

## 2. La société post-moderne ?

### **I**ntroduction. Comment peut-on ne pas être moderne ?

Il n'est besoin d'aucun cours de sociologie pour prendre conscience de la présence et de l'amplitude des significations du terme « moderne » dans les sociétés et depuis fort longtemps. Chacun a appris ses usages et mésusages : nous sommes tous capables de faire la différence d'intensité que comporte le terme lorsque l'on évoque, par exemple, les danses modernes (s'opposant à La danse classique), un appareil moderne (s'opposant à un appareil vétuste) ou une façon de vivre moderne (s'opposant à traditionnelle).

L'expression « post-moderne », quant à elle, est moins usitée, du moins en France (pays exportateur de la notion, cependant) : elle aura, au mieux, un sens technique (une architecture post-moderne ; une esthétique post-moderne), dès lors qu'elle parvient à sortir du débat intellectuel. L'idée que l'on puisse sortir de la modernité, **non par l'arrière** (régression qui est concevable dans un régime de type « taliban », qui condamne « la modernité » pour revenir à « la tradition »), **mais par l'avant** (au risque que ce soit « les deux pieds devant »<sup>1</sup>), ne va pas de soi, tant la modernité semble indépassable : n'est-on pas toujours le classique d'un plus moderne que soi ? En effet, ce qui était moderne est remplacé par quelque chose de « plus moderne » encore. L'idée d'une « société post-moderne » marquerait-elle donc une telle rupture avec la modernité qu'elle suffirait à résumer ce qui se profile de la société du XXI<sup>ème</sup> siècle ? Pour répondre à la question, il faut explorer les dimensions de cette modernité. **On y procèdera en trois temps : tout d'abord, une approche de la modernité (des § 1 à 4), parce que la notion a perdu de sa lisibilité ; ensuite l'examen des revendications post-modernes (§ 5 à 7) ; enfin, l'analyse des effets de ces deux thèses sur d'autres conceptualisations utilisant la question de la modernité (§ 8 à 10).**

### **P**roblématisation : modernité, post-modernité, radicalisation de la modernité...

**1. La modernité : Topique.** Un intéressant point de vue philosophique, exprimé par Jean-Paul Resweber<sup>2</sup>, conduit à tracer quatre « lieux communs », formant ce qu'on pourrait appeler une topique<sup>o</sup> de « la modernité d'aujourd'hui ». Tout d'abord, la « **subjectivité du regard** » (*topos* établi à partir de Heidegger) : la représentation devient le lieu exclusif de l'expression de soi (« *le sujet se réfléchit dans l'image et, en même temps, érige cette image en pôle de gravitation du monde* », *op. cit.*, p. 14) et, pour maîtriser la distance que cela introduit inévitablement, l'homme recourt à la technique (« *elle fait partie de l'équipement<sup>oo</sup> de la théâtralisation du sujet* », *op. cit.*, p. 16). Ensuite, l'« **esthétisation du monde** » : selon un schéma hégélien corrigé par Heidegger, le sujet assume son rôle de Créateur en organisant en réseaux et en systèmes les objets produits par la technique, mais cette organisation est une affaire de spectacle, de jeu « ... *et peut-être de bêtise, de naïveté* » (*op. cit.*, p. 19). Partant de l'œuvre de Max Weber, J.P. Resweber définit un troisième *topos*, celui de la « **rationalisation de l'agir** » : rationalisation sociale (du droit, de l'économie), rationalisation culturelle (de la science, de l'art, de la morale), rationalisation de la personnalité, produisent un idéal-type<sup>ooo</sup> de rationalité pratique qui structure le comportement de l'homme moderne dans la visée, tout à la fois, des résultats et des valeurs, comme le fait l'entrepreneur calviniste. Enfin, le quatrième pilier de la topique est celui de l'« **éthicismation des comportements** » : si l'on suit Habermas<sup>3</sup>, au désenchantement du monde webérien, s'oppose, dit Resweber, « *la foi pratique en la libre discussion, capable de trier et de reformuler les valeurs indispensables à la vie sociale* » (*op. cit.*, p. 26) ; ce qui suppose d'observer la succession des figures éthiques qui ont scandé la modernité : l'éthique de la **libération**, transposition, emblématique des années cinquante, de

<sup>1</sup> Au-delà du jeu de mot, il y a une réalité historique : peu après la chute du Mur de Berlin, fin 1989, on a vu la société post-soviétique livrée à la course effrénée au libéralisme, avec pour conséquence le démantèlement de pans entiers de son système social et même sa mort ; et, dans le même temps l'affirmation par les jeunes générations intellectuelles d'une « attitude post-moderne », notamment dans l'art et la politique (voir : « La marche du cheval », film vidéo, 50 mn, réalisation : V. Sorokin, scénario : J.M. Leveratto, production : Université de Metz, CAVUM (SAM), 1994, qui illustre cette opposition entre Iakov, le maître, un « moderne » qui se voudrait post-moderne et Micha, l'élève, résolument « post-moderne »). Il était difficile, à ce moment, de faire la différence entre le constat (on est dans une société post-moderne) et l'affichage d'une volonté (nous voulons être post-modernes au milieu des modernes).

<sup>2</sup> Jean-Paul Resweber, « Des lieux communs de la modernité », *Le Portique*, n°1, 1<sup>er</sup> semestre 1998 (téléchargeable sur : <http://leportique.revues.org/>).

<sup>3</sup> J.P. Resweber se réfère à *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987 (2 t.)

l'exigence religieuse de salut (elle sous-tend la demande de libération des peuples, des groupes sociaux, mais aussi des individus), l'éthique de l'**urgence**<sup>4</sup>, extension de la précédente à toutes les causes humanitaires lointaines ou proches (et contre-balancement éthique d'un effet de la modernité : la vitesse<sup>4</sup> ou la performance<sup>5</sup>), domine la deuxième moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, tandis qu'à l'aube des années 1980 émerge l'éthique de la **légitimation** (qui met en premier plan l'exigence d'une ouverture de la morale professionnelle sur l'intérêt public) et, contemporaine de la précédente, l'éthique de la **conjuración**, modélisée par Hans Jonas<sup>6</sup>, comme la réponse responsable au temps et à l'espace des incertitudes, c'est-à-dire une réponse en termes de confiance et de crédit mutuel.

Ces propos philosophiques dessinent d'incontestables chantiers d'exploration empirique de la modernité pour des sociologues.

**°topique.** Le terme, issu d'Aristote, a connu un succès en sciences humaines, peut-être dû à son utilisation par Freud pour situer les uns par rapports aux autres, le Conscient, le Pré-Conscient et l'Inconscient (dite « première topique », plutôt statique) et le Sur-Moi, le Moi et le Ça (dite : « deuxième topique », plus dynamique). Tous ces usages ont en commun la référence à une possibilité de localiser des entités définies rationnellement (des « catégories ») : une topique c'est une façon de mettre en ordre un ensemble de catégories classificatrices. Pourtant, le terme entre en tension avec celui de « *topoi* » (pluriel de « *topos* » et traduit par « lieux communs »), construit sur la même racine. Si « lieu commun » a pris le sens péjoratif de : stéréotype sans grand intérêt, il n'avait pas pour Aristote un sens uniquement négatif : certes, il désignait des moments incontournables d'argumentation, qui pouvaient donc être mobilisés de façon artificielle dans un raisonnement (c'est ce sur quoi a insisté la Scholastique), mais c'était aussi pour Aristote une méthode efficace pour se remémorer des façons de raisonner<sup>7</sup>. Autrement dit : ce n'est pas parce qu'une notion est un lieu commun (un *topos*), qu'elle est inutile. Elle est peut-être ce qui fait le malentendu minimal dont nous avons besoin pour coexister dans une société. Chaque fois qu'on met des experts en situation de traquer leurs propres lieux communs et non pas seulement ceux des autres, on s'aperçoit qu'ils en sont plus proches que prévu<sup>8</sup>.

**°°Equipement.**

**°°°idéal-type.** Les définitions de la notions se trouvent dans tous les dictionnaires et pourtant il en est fait un tel usage déformé (en général, c'est : la réalité que l'on veut étudier lorsqu'on n'a pas eu les moyens de la traiter quantitativement ; en outre, on emploie très souvent le pluriel : on s'aperçoit alors qu'on l'utilise comme synonyme de « typologie »), qu'il est bon de rappeler ce que Weber avait en tête lorsqu'il s'en servait. Dans l'idéaltype, on déforme volontairement une réalité étudiée (majorant certains aspects et en minorant d'autres) pour insister sur la dynamique sociale dont l'idéaltype est l'image la plus stimulante parce qu'elle aide le chercheur à rechercher des connexions invisibles dans l'objet. C'est donc un outil heuristique, servant à établir ensuite d'autres moyens de connaissance.

**°°°Urgence.** Invoquer l'urgence pour justifier une action, c'est réclamer le droit de sortir d'un régime de justice pour entrer dans ce qu'on pourrait bien appeler un régime de violence<sup>9</sup>, par une suspension, en principe de courte durée, des règles de droit et des équivalences admises. Lorsque l'urgence dure, les individus ont tendance à remettre en cause l'acceptabilité de cette dérogation ou encore le fait d'avoir « fermé les yeux » pour faciliter le rapport social (l'« urgence humanitaire » comme droit d'ingérence dans les affaires d'un Etat ne saurait donc être acceptable que parce qu'elle est ponctuelle). L'apparition du Sida a montré la complexité du fonctionnement sous le régime de l'urgence : l'Etat a souvent soutenu des programmes et dispositifs d'urgence qui dérogeaient au mode d'action administrative normale et, lorsqu'il a voulu y mettre fin, il a suscité des mécontentements, puisqu'il semblait vouloir reprendre son mode administratif, « comme si rien ne s'était passé »<sup>10</sup>.

