

# Le Déclin de l'Acteur Social



TEXTES DE REFERENCE

# Le Déclin de l'Acteur Social

*Alain Touraine*



Académie  
de la Latinité

Rio de Janeiro, 2002

© Alain Touraine

Publié par

Educam — *Editora Universitária Candido Mendes*

Rua 1<sup>o</sup> de Março, 101, Sala 26, Centro

Cep 20010-010 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

Coordenation Editoriale

*Hamilton Magalhães Neto*

Révision

*Annie Davée*

Couverture

*Paulo Verardo*

Composition

*Textos & Formas Ltda.*

(21) 2516-7997

**Académie de la latinité — Siège Amérique latine**

***Secrétariat général***

Rua da Assembléia, 10, 42<sup>o</sup> andar, Centro, Rio de Janeiro

Tél.: 55.21.531-2310; Fax: 55.21.533-4782

Page WEB: [www.alati.org](http://www.alati.org)

E-mail: [alati@alati.org](mailto:alati@alati.org)

***Secrétariat exécutif à Paris***

25 rue Château Landon 75010 Paris. Tél./Fax : 33.1.40.35.08.20

E-mail: [nelson.vallejo-gomez@wanadoo.fr](mailto:nelson.vallejo-gomez@wanadoo.fr)

On pourrait presque résumer la transformation des sciences sociales en disant qu'elles ont de plus en plus séparé l'acteur du système. Expression surprenante à première vue, puisque c'est l'idée inverse qui a été le plus souvent exprimée. Selon elle, la socialisation pénètre de plus en plus profondément l'acteur, au point même que la vie privée est envahie par la vie publique, par les catégories administratives comme par les médias et les sciences humaines elles-mêmes. Ne sommes-nous pas construits et ne nous construisons-nous pas nous-mêmes à travers des catégories et des représentations que nous transmettent l'école, l'Etat, la télévision, la publicité, etc.? Le propre de la société d'information et de communication où nous sommes entrés n'est-il pas qu'elle agit sur nos connaissances et nos langages encore plus que sur les instruments matériels dont nous nous sommes servis pour transformer notre rapport à la nature?

Cette idée de l'emprise croissante du collectif sur l'individuel a deux formes apparemment opposées, mais en fait complémentaires. Sa forme libérale est que l'individu, laissé à lui-même, fait des choix rationnels, ce qui peut s'exprimer aussi d'une autre manière: l'individu définit ses fins par référence aux rapports sociaux établis par le marché. Sa deuxième forme, qu'on peut appeler critique, est que

les conduites personnelles et même collectives sont déterminées par un système de pouvoir à travers leurs institutions de maintien ou de renforcement de ce pouvoir. Qu'on regarde Jean qui rit ou Jean qui pleure, on voit que Jean fait des choix et exprime des opinions qui sont commandées par un ordre social, que celui-ci soit considéré comme naturel ou comme arbitraire. L'individualisme semble appartenir au passé, sauf dans la mesure où il désigne la destruction de tous les cadres d'appartenance fondés sur des croyances, des traditions, des communautés, ou même sur ce que nous avons appelé la société. La sociologie a contribué à cette évolution en participant à la nouvelle révolution copernicienne réalisée par l'ensemble des sciences humaines: le sens de l'action n'est pas, dit-elle, dans la conscience de l'acteur mais dans les logiques d'intégration et d'adaptation du système social, dans le triomphe de la rationalisation ou encore dans la gestion répressive des pulsions.

Il ne semble pas y avoir de contre-courant important s'opposant à cette tendance générale et durable des sciences sociales, de telle sorte qu'il semble même difficile d'exprimer le sens de l'affirmation brièvement présentée dans la première phrase de ce texte. N'est-ce pas sortir de l'analyse sociologique que de remettre en cause l'idée de la "réciprocité de perspectives", comme disait Georges Gurvitch, entre l'individu et la société? La société ne préexiste-t-elle pas à l'individu et le fait premier n'est-il pas l'existence de réseaux à la fois d'interdépendance et de différenciation d'autant plus serrés qu'on avance davantage dans des systèmes à forte solidarité organique? La psychologie sociale s'est développée avant tout en montrant les processus de socialisa-

tion et les formes de participation nécessaires au bon fonctionnement des organisations. Il est vrai qu'elle a aussi montré des décalages entre les deux termes de cette relation, comme l'ont fait en particulier Robert Merton dans sa célèbre redéfinition de l'anomie et, de manière plus radicale, Serge Moscovici, en montrant comment une minorité peut modifier, par la vigueur de ses interventions, la perception et les préférences de la majorité. Mais dans ces deux cas et dans beaucoup d'autres, ces interventions, capables de transformer un ensemble social, ne semblent déboucher que sur des conduites qu'on pourrait appeler asociales, ce qui les enferme dans une marginalité dont elles ne peuvent sortir qu'en imposant autoritairement un pouvoir à un ensemble social privé de toute capacité d'action, comme c'est le cas dans les activités illégales ou dans les avant-gardes révolutionnaires. Pourtant ces études, qui incitent à prendre des distances avec l'affirmation classique de la réciprocité de perspectives entre le système et l'acteur, nous rapprochent d'une voie opposée à la vision classique, au point que nous passons d'une vision affaiblie de l'intégration du système et de l'acteur à une autre qui repose sur leur opposition.

