Alain Touraine

DÉFENSE DE LA MODERNITÉ

« À mes yeux,
le plus important de mes livres. »
ALAIN TOURAINE

SEUIL

DÉFENSE
DE LA MODERNITÉ

ALAIN TOURAINE

DÉFENSE DE LA MODERNITÉ

ÉDITIONS DU SEUIL
*25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e^*

ISBN 978-2-02-140644-3

© Éditions du Seuil, octobre 2018

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Pour Antonella

Introduction générale

1

Accepterons-nous l'idée que le rôle des sciences sociales est de découvrir les *lois* qui commandent les conduites des êtres humains, collectives aussi bien qu'individuelles ? Nous avons d'abord accepté – et avec quel enthousiasme – que les sciences de la nature dominent, surtout depuis Darwin, l'espace théorique de l'exploration des sociétés et des civilisations, en même temps que nos sciences et nos techniques transformaient le monde et que le progrès de nos connaissances semblait ouvrir le chemin de notre liberté – et même de la démocratie. Heureuse alliance des lois de la nature et des droits des hommes !

N'était-ce qu'une illusion de courte durée ? Très vite les critiques du machinisme et du capitalisme nous ont montré que là où nous avions pu voir le règne du progrès il fallait découvrir l'empire du profit. Et au moment même où la civilisation industrielle débordait la pointe de l'Europe où elle était née, dans les îles Britanniques, et déferlait sur l'Allemagne, le Japon, la Russie et surtout les États-Unis, et que les libertés semblaient en finir avec les servitudes, ce sont de nouveaux pouvoirs, plus qu'absolus, *totalitaires*, qui ont transformé l'Allemagne, à la pointe de la science et des luttes sociales, en un système exterminateur, et créé

au nom du mouvement ouvrier international un autre système totalitaire qui, un demi-siècle plus tard, soumettra à son tour l'immense Chine à la violence du Grand Bond en avant puis à celle de la Révolution culturelle dont le but véritable était le renforcement du pouvoir personnel de Mao Zedong.

Aujourd'hui le monde se partage en trois zones : celle qui est dominée par un capitalisme de plus en plus financier et mondialisé, dans lequel le pouvoir est concentré entre les mains d'un très petit nombre d' « *hyper rich* », multi-milliardaires ; celle des régimes autoritaires et totalitaires, dominés par le nationalisme ; celle enfin des mouvements et des régimes communautaristes et identitaires dont la passion la plus active est la haine de l'autre. Là où les espoirs et les mouvements démocratiques avaient réussi à s'affirmer, le doute, l'inquiétude et la confusion s'installent. Et l'idée se répand que nous n'avons pas respecté les lois de la nature et que nous nous sommes ainsi exposés à une catastrophe écologique, en même temps que des dizaines de millions de migrants et de réfugiés étaient jetés sur les routes et sur les mers sous l'effet des persécutions et de la misère.

L'espace se réduit rapidement entre le monde dont la plupart des économistes, d'un côté, et les militants révolutionnaires, de l'autre, veulent nous convaincre qu'il est soumis aux lois du capitalisme, et celui où triomphe l'arbitraire d'un pouvoir politique, militaire ou religieux. Le moment est-il venu de capituler, de renoncer à nos illusions et d'accepter de vivre dans le monde anticipé par George Orwell, dans l'espoir que les sciences de la nature, par leur indifférence même aux jugements de valeur, aux croyances et aux traditions, découvriront que la complexité et le hasard nous offrent de bien meilleures chances que les absolus imaginés par les hommes quand ils se prennent pour des dieux ?

2

J'ai consacré, comme beaucoup d'autres, de longs efforts à nager à contre-courant, à admirer passionnément tous ceux et celles qui défendaient les droits contre les lois, les libertés contre les pouvoirs, les recherches contre les interdits.

Mais peut-être n'aurais-je pas eu le courage de soutenir mes convictions et d'entretenir mes espoirs dans la partie du monde où je vis, et malgré tous les obstacles rencontrés, si je n'avais pas entendu la voix modérée mais ferme de Joseph Stiglitz, qui est devenu de livre en livre et de rapport en rapport le plus influent et le plus respecté des prix Nobel d'économie.

Les mots que je vais citer ne me seraient, certes, pas venus à l'esprit si j'avais été soumis à un pouvoir totalitaire, à des persécutions religieuses ou à n'importe quelle autre forme d'arbitraire. Pour autant, mon adversaire principal, celui qui cherche le plus constamment – mais sans violence ouverte – à me réduire au silence en tant que sociologue, est l'idée que notre situation et nos actions sont dominées par les *lois de l'économie*. Et donc que l'intérêt passionné que je porte aux êtres humains en tant qu'ils sont acteurs de leur vie, de leur histoire, de leurs mouvements sociaux et de leur démocratie, cette passion qui m'a fait travailler sans relâche – après avoir vécu la libération de Paris, puis avoir quitté l'École normale supérieure pour travailler dans les mines du Nord, et ensuite comme sociologue pendant vingt ans –, n'avait été qu'occasion de vagabondages au milieu des illusions.

