

Marie L .Pellegrin Rescia

Consortium des Universités de l'Aire Euro-Méditerranéenne et des Pays du Sud -CUEM- Sicile, Italie
Séminaire d'Anthropologie et Psychologie Sociale, Université Paris V-Sorbonne, Paris, France

Eléments pour une sociologie critique (le master du CUEM)

La sociologie s'est constituée comme science en s'émancipant des légitimations religieuses et naturelles, en affirmant l'originalité et l'autonomie des sciences de la culture par rapport aux sciences de la nature. Au XIX^{ème} siècle, la dimension sociale, devenue très vite la « question sociale », a pris le pas sur les questionnements fondateurs de la sociologie en centrant son intérêt sur les rapports entre l'individu et la société, l'économique et le social, ainsi que sur les notions de travail, d'aliénation, de classes sociales, de conflit et de rapport de forces etc. Aujourd'hui, ces notions sont questionnées par d'autres, différentes, de même que les oppositions bipolaires -nature/culture, économie/société, individu/groupe : ces notions sont interrogées par une pensée plus complexe, nécessairement multipolaire.

Ainsi, la question dite sociale, les mouvements appelés sociaux, fondamentaux de la pensée sociologique du XIX et XXs, perdent de pertinence face par exemple à aux mouvements des minorités, des communautés, des femmes etc. ; l'exigence de redistribution économique-sociale aussi est interrogée par d'autres exigences, telle la quête de reconnaissance, d'ordre symbolique ; la notion d'identité, individuelle et stable, change, relevant d'un processus en mouvement etc.

Aujourd'hui, les aspirations d'ordre symbolique surgissent de toute part.

Le *social*, devenu la métaphore de ce qui ne fonctionne pas dans notre société et se donnant pour tâche d'en combler, compenser, *imaginairement* tous les disfonctionnements, doit être revisité : qu'entend-on par penser en termes de *social* ? dans quel rapport celui-ci se trouve avec la notion de *symbolique* ?

Ces interrogations posent en fait la question de savoir si les concepts et les instruments propres de la sociologie sont toujours aptes à penser les transformations qui caractérisent notre société et, encore avant, invitent à définir ce que l'on dénomme « société ».

Voilà *pourquoi* il est indispensable de revisiter ces notions, tout en essayant de ne pas tomber après les précédentes, dans une autre dichotomie, dite socio-culturelle, la tentative de sortir du socio-économique aboutissant souvent à poser une dimension « culturelle » du lien social : elle permettrait d'expliquer les changements advenus dans la vie quotidienne, dans la famille, dans les rapports homme/femme comme dans la conception de l'identité individuelle. Toutefois, cette explication relève de la pensée de la 1^{ère} modernité et empêcherait donc, encore une fois, d'en sortir.

Ainsi, sans mettre de nouvelles étiquettes, sans essayer de forger de nouveaux concepts ou de présenter un paradigme ou un système auquel il s'agit d'adhérer ou qu'il faut contester, il nous semble important de rechercher les catégories langagières qui, énonciatrices d'une 2^{ème} modernité, seraient aptes à prendre en compte une dimension non pas « sociale » ni non plus « culturelle » ni mais -c'est très différente- symbolique du lien social.

Contribution critique-éthique à l'analyse sociologique

C'est dans ce contexte qui prend place la contribution critique à l'analyse sociologique élaborée depuis une vingtaine d'années par le Groupe international et interdisciplinaire des socio-anthropologues méditerranéens (GIISAM) en Europe et expérimentée par le CUEM,

Consortium des Universités Euro-Méditerranéennes¹, lors de ses Séminaires en Sicile (Italie). Il s'agit d'une approche interdisciplinaire qui se réfère à la fois à la linguistique, à l'anthropologie, à la psychanalyse et permet ainsi des avancées particulièrement intéressantes d'ordre **critique** et **éthique** à la fois.

-Nous entendons par **critique** une posture qui se propose de prendre de la distance par rapport à notre façon de penser-dire-faire : nous étant habituelle, elle nous paraît évidente, « normale ». La rencontre avec des cultures différentes est dès lors nécessaire et conduisant à réfléchir sur la nôtre, nous invite à questionner les critères en usage à savoir, les catégories langagières que nous employons habituellement pour mettre en scène, en forme le réel.

-Nous entendons par **éthique** une posture qui pose l'« autre » non plus comme ce qui nous limite, mais comme l'élément indispensable à la constitution de notre propre liberté. En effet, l'interrogation portée sur nos propres critères, non plus considérés comme « évidents », voire universels, nous évite de nous penser comme des individus, « unités in-divisés » pour nous énoncer comme des « sujets divisés » en eux-mêmes (voir le sujet de la psychanalyse, par exemple, divisé entre conscient et inconscient...). A ce moment, l'autre fait partie de soi.

Dans cette approche interdisciplinaire qui s'appuie sur les apports de la linguistique des « Actes de Langage », le langage n'est plus considéré comme un simple moyen mais bien plutôt comme un *acte* (de parole). « Dire » ce n'est donc plus seulement informer, s'exprimer, représenter, communiquer mais « faire » (Austin), « prendre position » (Stoetzel) ; « décrire, c'est toujours, déjà, évaluer » (Searle).

Dire, c'est encore et avant tout, « performer », mettre en forme le monde, la société (Benveniste) mais -attention- ce n'est cependant pas la « construire », comme veut l'éthno-méthodologie : si la réalité est bien là, c'est notre énonciation qui la fait telle qu'elle se montre à nous (On peut mourir de faim à côté d'une rivière riche en poissons, dit Lévi-Strauss, si nous n'énonçons pas ceux-ci - si nous ne les mettons pas en forme- comme des poissons, animaux comestibles).