L'origine de cette dissociation est à chercher d'abord du côté du système social et de sa différenciation progressive. C'est au début de la modernité que la société a été organisée autour de principes généraux, bien qu'une telle unité puisse être mise en doute si on admet avec Elias que l'individu moderne créé à la cour de Louis XIV n'est pas le même que celui des marchands et banquiers dont Weber a fait les porteurs de la rationalisation. Le fait le plus massif est en effet la séparation croissante de l'activité économique et de la

gestion politique. Le capitalisme se définit avant tout par cette indépendance qu'ont prise les agents économiques qui ne suivent que leurs objectifs propres, en acceptant le moins d'interférences possible venant d'autres secteurs de la vie sociale: politique, religieux, familial ou même juridique. Les capitalistes sont attachés à l'argent, à la création et à la transmission de biens matériels. Les normes créées par l'Etat, les églises ou les traditions ont de moins en moins de prise sur eux, même si leur vie privée peut avoir d'autres orientations. La capacité qu'a une "société" de socialiser ses membres diminue rapidement, d'autant plus que d'autres secteurs de la vie sociale suivent une évolution analogue à celle de l'économie: recherche de l'art pour art, amour romantique, privatisation de la famille et même individualisation des règles du droit. Plus la rapidité des changements s'accroît et plus leur échelle s'élargit et moins la socialisation a de force, jusqu'au moment actuel où, derrière une économie mondialisée et une world culture, on voit se développer les affirmations identitaires et même la formation de "tribus", comme le dit Michel Maffesoli, plutôt qu'une société massifiée. La diversification des conduites, des opinions et des goûts accompagne la modernité plus sûrement que la création d'une société et d'une culture mondialisées. Chaque individu se trouve placé devant une multiplicité de choix, sans hiérarchie ou interdit. Nous ne sommes plus des individus soumis à la logique d'un pouvoir centralisé et tout puissant, mais à l'inverse des individus fragmentés, sans cohérence et même sans identité.

Cette évolution, si souvent analysée et évoquée par les livres et les films comme par les observations sociologi-

ques, a comme contrepartie le développement de ce qu'on peut appeler un individualisme positif. Rien ne permet de dire que le sujet cognitif et moral de Descartes et de Kant a été remplacé par un acteur utilitariste et hédoniste qui se réduirait à un *homo oeconomicus*. Nous voyons au contraire, au moment où naît le capitalisme moderne, surtout en Grande-Bretagne au XVIII<sup>e</sup> siècle, se former l'individu privé, sensible, lecteur de romans et auteur d'autobiographies, tel que le fut aussi Rousseau qui, pourtant, avait été l'auteur du *Contrat social* et de l'*Emile* qui subordonnaient l'individu à la société. Cet individu moral s'est de plus en plus éloigné d'appartenances sociales qui, à leur tour, sont devenues de plus en plus autoritaires, en particulier par l'intermédiaire des nationalismes qui se sont déchaînés en notre siècle. Cet éclatement du champ social se voit aussi dans le champ religieux. A côté du fondamentalisme, on a vu se développer des mouvements politiques mobilisant des ressources religieuses, ethniques ou nationales, au service d'un projet de prise du pouvoir, voire même de la création d'un autre type de modernité. C'est donc surtout les régimes totalitaires, en particulier communistes, qui ont voulu créer à la fois une société nouvelle et un homme nouveau, autoritairement défini. Mais l'histoire nous a montré l'artificialité de ces constructions dont ont disparu si vite les modèles de conduite et de société.

Le XX<sup>e</sup> siècle a été dominé dans sa presque totalité par cette rupture entre la raison et la nation, entre l'économie et les cultures, entre le monde de l'objectivité et celui de la subjectivité. Si complètement même que nous avons vu, au moment de la deuxième guerre mondiale, s'opposer un

totalitarisme communiste rationaliste et scientiste et un totalitarisme subjectiviste fondé sur la défense de la race supérieure.

Comment, dans une telle situation, parler de participation et de socialisation? L'emploi massif de la force, la guerre, accompagnée de plus en plus souvent d'extermination d'une population, a remplacé la subtile réciprocité de perspectives entre le système et l'acteur. C'est de leur dissociation totale qu'il s'agit dans les régimes autoritaires. Mais elle se retrouve dans les sociétés de marché qui ont de moins en moins imposé aux individus des appartenances, des croyances et des interdits. Toutes ces ruptures peuvent même conduire à rejeter l'idée d'acteur social. Le triomphe d'un ordre économique, comme celui d'un ordre politique, imposait des contraintes et des conformismes; mais, sans qu'on puisse parler d'acteurs sociaux, il laissait une certaine autonomie aux individus dans le cadre d'un système de normes. En quelques décennies, la sociologie, dans la mesure où elle était définie par la complémentarité des normes sociales et des conduites personnelles ou collectives, perdit sa raison d'être comme avaient reculé avant elle la philosophie du droit et la philosophie politique qui avaient été ses ancêtres directs, depuis Platon et Aristote jusqu'à Hobbes, Montesquieu et Rousseau. La psychologie sociale eut pour rôle principal alors l'examen de la déviance, criminelle ou au contraire créatrice, c'est-à-dire que l'étude de l'acteur tendit à ne plus être menée qu'en termes de désocialisation et même de rejet actif des valeurs et des normes sociales. L'idée même d'acteur social s'est décomposée. Elle a été remplacée par l'opposition entre l'acteur et la société dont le

principe avait été introduit déjà par Nietzsche et par Freud. Comment gérer l'opposition de la volonté de puissance et de la moralisation ou de la libido et de la loi? Cette question est devenue, depuis près d'un siècle, notre problème intellectuel principal.