C'est parce que l'adversaire que j'ai le plus constamment rencontré n'était pas une dictature mais une pensée dominante, à gauche comme à droite, que j'ai choisi de combattre ce *déterminisme économique* au moment d'entrer dans la

rédaction définitive du livre qui est le point d'arrivée de ma vie. C'est ainsi que j'ai entendu les propos de Joseph Stiglitz. Je tiens à recopier ici quelques lignes des pages 348 à 352 de son livre de 2015, immédiatement traduit en français, *La Grande Fracture. Les sociétés inégalitaires et ce que nous pouvons faire pour les changer* (Les liens qui libèrent éd.). Qu'on entende la modestie explosive qui les inspire : « Depuis un an et demi *La Grande Fracture*, une série du *New York Times* dont je suis le modérateur, a présenté une large variété d'exemples dont il ressort que le capitalisme n'est régi par aucune loi véritablement fondamentale. Il n'y a aucune raison pour que les dynamiques du capitalisme impérialiste du XIX^e^ siècle demeurent valables dans les démocraties du XXI^e^ siècle. Une telle inégalité aux États-Unis n'est pas fatale. »

Et Stiglitz d'ajouter, toujours sur le ton de l'évidence, quelques lignes plus loin : « Si ce ne sont pas les lois immuables de l'économie qui ont conduit à la grande fracture de l'Amérique, qu'est-ce que c'est ? La réponse la plus honnête que l'on puisse apporter à cette question : nos politiques et notre politique. On n'en finit pas de prendre en exemple le succès des pays nordiques, mais le fait est que la Suède, la Finlande et la Norvège ont réussi à connaître une croissance par habitant aussi rapide et même plus rapide que les États-Unis et beaucoup plus équitable. »

Et après avoir souligné avec émotion comment les acteurs politiques, économiques et fiscaux ont frappé avec une violence extrême les classes moyennes et surtout les jeunes, il conclut la septième partie de son livre sur ces mots que je reprends à mon compte (p. 352) : « Nous avons trouvé la source cachée du problème : l'inégalité politique et les décisions politiques qui ont marchandisé et corrompu notre démocratie. Seuls les citoyens engagés peuvent se battre pour rétablir une Amérique plus juste. Et ce n'est possible

qu'en prenant la mesure de la profondeur et de l'ampleur du défi… L'inégalité qui grandit et qui s'approfondit n'est pas due à des lois économiques immuables mais à des lois que nous avons écrites nous-mêmes. »

Parce que tant de voix à gauche comme à droite tentent de nous imposer l'idée (fausse) que des lois immuables dictent nos conduites économiques et sociales, j'ai souhaité convoquer, avant de présenter mon propre travail, le témoignage d'un grand prix Nobel d'économie. Mais je dois maintenant parler en mon nom propre et expliquer pourquoi à cette confiance dans l'action humaine, et en particulier sociale et politique, j'ai accolé, pour la seconde fois de ma vie, le mot « modernité » (voir *Critique de la modernité*, Fayard, 1992).

3

Si Joseph Stiglitz a donné si simplement la clé qui lui a permis de se libérer de la prison où nous enfermaient ceux qui croient aux lois naturelles de l'économie, c'est parce qu'il n'y en a pas d'autre. Comme il l'a reconnu spontanément, et ici encore sur le mode de l'évidence : cette réponse s'appelle l'Histoire. Elle ouvre un monde créé, constamment transformé et même souvent détruit par nous-mêmes, et nous fait découvrir que nous n'avons pas d'autre nature que celle de créer de l'histoire : nous sommes des êtres qui, tout en étant des créatures naturelles, sont aussi et surtout des créateurs d'eux-mêmes, de leurs transformations et de leur histoire.

Je ne prétends pas qu'une *nature* serait commune à tous les êtres humains : j'affirme au contraire qu'il existe un certain type de sociétés, celles que nous appelons *modernes*, qui se séparent de celles que j'appelle des sociétés d'*ordre*, ou non historiques. Celles-ci fonctionnent selon des règles élémentaires et constantes, et sont même capables

de substituer à l'histoire des récits et des mythes, quand les sociétés modernes, celles qui ne consomment pas toutes leurs ressources mais en épargnent une partie, accumulent, investissent et améliorent ainsi leur capacité de production mais aussi des motifs de conflictualité intérieure pour l'appropriation et l'utilisation du capital accumulé et investi.

Je viens, en quelques mots et sans intention de formulation théorique, de présenter l'essentiel de ce que j'exposerai tout au long de la première partie de ce livre et qui va d'abord me servir à me débarrasser, avec moins d'élégance et de rapidité certes que Joseph Stiglitz, de toutes les formes de *déterminisme* auxquelles tant d'esprits dangereux ont voulu enchaîner les conduites humaines. C'est parce que les pratiques créatrices d'histoire écartent l'idée d'une nature humaine créée par un Dieu tout-puissant que cette vision des sociétés modernes nous libère des illusions *religieuses* ; c'est parce que les conflits sociaux centraux, ceux qui opposent les possédants aux dépendants, se transforment avec les formes de la *civilisation matérielle* elle-même que nous devons nous libérer des *illusions économiques et politiques* ; c'est enfin parce que la modernité est avant tout historicité et changement que nous devons nous libérer aussi de l'illusion que nos conduites doivent se conformer aux exigences *fonctionnelles* permanentes de la vie sociale, comme ont tenté de nous le faire croire les sociologies conservatrices que les États-Unis, vainqueurs heureux de la Seconde Guerre mondiale et de la guerre froide, ont tenté de répandre dans le monde.

Il n'y a presque rien à ajouter à la perspective de cette triple libération sinon la joie de reconnaître que le monde de l'action sociale, c'est-à-dire celui de la liberté, de la créativité et de la modernité, est défini par l'interdépendance complète de ces trois composantes : la création et la transformation d'une *civilisation matérielle* ; la représentation

associée à cette pratique d'une *conscience* de la créativité d'une société définie par ce que je nomme son historicité ; et enfin la *conflictualité* centrale, qui oppose possédants et non possédants selon des modalités différentes – culturelles, sociales ou économiques – à chaque étape de la modernité.

