains éléments structurels de l'entreprise qui démontrent sa plus ou moins grande application des normes de gouvernance financiarisée (taille du CA, nombre de membres indépendants, actions multivotantes ou pas, règles fixant la rémunération de la haute direction) et à la fois à ce que l'analyse des réseaux indique de l'ancrage plus ou moins fort de l'entreprise dans le réseau d'affaires québécois.

À une extrémité du spectre, Alimentation Couche-Tard incarne un modèle d'accumulation fondé sur le pouvoir administratif, capitaliste de type familial-partenarial et managérial[19]. Des actions multivotantes permettent aux quatre partenaires d'Alimentation Couche-Tard de détenir la majorité des droits de vote. Cette entreprise résiste ainsi aux normes de gouvernance financiarisée par le faible nombre de membres du CA et par leur non-indépendance par rapport à l'entreprise, par le recours moins fréquent à des firmes-conseils pour déterminer la rémunération de la haute direction et par l'absence de comité de rémunération avec administrateurs indépendants. De plus, les individus de l'élite liés à Couche-Tard sont peu reliés au reste du réseau des affaires québécois.

La Banque Nationale, quant à elle, incarne plutôt l'autre extrémité du spectre. Elle est en effet au cœur d'un réseau de contacts d'élites financières qui appliquent les règles de gouvernance financiarisée. On pourrait croire que c'est la norme aujourd'hui pour les institutions financières. Or, ce n'est pas forcément le cas pour d'autres banques ou institutions financières au Québec, comme Desjardins ou la Banque Laurentienne.

Cette étude de cas comparative constitue une partie intéressante de l'ouvrage pour qui cherche à distinguer au Québec les nuances existantes entre différents modèles de gestion de l'entreprise et permet de bien exemplifier la complexité et la richesse du modèle théorique développé par Laurin-Lamothe.

Par ailleurs, un des intérêts de l'ouvrage est la période couverte par l'analyse qui va de 2004 à 2012. Cela permet de voir l'effet, par comparaison, qu'a pu avoir la crise de 2008 sur la condition des élites au Québec. En fait, l'hypothèse que Laurin-Lamothe cherche à valider dans le cas du Québec est celle de la reconfiguration des rapports de pouvoir entre les différentes catégories de détenteurs du pouvoir. En effet, ailleurs dans le monde, il a été observé que l'élite financiarisée avait moins souffert de la crise que le reste de la société. Plus encore, l'élite financière avait

18. *Ibid.*, p. 199.
19. *Ibid.*, p. 201.

même renforcé, grâce à la crise, ses réseaux d'influence. Qu'en est-il au Québec ? Si la crise a été un moment de désorganisation des réseaux tissés par les élites entre les entreprises (ce qui se mesurait par une perte de force des liens entre membres de l'élite), ce sont bien surtout les élites *financières* qui en sont sorties plus fortes, plus centrales, au détriment des élites dites économiques, imposant ainsi de plus en plus leur logique de gouvernance homogénéisée selon des normes transnationales. Une certaine élite a donc bel et bien tiré profit d'une situation de crise. En parallèle, les institutions financières ont elles aussi connu un « recentrage » de leur position de pouvoir face aux autres organisations étudiées.

Ainsi, *Financiarisation et élite économique au Québec* est en somme un ouvrage de sociologie économique particulièrement intéressant, et ce, à plusieurs titres. D'une part, par son renouvellement de l'analyse des élites dans le capitalisme financiarisé, permettant de comprendre comment le pouvoir s'est réorganisé au sein des entreprises financiarisées. D'autre part, par son analyse de l'impact qu'a pu avoir la crise financière de 2008 sur cette réorganisation déjà en cours de l'élite au sein du capitalisme financier. Enfin, par le portrait qu'il trace des grandes entreprises au Québec et du réseautage entre les élites qui y occupent autant des postes de direction, de conseiller, d'actionnaire, que des postes au CA.

| Résumés des articles

| Baptiste Rappin – De la révolution industrielle à la planétarisation managériale |

Le présent article cherche à appréhender la nature du management scientifique, ainsi que les ressorts et les conséquences de son expansion. Pour cela, il l'inscrit dans la perspective plus large de la révolution industrielle qui constitue un bouleversement anthropologique aussi radical que le fut la révolution néolithique ; désormais, c'est l'efficacité qui fait office de boussole pour les sociétés modernes. En outre, l'article met en exergue que l'« organisation », concept scientifique issu de la biologie moderne, s'avère être la catégorie centrale du management contemporain, catégorie à partir de laquelle il déploie tant ses théories que ses pratiques. Le rôle matriciel de la cybernétique est alors examiné, ainsi que les conséquences de l'extension du domaine de l'organisation : à savoir la destitution des institutions, qu'elles soient sociales, politiques ou culturelles.

