

La dissolution postmoderne de la référence transcendantale

Michel Freitag

Number 33, 2000

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1002412ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1002412ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Freitag, M. (2000). La dissolution postmoderne de la référence transcendantale.

Cahiers de recherche sociologique, (33), 181–217.

<https://doi.org/10.7202/1002412ar>

Article abstract

Modernity has tended to deny the existence of any transcendent dimension to society. However, as Durkheim noted, we are not the authors of the social world in which we live. It is in this perspective that the author critically discusses the transcendental character of the objectifications underlying social and political life. Throughout history the modalities of these objectifications have varied according to societal type. In other words, each society has represented itself in this transcendence in different socio-historical forms. The author puts forward a typology of these forms, extending from primitive societies to postmodern societies, and notes the dissolution of ontological references in the latter. He then examines the effects of this dissolution on subjective and collective experience.

La dissolution postmoderne de la référence transcendantale

Perspectives théoriques

Michel FREITAG

Cet article¹ aborde, selon une perspective sociologique, la reconnaissance critique de l'existence d'une dimension transcendantale non seulement dans l'expérience humaine subjective, mais aussi au «fondement²» de la vie sociale. Il est possible de distinguer différentes formes historiques qui ont été données à la reconnaissance de cette

¹ Je dois à Micheline Milot non seulement l'idée d'écrire ce texte, mais aussi sa structure. C'est elle, en effet, qui en a rassemblé les éléments à partir de trois manuscrits plus extensifs mais inachevés qui étaient consacrés respectivement à la question des droits, à celle de l'identité et, enfin, à une réflexion sur la signification contemporaine de la religion et, particulièrement, du discours théologique. Le texte qu'on va lire comporte donc certaines discontinuités et de nombreuses ellipses, et toute tentative que j'aurais pu faire pour en intégrer mieux le sujet et en resserrer l'argumentation aurait conduit à un essai beaucoup plus long, au centre duquel il m'aurait fallu placer une ontologie de la normativité immanente à la reproduction de toute réalité d'ordre subjectif et, par conséquent, de nature contingente. Je remercie très amicalement Micheline Milot pour l'aide qu'elle m'a ainsi apportée, et qui seule m'a convaincu de l'utilité de présenter aux lecteurs ce qu'il faut considérer seulement comme l'ébauche d'une réflexion sur la nature transcendantale de la normativité, ou encore comme l'ouverture de quelques pistes en vue d'une exploration plus approfondie de ce nouveau «continent historique» qui a été si souvent décrit négativement par la «perte de la transcendance», la «dissolution des finalités de la vie commune», l'«éclatement du sujet», la «fin des grands récits», la «mort des idéologies»: bref, il s'agit ici de présenter quelques repères permettant de saisir *un peu* le sens de la «perte du sens», quelque chose qui conduirait la réflexion au-delà d'un simple constat de perte, et l'action, au-delà des stratégies d'adaptation auxquelles l'idéologie présentement (encore) dominante veut l'accoutumer par tous les moyens.

² Je voudrais montrer plus bas, en esquisse, que le «fondement» n'est pas vraiment «dessous» ou encore «au-dessus» de ce qui possède un fondement, mais qu'il représente le centre ou le cœur ontologique de sa réalité la plus concrète en tant que réalité d'ordre subjectif (et plus précisément intersubjectif, puisqu'il n'y a de subjectivité qu'à l'intérieur d'une intersubjectivité constituante), telle qu'elle existe elle-même ici et maintenant, et cela parce qu'elle porte son essence dans la forme de son acte existentiel.

dimension transcendantale certes dans les idéologies, mais encore au cœur des institutions sociales et dans leur dynamique de reproduction et de transformation. Les formes spécifiquement religieuses d'objectivation de la transcendance y prennent une place qui reste particulière. Celles-ci, dans une vue très large, doivent être associées aux sociétés de type traditionnel. Dans la modernité, la religion, qui demeure encore largement institutionnalisée et vécue comme telle, s'engage dans une mutation où un *moment transcendantal* subjectif, à caractère *éthique* et *rationnel*, va être substitué à une *transcendance substantielle extériorisée*, de forme proprement religieuse. La *foi* intérieure s'est substituée au principe d'une *fidélité* encore extérieure, en même temps que les obligations concrètes impliquées dans la participation sociale et religieuse trouvaient leur origine transcendantale dans un *devoir* assumé entièrement dans l'intériorité libre du sujet, devoir qui, comme tel, tendra à se fondre dans le principe de la raison. Mais cette référence transcendantale formelle et abstraite — qui fut reprise non seulement dans l'éthique, mais aussi dans le politique et l'économique, ainsi que dans la science et dans l'art — tend maintenant à disparaître dans la mutation postmoderne de la société, où nous sommes confrontés au déploiement de nouvelles modalités organisationnelles et systémiques de régulation à caractère autoréférentiel et pragmatique qui se substituent aux régulations politiques et institutionnelles caractéristiques de la modernité, et dont l'universalisme formel renvoyait à une idéalité fondatrice saisie de manière critique sous la forme de «principes³» (Kant). Or on peut considérer qu'il est déterminant, sur le plan formel, que ces nouvelles modalités de régulation, de nature opérationnelle-pragmatique, ne correspondent plus à aucune idéalité transcendantale, tirant toute leur justification de leur immédiate «opérativité» technique ou stratégique.