Renversement complet de perspective. Alors que l'action sociale nous était présentée comme dépendante à la fois d'une situation économique, d'une culture, c'est-à-dire d'une conception du monde, et d'un pouvoir social et politique, c'est l'*interdépendance* de la civilisation matérielle, de la conscience humaine de sa créativité et d'un mode de domination sociale et de conflit, qui constitue le monde de l'action que les sociétés modernes exercent sur elles-mêmes et sur leur environnement.

Je pourrais mettre fin ici à cette introduction et entrer sans plus tarder dans l'analyse complète de cet effort de refondation de notre connaissance de la vie sociale. Mais ce serait aller trop vite en besogne pour le sociologue-historien que je suis.

Je souhaite donc retenir encore un instant l'attention du lecteur de ce livre pour lui proposer des réponses à deux questions.

La première est celle-ci : pourquoi appeler société hypermoderne cette société dont je prétends décrire l'avènement dans ce livre ? Même ceux qui admettent le raisonnement général que je viens de proposer, avec l'appui moral d'un économiste de renom, ne trouvent pas de réponse suffisante dans ces idées générales aux inquiétudes actuelles sur la crise de la société industrielle, de la modernité et surtout de la démocratie. En lisant le livre de Stiglitz, on s'aperçoit d'ailleurs qu'il entre en conflit évident avec tous ceux qui nous parlent de « crise de la modernité », de « société post-moderne » et même de « société liquide », ainsi que propose de la nommer Zygmunt Bauman.

Deuxième question : devons-nous craindre la chute ou l'éclatement dans la post-modernité ? Pourquoi l'hypothèse de l'hypermodernité a-t-elle plus de crédit à mes yeux ?

La première de ces questions possibles est évidemment la plus importante. Il s'agit de définir non plus une notion très générale comme la modernité, mais la nature précise de la société dans laquelle nous entrons en sortant de la société industrielle. Or, il n'est pas difficile de fournir cette définition. Alors que les étapes antérieures de la modernité, les sociétés que nous appelions religieuses et qui correspondaient à une civilisation matérielle agraire, ou juridico-politiques pour celles qui correspondaient à une civilisation matérielle marchande, ou techniques pour celles qui étaient animées par la civilisation industrielle dont nous commençons nous-mêmes à sortir (au moins dans les pays qui se définissent comme déjà industrialisés), la nouvelle société et plus largement la civilisation hypermoderne se définissent par leur « pleine et directe » conscience d'elles-mêmes en tant qu'elles sont autotransformatrices et créatrices d'elles-mêmes. C'est pourquoi leur but principal et direct est de *créer de la créativité* et pas seulement les moyens – techniques, politiques ou culturels – de cette créativité.

La société hypermoderne, je le répète, produit avant tout, à la différence de celles qui l'ont précédée, de la créativité. C'est pourquoi ce qu'on appelle au sens large l'éducation doit occuper dans la société hypermoderne la place centrale qu'a occupée le secteur proprement industriel dans la société antérieure.

Renversement de perspective que nous avons déjà accompli sur un plan théorique et dont une conséquence est tellement importante qu'elle doit être dès maintenant mentionnée : dans la société hypermoderne, le pouvoir n'est plus seulement politique et économique comme dans la société industrielle ; il est également culturel, puisque les communications sont

des informations qui transforment les conduites, les attitudes et les représentations, les projets et les genres de vie. Ce qui contraint les mouvements et les forces politiques qui prétendent résister aux *pouvoirs totaux* qui se multiplient ici et là à agir à un niveau global, en défendant non seulement des droits particuliers – politiques, sociaux ou culturels – mais le *sujet* humain lui-même, en tant que tel, dans ses droits fondamentaux – dont je rappellerai souvent la brève liste : liberté, égalité, dignité. Cette exigence déplace le cœur de la vie sociale et politique de la défense d'intérêts vers l'affirmation de droits fondamentaux. Tel sera le thème principal de la troisième partie de ce livre.

La conscience sociale devient ainsi le lieu central de conflits qui, une génération plus tôt, semblaient encore s'organiser autour de l'opposition entre des intérêts économiques. Dans ces conditions, et alors que le XIX^e^ et le XX^e^ siècles semblaient dominés par le conflit du capitalisme et du socialisme, comme les siècles précédents avaient été dominés par le conflit entre la monarchie absolue et l'idée de citoyenneté, comme nous l'ont appris les révolutions hollandaise, anglaise, américaine et française, nous pouvons affirmer que le XXI^e^ siècle sera celui de l'affrontement entre la subjectivation et la désubjectivation – mots que j'écris avec émotion, tant ils semblent révéler le sens des plus profondes de nos expériences.

Je serais heureux de pouvoir proposer à mes lecteurs une conclusion aussi exaltante, l'assurance que c'est bien l'affrontement du Bien et du Mal – et non pas celle de clans d'intérêts et de préjugés – qui s'apprête à soulever le monde et qui sollicite notre engagement. Mais sommes-nous certains de pouvoir nous élever vers de telles hauteurs, d'atteindre un tel niveau de conscience des dangers qui nous menacent et des espoirs pour lesquels nous devons combattre ?

Je crains fortement, comme beaucoup d'entre nous, que nous nous révélions bien incapables de faire face aux dangers qui nous menacent, tant est grande notre incapacité à prendre des décisions. Et de fait, face aux dangers écologiques dont l'importance a été si longtemps niée ou sous-évaluée, nous nous sommes d'abord repliés sur des conduites de peur, de refus ou d'appel irrationnel à une vie « naturelle », qui ne pourrait qu'accroître les dangers que nous courons. Mais, récemment, depuis l'intervention massive des scientifiques, et de certaines campagnes internationales, comme celle qui fut lancée par le vice-président américain Al Gore, mais aussi après de grandes conférences internationales comme celle de Kyoto ou celle, très récente, de Paris, nous comprenons mieux la nécessité d'étendre et de renforcer notre capacité d'intervention technique pour limiter et contrôler les crises dont nous sommes nous-mêmes responsables. Or, plus nous disposerons d'informations et plus nous serons disposés à agir, parce que nous nous sentirons davantage mis en cause.