This article tries to understand the nature of management, as well as the motives and the consequences of its expansion. First, we incorporate the management to the global framework of industrial revolution that constitutes an anthropological disruption as radical as was the Neolithic one ; henceforth, efficiency is the compass guiding the modern societies. Moreover, we show that "organization", a scientific concept stemming from the modern biology, is the central category of current management, category from which it deploys its theories and its practices. The founding role of cybernetics is then examined, as well as the consequences of the hegemony of organizations, that is to say the destitution of institutions, whether they are social, political or cultural.

| Maxime Ouellet – La dialectique ou l'organisation : critique de l'automatisation de la connaissance à l'ère de l'intelligence artificielle |

L'objectif de cet article est de proposer une critique épistémologique, politique et sociologique de l'intelligence artificielle. Nous allons montrer les liens entre les développements de l'intelligence artificielle depuis les années 1950 et les mutations institutionnelles constitutives du capitalisme avancé qui résultent d'une triple révolution : managériale, cybernétique et néolibérale. Sur le plan politique, le développement de l'intelligence artificielle a participé au transfert de la souveraineté de l'État vers l'organisation. Sur le plan épistémologique, nous verrons que cette mutation a contribué à la disqualification de la lettre au profit du nombre, c'est-à-dire

à la substitution du code (informatique) à la langue. Sur le plan sociologique, cette transformation institutionnelle participera à la mise en place d'une nouvelle forme algorithmique de régulation de la pratique sociale reposant sur l'automatisation de la connaissance.

The objective of this article is to propose an epistemological, political and sociological critique of artificial intelligence. We will show the links between the developments of artificial intelligence since the 1950s and the institutional mutations constitutive of advanced capitalism which result from a triple revolution : managerial, cybernetic and neoliberal. At the political level, the development of artificial intelligence has participated in the transfer of sovereignty from the state to the organization. At the epistemological level, we will see that this mutation has contributed to the disqualification of the letter in favor of the number, that is to say to the substitution of language by (computer) code. At the sociological level, this institutional transformation will participate in the implementation of a new algorithmic form of regulation of the social practice based on the automation of knowledge.

| Nicolas Le Dévédec – « Sans limites » : une critique politique et écologique du transhumanisme et de son monde |

Cet article propose une critique politique et écologique du transhumanisme et de l'injonction à augmenter nos performances physiques, intellectuelles et émotionnelles par les avancées technoscientifiques et biomédicales qui gouvernent de plus en plus nos sociétés capitalistes avancées. Non seulement le transhumanisme et cette culture de l'humain augmenté nourrissent un rapport dépolitisé à soi et au monde qui fait le lit d'une appropriation et d'une exploitation capitalistes toujours plus effrénées de nos corps et de nos vies. Mais ils révèlent et encouragent aussi une conception anthropocentrique et prométhéenne de l'émancipation humaine – fondée sur l'idée illusoire et désastreuse de « s'arracher » à la vie et au vivant – au cœur de la dévastation écologique contemporaine que l'on nomme depuis quelques années l'Anthropocène. L'article appelle à refonder notre conception de l'émancipation et du politique sur la base d'une véritable « écologie politique de la vie et du vivant. »

This article offers a political and ecological critique of transhumanism and the injunction to enhance our physical, intellectual and emotional performance through techno-scientific and biomedical advances that increasingly govern our advanced capitalist societies. Not only do transhumanism and this culture of human enhancement nourish a depoliticised relationship to the self and the world that provides the basis for an ever more unbridled capitalist appropriation and exploitation of our bodies and our lives. But they also reveal and encourage an anthropocentric and Promethean conception of human emancipation – based on the illusory and disastrous idea of "tearing oneself away" from life and living things – at the heart of the contemporary ecological devastation that has been called the Anthropocene for some years now. The

article calls for a rethinking of our conception of emancipation and politics on the basis of a true "political ecology of life and living things".

| Gilles Gagné – L'extension du domaine des contrôles. Essai sur les concepts élémentaires de la transition postmoderne |

Cet article est une contribution à la théorie sociologique de l'ordre organisationnel postmoderne. Il procède à l'analyse historique des concepts élémentaires de cette forme de domination. Il se compose de deux parties. La première expose d'abord brièvement le cadre théorique de cette analyse (la théorie des régulations de la pratique et de la reproduction de leur structure de Michel Freitag) et elle passe ensuite à l'examen du procès de mise en commun à grande échelle de la propriété privée par l'entreprise d'affaires américaine au vingtième siècle. Sur le fond de la généralisation contemporaine de l'action collective organisée, la seconde partie porte sur les concepts élémentaires de la domination organisationnelle. Elle examine l'histoire des notions communes d'*organisation*, de *décision*, d'*opération*, de *contrôle* et de *système* et donne des exemples de l'extension du domaine des contrôles organisationnels dans la vie sociale contemporaine.