Partant ainsi de l'hypothèse selon laquelle la dissolution de toute référence transcendantale (ontologique) apparaît comme inhérente aux conditions formelles du fonctionnement des systèmes qui, de plus en plus souverainement, régissent le monde contemporain «postmoderne», la question se pose donc de savoir par quel chemin peut encore y être réassumée la reconnaissance de cette dimension transcendantale de la

³ Il me semble que personne n'a exprimé cette mutation de manière plus claire et aussi, normativement ou politiquement, plus arrogante, que Richard Rorty. Voir en particulier, comme illustration de cette arrogance postmoderne, son article intitulé «The priority of democracy to philosophy», réédité dans *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge University Press, 1991. Ce texte a été traduit en français sous le titre «Y a-t-il un universel démocratique? Priorité de la démocratie sur la philosophie», dans *L'interrogation démocratique*, Paris, Centre G. Pompidou, coll. «Philosophie», 1987.

vie humaine, dont chaque civilisation avait été porteuse, notamment à travers les élaborations religieuses particulières qu'elle lui avait données.

1 La dimension transcendantale de l'expérience humaine

J'ai fait référence, dans la présentation, à une dimension transcendantale de la vie et de l'expérience humaines, mais de quoi s'agit-il? En philosophie moderne, le «transcendantal» s'inscrit simplement dans une opposition à l'empirique, et il désigne l'*a priori*. À partir de là, on peut donner à l'*a priori* un sens seulement formel et subjectif, purement épistémologique — comme chez Kant —, ou encore aussi substantiel et concret, ontologique — comme chez Hegel et, bien sûr, en théologie. Dans la première perspective, la dimension ontologique n'est cependant pas absente, elle est seulement postulée comme un invariant qui définit la nature même, universelle, de l'être humain, postulat qui, chez Kant, renvoie encore à la doctrine religieuse de la création. La question se pose donc maintenant d'exhumer, si l'on peut dire, ce moment ontologique transcendantal pour en rendre compte en restant dans le champ d'une réflexion ontologique profane. C'est ce que je vais commencer par tenter ici, sous forme d'esquisse, en me plaçant successivement dans la perspective d'une ontologie générale, puis d'une sociologie générale.

Une ontologie générale de la normativité et de son caractère transcendant

Ce qui est transcendant, pour tout étant subjectif, c'est ce qui est par lui reçu inconditionnellement comme la condition d'existence interne et externe de son être, compris selon sa nature propre qui est toujours particulière. Pour tout existant subjectif, cet inconditionnel ontologique comprend le mode de constitution de sa subjectivité (la réflexivité, l'expérience sensible, puis, chez l'être humain, l'expérience symbolique), son mode de dépendance et d'appartenance à l'égard de son genre, ainsi que la présence d'un monde objectif commun à lui et à tous les autres êtres subjectifs avec lesquels il entre en interaction et en «communication» sensible et symbolique dans l'accomplissement de sa vie propre. Ainsi, on peut déjà parler d'une dimension transcendantale habitant la sensibilité animale et de son déploiement dans la multitude des formes de vie particulières qui constituent le monde du vivant. Dans la subjectivité de l'étant animal, cette normativité transcendantale prend la forme non réflexive de ce qu'on a appelé de manière très générale l'«instinct», lequel peut être enrichi par les acquis de l'expérience empirique qui viennent se greffer sur lui. Inversement, cet engagement instinctif dans lequel s'accomplissent aussi bien la vie de chaque animal