De la même manière que nous devons comprendre que ce n'est pas en nous barricadant derrière des frontières et en laissant les réfugiés se noyer dans la Méditerranée que nous deviendrons capables de maîtriser ces migrations, nous devons prendre conscience qu'un projet européen n'a aujourd'hui de sens que s'il propose des solutions à ce problème majeur du déplacement de populations, en partie imposé par la crise climatique mais en partie aussi par les crises économiques et toutes les formes de persécution. Au lieu d'interdire ou d'affaiblir les efforts de subjectivation, c'est-à-dire le respect des droits humains fondamentaux, nous devons combattre les politiques de désubjectivation, c'est-à-dire le refus de défendre la liberté, l'égalité et la dignité de tous les êtres humains. Le XXIe siècle devra être inspiré par Martin Luther King et par Nelson Mandela et non pas par les fanatismes communautaristes, nationalistes et identitaires.

4

Peut-être est-il encore trop tôt pour dresser une carte du Nouveau Monde où nous avons débarqué après une navigation prolongée et tumultueuse, et bien des naufrages. Mais nous sommes tous pressés d'apprendre à nous orienter, de découvrir tous les aspects de la nouvelle civilisation où nous sommes entrés de manière accélérée depuis le début du nouveau millénaire.

Je suis même convaincu que seule notre volonté de comprendre le Nouveau Monde nous permet de porter sur le monde ancien en déclin, en crise ou en régression des jugements qui ne soient pas arbitraires ou prisonniers d'illusions ou d'idéologies.

La vision négative du présent et de l'avenir qui a gagné récemment tant de terrain, nous mène à des contresens et à des décisions si irrationnelles et dangereuses qu'il est nécessaire de proposer une vision non pas optimiste et confiante dans notre avenir, mais dominée par la conscience de l'accroissement accéléré de notre capacité d'action sur nous-mêmes et sur le monde. Il ne dépend en effet que de nous-mêmes, que nous parvenions (ou non) à surmonter nos crises, à survivre et peut-être même à vivre des expériences de plus en plus créatrices pour nous et qui nous permettent aussi de conjurer les menaces que recèlent les inégalités croissantes, le « choc des cultures », la violence des régimes totalitaires et l'irresponsabilité des « *hyper rich* ».

Ce qui m'inquiète le plus dans les interprétations négatives de notre situation, c'est qu'elles ne conduisent à aucune proposition de réformes, puisqu'elles ne croient même plus à l'existence et à la capacité d'intervention des acteurs sociaux.

Certes, je suis parfaitement conscient que la scène politique est vide et qu'on n'entend plus dans nos nuits battre le

tambour des libérations, mais, pour autant, je ne vois aucune raison d'attendre plus longtemps pour chercher le chemin de l'action et des libérations possibles, car le monde où nous vivons porte en lui, plus encore que les dominations subies, la conscience de sa propre modernité et d'être l'œuvre de l'humanité créatrice et consciente de l'être.

Le scandale serait de ne pas apercevoir que le monde que nous appelons moderne a cessé depuis longtemps d'être un monde de créatures pour devenir un monde de *créateurs*, qui n'est pas seulement un monde de savants, d'ingénieurs et d'apparatchiks, mais, plus encore un univers de conscience, de convictions, d'art et de parole. Un monde dans lequel les humains créateurs sont plus exubérants et plus divers que les gardiens de tous les ordres – totalitaire, financier ou communautaire.

Ce qui définit la modernité, c'est l'élimination du sacré et de son unité imposée, et donc la séparation de l'action instrumentale et de la conscience réflexive, ce qui signifie la création, au-dessus du monde de la raison et de ses instruments, d'un monde de citoyens, puis de travailleurs, puis de ce que j'appellerai tout au long de ce livre un monde de sujets – ou plutôt, de manière plus théâtrale, un monde de subjectivation et de désubjectivation.

5

Pourquoi perdrions-nous de vue notre expérience de créateurs et de libérateurs pour ne plus voir en nous-mêmes que des victimes, alors que le monde du travail à son tour bascule de la répétition vers la communication et l'innovation ?

Il n'y aura de réforme sociale et de redressement politique que si nous reprenons, au préalable, confiance en notre créativité et dans les droits que nous avons conquis en tant

que créateurs. L'idée de modernité ne fait pas confiance au monde et aux machines, mais à nous comme créateurs et libérateurs de nous-mêmes.

Prenons le temps de retrouver la conscience de notre créativité, qui n'est pas plus puissance matérielle que ne l'ont été dans le passé les systèmes d'irrigation, les grands voyages de découverte, les principales étapes de l'économie industrielle. Au moment où se déversent sur nous de nouvelles illusions technologiques, où nous étreint la peur de nouveaux diables ou de nouveaux dieux surpuissants, nous devons prendre conscience des nouvelles formes de création qui s'ouvrent à nous. Il ne s'agit pas de comprendre pourquoi nous sommes menacés de perdre le contrôle de notre avenir mais, de manière directement opposée, ce que sont les nouveaux enjeux culturels et les nouveaux acteurs sociaux – et, surtout, les champs nouveaux ouverts à la créativité : d'un côté, le désir de libération, de l'autre, les nouvelles formes de domination.

