

Introduction

MICHEL FREITAG OU LA SOCIOLOGIE DANS LE MONDE*

Sociologue francophone né en Suisse et vivant au Québec, Michel Freitag a produit au fil des années une œuvre importante et réuni autour de lui une équipe extrêmement dynamique, animant notamment un séminaire et une revue renommés, et conduisant certains à parler d'une « École de Montréal¹ ». Ses écrits ont acquis une notoriété certaine dans son pays d'adoption, ce dont témoigne entre autres la réception du prix du Gouverneur général du Canada en 1996. Ils commencent aujourd'hui à être diffusés en langue anglaise.

Ce livre est né du désir de faire un peu mieux connaître en France un auteur et une œuvre qui y sont profondément ignorés ou méconnus, hormis quelques exceptions, et à travers eux un courant de pensée et d'interprétation original. Il réunit différents articles de Freitag, qu'il a remaniés en profondeur pour cette publication, afin de leur donner une unité et de les rendre plus actuels. Ceux qui le souhaitent peuvent bien sûr se plonger d'emblée dans la lecture de ces textes, qui se suffisent à eux-mêmes. Cette introduction se propose quant à elle de présenter une vue d'ensemble de son œuvre, qui n'est qu'en partie couverte par les textes rassemblés ici.

Pour commencer, je voudrais en souligner le caractère à bien des égards atypique au regard de la structuration du champ sociologique et intellectuel français, ce qui peut d'ailleurs rendre compte en partie de la méconnaissance de Freitag en France, dès lors que celle-ci ne tient pas simplement à une absence de diffusion².

En premier lieu, l'œuvre de Freitag, cherchant à articuler les registres ordinairement séparés que sont le questionnement philosophique, l'analyse sociologique et l'engagement normatif, fait éclater les labels et partitions en vigueur et les catégories ordinaires du monde savant. À cet égard, on peut clairement établir un parallèle avec ce que l'on appelle couramment l'École de Francfort, bien que Freitag ait construit sa théorie sans s'inspirer d'elle, dans la mesure où elle était peu connue à l'époque où il l'a élaborée, et s'en démarque à plusieurs égards. Car l'École de Francfort vient elle aussi remettre en

* Je remercie Jean-François Côté, Daniel Dagenais et Jean-Manuel de Queiroz pour leurs commentaires précieux à partir d'une première version de ce texte.

1. Les productions de cette équipe ont été publiées principalement dans la revue *Société*, ainsi que dans les *Cahiers de recherche* du Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité (GIEP).
2. Il ne faut ceci dit pas sous-estimer cette explication. Le principal ouvrage de Freitag, *Dialectique et Société* (1986a et b), a été publié en deux volumes en 1986 au Québec et en Suisse, et il est aujourd'hui à peu près introuvable en librairie. Le seul livre publié en France avant celui-ci est *Le naufrage de l'université, et autres essais d'épistémologie politique* (1995a).

question les catégories établies, n'étant « *ni* une école philosophique, *ni* un discours sociologique, *ni* un mouvement politique au sens strict de ces termes³ ». On peut dans une certaine mesure dire la même chose à propos de Freitag, et le rapprocher à cet égard d'autres auteurs difficilement classables, comme Castoriadis, Foucault ou Gauchet.

Mais cette affirmation doit immédiatement être fortement nuancée. Car Freitag inscrit très explicitement sa réflexion sous l'égide de la sociologie, et entend justifier, dans le cadre même d'une démarche sociologique, la légitimité de questionnements dits « philosophiques » ou de formes d'engagement normatif qui en sont ordinairement exclus en tant qu'extérieurs à l'objectivation scientifique. De ce point de vue, son œuvre ne se présente pas simplement comme une combinaison singulière de différents genres de discours ayant chacun leur autonomie, elle vient très directement interpellier un certain nombre d'évidences inquestionnées et de routines institutionnalisées des sciences sociales contemporaines. Ce sont autrement dit les modalités mêmes de l'objectivation sociologique qui sont au cœur de sa théorisation, et ce du double point de vue du *modèle de scientificité* prôné et du *mode d'inscription sociétale* des sciences sociales, c'est-à-dire sur des bases indissociablement épistémologiques et « politiques », en un sens qu'il nous faudra préciser.

Un terme résume à lui seul combien la démarche de Freitag se situe en décalage profond avec la conception dominante de la sociologie : il développe en effet explicitement une sociologie « *dialectique* ». Or la notion de dialectique, qu'on l'associe à Hegel ou à Marx et à ses héritiers, évoque très facilement dans le champ de la sociologie française ce qu'il s'agit à tout prix d'éviter : la contamination de la sociologie par la « philosophie sociale », la confusion entre la « science » et l'« idéologie », la tentation de produire de façon déductive une philosophie de l'histoire de type déterministe. C'est l'un de ces termes qui suscitent des réactions *a priori* passionnelles et empêchent toute discussion sérieuse. Je tâcherai de montrer ci-dessous en quoi la démarche de Freitag peut être qualifiée de dialectique, tout en n'ayant chez lui aucuns des accents métaphysiques ou théologiques qu'on lui associe fréquemment pour mieux la récuser.

À partir de là, Freitag élabore une *théorie générale de la société* (sous la double figure d'une théorie sociologique générale et d'une analyse centrée sur la société globale), genre qui est au cœur de l'œuvre des « classiques », mais dont il souligne qu'il n'est plus guère pratiqué aujourd'hui, son dernier représentant achevé étant Parsons, à qui l'on peut sans doute ajouter aujourd'hui Luhmann. La grande théorie comme les analyses globales ne font guère recette en sociologie à l'heure actuelle de façon générale. Mais elles sont en outre plus fortement déconsidérées dans certains pays que dans d'autres, et il est certain que la manière dont la sociologie française s'est reconstruite depuis la Seconde Guerre mondiale ne leur a guère fait de place, l'orientation massivement dominante consistant plutôt à prendre pour modèle la recherche empirique telle qu'elle était progressivement codifiée aux États-Unis, qui devait permettre de sortir de la philosophie sociale et des humanités et de construire enfin de véritables *sciences sociales*⁴, en combinant étroitement théorisations à moyenne portée et confrontation systématique du chercheur avec un « terrain » concret et circonscrit.

3. Cf. Paul-Laurent Assoun, *L'École de Francfort*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1987, p. 4.

4. Dans le récit qu'il fait de la sociologie française d'après-guerre, Mendras parle du voyage aux États-Unis comme d'un véritable *rite initiatique* pour toute une génération de sociologues : cf. Henri Mendras (avec la collaboration de Patrick Le Galès et Marco Oberti), *Comment devenir sociologue : souvenirs d'un vieux mandarin*, Paris, Actes Sud, 1995.

Dans le même esprit, Freitag privilégie l'interprétation des *transformations sociétales* de longue durée, ce qui le met à nouveau en porte-à-faux avec l'orientation dominante, tournée vers la société contemporaine et ses *changements sociaux* situés sur une échelle temporelle limitée. On peut établir ici un parallèle avec les difficultés de réception de l'œuvre d'Elias en France⁵.

Compte tenu de leur caractère massif, ces orientations divergentes ne sont pas seulement pour Freitag affaire de sensibilité personnelle. Elles concernent en particulier les modalités d'institutionnalisation de la sociologie, à travers des traditions de formation et des modèles professionnels qui renvoient à des principes épistémologiques et méthodologiques (notamment l'emprise du modèle hypothético-déductif et des méthodes expérimentales), aux formes de la division sociale du travail de recherche, ainsi qu'aux orientations de la demande sociale (voir là-dessus Freitag, 1995a).

Si la sociologie « classique » va initialement faire avant tout porter sa réflexion sur la société globale et la question très générale des conditions d'intégration des acteurs dans la société moderne, cette question va progressivement céder la place à l'étude des problèmes fonctionnels associés à la « modernisation » de la société, à la faveur de la demande sociale et de l'institutionnalisation et la professionnalisation de la discipline. Dans ce contexte, les recherches vont de plus en plus s'intéresser à des domaines et objets sociaux partiels et aux changements sociaux incessants à l'œuvre dans les sociétés contemporaines, multipliant dans ce procès les découpages empiriques et les spécialisations infra-disciplinaires afin de mieux coller aux formes de la différenciation sociale. Cette spécialisation et cette segmentation, qui peuvent être démultipliées à l'infini, et qui génèrent au fil du temps tout un ensemble de « produits » spécifiques (revues, colloques, réseaux, etc.), mais aussi tout un ensemble de liens avec les acteurs et institutions concernés (notamment par le biais des études commanditées), s'accompagnent d'un désinvestissement intellectuel certain à l'égard d'une réflexion sur la société globale, son mode d'insti-tution et les transformations de longue durée qui la caractérisent.

Par ailleurs, ces développements ne sont pas sans effet sur la logique dominante de production du savoir. À la faveur des spécialisations, de l'apparition de nouvelles disciplines centrées sur des objets (sciences de l'éducation, de la gestion, de la communication, etc.) et de l'imbrication des recherches dans le fonctionnement ordinaire des administrations et des organisations, les sciences sociales développent une orientation massivement opérationnelle et pragmatique, focalisée sur la positivité immédiate des objets sociaux tels qu'ils se donnent à nous, et associée à des pratiques gestionnaires directement impliquées dans la production et la reproduction des rapports sociaux. Dans le cadre de ce modèle que l'on peut appeler « technocratique », les formes de savoir produites s'articulent étroitement avec une orientation utilitaire de l'enseignement et de la recherche, tournée vers la formation professionnelle et la gestion pragmatique du « social ». De plus en plus, la sociologie et les sciences sociales sont sollicitées pour produire et mobiliser des savoirs et des savoir-faire dans une perspective opérationnelle, à travers des activités de conseil, d'expertise, de gestion (des conflits, des « ressources humaines », de la participation, du changement, etc.). Au fil de cette mutation, elles perdent tendanciellement toute distance critique et toute perspective synthétique.

C'est l'ensemble de ces orientations que l'œuvre de Freitag interpelle très directement, et c'est notamment à leur propos qu'il développe dans une perspective critique le *concept*

5. Voir à ce propos Norbert Elias, « The Retreat of Sociologists Into the Present », *Theory, Culture & Society*, vol. 4, 1987, p. 223-247. C'est tardivement, et par la médiation des historiens, que l'œuvre d'Elias a finalement été introduite en France.

de « postmodernité », pour désigner les transformations sociétales contemporaines. Mais à travers le simple usage de ce terme, il encourt de nouveau dans le contexte intellectuel français le risque de susciter des réactions négatives *a priori*. Contrairement aux pays anglo-saxons, la sociologie française est en effet restée très largement hermétique, et même franchement hostile, à tous les débats qui se sont développés autour de la thématique de la postmodernité⁶, alors même que paradoxalement, du moins en apparence, ceux-ci faisaient massivement référence à des auteurs français, depuis Lyotard, Foucault et Derrida jusqu'à Baudrillard. On peut avancer quelques éléments d'explication.

Tout d'abord, la sociologie française a construit sa légitimité autour de la consommation de sa rupture avec la philosophie. Nombre de pionniers de la reconstruction de la sociologie après guerre, fréquemment issus eux-mêmes d'une formation philosophique, ont vu dans la rigueur méthodologique et l'enquête empirique strictement codifiée un moyen de fonder la scientificité de la discipline. Que le thème de la postmodernité mette au premier plan des philosophes, puis qu'il soit porté en France par des auteurs marginalisés dans le champ de la sociologie (qu'on pense à Baudrillard, Maffesoli, ou encore Lipovetsky⁷), aura suffi pour que l'on n'y voie qu'un phénomène de mode ou une manifestation supplémentaire de la philosophie sociale ou de l'essayisme qui viennent constamment usurper la place de la sociologie authentique.

Mais si la notion de postmodernité n'a pas bonne presse en France, c'est aussi que ce pays a été profondément marqué par la philosophie rationaliste des Lumières, qui occupe une place centrale aussi bien dans l'expérience historique de la Révolution française que plus largement dans l'imaginaire républicain et la culture commune. La modernité est un terme qui a une connotation positive fortement ancrée, car elle est immédiatement associée à un ensemble d'idéaux qui sont étroitement mêlés à l'histoire nationale et à la mémoire collective. La référence à la postmodernité a souvent été associée dans ce contexte à un rejet de la tradition rationaliste, voire au nihilisme. On ne saurait de plus ignorer l'importance de la critique du marxisme et de la réhabilitation de la démocratie formelle et de l'économie de marché intervenues au plan intellectuel dans les années quatre-vingt, ce qui a conduit à assimiler peu ou prou modernité et démocratie libérale, jusqu'à rendre impensable l'idée d'une mutation sociétale en cours. Dès lors, qu'un auteur parle de postmodernité pour désigner l'époque contemporaine et il n'en faudra souvent pas plus pour que l'on se détourne immédiatement, tant cela est lourd de connotations normatives et politiques. Cela explique pourquoi les analyses de Freitag, contrairement à celles d'un auteur comme Habermas, dont elles sont proches du point de vue de l'objet de la réflexion mais très éloignées quant à l'interprétation des transformations sociétales en cours, ont du mal à se faire entendre, quand bien même sa théorie critique de la postmodernité est comme on le verra à mille lieues de ce que l'on range en général en France sous cette appellation.