singulier que la reproduction de son genre spécifique doit être compris comme la synthèse des expériences passées accumulées tout au long de l'ontogenèse, et c'est la totalité de ce procès (engagé, dans l'ordre du vivant, «depuis la nuit des temps») qui porte ontologiquement le poids de la transcendance, l'héritage ontologique qui constitue l'essence même de chaque être vivant individuel, tel qu'il est toujours lié à la particularité de son genre. En l'absence de réflexivité symbolique commune, les animaux, cependant, ne font qu'habiter immédiatement leur être propre à caractère transcendantal, ainsi que le monde tel qu'il leur est donné de manière aussi transcendantale, apriorique, à travers cet être (leur sensibilité, etc.), sans pouvoir l'objectiver comme tel et donc, aussi, sans exercer à son égard aucune liberté — hormis celle de participer involontairement à sa transmission et à son accroissement. Mais je ne m'engagerai pas plus avant ici dans cette extension du concept au monde de la vie tout entier, dont les implications sont pourtant fondamentales⁴. J'énoncerai simplement la thèse suivante, à portée générale, à savoir que c'est en raison du caractère normatif, et donc subjectivement assumé, de son existence advenue à travers le procès d'auto-affirmation d'un être, dans son «être pour-soi», que la transcendance du devoir-être est immanente à tout exister subjectif, qu'elle y est l'envers de la précarité même de son existence. Cette dimension transcendantale, assumée subjectivement, s'attache donc à la contingence même des étants qui doivent réaliser eux-mêmes, à travers leurs propres activités vitales, leur «essence» particulière, la forme de celle-ci n'étant justement soutenue dans l'existence par aucune nécessité en soi, n'étant pas l'effet d'un déterminisme universel⁵. Et cette transcendance est alors toujours double: celle d'une «volonté d'être» propre et celle du monde où un tel être, dans lequel est actualisée une telle volonté d'être particulière, se présente pour être accueilli, y prendre ou du moins y trouver place⁶.

⁴ Je me contente de renvoyer à une importante littérature qui a déjà très clairement préparé le terrain à une telle réflexion ontologique sur la nature du vivant: Goldstein, Strauss, Huexküll, Portmann, Jonas, Merleau-Ponty, Cangilhem, Pichot, Dewitte, etc., ainsi qu'à mes propres analyses dans *Dialectique et société*, vol. 1., *Introduction à une théorie générale de la symbolique*, Montréal, Éditions Saint-Martin, et Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986.

⁵ La conception déterministe universaliste n'a eu d'autre recours que de rapporter au «hasard» la genèse de toutes les formes particulières qui constituent le monde de la vie, ce qui impliquait en dernière instance le déni de toute subjectivité synthétique. Sur la nécessité d'un rejet de cette conception déterministe et ontologiquement réductrice, voir tout le courant phénoménologique en biologie, auquel j'ai fait référence plus haut.

⁶ Pour approfondir cela, il faudrait revenir sur la distinction qu'il s'impose de faire entre «être» et «exister», ou plus précisément sur l'exigence, associée à une ontologie dialectique et non essentialiste, de passer d'une problématique ontologique qui s'interroge sur «l'être de l'exister» à une problématique dynamique qui veut saisir «l'exister de l'être». Il s'agit alors de passer de l'être comme socle commun de tous les

C'est cependant seulement dans le cadre, lui-même ontologique et donc transcendantal, de l'existence symboliquement médiatisée que ce rapport à l'essence propre et au monde extérieur se trouve réflexivement objectivé et qu'il doit par conséquent être lui aussi pris en charge subjectivement de manière également réflexive, à travers la dimension normative-expressive qui est inhérente à l'action humaine, mais qui est aussi toujours déjà construite socialement en réponse au rapport de dépendance pratique et symbolique de l'individu à l'égard de la société à laquelle il appartient, et, réciproquement, à la médiation du procès de reproduction de la société par les pratiques individuelles de ses membres.

Point de vue sociologique sur l'ontologie transcendantale

Pour préciser la conception ontologique qui vient d'être esquissée, je m'en tiendrai ici à l'axiome sociologique selon lequel la religion au sens large est une réalité sociale qui remplit une fonction de miroir — et non d'illusion — par rapport à la dimension transcendantale fondamentale de la vie humaine. La religion est présentation de cette dimension, celle du lien social originel tel qu'il est incarné dans chaque société particulière et dont elle se veut aussi être la représentation objective. Pour Durkheim⁷, que je suivrai ici, la société possède en effet, en tant que dimension collective englobant toute la vie sociale, une valeur transcendantale pour les individus qui en sont les membres, et cette valeur appartient également à l'ensemble des institutions qui encadrent normativement et expressivement toutes leurs pratiques en leur conférant un sens symbolique qui est *a priori* accepté ou reconnu par tous comme référence intelligible, même dans sa transgression et sa contestation éventuelles. Mais à cette transcendance de la société — cet *a priori* de la société que la modernité a eu tendance à nier comme on le sait, notamment dans les théories du contrat social — on doit ajouter aussi, comme formant une détermination essentielle de la vie humaine, l'expérience de la transcendance du monde que nous habitons. Cette affirmation veut simplement signifier que nous n'avons pas fait ce monde (ni seulement halluciné, quoique nous ayons toujours à affronter la possibilité de l'illusion). Or ce monde nous englobe et nous