Si l'idée de totalitarisme, telle que Hannah Arendt, sociologue allemande réfugiée aux États-Unis pour se soustraire aux lois raciales du Reich hitlérien, l'a élaborée, nous a bouleversés, c'est parce qu'elle a fait apparaître devant nous – et même en nous – des formes nouvelles de destruction, des forces que nous avions appris à reconnaître en tant que forces puissantes de libération : la conscience nationale et populaire de liberté, qui fut le moteur du siècle des révolutions en Angleterre, dans les jeunes États-Unis qui se libéraient d'une domination coloniale, et plus encore en France où s'affirma en 1789, portée par l'esprit des Lumières, la revendication libératrice des droits de l'homme et de la justice sociale. C'est ainsi que l'idée de totalitarisme nous a fait découvrir, derrière les grands mouvements nationaux et sociaux de libération, de nouvelles formes de pouvoir, plus absolues, plus répressives que celle des anciens empires

et des monarchies absolues, et qui transformaient ce mouvement de libération politique et sociale en système de répression et de manipulation d'une puissance illimitée, tels qu'en témoignent les camps d'extermination et de travail qui couvrirent l'Europe tantôt au nom d'une Allemagne récemment modernisée, tantôt du drapeau rouge du mouvement ouvrier international. Nous constatons aujourd'hui même, après l'heureuse destruction des régimes totalitaires nés en Europe, que les nouvelles technologies de l'information et des communications peuvent créer, et créent déjà de nouvelles formes de pouvoir et de domination et menacent même de détruire les fondements de ce que nous avions appelé la démocratie et les droits de l'homme. Mais, alors que tant de voix cherchent à nous convaincre que nous serions réduits à l'impuissance devant ces catastrophes, nous pouvons et nous devons trouver dans l'hypermodernité où nous entrons les ressorts de notre libération. Bref, au lieu de nous dire découragés, nous devons être de plus en plus convaincus que notre sort dépend de nous-mêmes. Au lieu de chercher à nous mettre à l'abri des lois de la nature, ou même de l'action dite « rationnelle », nous devons non seulement nous convaincre que nous pouvons faire reculer l'inégalité, faire avancer la diversité des voix de marche en avant et donc accroître notre capacité de communications et d'échanges en même temps que de partage des objectifs universalistes.

De tels appels ne sont pas fondés sur l'esprit de tolérance, ni même sur le souci de défendre ce qui est commun contre ce qui est particulier, mais sur la détermination de soutenir activement la modernité contre le particularisme et l'exclusion. C'est pourquoi, si nous avons d'abord besoin de nous fixer des objectifs positifs, de communication et de solidarité, nous devons, avec autant de résolution, rejeter l'esprit d'identité et de communauté qui est inséparable de la logique d'exclusion et de privilège.

Non seulement aucune société n'est entièrement conforme aux objectifs universalistes qu'elle prétend atteindre, mais le but principal de nombre de sociétés, de groupes sociaux et même d'individus est d'affirmer et de démontrer leur supériorité en raison du lien exclusif qu'ils entretiennent avec un idéal qui doit s'imposer à tous. C'est dans cette perspective que l'on peut apprécier la créativité de l'idée de modernité elle-même. Elle nous oblige impérieusement à distinguer en permanence ceux qui en appellent à la création et à la transformation et ceux qui nous enferment dans l'identité. Plus concrètement, elle nous appelle à chercher dans l'autre, comme dans nous-mêmes, ce qui est commun, communicable et non pas ce qui crée le conflit ou l'incommunicabilité. Prenons l'exemple le plus dramatiquement contemporain. Les pays luttent plus souvent pour s'assurer des frontières que pour promouvoir la justice, en faveur d'une Église qu'au nom d'un Dieu, pour assurer une mémoire que pour imposer la vérité. Et les guerres de Religion elles-mêmes ont opposé plus violemment des rites et des autorités que des croyances.

L'histoire, parce qu'elle est le plus souvent perçue à travers les conflits qui opposent des responsables politiques entre eux, et même souvent des armées entre elles, nous apparaît d'abord comme une succession d'« événements ». Mais à toutes les époques, les meilleurs historiens ont réussi à dégager de la forêt des « événements », des tendances de longue durée. Au cours des siècles récents, c'est-à-dire à l'époque de la société industrielle et même avant elle, c'est l'histoire économique qui a semblé saisir le mieux cette logique de longue durée, au point même de laisser quelques extrémistes penser que c'étaient les lois de la conjoncture et la succession des phases de montée puis de baisse des prix qui avait commandé l'histoire politique – et même l'histoire culturelle.

Dans cette perspective, le livre que je présente ici surprendra plus d'un de ses lecteurs, dans la mesure où non seulement il se refuse à chercher la « base » économique des changements historiques, mais il la cherche encore moins dans l'histoire politique ou dans l'histoire culturelle ; il affirme au contraire le lien indissoluble qui unit les trois composantes principales de tous les types de société modernes – une civilisation matérielle, une interprétation culturelle que cette expérience collective donne de la créativité humaine, et un type de conflit social qui oppose ceux qui dirigent l'investissement à ceux dont le travail est soumis à la domination des maîtres de l'économie. Or, plus on s'approche de la société hypermoderne dans laquelle nous entrons, plus c'est la conscience, que j'ai choisi de dire « pleine et entière », de la créativité humaine qui définit la logique centrale de la société, tandis que celles, dans lesquelles la créativité était la plus faible sont celles qui ont été le plus attirées par le recours à ce que j'ai proposé de nommer, dans d'autres ouvrages, « les garants méta-sociaux de l'ordre social », en particulier les religions.