Or, si « dire c'est faire », si décrire c'est, en même temps, juger (et non seulement représenter), si le réel n'est pas à penser comme un « fait » ou comme une « donnée » indépendante de notre façon d'énoncer, de performer et s'il ne s'agit donc plus seulement de traduire et/ou de représenter « objectivement » ce qu'on appelle la réalité, il faut dès lors et tout d'abord rechercher et analyser les catégories langagières par lesquelles le sujet énonce, met en forme cette « réalité ».

Première avancée

Le langage comme Acte :

« Dire, c'est faire », c'est catégoriser le monde, y prendre place

Pour nous, selon vingt-cinq siècles de tradition philosophique, parler n'est pas agir. Nous avons en effet été habitués, depuis toujours, à séparer paroles et actions : l'agir se perd, pour nous, dans la contingence de l'individualité, de l'intentionnalité, de l'affectivité sans cesse aux prises avec la violence et le désordre des particularités individuelles. Ainsi, nous subordonnons le domaine du particulier et de l'individuel à la connaissance de l'universel, nécessaire et rassurante,

Pour sortir de l'impasse créée par notre tradition philosophique il s'agirait donc de changer de

¹ Ce Consortium comprend une vingtaine d'U

plan d'analyse.

La philosophie analytique des actes de langage va nous le permettre.

Les philosophes -remarque le linguiste anglais Austin- prennent en compte seulement les énoncés qui, s'élevant au dessus des jugements individuels, particuliers et traitant de l'universel du vrai et du faux (les "constatifs"), sont, seuls, estimés intéressants. Austin, au contraire, s'intéresse aux énonciations qui, ne relevant pas nécessairement du vrai et du faux, permettent, en revanche, d'accomplir un acte (les "performatifs"). Il en donne un exemple : quand je dis "je promets", -dit-il- j'accomplis un "acte", celui de promettre : qu'il soit vrai ou faux, cela n'a pas d'intérêt. En effet, si je suis conscient, au moment même où je promets, que je ne tiendrai pas ma promesse ou si, étant d'abord sincère, je sois amené par la suite à ne pas la tenir, cela importe peu : en promettant, je fais quelque chose, dans notre cas, j'accomplis un acte, à savoir promettre, qui crée une obligation pour le sujet. En énonçant -ici, en promettant- celui-ci s'engage, il s'investit dans sa parole. De ce fait, il prend place dans le champ symbolique des échanges, d'actes comme de paroles -ou actes de parole- : par celle-ci, il agit, il donne et reçoit, il a des obligations, est en dette etc.

Dès lors, -et c'est bien là un retournement pour notre pensée depuis des siècles-, le langage constitue un acte qui est défini par sa "force", sa "valeur" (et non plus seulement par son "contenu", sa "signification"). Dès lors -également essentiel- le sujet qui énonce, "fait", à savoir s'engage et prend place dans un *champ symbolique*, le langage, attribuant en même temps une "place" à l'autre, le "loculaire" : dès qu'il énonce, toujours dans un contexte donné, le sujet, dit Benveniste, « implante l'autre devant soi ».

Un exemple est offert par la théorie de la communication : le schéma Emé-Rec proposé depuis 1973 par le canadien J.Cloutier, démontre que le message de E, le locuteur, n'existerait pas sans la reconnaissance de R, le locataire. Si, pendant longtemps, nous avons affirmé que l'émetteur E émet "sur" le récepteur R, -c'est-à-dire, qu'il agit sur lui-. ce faisant (disant) nous avons oublié que c'est R, et non E, qui "fait" le message en le "reconnaissant". En effet, nous sommes habitués à nous situer sur le plan *imaginaire* de la maîtrise « sur » l'autre (personne ou chose) et évacuons donc les catégories énonciatrices fondamentales de la « reconnaissance » et de l'inter-dépendance.

Ce qui manque en effet dans ce schéma c'est le rappel du *champ symbolique* du langage auquel tous les deux, E et R, le locuteur et le locataire, doivent leur existence de sujets parlants, énonçants qui se constituent comme tels dans l'inter-dépendance de leurs échanges (d'actes de parole). Ainsi, les sujets "producteurs" de leurs actes d'énonciation, sont en même temps, "dépendants" de l'ordre symbolique auquel ils sont "ancrés". La notion de dépendance acquière ici une signification tout à fait nouvelle, nullement théologique : il s'agit toujours d'une dépendance (et inter dépendance) à un ordre qui nous dépasse mais que nous créons en même temps : le *champ symbolique* du langage.

Parler -dire, faire- : un acte éthique

C'est à ce moment que le sujet éthique paraît. En effet, si le « je » qui s'exprime de façon personnelle, manifestant sa subjectivité, le fait nécessairement à travers les *règles* de la langue -règles communes, publiques-, cela signifie qu'il se constitue dans et par l'"ancrage" dans un *champ symbolique commun*, en "dépendance" donc de ce champ, et cela même en ce qui concerne sa subjectivité. Ancré dans ce champ, le sujet cesse de se penser comme un individu

(étymologie : indivisé, un), absolument libre et indépendant, pour se constituer en tant qu'appartenant à un réseau, à une communauté symbolique, dans notre cas, celle du langage.

Dès le départ, le sujet est donc un sujet *éthique*. Pour une autre raison encore, dont on a déjà fait mention : sa parole, quelle qu'elle soit, consciente ou inconsciente, le pose en l'engageant toujours devant l'autre.