C'est en ayant à l'esprit ces difficultés que je vais à présent m'efforcer de présenter les principales orientations de l'œuvre de Freitag, qui se situe par l'ampleur de ses thématiques et de son ambition théorique dans la lignée des grandes sociologies classiques. Pour cela, il me paraît pertinent de distinguer en elle ce qui relève de l'articulation sys-

6. Symptomatique est à cet égard l'ouvrage par ailleurs stimulant de Danilo Martuccelli, *Sociologies de la modernité* (Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1999), consacré pourtant à la présentation des différentes interprétations des transformations sociétales de longue durée, et qui expédie en quelques pages les tenants d'une lecture de celles-ci en termes de postmodernité.

7. Cf. par exemple le numéro spécial de *Sciences humaines* sur la postmodernité (n° 73, juin 1997), qui se centre essentiellement sur ces trois auteurs.

tématique qu'il établit entre les niveaux ontologique, théorique, épistémologique et méthodologique, à partir de quoi il construit une théorie générale de la pratique significative et de la société, et d'autre part sa typologie historique des formes de société et son analyse critique des transformations de la société contemporaine. Bien sûr, ces deux orientations sont dans son travail étroitement imbriquées l'une dans l'autre, et j'essaierai de montrer précisément en quel sens. Elles n'en sont pas moins dans une large mesure dissociables, car l'une renvoie à l'objectif de reconstruire les fondements mêmes de l'analyse sociologique et de proposer une théorie sociologique générale, à partir d'une démarche dialectique, tandis que l'autre relève d'une interprétation socio-historique prenant pour objet l'ensemble des sociétés humaines connues, mais orientée de façon centrale vers une théorie critique des transformations sociétales en cours, interprétation qui peut toujours être discutée et contestée, quand bien même on adhérerait à la démarche. Aussi, tout en partageant très largement sa théorie critique de la société contemporaine, qui est amplement développée dans cet ouvrage, il me paraît important de faire ressortir clairement d'abord toute l'entreprise de refondation des sciences humaines qui est au cœur de son travail.

THÉORIE GÉNÉRALE DE L'ACTION ET DE LA SOCIÉTÉ

À travers l'élaboration d'une théorie générale de l'action et de la société, Freitag a l'ambition de refonder l'ensemble de la démarche sociologique en partant clairement et d'emblée de la spécificité ontologique de la socialité humaine, à savoir *son inscription dans le symbolique*. Il s'agit alors sur ces bases de reconstruire les sciences humaines et de repenser à nouveaux frais les « règles de la méthode sociologique⁸ » contre les approches naturalisantes et physicalistes issues des sciences de la nature, mais aussi contre les approches formalistes dans lesquelles s'évanouit l'orientation significative de l'action humaine, à moins qu'elle ne soit réduite au calcul instrumental (comme dans les théories des jeux et autres modélisations du même type basées sur le si mal nommé « individualisme méthodologique⁹ »). Il s'agit également de réaliser une nouvelle synthèse réflexive, par-delà les spécialisations intra-disciplinaires, l'apparition continue de nouvelles disciplines centrées sur des objets sociaux concrets et l'éparpillement des recherches empiriques.

Ce que Freitag cherche à réaliser, c'est une articulation systématique entre théorisation fondamentale, interprétation du développement historique et analyse concrète des phénomènes sociaux. À son niveau de généralité le plus grand, la théorie sociologique se trouve systématiquement inscrite dans un questionnement de nature ontologique et anthropologique. C'est déjà au cœur même de ce questionnement que se construit la théorisation la plus fondamentale sur l'action, la société (son concept même), l'historicité, l'identité, les principales dimensions de l'action ou de la socialité humaines. Cette théorie générale de la société est elle-même ancrée sur une théorie générale du symbo-

8. Pour une tentative par certains aspects similaires de repenser les fondements de la sociologie sur la base d'une démarche compréhensive, voir Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method*, Londres, Hutchinson, 1976, ainsi que *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*, Paris, PUF, 1987.

9. Dans la mesure où l'on a affaire en réalité à deux postulats *ontologiques* : d'abord, que les phénomènes collectifs sont toujours le *produit agrégé d'actions individuelles* et que l'on doit en conséquence partir des individus dans l'analyse ; ensuite, que ceux-ci sont fondamentalement mus par l'intérêt personnel, que c'est là leur *raison d'agir* essentielle. La *méthode* prônée n'a de pertinence que si ces deux postulats en ont eux-mêmes.

lique, par où la spécificité de la socialité humaine est explicitée, en même temps que son inscription dans des formes ontologiques préexistantes, et tout particulièrement celle de la subjectivité et de la socialité animales.

Pour réaliser ce projet, Freitag inscrit sa démarche sous le registre d'une *phénoménologie dialectique* d'inspiration hégélienne, mais à laquelle il donne un tour sociologique plutôt que philosophique et spéculatif, et qu'il déconnecte d'autre part des accents métaphysiques et théologiques présents dans l'œuvre de Hegel. C'est à travers ce double geste que la démarche dialectique peut être pleinement intégrée dans le cadre d'une sociologie compréhensive et critique, comme on va le voir.

Une démarche dialectique

Essayons de préciser les caractéristiques de la démarche dialectique mobilisée par Freitag. Celle-ci consiste fondamentalement en une transformation de notre rapport à la réalité, qui passe par une critique radicale du substantialisme et une historicisation du regard. Du premier point de vue, elle se caractérise par l'idée générale que la réalité ne se présente pas sous la forme de « substances » entrant en « relation » les unes avec les autres (par exemple, le « sujet » et l'« objet », ou l'« individu » et la « société »), mais sous la forme d'un mouvement permanent de différenciation et de mise en rapport des « moments » ou des « dimensions » d'une même totalité synthétique concrète, qui se constituent par ce mouvement et ce rapport mêmes, *plutôt que d'exister d'emblée comme réalités autoconsistantes*. L'analyse dialectique consiste alors à effectuer un va-et-vient permanent entre ces différents moments et à étudier les *médiations* à travers lesquelles ce rapport se constitue, se maintient, se transforme.

La justification de ce primat du rapport et des médiations se trouve dans l'autre dimension essentielle de la démarche, centrée sur la *dialectique du réel*. L'idée fondamentale est que c'est toujours à travers une genèse effective que se constituent conjointement et s'articulent réciproquement les différents moments d'une même totalité synthétique et que se déploient les médiations concrètes, actives qui sont au principe de leurs rapports. Dans cette perspective, le réel renvoie d'abord à la totalité et à l'unité de ce développement, qui intègre constamment en lui les formes préexistantes déjà constituées, qui ne sont jamais « abolies », mais seulement dépassées et intégrées à un autre niveau dans des formes nouvelles¹⁰.

Afin de ne pas donner à cette présentation un tour abstrait, nous allons examiner la manière dont la démarche dialectique est déployée concrètement par Freitag, et comment elle permet en particulier de surmonter certaines des antinomies les plus tenaces auxquelles sont confrontées les sciences humaines, entre « sujet » et « objet », entre « individu » et « société », et enfin entre « théorie » et « pratique ».

La spécificité ontologique du symbolique et sa double dimension singulière et collective

L'unité de l'œuvre de Freitag, telle qu'elle apparaît de façon privilégiée dans *Dialectique et Société*, tient d'abord à la profonde articulation qui s'y noue entre les niveaux ontologique, épistémologique, théorique et méthodologique, afin d'élaborer une théorie géné-

10. Nous examinerons plus loin une autre dimension associée à la démarche dialectique, celle qui définit ce que l'on appelle l'*historicisme*, et qui est la plus controversée.

rale de l'action et de la société à caractère *compréhensif et critique*. Freitag part d'un questionnement de niveau ontologique pour reconstruire l'ensemble du projet sociologique. Dès l'instant où l'on y réfléchit, il semble évident que toute théorie sociologique doit s'appuyer en amont sur une conception ontologique de son objet d'étude et poser des questions telles que celles-ci : quelle est la spécificité de l'action et de la socialité humaines, par rapport par exemple à l'animal ? qu'est-ce qui structure et oriente l'action ? quelle est la nature de la réalité sociale ? quel est le mode d'être de ce que l'on nomme « société » et celle-ci a-t-elle une réalité concrète ou n'est-elle qu'un mot ? comment s'établit le lien entre pratiques individuelles et « structures » collectives ? Etc. Toutes ces questions qui sont dans la pratique sociologique ordinaire laissées dans l'obscurité, et auxquelles on répond souvent sur la base d'une ontologie implicite qui s'exprime d'une certaine façon en contrebande dans le cadre même de l'analyse¹¹, font chez Freitag l'objet d'une thématisation explicite dont la portée ne saurait être limitée à un plan « épistémologique » compris en un sens restreint, car elle véhicule avec elle des implications aussi bien en matière de théorie sociologique générale et de méthodologie qu'en ce qui concerne l'inscription du discours sociologique et plus largement des sciences humaines dans la société.

Le premier volume de *Dialectique et Société* se propose d'élaborer une analyse systématique de la « pratique significative », considérée comme marquant la spécificité ontologique de la socialité proprement humaine, et de construire à partir de là une « théorie générale du symbolique » (sous-titre du volume). Freitag commence par aborder la question dans le cadre d'une discussion critique du positivisme sur laquelle je reviendrai. Disons simplement ici qu'il montre combien l'adoption non réfléchie des modèles issus des sciences de la nature par les sciences humaines est problématique à plusieurs niveaux, compte tenu de la spécificité de leur objet d'étude, dont elles ont par ailleurs obscurément conscience, et que ces modèles ignorent et nient par construction. Il montre également que la démarche scientifique se situe dans le même champ ontologique que son objet d'étude, malgré toutes ses tentatives pour établir des critères de démarcation entre la science et le « sens commun ». Dans ces conditions, il convient, pour reprendre à la racine les questions épistémologiques, de *chercher à saisir d'abord sur un plan proprement ontologique la nature de la pratique significative*.

C'est à travers la dialectique du rapport sujet-objet que Freitag va procéder à cette analyse. Il réinscrit en effet la catégorie de la « pratique significative » dans la catégorie plus large de l'« activité », au travers de laquelle ce rapport s'établit en acte. À quel niveau qu'on se place, toute subjectivité ne peut en effet se constituer que par différenciation active à l'égard de ce qui pour elle devient alors son horizon d'objectivité. Mais dans la mesure où c'est toujours à travers un procès effectif, réel, que la subjectivité se constitue comme telle, elle n'est pas première et autosuffisante et doit être resituée dans le cadre de ce que Freitag appelle un « rapport d'objectivation » :

« [...] la pratique définie comme rapport d'objectivation n'est pas simplement l'activité du "sujet", entendu par exemple au sens cartésien, parce qu'elle comprend précisément le mode d'être du sujet et le mode d'être de l'objet en tant qu'ils sont spécifiés par le mode de leur rapport, c'est-à-dire par la médiation (sensible, symbolique, formalisée, etc.) » (Freitag, 1986a : 23).

11. Voir à ce sujet le concept de « *background assumptions* » développé par Alvin Gouldner dans *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, Basic Books, 1970 ; voir également Olivier Clain, « Ontologie et Sociologie », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXXII, n° 99, 1994, p. 221-229 ; Pierre Livet et Ruwen Ogien (dir.), *Lenquête ontologique : Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2000.

Le mode d'être du sujet renvoie au mode d'être de l'objet, car ils sont solidaires d'un même procès effectif de différenciation, dans le cadre duquel la subjectivité se différencie de son horizon d'objectivité (par exemple, pour un animal, son cadre de vie, mais aussi les autres êtres qui l'entourent) tout en l'intégrant dans sa propre constitution¹². D'où cette affirmation centrale, que Freitag élève au rang de « *seul axiome de toute [sa] démarche* », selon laquelle le « *rapport d'objectivation [doit être] compris comme réalité phénoménologique première et comme fondement ontologique ultime* » (Freitag, 1986a : 77).

Du point de vue d'une démarche dialectique, la « *réalité première* » n'est plus l'objet tel qu'il apparaît à un sujet, comme dans le cas de l'engagement pratique ordinaire (mais aussi de la démarche positiviste en science comme on le verra plus loin), pas plus d'ailleurs que la conscience du sujet (Descartes), mais le rapport même à travers lequel « *sujet* » et « *objet* » se constituent, en tant que « *moments* » de ce rapport. En effet, s'il n'existe d'« *objet* » que par rapport à une conscience¹³, celle-ci n'est pas première et autoconsistante, comme le pose la philosophie cartésienne ou kantienne, elle est elle-même constituée sur des bases génétiques ou historiques. Et de même « *l'objet* », en tant que corrélatif d'une subjectivité, d'une intentionnalité qui s'en saisit, n'est pas une substance dont la nature serait immuable, mais le terme d'un certain rapport du sujet à soi-même, à autrui et au monde¹⁴. L'étude se déplace alors vers les « *médiations* » qui sont au fondement du « *rapport d'objectivation* » à travers lequel un « *horizon d'objectivité* » est appréhendé par un « *sujet* ».