J'affirmerai dans ce livre que c'est la conscience « pleine, entière et surtout directe » de la créativité humaine qui est le principe central d'action dans ces sociétés hypermodernes. Non seulement la conscience des acteurs n'est pas dominée par la recherche de l'utilité individuelle ou collective, mais elle l'est par la conscience que ces acteurs ont de leur créativité. Alors que nous avions appris pendant si longtemps à défendre l'éducation comme socialisation c'est-à-dire comme préparation à remplir des rôles qui sont indispensables à la vie sociale, c'est la créativité, renforcée par un individualisme croissant, qui entraîne les acteurs vers le choix des finalités de leurs conduites. Sans que cet orgueil faustien lui soit inspiré par un démon. Cet humanisme fait de la capacité non seulement de créer, mais aussi

de communiquer et donc de comprendre l'Autre, en même temps qu'il faut se faire comprendre de lui, le but central de l'éducation. Extraordinaire renversement de situation qui place la compréhension des conduites humaines au-dessus même de la connaissance des lois de la nature.

Alors que tant d'« experts » cherchent encore à nous convaincre que les nouvelles technologies créent à la fois de nouveaux pouvoirs et de nouvelles dépendances, ce sont les connaissances qui semblent mériter encore si peu leur nom de sciences humaines qui ont pour mission de nous faire comprendre cette victoire inattendue de l'acteur sur le système. Résultat si surprenant que beaucoup ont préféré conclure que nous étions déjà sortis de la modernité et déjà en chute libre dans la post-modernité. Jugement désespéré contre lequel ce livre engagera toutes ses forces.

À l'aide de ces deux instruments de travail : une sociologie des acteurs ouvrant la voie à travers les obstacles dressés par toutes les formes de négation des acteurs et la formation de nouveaux *mouvements sociaux* dont les buts sont plus culturels et démocratiques (alors que ceux de la société industrielle avaient des objectifs avant tout économiques), nous pouvons entreprendre la construction d'une nouvelle société et de nouvelles formes d'action.

Remerciements

Ce livre est le produit du dernier quart de siècle de ma vie professionnelle, et surtout des six dernières années au cours desquelles j'ai publié plusieurs livres étapes : *La Fin des sociétés* (Seuil, 2013), *Nous, sujets humains* (Seuil, 2015), *Le Nouveau Siècle politique* (Seuil, 2016), *Macron par Touraine* (avec D. Lafay – L'Aube, 2018).

Sur ce long chemin, j'ai été accompagné, fermement et amicalement, par ceux et celles qui ont partagé mes interrogations et ont été convaincus par mes réponses. C'est grâce à eux que j'ai pu poursuivre jusqu'au bout ce travail. Je tiens à les remercier profondément de leur appui intellectuel et de leur confiance :

Michel Wieviorka et François Dubet, avec qui j'ai créé à partir de 1978 le CADIS (Centre d'analyse et d'intervention sociologiques) de l'École des hautes études en sciences sociales.

Manuel Castells, à Paris, Barcelone, Berkeley et Los Angeles.

Farhad Khosrokhavar, à Paris.

Fernando Henrique Cardoso, à São Paulo.

Manuel Antonio Garreton, à Santiago du Chili.

Fernando Calderón, à Cochabamba et à Buenos Aires.

Antimo Luigi Farro, Yvon Le Bot et Danièle Joly, à Paris.

Bernard Mottez, Jacques Dofny, Robert Fraisse et Daniel Vidal.

En Italie, Paolo Ceri, Paola Rebughini, Emanuele Toscano, Bartolomeo Conti et Simone Maddanu.

En Belgique, Maurice Chaumont, Guy Bajoit, Bernard Francq et Geoffrey Pleyers.

En Pologne, Jan Strzelecki, Marcin Frybes et Lukasz Jurczyszyn.

En Espagne, Alfonso Pérez-Agote.

Au Québec, Louis Maheu, Céline Saint-Pierre, Marie-Christine Doran, Elaine Coburn, Brieg Capitaine.

Kevin McDonald, en Angleterre.

Nikola Tietze, en Allemagne.

À Puebla, María-Eugenia Sánchez Díaz de Rivera et Oscar Soto.

À Mexico, Julio Labastida Martín del Campo, Sergio Zermeño García-Granados, Ilán Bizberg, Carlos Alba et Carlos Roberto Martínez Assad.

Au Chili, Enzo Faletto, Fernando Fajnzylberg, Constanza Symmes.

Au Pérou, Denis Sulmont et Narda Henríquez.

À Buenos Aires, José Nun et Liliana de Riz.

En Uruguay, Germán Rama.

Au Brésil, Vinícius Caldeira Brant et Tom Dwyer.

En République dominicaine, Laura Faxas.

En Turquie, Buket Türkmen.

Aux États-Unis, Henri Lustiger-Thaler et Terry Freiberg.

En Chine, Zhang Lun.

Dans le Kurdistan (Sulaymaniyah), Adel Bakawan.

À Paris, Philippe Bataille, Alexandra Poli, Manuel Boucher et Luis Lopez.

À Bordeaux, Didier Lapeyronnie, Olivier Cousin, Sandrine Rui, Éric Macé.

Je me sens très proche des étudiants volontaires de mon nouveau séminaire 2016-2017 et 2017-2018.

Ma dette est plus grande encore à l'égard de celles et de ceux qui m'ont aidé le plus directement dans l'organisation de mon travail, parmi lesquels Jacqueline Blayac, Jacqueline Longérinas, et Jacqueline Lenfant, Christelle Ceci, Zouhour Ben Salah et Julian Dufoulon que je remercie particulièrement car il m'a aidé très efficacement pendant toute la préparation du présent livre.