Un exemple en est donné par l'acte de promettre : Don Juan promet le mariage mais, qu'il maintienne ou non sa parole -qu'il se marie ou qu'il mente et ne se marie pas-, ce faisant (ou ne faisant pas), le voulant (ou ne voulant pas), il *prend* (inévitablement) *position*. Sa parole agit, *fait*, elle n'a pas seulement du sens, elle a une *force*, elle a le pouvoir de le changer, lui, ainsi que les femmes auxquelles il s'adresse. S'il ment, il devient -est jugé- un menteur; s'il maintient sa parole, son état civil même est transformé : de célibataire à marié. Même si Don Juan ne se marie pas, il *fait* donc toujours quelque chose, autre chose, certes, qu'il n'avait promis (*dit*). Aux femmes aussi, disions-nous, il *fait* quelque chose, qu'il les épouse ou non : leur histoire personnelle en sera inévitablement changée.

A tort ou à raison, le *dire* de Don Juan est donc un *faire*, et non pas parce qu'il laisse des traces ou une mémoire (acte *perlocutoire*), mais parce que, au moment *même* où il *dit*, il *fait* (acte *illocutoire*, toujours au présent). Quoiqu'il dise (fasse) il *est* dans son acte ; il est – comme on dit- responsable de ses actes.

Dire, c'est agir selon des règles constitutives : des «règles» à la «Loi»

"Il n'y a donc pas à séparer acte de langage et engagement" (Searle), les mêmes règles les régissent. Si pour Austin, "parler, c'est agir", Searle, philosophe des *Actes de Langage*, précise en effet que « parler, c'est agir selon des règles », lesquelles déterminent la possibilité même de l'acte d'énonciation. Ces règles ne viennent pas de l'extérieur mais sont inhérentes au *champ symbolique* du langage et le constituent. Un exemple est fourni par le jeu d'échecs : si les règles qui le spécifient comme tel -qui le font être-, n'étaient pas énoncées, le jeu d'échecs n'existerait pas (Wittgenstein).

Ces règles, indispensables, renvoient donc à une *loi* intrinsèque à l'ordre (symbolique) des échanges : de choses comme de mots (comme dans le cas présent).

L'approche en termes d'Actes de langage constitue une première avancée.

Deuxième avancée

L'articulation d'origine psychanalytique, « imaginaire-symbolique pour la mise en forme du réel », RIS (Lacan) : ses effets

Le registre de l'*imaginaire*, d'abord, qui privilégie une visée de *complétude*. Sur ce plan, les catégories énonciatrices du « plus », du « toujours plus » ou « encore plus », ainsi que de l'accumulation, de la maîtrise d'autrui et de la nature, permettent à l'individu de s'imaginer libre, autonome, ne dépendant que de lui-même, à savoir de sa raison.

Cependant, sur un plan désigné comme *symbolique*, d'autres catégories langagières apparaissent, dont on va montrer (cf ci-après) qu'elles sont aptes à prendre en compte aussi ce qui relève de l'*incomplétude*, à savoir du "manque" propre de l'être humain (qui, mortel, est toujours en « manque »), ce qui est en relation avec le « risque » (de perte : l'être humain est de toute façon destiné à perdre sa vie).

En relation à ces deux registres, deux figures se dessinent.

Deux approches, deux figures

1ère approche : la figure de l'individu au registre de l'imaginaire

D'une part, la figure de l'individu. Nous connaissons si bien en occident cette figure qui, se développant selon un *imaginaire de complétude*, est centrée sur elle-même, auto-intéressée, «intéressé» n'étant cependant pas à entendre sur un plan moral. Il ne s'agit pas en effet pas d'un individu foncièrement égoïste mais -plus précisément- d'un individu «in-divis» (son étymologie), à savoir *un*, entier, qui ne peut donc accepter de subir une fêlure de peur d'entacher la belle unité de sa plénitude imaginaire. Il ne veut jamais rien perdre, il ramène tout à lui et ne peut se reconnaître en dette à l'égard d'autrui. Ce pourquoi cet individu auto-centré s'énonce comme autonome (étymologie : celui qui se donne à lui même la loi), indépendant, à savoir libre de toute attache.

Ainsi, malgré sa bonne volonté et ses efforts, malgré son aspiration à la solidarité, à la tolérance, il pense que rien ne doit lui échapper : ne supportant aucune ouverture, aucune fêlure, il se doit de tout dominer, de tout reconduire à soi. L'autre est *un* « autre » : étranger en français (cf.étrange), « straniero » en italien (cf. strano, à savoir étrange), « auslander » en allemand (hors -« aus »- du « land », de la patrie). Dans ce cas, le langage -qui ne signifie pas seulement mais qui *fait, agit-*, constitue imaginativement l'autre comme le différent, le divers, l'«autre de soi» : un étranger.

On retrouve la figure de l'individu rationnel, libre et autonome (selon notre tradition, cartésienne, kantienne et hégélienne), même lorsque il est défini en rapport à un autre, énoncé cependant toujours, lui aussi, comme un individu rationnel, libre et autonome (voir P.Ricoeur), dont le « visage » est toujours « inconnu » (voir Levinas).

En Occident, il ne s'agit donc pas d'œuvrer à « libérer l'individu ». Il s'agit plutôt, aujourd'hui, de nous libérer, nous, de l'imaginaire de cette figure, sans lui opposer pour autant la notion de groupe ou de communauté*.