**2. La modernité : fonctions et impératifs.** La modernité est tellement liée à l'idée de « société », alors que la tradition semble plus liée à l'idée de « communauté » (selon l'opposition *Gesellschaft* / *Gemeinschaft*, célèbre depuis Tönnies), que les sociologues, à part Max Weber, n'ont guère pris la peine de la définir. On trouve pourtant, chez Talcott Parsons, qui identifie la modernité à l'ère industrielle, un double caractère (un constat et une exigence) de la modernité. Le constat : à l'ère de la modernité, **il est pertinent d'utiliser la technicité** pour une intervention s'appliquant de l'extérieur aux groupes sociaux et visant à réparer leurs

<sup>4</sup> Voir : Paul Virilio, *Vitesse et Politique : essai de dromologie*, Paris, éd. Galilée, 1977.

<sup>5</sup> Voir : Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Hachette Littérature, Pluriel, 1999.

<sup>6</sup> J.P. Resweber se réfère à H. Jonas, *Le principe responsabilité*, Paris, Le Cerf, 1990.

<sup>7</sup> Voir : J.-Y. Trépos, « Catégories et mesures ». In : A. Borzeix, A. Bouvier, P. Pharo (coord.), *Sociologie et connaissance. Nouvelles approches cognitives*, Paris, Ed. du CNRS, 1998.

<sup>8</sup> Voir : J.Y. Trépos, « Prudences expertes et aménagement urbain », *Espaces et Sociétés*, n°3/4, 1995.

<sup>9</sup> Voir : Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990.

<sup>10</sup> J.-Y. Trépos, « Réseaux contre toiles d'araignées. Une construction de la cause des toxicomanes face au Sida », *Politix*, n°17, 1992.

dysfonctionnements. L'exigence : **il est impératif de résoudre les problèmes** des groupes sociaux. On le voit bien dans son analyse de la famille nucléaire contemporaine<sup>11</sup>.

Selon Parsons, la différenciation économique caractéristique des sociétés industrielles (multiplicité des occupations, des revenus et des styles de vie) est incompatible avec le maintien des familles étendues et est **idéalement servie par la famille nucléaire**. Le petit groupe nucléaire, avec un seul gagne-pain, chef de famille, prévient des conflits potentiels liés aux occupations et styles de vie différents : il élimine la concurrence économique intra-familiale **caractéristique des temps pré-modernes**. En outre, le petit groupe nucléaire est assez petit pour être géographiquement et économiquement mobile. Il faut néanmoins **résoudre le conflit entre les valeurs** qui soutiennent les activités économiques et publiques et celles qui caractérisent les relations familiales. La famille moderne est porteuse de valeurs d'ascription (accent mis sur qui on est) et de particularisme (priorité aux relations spécifiques). Par exemple, la famille accorde une priorité affective aux enfants du couple, quelle que soit leur attractivité au regard des standards de vie (beauté, moralité, etc.). Au contraire, c'est le mérite qui caractérise la vie publique : elle privilégie les valeurs de nécessité et d'universalisme. Le risque de chevauchement des relations parentales et occupationnelles (confusion des valeurs et choix douloureux) est, selon Parsons, évité par : 1/ l'isolation de la famille nucléaire par rapport au reste de la parenté ; 2/ l'isolation de la famille par rapport à la sphère publique (le seul contact étant le père-gagne-pain). La famille nucléaire accomplit deux fonctions principales pour ses membres : la socialisation des enfants ; la stabilisation de la personnalité des adultes. Les ressources sont apportées par le « mari/père », tandis que la « femme/mère » dirige la sphère domestique (*caring* des besoins émotionnels<sup>°</sup>). Au regard de cette différenciation, Parsons appelle « **instrumentale** » la fonction mâle et « **expressive** »<sup>°°</sup> la fonction femelle (on voit bien que cette théorie repose sur des présupposés concernant les capacités naturelles de la mère).

C'est une théorie à la fois **moderniste** (elle spécifie comment la vie familiale devrait être vécue pour être moderne ; elle postule l'intérêt d'un apport cognitif externe) et reposant sur un **modèle familial idéalisé**. Parsons est conscient des failles et fissures que comporte la vie familiale réelle, mais il se soucie avant tout des bénéfices sociaux et individuels qu'un tel fonctionnement apporterait.

<sup>°</sup>**Caring des besoins émotionnels.** Le terme anglais « *care* » est au centre d'une nébuleuse de significations à la fois techniques (il existe des méthodes d'aide et de soin qui peuvent être enseignées), politiques (il existe une politique sociale d'aide : voir au chapitre 4, le « *community care* ») et métaphysiques (le *care* est l'un des trois éléments d'une métaphysique du souci : *cura / care / cure*). Ici, on peut imaginer la coexistence de ces trois dimensions : il s'agit bien du soin apporté à la satisfaction de besoins (la mère soigne les angoisses de ses enfants, comme elle soigne leurs maladies), qui prend place dans une politique (qui définit des allocations familiales ou des allocations pour parent isolé), mais au-delà, ce *caring* est la réponse à un appel ressenti comme transcendant (la mère a le souci permanent de l'existence de son enfant)<sup>12</sup>.

<sup>°°</sup>**Fonction instrumentale et expressive.** Deux axes structurent la famille nucléaire : l'axe hiérarchique (parents=supérieurs / enfants=inférieurs) et l'axe différenciateur (homme=instrumental / femme=expressive). Soient donc, quatre rôles-statuts fondamentaux : le supérieur instrumental (père & mari), le supérieur expressif (mère & épouse), l'inférieur instrumental (fils & frère), l'inférieur expressif (fille & sœur). Le mari-père s'assure que les moyens d'existence sont réunis, tandis que l'épouse-mère s'assure que les valeurs puissent se transmettre. En dehors de la famille les fonctions instrumentale et expressive se retrouvent par exemple dans la socialisation scolaire : est expressif tout ce qui privilégie la singularité et l'être, de l'enfant ; est instrumental tout ce qui privilégie l'universalité et la performance de l'enfant.

**3. La modernité : les discours.** Plusieurs sociologues anglophones<sup>13</sup> ont cherché à nuancer l'optimisme moderniste parsonien, en s'appuyant notamment sur l'œuvre de Michel Foucault et sur la notion de « discours »<sup>14</sup>. Les sociétés sont des lieux où des **discours**<sup>°</sup> (i.e. des formes de connaissance qui fonctionnent comme des langages) promeuvent certains types de personnes et de comportements et où se développent des appareils de régulation qui policent et disciplinent les membres pour qu'ils s'y conforment. Le plus important discours, dans les sociétés modernes, concerne la constitution et la **régulation du corps**. Les discours nous constituent puisque nous avons besoin d'utiliser leur vocabulaire pour donner sens aux événements que nous vivons. Ils constituent identités et comportements : nous sommes subjectivés en étant assujettis au pouvoir de ces

---

<sup>11</sup> //T. Parsons et al., *Family, Socialization and Interaction Process*, Glencoe, 1955// et : T. Parsons, *Sociétés : essai sur leur évolution comparée*, Paris, Dunod, 1973.

<sup>12</sup> Sur la circulation entre ces trois dimensions, voir : J.-Y. Trépos, « Passages towards and into social policies : A sociology of the attachment to the Social State ». In : Laura Leonardi, *A Sociology of Europe : Barriers, Bridges and Tunnels in the European Democracies*, Firenze, Florence University Press, 2007.

<sup>13</sup> Voir : B. Turner, *Medical Power and Social Knowledge*, London, Sage, 1987.

<sup>14</sup> Voir : Foucault, M., 2001, *Dits et écrits - II-*, Paris, Gallimard (Quarto), 2<sup>ème</sup> édition. Et, sur Foucault, un numéro spécial du *Portique*, disponible en ligne : <http://leportique.revues.org/>

prescriptions et nous vivons nos vies en fonction de ces déterminations fondamentales. La force d'un discours est en lien avec les capacités de ces dispositifs disciplinaires et sécuritaires<sup>°°</sup> et les inégalités sont les inégalités de satisfaction des besoins par ces dispositifs. Quel est alors le discours inaperçu par le modèle parsonien ?

Selon Foucault, l'apparition de la notion de « femme hystérique » (succédant à l'« enfant masturbateur » et au « pervers sexuel ») témoigne de l'importance émergente du discours médical. La médecine du XIX<sup>ème</sup> siècle considère que cette maladie est provoquée par un manque d'appartenance familiale : elle touche particulièrement les femmes jeunes vivant seules, les divorcées, les veuves ou les femmes poursuivant une carrière (i.e. au lieu de faire l'expérience de l'investissement sexuel normal dans le mariage, comme on le disait déjà des sorcières). Les femmes ne peuvent être en bonne santé que si elles vivent dans une famille normale (sexuellement attachées à un homme dans la perspective de la reproduction). La nymphomanie est une maladie comparable sous cet aspect. Ce discours, qu'on pourrait dire « **proto-moderne** »<sup>°°°</sup>, où le discours médical produit le vocabulaire et où les praticiens sont les régulateurs, promeut la **carrière familiale de la femme** comme **reproductrice** sans jouissance sexuelle, en l'imposant au plus tôt, sans le retardement qu'impliquent les études et le travail.

Les changements contemporains dans la position des femmes ont altéré cette image : l'accès à l'emploi, à l'éducation, à la contraception, ont mis au premier plan la nécessité de contrôler la fertilité. Pour autant, le discours médical continue à construire la vie familiale, non seulement pour le **retour** à la santé, mais encore pour la **définition** même de la santé<sup>15</sup>. La famille nécessite l'intervention des professionnels, des experts, qui monopolisent le savoir médical. Ces expertises prennent deux formes significatives : les technologies de la reproduction et les thérapies familiales.