C'est à travers la dialectique du réel, c'est-à-dire dans le cadre d'une genèse effective, qu'apparaissent de nouvelles médiations du rapport d'objectivation et de nouvelles configurations ontologiques. Au niveau le plus général, Freitag distingue ainsi trois médiations et trois modalités fondamentales du rapport d'objet : la médiation sensori-motrice caractérise en propre la vie animale ; la médiation symbolique, dont la première figure essentielle est le langage commun, constitue la socialité proprement humaine ; enfin, la médiation de l'opération formelle, telle que la logique et les mathématiques en offrent le modèle, permet la constitution et l'utilisation de systèmes opératoires réflexifs et systématiques, ce qu'illustre de façon exemplaire le développement de la science moderne logico-expérimentale. Mais entre le « *comportement animal* », l'« *action significative* » et l'« *opération formalisée* », il n'existe aucune solution de continuité, ils sont solidaires d'un même procès réel et concret de développement, de sorte que l'on peut les articuler les uns par rapport aux autres.

12. Pour donner un exemple concret, « l'oiseau est dans son vol en accord immédiat avec l'air, la "résistance de l'air" est *a priori* intériorisée dans la forme et la puissance de ses ailes » (chapitre IV ci-dessous, note 12). Voir particulièrement à ce sujet le chapitre V ci-dessous.

13. La phénoménologie a bien montré qu'il n'existe pas d'objet « en soi », mais seulement pour une conscience, pour une intentionnalité. Voir à ce propos Frédéric Vandenberghe, « Théorie critique ou critique théorique de l'"associété" ? Dialogue constructif entre Freitag, Gauchet, Habermas et quelques autres », *Cahiers de recherche du GIEP*, Montréal, n° 54, avril 2000.

14. De sorte que c'est seulement dans le cadre d'un certain rapport au monde que celui-ci se présente à nous sous le mode d'une « *nature inanimée* », ou encore d'un ensemble d'« *événements* » ou de « *faits* ». Ce « *mode d'être* » de l'objet, qui est à la base de la science moderne, doit être resitué dans le cadre d'une histoire, il ne va pas de soi et ne peut être compris comme dévoilement d'une réalité toujours déjà là mais dissimulée par des croyances cosmologiques ou religieuses. La science moderne s'inscrit dans le cadre d'une redéfinition ontologique du monde, en particulier à travers l'opposition entre l'homme et la nature, qui est une invention historique. Quant aux sciences de l'homme et de la société, elles supposent pour se constituer comme ensemble de savoirs positifs un oubli progressif de cette première partition et la naturalisation de leur objet d'étude. Voir à ce propos Freitag, 1995a.

Cet examen systématique de l'activité et des médiations de l'objectivation permet à Freitag de clarifier la spécificité ontologique de la socialité humaine (le symbolique) par rapport à la fois au monde biologique, à l'univers matériel étudié par la physique classique, et aux systèmes formels, ce qui a des implications épistémologiques tout à fait évidentes, sur lesquelles nous reviendrons, dès lors que le projet de connaissance d'un domaine quelconque doit viser à en respecter la consistance ontologique et ne peut prendre des formes partout identiques.

Après avoir ainsi établi la spécificité de l'action humaine et de l'objectivation significative qui la caractérise, Freitag termine le premier volume par l'examen des différents « moments » du rapport d'objectivation, considérés à la fois du point de vue de « l'appropriation du réel par le sujet » et du point de vue du « procès de reproduction du sujet lui-même dans le monde » (Freitag, 1986a : chapitres 5 et 6). À ce niveau, il met en évidence l'impossibilité de traiter du rapport d'objectivation « horizontalement » et sur la seule base de l'activité individuelle, en se limitant au rapport sujet-objet et à ses médiations. Toute subjectivité doit en effet être elle-même pensée du point de vue du processus d'individuation ou de subjectivation par lequel elle se constitue comme telle. Or ce processus fait intervenir un nouveau rapport, « vertical », qui touche à l'inscription du sujet dans une « intersubjectivité *a priori* », toujours déjà donnée pour un sujet quelconque, à travers son engendrement et sa socialisation, et qui prend la figure de l'espèce et du genre dans le cas de la vie biologique, de la culture puis du politique dans le cas de la socialité humaine.

Si nous nous centrons sur celle-ci, nous pouvons dire que seule une subjectivité singulière peut s'engager dans une pratique significative. C'est là une « évidence phénoménologique » qui définit le mode d'être même de la subjectivité humaine. Mais en même temps, le sujet symbolique ne peut pas par lui-même « produire » la signification, il peut seulement s'approprier un univers de significations partagées déjà donné, et l'actualiser et l'enrichir au travers de ses pratiques. Les « comportements » des acteurs singuliers ne deviennent des pratiques significatives pour autrui qu'à travers leur intégration dans un ordre d'ensemble préexistant, dont la première figure historique est le langage ordinaire :

« J'aborde maintenant le point central de mon argumentation, auquel sont noués tous les autres : c'est celui de l'objectivité (transcendantale) des médiations significatives qui régissent toute pratique et interaction proprement humaines, médiations dont l'unité synthétique est au fondement de la constitution également synthétique des sujets sociaux, de la société et du monde compris comme "monde" pour l'esprit » (Freitag, 1994b : 180)¹⁵.

Si Freitag parle ici d'objectivité *transcendantale*, c'est afin de souligner que le langage, la culture, ou encore les institutions d'une communauté politique, constituent des *a priori* pour les pratiques et les interactions sociales, c'est-à-dire les transcendent, les structurent et les orientent significativement, quand bien même ils sont le produit d'une genèse et d'une histoire qui se poursuit sans cesse à travers ces pratiques et ces interactions mêmes¹⁶. On peut expliciter facilement ceci à partir du langage commun. Pour n'importe

15. Voir également Freitag, 1994e et 1991c.

16. Cette dimension « transcendantale » tout à fait générale des médiations significatives qui fondent la socialité humaine n'implique aucunement la référence à une transcendance concrète, de nature par exemple cosmologique ou religieuse, même si d'un point de vue historique on peut constater que ce type de référence a joué un rôle majeur dans l'histoire de l'humanité pour stabiliser l'ordre social et le soustraire à la contingence.

quel locuteur, le langage existant constitue un *a priori* transcendantal, c'est-à-dire qu'il doit en respecter, à des degrés divers selon les contextes interactionnels et les interlocuteurs, les caractéristiques (vocabulaire, grammaire, etc.) s'il veut s'exprimer et se faire accepter et comprendre. En même temps, le langage évolue sans cesse, de façon en général infinitésimale, au travers même des paroles et des écrits qui le mobilisent. Ce modèle peut être appliqué à toute médiation significative.

Comprendre la socialité humaine implique d'articuler dialectiquement ces deux niveaux que sont la pratique significative et la totalité significative dans laquelle celle-ci s'inscrit. Mettre l'accent sur la « pratique » ne signifie donc pas adopter une démarche « individualiste ¹⁷ », dès lors qu'elle est toujours déjà préstructurée significativement pour un acteur social quelconque. Inversement, cela ne signifie pas davantage adopter une démarche « holiste », dès lors que seule une individualité peut s'engager dans une pratique significative et que préstructuration ne veut pas dire déterminisme.

Ce n'est donc pas seulement le rapport sujet-objet qui est premier, c'est tout autant le rapport action-structure. Plus exactement, celui-ci est inclus dans celui-là, car le rapport d'objectivation implique dialectiquement aussi bien pôle subjectif et pôle objectif que pôle individuel et pôle collectif, dès lors que toute objectivation (de soi, d'autrui et du monde) effectuée par un sujet quelconque s'inscrit dans un univers significatif partagé, compris comme monde commun, et advenu historiquement dans le cadre de la dialectique du réel. C'est sur ces bases que Freitag réussit à « intégrer, au niveau des concepts fondamentaux (et donc aussi au niveau ontologique), une "théorie de l'action", une "théorie de la structure" et une "théorie de l'historicité" » (Freitag, 1986a : 11).

Afin d'intégrer ces trois dimensions, il développe deux concepts indissociables, ceux de « régulation des pratiques sociales » et de « reproduction de la structure des rapports sociaux ». La *dialectique de la régulation et de la reproduction* vise à penser ensemble le niveau de l'action et celui de la structure, le tout du point de vue d'une perspective dynamique.

Le concept de « régulation des pratiques sociales » renvoie à tout ce qui structure et oriente l'action en fonction des configurations dans lesquelles elle s'inscrit et de la position sociale de l'acteur. Ce concept très général peut se décliner sous une multiplicité de formes. Toute action, toute parole, ne prend socialement sens qu'à travers son inscription dans un univers de sens donné *a priori* où elle vient prendre place précisément en tant que pratique significative et non en tant que simple « comportement ». De ce point de vue, on peut dire que les modes de structuration collectifs préexistants, qu'ils soient profondément intériorisés par l'acteur (par exemple, les « normes culturelles », les « rôles sociaux ») ou se présentent dans une certaine extériorité par rapport à lui (lois, règlements, etc.), régulent chacune de ses pratiques, en les encadrant et en les orientant.

Le concept de régulation n'a rien à voir avec une conception mécaniste et déterministe des pratiques sociales, il va directement de pair avec la reconnaissance de l'autonomie des acteurs, si l'on cesse de concevoir celle-ci comme une liberté métaphysique, au sens d'une indétermination radicale. L'autonomie ne signifie pas « se donner librement à soi-même ses normes », comme certains voudraient l'entendre, mais plutôt participer subjectivement, par soi-même, à l'actualisation des normes de son action, ce par quoi le vivant se distingue radicalement quant à son mode d'être de la nature inanimée.

17. C'est à la faveur du procès socio-historique de la modernité que l'« individu » a été placé idéologiquement au fondement de la société, et les tenants de l'« individualisme méthodologique » s'inscrivent directement dans cette construction idéologique, de façon alors totalement naïve et dogmatique, en substantialisant l'individu.

Les régulations ont pour les acteurs un caractère à la fois objectif, dans la mesure où elles s'imposent à eux (voir la contrainte collective de Durkheim), et subjectif, dans la mesure où ils s'engagent par rapport à elles (voir l'orientation significative de l'action, Weber), les prennent en charge, parce qu'elles sont pour eux habilitantes et pas simplement contraignantes (voir Elias), parce qu'elles constituent des ressources symboliques pour la construction de la subjectivité et des repères pratiques pour l'action, y compris lorsqu'ils les contestent ou les transgressent.

C'est précisément à travers cette prise en charge des régulations par les sujets que s'effectue la reproduction des structures. Il s'agit en effet de penser l'ordre d'ensemble de la vie collective comme une production continue¹⁸, à partir d'une multitude de pratiques nécessairement singulières à un certain niveau. La structuration de la vie sociale ne peut être appréhendée indépendamment des pratiques qui la mettent en œuvre, elle n'est efficiente que par la médiation de l'engagement pratique des acteurs, de sorte qu'il faut penser ensemble régulation et reproduction. D'un côté, l'orientation significative des pratiques singulières ne peut pas prendre appui sur elle-même et doit faire appel à un ordre d'ensemble, à une totalité synthétique dont le langage est le prototype ; de l'autre, les régulations associées à cette totalité ne restent elles-mêmes vivantes pour les acteurs que dans la mesure où ils les actualisent effectivement dans leurs pratiques (avec toutes les modalités imaginables, depuis la mise en œuvre plus ou moins inconsciente jusqu'à la contestation active) et ce faisant les confirment, les reproduisent¹⁹, mais aussi les transforment.

Dans la mesure où elle est toujours médiatisée par l'engagement pratique et l'intentionnalité des acteurs, la reproduction est indissociable de transformations, infinitésimales ou massives, sur la base de la dynamique inhérente à la socialité humaine aussi bien que des conséquences imprévues des actions ou des problèmes que rencontrent les acteurs et à travers eux les sociétés. On a affaire à une dialectique ouverte, dès lors que les acteurs ne sont pas considérés comme les agents passifs des structures ou comme les personnages d'une histoire qui se déroulerait dans leur dos.

Cette dialectique peut être développée de façon générale à propos de toute forme de totalisation synthétique et significative pour les acteurs. Par extension, la réflexion sur l'ordre d'ensemble qui assure la régulation des pratiques significatives débouche lorsqu'on l'applique à son niveau de généralité le plus grand et aux formes d'interdépendance les plus significatives sur le concept de « société » :

« La réalité sociale étant comprise comme l'ensemble des pratiques sociales concrètes, le concept de "société" renvoie à la récurrence (à travers le temps social) de certains rapports déterminés entre ces pratiques. Cette récurrence, sur laquelle repose l'idée même de "structure sociale", ne peut à son tour être imputée – si l'on maintient l'analyse dans la même perspective concrète – qu'à l'existence de "mécanismes réels, c'est-à-dire eux-mêmes sociaux" de régulation des pratiques sociales. On peut dire alors que ces mécanismes de "régulation" assurent la reproduction de la société » (Freitag, 1986a : 229 ; souligné par moi).