2ème approche : le sujet éthique au registre du symbolique

D'autre part, une autre figure se dessine. Il s'agit d'un sujet qui, loin de se penser comme une unité ou comme une entité enfermée en elle-même, « indivise », admet sa finitude. Ce sujet - mieux- ces sujets (toujours au pluriel -F.Jacques-) ne sont plus des individus : ni l'*homo oeconomicus* pour qui l'autre est *un* autre, voir un objet, ni l'*homo sociologicus* qui, se pensant comme un acteur, propriétaire de ses droits, est en conflit constant avec les autres, entretenant avec eux des rapports de force. C'est un *homo reciprocus*. C'est ainsi que, sur un plan désigné comme *symbolique*, apte à prendre en compte aussi ce qui relève de la finitude, de l'*incomplétude* propre de la destinée humaine, mortelle, apparaît un sujet qui, -rappelons- loin de l'individu (in-divisé), autonome (de *autos-nomos*, se donnant lui même ses propres lois), libre et in-dépendant, s'énonce donc en dépendance de l'ordre symbolique du langage. Voilà donc le sujet éthique qui (cf. supra)- se pense en inter-dépendance, en *dette* avec les autres et en *réciprocité* (non marchande, hors rapports de domination) ; il n'a donc plus à « aller à la rencontre » des autres, en obéissant à une injonction morale, car celui qui est divers de lui, le différent -l'*autre-* est déjà en lui. « Je est un autre », avait dit Rimbaud.

Il s'agit là d'une véritable révolution de la pensée.

Or, la première de ces figures est en relation avec l'approche sociologique qui met en scène un individu face à une « réalité » qu'il se doit de connaître et/ou de représenter pour *imaginativement* la dominer, la maîtriser. S'il va à la rencontre d'autres, c'est en tant qu'« individu » : on dit qu'il interagit avec les autres.

La deuxième figure interroge par contre la notion d'individu et met en scène, à sa place, des sujets qui, décentrés, divisés d'abord en eux-mêmes, partagent avec d'autres le même champs symbolique (du langage), en énonçant avec eux ce qu'on appelle « réalité » (le monde et/ou la société).

Remarquons, en conséquence, que s'il est bien difficile d'envisager une société solidaire selon le registre d'un individu s'*imaginant* comme « aut centré », société où « l'autre sera toujours un obstacle à son propre épanouissement et constituera toujours une limite à sa liberté (définie par Marx « liberté piquet »), en revanche, un approche qui fait appel à la linguistique des Actes de Langage, à l'anthropologie et à la psychanalyse, invite à mettre en scène les sujets d'une société solidaire, dont l'énonciation se fait selon le registre du *symbolique*, c'est-à-dire en termes d'inter-dépendance, de réciprocité (non symétrique), de dette (envers le champ symbolique du langage).

Les effets de cette posture théorique sont fort intéressants en sciences humaines. Ils invitent à poser les problèmes de façon novatrice, telle qu'elle a été mise en acte dans le Master du CUEM, Consortium des Universités Euro-Méditerranéenne réalisé en Méditerranée.

*A noter par contre que, au Moyen Orient l'autre n'est pas toujours énoncé comme celui qui me limite, qui empêche mon épanouissement, ma liberté ; il est plutôt celui qui est « à côté » de moi : il n'est pas moi, mais il est proche -«à côté»- de moi. Ainsi, l'accueil, la chaleur, typiques -observe-t-on- en Méditerranée, loin d'être un fait de caractère ou de comportement, relèvent d'une mise en forme différente du monde.

Le "sujet libre car "ancré" : les catégories trans-modernes du symbolique et leurs effets

Le dépassement de l'opposition dépendance/liberté

Cela permet de dépasser l'opposition entre dépendance et liberté, fondamentale dans notre modernité. Si le sujet "agit" en "disant" (Austin, 1970), s'il "pr end place" dans l'ordre symbolique du langage et qu'il "implante, dans un même mouvement, l'autre en face" (Benveniste), alors, il n'y a plus un "je" solipsiste. Même lorsque nous parlons à nous même - comme on dit- nous parlons dans et par le *champ symbolique* du langage qui nous constitue, l'un comme l'autre, *ancrés* dans celui-ci, en *interdépendance* et en *dette* réciproque.

De la sorte, nos actions ne peuvent plus être considérées, à l'instar de la description sociologique, comme des « interactions » entre individus libres et indépendants. Advenant dans le champ ou ordre symbolique du langage auquel appartient chaque sujet de parole, il s'agit dès lors -avons-nous avancé- d'actes de sujets qui se trouvent en situation d'*interdépendance* et de *reciprocité*. Cela attribue un sens particulier à la notion de liberté : celle-ci ne se fait plus "contre" l'autre (s'arrêtant là où commence la liberté de l'autre), mais nécessairement "avec" l'autre, les rapports entre les sujets étant pensés en termes de *reciprocité* et non plus de pouvoir ou de domination, notions propres de la pensée sociologique depuis son commencement. Certes, ce que l'on définit comme violence existe (et existera toujours) parmi les hommes mais la mise en forme du champ social ne s'énonce plus forcément dans les termes, devenus habituels, de rapports de force.