Quels qu'en soient les bénéfices immédiats pour les femmes, ces interventions<sup>16</sup> les placent entre les mains des professionnels, majoritairement masculins. Le potentiel libérateur de ces technologies de la reproduction sert à renforcer une vue spécifique de la vie familiale. Ce discours joint le **discours naturaliste** (une femme=une mère ; toute femme désire être mère), au **discours de la modernité**, puisqu'il est désormais possible d'aider, par des moyens techniques, les femmes à être mères. Du coup, les femmes mariées doivent être mères et les célibataires (et les lesbiennes et les handicapées) ne le doivent pas.

Concernant le mariage, le discours médical enjoint le couple d'être heureux en ménage et d'en recevoir le plein d'émotions. Mais là encore, les temps présents nous montrent que cet idéal est perturbé. Les thérapies familiales sont alors le nouveau mode d'action médicale. L'intervention dans la vie sexuelle d'un couple est porteuse d'une définition de la « sexualité normale », ce qui veut dire : le contact génital entre hétérosexuels, conduisant à l'orgasme pour les deux partenaires. L'incapacité d'arriver à l'orgasme, l'éjaculation précoce, sont des « dysfonctionnements sexuels ». Cette intervention repose sur le **préjugé moderniste parsonien** selon lequel les relations sexuelles maritales sont susceptibles d'être **améliorées par l'intervention des experts/savants**<sup>°°°°</sup> et sur le fait qu'il y aurait des **standards** par lesquels les performances sexuelles des particuliers peuvent être évaluées.

<sup>°</sup>**Discours.** Le Discours d'une époque est le moyen préférentiel offert par le langage aux individus pour se penser eux-mêmes (en particulier leur rapport au corps), les autres, leur rapport au monde. C'est tout d'abord un ensemble d'énoncés qui ont été dits et qui continuent d'habiter le monde et donc de le soutenir tel qu'il est. A travers des livres, comme à travers des contes et des souvenirs, se forge pour l'individu un « équipement de discours secourables »<sup>17</sup>.

<sup>°°</sup>**Dispositifs disciplinaires et sécuritaires.** Nous pouvons constater une évolution des dispositifs disciplinaires, vers les dispositifs sécuritaires, selon Foucault (mais cette évolution ne va pas dans le sens du remplacement de l'un par l'autre, mais dans le sens d'une nouvelle combinaison de l'un et de l'autre). Tandis que les disciplines transforment directement l'espace en instrument pour dresser, programmer et garder sous surveillance les individus, en réglant leur temporalité et leurs gestes, les dispositifs sécuritaires sont des interventions indirectes sur les individus, via leur environnement (non pas une intervention sur le jeu, mais sur le sens du jeu). « (...) *L'espace propre à la sécurité renvoie à une série d'événements possibles, il renvoie au temporel et à l'aléatoire, un temporel et un aléatoire qu'il fa falloir inscrire dans un espace donné.* » (Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*)<sup>18</sup>.

<sup>°°°</sup>**Proto-modernes.** D'une manière générale, l'utilisation de « proto- » présuppose une vision orientée, historique, voire historiciste, des phénomènes sociaux. « Proto-moderne » signifie donc : qui prépare l'entrée dans la modernité, qui effectue la transition ; c'est différent de « pré-moderne », qui signifie : juste avant le moderne.

<sup>°°°°</sup>**Intervention des experts/savants.** Voir aussi le chapitre 1 de ce cours. De nombreuses émissions de télévision exploitent aujourd'hui cette ressource qui est susceptible d'une lecture « moderne » comme

<sup>15</sup> M. Stanworth, *Reproductive Technologies*, Oxford, Polity Press, 1987.

<sup>16</sup> On peut, selon M. Stanworth, relever quatre types d'intervention : la contraception (contrôle de la fertilité) ; la gestion du travail et de la naissance (explosion des interventions techniques) ; la routinisation du contrôle anté-natal ; la rectification technique de l'infertilité et la promotion de la grossesse.

<sup>17</sup> M. Foucault, « L'écriture de soi ». In : *Dits et écrits, II*, p. 1238.

<sup>18</sup> M. Foucault

« post-moderne ». Jean-Luc Delarue, Mireille Dumas (autrefois Christophe Dechavanne) exploitent, de façons très différentes, à la fois l'idée moderne (parsonienne) de la réparation des dysfonctionnements du couple et de la famille et l'idée post-moderne d'une renégociation individuelle permanente des valeurs. La ressource essentielle de ces médiateurs est l'appel à des experts (psychiatres, psychanalystes, mais aussi sociologues), supposés porteurs d'une technologie d'intervention qui peut s'exercer de manière moderne sous la forme d'un diagnostic et d'un traitement ou de manière post-moderne, sous la forme d'une incitation à aller au fond de soi, par exemple pour y trouver confirmation d'une identité sexuelle<sup>19</sup>.

**4. La modernité : sur les ruines de la société.** Ces critiques désignent une société moderne en crise, confrontée à l'éveil des subjectivités<sup>20</sup>. Si, selon Touraine, la modernité est « *fondée sur deux principes qui ne sont pas de nature sociale : l'action rationnelle et la reconnaissance de droits universels*<sup>21</sup> à tous les individus » (op. cit., p. 122) et que ces deux principes sont en tension au lieu d'être complémentaires comme chez Parsons, faut-il remettre en cause l'identification presque automatique de « société » et de « modernité » ? « *Je défends l'idée, nous dit Alain Touraine, non pas que la logique interne des sociétés dévore la modernité et la transforme en rationalisation et en individualisme instrumental, idée valable dans le passé plus que dans le présent, mais, à l'inverse, que le modèle de la société se décompose sous nos yeux, et de plus en plus rapidement, tandis que les principes de la modernité cherchent à s'imposer de plus en plus directement. Sur les ruines de la société s'avancent en effet, d'un côté, des forces non contrôlées, celles du marché, de la guerre et de la violence, et, de l'autre, la modernité, dont le rationalisme et le souci des droits humains universels sont des éléments centraux et qui se fait entendre de plus en plus directement, sans pour autant passer par la fiction d'une société parfaite.* » (op. cit., p. 127) Seraient alors en crise, la société et la forme de modernisation occidentales, qui désigneraient selon Touraine, le passage à un nouveau paradigme<sup>o</sup> : la société du XXI<sup>ème</sup> siècle n'est pas celle des XVI<sup>ème</sup> / XVIII<sup>ème</sup> siècles, politique (avec des indicateurs comme : ordre, désordre, souveraineté, autorité, nation, révolution), ni celle des XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup>, économique-sociale (avec des indicateurs comme : classe, profit, concurrence, investissement, négociations collectives), mais **culturelle** et son conflit central est celui qui vient d'être mentionné, entre les forces non sociales renforcées par la globalisation et le sujet, privé des soutiens sociaux du *Welfare State*<sup>oo</sup>, mais capable, appuyé sur la famille et sur l'école, de recomposer les stigmates de la modernisation. « (...) *Ce sont les femmes*<sup>22</sup> *qui sont et seront les actrices principales de cette action, puisqu'elles ont été constituées en tant que catégorie inférieure par la domination masculine et qu'elles mènent, au-delà de leur propre libération, une action plus générale de recomposition de toutes les expériences individuelles et collectives* » (op. cit., p. 339) On reviendra sur cette dimension du genre. La question de la modernité n'est donc pas liquidée par ses dysfonctionnements, mais comment résiste-t-elle à la critique post-moderne ?

**°Paradigme.** Le terme est très souvent employé en référence à T.S. Kuhn, mais le plus souvent il s'agit d'un héritage abusif. « Paradigme » désigne, pour Kuhn, un ensemble de présupposés cachés qui structurent profondément le champ scientifique, en orientant les praticiens de la science vers des régimes de savoir qui définissent les problèmes pertinents. Ces problèmes sont mis en forme par des matrices disciplinaires qui rassemblent les savoirs admis, tandis que des « *examplars* », sorte de champs d'expérimentation, sont les seuls à faire l'objet de débats acceptables<sup>23</sup>. Lorsque le débat gagne les matrices disciplinaires et que celles-ci peinent à rendre compte des débordements constatés dans les *examplars*, les présupposés eux-mêmes se trouvent menacés et on s'apprête à vivre une révolution scientifique qui conduit à un changement de paradigme.

**ooWelfare State.** L'appellation anglaise nous protège relativement des faux débats concernant l'« Etat-Providence »<sup>24</sup> (une invocation qui en France, sous-entend toujours un Etat qui crée des assistés, des bénéficiaires passifs). Pour traduire cette expression autrement que littéralement (« Etat du bien être »), on peut aussi avoir recours à : « Etat Social » (*Social State*, dans beaucoup d'écrits spécialisés anglophones). On désigne alors un continuum d'Etats qui définissent à des degrés différents les droits aux prestations et les formes contractuelles qui les encadrent (si l'Etat social suédois<sup>25</sup> ressemble beaucoup à l'Etat Social danois qui définit le régime dit de « flexisécurité »<sup>26</sup> n'est pas le même que l'« Etat Social actif » prôné par certains courants politiques belges<sup>27</sup>, ni que l'Etat Social français).

<sup>19</sup> Dominique Pasquier, « Les savoirs minuscules : le rôle des médias dans l'exploration des identités de sexe », *Education et sociétés*, 10, 2, 2003.

<sup>20</sup> Voir : A. Touraine, *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2005.

<sup>21</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>22</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>23</sup> T.S. Kuhn, *Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion (Champs), 1979.