18. On retrouve ici l'intuition centrale de l'ethnométhodologie, à savoir que c'est toujours à travers l'intentionnalité et les accomplissements pratiques des acteurs que la réalité sociale se construit. Mais ce courant en conclut de façon erronée qu'il convient de se centrer dans l'analyse sociologique uniquement sur cette production continue, en acte, dans le cadre d'interactions strictement localisées et contextualisées.

19. Cette manière d'aborder la question de la reproduction sociale est bien développée par Giddens dans *La constitution de la société*, op. cit. Il s'appuie notamment sur le livre exemplaire à cet égard de Paul Willis, *Learning to Labour*, Farnborough, Saxon House, 1977.

La « société » se présente ainsi comme une « instance synthétique concrète et autonome régissant [...] l'ensemble des pratiques et rapports sociaux particuliers qu'elle intègre en une totalité en même temps "fonctionnelle" et "signifiante" » (Freitag, 1998b : 1).

On ne saurait assez souligner tout l'intérêt de ces définitions, face en particulier à la confusion née des critiques adressées à la sociologie classique pour avoir bâti son concept de société autour de la réalité historique contingente de l'« État-nation », elle-même pensée sur un mode exagérément intégré, en particulier par le fonctionnalisme. Car ces critiques en viennent souvent alors à jeter le bébé conceptuel avec l'eau du bain historique et à considérer que le concept même de « société » serait aujourd'hui inutile pour l'analyse sociologique. Dès lors que l'on cesse de raisonner de façon substantialiste, ce concept redevient plus que jamais fondamental.

À partir de ces analyses et de ces concepts, Freitag établit de façon extrêmement claire l'objet d'étude privilégié de la sociologie. Il s'agit d'étudier les *régulations objectives* qui sont au principe de la structuration d'ensemble des rapports sociaux, afin de saisir aussi bien les *caractéristiques structurelles* d'une société que la *dynamique interne* qui l'anime ou l'*expérience des acteurs*. Ce privilège accordé à la « totalité » doit être clairement compris. Freitag postule l'existence d'une hiérarchisation objective des régulations sociales qui encadrent et orientent les pratiques, hiérarchisation constitutive de l'unité de la société. Cette unité n'est pas simplement fonctionnelle, dès lors que ce qui définit une société en tant que totalité synthétique, c'est aussi la capacité de production d'une intégration significative à son propre niveau, à partir de laquelle se constitue une identité collective. Le concept de société a dès lors chez lui une *dimension expressive et non simplement instrumentale et fonctionnelle*, et bien sûr une signification réaliste et non nominaliste. L'orientation significative de la pratique ne peut s'opérer sur la seule base des interactions empiriques, elle fait intervenir une intersubjectivité *a priori* dans laquelle les acteurs puissent se reconnaître en tant que membres d'une même collectivité.

L'articulation entre ontologie, épistémologie et méthodologie

Le dépassement des antinomies sujet-objet et individu-société que permet une phénoménologie dialectique, à travers le concept de « rapport d'objectivation » et l'articulation entre « régulation des pratiques » par les structures sociales et « reproduction des structures » par les pratiques, débouche sur le projet d'une reconstruction d'ensemble de la sociologie. Nous avons déjà vu en partie comment cela se traduit d'un point de vue théorique, afin de définir les concepts de base de l'analyse sociologique. Je voudrais examiner à présent comment cela se traduit des points de vue épistémologique et méthodologique.

Sur le plan épistémologique, les analyses précédentes ont des implications directes quant aux modalités d'appréhension de leur objet par les sciences humaines aussi bien qu'en ce qui concerne le sujet de la connaissance et le lien entre « théorie » et « pratique ». Replacée dans le cadre général examiné ci-dessus, la connaissance à prétention scientifique renvoie en effet elle-même à des pratiques sociales significatives dont il s'agit de penser aussi bien la spécificité historique que les conditions de possibilité, les principes de constitution ou les modalités d'inscription sociétale.

S'agissant de « l'objet d'étude », il convient d'abord de voir comment l'ontologie du symbolique dont on a vu la double dimension (pratiques significatives et totalité significative) rejaillit sur la visée d'objectivation qui caractérise la démarche scientifique. Freitag insiste fortement à ce propos sur le *double rapport d'objectivation* dans lequel se trouve inscrite la démarche sociologique, et que ne connaissent pas les sciences de la

nature. En effet, il existe une objectivation de la réalité par et pour les acteurs (à travers les régulations et les références identitaires constitutives de chaque société) indépendamment de toute objectivation sociologique. Celle-ci se donne alors pour visée d'étudier celle-là, c'est-à-dire d'en saisir les lignes de structuration significatives, de comprendre comment la réalité est constituée pour les acteurs et comment ils sont eux-mêmes constitués subjectivement par rapport à elle.

Freitag dénonce de ce point de vue la démarche positiviste, qui conduit à réifier l'objet visé par la connaissance, à le vider de toute sa consistance symbolique propre. Il entend mettre en évidence « la dimension subjective, normative, expressive, réflexive et historique de la réalité sociale » (Freitag, 1991d : 20), dimension que les approches objectivistes sont contraintes de nier ou de réduire à autre chose (la structure de l'esprit humain, les positions sociales, l'intérêt individuel naturalisé, etc.). Il ne s'agit pas de nier les progrès qui ont pu être réalisés tout au long de l'histoire des sciences sociales concernant l'objectivation positive des régularités et tendances à l'œuvre dans la société, mais de soulever aussi en permanence la question du mode de production socio-historique de ces régularités et tendances, qui sont tout sauf éternelles ou naturelles, ainsi que la question de leur signification humaine et collective.

Mais Freitag montre aussi comment s'est développé depuis plusieurs années, notamment sous l'égide de l'ethnométhodologie, une forme de « positivisme de la signification », qui se propose de procéder par « simple description » des accomplissements pratiques des acteurs et au moyen d'une contextualisation radicale de chaque énoncé ou de chaque pratique. Il critique ces deux orientations, en mettant en évidence l'existence dans l'analyse sociologique d'un moment interprétatif irréductible, et en montrant par ailleurs la confusion entretenue par l'ethnométhodologie entre l'idée pertinente que la réalité sociale se construit en permanence à travers les accomplissements pratiques des acteurs et la conséquence erronée qui en est tirée selon laquelle une analyse structurelle deviendrait pour cette raison caduque (Freitag, 1994b : 203 *sqq.* ; 1985a).

La mise en évidence de l'articulation dialectique entre pratique significative et structuration significative *a priori* du point de vue d'un ordre d'ensemble conduit à privilégier une démarche compréhensive, procédant par interprétation et reconstruction de l'unité d'une société et de ses régulations les plus fondamentales du point de vue de l'objet d'étude. Ainsi, l'analyse phénoménologique s'associe-t-elle à une *approche herméneutique, portant simultanément sur les structures et sur l'expérience des acteurs*²⁰. Il s'agit de saisir en même temps, mais sans réductionnisme, l'acteur et les rapports sociaux dans lesquels s'inscrivent ses pratiques et son expérience vécue. Mais la reconstruction interprétative de celle-ci n'a rien à voir avec la restitution directe du « vécu » des acteurs, elle passe par une distanciation critique qui leur fait précisément en général défaut.

Freitag procède à cet égard à un renversement de la priorité ordinairement établie dans le cadre des approches positivistes entre « explication » (de contraintes structurelles, de relations causales, de liaisons fonctionnelles) et « compréhension » (des « processus » à travers lesquels agissent les structures ou du « vécu » des acteurs). La démarche compréhensive est première et centrale, puisqu'elle porte d'abord sur les modalités mêmes de constitution des rapports sociaux, et c'est seulement en son sein et en tant que moment de la démarche que peut être développé une perspective explicative, centrée sur l'analyse

20. L'œuvre de Dubet s'inscrit à certains égards dans une orientation similaire : cf. notamment *La galère : jeunes en survie*, Paris, Fayard, coll. « Points Actuels », 1987, et *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1994.

des régularités que cette constitution génère²¹. Au lieu de naturaliser la structuration des rapports sociaux et de l'étudier positivement, horizontalement, la démarche dialectique entreprend de la resituer dans l'épaisseur du procès historique où elle se constitue.

Toute interprétation sociologique doit par ailleurs se frayer un chemin parmi toutes celles qui sont toujours déjà produites par les acteurs dans le cadre même de leurs pratiques et interactions, et elle ne peut le faire qu'en manifestant une plus grande profondeur, une plus grande aptitude à intégrer synthétiquement l'ensemble des dimensions de la réalité. Ainsi Freitag est-il amené à critiquer la notion de « coupure épistémologique » à travers laquelle le positivisme a cherché à s'assurer le monopole de la connaissance authentique par l'établissement d'une ligne de démarcation entre la « science » et le « sens commun », l'« opinion » ou l'« idéologie ». Les interprétations sociologiques se déploient dans le même champ ontologique que les autres pratiques sociales, ce qui n'annule pas pour autant leur spécificité, liée à une formation, à une orientation du regard, à une démarche systématique, à des procédés de validation particuliers.

Aussi, si Freitag récuse toute théorie de la « rupture épistémologique », cela ne le conduit pas pour autant à éliminer toute distinction entre épistémologie et sociologie ou histoire des sciences, comme c'est le cas de plusieurs courants contemporains, pas plus qu'elle ne le conduit à abolir l'épistémologie dans un pragmatisme généralisé. En effet, considérer dans une perspective positiviste la production du savoir scientifique lui-même ne fait qu'étendre le champ d'application du positivisme, d'une manière qui peut sembler révolutionnaire mais qui maintient la posture « hors champ » de l'analyste et qui réduit par ailleurs la production du savoir à des rapports de force, à des luttes d'influence, à des « paradigmes » pragmatiquement dominants, etc., abolissant dans cette entreprise toute autonomie de la dimension cognitive.

Compte tenu de l'absence d'extériorité du discours des sciences humaines à l'égard de la société qu'elles étudient, une autre question essentielle concerne l'articulation entre dimensions cognitive et normative de ce discours. À cet égard, la démarche de Freitag se présente sous un intitulé *a priori* surprenant et qu'il convient d'explicitier, celui d'une « épistémologie politique » (Freitag, 1995a). Pour le comprendre, il convient de voir comment sont associées dans son œuvre la critique au sens kantien du terme, centrée sur les conditions de possibilité de la connaissance scientifique, et la critique au sens hégélien ou marxien du terme, centrée sur la dénonciation des formes de domination et d'aliénation socio-historiques et portée par une visée d'émancipation²². L'approche de Freitag s'inscrit dans le cadre général de ce que l'on nomme à la suite de l'École de Francfort « théorie critique », afin de signifier une démarche où la théorie est pensée comme un moment de la *praxis*. La connaissance n'est pas seulement cultivée pour elle-même, elle est pour mobiliser un langage marxiste une force productive impliquée dans la connaissance de soi de la société et dans son auto-production réfléchie. Ainsi, la question de l'objectivation du monde social n'est jamais dissociée chez Freitag de celle de l'inscription du chercheur dans ce monde, et plus largement de l'inscription des sciences humaines dans la société. Le rapport que noue le chercheur avec son objet d'étude n'est qu'un cas particulier du rapport qu'entretient n'importe quel acteur avec l'objet de sa pratique ou de sa représentation, il ne peut entretenir la fiction d'un savoir détaché, humainement et socialement déraciné.

21. On retrouve des analyses en partie analogues chez Ricœur : cf. « Expliquer et comprendre », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986, p. 161-182.

22. Cf. Vandenberghe, *op. cit.*

Le double rapport d'objectivation dont nous avons parlé ci-dessus ne se réduit en effet pas à une simple superposition en extériorité, il est également marqué par une articulation dialectique. Les interprétations produites par les sciences humaines s'inscrivent elles-mêmes dans la réalité sociale qu'elles ont pour vocation d'étudier (ce que Giddens a appelé la « double herméneutique²³ »), et participent ainsi du coup de sa constitution (on peut donner comme exemple les connaissances psychologiques que mobilisent aujourd'hui sur des bases ordinaires les acteurs sociaux). Freitag examine les implications de cette articulation. Il entreprend à nouveau une critique du positivisme, qui récuse tout questionnement à caractère normatif en se retranchant au nom de la distinction kantienne entre « théorie » et « pratique », entre « faits » et « valeurs », derrière la « neutralité axiologique ». La « théorie » ne s'oppose pas à la « pratique » dès lors que toute objectivation théorique participe directement ou indirectement de la reproduction de soi du sujet dans le monde et de la connaissance de soi de la société. De ce point de vue, *les sciences humaines se présentent comme une modalité essentielle de l'autocompréhension de la société et de son orientation normative*. Compte tenu de la double herméneutique, la « neutralité axiologique » est alors nécessairement une forme d'engagement parmi d'autres²⁴.

Assumant explicitement cette fonction d'orientation normative, la démarche de Freitag se présente en conséquence comme à la fois « compréhensive » et « critique ». Cette critique s'élabore de deux points de vue. C'est tout d'abord ce que l'École de Francfort a appelé « critique immanente ». Celle-ci consiste à confronter une société à ses propres idéaux, aux principes dont elle se réclame, afin de faire apparaître ses contradictions, en tant que marque des rapports structurels de domination qui la traversent.