La vie sociale est conçue de moins en moins en termes de socialisation et de plus en plus en termes de répression psychologique autant qu'institutionnelle. C'est pourquoi la science sociale tendit à disparaître, surtout en Europe, alors que les Etats-Unis qui restaient à l'écart de la tourmente et qui étaient un lieu de refuge, pouvaient encore écouter les sociologues de Chicago parler d'intégration des immigrants et de rencontre des cultures et plus tard adopter la pensée de Talcott Parsons qui poussait au plus loin la complémentarité du système et de l'acteur.

Une fois tombés ou atténués les principaux régimes totalitaires, on vit apparaître quelques tentations pour recréer une sociologie classique, c'est-à-dire pour redéfinir cette complémentarité; mais il était trop tard, et les différentes tendances de la pensée sociologique n'eurent plus en commun que le rejet de ce classicisme considéré comme une idéologie correspondant à des situations sociales disparues. Assurément, le thème du lien social et des conséquences de sa rupture est à nouveau présent dans les réflexions sociologiques et les débats politiques. Mais l'évolution culturelle observable est bien différente. D'un côté le triomphe du capitalisme, donc la chute des contrôles sociaux et politiques de l'économie, a provoqué un mouvement massif vers le monde de l'argent et des technologies nouvelles; de l'autre, on voit se répandre une spiritualité vague, confuse, mais

dont toutes les composantes sont d'une inspiration très éloignée des normes économiques.

Pour définir cette double évolution, il faut bien employer le mot individualisme malgré les malentendus qu'il peut introduire ou qu'on peut lui faire porter. L'individu a été d'abord défini comme porteur de droits universels, quelles que soient sa condition, ses origines, ses ressources et ses opinions. Affirmation fondamentale, en-deçà de laquelle on ne peut pas revenir, mais qui pendant longtemps n'a eu d'application que politique et encore lente et partielle, puisque le droit de vote a été longtemps limité, en France par exemple, à certaines catégories d'hommes, puis étendu aux femmes de plus de 21 ans, puis aux jeunes gens des deux sexes de plus de 18 ans, de sorte que sont encore exclues la population de moins de 18 ans et la population résidente ne possédant pas la nationalité d'un des pays membres de l'Union Européenne. Et ces droits politiques ont été rapidement et non sans raison accusés d'être en partie illusoirs, étant donné les liens qui unissent l'argent et le pouvoir par la capacité des plus riches d'agir sur l'opinion des autres.

Très vite, donc, s'est posé le problème dont nous débattons encore: comment maintenir l'universalisme des droits tout en reconnaissant ceux de ces droits qui sont attachés à une situation ou à une catégorie particulière? Au nom de quoi interdire le travail de nuit des ouvriers boulangers ou celui des enfants de moins de 14 ans ou comment limiter le temps de travail des mineurs ou des camionneurs? Il ne s'agit pas ici de politique de solidarité, comme c'est le cas pour les principes de protection sociale contre les accidents, le chômage ou la vieillesse; il s'agit de reconnaître les droits

particuliers de chaque catégorie. Démarche qui fut surtout employée à l'époque du syndicalisme de métier, qui était aussi un syndicalisme de marché.

Ceux qui en appelaient à la citoyenneté comme la seule expression de l'universalisme des droits acceptèrent mal l'idée de droits sociaux, parce qu'ils disaient que ceux-ci ne sont pas universels et même sont revendiqués pour lutter contre une domination sociale qui, par définition, est celle de quelques-uns ou de certaines catégories qui peuvent être majoritaires ou minoritaires mais n'englobent pas la totalité des citoyens. A l'inverse, d'autres rejetèrent l'égalité "formelle" et demandèrent que les travailleurs ou toute autre catégorie détiennent la totalité du pouvoir parce qu'ils accomplissent la totalité des tâches utiles ou sont les seuls représentants réels d'une nationalité, d'une croyance ou d'un genre de vie. Ce débat a été si profond et durable que le monde industrialisé s'est divisé en deux camps: celui qui acceptait l'idée de droits sociaux fondant une démocratie industrielle et celui qui voulait créer une dictature du prolétariat.

De nos jours, le débat s'est étendu des droits sociaux aux droits culturels. La plupart d'entre nous ne nous satisfaisons plus d'avoir des droits comme travailleurs et comme citoyens. Dans des sociétés qui agissent sur elles-mêmes, par l'information et les processus de transformation de la personnalité et de la culture, au moins autant que par des techniques industrielles, sociétés où de plus la mobilité a conduit les individus et les groupes de cultures différentes à entrer en relations, la demande de droits culturels se fait aussi vive que l'a été, au siècle dernier, celle des droits sociaux.

Partout se développent des politiques identitaires, la défense d'espèces animales ou végétales, les revendications de groupes religieux, ethniques ou sexuels. Peut-on, dans de telles conditions, maintenir une vision individualiste fondée sur l'universalisme des droits? Beaucoup sont tentés de répondre négativement, les uns en préparant la destruction de ceux qui sont différents d'eux, d'autres en se contentant d'une forte ségrégation, d'autres enfin en laissant au marché la gestion des échanges interculturels. L'universalisme est même dénoncé comme idéologie des dominants qui cherchent à imposer leur culture à ceux qui sont moins puissants ou qu'ils cherchent à utiliser comme de simples ressources au service de leurs intérêts et de leurs fins.