- *L'énonciation en termes «l'inter-dépendance»*

Parler en termes d'(inter)dépendance (à l'égard de l'ordre symbolique), nous impose de sortir du plan de la *complétude imaginaire*, propre de l'individu. Sur ce plan, la notion d'(inter) "dépendance" est en contradiction avec la notion de "liberté". Ignorée dans l'avant-modernité en raison d'une inscription dans l'ordre théologique, cette notion a été découverte dans la modernité, signifiant la libération de l'individu à l'égard des attaches qui l'avaient jusque là « aliéné ». Attention : les signifiants "libération", "attaches" "aliénation", relèvent de l'*imaginaire* d'un registre selon lequel, on l'a vu, ma liberté d'individu *in-divisé* entre nécessairement en conflit avec la liberté des autres individu *in-divisés*, alors que « interdépendance », « dette », « réciprocité » et « reconnaissance », ces signifiants entrent en jeu dès lors que d'autres catégories langagières sont à l'œuvre. Elles relèvent du registre du *symbolique* et sont ainsi aptes à prendre en compte un sujet *symboliquement incomplet*. Evitant à l'individu de *s'imaginer* comme une unité pleine, compacte (indivise) et éloignant toute visée de *complétude*, elles invitent le sujet à se penser, au contraire, comme "divisé", tout d'abord en lui-même. Le sentiment de maîtrise cesse ainsi d'être « évident » et paraître "naturel", ainsi que les rapports en termes de force, comme d'ailleurs la notion de "liberté", en ce qu'elle s'opposerait aux notions d'ancrage et d'(inter)dépendance : si, sur le plan *imaginaire* de la toute puissance, les notions de "liberté" et « d'(inter)dépendance » semblent en effet se contredire, ici c'est tout le contraire.

- *L'énonciation en termes de «reconnaissance»*

La catégorie de la *reconnaissance* montre, à son tour, que le sujet demande à être reconnu comme sujet de sa propre parole, par la *place* qu'il occupe *dans l'ordre symbolique*, constitué ici par l'ordre du langage : ici, il y a toujours reconnaissance de l'autre, en ce que l'un et l'autre appartiennent, tous, à un même champ ou ordre symbolique.²

Répetons-le : si nous nous trouvons dans l'impossibilité de reconnaître un quelconque "ancrage", c'est en raison de la difficulté de proposer un mode d'intelligibilité qui contredit ce à quoi l'individu tient plus que tout, à savoir le sentiment d'indépendance et d'autonomie à l'égard de toutes les attaches. En effet, une perte de maîtrise est inconcevable pour la modernité, la notion d'attache nous renvoyant à l'avant modernité et à sa posture théologique.

Ainsi, tout en souhaitant le "changement", nous refoulons ce qui peut le permettre : le dépassement des catégories de la modernité et la prise en compte des critères ou catégories énonciatrices de la "trans-modernité" (et non pas de la "post- modernité").

Rendons-nous en compte : le sujet qui apparaît dans la "trans-modernité" est bien loin de l'individu économique moderne qui, se disposant à devenir maître de la nature et se posant en relation de pouvoir avec ses semblables, se pense comme "agent" (économique), "acteur" (sociologique) ou comme "moi intégré, fort" de la psychologie, (ou à fortifier", au cas où il ne serait pas suffisamment "fort") : il est bien loin du sujet "plein" de la philosophie occidentale.

En effet, si l'"agent" pur et dur de l'économie classique, qui ne faisait que des "choix rationnels" au nom de la "maximisation de son intérêt", a été critiqué, l'"acteur" qui l'a remplacé, lui ressemble toujours étrangement.

Certes, on a signalé que sa rationalité est "limitée" (Simon), que ses actions -rationnelles- produisent des "effets pervers" (Boudon), que ses choix, en interaction avec ceux des autres acteurs, ne sont jamais ni uniquement et effectivement neutres, ni rationnellement finalisés, tout au moins d'après l'interprétation systémique de Parsons par Habermas (1981). Toutefois, l'acteur continue de se penser, imaginativement, selon le registre de la complétude, en faisant comme si sa rationalité n'était pas limitée, perverse.

Ainsi, dans tous les cas, comme sujet "plein" de la philosophie, moi "intégré" de la psychologie, agent de

² Cette analyse se situe dans un cadre épistémologique différent, nous séparant ? libérant ? de la référence obligée à Hegel et aux auteurs qui, comme Axel Honnet, se placent dans ce champ d'analyse.

l'économie ou acteur de la sociologie, dans tous ces cas, l'individu moderne est très loin du sujet s'énonçant "ancré", en dépendance à l'égard du champ symbolique tel que, en "enjambant la modernité", les catégories anthropologiques le suggèrent d'une part, et la philosophie des Actes de Langage le confirme d'autre part. A ces sujets divisés, quelque chose du monde et d'eux-mêmes échappera toujours, leurs caractéristiques ne pouvant donc plus être constituées par la maîtrise et par la domination, de soi et du monde. Du reste, mesurer -"métré"- ne permettra jamais de "maîtriser", mais seulement "mépriser" les autres, qu'il s'agisse de ses semblables ou de la nature. S'énonçant en dette envers le champ symbolique auquel il doit d'exister, ce sujet n'est donc pas « dominateur ».

Mais, et cela est essentiel, le sujet ne disparaît pas pour autant comme le veulent par exemple, les structuralistes ou certains philosophes post-modernes. S'il est énoncé et s'énonce lui-même selon le registre de l'*incomplétude*, ce sujet n'est cependant pas inconsistant. Il n'est pas non plus "déconstruit" : il tire sa force non pas de la "déconstruction" mais d'une *incomplétude* constitutive et c'est de la prise en compte d'une "dépendance", due à son nouvel "ancrage", que le sujet détient sa "liberté".

C'est pourquoi nous évitons de parler d'une "post-modernité", où le sujet serait "faible". "Fort" et "faible", ces termes se situent du reste sur un même plan imaginaire où l'on n'a de choix qu'entre la "force" de l'individu économique de la modernité, ou la "faiblesse" du sujet évanescent de la post-modernité.