Mais la critique peut également s'élaborer sur d'autres bases, à travers la distance que nous procure la démarche comparative, les idéaux qui fondent notre époque et la réflexivité critique que nous pouvons engager à l'égard de l'histoire. Freitag rencontre à nouveau ici la dialectique hégélienne, à travers ce qu'on appelle son *historicisme*, et qui consiste à saisir chaque réalité historiquement advenue du point de vue des rapports qu'elle entretient avec celles qui l'ont précédée, à partir d'un mouvement marqué par une logique d'affirmation (thèse), d'opposition (antithèse) et de « dépassement-conservation » (synthèse, concept d'*Aufhebung*). C'est sans doute ici que le risque d'incompréhension est le plus grand, d'autant que Freitag inscrit fréquemment et explicitement sa réflexion dans les pas de Hegel. Ne peut-on craindre alors de voir resurgir les pires formes de téléologie et de déduction du cours de l'histoire ?

S'il emploie volontiers le modèle de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, et si sa lecture de l'histoire de l'humanité pourrait laisser croire qu'il ressuscite un mode de pensée aujourd'hui fortement discrédité, il n'est pas difficile de voir que *l'historicisme qui est*

23. *New Rules of Sociological Method*, op. cit.

24. Freitag montre du reste que c'est précisément au nom d'une telle neutralité que les sciences sociales ont participé historiquement dans la modernité à la légitimation de l'ordre social, à travers une épistémologie positiviste prétendant mettre en lumière contre la tradition une sorte de naturalité du lien social ou de rationalité intrinsèque de celui-ci. L'extension des approches issues des sciences de la nature aux « phénomènes sociaux » est corrélative de l'application d'un regard naturalisant à la réalité humaine-sociale, qui est en contradiction à la fois avec l'affirmation de la liberté humaine par la philosophie des Lumières et avec le rôle idéologique joué par les sciences sociales dans le cadre de la lutte menée contre la tradition et pour la légitimation des modalités modernes de structuration de la société. Mais cette contradiction peut être d'autant plus manquée que c'est précisément en se présentant sous le signe d'une vérité universelle parce que « naturelle » que les sciences sociales vont accomplir leur fonction idéologique. Cf. « La crise des sciences sociales et la question de la normativité », in Freitag (1995a), p. 73-164.

à l'œuvre ici n'a rien à voir avec une quelconque conception téléologique. Freitag développe une théorie de l'histoire qui, tout en récusant une vision évolutionniste ou téléologique des choses, s'inscrit cependant dans l'idée d'un développement historique orienté, ne pouvant pas s'opérer n'importe comment. Rétrospectivement, nous pouvons reconstruire les développements historiques afin d'en saisir la logique interne. Mais cette reconstruction ne répond à aucune « nécessité » historique et l'univers des possibles est toujours ouvert. Voici ce qu'il écrit à ce propos :

« Toute ma conception dialectique et réaliste de l'action m'interdit d'inscrire la lecture de l'histoire humaine dans un schème eschatologique *a priori*, et dans la mesure où cette dialectique s'appuie évidemment sur Hegel, j'ai toujours pris soin de me distancer du postulat hégélien de l'Esprit absolu, qui me paraît d'ailleurs étranger à sa dialectique proprement dite... En bref, je considère que la référence à la réalisation nécessaire de l'Esprit absolu reste chez Hegel une conséquence de l'esprit théologique. Pour moi, la totalité qui se dévoile dans un procès effectif de totalisation réflexive reste contingente et entièrement immanente à ce procès même. Mais cela ne me conduit pas au relativisme, ni à l'abandon de l'idée d'un "sens de l'histoire", entièrement immanent à l'histoire elle-même et donc à sa contingence²⁵. »

Ainsi, la dialectique freitagienne est-elle à inscrire dans une *ontologie ouverte sur la contingence*, par où elle dépasse l'opposition du « hasard » et de la « nécessité » et se situe au plus loin d'une philosophie de l'histoire guidée par un principe de nécessité historique et de déduction du cours de l'histoire. Le concept de contingence renvoie à l'idée que les choses ne se font pas n'importe comment, qu'elles ne sont pas « sans pourquoi », qu'elles sont « compréhensibles », quand bien même elles ne sont en aucune façon nécessaires. Il n'était pas nécessaire que la démocratie se développe en Grèce antique, ou que la bourgeoisie réussisse à s'émanciper des rapports sociaux féodaux, et pourtant cela est en même temps compréhensible. On a là un ensemble de contingences historiques. Ce qui existe aurait pu ne pas être ou être différent. Et en même temps, ce qui vient à être ne s'inscrit pas n'importe comment à l'égard de l'existant, ce qui rend possible une visée herméneutique d'interprétation d'une logique de développement historique, ainsi qu'une réflexivité critique à l'égard du passé et un souci de production plus réfléchi de l'organisation sociale, cherchant à prendre en considération aussi bien la richesse des formes de vie humaines connues que leurs limites, les acquis de l'histoire universelle que ses errements et ses pathologies. Une conception dialectique de l'histoire associée à une ontologie ouverte sur la contingence débouche donc sur une réflexivité critique, au plus loin des conceptions déterministes et téléologiques auxquelles on associe ordinairement l'idée de dialectique.

On peut voir ainsi en quel sens précis la sociologie de Freitag est une *sociologie « dans le monde »*. Elle l'est parce qu'elle récusé toute extériorité à l'égard de son objet d'étude, se place dans le même champ ontologique que les autres pratiques sociales, et soulève en permanence la question du rôle des sciences humaines dans la production de la vie sociale et l'orientation de la collectivité. C'est une sociologie engagée dans le monde social, ce qui signifie qu'elle n'évacue pas les questions éthiques et politiques que sa pratique suscite nécessairement, même si c'est à des degrés divers. Mais elle déploie en même temps une démarche réflexive et critique, qui se situe à distance du « fonctionnement social » ordinaire, pour pouvoir en analyser les logiques de structuration, ainsi que la portée et la signification humaines, du point de vue du « monde de l'esprit²⁶ ».

25. Lettre à Denis Duclos, 28-10-98, p. 8.

26. Par contraste, et en s'inspirant de la distinction élaborée par Louis Dumont entre individualisme

Disons à présent un mot de la « méthode », d'un point de vue très général. L'objet d'étude privilégié d'une sociologie dialectique, comme on l'a vu, ce sont les modes mêmes de constitution, de reproduction et de transformation de la réalité sociale-historique. En d'autres termes, ce que vise l'objectivation « scientifique », c'est ce qui a été d'abord socialement et historiquement objectivé par et pour les acteurs comme constituant pour eux la réalité. Il n'existe plus dans une telle démarche aucune positivité en soi. Pour chercher à saisir cette constitution socio-historique des rapports sociaux et des identités, différentes méthodes peuvent être mobilisées, qui visent toutes à mettre en évidence et à reconstruire les médiations objectives et significatives des pratiques, telles qu'elles sont effectivement à l'œuvre dans la société étudiée, mais dont les acteurs n'ont pas nécessairement conscience ou dont ils n'ont qu'une conscience très partielle. *La sociologie dialectique privilégie à cet égard les méthodes typologique, génétique et comparative.*

La méthode typologique occupe une position centrale dans la démarche, et l'on rejoint à cet égard l'œuvre de Weber. Mais tandis que Weber inscrit la méthode idéal-typique sous l'égide d'une perspective analytique et nominaliste (précepte qu'il ne respecte heureusement pas dans ses typologies effectives), Freitag la situe au contraire dans une perspective synthétique et réaliste. On peut saisir cela à deux niveaux simultanément.

En premier lieu, et cela est essentiel, chaque terme du langage peut être considéré comme un « concept » de la vie sociale, comme un « type », dont il convient de reconstituer la signification en le resituant dans la structure d'ensemble où il s'inscrit. On retrouve ici l'inspiration structuraliste, mais dans le cadre d'une herméneutique des rapports sociaux et non d'une analyse formaliste des productions de l'esprit humain.

À partir de là, on peut alors élaborer des types-idéaux, qui visent à dégager les caractéristiques essentielles d'un univers socio-historique. Mais compte tenu du souci d'« adéquation significative » si bien souligné par Weber lui-même, les regroupements opérés par le sociologue et les types qu'il élabore, loin d'être issus de l'arbitraire d'une décomposition analytique quelconque ou de considérations pratiques (traitement opérationnel de « données » homogènes par exemple), sont directement extraits de la réalité étudiée.

C'est dans cet esprit que l'on peut comprendre la manière dont Freitag élabore nombre de ses textes. Il procède fréquemment comme il le dit par « reconstruction conceptuelle-historique ». Cela renvoie directement à la mise en œuvre de la méthode typologique dans une perspective phénoménologique et herméneutique. Il s'agit de reconstituer la logique qui préside à la structuration des rapports sociaux afin de comprendre aussi bien la portée des phénomènes rencontrés que les logiques d'action dans lesquelles s'engagent les acteurs. Par où l'on voit qu'il existe d'autres formes de rapport à l'empirie que celles qui passent par les démarches et méthodes codifiées par la sociologie académique. Il faut cesser de confondre la démarche compréhensive au plan structurel avec l'impressionnisme, l'essayisme littéraire ou la philosophie sociale, tout comme il faut cesser de l'associer systématiquement au niveau des acteurs à l'étude de leur « vécu ». L'analyse des

« dans le monde » et individualisme « hors du monde » (cf. *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983), l'on peut dire que les approches positivistes sont guidées par la fiction d'une sociologie « hors du monde ». Quant aux approches technocratiques à caractère gestionnaire et opérationnel de plus en plus massivement présentes aujourd'hui dans les sciences sociales, et dépourvues de toute distanciation critique, on pourrait dire qu'elles participent d'une sociologie « dans le système social ». L'œuvre de Freitag est en porte-à-faux aussi bien avec le modèle positiviste classique qu'avec le modèle technocratique de plus en plus dominant. On peut même dire qu'elle s'est construite par opposition à ces deux modèles, sur un registre plus épistémologique pour le premier, plus directement normatif et politique pour le second.

régulations objectives de la pratique, saisies à travers les réalités phénoménales où elles se manifestent et les concepts qui en condensent la signification, permet d'objectiver conjointement les modalités de structuration des rapports sociaux et les modalités d'engagement subjectif des acteurs.

La méthode typologique s'articule étroitement avec les méthodes génétique et comparative. La première consiste à remonter aux origines d'un phénomène pour en saisir les conditions de naissance et de développement et par là la signification sociale effective. Freitag mobilise ainsi fréquemment l'étymologie afin de retracer les significations originelles d'un terme, considéré en tant que concept de la vie sociale, et bâtir sur ces bases ses typologies. La démarche comparative permet, quant à elle, de sortir de la singularité historique, de situer les types les uns par rapport aux autres et de monter en généralité. De toute façon, la comparaison est un arrière-plan essentiel pour la compréhension de la singularité d'une époque historique, d'une forme de socialité, d'une expérience sociale.

Vers une anthropologie fondamentale et comparative

J'ai essayé de mettre en évidence l'unité et la cohérence de la démarche proposée pour penser ensemble les différentes dimensions de la réalité sociale et associer sensibilité phénoménologique et herméneutique des structures et de l'expérience, à travers une analyse des régulations objectives assurant la mise en rapport de ces dimensions, bref pour construire une véritable *interprétation sociologique*, à caractère compréhensif, réflexif et critique.

Cette démarche interprétative est d'abord mobilisée par Freitag, au fil de ses analyses, pour appréhender l'unité de chaque société. On ne saurait à cet égard assez insister sur la puissance de la démarche pour saisir des univers sociaux, des formes de socialité, des réalités phénoménales sous leur double face objective et subjective, à travers des concepts théoriques qui se tiennent constamment au plus près des significations qui traversent la société et les acteurs considérés. La saisie des réalités sociales-historiques dans le cadre de la dialectique de la régulation et de la reproduction permet d'articuler dans une synthèse compréhensive aussi bien le niveau des acteurs et celui des structures que les différentes dimensions et formes de différenciation internes d'une même totalité synthétique, et d'en intégrer les diverses manifestations phénoménales.

Cette démarche systématique conduit à questionner nombre de clivages fort discutables qui marquent aujourd'hui les sciences humaines et offre des pistes pour les dépasser, en particulier entre sociologie, histoire et ethnologie, mais aussi entre sociologie et psychologie, d'une manière beaucoup plus radicale et profonde que ce qui se développe au titre de l'« interdisciplinarité ». La démarche de Freitag conduit plutôt à l'élaboration d'une nouvelle synthèse pour les sciences humaines, où elles pourraient se réconcilier d'un côté avec la philosophie, de l'autre avec les humanités classiques, et où elles pourraient d'autre part dépasser sans pour autant les annuler des clivages disciplinaires et des spécialisations intra-disciplinaires qui les menacent d'éclatement.