Ainsi se développe un individualisme opposé à l'individualisme moral des Lumières et qui se définit par la revendication des différences qui, poussée à l'extrême, fait de chaque individu une combinaison unique de positions sur un grand nombre d'axes ou d'échelles. Une femme peut défendre ses droits individuels comme femme, lesbienne, noire, informaticienne, chrétienne orthodoxe, végétarienne... Il suffit d'allonger un peu cette liste, qui est peut-être déjà suffisante, pour définir une individualité unique et cela pour réclamer l'unicité de chaque individu ou de chaque catégorie sociale. Cette conception a pour faiblesse évidente d'empêcher toute communication avec l'autre et en même temps impose une stricte séparation de tous les groupes d'appartenance. La pratique lesbienne de cette femme doit être considérée comme indépendante de ses pratiques religieuses ou de son régime alimentaire végétarien. De telles idées nous ramènent à la négation de tous les types d'interaction et

d'organisation sociale. Pour de toutes autres raisons que l'universalisme des droits de l'Homme, la différenciation extrême reste extérieure à la réalité sociale. Le même raisonnement a été appliqué depuis longtemps à la définition des individus par leur situation sur des marchés.

Cette double conclusion négative peut conduire au rejet de tout individualisme et à un retour à "l'homme social". C'est bien ainsi que la sociologie s'est longtemps définie: elle s'est donnée pour objet l'étude des relations sociales ou même celle de l'organisation et des changements sociaux. Mais à quoi bon revenir en arrière? Cette image de la "société" est tellement loin de la réalité sociale que cette route nous est barrée aussi bien que les deux autres. Existe-t-il donc une réponse à la question posée? Une telle réponse n'est certainement pas simple à formuler, mais il est indispensable de la trouver car il ne s'agit pas d'un point particulier de philosophie politique ou de sociologie mais de la question préalable à toute compréhension de notre société, de ses enjeux et de ses conflits.

On mesure le chemin parcouru depuis la formulation de l'individualisme politique. La société était inégale, fragmentée, plus soucieuse de reproduction que de production, et le principe d'égalité de tous les individus éclata comme une bombe dans ce monde relativement stable. Héritages, traditions, statuts sociaux hérités, enseignements centrés sur le passé, tout fut détruit; il s'agissait bien d'une révolution. La pyramide sociale vola en éclats et fut remplacée par ce qu'on a justement appelé l'individualisme bourgeois. Mais quelques siècles après, nous vivons dans un monde où, au contraire, tout est mouvement, réseaux, flux, diversificati-

on, marché. Il ne s'agit plus d'opposer l'homme citoyen à un ordre trop concret, mais un individu concret à un ordre devenu abstrait, pur mouvement où l'anticipation a remplacé la tradition, comme le calcul a remplacé le statut. Face à la mondialisation — mais non pas à l'universalisme — des marchés et complémentaiement face à tous les intégrismes identitaires, on entend l'appel aux droits de l'individu dans sa volonté d'individualité, dans son besoin d'identité et d'abord comme résistance à toutes les forces globales. L'individu ici n'est plus un fait mais la volonté d'être le sujet de sa propre existence. Ce que cet individualisme a en commun avec celui de la philosophie des Lumières est de chercher un principe d'action opposé à toutes les formes de pouvoir ou de conservatisme; mais ce qui l'oppose à lui, c'est qu'il ne trouve pas un principe universaliste au-dessus de la société, dans une modalité ou une autre de droit naturel, mais au contraire en dessous de la société, dans la défense de la singularité de chacun, dans son contrôle de lui-même, alors que nous sommes tous entraînés et manipulés par la culture de masse. Cet individu, qu'alors j'appelle le Sujet, n'est plus directement un acteur social. Mais il est la forme par laquelle individus et groupes agissent sur la société, contre elle souvent, mais aussi pour la réformer ou la transformer. Le Sujet ne s'identifie plus à un principe méta-social, à Dieu, à la raison ou à l'histoire. Il est d'abord défensif; il ne se constitue même qu'en se vidant de tout contenu social et psychologique, tant les systèmes de domination ont pénétré notre "vie intérieure", comme nous le pensons plus clairement depuis Foucault. Ce sujet ne s'identifie ni à un mythique moi profond ni à la diversité des

sensations et des opinions. Il est le fil d'Ariane qui le ramène à lui-même, tel qu'il se construit à travers les incidents et les contraintes de la vie. Cette création de soi repose à la fois sur l'angoisse de se perdre et sur le sentiment jubilatoire de la présence de soi à soi, quand rien ne s'intègre entre le corps, le regard, la parole et la présence éblouissante de soi à soi. Ce Sujet "vide", au plus loin d'être un acteur social, le devient et acquiert ainsi un contenu, d'abord par la relation à l'autre comme Sujet, relation amoureuse, sexuelle ou non, et surtout par l'affirmation du droit de chacun à se constituer comme Sujet en combinant la participation au monde de la raison instrumentale, celui de l'économie et de la technique, avec l'attachement à des orientations culturelles, transmises, acquises ou transformées. Cette référence au Sujet d'abord personnel, puis interpersonnel, puis social et politique, s'inscrit dans la vie sociale par des normes juridiques et les conceptions de la famille et de l'école; et aussi par la reconnaissance des minorités et la compassion pour ceux qui souffrent de ne pas pouvoir se constituer comme Sujets.