Au cours de ces longues années, plusieurs chercheurs se sont éloignés de moi et ont suivi d'autres routes : je leur garde mon estime et mon amitié.

Je n'aurais pas eu la force de vivre cette vie de travail si Adriana n'avait pas quitté sa ville : Santiago du Chili, sa famille et son milieu de vie, pour venir vivre et mourir près de moi, et si, plusieurs décennies plus tard, Simonetta n'avait pas à son tour quitté sa ville : Milan, ses enfants et ses amis, pour venir à son tour vivre et mourir près de moi. Et si, depuis plus de deux ans, je ne parlais pas longuement chaque jour avec Antonella, qui vit dans le Frioul en Italie et à qui ce livre est dédié.

Mes enfants Marisol et Philippe m'ont apporté la joie, et leur affection me donne l'impression d'avoir des points d'attache sur cette terre, à l'île d'Yeu et à Asquins près de Vézelay, en Bourgogne.

Ma sœur Jeanne conserve avec moi le souvenir de nos parents.

PREMIÈRE PARTIE

Modernité et subjectivation

Chapitre 1

La modernité : pratiques et interprétations

Les sociétés modernes

Les sociétés que nous nommons modernes se définissent par une action de création, de transformation mais aussi de destruction d'elles-mêmes. Il s'agit donc, pour ceux qui cherchent à les comprendre, de les définir par leur historicité, leur capacité de produire de l'histoire. Les comprendre veut dire avant tout analyser ce qui fait d'elles les créatrices de leur histoire.

Ces sociétés qui se définissent par leur mouvement, leur *historicité*, s'opposent à celles qui se définissent, au contraire, par leur *ordre* intérieur.

Beaucoup de tentatives de définition de la modernité ont échoué parce qu'elles se contredisaient entre elles. Alors que certains voyaient dans la modernité le triomphe de l'individualisme, d'autres croyaient y apercevoir la naissance de la société de masse ; contre ceux qui pensaient observer la rationalisation et l'esprit industriel se diffuser partout, d'autres constataient le recul du temps consacré au travail et, plus récemment, contre ceux qui vantaient la capacité des hommes à dominer la nature, d'autres, plus attentifs à la grave crise climatique actuelle, attiraient l'attention sur l'urgence de respecter les lois supérieures de

la nature. Oublions donc ces définitions, qui sont d'autant plus en contradiction les unes avec les autres que nous voyons non seulement les inégalités s'accroître partout dans le monde, y compris dans les régimes formellement démocratiques, mais aussi une grande partie de l'humanité vivre sous l'empire de régimes à la fois modernisateurs et autoritaires (ou totalitaires), de sorte que ceux qui voient les États dominer toujours davantage les sociétés ont autant d'arguments à faire valoir que ceux qui voient les sociétés imposer à leur État les règles de la démocratie représentative.

C'est l'échec de toutes ces tentatives qui nous impose de revenir à notre point de départ. *Je définis donc la modernité par la volonté et la capacité de certaines sociétés de se créer, de se transformer et aussi de se détruire, à la fois pour le meilleur et pour le pire*.

Le plus important est de reconnaître que les sociétés modernes acquièrent de plus en plus la conscience d'être non plus des créatures d'un ordre divin ou naturel, mais des créatrices d'elles-mêmes. Non seulement les « milieux naturels » sont remplacés ou transformés par des « milieux techniques », selon l'analyse classique de Georges Friedmann, mais Anthony Giddens et d'autres avec lui ont montré avec raison que l'action humaine était de plus en plus *réflexive* et acquérait une connaissance d'elle-même comme créatrice et transformatrice en modifiant des milieux techniques déjà établis.

Nous devenons, nous modernes, non seulement des « moi » définis par des identités et par les communautés auxquelles ils appartiennent, mais aussi et surtout des « je », des *sujets* définis par une conscience de soi.

C'est le mot *interprétation* – largement utilisé déjà, en particulier par ceux qui étudient l'herméneutique – qui me paraît le mieux convenir pour rendre compte du phénomène de la modernité. Toutes les sociétés modernes se définissent,

en effet, par une interprétation d'elles-mêmes, qui est à la fois affirmation de leur capacité et de leur volonté créatrice et transformatrice et recours plus ou moins direct ou indirect à un principe de sacralité car en même temps que les sociétés modernes affirment une puissance qui fait d'elles une sorte de dieu créateur, elles font ainsi encore appel à un principe extérieur, non humain, de légitimation de leur action.

Dans le chapitre qui suit celui-ci, je distinguerai quatre grandes *civilisations* définies par des niveaux différents de modernité et d'historicité, de capacité d'autocréation et d'autotransformation, et je rappellerai que les trois premières ont aussi clairement eu recours à un principe extérieur de légitimation. Dans les sociétés définies par une civilisation *agraire*, dont l'emprise sur l'environnement naturel est faible, le pouvoir se présente comme sacré, comme nous l'avons vu en particulier dans des sociétés déjà modernes, c'est-à-dire déjà orientées vers le mouvement – et en particulier par la conquête – plus que vers l'ordre : c'est la sacralité attachée au pouvoir royal ou impérial. Dans les sociétés fondées sur le grand *commerce* international, qui ont dominé les premiers siècles des Temps modernes, s'impose l'idée d'une morale naturelle qui triomphe à l'époque des Lumières, avec l'idée du droit naturel, très présente chez Rousseau puis chez Kant. Quand s'installe ensuite, à partir du XIX^e^ siècle, l'industrialisation, on voit, dans des sociétés qui croient avant tout à la rationalité et aux machines créées par la science et l'innovation humaine, s'affirmer une idéologie du *progrès*, qui cherche à prendre appui sur les nouvelles théories de l'évolution.