En dernier ressort, la reconstruction du projet des sciences humaines par Freitag débouche sur une *anthropologie fondamentale et comparative*, si par anthropologie on entend non pas une recherche des invariants humains ou une étude des peuples non occidentaux situés en dehors ou à la marge des grandes aires de civilisation (ethnologie), mais une réflexion systématique sur *l'unité de l'homme*. D'un côté, les textes de Freitag partent fréquemment d'une réflexion portant sur les dimensions anthropologiques générales de la pratique et de la socialité, ressaisies d'abord au plan ontologique. De l'autre, l'analyse

systematique des caractéristiques structurelles d'une société donnée est toujours resituée par lui dans une perspective historique et comparative, afin d'en saisir pleinement le sens et la portée. Il associe ainsi une anthropologie fondamentale, permettant de dégager des dimensions essentielles de la pratique et de la socialité humaines (par exemple, la « technicité », voir le chapitre v) ou des articulations anthropologiques générales (par exemple entre identité et altérité, voir le chapitre iii), et une anthropologie comparative guidée par la démarche typologique, visant à saisir à la fois la spécificité de chaque configuration socio-historique et la signification et la portée anthropologiques des transformations historiques les plus marquantes (par exemple, Freitag reprend à son compte à ce niveau l'opposition développée par Louis Dumont entre « holisme » et « individualisme²⁷ »).

S'agissant des transformations contemporaines, cette analyse débouche directement sur un questionnement à caractère normatif portant sur les finalités que nous souhaitons assigner collectivement à la vie sociale, et sur la base desquelles nous pouvons juger les modalités socio-historiques de construction des rapports sociaux. De ce point de vue, Freitag développe une interprétation historique où les tendances à l'œuvre dans la période contemporaine sont analysées centralement en termes de mutation anthropologique, faisant peser une menace sur l'humanité, telle du moins que nous pouvons en saisir l'unité jusqu'à aujourd'hui. C'est vers l'examen de cette interprétation que je vais me tourner à présent.

L'INTERPRÉTATION SOCIO-HISTORIQUE

J'ai délibérément choisi de distinguer dans cette présentation ce qui relève d'une théorie générale de l'action, de la socialité et de l'historicité et ce qui relève de l'interprétation socio-historique des transformations sociétales, dans la mesure où ce sont là deux composantes partiellement autonomisables de l'œuvre de Freitag. Il convient cependant de garder à l'esprit l'unité d'ensemble de celle-ci. On peut pour cela reprendre le plan qu'il avait prévu pour son ouvrage majeur, *Dialectique et Société*. Dans sa formulation initiale, celui-ci était structuré en cinq volumes, portant respectivement sur la pratique significative et une critique de l'épistémologie, sur les types idéaux de la socialité et de la reproduction de la société, sur l'historicité et le développement historique effectif des formes de société, sur la méthodologie propre à la démarche compréhensive, et enfin sur une théorie critique des transformations sociétales contemporaines. Seuls les deux premiers volumes sont parus à ce jour, et il est peu probable aujourd'hui que les autres paraissent sous la forme initialement prévue, même si les matériaux permettant de les rédiger sont dans une très large mesure disponibles, soit à travers des articles publiés, soit à l'état de notes. Jusqu'ici, notre présentation couvre essentiellement le contenu des volumes un et quatre, ainsi qu'une partie de l'introduction des volumes deux et trois, où Freitag présente la dialectique générale de la régulation et de la reproduction et discute du problème de l'unité et du mode d'existence de la société et de l'articulation entre pratiques subjectives et totalité sociétale, ainsi que de l'historicité. Nous allons à présent nous centrer sur ce qui dans le plan initial correspond au cœur des volumes deux, trois et cinq, c'est-à-dire au déploiement de la démarche présentée ci-dessus dans le cadre d'une interprétation socio-historique visant conjointement à proposer une typologie des formes de société connues et à élaborer une analyse critique de la société contemporaine.

27. Cf. Louis Dumont, *op. cit.* Cette opposition ne se situe plus ici au plan « méthodologique », mais bien au niveau ontologique et historique.

La compréhension de la démarche de Freitag suppose à cet égard de saisir l'articulation qui relie les volumes deux et trois du plan initial. En effet, dans son interprétation des formes de société et de l'histoire, il procède à une distinction essentielle, que l'état inachevé de la publication de *Dialectique et Société* n'aide pas à saisir pleinement, entre ce qu'il appelle les « modes *formels* de reproduction » de la société et d'autre part les procès socio-historiques *effectifs* de constitution et de transformation des sociétés. C'est de cette distinction que nous allons partir pour examiner ensuite son interprétation critique des transformations sociétales contemporaines au travers d'une opposition idéal-typique entre modernité et postmodernité.

Modes formels de reproduction et types historiques de sociétés

Il est important de bien distinguer plusieurs niveaux différents dans les typologies de Freitag et dans ses analyses socio-historiques. Ces niveaux renvoient à des différences relatives au plan où se situe l'analyse (formel et structurel ou historique) et au degré de généralité auquel correspond la construction idéal-typique. On peut en repérer au moins trois.

Tout d'abord, Freitag élabore, à partir de la dialectique générale de la régulation et de la reproduction que nous avons examinée plus haut, le concept de « mode formel de reproduction ». Comme nous l'avons vu, le modèle théorique d'une articulation réciproque entre régulation des pratiques par une médiation structurante telle qu'un langage ou une culture partagés, un pouvoir politique, une idéalité fondatrice (exemple de la vérité pour le champ scientifique), etc., et reproduction de cette régulation à travers l'accomplissement même des pratiques, qui dans le même temps où elles s'orientent par rapport à elle, la confirment dans sa fonction d'orientation significative, peut être appliqué à différents niveaux de totalisation, à différentes « configurations²⁸ ». Au niveau le plus élevé, on peut appréhender cette totalisation à travers le concept de société. À cet égard, Freitag postule que c'est à travers la mise en œuvre d'une logique dominante de régulation des pratiques et rapports sociaux qu'est réalisée l'intégration d'ensemble d'une société, par-delà ses multiples niveaux de différenciation interne et de totalisation partielle. Ainsi, le mode dominant de régulation des pratiques et rapports sociaux à l'échelle où s'effectue l'intégration d'ensemble la plus significative pour une collectivité (exemple : un clan, une royauté, un État-nation) peut être considéré comme un mode de reproduction de la société, dont on peut chercher à saisir la logique de structuration et de fonctionnement, ainsi que la dynamique interne dont il est porteur. On parlera de mode « formel » de reproduction dans la mesure où l'analyse se situe alors précisément à un niveau logique et systématique davantage qu'historique, et où *l'objectif est de saisir la forme générale que prend la régulation des rapports sociaux et leur reproduction structurelle*, c'est-à-dire leurs « principes ou modalités opératoires spécifiques » (Freitag, 1986b : 19). Conformément aux principes présentés ci-dessus, cependant, cette analyse n'est pas « purement formelle » puisqu'elle procède sur des bases réalistes et non nominalistes et que les différents modes de reproduction, loin d'être une invention arbitraire de l'analyste, sont extraits et abstraits de l'histoire.

À partir de là, Freitag élabore une première typologie, centrée sur les différentes logiques structurelles qui peuvent présider à la régulation des pratiques sociales et à la reproduction d'ensemble des rapports sociaux et de la société :

28. J'emprunte le concept de « configuration » à Norbert Elias.

« Il s'agit donc en quelque sorte de décrire, ou plutôt de construire les "types idéaux" de la socialité, celle-ci étant entendue [...] en même temps comme mode d'être des pratiques sociales particulières et comme mode de constitution de la société comme structure d'ensemble ou totalité » (Freitag, 1986b : 19 ; je souligne).

Il distingue ainsi dans l'histoire *trois modes formels de reproduction des rapports sociaux* (qu'il nomme « culturel-symbolique », « politico-institutionnel », et « opérationnel-décisionnel »), qui font l'objet central du volume 2 de *Dialectique et Société*. Il y propose une analyse systématique de chacune de ces logiques du point de vue de l'encadrement et de l'orientation des pratiques et de l'intégration d'ensemble des rapports sociaux, ainsi que du point de vue de la dynamique interne qui les caractérise. Il vise aussi en même temps à penser d'une manière dialectique, mais à un niveau là encore formel, les conditions de transition d'un mode de reproduction à un autre, dès lors qu'ils sont à comprendre les uns par rapport aux autres. De façon cohérente avec les postulats centraux de la dialectique du réel, l'hypothèse est en effet que c'est afin de répondre aux limites, contradictions ou dynamiques non maîtrisées d'un mode de reproduction donné qu'un autre va se développer, être « inventé » historiquement.

Sur la base de ces trois modes formels de reproduction, Freitag élabore une nouvelle typologie, s'en tenant encore à un niveau très général et relativement abstrait, centrée sur les *formes sociétales historiques* dans le cadre desquelles ils ont effectivement été mis en œuvre. Il retrouve ici des typologies socio-historiques classiques dans la littérature sociologique. Le nombre de types idéaux varie, selon le degré de précision recherché, mais on retrouve toujours au minimum quatre types historiques : sociétés primitives, traditionnelles, modernes, et transition à la postmodernité (nous verrons en effet que le concept de « société postmoderne » ne peut correspondre qu'à un type limite). Il y ajoute dans le cadre d'une analyse plus détaillée les « sociétés archaïques » (Freitag, 1989c), et l'on doit y ajouter aussi le type implicite dans son analyse associé à un dépassement éventuel des orientations contemporaines, qu'il appelle comme on le verra de ses vœux.

Cette typologie socio-historique combine une analyse systématique et comparative des caractéristiques structurelles des différents types, une analyse encore « logique » (et bien sûr rétrospective : il ne s'agit aucunement de prédire l'avenir, mais seulement de comprendre un développement historiquement advenu et d'éclairer ainsi la spécificité et les enjeux du temps présent) des transitions permettant d'articuler les types les uns par rapport aux autres²⁹, et une analyse de la dynamique concrète à travers laquelle chaque type s'est effectivement réalisé historiquement (par exemple, pour la modernité, la dynamique des « Temps modernes » en Europe occidentale), dans des conditions sociales toujours particulières et par la médiation d'acteurs sociaux privilégiés qui l'ont impulsée (pour les Temps modernes, la bourgeoisie), ce qui est source de contingences historiques spécifiques³⁰.

Cette typologie socio-historique peut enfin, à un troisième niveau, être elle-même raffinée de différents points de vue, qui permettent de la rendre beaucoup plus concrète. On peut notamment le faire en distinguant des *modalités historiques* différentes de *réalisation du type idéal* : ainsi, Freitag distingue-t-il la Cité antique (Freitag, 1996f), la com-

29. Cette analyse peut intégrer la saisie de variantes et la distinction à partir de là de différents sous-types : ainsi, par exemple, Freitag distingue trois sous-types de sociétés traditionnelles, soit la royauté, l'empire et la société de castes ; cf. Freitag, 1989c.

30. Un exemple majeur de ces contingences s'agissant de la modernité est donné par la nation, en tant que communauté politique originale : cf. Freitag, 1979.

mune médiévale et l'État-nation (Freitag, 1979) comme sous-types historiques de la « société moderne ». On peut aussi, dans une autre perspective, s'intéresser aux *trajectoires historiques spécifiques* à travers lesquelles s'opère le passage d'un type dominant à un autre, en intégrant alors dans l'analyse des dimensions telles que les traditions locales ou nationales, les conditions de réalisation ou les circonstances : ainsi peut-on comparer à propos de la dynamique des Temps modernes les Révolutions française, anglaise et américaine (Freitag, 1992c ; 1994c ; 1995e), ou encore s'agissant de la transition à la postmodernité les voies fasciste ou nazie (Freitag, 1983b), communiste, pragmatique (Freitag, 1994c) et social-démocratique. On peut encore complexifier l'analyse historique en intégrant dans la lecture les *rapports inter-sociétaux*, comme par exemple ceux qui sont liés au colonialisme et à l'impérialisme (Freitag, 1983b, et le chapitre III ci-dessous).

Ainsi, selon le questionnement privilégié, l'analyse se déploie sur l'un ou l'autre de ces trois niveaux, qui sont intégrés dans une perspective globale et cohérente où chacun permet de faire apparaître des déterminations spécifiques : logiques formelles et structurelles de la socialité examinées sur un plan systématique, procès historiques effectifs considérés globalement, trajectoires historiques singulières et analyse localisée. Je m'en tiendrai pour cette présentation aux trois modes formels de reproduction, ainsi qu'aux distinctions établies à partir de là entre sociétés primitives, traditionnelles, modernes, et transition à la postmodernité. Je serai extrêmement succinct et schématique, étant donné que ces différents types sont présentés en détail par Freitag lui-même dans les textes qui suivent.