<sup>24</sup> F. Ewald, *L'Etat-Providence*, Paris, Grasset, 1985.

<sup>25</sup> Céline Marc, Hélène Zajdela, « Articuler travail et famille en France et en Suède », *Connaissance de l'Emploi*, n°28, C.E.E., mars 2006.

<sup>26</sup> Robert Boyer, *La Flexicurité danoise. Quels enjeux pour la France ?*, Paris, Presses de l'ENS, 2006

<sup>27</sup> Voir : Lieve De Lathouwer, *L'état social actif et les incitants négatifs: Les suspensions et sanctions dans l'assurance chômage*, Centre de Politique Social-Centrum voor Sociaal Beleid, Université d'Anvers (Ufsia), Novembre 2000.

Comme on le verra un peu plus loin (ch.4), pour le « community care », les variantes du souci public de l'autre peuvent être importantes.

**5. De la postmodernité, s'il vous plaît !**<sup>28</sup> Généralement, le débat part de Lyotard<sup>29</sup> et de la critique des méta-récits<sup>o</sup>. Notre époque « postmoderne » serait marquée par la fin des « Grands Récits » (comme le marxisme), c'est-à-dire des systèmes d'explication du monde et de l'histoire qui donnent un sens univoque aux sociétés humaines. La condition postmoderne est celle qui met fin au Savoir global au profit de savoirs locaux et celle qui interdit de donner un sens univoque aux phénomènes, dont on vérifierait au contraire chaque jour la pluralité des modes d'existence. L'idée d'émancipation de l'humanité (méta-récit) semble pouvoir légitimer des formes de connaissance comme la sociologie et le marxisme (récits), qui ont pour ambition de permettre à cette émancipation de trouver des points d'appui concrets. Or, selon Lyotard, ce méta-récit est de même forme que les récits considérés, ce qui ne saurait donc les légitimer. Pourtant, disent les adversaires des postmodernes, il faut bien admettre que cette affirmation repose elle-même sur un méta-récit ou une méta-théorie, ce que récuse Tim Jordan<sup>30</sup>, qui distingue auto-réfutation et auto-référence. Le fait qu'une revendication de l'ancrage culturel d'un savoir soit elle-même culturellement déterminée, ne la détruit pas, car c'est précisément ce qui est affirmé : ainsi, en essayant de mettre en évidence le caractère socialement construit d'un jugement scientifique (e. g. la « pasteurisation » de la science pasteurienne, mise en évidence par Bruno Latour<sup>31</sup>) ou esthétique (e. g. la « distinction » du goût bourgeois<sup>32</sup>), d'une part, on dit que la discipline qui permet de l'affirmer est aussi socialement construite (on ne peut chercher à produire l'ensemble de tous les goûts sans y inclure aussi le goût pour la science qui les produit, dirait Bourdieu) et, d'autre part, on postule qu'on peut désigner ces constructions, sans avoir à les construire complètement. Il ne s'agit pas de passer au niveau « méta » mais d'une auto-référence. Selon Jordan, ni les catégories modernistes, ni le projet postmoderne ne doivent être abandonnés : tous deux réussissent et échouent à la fois. L'auteur conclut qu'il y a plusieurs formes d'universaux, de totalités, de méta-récits. La question n'est plus logique et gnoséologique<sup>oo</sup> (existe-t-il des universaux ou non), mais éthique (quels sont les universaux que nous retenons comme fondements ?). Les vérités absolues du modernisme deviennent les vérités relatives du postmodernisme, sans perdre toute force, à défaut de conserver leur autorité.

À supposer que soient ainsi écartées les objections logiques à toute idée de dépassement de la modernité, reste à étayer, avec le philosophe américain Richard Rorty, le transfert que cela implique, du cognitif à l'éthique.

**°Méta-récits.** La modernité est, selon Lyotard, séduite par les récits émancipateurs (émancipation de la raison, du travail, de la subjectivité, produites par la technoscience, le marxisme ou le christianisme). Or, selon lui, ces récits qui fondent nos récits parce qu'ils leur sont transcendants, sont en échec : Auschwitz, répression de Budapest (et Mur de Berlin), Mai 68, en seraient les événements significatifs. Seule la technoscience capitaliste sauve la face, sans pour autant réaliser son programme. Partout, les légitimités que l'on invoque pour ce qui se produit deviennent seulement locales et non plus universelles. Nous vivons dès lors dans un monde gouverné par le Système qui n'offre que des valeurs locales : non pas la paix, mais la sécurité ; non pas le progrès, mais le développement. La légitimité du Système elle-même est du même ordre : il est ce qui nous permet de trouver un consensus, là où nous cherchions le débat démocratique.

**°°Gnoséologique.** C'est ce qui concerne la connaissance, c'est-à-dire, la manière de connaître. Le terme est désormais peu usité, les sociologues, par exemple, le remplaçant le plus souvent par « épistémologique » qui pourtant désigne la manière de connaître scientifiquement, alors que gnoséologique peut englober non seulement le rationnel, mais aussi le raisonnable.

**6. Le libéralisme bourgeois post-moderne.** Précisons la distinction initiale de Rorty : il appelle « kantiens » ceux qui « croient à l'existence de choses comme la dignité humaine intrinsèque, les droits intrinsèques de l'homme, ainsi qu'à une distinction anhistorique entre les exigences de la moralité et celles de la prudence<sup>33</sup> ». Et « hégéliens », ceux qui « pensent qu'il n'y a pas de dignité humaine qui ne procède de la dignité d'une communauté spécifique », ni de référence à un critère impartial permettant d'évaluer les mérites

<sup>28</sup> Cette partie et la suivante résument un article consacré aux débats en sociologie de langue anglaise sur la post-modernité. Voir : J.-Y. Trépos, « La sociologie post-moderne est-elle introuvable ? Un état du débat anglophone sur la post-modernité », *Le Portique*, n°1, 1998 ; téléchargeable sur : <http://leportique.revues.org/>

<sup>29</sup> J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

<sup>30</sup> On suit ici l'article de Tim Jordan, « The self-refuting paradox and the conditions of sociological thought », *The Sociological Review*, vol. 45, n° 3, August 1997.

<sup>31</sup> Voir : B. Latour, *Les Microbes : guerre et paix*, Paris, Métailié, 1984, qui montre comment Pasteur, fin politique autant que fin scientifique, trouve les points faibles de ses adversaires humains (les autres savants) et non humains (les microbes).

<sup>32</sup> Voir : P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1978.

<sup>33</sup> R. Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, P.U.F., 1994, p. 224. Voir aussi : *Les Conséquences du pragmatisme*, Paris, Le Seuil, 1993.

respectifs des différentes communautés. La vision *kantienne*<sup>34</sup> présuppose l'existence d'une supra-communauté – l'humanité – à laquelle il serait un devoir de s'identifier : c'est pourquoi on peut critiquer l'attitude de retrait et de « tour d'ivoire », fréquente chez les intellectuels. Mais, dira-t-on en *héglilien*, on ne saurait être responsable à l'égard d'une communauté dont on ne se considère pas comme membre.

Pourquoi sommes-nous donc des « bourgeois libéraux post-modernes ? » « Bourgeois » se justifie par le fait que, pour ces gens, les institutions concernées sont liées à des conditions historiques et économiques déterminées (ce sont donc des bourgeois qui acceptent Marx !). Le « libéralisme bourgeois », transposition dans la théorie des aspirations bourgeoises nord-atlantiques, s'oppose directement au « libéralisme philosophique » qui s'appuie sur des principes *kantiens*. « Postmoderne » est employé explicitement en référence à Lyotard, pour désigner la défiance à l'égard des méta-récits concernant « *le moi nouménal, l'Esprit Absolu ou le Proletariat* ». Selon Rorty, nous sommes des libéraux bourgeois postmodernes, capables de réutiliser le vocabulaire *kantien* des Lumières au prix d'une réinterprétation : les Nations, les Églises ou les Mouvements sociaux ne sont pas des communautés essentielles parce qu'elles seraient justifiées par une transcendance<sup>o</sup> (Dieu ou le sens de l'histoire), mais tout simplement parce qu'elles sont supérieures (plus adéquates, plus efficaces...) à d'autres communautés contemporaines. De ce point de vue, le « libéralisme bourgeois postmoderne » ne peut donc qu'être *héglilien*. C'est en ce sens que des principes judéo-chrétiens comme le devoir d'asile, peuvent être mobilisés y compris par des « *athées parasites* » tels que l'auteur lui-même. « *J'espère ainsi – dit Rorty – indiquer comment de tels libéraux pourraient convaincre notre société que la loyauté<sup>oo</sup> envers elle-même constitue une moralité suffisante, et qu'une telle loyauté ne réclame plus un soutien anhistorique* » (*op. cit.*, p. 226). Si la moralité est la part que nous prenons aux désirs, émotions, croyances d'une communauté donnée **pour la valoriser** (ce qui permet de dire « nous, nous ne faisons pas ça »), les dilemmes moraux sont, pour la plupart, l'effet de la tension entre cette adhésion communautaire et notre tendance à la marginalisation (critiquée, on l'a vu, d'un point de vue *kantien*).

<sup>o</sup>**Justifiées par une transcendance.** Lorsque G.W. Bush justifie la défense des USA et de la civilisation chrétienne contre l'Axe du Mal, il s'appuie sur la conviction que ces entités sont fondées, non seulement en droit, mais aussi en transcendance (la création divine donne un privilège au christianisme). De ce point de vue, la menace immanente d'un terroriste est elle-même fondée sur une transcendance (le Mal), ce qui la rend doublement inacceptable.