Avec la société *hypermoderne*, au contraire, nous abordons, de ce point de vue aussi, des rivages nouveaux : il s'agit de sociétés qui ont acquis au XX^e^ siècle, sous l'effet des progrès de la connaissance scientifique et des innovations techniques, et plus encore, je crois, à travers les catastrophes que furent les deux guerres mondiales, la Shoah,

les génocides et les massacres de masse, qui ont acquis, donc, la conscience de leur capacité illimitée de destruction en même temps que de création et de transformation. Ces sociétés ont été en quelque sorte contraintes à renoncer à faire appel à un principe non humain de légitimation. C'est ce caractère totalement singulier de l'hypermodernité qui explique la réaction antimoderne et la peur de l'avenir, qui ont exercé une si forte influence, en particulier sur les secteurs extrêmes, de droite et de gauche, de l'opinion.

Les trois composantes des sociétés modernes

Définir précisément ce qu'est une société moderne, et plus encore une société hypermoderne, n'est pas utile seulement aux sociologues et aux historiens, car cette définition commande la représentation, la connaissance que nous avons des sociétés modernes et par conséquent notre capacité et notre volonté d'agir.

Mais je dois commencer par une affirmation d'autant plus fondamentale qu'elle a été formulée d'abord par le principal créateur de la sociologie, Émile Durkheim, à la fin du XIX^e^ siècle. Durkheim a posé comme règle créatrice de la sociologie : *n'expliquer le social que par le social*. Et il me faut expliquer brièvement et simplement ici pourquoi ce principe doit en effet être strictement respecté.

Si je dis que les conduites sociales s'expliquent par la situation économique des acteurs ou par leurs opinions politiques ou par la tradition religieuse à laquelle ils appartiennent, ou encore par leur niveau d'éducation, cela revient à dire que seuls les intérêts économiques, les traditions religieuses ou les opinions politiques ont un pouvoir d'explication – autrement dit, qu'il n'existe pas de faits

proprement sociaux. C'est cette affirmation qu'il est indispensable de détruire. Non pas pour dire que les déterminants économiques, religieux ou politiques n'existent pas, mais pour reconnaître, comme le fit Durkheim le premier aussi clairement, que ce qui fait de la modernité un facteur explicatif par lui-même est qu'elle commande avant tout la conscience de soi, comme je viens de l'indiquer. Elle nous fait passer de l'idée que nous sommes des créatures d'un dieu ou de la nature à la conviction que nous sommes des créateurs de nous-mêmes, et que c'est *avant tout* notre niveau d'emprise sur nous-mêmes et sur notre environnement qui commande notre représentation et notre conscience de nous-mêmes et des autres.

C'est notre action qui non seulement transforme notre situation, mais surtout le sens que nous lui donnons, *l'interprétation* que nous construisons de nous-mêmes et du monde.

Comment ne pas reconnaître que c'est aussi cette conscience qui donne sa force à l'idée de démocratie ? Nous n'avons pas reçu nos droits de la nature ou d'un dieu, mais de nous-mêmes. Ce que nous reconnaissons de plus en plus clairement aujourd'hui. Pendant le siècle des révolutions (Glorious Revolution d'Angleterre, 1688 ; Déclaration d'indépendance américaine, 1776 ; Révolution française, 1789), nous avons affirmé nos droits politiques ; ensuite, à l'époque industrielle, nous avons reconnu les droits sociaux des travailleurs ; aujourd'hui, nous exigeons la reconnaissance des droits culturels des femmes et des minorités, linguistiques, religieuses ou sexuelles, et donc la reconnaissance de tous les êtres humains comme autant de *sujets humains* (cf. mon livre *Nous, sujets humains*, Seuil, 2015).

Nous sommes conscients de l'influence qu'exerce sur nous notre situation, qu'elle soit économique, professionnelle, nationale ou religieuse et linguistique, mais nous sommes

encore plus conscients de ne pas être passifs, de ne pas être entièrement déterminés par des forces extérieures à notre volonté, par l'argent ou par le pouvoir en particulier. Nous sommes de plus en plus conscients d'être déterminés par nous-mêmes, de vivre dans un monde créé par nous. Mais que signifie « par *nous* » ? Dès à présent, et avant même de m'essayer à une définition plus concrète, c'est-à-dire plus historique, de la modernité, je dois introduire le lecteur à la limite la plus importante de l'image autocréatrice et autotransformatrice que je viens de donner de l'être humain moderne.

Un des éléments fondamentaux des sociétés modernes est leur conflictualité : puisque, pour se transformer, une société doit accumuler des ressources et les investir dans des activités productives, la distance s'accroît sans cesse entre ceux qui ont la capacité d'investir et ceux qui sont obligés d'être dépendants des groupes dominants. Autrement dit, plus notre société est capable de création et de transformation, plus aussi les dominants étendent leur domination, apprennent à ajouter à la domination des corps (dans l'esclavage), des lois (dans les sociétés marchandes) et du travail (dans les sociétés industrielles), la domination de la subjectivité, des attitudes et des opinions, de l'espace de la décision et des choix de vie. Comment faire face à cette contradiction ? En distinguant clairement la libération de l'être humain comme *sujet humain* créateur et conscient de l'être de l'*individu* comme consommateur, donc dominé par les maîtres de la publicité, de la création et de la distribution des ressources et de la subjectivité – je n'écris pas *la conscience* – de la grande majorité des individus.

Non seulement je ne vois pas dans l'interprétation de la société hypermoderne comme société de consommation une société de libération, mais je l'oppose à la société qui vise à donner aux individus et aux catégories sociales la