Le sujet de la trans-modernité est actif, agissant non malgré mais, justement, parce qu'il est en (inter)dépendance à l'égard de l'ordre qui le constitue et que, à son tour, il concourt à constituer. Ce sujet s'insère dans l'ordre du langage qu'il trouve à sa naissance et le dépasse mais qu'il contribue en même temps à façonner.

Ainsi, si passivité et dépendance s'opposaient autrefois à activité et liberté, cela n'est plus exact maintenant: (inter)dépendance et ancrage ne sont pas en contradiction entre eux, bien au contraire.

Toutefois, aujourd'hui encore, alors que la prise en compte du langage comme médiateur nous invite à souligner l'ancrage du sujet à l'ordre symbolique, cet ancrage est -disions-nous- malheureusement souvent mis de côté.

C'est dommage, car ce sujet, contrairement à l'individu économique, libre et indépendant de la modernité industrielle, ce sujet "en creux", "divisé", "inter-dépendant", est disions-nous, le sujet éthique en train de naître.

Le dépassement de l'opposition privé/public

En sortant du plan d'analyse qui nous est habituel, il s'agit de quitter en conséquence le paradigme de la modernité où "moi" et "l'autre" continuent de se trouver opposés sous des formes chaque fois différentes : individualisme/communisme, individualisme/communautarisme (Etzioni, 1988), individualisme/tribalisme (Maffesoli, 1988, 2003) ou, selon la dichotomie classique, démocratie/totalitarisme (H.Arendt, 1961), communauté/globalité (Veneziani, 1999) etc, ou encore, à un niveau différent, l'opposition privé/publique. Privée, la parole personnelle, particulière et publique la langue, institution publique.

Nous avons montré que l'approche critique pluridisciplinaire nous offre une possibilité de dépassement de ces dichotomies. Saussure nous en avait déjà averti : en effet, toute parole, même la plus privée, la plus personnelle -avait-il dit- ne peut advenir que dans l'institution-langue, c.à.d., à travers les règles, toujours publiques, de celle-ci. Ainsi, toute parole -privée- est en effet toujours publique (Searle, Ducrot, 1972). Si le langage n'est plus un "moyen" pour "exprimer" la pensée, "pour arriver aux choses", s'il n'est pas non plus une "structure sociale" -publique-, dont la parole ne serait pas la variation individuelle, particulière -privée-, comme avertit Saussure, alors, le "je" individuel, particulier, ne parle donc plus "par", "au moyen" de la langue, mais "dans" le champ du langage, cet ordre symbolique constitué par les règles *communes* -publiques- de la langue.

C'est pourquoi, si les règles communes régissent la mise en forme des actes d'échange -de dons (Mauss,1966) comme de mots-, le *privé* est toujours, déjà, *public*

Fondements pour le dépassement des dichotomies

La dichotomie privé/public s'accorde en effet avec l'idée que nous nous faisons de la nature,

de la matière, de l'individu lui même (in-divisé et intéressé au maintien de sa propre indivision) comme de ce qui lui appartient en propre -ses propriétés *privées*- ainsi que du droit sur celles-ci. Ou alors, quand nous le pensons en rapport avec l'autre, c'est dans une relation maître/esclave de « lutte » (toujours !) pour la reconnaissance »

C'est parce que nous faisons usage de ces catégories de pensée ("malheureuses" -Austin, ib.), que nous pensons et performons un univers dichotomique, discriminé -nous l'avons vu- entre le corps et l'esprit, le sujet et l'objet, ou, encore, la nature et la culture. C'est donc pour cela que la nature est considérée comme passive -un objet- par rapport au sujet, l'esprit, et que, en ce qui concerne celui-ci, l'action est dévalorisé par rapport à la pensée.

Nous mettons en effet en scène, en forme d'une part des sujets actifs, monades ou atomes enfermés en eux-mêmes, individus-propriétaires en compétition dans une lutte darwinienne pour la survie (cf. Bacon et Hobbes encore avant Darwin), en compétition aussi pour l'augmentation -la croissance- de ce qui lui appartient en propre. Nous mettons d'autre part en scène des objets -passifs, des "choses"-, faisant partie d'une réalité matérielle estimée, elle, stable et fixe, inerte et discrète : celle-ci existerait dans un espace géographique où des sujets actifs agissent *sur* des objets passifs -les "choses" dont ils s'approprient.

Ainsi, c'est dans le contexte d'une réalité matérielle stable, d'un espace géographique conçu indépendamment de la variable-temps, que se développent d'un côté, la notion de propriété *privée*, fondée sur la possession, de la part d'un sujet -actif- l'individu, des objets -passifs- "sur" lesquels il faut agir et d'un autre côté, la notion de droit à la propriété -*privée*- ouvrant sur le droit d'expropriation de ceux qui n'en font pas partie, les étrangers (à celle-ci).

Pourtant, l'on sait depuis quelque temps déjà que les choses ne se passent pas ainsi, la matière n'est plus à penser comme une substance solide, impénétrable, fixe et stable, ainsi que le voulait la physique classique avec Descartes -et Newton par la suite. La matière est bien plutôt définie comme énergie, une forme d'activité à l'état pur, non plus comme une structure mais comme un processus, n'existant pas indépendamment du temps mais, au contraire, au moyen de celui-ci. Non plus substance matérielle ni même ensemble structuré de relations spatiales fixes, la matière régie depuis Heisenberg par le principe d'indétermination, est à appréhender (cf. Withaead et Bergson entre autres) dans la durée temporelle, la notion de transition devenant ici incontournable.