Cette réflexion sur le Sujet doit être complétée par deux autres thèmes de réflexion sans lesquels elle risque d'apparaître comme un volontarisme moral. La première, qui peut être présentée brièvement, est: que deviennent la société, l'organisation sociale, les cadres sociaux des conduites individuelles et collectives? L'idée de société comme principe central d'analyse sociologique est incompatible avec celle de Sujet, mais il est tout aussi impossible de réduire la vie sociale au champ d'exercice du Sujet. Nous devons accepter deux des principaux thèmes de la sociologie classique. D'abord l'idée que la vie sociale est en premier lieu ins-

trumentale ou fonctionnelle, c'est-à-dire qu'elle se contrôle elle-même à travers son action sur son environnement, la création d'une conscience d'appartenance ou la gestion des changements de tous ordres. Tout ensemble social peut être et doit être analysé en termes de division du travail ou de système différencié et de gestion du temps et de l'espace. Cette réalité a été souvent oubliée, moins par des idéologues donnant un rôle central aux croyances religieuses, à l'appartenance nationale ou autre que par ceux qui réduisent toute la vie sociale à un système de domination, comme si toutes les conduites devaient être comprises comme dirigées par des catégories abstraites qui cachent une domination fondamentale.

Un second ordre de réflexion nous amène à reconnaître que la désocialisation du Sujet est inséparable de l'émergence de plus en plus forte de ce qu'on peut appeler l'existence naturelle et qui est d'abord le corps, qui est existant et non pas volonté d'exister. L'existence naturelle est le domaine de la vie, du sexe et de la mort. Nous assistons à la séparation de plus en plus grande de ces trois sphères. Cependant, il faut ajouter aussitôt qu'il existe une très forte indépendance entre l'organisation socio-économique, correspondant à ce que j'ai appelé depuis longtemps l'historicité, qui elle-même se définit par un degré d'emprise de la société sur elle-même, en second lieu le domaine du Sujet, et enfin celui de l'existence naturelle, qui a été exploré plus souvent par les artistes que par les sociologues. Car il résiste aux formes que lui impose l'organisation sociale tout en étant toujours construit par celle-ci. Cette existence naturelle résiste plus encore à l'action du Sujet.

Jetons en vrac sur le papier ce que les analyses, résumées jusqu'ici, n'ont pas assez pris en compte: la mort, la guerre, la violence, les pulsions, l'énergie, la vie. Tous ces mots et d'autres, qui surgissent dans l'immense territoire d'une anthropologie générale, que nous percevons comme plus profonds que les réalités sociales toujours changeantes et fragiles, ne sont pas non plus dominés par les exigences du Sujet qui s'expriment trop souvent en termes de valeurs et de préférences pour rendre compte complètement de l'expérience humaine. Ecartons d'abord une démarche arbitraire. Nous n'avons pas à parler d'une violence primitive, guerre de tous contre tous, que l'organisation sociale aurait contrôlée par la force et par la loi, au risque d'être elle-même contaminée par la violence. Nous observons au contraire, dans les collectivités les moins chargées d'historicité, les moins capables de se transformer elles-mêmes, la toute-puissance de l'organisation sociale légitimée par des mythes fondateurs. C'est l'affaiblissement de cette socialité qui donne naissance, d'un côté, à l'historicité, c'est-à-dire au changement social volontaire et aux conflits pour sa gestion, d'un deuxième côté à l'affirmation du Sujet et du troisième à l'extension du non social, qu'on peut appeler le domaine des pulsions dirigées vers soi ou vers les autres, créatrices de libido ou de mort. Monde de la violence, de la passion, de la cruauté, du désir sexuel, de la guerre.

L'affaiblissement des ensembles sociétaux auto-contrôlés, des sociétés ou des ensembles politiques — cité, Etat-nation, Etat fédéral — attaqués par une historicité accélérée, par le remplacement de l'ordre par le changement, de l'équilibre par la croissance, entraîne aussi et par contre-

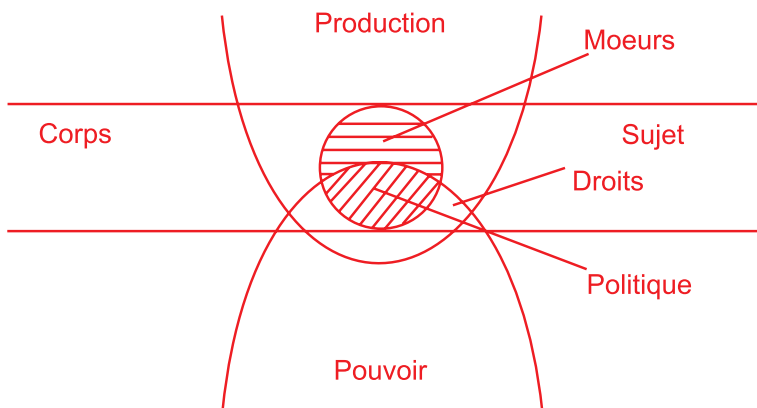
coup l'invasion du champ social par l'existence naturelle, au point de mettre de plus en plus souvent face à face le Sujet et l'univers de la vie et de la mort. Il faut assurément rappeler que nos représentations culturelles sont socialement déterminées, que nos idées sur la vie et la mort changent d'une société à l'autre, mais cette évidence n'apporte pas de solution au problème posé ici : comment définir les rapports entre les deux domaines du non social, celui de l'existence naturelle et celui du Sujet, qui, non seulement désignent le champ social mais l'envahissent toujours, en même temps d'ailleurs qu'ils sont envahis par lui ? Le monde de l'organisation sociale pénètre celui de l'existence naturelle et lui donne des normes, mais parallèlement la violence est toujours en partie institutionnalisée, en particulier par l'Etat et son monopole d'exercice de la violence légitime ; de l'autre côté, les institutions juridiques et éducatives cherchent à protéger individus et groupes contre toutes les forces impersonnelles du marché et de la domination. Autant le social se défend contre le non social et cherche à l'absorber, soit en transformant Dieu en église soit en transformant la violence en armée et en police, autant les deux domaines non sociaux, celui de l'existence naturelle et celui du Sujet, semblent s'exclure l'un l'autre. Mais cette apparence se dissipe vite puisque le Sujet ne se constitue qu'en se vidant socialement et psychologiquement. Le Sujet, dominé par tous les ordres sociaux, ne peut apparaître à lui-même que comme un corps qui se voit, qui se sent, s'appelle Je. Comment donc ne pas sentir, au-delà de toute présence du social, mais à travers lui aussi, la rencontre directe de l'individu-sujet et du monde de la vie, du sexe et de la mort ? Inversement,