<sup>oo</sup>**Loyauté.** Le terme a un sens sociologique plus restreint que celui que Rorty utilise. Selon Hirschman, la loyauté (*loyalty*) caractérise l'ensemble des attentes par rapport à l'institution qui sont remplies ou ne sont pas suffisamment déçues pour justifier une défection (*exit*) – c'est-à-dire la cessation de toute attente, voire le report de ces attentes sur d'autres institutions ou encore la protestation (*voice*), qui cherche à recharger le potentiel d'attentes sous la forme de la critique<sup>35</sup>. Cette trilogie d'attitudes mutuellement exclusives n'est pas pour autant figée : dans certaines conditions, un excès de défection entraîne de la protestation (cas de la fuite des Allemands de l'Est pendant l'été 1989, analysé par Hirschman<sup>36</sup>). De même l'articulation de la protestation verticale (en direction de l'autorité) et de la protestation horizontale (vers les pairs) peut aussi produire des effets spécifiques.

**7. Vers des pratiques délibérément post-modernes ?** Si la postmodernité n'est ni autoréfutante logiquement, ni éthiquement relativiste, la question devient alors : y a-t-il des pratiques scientifiques, éthiques, esthétiques, etc. ancrées dans la postmodernité ?

L'occasion d'envisager cette possibilité nous est donnée par le développement des méthodes participatives<sup>o</sup> dans l'entreprise<sup>37</sup>. La thèse défendue est la suivante : l'organisation moderne a échoué dans l'opération de contrôle de l'identité ; le management postmoderniste cherche à respiritualiser l'organisation (par une construction communautaire de l'identité) et obtient profits et productivité avec la complicité des gens et non contre eux. « *La croyance implicite est que la vie hors travail est vide et que l'identification à l'organisation – non au travail – procurera une satisfaction spirituelle. C'est une tentative pour ré-injecter dans l'organisation une force pseudo-religieuse* » (*op. cit.*, p. 840). Il s'agit donc d'observer la capacité d'une organisation postmoderniste du travail à produire du consentement<sup>38</sup>, le doute étant cependant mis d'emblée sur les possibilités d'une véritable construction identitaire. Globalement, c'est un modèle japonais qui est utilisé, malgré les limites que, selon l'auteur, les Japonais eux-mêmes y voient aujourd'hui. Il apparaît, en particulier, que le haut degré d'identification à l'organisation n'y empêche pas un fort taux de suicide et d'alcoolisme, ce qui invite à comprendre que la structuration des identités ne se résume pas à la sphère de l'organisation. En définitive, la

<sup>34</sup> J'écris « kantien » et « héglilien » en italiques pour indiquer qu'il s'agit de l'appellation au sens de Rorty.

<sup>35</sup> Albert O. Hirschman, *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard, 1995.

<sup>36</sup> Albert O. Hirschman, *Un certain penchant à l'auto-subversion*, Paris, Fayard, 1995.

<sup>37</sup> Voir : Coates G., « Is this the end ? Organising identity as a post-modern means to a modernist end », *The Sociological Review*, vol. 43, n° 4, novembre 1995.

<sup>38</sup> G. Coates fait référence à l'œuvre d'un sociologue américain de tendance marxiste, Michael Burawoy, dont un ouvrage célèbre (*Manufacturing Consent : Changes in the Labour Process under Monopoly Capitalism*, University of Chicago Press, 1979), analyse précisément les modes de production du consentement comme production de situations de choix (on consent parce qu'on peut choisir).

postmodernité n'est ici qu'un vernis permettant le renforcement du contrôle, la mise en place d'une nouvelle rationalité économique moderniste.

George Pavlich, s'appuyant sur les travaux de Michel Foucault<sup>39</sup> veut « offrir de modestes règles empiriques permettant de construire » (Pavlich, *op. cit.*, p. 551) un discours sociologique postmoderne. Il refuse « le chantage de la sociologie moderne », pour qui un travail sociologique doit être effectué à l'intérieur des paramètres de sa rationalité technocratique (faire de la sociologie « réelle », empirique, au service des objectifs sociaux de l'état libéral), faute de quoi, il n'est pas de sociologie. Il s'agit au contraire, pour lui, de reconnaître les savoirs locaux subjugués, montrer les limites sociales qui s'imposent à tous ceux dont les discours ont été réduits au silence. La sociologie postmoderne pourrait alors être un moyen local pour faire la carte des diverses rationalités politiques et sociales qui ont dominé les groupes sociaux. La sociologie postmoderne se présente aussi comme un effort partisan, utilisant les méthodes généalogiques sans prétention à l'objectivité. Elle va vers les événements, les jeux de domination qui ont créé des espaces pour les fameux « faits sociaux » de la sociologie moderne : non pas une analyse objectivée, mais une critique partisane, historiquement située, de l'« existence ». Partisane, c'est-à-dire se déclarant en faveur des marginaux, des « Autres » silencieux. Face au paradoxe fondamental de l'humanisme libéral, qui prétend libérer des contraintes sociales en épousant le volontarisme des individus (c'est la religion de l'individualisme), tout en les assujettissant aux formes modernes de régulation (c'est la flexibilité, les délocalisations et l'exclusion), une sociologie postmoderne reposerait sur le principe foucauldien : non pas découvrir ce que nous sommes, mais refuser ce que nous sommes<sup>40</sup>. Que la liberté soit une pratique (*agency*<sup>o</sup>) signifierait à peu près ceci : la capacité de transformer le donné n'est pas logée dans une identité fixe, « mais doit être forgée par des stratégies politiques inventives qui se taillent des occasions de résistance à l'intérieur de configurations de savoir-pouvoir données » (*op. cit.*, p. 562). Mais, la sociologie peut-elle survivre en dehors d'un contexte épistémologique moderne ? La sociologie n'est pas seulement moderne par sa recherche des universaux, mais aussi par sa volonté de penser l'imprévu, ce qu'elle a en commun avec la postmodernité. C'est peut-être là une voie de survie pour une sociologie moderne dans des conditions postmodernes, c'est-à-dire dans un contexte de modèles altérés. A condition, dit Pavlich, de maintenir un éthos critique<sup>o</sup> qui analyse en permanence les dangers des limites historiques spécifiques et qui veut prendre en compte les paroles étouffées par les hégémonies<sup>o</sup> sexistes, racistes, classistes, etc. Mais alors, qui sera l'agent des transformations sociales ? Il faut une « politique de la différence » (l'expression est empruntée à Iris Young<sup>41</sup>), qui repose sur l'émergence d'identités sociales historiques et contextuelles (environnement, féminisme, droits de l'homme...), qui sont elles-mêmes les produits des luttes sociales, comme l'ont montré deux auteurs de référence de la question du postmodernisme, Ernesto Laclau et Chantal Mouffe<sup>42</sup>, ce qui rejoint la vision tourrainienne de la modernité. Retour à la case départ ?

**° Méthodes participatives.** Les méthodes de gestion ont été largement étudiées par les sociologues<sup>43</sup>. Même si les méthodes participatives peuvent renvoyer à des réalités différentes, elles ont pour point commun l'accent mis sur l'implication individualisée et la coordination horizontale. Elles sont le strict correspondant, pour l'entreprise, des méthodes incitatives en politiques sociales et en politique. De ce point de vue, elles marquent sans doute un « nouvel esprit du capitalisme »<sup>44</sup>.

**° Agency.** On trouve de nombreuses esquisses de traduction en français de ce terme, qui toutes présentent de sérieuses limites, soit liées à leur réutilisation inconfortable, soit à des risques de confusion, soit à des métaphysiques implicites qui gagneraient à être explicitées. Ce sont : agencement, agence ; capacité d'agir, puissance d'agir (voire : de l'agir), qualité de l'agir ; processus agenciel ; dans son récent livre, Bruno Latour, en signalant la difficulté de traduire l'expression, renvoie aux ressorts de l'existence (Latour, 2006). Il semble bien qu'au-delà de l'opposition *structure* (= contraintes) / *agency* (= liberté), qui était à l'origine des premières distinctions et discussions, deux métaphysiques sont en jeu chez ceux qui veulent faire un usage de la notion d'*agency* sans se contenter de sa seule philosophie de la liberté : une conception substantialiste, préformationniste et vitaliste, pour laquelle la meilleure traduction est bien « puissance de l'agir » ; une conception processuelle, épigénétique et mécaniste, pour laquelle la meilleure traduction serait « processus agenciel »<sup>45</sup>. Quoi qu'il en soit de cette opposition métaphysique,

<sup>39</sup> Voir : George Pavlich, « Contemplating a postmodern sociology : genealogy, limits and critique », *The Sociological Review*, vol. 43, n°3, August 1995, p. 549-550.

<sup>40</sup> Cet impératif entre en tension avec l'impératif taylorien de partir à la conquête de « qui on est vraiment » (décrit dans le chapitre 1).

<sup>41</sup> Young I. M., *Justice and the Politics of Difference*, New Jersey, Princeton University Press, 1990.

<sup>42</sup> Voir notamment : Laclau E. & Mouffe C., *Hegemony and Socialist Strategy : Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985.

<sup>43</sup> Entre autres : Norbert Alter et al., *Le manager et le sociologue*, Paris, L'Harmattan, 1995 ; Frédéric Mispelblom, *Au-delà de la qualité*, Paris, Syros, 1995 ; Fabienne Cuq, Djauouida Sehili, Pierre Tripiet, « Forme, contenu et dynamiques des dispositifs de gestion », *Utinam*, 1 / 2, 1999.

<sup>44</sup> Luc Boltanski, Eve Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2001.