D'où l'impossibilité de continuer à penser toujours dans les mêmes termes, à savoir par l'énonciation d'un individu-indivisé, atome ou monade enfermée en elle même, définie par les catégories du "propre", de la "possession" et de "propriété" -*privées*-, un individu qui évoluerait dans un espace géographique aux lois préalablement définies. Il est maintenant censé être connecté dans un réseau de relations en transformation : en fait, individu et réseau (de relations) constituent une contradiction dans les termes.

Ainsi, dans un univers où, d'une part, la réalité matérielle, auparavant censée être stable et discrète, est à énoncer au contraire comme énergie, force, modalité d'activité ou comme relation; dans un univers où, d'autre part, les notions d'indétermination, de contingence, d'interdépendance et de complexité dominant, il est absurde de penser toujours en termes d'individu actif et de contrôle de la part de celui-ci "sur" des objets (la nature, estimée passive ou les "choses", dont il faut s'approprier) ainsi que "sur" soi même (au moyen de sa propre volonté). Dès lors, comment continuer à défendre par exemple la propriété de "modalités d'action" ou la possession de "forces" -cf. les forces inconscientes- qui nous échappent? Il semble difficile discriminer ce qui est à moi de ce qui est à autrui" : la notion de propriété *privée* n'est donc plus appropriée. Celle d'individu non plus.

La notion d'individu in-divisé et donc intéressé -au maintien de son être propre- qui, autonome, échange sur le marché des propriétés matérielles, discrètes, -*privées*-, de même que la notion de droit en tant que droit d'exclusion, ces notions laissent la place à d'autres : celles

de réseau (web) et "d'accès" à ce dernier (Rifkin, 2000), de partage d'informations dans ce même réseau ou système d'informations. Les conséquences sont intéressantes : dans ce contexte, la notion de liberté-*piquet* (selon la célèbre expression de Marx), propre à des individus qui, enfermés en eux-mêmes, se trouvent dans des rapports de force les uns "contre" les autres -d'où le droit comme droit d'exclusion-, n'ont plus cours, alors que la notion de réseau nous amène à énoncer le droit comme inclusion (Mcpherson, 1973), possibilité d'accès et donc non plus comme exclusion.

Des notions comme celles de libre-marché, de vendeur et d'acheteur évoluent vers d'autres, telles la con-division d'un réseau : l'acheteur, plutôt que comme propriétaire, est à penser comme utilisateur. Dès lors, la progression des uns ne contre plus spécialement, mais conforte au contraire et motive, celle des autres, utilisateurs-partenaires et non plus seulement concurrents.

La notion de concurrence change donc : elle n'est plus seulement à concevoir comme action "*sur*" l'autre mais en termes de réciprocité, comme relation "*avec*" l'autre. En conséquence, l'activité des sujets n'étant plus *isolée* mais bien plutôt "*connectée*" (Rifkin,ib), l'on s'évertue en vain, par exemple, à sauvegarder sur internet la propriété *privée* des auteurs. Les droits de ceux-ci seraient du reste défendus bien mal par un Etat qui ne peut plus avoir, dans le ciber-espace, le même pouvoir que dans l'espace géographiquement déterminé.

Voilà pourquoi, aujourd'hui surtout, le déplacement en train de se faire, des catégories du *privé* -autonomie, possession, propriété *privée*- vers les catégories de la relation et du réseau, mettent en question la façon que nous avons encore de penser le monde en termes dichotomiques : *universel/particulier; individu/société; privé/public*.

Pourquoi donc continuer à poser les problèmes à partir de la distinction de la société en deux "entités" séparées? Si cela ne se justifie plus sur le plan théorique, c'est sur le plan pratique que le dépassement des dichotomies prend tout son sens, nous évitant de poser les problèmes dans des termes dont la solution s'avère ensuite difficile sinon impossible. Un tel dépassement nous libère, ainsi, de la nécessité de faire coexister, après les avoir clivées et séparées, les deux instances du *privé* et du *public*. Disons-le : nous nous obstinons à vouloir résoudre des problèmes qui n'ont, en fait, pas raison d'être. Tâche surprenante mais qui ne l'est pas vraiment car l'individu, pour pouvoir se penser en tant que tel, a toujours besoin de croire qu'il ne dépend de rien ni de personne ni, surtout, d'une loi qui, immanente, le dépasse.

Quelques exemples

L'énonciation de l'« exclusion »

Avant même de « lutter contre l'exclusion » il s'agit tout d'abord de savoir ce qu'on entend par exclusion, se demander quelles sont ses catégories énonciatrices et comment on est arrivé à performer le lien social en ces termes. Cela revient aussi à se demander si une telle énonciation de la société est toujours pertinente et si le « lien » ne pourrait se faire autrement que par le travail à savoir, par la « vente » sur le marché de la « force de travail » de l'individu.

Si l'on suit les traces de la formation du "lien" dans les sociétés modernes, il apparaît qu'effectivement, dans celles-ci, il est assuré non plus par la parenté ou la famille mais, en premier lieu, par le « travail », cette « vente » sur le marché -disions-nous- de la « force de travail » de l'individu. C'est la possibilité de se vendre qui permet l'insertion dans une société de marché, alors que son impossibilité constitue une menace d'exclusion. D'où la situation

paradoxe dans laquelle nous nous trouvons actuellement : le travail, devenu une denrée difficile à obtenir pour l'individu, tout au moins sous la forme que nous lui connaissons, continue paradoxalement de rester presque l'unique cause de ce qu'on définit comme « insertion » : il est, en même temps, source de revenu, de statut et, en conséquence, de droits -on dit aussi de « dignité » (?!) - ; en un mot, le travail reste la raison principale, sinon exclusive, du lien qu'on appelle social.