Le *mode de reproduction « culturel-symbolique »*, qui correspond concrètement au type-limite des « *communautés primitives* », se caractérise par une régulation des pratiques sociales directement sur la base du sens, moyennant l'intériorisation d'une culture commune partagée faisant office de « seconde nature » et donnant aux différents membres de la collectivité des ressources symboliques pour s'orienter significativement. Une telle régulation ne peut être opératoire que si règne au sein de la société ou du groupe un très profond consensus, qui permet de construire un rapport d'évidence au monde, à autrui et à soi. La culture projette sur les rapports sociaux et sur le monde un tissu de significations sociales partagées, mais cette projection n'apparaît pas comme telle aux yeux des acteurs, qui ont le sentiment que ces significations, et les pratiques qui vont de pair, sont directement issues de ces rapports ou de ce monde. Dans ces conditions, les acteurs n'ont aucune distance critique à l'égard de la culture, ils baignent dedans et interprètent le sens des choses à travers elle, mais sans la thématiser en tant qu'élaboration sociale contingente. Toute pratique conforme à la culture est en même temps confirmation et reproduction de celle-ci. Cela ne signifie pas que ces sociétés ne connaissent ni changement ni conflit. Simplement, le changement n'y est ni voulu ni thématisé comme tel, il est fondamentalement nié, car c'est la fidélité au passé qui fonde l'unité et l'identité collectives. De même, ces sociétés ne peuvent connaître que des conflits conjoncturels et limités, car ils représentent du point de vue de la logique de reproduction de ce type de société une déchirure du sens, qui ne peut se déployer sans détruire sa cohérence propre, d'où l'invention de différents « mécanismes » de rétablissement du sens (rituels, tabous, palabre, quête de réponse aux problèmes rencontrés dans les récits mythiques, etc.).

Le *mode de reproduction « politico-institutionnel »* se développe précisément à partir d'une rupture du consensus, de l'avènement de conflits structurels dans la société qui rendent la régulation immédiate par le sens au moins en partie inopérante, car elle continue toujours à régir directement certaines pratiques et rapports sociaux de base, dès lors qu'elle constitue un socle ontologique fondamental de la socialité humaine. Pour sur-

monter les conflits d'orientations significatives et normatives qui traversent la société, la régulation politico-institutionnelle procède non plus par la médiation de la *norme* culturelle intériorisée, mais par celle de la *règle* imposée et sanctionnée en extériorité par un *pouvoir*. Le pouvoir rétablit l'unité de la société par-delà les conflits d'orientations qui la traversent, sans toutefois abolir ceux-ci. D'un côté, il fait signe vers une domination sociale, à travers laquelle les orientations portées par les acteurs sociaux dominants sont imposées à l'ensemble de la société. De l'autre, il réalise l'unification et l'objectivation de la société à travers le système juridique et l'ensemble des institutions qui encadrent et orientent les pratiques et rapports sociaux, ce qui implique une capacité de distanciation et de réflexivité d'ensemble sur l'ordre social. Mais à cette double orientation il convient d'en associer une troisième. En effet, le pouvoir étant toujours menacé d'apparaître comme arbitraire, il est en quête de légitimité, il vise à rétablir non seulement l'unité mais également l'identité et le sens par-delà le conflit. Il produit dans cette perspective ce que Freitag appelle une « idéologie de légitimation », c'est-à-dire une doctrine de justification des institutions et du système juridique, visant à les fonder dans une théorie de la justice³¹.

La caractéristique essentielle du mode de reproduction politico-institutionnel, c'est donc la production réflexive des institutions et des règles sociales, à partir de principes et de finalités explicites, ce par quoi la *praxis* politique s'élève au-dessus des simples rapports de force, les dépasse et les contient. C'est toutefois seulement dans la modernité que cette capacité se dégage réellement. En effet, Freitag distingue deux grandes formes de développement institutionnel, correspondant respectivement aux sociétés « traditionnelles » et « modernes ».

Les *sociétés traditionnelles* ne sont plus intégrées directement sur la base du sens, elles sont marquées par différentes formes de différenciation et de stratification, de même qu'elles sont traversées par des conflits. Elles connaissent donc la mise en place d'une structure de domination politique. En même temps, la logique propre du mode de reproduction politico-institutionnel ne peut s'y déployer pleinement, dans la mesure où le pouvoir reste lui-même encadré culturellement, à travers une idéologie de légitimation qui renvoie d'un côté à un discours cosmologique ou religieux et de l'autre précisément à la « tradition », c'est-à-dire à un ordre préexistant des choses que le pouvoir se doit de respecter (la justification de ce respect étant justement l'origine divine de cet ordre). La tradition et la religion assurent un rôle clef dans l'unification sociétale et la construction de l'identité collective. L'idéologie religieuse qui encadre les sociétés traditionnelles empêche les acteurs sociaux de concevoir l'ordre social comme une production purement humaine qu'il leur appartient de construire. C'est la raison pour laquelle le pouvoir politique y prend un caractère avant tout *juridictionnel*, au sens étymologique de

31. Il est important de bien comprendre que pour Freitag l'idéologie de légitimation ne peut en aucune façon être réduite comme dans la vulgate marxiste à un simple discours instrumental de dissimulation de la domination. Les trois dimensions du pouvoir que sont la domination, l'objectivation et la légitimation forment un tout et ne peuvent être dissociées. Le pouvoir ne désigne pas une capacité de surplomb radicale à l'égard des rapports sociaux, mais une capacité relative de distanciation et de réflexivité, portée par les pratiques sociales spécifiques que sont les pratiques politiques lorsqu'elles se donnent comme objet la production de règles encadrant et orientant les rapports sociaux. Mais ces pratiques politiques sont elles-mêmes inscrites dans la société et traversées en particulier par un certain nombre de références et de croyances auxquelles adhèrent conjointement dominants et dominés. L'idéologie de légitimation ne doit pas d'abord être pensée comme un ensemble de références symboliques que l'on manipule, mais comme une doctrine de justification du système juridique et de l'organisation de la société, produite réflexivement-critiquement par une élite intellectuelle (prêtres, juristes, philosophes, etc.). Cf. Freitag, 1986b, chap. 11.

« dire le droit », d'arbitrer les conflits et d'énoncer les règles collectives (puis de les sanctionner) en s'appuyant sur la tradition et la religion.

Par opposition à cela, *la modernité* va se caractériser par le rejet de toute transcendance extérieure concrète, et parallèlement par l'affranchissement à l'égard de la tradition, qui n'est plus en tant que telle porteuse de sens. D'un point de vue formel, Freitag la définit à travers *l'institutionnalisation du pouvoir* : le pouvoir devient lui-même soumis à des règles explicites, inscrites dans une Constitution, et dont le fondement ne renvoie plus à un ordre divin ou à une tradition, mais à la collectivité elle-même (le peuple, la nation) et à la volonté des individus qui la composent. Dans ces conditions, la forme d'exercice par excellence du pouvoir n'est plus juridictionnelle mais *législative*, le pouvoir étant chargé de créer la loi conformément à la volonté des citoyens et abstraction faite de la tradition. Pour autant, la modernité ne va pas s'affranchir de toute référence transcendantale. C'est en effet la Raison qui va faire office de nouvelle idéologie de légitimation, permettant d'inscrire les institutions-clefs de la nouvelle société dans une théorie de la justice.

Mais la modernité est traversée par une *contradiction centrale entre l'universalisme des références* qui sont au fondement de l'État et de la démocratie politique (concept de citoyen), et formellement aussi de la société civile où interagissent les acteurs sociaux considérés comme individus abstraits (à travers en particulier les procédures de l'État de droit et les institutions du contrat, de la propriété et du marché), et d'autre part *le particularisme des formes de domination sociale*, qui vont se déployer de façon particulièrement manifeste à compter du XIX^e siècle et de la mise en place du capitalisme industriel. Cette contradiction va alors donner naissance à différents développements historiques, dont certains se situent dans la continuité logique de la modernité et du mode de reproduction politico-institutionnel, comme par exemple l'extension du suffrage aux ouvriers et aux femmes ou l'adoption de lois sur la durée du travail, mais dont d'autres se situent par contre dans une tout autre logique formelle du point de vue de la régulation des rapports sociaux et de la reproduction d'ensemble de la société.

C'est afin d'interpréter cette nouvelle logique, marquant de façon croissante selon son interprétation l'époque contemporaine, que Freitag développe un troisième type-idéal, qu'il appelle *mode de reproduction « décisionnel-opérationnel »*, à partir duquel il va construire le *concept socio-historique de « postmodernité »*. La régulation des pratiques sociales s'opère ici à nouveau de façon directe, comme dans la reproduction culturelle-symbolique, plutôt qu'indirectement à travers le droit et les institutions. Mais à la différence de celle-ci, cette régulation s'effectue non pas par la médiation d'une culture commune intériorisée, mais sur la base de procédures, de normes (au sens opérationnel du terme), de rapports d'influence, de décisions pragmatiques, de déclenchements de réactions (selon le modèle input/output popularisé par la théorie des systèmes), etc.

La logique définissant ce mode de reproduction n'est ni celle de la culture au sens anthropologique du terme, ni celle des institutions politiques, savoir une production réflexive et verticale des règles de la vie collective, assortie d'un discours de justification pouvant prêter à contestation. Elle renvoie bien davantage à des mécanismes et processus excentrés de régulation et à des formes fluides de contrôle, à base d'influence, de gestion opérationnelle, de dispositifs matériels de canalisation (dont des exemples seraient les centres commerciaux ou les parcs thématiques), permettant d'assurer l'encadrement des pratiques et des acteurs sans passer par la médiation de l'énonciation de finalités.

Si Freitag nomme ce mode de reproduction « décisionnel-opérationnel », c'est afin de mettre en relief une double dimension fondamentale : la substitution de la décision

et de l'influence à la production réfléchie, déductive, de règles, à partir de principes et de finalités ; le triomphe d'une logique organisationnelle et systémique, centrée sur l'efficacité, l'efficacité, le contrôle de l'environnement, le déclenchement d'opérations ayant un fondement purement utilitaire ou stratégique, sans aucune préoccupation pour leurs retombées lointaines ou collectives.

Ce qui caractérise ce mode de reproduction, c'est qu'il ne réalise pas l'unité a priori de la société, comme c'était le cas de la culture ou du pouvoir politique. Cette unité est réalisée a posteriori, par ajustements permanents de multiples procès décisionnels qui prolifèrent dans la société. En conséquence, ce mode de reproduction n'est pas producteur d'identité collective, dans la mesure où il n'est pas porteur en tant que tel de sens, ni directement, à travers les orientations significatives régissant une communauté de culture, ni indirectement, à travers l'idéologie de légitimation associée au pouvoir et à une communauté politique (par exemple la nation comme communauté de destin). Le propre de ce mode de reproduction est en effet de produire de l'information au sens cybernétique du terme, de manipuler les orientations significatives dont sont porteurs les acteurs, mais d'épuiser les réserves de tradition et de court-circuiter les discours de justification et d'orientation collective. L'idéologie correspondante passe bien plus par la mobilisation immédiate que par l'argumentation et la justification.

Il faut bien comprendre que pour Freitag le concept à portée historique de « postmodernité » ne peut se comprendre que dans la mesure où la postmodernité définit un horizon possible mais pas encore advenu. Ce concept est en effet construit à partir du type formel du mode de reproduction décisionnel-opérationnel. Or une société qui serait entièrement régie par un tel mode de reproduction ne serait par définition plus une « société », mais un pur « système ». Dans un tel univers, il serait impossible de parler encore, nous serions face à une fin de l'histoire humaine telle du moins que nous l'avons connue jusqu'ici. C'est pourquoi le concept de postmodernité est systématiquement associé à une idée de transition en cours, qui se présente comme un danger, un risque, auquel il nous appartient de réagir. Cette transition est marquée par l'emprise croissante des logiques organisationnelles et systémiques en matière de régulation des pratiques et rapports sociaux. Or ces logiques sont dans la perspective de Freitag à proprement parler « insensées ». Elles reposent sur l'« information » et la « signification » au sens de la cybernétique³², pas sur le sens compris humainement-socialement. On peut se représenter facilement le modèle sous-jacent à partir d'un thermostat déclenchant automatiquement une coupure ou un redémarrage du chauffage en fonction de la température ambiante. Mais pour comprendre le danger et le risque auxquels Freitag fait référence, il est plus approprié de prendre comme illustration paradigmatique contemporaine les logiciels de déclenchement automatique d'achat ou de vente d'actions en fonction du niveau de la cotation boursière et d'exigences de performance totalement déconnectées de l'économie réelle³³.

La transition en cours vers la postmodernité se présente donc comme une vaste entreprise de désymbolisation du monde, dont les deux piliers principaux sont aujourd'hui l'économisme généralisé et le technocratisme (voir chapitres IV et V). C'est le concept et la réalité mêmes de la « société » qui disparaissent alors tendanciellement, au profit du « système », ceux du « monde » au profit du « global ». Mais il ne s'agit que d'une tendance, qu'il nous appartient de contrecarrer.

32. C'est-à-dire « une différence qui fait une différence » du point de vue d'un système quelconque.

33. Voir Michel Freitag et Eric Pineault (1999a), ainsi que le chapitre IV ci-dessous.

On pourrait résumer tout cela en disant que, par rapport à Dubet et Martuccelli qui se demandent « dans quelle société vivons-nous³⁴? », la question que pose Freitag serait plutôt « vivons-nous encore (tendanciellement) dans une société? » Mais il faut éviter de caricaturer son interprétation. Comme j'y ai déjà insisté, il souligne à plusieurs reprises que le concept de postmodernité tel qu'il l'élabore ne peut se penser que sur le mode d'une transition en cours, et il donne d'autre part de nombreuses indications des formes possibles de résistance à ces tendances et de construction d'une autre voie de développement.