comment comprendre le monde de la violence et de la guerre, de la sexualité et de la mort, hors de toute référence au sujet comme s'il n'y avait pas de présence de l'individu-sujet dans la passion et la violence? La fusion des deux champs non sociaux, celui de la violence et celui de la conscience, est si constamment tentante et risque si fortement de recouvrir le champ social tout entier que l'institutionnalisation du sujet comme la mise en forme sociale de l'existence naturelle sont reconnues comme indispensables.

On ne peut pas aller plus loin dans la destruction de l'idée d'action sociale. Elle a été indispensable et victorieuse dans la lutte contre les sociologies déterministes qui réduisaient l'explication des conduites à la connaissance des places de l'individu dans la société, et elle a imposé l'idée que l'acteur suit des logiques différentes de celles de l'intégration sociale ou même opposées à elle. Mais l'acteur est encore défini comme social. L'idée de sujet, comme celle d'existence naturelle, sont beaucoup plus radicales: elles donnent au social des fondements non sociaux. On continue à parler du champ social, mais il n'est plus organisé par une logique unique centrée sur l'intérêt de la "société". De vastes domaines de ce champ social sont dominés soit par la logique du sujet, soit par celle de l'existence naturelle. Le champ proprement social est, de son côté, de plus en plus reconnu comme celui de la production du travail et donc d'un changement historique qui a des fondements "matériels". Enfin, le champ du pouvoir ne se réduit pas à celui de la production. Ces quatre champs se rencontrent, se combinent ou s'opposent. Chacun d'eux pénètre les autres, de sorte qu'il se forme au centre de la vie sociale un espace public où se

rencontrent, se combinent et s'opposent les trois logiques principales de la vie sociale. Peut-être un schéma simple aidera-t-il à comprendre les interrelations entre les divers éléments qui viennent d'être présentés.

L'organisation de la production est technique mais aussi sociale; elle est un niveau de division du travail et d'action d'une collectivité sur elle-même, mais elle est aussi historicité, c'est-à-dire modèle de connaissance, d'investissement et de représentation du sujet, sans oublier qu'elle est aussi porteuse des conflits sociaux les plus centraux. Ce domaine socio-économique pénètre la sphère du sujet comme celle du pouvoir et celle de l'existence naturelle du corps, mais réciproquement ces trois sphères pénètrent profondément celle de l'organisation technico-économique, l'une en imposant des institutions respectueuses des droits du sujet, la

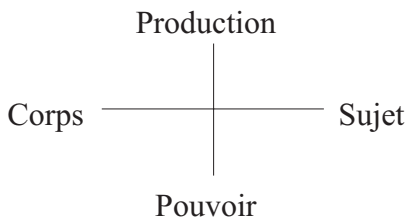


seconde en résistant aux exigences de la production, celle du pouvoir enfin en étant toujours pouvoir de vie et de mort. Le recouvrement partiel des quatre systèmes produit à la fois l'espace public où se préparent et se prennent des décisions politiques et un espace qu'on peut appeler celui des moeurs, où les deux espaces non sociaux, celui du sujet et celui de l'existence naturelle, se rencontrent différemment. Un exemple s'impose: celui de la relation amoureuse, qui est la rencontre de la sexualité et de la reconnaissance réciproque de deux sujets. Il est vrai qu'elle prend aussi des formes sociales, en particulier dans l'organisation familiale, mais surtout dans nos sociétés individualistes, sexualité et reconnaissance mutuelle de sujets se rencontrent aussi en dehors de l'organisation sociale.

Dans cette représentation de la vie sociale, on voit que la politique occupe une place centrale mais non hégémonique. Elle est un carrefour, un lieu de rencontre, et nullement le lieu où se forment les orientations générales d'une société. L'appartenance la plus forte à l'espace public, la citoyenneté, n'est aucunement un principe central de formation des normes sociales. Chacun d'entre nous est plus non social que social et il faut en finir avec toutes les religions de la société qui n'ont cessé de produire des régimes autoritaires, de Cromwell et de 1792 jusqu'à nos jours.