<sup>45</sup> Les oppositions [préformationnisme / épigénèse] et [vitalisme / mécanisme], sont ici des métaphores empruntées à l'épistémologie et à l'histoire de la biologie. Voir, comme texte fondateur : Canguilhem, 1969 (chapitre 2 et 3).

ce qui est en jeu dans le débat sur cette notion, c'est la place de l'inattendu ou de l'émergent (*emergent*)<sup>46</sup>. Pour un approfondissement reliant « *agency* » et « réflexivité », voir chapitre 4.

°°°**Éthos critique.** Si l'on s'en tient à l'étymologie, on peut hésiter entre « *ethos* » (coutume, habitude) et « *êthos* » (manière d'être, mœurs). Ce terme fait partie d'une constellation de sens (*habitus*, *hexis*, *éthos*), travaillée par les scolastiques, mais aussi par Husserl<sup>47</sup>, qui a été souvent mise à profit par les sociologues (Schütz, Weber, Elias, Bourdieu) pour désigner de différentes manières des dispositions acquises fonctionnant comme manières d'être. Bourdieu a le plus souvent réservé « éthos » pour désigner la dimension morale de l'*habitus* (lorsque l'éthos est en crise, on est confronté à des dilemmes éthiques<sup>48</sup>). Que signifie alors « éthos critique » ? Chez Pavlich, il signifie une disposition active et réflexive. Dans la perspective de Bourdieu, au contraire, ces deux termes sont presque un oxymore. Mais, dans sa dernière période, il a mis en avant une forme de réflexivité que l'on a pu appeler « *habitus réflexif* » ou « éthos réflexif », celle qui dépendrait d'une socio-analyse en situation de conflit.

°°°**Hégémonie.** Antonio Gramsci<sup>49</sup> a étendu l'interprétation marxiste traditionnelle de cette notion (en gros, c'était : le mode de direction que le prolétariat imprime à une révolution démocratique bourgeoise) à toutes formes, ratées ou réussies de révolution. Cette extension s'appuie sur une nouvelle conception de l'Etat, qui accorde toute sa place à la société civile. De ce point de vue, on est invité à comprendre tous les rapports non directement politiques (scolaires, religieux, par exemple), précisément comme des rapports politiques s'exerçant au sein d'un système hégémonique marqué par la domination d'une classe (quelle qu'elle soit). Mais l'hégémonie, production d'un consentement, n'aboutit pas à un consensus passif (c'est le cas des « dictatures sans hégémonie »), mais bien plutôt à un « consensus actif », produit par une « classe universelle » (celle qui fait progresser l'ensemble de la société en se dépassant elle-même). Par la suite, dans des courants non-marxistes, le terme a fini par être employé pour toute forme d'obtention inconsciente d'un consentement (l'*habitus* se s'iruerait alors dans cette filiation).

La revendication de postmodernité ne semble pas avoir mis fin à la référence à la modernité. Peut-être faut-il donc, comme on l'a vu précédemment avec de Singly (chap. 1) et au début de ce chapitre avec Touraine, distinguer des phases ou des étapes de la modernité et à intercaler comme Giddens, une « radicalisation de la modernité » ou une « hypermodernité » (expression reprise récemment par de Singly), voire une modernité tardive.

**8. La dynamique de la modernité : confiance et risque.** Anthony Giddens<sup>50</sup> développe la notion de « *radicalisation de la modernité* ». Il identifie ce qu'il appelle le dynamisme de la modernité, à partir de trois caractéristiques principales qui l'arrachent à la pré-modernité : la **séparation du temps et de l'espace** (elle fournit les moyens d'un découpage spatio-temporel précis, elle casse les liens avec la localisation des activités dans un contexte particulier de présence) ; le développement des mécanismes de **délocalisation** (avec la création de gages symboliques comme l'argent, l'établissement de systèmes-experts<sup>51</sup> et l'installation de relations de confiance) et enfin l'**appropriation réflexive** de la connaissance (la production d'un savoir systématique portant sur la vie sociale devient partie intégrante du système). Le passage de la pré-modernité à la modernité se traduit, de façon significative, par une transformation de la relation de confiance : elle est marquée, dans certaines interactions basiques en face à face, par « l'inattention polie » (Goffman), c'est-à-dire « *une démonstration soigneusement orchestrée de ce qu'on pourrait appeler "éloignement poli"* » (*op. cit.*, p. 87) ; à l'inverse de ce qui se passe dans les « *interactions précises* », où des « *garanties de fiabilité* » données, reçues et éventuellement stabilisées par des rituels. Quant à la confiance envers les systèmes abstraits, elle est possible parce que leurs exploitants sont capables faire le plus possible glisser les aléas en coulisse (maudire ou moquer l'incongru, se laisser aller) et de contrôler les comportements de scène aux « *points d'accès* » (traiter avec considération l'utilisateur, « mettre en veilleuse » l'irritation) et comportements de coulisses. Ces deux dimensions de la confiance (envers les individus et envers les systèmes) impliquent que la modernité transforme l'intimité : la réalisation de soi (l'auto-actualisation, la formation de liens personnels et érotiques) est en partie une « *appropriation positive des circonstances dans lesquelles les influences mondialisatrices empiètent sur la vie quotidienne* » (*op. cit.*, p. 131).

La modernité c'est aussi une transformation et une accentuation du risque (voir **chapitre 3**)

<sup>46</sup> Rémi Barbier, J.-Y. Trépos, « Humains et non-humains. Un bilan d'étape de la sociologie des collectifs », *Revue d'Anthropologie des connaissances*, n°1, 2007.

En ligne : ([http://www.cairn.info/sommaire.php?ID\\_REVUE=RAC&ID\\_NUMPUBLIE=RAC\\_001](http://www.cairn.info/sommaire.php?ID_REVUE=RAC&ID_NUMPUBLIE=RAC_001)).

<sup>47</sup> Jean-Paul Resweber, « Hexis, habitus, habitualité : éléments de réflexion ». In : Collectif, *Hexis et habitus*, Metz, Les Cahiers du Portique, 2006 et : François Héran, « La seconde nature de l'*habitus* (...) », *Revue française de sociologie*, XXVIII-3, 1987.

<sup>48</sup> Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Droz, 1972.

<sup>49</sup> Voir : Antonio Gramsci, *Gramsci dans le texte*, Paris, Ed. Sociales, 1977.

<sup>50</sup> A. Giddens, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994 (texte publié en anglais en 1990).

<sup>51</sup> Giddens donne à ce terme un sens plus large que celui qui lui est donné dans le domaine de l'intelligence artificielle : il s'agit de domaines techniques ou de savoir-faire professionnels concernant de vastes secteurs de notre environnement matériel et social.

**9. Radicalisation de la modernité et postmodernité.** Giddens semble donc fermement installé dans le camp de la modernité. Mais peut-on dire pour autant qu'il récuse la notion de postmodernité ? En fait, pour rendre compte véritablement de sa problématique, il faut observer la relation qu'il établit entre « modernité », « postmodernité » et « radicalisation de la modernité ». Pour aller au plus simple, on peut dire, d'abord, que nous vivons une période de radicalisation de la modernité (RM désormais), qu'il s'agit de bien distinguer de ce qu'on analyse, volontiers, comme postmodernité (PM1) et, ensuite, que la période de la postmodernité (PM2) est encore à venir. Un ordre RM, c'est un ordre où les mouvements sociaux sont : des mouvements ouvriers (I), des mouvements écologistes (II), des mouvements pacifistes (III) et des mouvements de libre parole (IV). Un ordre postmoderne (au sens de PM2) serait donc, de ce point de vue : un système économique de post-pénurie<sup>52</sup> (I), un système d'humanisation de la technologie (II), une situation démilitarisée (III) et une participation démocratique à plusieurs niveaux (IV). Mais, pour autant, cette évolution vers PM2 n'a rien de nécessaire ou d'automatique : **des risques majeurs pèsent sur la modernité**, elle qui a précisément installé le risque comme l'un de ses ressorts essentiels. Ces risques, ce sont : l'effondrement des mécanismes de la croissance économique (I), les dégâts ou catastrophes écologiques (II), un conflit nucléaire ou des guerres de grande ampleur (III), le développement du totalitarisme (IV).

**10. Les ressources de la modernité tardive.** On ne pourra remarquer une convergence des articles étudiés ici : il en arrivent tous *in fine* à dire que les temps sont troublés et qu'il y a encore bien des ressources disponibles dans les savoirs de la modernité. George Pavlich souligne que ce qui fait la trame de ce **continuum**, c'est la question de l'objet de connaissance lui-même. Il y a ainsi, d'une part, ceux (comme Jean Baudrillard) pour qui les changements des technologies de l'information signent l'acte de décès de l'objet de la sociologie (« le social ») et nous font entrer dans l'ère de la « masse », où la sociologie est un anachronisme. D'autre part, on trouve ceux (il cite Alain Touraine<sup>53</sup> et Anthony Giddens) qui pensent que notre situation est plutôt une extension de la modernité, par rapport à laquelle la sociologie doit pouvoir trouver des ajustements, comme par exemple, passer de l'étude de « la société » à celle des « relations sociales » ou du « changement social », pour prendre en compte la globalisation des problèmes. Entre les deux, toujours selon Pavlich, des théoriciens comme Zygmunt Bauman<sup>54</sup> soutiennent que la sociologie devrait incorporer certains thèmes postmodernes et transformer ses pratiques en conséquence, mais il prêche plutôt pour une sociologie du postmodernisme que pour une sociologie postmoderne : et ce serait justement l'ambition de Pavlich de poser (à partir du dernier Foucault) les jalons d'une sociologie postmoderne, c'est-à-dire obéissant à d'autres principes épistémologiques que ceux de la modernité.