This article is a contribution to the sociological theory of the postmodern organizational order. It proceeds to the historical analysis of the elementary concepts of this form of domination. It consists of two parts. The first briefly set out the theoretical framework of this analysis (the theory of practices regulation and societal reproduction of Michel Freitag) and then moves on to the examination of the process of large-scale pooling of private ownership by American business enterprise in the twentieth century. On the background of the contemporary generalization of organized collective action, the second part deals with the elementary concepts of organizational domination. It examines the history of the common notions of organization, decision, operation, control and system and gives examples of the extension of the domain of organizational controls in contemporary social life.

| Éric Martin – L'éthique de l'intelligence artificielle, ou la misère de la philosophie 2.0 à l'ère de la quatrième révolution industrielle |

La nouvelle stratégie d'accumulation capitaliste mise sur le développement de systèmes d'intelligence artificielle (IA). La réponse aux critiques concernant les dérives potentielles de ces technologies se trouve dans le développement d'un cadre « éthique » réputé assurer le respect de la vie privée et la protection du public. Dans cet article, nous démontrons, à partir de Cornelius Castoriadis et de Michel Freitag, que l'éthique de l'IA prend le plus souvent la forme de balises « a posteriori », développées à partir d'une approche libérale, laquelle est incapable de saisir la profondeur des transformations de la technologie, de l'économie et de la société,

dans le cadre d'un passage vers un mode de reproduction opérationnel-décisionnel, et d'en faire une critique adéquate. L'éthique de l'IA nous semble donc relever plutôt d'un discours de légitimation servant à engendrer une forme d'acceptabilité sociale, sans pour autant représenter une véritable protection contre les dérives propres à ce nouveau développement technologique.

The new strategy of capitalist accumulation relies on the development of artificial intelligence (AI) systems. The answer criticism concerning potential IA risks lies in the development of an "ethical" framework said to ensure the respect for privacy and protection of the public. In this article, we demonstrate, through Cornelius Castoriadis and Michel Freitag, how the ethics of AI most often takes the form of "a posteriori" guidelines, developed from a liberal approach, which is incapable of grasping the depth of current transformations of technology, the economy and society (in the transition to an operational-decisional mode of reproduction), and to make an adequate critique of what is happening. The ethics of AI therefore seems to be no more than a discourse of legitimization to produce a form of social acceptability, without however representing a real protection against the dangers specific to this new technological development.

| Daniel Dagenais – La matrice de la théorie sociologique contemporaine |

Cet article vise à éclairer la signification sociologique de la théorie sociologique contemporaine en prenant comme objet la concentration remarquable dans le temps d'un certain nombre de *grand theories* (Freitag, Habermas, Archer, Beck, Giddens, Luhmann). La nouvelle polarité qui caractérise la distribution de ces théories les unes par rapport aux autres éclaire la possibilité même du renouvellement postclassique de la théorie sociologique. Elle fait apparaître une nouvelle distribution où les théories s'offrent comme autant de manières de réconcilier avec l'étrangement de la société, rendant caduques les diverses oppositions qui ont structuré le champ de la théorie classique, au cœur desquelles se trouve l'opposition entre l'accent mis sur la production conflictuelle de la société ou sur son unité, actuelle ou historique. Toutes se situent entre deux extrêmes et sur un même plan, car toutes s'articulent autour du fait (indiscuté) que la société nous échappe et se distinguent quant à l'interprétation de cet étrangement et relativement à la réconciliation proposée.