Qu'en conclure sur les relations du système et de l'acteur, pour reprendre la formulation dont on ne peut pas éviter de partir? Que la société n'existe pas comme système autonome et autocontrôlé et que l'acteur social n'est pas lui-même autocentré, puisqu'il est constitué d'un mélange de sujet, d'existence naturelle et de rôles socio-économiques et

de pouvoir social. Une forme simplifiée du schéma ci-dessus pourrait être figurée comme la rencontre de deux axes: production-pouvoir et sujet-corps. Mais il est dangereux d'avoir une conception entièrement non-sociale du sujet.



A l'inverse, l'élimination du sujet crée des anti-sociétés, comme le sont les institutions totales dont a parlé Goffman et dont les prisons et les camps de concentration sont des exemples extrêmes. Au contraire, plus ces quatre logiques se recouvrent et plus l'autonomie de l'espace public et de tous les acteurs augmente. Dans la plus grande partie de notre monde globalisé, nous sommes loin de ces modalités de domination totale, même en Chine, à Cuba ou en Iran, et nous sommes spontanément plus sensibles aux dangers de la fragmentation qu'à celui de l'enfermement, à la décomposition de l'espace social qu'à la correspondance étouffante des diverses filières de hiérarchie sociale, économique, politique et culturelle.

Si l'éclatement est plus répandu que l'écrasement, faut-il en conclure que nous avons surtout besoin d'un "moral" fort, d'une grande capacité de "conscience" et de groupes primaires plus forts? Cette réponse est trop vraie pour être utile. En effet l'absence de travail, la malformation ur-

baine, la crise de la famille sont liées à la violence et à la délinquance. Mais faut-il attendre le plein emploi pour que diminue le nombre des vies perdues? De tous côtés, on nous exhorte à recréer le “lien social”. Cette expression se place à contre-courant de l’individualisme contemporain. Il faut, dit-elle, que la société soit plus forte pour que l’individu se développe mieux. La conscience des droits et des devoirs des citoyens rend chacun d’entre nous plus sensible à ses devoirs à l’égard de lui-même. Ajoutons enfin, pour donner à ce thème général une saveur politique, que beaucoup veulent défendre l’Etat national et même l’exception française, ou pourquoi pas mexicaine, pour résister au pouvoir mondial du capitalisme financier et des entreprises transnationales. Cette conception, qui naguère encore aurait semblé d’un conservatisme traditionaliste, est revendiquée aujourd’hui par des penseurs associés à des dirigeants politiques aussi importants que Bill Clinton ou Tony Blair. Les sociologues y sont plus sensibles que les autres, tant ils ont longtemps enseigné que le sens moral était créé par l’appartenance à la collectivité et consistait à mettre l’intérêt général au-dessus de l’intérêt particulier, ce qui place aussi les valeurs non économiques au-dessus de la recherche de l’intérêt, le contrat social au-dessus des désirs. De tous côtés nous viennent des appels à faire renaître la citoyenneté ou le sens de la communauté humaine. Ce qui implique aussi une vision pessimiste de la “nature humaine” qui serait dominée par une violence que seule la loi peut limiter, par un besoin de plaisir et une pulsion de mort qui se rejoignent dans la passion de détruire par la consommation ou par le meurtre de l’objet du désir.

Cette pensée mérite un grand intérêt puisqu'elle suit une direction complètement opposée à celle que je viens de présenter. La référence centrale au lien social s'oppose à la subordination du social au non social et à l'idée que ce que nous nommons le social est un recouvrement limité entre l'existence naturelle, le sujet personnel et l'organisation productive. L'appel au lien social me semble faire naître l'illusion sociologique qui plaçait la société, le contrat social, la conscience collective et la pyramide des normes et des rôles sociaux au centre de l'expérience humaine. Il ne faut pas méconnaître l'importance de cette réflexion; mais il faut formuler avant tout la fragmentation croissante du champ social, ce qui laisse de plus en plus face à face les figures de l'individualisme, la recherche du plaisir et l'affirmation du sujet, et les deux faces de l'organisation sociale, la production et le pouvoir. En fait, cette décomposition et cette destruction de la "société" doivent être acceptées. Et cela pour trois raisons principales. La première, la plus importante en fait, est que ce mouvement de décomposition se poursuit en fait avec l'accélération des changements et que les forces de contrôle social et de socialisation s'affaiblissent. Ce qui contredit une idée répandue: peut-on dire que nous sommes esclaves de la télévision comme l'était un esclave à qui son maître mettait des fers? Peut-on parler d'une culture de masse qui abolit toutes les différences, alors que c'est le multiculturalisme que nous voyons progresser partout? Partout les normes s'affaiblissent et partout ceux qui s'en réjouissent sont aussi les plus respectueux de la loi et des libertés, tandis que ceux qui s'y opposent sont fascinés par la purifi-

cation et l'homogénéisation de leur société. Il est trop tard pour revenir en arrière et les appels à l'intégration et à la conscience publique ou à la communauté, ne cessent de s'affaiblir ou de se révéler destructeurs.

La deuxième raison est que le monde des instruments s'est de plus en plus séparé du monde des valeurs. Ce monde rempli d'informations qui s'échangent immédiatement n'est pas contrôlable. Il est beaucoup plus difficile de contrôler Internet que la presse et celle-ci que les messagers à cheval. Redisons ici que nous vivons plutôt l'absence de sens que l'imposition d'un sens. Nous sommes dans le monde du zapping et non plus dans celui des moulins à prière et des rosaires.