Pour une politique de civilisation

La contrepartie logique de l'analyse critique de la transition vers la postmodernité est un type alternatif de société, pour lequel le vocabulaire est limité, car il s'agirait également d'un type « postmoderne », mais qui divergerait radicalement de la voie de sortie de la modernité actuellement dominante. L'originalité de la position de Freitag dans les débats autour de la modernité et de la postmodernité consiste en effet à critiquer aussi bien la modernité que ce qu'il interprète comme une mutation en cours, là où la plupart des auteurs cherchent au contraire à prendre position soit en faveur de la modernité (quelle que soit leur interprétation du temps présent), soit en faveur des tendances contemporaines dominantes qui nous en éloigneraient.

Pour Freitag, la modernité a représenté dans l'histoire de l'humanité jusqu'à présent un moment de couronnement d'un encadrement politique des rapports sociaux dégagé de la religion, permettant de dépasser les seuls rapports de force et d'instituer sur des bases réflexives la collectivité. C'est là sa grandeur. Grandeur redoublée par le fait que la modernité a construit cette production réflexive autour de la liberté individuelle et d'une pensée de l'universel, telle qu'on la trouve formulée de la façon la plus achevée dans la philosophie des Lumières. Qu'il s'agisse des Droits de l'homme et du citoyen, des idéaux normatifs qui orientent la différenciation de sphères de pratiques scientifiques ou artistiques, de l'esprit critique exercé à l'égard de la tradition, la modernité engendre une rupture décisive à l'égard des sociétés traditionnelles inscrites dans leurs particularismes culturels, rupture dont le retentissement est mondial.

Mais cette construction grandiose marque en même temps sa limite, dans la mesure où la conception abstraite de la Raison et de l'Individu qui en est le support s'est construite contre toutes les raisons concrètes d'agir qui sont pourtant au fondement de l'orientation significative de l'action humaine (Freitag, 1988a). Dans ces conditions, si les idéaux normatifs portés par la modernité se révèlent pertinents dans le cadre de la lutte menée contre la tradition au nom de l'émancipation de l'individu, ils débouchent en même temps sur une impasse et sur le vide une fois cette lutte gagnée, car l'on ne peut élaborer des orientations collectives substantives simplement à partir de la liberté individuelle et de la Raison abstraite. L'individualisme libéral et le rationalisme abstrait sont un moment négatif important de la dialectique historique, car ils libèrent la conscience réflexive et critique des individus, mais ils doivent à leur tour être critiqués pour leur insuffisance, la liberté individuelle et la Raison abstraite ne pouvant par elles-mêmes fonder positivement notre rapport à nous-mêmes, à autrui et au monde, qui passe par des raisons concrètes d'agir et par des formes d'engagement, de dépendance, d'appartenance, de reconnaissance, et pas seulement par des liens contractuels volontaires et limités ou par des procédures formelles (assurant une équité de traitement par exemple).

34. François Dubet et Danilo Martuccelli, *Dans quelle société vivons-nous?*, Paris, Seuil, 1998.

Pour sa part, son analyse critique de la postmodernité se situe avant tout sur un plan ontologique et anthropologique, même si la question se pose également de savoir si le mode de reproduction opérationnel-décisionnel est en mesure d'assurer l'intégration et la reproduction des rapports sociaux, compte tenu des risques évidents qu'il génère, dont celui d'anéantir la planète et la vie, du fait des puissances sociales formidables qu'il libère et qui se préoccupent essentiellement du court terme. Mais quand bien même tout serait « sous contrôle », la question de la forme des rapports sociaux, des finalités qui les orientent et des modalités de notre rapport au monde (et notamment aux autres êtres qui peuplent la planète) se poserait encore, et c'est sur cette base que l'on peut juger du potentiel émancipateur ou au contraire aliénant des tendances contemporaines. C'est donc autour d'une critique de la réification et de l'aliénation que Freitag établit avant tout son jugement : « Ontologiquement parlant, la forme matricielle de [la] nouvelle aliénation spécifiquement postmoderne consiste [...] dans la dissolution tendancielle de toute entité synthétique, tant subjective qu'objective » (Freitag, 1998b : 54).

À partir de cette double critique, on peut essayer de résumer la position normative de Freitag à travers les trois orientations suivantes : « éthique de la responsabilité », « ontologie de la normativité », « esthétique de l'identité ». Si ces trois orientations n'ont aucune prétention à « fonder », au sens d'une déduction rationnelle, une nouvelle normativité, qui ne peut s'élaborer qu'à travers un dialogue des cultures et des civilisations et un ensemble de luttes sociales, elles fournissent cependant des éléments essentiels pour une culture pédagogique, comprise au sens classique de la *Bildung*, de la formation des personnes.

En premier lieu, Freitag s'associe pleinement à la perspective développée par Hans Jonas³⁵ à propos de la puissance technologique, et centrée sur une *éthique de la responsabilité*. Il souligne en particulier que l'on assiste aujourd'hui « à une perte de la formation synthétique, de la réflexion et de la capacité d'orientation normative au niveau global ou, pour le dire autrement, à une *perte de la capacité d'action*, qui coïncide cependant avec un *accroissement sans précédent de la capacité de faire* » (Freitag, 1995a : 158 ; je souligne). La transition à la postmodernité se caractérise par une formidable libération des puissances, qu'elles soient de nature économique, technique ou encore subjective : on entend ainsi beaucoup parler ces dernières années d'une crise de la civilité et d'une montée en puissance du narcissisme. La « libération » du désir subjectif n'est jamais que l'autre face de la libération des puissances systémiques. Nous sommes la première société dans l'histoire de l'humanité à avoir aussi radicalement émancipé les puissances de tout encadrement normatif, qu'il soit de nature culturelle ou politico-idéologique. Il nous appartient aujourd'hui, si nous ne voulons pas être engloutis par les puissances que nous avons libérées, de fonder sur des bases raisonnables (et non rationnelles) des normes communes à même d'encadrer la puissance :

« Tout ce qui a été dit dans ce commentaire critique est fondé sur l'idée, ou plutôt la certitude, que la tâche la plus pressante qu'affronte l'humanité contemporaine est de reprendre normativement le contrôle sur l'orientation des développements engendrés par les puissances économiques et technologiques qu'elle a elle-même créées au cours de la modernité. Pour cela, il lui faut d'abord se redonner la maîtrise de ces puissances qui se sont objectivées à leur propre compte. Celles-ci sont en train de se déployer de manière débridée et sauvage, mais elles n'en restent pas moins des puissances humaines

35. Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad., Paris, Cerf, 1991.

collectives, et les logiques dynamiques auxquelles elles obéissent continuent elles aussi à appartenir à un ordre humain, social et historique » (Freitag, 1999a : 314).

Mais Freitag souligne en même temps, contre Jonas, qu'on ne peut élaborer un projet normatif seulement négativement, à partir de la peur, des dangers qui nous menacent du fait de la libération de ces puissances, c'est-à-dire sur la seule base d'un « principe responsabilité » tourné vers la préservation des générations futures et de l'humanité. On doit lui donner aussi une orientation positive, pouvant susciter l'adhésion. Il s'engage pour cela dans une entreprise de reconstruction ontologique, à travers le thème d'une *esthétique de l'identité* que dessine la diversité des formes particulières qui habitent le monde, associée à une *ontologie de la normativité* ouverte sur la contingence et sur un rapport réflexif-critique au monde.

Il s'agit d'abord de *dépasser la conception moderne de la normativité*, dont Kant est le représentant par excellence, qui cherche à fonder celle-ci sur la subjectivité individuelle, à partir de l'idée de liberté. Freitag soutient au contraire que « la normativité n'a pas son fondement premier dans notre subjectivité humaine, elle habite déjà le monde » (Freitag, 1995a : 255). En effet, écrit-il « pour tout être vivant, et plus éminemment encore pour l'être humain, compris dans sa condition d'être vivant, symbolique, social et historique, la "normativité" est d'abord le "devoir-être" subjectivement assumé de sa vie et de son genre, qui coïncide avec l'existence même de cette vie et de ce genre » (Freitag, 1995a : 245). En d'autres termes, à travers la prise en charge par chaque être vivant et chaque être humain singulier des régulations qui fondent son identité (instinct, culture, idéaux partagés, etc.), celui-ci assume déjà comme norme de son agir une forme existentielle particulière, comme membre d'une espèce, d'une culture, d'une communauté politique, d'une civilisation. Et c'est à cette prise en charge, cette assumption subjective, que l'on doit associer d'abord le concept d'« auto-nomie », au plus loin d'une liberté abstraite et indéterminée. La subjectivité ne peut pas « fonder » par elle-même les normes et le sens de son action, elle peut seulement s'inscrire de manière plus ou moins réfléchie et critique, au travers de l'intentionnalité qui la caractérise, dans un cadre normatif déjà donné.

La multiplicité des êtres et des formes qui habitent le monde est ainsi le produit contingent d'une histoire pluri-millénaire, dans le cours de laquelle ils se sont affirmés et reconnus mutuellement. Cela peut s'appliquer aussi bien aux espèces végétales et animales qu'à la diversité des cultures et des civilisations, comprises comme synthèses contingentes, comme inventions historiques. On peut alors élaborer à partir de là le modèle d'une « esthétique » qui soit en même temps susceptible de fonder un engagement normatif. En effet, cette diversité même dessine la figure d'un universel concret valorisable, ce que Freitag, renouant avec les philosophies de la Renaissance, appelle un *Universum*. Ce concept lui permet tout à la fois de clarifier la nature de sa critique de la modernité et de développer la figure positive d'une voie alternative à la postmodernité en cours. Contrairement à l'universalisme abstrait sur lequel s'est bâtie la modernité, et contrairement à la dissolution de toute synthèse à laquelle nous conduisent les orientations postmodernes, l'*Universum* renvoie à une idée d'unité concrète dans la diversité des particularismes :

« Dans la forme particulière de chaque être vivant s'est accomplie une expression déterminée de la solidarité et de l'interdépendance qui relie tous les êtres vivants entre eux dans la "biosphère", c'est-à-dire dans ce que j'ai, d'un point de vue existentiel, appelé ici le "monde". À l'existence même du "monde des formes" préside ainsi un principe d'"harmonie" qui se manifeste lui-même dans les formes et leurs correspondances. L'ensemble des formes est alors dominé ou dirigé par ce qu'on peut nommer

une « esthétique transcendantale » dans laquelle se manifeste la condition d'être de tous les êtres, le lieu commun de toutes les normativités particulières qui les régissent » (Freitag, 1995a : 257).

La valorisation de cette unité dans la diversité, à travers un principe d'harmonie, ou pour ce qui concerne les cultures et les civilisations, de respect et de compréhension mutuels et de confrontation critique (Freitag, 2001), passe par une affirmation de la richesse ontologique associée en particulier aux formes du vivant (dont le thème de la biodiversité est une illustration) et aux traditions civilisationnelles, et par l'inscription réfléchie et critique de notre présent et de notre avenir dans une histoire partagée. Il ne tient qu'à nous de nous reconnaître dans ce qui s'est construit ainsi dans la contingence, tout en cherchant à ouvrir de nouveaux possibles qui ne soient pas pour autant marqués par l'arbitraire, mais réfléchis, raisonnables, enracinés. Cet engagement normatif relève lui aussi de la contingence, en ce sens qu'il nous est possible de nous engager sur une autre voie et qu'il n'y a désormais aucun garant transcendantal d'une vérité ultime. C'est dans la perspective de Freitag affaire de conviction, de luttes, de mouvements sociaux, de construction conflictuelle de références légitimatrices, et non de « communication sans entraves ». D'où la critique récurrente que l'on trouve tout au long de son œuvre de la théorie d'Habermas, qui constitue à bien des égards, à côté de Luhmann, son interlocuteur contemporain privilégié.

Mais c'est aussi affaire de pédagogie et de formation. Et l'on retrouve alors la question fondamentale de la place et du rôle des sciences humaines dans l'éducation et l'élaboration des orientations collectives. Pour Freitag, il ne fait aucun doute qu'elles ont un rôle essentiel à jouer du point de vue d'une auto-réflexivité collective, ce qui implique qu'elles s'éloignent tout autant du scientisme « classique » que de l'orientation gestionnaire qui les caractérise aujourd'hui de façon dominante et réhabilite la tradition des « humanités » dont elles sont originellement issues (Freitag, 1996a et 1998a). L'enjeu est de former les acteurs sociaux non seulement d'un point de vue technique et gestionnaire, mais aussi d'un point de vue civilisationnel. Les sciences humaines doivent assumer pleinement une vocation pédagogique et synthétique, tournée vers la formation de la personne et du citoyen, et vers la reconstruction sur ces bases d'un véritable « espace public » d'élaboration réfléchie et conflictuelle des normes collectives. Bien sûr, cette orientation ne fera pas disparaître une dimension d'expertise, de gestion pragmatique et technique de la vie sociale, qui est aujourd'hui dans une très large mesure incontournable. Il s'agit plutôt d'en marquer les limites et d'en encadrer et en orienter l'exercice, pour ne pas laisser s'installer plus avant *l'oubli de la société*.

Yves BONNY