Dès lors, répétons-le, comment « faire du lien » dans une société formée par ceux, toujours plus nombreux, que l'on discrimine, imaginativement, comme "inactifs" en démographie et comme "exclus", "déhérités", "désaffiliés" dés-assimilés, dé-stabilisés en sociologie (la chaîne des signifiants pourrait s'allonger). Ces exclus sont les successeurs des "invalides" du Moyen Age, nés de l'injonction au travail pour le « valide » et de la conséquente mise en hospice pour l'invalidé, classés donc, les uns et les autres, par l'institutionnalisation du travail comme notion discriminante (MLP, 1992).

Performées selon des critères autres, d'autres activités pourraient être énoncées comme productives et permettraient ainsi de sortir de ces « discriminations »

On s'accorde aujourd'hui pour dénoncer une « perte de sens ». On pourrait montrer que celle-ci est en relation avec la mise en scène -l'énonciation- de la société d'après la capacité d'insertion mesurée en termes de *complétude imaginaire*, à savoir en termes d'énergie humaine à vendre -du reste toujours plus difficilement- sur le marché . C'est cela qui empêche au sens de se faire.

Sur le plan du *symbolique* au contraire, où le sujet, énoncé comme divisé, séparé d'abord en lui-même, retrouve l'autre en soi, sans besoin d'aller « à sa rencontre », où les catégories de l'inter-dépendance, de la dette sont à l'oeuvre, des liens s'établissent. Ainsi, dans l'antiquité, le nomade, « l'errant », étaient toujours reliés à la communauté d'appartenance : là, la réciprocité faisait sens qui, a-symétrique, n'exigeant pas l'exacte correspondance ni l'équivalence "au plus près", comme sur le marché. Là, l'étranger démuné, « sans le sous », l'errant « sans feu ni aveu », et justement pour cela frère, pouvait être accueilli non donc malgré, mais à cause même de son être étranger. Aujourd'hui, dans l'espace méditerranéen, pour autant que la pensée unique n'en détruise pas les ressorts, à celui qui n'est pas moi mais « proche de moi », à l'autre en somme, la porte reste-t-elle ouverte (mais pour combien de temps ?).

La force de l'économique

L'approche critique interdisciplinaire permet de montrer en quoi consiste la force de « l'économique » propre de la modernité : ici, les aspirations imaginaires au « plus », à « l'accumulation », à la « maîtrise » d'une part et, d'autre part, les stratégies et les politiques employées pour les réaliser, relèvent toutes les deux du même registre de *complétude imaginaire*. Leur accord est parfait.

Cet accord ne se retrouve pas, en revanche, dans l'énonciation des projets alternatifs, où les aspirations à la solidarité, d'ordre hautement *symbolique*, sont toujours énoncées par les catégories langagières de l'individu économique et relèvent donc d'un *imaginaire de complétude*. Dès lors, comment énoncer, comment mettre en forme les idéaux de solidarité et de justice par exemple, avec l'emploi de catégories énonciatives de l'ordre économique ? Ainsi, pour autant que les projets alternatifs sont performés de cette façon inadaptée, "malheureuse", ils ne pourront pas trouver de réalisation (MLP, 2005).

Voilà donc pourquoi les tentatives entreprises pour contrer le système dominant n'ont jamais pu le mettre sérieusement en danger. L'économique reste triomphant et le restera pour autant

que les catégories énonciatrices des idéaux de solidarité d'une part et, d'autre part, les stratégies et politiques censés les réaliser, seront énoncées sur un même plan, par le même registre de la *complétude imaginaire*.

Si les tentatives pour contrer l'économique sont restées et restent toujours marginales, depuis les coopératives jusqu'aux formes alternatives les plus actuelles (alternatives, disions-nous-par rapport à l'économie dominante), c'est en raison des catégories langagières qui performement les aspirations d'une part et les tentatives pour les réaliser d'autre part.

De même, le manque de cohérence entre les catégories énonciatives employées, explique la difficulté, sinon l'impossibilité, de réaliser les idéaux exprimés soit dans les différents Sommets mondiaux que dans les concertations internationales actuelles.

En conclusion si *dire c'est faire* (Austin), nous pouvons constater l'impossibilité de faire du lien dans une société qui, en appelant à des valeurs d'ordre *symbolique*, les énonce cependant selon le registre *imaginaire* de l'individu de la modernité industrielle.

La modernité et sa force

La même analyse est valable en ce qui concerne la modernité et la trans-modernité, la force étant la caractéristique principale de l'une et la faiblesse celle de l'autre.

Dans la première, la modernité, nous avons observé en effet que si les aspirations à un *imaginaire de complétude* sont suivies de réalisations, c'est qu'elles sont performées, mises en forme, par des catégories langagières qui, d'ordre également *imaginaire*, sont propres de l'individu économique. Dans la trans-modernité par contre, la discordance est grande entre, d'une part, les aspirations d'ordre *symbolique*, telle la solidarité et, d'autre part, les critères ou catégories de langage mis en oeuvre pour les réaliser, ces catégories restant toujours énonciatrices de *complétude imaginaire*, propre de l'individu économique.

Ainsi, l'on demeure toujours dans la métaphore ("le social" étant la métaphore des dysfonctionnements d'un système économique qui se croit libre et indépendant), et dans les paradoxes (né du défaut de cohérence entre les idéaux de solidarité, de participation, d'ordre symbolique, et les critères d'ordre imaginaire censés réaliser les premiers).