**11. Conclusion : pourrions-nous être modernes ?** Le postmodernisme peut-il malgré tout servir à quelque chose ? « *Le grand mérite du postmodernisme est d'avoir prouvé l'absurdité du modernisme en lui appliquant sa propre conception du pluralisme* »<sup>55</sup>, répond Bruno Latour, qui nous permet, en terminant, de poser autrement ces questions. Dans son ouvrage-manifeste pour une anthropologie symétrique<sup>56</sup>, Latour affirmait en effet que ce qu'on appelle « la modernité » (dont LA Science serait à la fois l'emblème et le fondement) n'est pas la société enfin dépouillée (la métaphore de « l'Homme nu », venant de Lévi-Strauss<sup>57</sup>), par la rationalisation scientifique, de tous ses oripeaux rituels hérités des cultures antérieures, mais au contraire la multiplication des intrications de ses composantes (nous trouvons de plus en plus de liens entre les choses, comme le montre la généralisation de la problématique du réchauffement climatique) : ce qu'on appelle la modernité c'est la mise en œuvre de relations de plus en plus multiples entre des êtres (humains et non-humains). Le postmodernisme aura au moins permis, selon Latour, de mettre en avant l'idée de multiplicité que les modernes appliquaient aux sociétés traditionnelles (pré-modernes) et de l'appliquer aux sociétés modernes elles-mêmes, les faisant ainsi apparaître à leur tour comme sans unité d'essence<sup>58</sup>. Bien sûr, nous dit Latour, la multiplicité « localisée » du postmodernisme est elle aussi du « toc », mais en fin de compte c'est le débat lui-

<sup>52</sup> Il signifie par là une économie socialisée, un système d'entretien de la planète, le dépassement de la guerre et une coordination mondiale.

<sup>53</sup> A. Touraine, *Critique de la Modernité*, Paris, Seuil, 1992 (traduit en anglais en 1995).

<sup>54</sup> Entre autres : Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, London, Routledge, 1992 ; *L'amour liquide*, Rodez, Le Rouergue - J. Chambon, 2004 et *La société assiégée*, Rodez, Le Rouergue - J. Chambon, 2005. Les thèmes privilégiés de Bauman seront traités dans le **chapitre 4 et en conclusion**.

<sup>55</sup> Bruno Latour, « Le rappel de la modernité - approches anthropologiques », *ethnographiques.org*, n°6, novembre 2004 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2004/Latour.html> (consulté le 26/12/2005).

<sup>56</sup> B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991. Latour pose une critique de la répartition anthropologique classique qui pense la nature en termes d'unité et la culture en termes de multiplicité.

<sup>57</sup> C. Lévi-Strauss, *Mythologiques* \*\*\*\*\* *L'Homme Nu*, Paris, Plon, 1971.

<sup>58</sup> Il y a, dit ailleurs Bruno Latour, quatre piliers du discours de la modernité : une théorie du **dehors** (une physique de la nature), une théorie du **dedans** (une psychologie), une théorie de l'**en-bas** (une politique) et une théorie de l'**en-haut** (une théologie, qui peut être laïque). B. Latour, « On Recalling ANT », in : J. Law, J. Hassard, *ANT and After ?*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 22-24.

même qui est toc. Mais alors, puisque nous n'avons jamais été modernes, comment pouvons-nous être enfin de notre temps (= contemporains) ? Ce serait essayer, propose Latour aux Européens, par exemple et pour l'exemple, de se présenter poliment aux autres et de leur présenter le noyau dur de la diversité de nos attachements (« à quoi tenons-nous plus qu'à la vie ? ») : il faut que ces êtres auxquels tiennent les européens soient un peu plus que leur projet d'émancipation de la Terre, un peu plus que leur transcendance, etc. « *Cachées sous le naturalisme d'antan, chacune de ces vertus était devenue un poison pour ceux qui voulaient les imiter ; présentées à nouveau par leur face constructiviste, rien ne prouve qu'elles ne parviendront pas en effet à s'universaliser, mais cette fois-ci pour de vrai et, si l'on peut dire, dans les règles.* » Non-modernes, nous pourrions enfin être modernes !

## Mise en perspective : les réseaux, un équipement postmoderne ?

Si le projet de « management postmoderne » se révèle, comme on vient de le voir, plutôt ajusté à des objectifs modernes, peut-il néanmoins exister des équipements postmodernes ? Le réseau ne pourrait-il pas prétendre y figurer ? Précisons ce que serait un « équipement postmoderne » : ce serait une manière de faire tenir ensemble des actions, locales, réflexives et non-relées à des méta-récits fondateurs.

**1. Trois sens de la notion de réseau.** Il faut, avant de vérifier cette prétention, dégager trois sens du mot « réseau », dans les usages courants. Le schéma ci-dessous (« Le triangles des interprétations de la notion de réseau ») les met en perspective. Le premier usage renvoie à une école sociologique, couplée à une technique d'analyse (l'Analyse de Réseaux, ADR<sup>59</sup>) : selon cette école, les approches sociologiques classiques du lien social ont peu étudié la **forme** du lien, privilégiant sa matière (politique, marchande, culturelle, etc.) et laissant par exemple de côté les formes, la densité, la multiplicité. En associant des thèmes récurrents (pouvoir, intégration, sociabilité) à ces apports spécifiques, au sein d'un même ensemble théorique, l'ADR décale les approches du lien social. L'ADR spécifie en outre la notion de lien social : pour s'en tenir à un seul exemple, ils peuvent être faibles ou forts<sup>59</sup>. Il est possible, selon l'analyse de réseaux, d'approcher rigoureusement le lien social : d'une part en allant jusqu'aux réseaux complets ; d'autre part en mobilisant une formalisation mathématique (théorie des graphes). Mais, cette analyse n'est pas sensible à la **réflexivité** propre au lien social : elle ne nous dit rien sur les réseaux explicitement constitués comme tels (les acteurs mobilisés en réseau volontaire) parce qu'elle n'y voit pas une connaissance, mais une pratique sociale plus ou moins aveugle. C'est là le deuxième usage du terme, celui qui va nous intéresser au premier chef : le réseau comme mode électif d'association. Le travail en réseau est en fait appuyé sur tout un arrière-plan théorique (notamment en sciences de gestion), qui permet de parler d'une « modélisation du travail en réseau ». Quant au troisième usage, « l'actant-réseau », il permet d'insister sur le fait que, ce que l'on appelle habituellement **l'acteur social, est le réseau socio-technique** (involontaire ou volontaire) et non ses membres, qui tirent au contraire leur identité des attachements qui se tissent ou « se construisent », comme on dit aujourd'hui, dans les réseaux (voir la célèbre analyse des coquilles Saint-Jacques<sup>60</sup> par Michel Callon<sup>60</sup>). Nous verrons plus loin que l'actant-réseau est l'un des équipements de cette modernité à venir que dessinait ci-dessus Bruno Latour. Ces trois usages<sup>61</sup> s'opposent en fait de trois manières : d'un point de vue épistémologique externe, interne et d'un point de vue méthodologique. Seuls les deux derniers sont utiles pour notre discussion.

<sup>59</sup> **Analyse de Réseaux.** L'analyse structurale de réseaux a développé une formalisation mathématique des relations sociales, centrée sur des notions comme le capital social, le pouvoir, l'intermédiation qui sont abordées à partir des connexions qui apparaissent ainsi : les réseaux sont séparés par des « trous structuraux » et reliés par des « ponts ». En faisant le graphe de ces relations, on peut déterminer l'efficacité d'un réseau social<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> « La force d'un lien est une combinaison (probablement linéaire) de la quantité de temps, de l'intensité émotionnelle, de l'intimité (la confiance mutuelle) et des services réciproques qui caractérisent ce lien » (Mark Granovetter, *Le marché autrement*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p.46-47). « Par "absent", nous entendons non seulement l'absence de toute relation, mais également des liens qui ne sont pas très importants, comme les "vagues" connaissances entre les gens vivant dans la même rue ou le lien que l'on a avec son marchand de journaux(...) il y a absence de lien entre deux individus, tant que leur interaction reste négligeable et, ce, même s'ils se connaissent par leur nom. Pourtant, dans certains contextes (comme les catastrophes), il serait nécessaire de distinguer ce type de liens "négligeables" de l'absence de lien (...) » (*id.*, p. 47, note 4). Le chapitre 4 reviendra sur la notion de « lien social » et sur l'étrange lien entre les victimes de catastrophes.

<sup>60</sup> M. Callon, « Eléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles St-Jacques et des marins-pêcheurs dans la Baie de St-Brieuc », *L'Année Sociologique*, n°36, 1986.

<sup>61</sup> Il y en aurait sans doute un quatrième, sécant, qui sous-tend notre vision du « Web » : le réseau ce serait l'accès direct à l'information sans transformation (l'archétype ou la caricature en serait Wikipedia). B. Latour signale que ce sens est l'exact opposé de ce que veut dire « actant-réseau » (B. Latour, « On Recalling ANT », in : J. Law, J. Hassard, *ANT and After ?*, Oxford, Blackwell, 1999).

<sup>62</sup> Voir : Alain Degenne et Michel Forsé, *Les réseaux sociaux*, Paris, A. Colin, 1994.

°° **Liens faibles ou forts.** Il faut en effet spécifier la notion de lien social. Il peut être faible ou fort, selon la distinction de Granovetter, mais aussi : nécessaire ou contingent<sup>63</sup> ; actif ou passif<sup>64</sup> ; électif ou inévitable (Bourdieu). La spécification (au sein d'une typologie ouverte) permet de modaliser le lien social selon des variables situationnelles ou structurelles.