This paper offers an interpretation of the sociological meaning of contemporary sociological theory, using as an object the remarkable concentration, in time, of a few of them (Freitag, Habermas, Archer, Beck, Giddens, Luhmann). The way they distribute within the theoretical field sheds light on the very conditions that made possible the postclassical renewal of sociological theory. It brings into the open a new distribution where they appear as various ways to reconcile with the estrangement of society, thus rendering obsolete the opposition characterising the field of classical sociology, between theories emphasising the conflictual production of society versus

those insisting on its actual or historical unity. Indeed, all contemporary grand theories can be situated between two poles and on the same plane, as the respond to the (undisputed) fact that society escapes us, and as they differ according to their interpretation of this estrangement and proposal toward reconciliation with it.

| Niklas Luhmann – Existe-t-il encore des normes indispensables dans notre société ? |

Dans nos démocraties libérales, les droits fondamentaux ont, entre autres, acquis le statut de droits inviolables, indispensables sur le plan national et international. Par son article, Niklas Luhmann pose le problème de leur inviolabilité. Il démontre par l'exemple de la lutte antiterroriste en quoi le discours de l'inviolabilité des droits fondamentaux est une illusion face aux responsabilités politiques de la protection de l'ordre public. Par l'exemple extrême du combat antiterroriste, le sociologue nous révèle l'inadéquation des limites de l'État de droit aux discours politiques. Pour autant, Niklas Luhmann ne cède pas à la tentation du rejet de la notion de droits fondamentaux comme la critique du « droits-de-l'hommisme », mais veut montrer que, sous les auspices de la modernité, le discours des normes absolues n'a pas de sens et que leur inviolabilité doit se comprendre autrement. Elle désigne plus modestement les difficultés juridiques et constitutionnelles entourant leur exemption. La nécessité des droits fondamentaux s'épuise dans, et fait place à, leur contingence dans la réalité politique.

In liberal democracies, fundamental rights have, among other things, acquired the status of inviolable rights, which are indispensable at national and international level. In his article, Niklas Luhmann raises the problem of their inviolability. Using the example of the fight against terrorism, he demonstrates how the discourse of the inviolability of fundamental rights is an illusion in the face of the political responsibilities of protecting public order. Through the extreme example of the fight against terrorism, the sociologist reveals the inadequacy of the limits of the rule of law to political discourse. However, Niklas Luhmann does not give in to the temptation of rejecting the notion of fundamental rights as a critique of "human rights" but wants to show that, under the auspices of modernity, the discourse of absolute norms is meaningless and that their inviolability must be understood in a different way. It refers more modestly to the legal and constitutional difficulties surrounding their exemption. The necessity of fundamental rights is exhausted in, and gives way to, their contingency in political reality.

| Lukas Sosoe – Éthique et valeurs dans la théorie sociologique de Niklas Luhmann |

Que les valeurs soient pratiquement inaccessibles à une justification rationnelle, la pensée sociologique l'a souligné depuis Max Weber. Sa notion de la guerre des dieux

l'a mis en relief. Le positivisme logique a aussi insisté sur la fonction émotionnelle et appellative des notions axiologiques et des concepts moraux. Parmi les modernes, le scepticisme de David Hume en avait été un précurseur. Héritier de ces traditions sceptiques, le sociologue Niklas Luhmann ajoute à la dimension épistémologique de la notion de valeur trois autres fonctions sociales : 1) la référence aux valeurs est génératrice de conflits ; 2) elle bloque toute possibilité de discussion parce qu'elle 3) s'accompagne toujours d'une présomption d'acceptation par les partenaires de discussion. D'où la nouvelle fonction que Luhmann assigne à l'éthique comprise comme une théorie réflexive de la morale : la mise en garde contre la morale et le discours de valeurs.

That values are practically inaccessible to rational justification has been emphasized by sociological thought since Max Weber. His notion of the war of the gods highlighted this. Logical positivism has also emphasized the emotional and appellative function of axiological notions and moral concepts. Among the moderns, David Hume's skepticism was one of its ancestors. The sociologist Niklas Luhmann, heir to these skeptical traditions, adds three further elements to the epistemological dimension of the notion of value : 1) reference to values is conflict-generating ; 2) it blocks any possibility of discussion because it 3) is always accompanied by a presumption of acceptance by the discussion partners. Hence the new function that Luhmann assigns to ethics understood as a reflexive theory of morality : the warning against morality and the discourse of values.

Contribuez aux Cahiers SOCIÉTÉ

Le *Collectif Société/GIEP* est essentiellement auto-financé par ses membres et accepte les dons de ceux et celles qui partagent son idéal de réflexion théorique libre par l'entremise du **Fonds Michel-Freitag**, qui est intégré à la

Fondation de l'Université du Québec à Montréal

ICI

collectifsociete.com/dons/

Votre don peut être ponctuel ou périodique.
Le reçu émis vous permet de bénéficier d'un crédit d'impôt provincial et fédéral