La troisième raison enfin, plus complexe, est que l'affaiblissement des normes et des valeurs communautaires renforce plus directement les détenteurs de pouvoir, les dominants, que les travailleurs-consommateurs. Non pas parce que le pouvoir se serait infiltré en nous, mais parce qu'il est lui-même défini par son impersonnalité, par la prédominance du mouvement sur le contenu et même de l'échange sur la production. Pourquoi renforcer l'intégration sociale alors qu'elle est au service d'une domination plus que d'une communauté, qu'elle est débordée par les technologies et que nous voyons partout se séparer l'univers de la raison instrumentale et celui des cultures, c'est-à-dire des systèmes symboliques, rupture qui affaiblit de manière irréversible la capacité des institutions sociales de maintenir les deux côtés de notre expérience? Les rêves de retour à une société intégrée ne peuvent plus nourrir de grands systèmes politiques; ils se sont dégradés en chasse aux marginaux, en refus des

minorités et surtout en obsession d'homogénéité sociale. C'est plus sur la prison que sur les écoles qu'on compte en fait pour renforcer l'ordre public. La vieille affirmation que la participation sociale et l'individuation sont complémentaires et inséparables s'éloigne dans la nuit des idées mortes. Il faut accepter de parler de l'affaiblissement de l'acteur social entre le sujet personnel, d'un côté, l'existence naturelle, de l'autre, et l'univers des technologies, d'un troisième côté et enfin le monde du pouvoir. Le monde des énergies, celui du désir et celui de la production de soi se rencontrent de plus en plus directement en marge du monde social ou à travers lui. L'appel à la restauration du social ne peut avoir aucun sens réel s'il n'est pas justifié par la recherche d'une meilleure gestion des rapports entre toutes les formes de non social. En sens inverse, si ces quatre sphères sont séparées l'une de l'autre, la recherche du sujet risque de s'enfermer complaisamment dans le narcissisme, tandis que l'existence naturelle serait submergée par la violence et la destruction. Ce n'est pas de normes nouvelles et de programmes plus contraignants que nous avons le plus besoin; c'est au contraire de lieux aménagés de rencontre entre le pouvoir, le sujet, le corps et l'univers de la production. Pour que ces lieux de rencontre existent, il faut que des espaces ouverts soient respectés ou créés: lieux d'éducation, de création, de jeu, d'exercice de soi. De tous côtés et sous toutes les formes, nous voyons en effet se multiplier des lieux d'exercice, d'étude, de méditation, de vide, où la société accepte de se retirer derrière le non social, où parfois se libère la violence mais aussi où l'individu-sujet s'exerce à la dominer, puisque l'ordre social n'y parvient plus. Contre les sociétés qui

ont refoulé à la fois le désir et la conscience du sujet personnel, mais qui depuis longtemps tombent en pièces, nous ne pouvons qu'organiser, favoriser et défendre le recouvrement partiel des mondes sociaux — production et pouvoir — et des mondes non sociaux en renforçant aussi le domaine des institutions et en particulier l'espace public.

Retournons à notre point de départ. Si la psychologie sociale s'est fondue dans la sociologie, ce n'est pas parce que les déterminismes sociaux s'imposent de plus en plus fortement et que les marges d'initiatives individuelles et collectives diminuent. C'est pour une raison inverse, parce que le domaine de la sociologie ne peut plus être défini comme l'étude de la société ou même celle des relations sociales, ne peut même plus être enfermé dans l'idée d'acteur social. L'acteur est de moins en moins social; l'acteur social est remplacé par le sujet personnel créateur et défenseur de lui-même, par l'être de désir, par un système technique et par des pouvoirs. La sociologie redevient alors la science des moeurs et cesse d'être l'étude des systèmes sociaux. Sur ce terrain nouveau et mouvant, les apports de la psychologie sociale, de l'histoire sociale et culturelle et de la sociologie se mélangent de plus en plus complètement. Mais l'étude des formes d'organisation socio-économique garde son autonomie, à la fois parce que les forces de différenciation et de communication ont une existence objective, liée à l'état de la production, et parce que la rencontre du corps et du sujet ne peut pas être gérée complètement sans des intermédiaires sociaux, sans des institutions qui défendent les droits des sujets comme ceux de la vie contre le pouvoir.

La prudence de ce langage et la complexité de l'analyse ne doivent cependant pas cacher l'essentiel: nous avons

connu le déclin des sociétés religieuses et, à la fois après et avant, celui des sociétés politiques. Me comprendra-t-on si je parle du déclin des sociétés sociales, celles qui se conçoivent comme le fondement de leur légitimité et qui donnent une importance centrale à des notions comme conscience collective, intégration, différenciation, participation, mais aussi classes, conflits sociaux, changement social? Ce déclin n'annonce pas la fin de la modernité ou celle de l'histoire, mais seulement celle d'un type de société et surtout d'un mode de représentation de la vie sociale. De même que le social avait dominé et refoulé l'univers de la vie, de la sexualité et de la mort et réduit le sujet humain à être un acteur social, maintenant la vie sociale est démembrée par l'invasion des forces de vie et de mort, par le pouvoir, par la logique de la technologie et simultanément par ce qu'on pourrait appeler la "spiritualité du sujet" si cette expression ne risquait d'introduire ici une odeur de new age. L'acteur, devenu à la fois être naturel, sujet, technicien, et aussi sujet, dans l'autre sens de ce mot, se définit moins par rapport à la société que par rapport à lui-même.