°° **Coquilles Saint-Jacques.** L'analyse en termes de « traduction », donnée par Michel Callon a rendu célèbre ce processus d'implantation de nouvelles variétés de coquilles Saint-Jacques dans la baie de Saint-Brieuc. Au-delà de l'aspect empirique d'une belle étude, on peut en retirer un modèle théorique de saisie de l'innovation : il s'agit toujours plus ou moins de **problématiser** (1), c'est-à-dire d'imposer une définition du problème en assurant la traductibilité des langages les uns dans les autres ; puis d'**intéresser** (2), c'est-à-dire de stabiliser l'identité des différentes entités en présence, de faire ou de défaire des liens entre elles au sein d'un dispositif d'intéressement ; ensuite d'**enrôler** (3), c'est-à-dire d'obtenir l'accord de ces entités et la reconnaissance du fait qu'elles ont un rôle à jouer et qu'il s'agit précisément de ce rôle-là ; enfin de **mobiliser** les alliés (4), ce qui veut dire rendre mobiles ces différentes entités, sélectionner des porte-parole et des intermédiaires.

**2. Le réseau contre l'institution.** Luc Boltanski et Eve Chiapello<sup>65</sup> ont montré l'importance de la contribution du réseau aux formes actuelles de fonctionnement du capitalisme. Le management en réseau est associé à trois thèmes : la communication (Habermas, Bateson, Watzlawick), la complexité (J.-P. Dupuy, E. Morin) et le désordre, le chaos et l'auto-organisation (Prigogine, Stengers, Atlan, Varela). Il récupère aussi toute la force contestataire des analyses d'Ivan Illich, pour passer d'un sens péjoratif (le réseau de résistance, la « brigade », la « mafia ») à un sens mélioratif : le réseau est porteur d'une **thématique de la libération des individus**, puisqu'il n'installe entre eux que des connexions momentanées, au lieu de liens d'appartenance<sup>66</sup>. Boltanski et Chiapello montrent qu'il persiste une tension entre la vision historiciste du réseau (c'est l'équipement postmoderne, comme l'organisation était l'équipement moderne) et la vision naturaliste (le réseau est la texture du monde social, quelle que soit l'époque - sens de l'ADR). On se gardera bien cependant de réduire toutes les formes de fonctionnement en réseau à la seule finalité de reproduction du capitalisme (le capitalisme se nourrit des réseaux, il ne les invente pas).

Un exemple simple, pris dans la sphère dite de la « société civile », permettra d'illustrer cette prolifération connexionniste : les réseaux d'échange de savoirs. Il s'agit de favoriser la circulation<sup>67</sup> de savoirs d'inégale légitimité sociale (des langues, de la couture, de la cuisine, de la mécanique, du soin des bébés, de la soudure, du yoga, de la langue des signes, etc.) entre des personnes qui sont, tour à tour, enseignés et enseignants et qui seront toujours mieux à même d'assumer leur place de citoyens d'un monde « complexe » (un chapitre de *L'Appel aux intelligences* cite Edgar Morin, théoricien de la complexité, pendant six pages<sup>68</sup>). La réciprocité est le maître mot du réseau et les échanges sont, autant que possible, « *démonétisés* »° (une unité de compte, le « SEL », est parfois utilisée). L'autre dimension est la « conscientisation »°° (l'une des références privilégiée est le théologien brésilien Paulo Freire) : l'exclu est aussi quelqu'un qui ne sait pas qu'il sait et qui peut l'apprendre, non pas grâce à un maître, mais par le **dialogue** avec un *alter ego* qui en sait aussi peu que lui (c'est la conscientisation dialogique).

On voit combien toutes ces caractéristiques sont proches des thèmes centraux de la postmodernité (savoir local, pluralité, complexité, absence de référence surplombante) et on comprend pourquoi ses animateurs peuvent prétendre qu'il est un équipement stable sans être pour autant une institution : il tire sa stabilité de sa fonctionnalité (de son efficacité directe) et dès qu'elle cesse, il doit disparaître. Pris en ce sens, il est donc justifié de dire que le réseau est un équipement postmoderne, si du moins la postmodernité a un sens. On a vu qu'il y avait quelques doutes à ce sujet.

<sup>63</sup> Il faut, dit Bruce Jacobs (« Contingent ties : undercover drug officer's use of informants », *British Journal of Sociology*, vol. 48, n°1, mars 97), distinguer entre la *force* et la *qualité* des liens. La qualité du lien serait fonction de l'espace d'intercompréhension ou de reconnaissance mutuelle : un lien peut être objectivement faible (entre le policier et son indic, il y a du « *hedging* » : s'il ne l'était pas, il y aurait risque pour l'indic), mais subjectivement fort à certains moments (pour l'indic). Cette remarque approfondit la suggestion de Granovetter (« il serait nécessaire de distinguer... ») : un lien peut se trouver contextuellement « boosté », par une sensation plus ou moins partagée de risque, d'illégalité ou d'événementialité, même si c'est de façon asymétrique.

<sup>64</sup> Distinction de Véréna Paravel et Claude Rosental (« Les réseaux, des objets relationnels non identifiés ? », *Réseaux*, n°118), à partir de l'analyse des réseaux de sociabilité définis par les échanges de courriers électroniques.

<sup>65</sup> L. Boltanski, E. Chiapello, *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 208-230.

<sup>66</sup> Les principaux animateurs du réseau toxicomanie-sida en France (réseau mis sur pied entre 1987 et 1990 pour favoriser le contact entre médecins hospitaliers et intervenants sociaux, dans la perspective de limiter les dégâts du Sida chez les toxicomanes) définissaient ainsi leur conception du réseau : « (...) *Les réseaux d'interaction sont formalisés en un travail de groupe, où les personnes sont interdépendantes dans la réalisation de leurs propres visées. Chacun y participe à titre individuel tout en gardant sa fonction institutionnelle, assurant ainsi la conjonction entre différentes logiques (hospitalière, associative, administrative, de somaticiens, d'intervenants en toxicomanie...).* La pluralité d'appartenance est source d'innovation et le reste tant qu'il n'y a pas reproduction des hiérarchies traditionnelles au sein des structures intermédiaires. » (Jean-Claude Rouchy, Monique Soula-Deroche, *La double rencontre : toxicomanie - sida*, Ramonville St-Agne, Ed. Erès, p. 128).

<sup>67</sup> Claire et Marc Heber-Suffrin, *Le cercle des savoirs reconnus*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993

<sup>68</sup> Claire et Marc Heber-Suffrin, *L'appel aux intelligences*, Vigneux, Ed. Matrice, 1992, pp. 205-210 ;

°**Démonétisés.** De nombreux économistes (rejoignant par là l'opinion courante et des pamphlets célèbres<sup>69</sup>) ont fait l'hypothèse, sur la base de l'oeuvre majeure de Karl Polanyi<sup>70</sup>, d'un découplage (*diseembeddedness*) progressif de la société et du marché, qui fait apparaître par exemple l'argent comme de plus en plus dégagé des rapports sociaux. On peut donc comprendre que des courants alternatifs cherchent à installer des rapports d'échange sans monnaie, ce qui leur permettrait de rétablir les liens sociaux. En fait, il semble bien qu'on ne puisse pas recourir à un schéma aussi simple, comme l'a montré Mark Granovetter<sup>71</sup> : le marché est bel et bien encastré (*embedded*) et Viviana A. Zelizer<sup>72</sup> a montré qu'il en était de même pour l'argent, qui s'avère être en permanence marqué (*earmarked*) par ses usages potentiels et au moins autant outil de subjectivation qu'il n'est outil d'impersonnalisation.

°°**Conscientisation.** Paolo Freire a attaché son nom à la démarche de conscientisation : à la faveur de l'alphabetisation des populations des *favellas* de plusieurs pays d'Amérique latine (notamment au Brésil et au Chili, au cours des années soixante), il s'agissait de leur faire prendre conscience de leur aliénation et de leur donner les moyens de lutter<sup>73</sup>. Les « groupes conscientiseurs », inspirés à la fois par le marxisme et le christianisme, ont servi de modèle à des initiatives plus spécifiquement européennes d'intervention communautaire.

**3. L'actant-réseau, une Figure de la Non-Modernité ?** On peut donc se retourner vers le troisième usage : l'actant-réseau. Ce système d'analyse ne suppose aucun arrière-plan social (aucun « espace social ») pour les relations qui se nouent entre des êtres (il n'y a pas, *a priori*, d'espace commun, entre un chercheur en biologie et un chercheur en sciences humaines, sous prétexte qu'ils utilisent tous deux un ordinateur Macintosh : ces trois êtres n'ont de relations que deux à deux). La théorie de l'actant-réseau ne consiste qu'à suivre les chemins que dessinent les connexions entre les êtres (son seul espace est local) et à repérer les points qui articulent entre eux différents univers : c'est à partir de ces points qu'*a posteriori* se définissent les identités. C'est pourquoi on parle d'« actant » et non d'acteur : l'actant est tout être auquel on peut se référer comme porteur d'actes et l'acteur est un actant construit comme acteur par le **chemin** (au double sens du tracé et de l'action de le parcourir) qu'il accomplit dans le réseau. On n'ira pas plus loin ici dans la description de cet équipement non-moderne (**on y revient en conclusion**).

---

<sup>69</sup> Viviane Forrester, *L'horreur économique*, Paris, Fayard, 1996.

<sup>70</sup> Karl Polanyi, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983.

<sup>71</sup> Mark Granovetter, *Le marché autrement*, Paris, Desclées de Brouwer, 2000.

<sup>72</sup> Viviana A. Zelizer, *La signification sociale de l'argent*, Paris, Le Seuil (Liber), 2005.

<sup>73</sup> Paolo Freire, *Pédagogie des opprimés*, Paris, Maspéro, 1974 ; et : C. Humbert, J. Merlo, *L'enquête conscientisante. Problèmes et méthodes*, Paris, L'Harmattan, 1978.