étants et comme horizon commun de leur expérience à l'être compris comme distance et lien, comme champ de toutes les relations entre les étants. Mais ces relations ne sont pas alors seulement celles qu'ils déploient entre eux dans leur exister empirique, actuel, elles sont toujours déjà incarnées en eux, dans la particularité même de leur ipséité; penser l'être, donc, non plus comme le commun dénominateur entre tous les exister particuliers, mais comme la forme même de leur exister, telle qu'elle se manifeste dans le déploiement de leurs différences et telle qu'elle soutient toutes leurs interactions.

⁷ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1912.

comprend et il est toujours déjà aussi inscrit dans les déterminations de notre être propre, comme forme et limite. Et peut-être faut-il finalement encore faire référence, cette fois-ci en «modernes», à la transcendance de l'individu compris comme *personne* dans l'absolue identité de sa conscience⁸ et dans la reconnaissance que nous nous accordons les uns aux autres, comme cela se manifeste par le nom et dans l'unicité absolue du visage ou du regard.

Durkheim soutient que c'est la société comprise en son unité *a priori* qui est désignée sous les figures de la transcendance. Cela peut évidemment être interprété de différentes façons, dont la plus réductrice renverrait simplement à une conception positiviste de la société, considérée comme l'ensemble du contrôle social, du déterminisme social. La dimension transcendantale ne serait alors finalement qu'un leurre, une simple stratégie inconsciente du collectif pour se saisir des individus. Mais on peut aussi comprendre cela autrement, en reconnaissant que l'être humain tient son être le plus essentiel et le plus spécifique de son mode symbolique d'existence, et que ce mode symbolique n'est pas seulement une «faculté» psychologique ou naturelle que des «contenus sociaux» divers viendraient seulement «remplir» empiriquement de l'extérieur. Il est lui-même d'essence sociale, une essence dont l'origine ou la création coïncide avec le procès même de l'humanisation, qui, de mon point de vue au moins, vient couronner tout le développement de la vie dans le monde. C'est tout ce procès, entièrement concret et qui par là engage des formes et des contenus toujours particuliers, qui est donc inclus dans le concept de société.

La première expérience d'une réalité transcendantale dans les sciences humaines, l'expérience matricielle, est celle du langage dans lequel se tiennent toujours déjà, comme condition de leur existence et de leur sens, non seulement toute parole dite, mais toute expérience significative, symbolique, du monde, de soi et d'autrui. Mais il faut dès maintenant relever que cette forme universellement humaine du langage est, comme dimension symbolique de l'expérience humaine, *inséparable de ses contenus sémantiques*, qui sont toujours structurés de manière déterminée et dans lesquels est déposée et fixée de manière toujours transitoire une expérience collective particulière. Ainsi, le langage ne saurait être réduit, dans sa dimension transcendantale, à une simple faculté humaine universelle ni, inversement, à un simple médium de communication⁹. Il n'existe et ne s'accomplit que dans des langues

⁸ Celle-ci est principielle, non pas empirique, mais ce principe comporte la négation du principe inverse d'une entière hétéronomie.

⁹ Il faut donc rejeter, comme sociologiquement et ontologiquement inepte, la conception actuellement dominante du langage appréhendé comme un code purement

historiques dont le caractère contingent possède lui aussi, en tant que tel, une portée ou une emprise métaphysique, et donc une valeur transcendantale de synthèse *a priori*, ayant un caractère irréductiblement concret et substantiel. C'est précisément par là qu'il informe toute expérience humaine effective et qu'il l'institue comme expérience sociale et symbolique, qui peut être partagée à travers la reconnaissance d'une appartenance, quelle que soit par ailleurs l'ouverture de celle-ci¹⁰. Toute formalisation universaliste d'un langage «opérateur» (comme le langage des mathématiques et celui de la logique) ne peut être réalisée que par un procédé d'abstraction constructive qui déjà opère nécessairement dans le champ d'un langage symbolique concret à caractère synthétique.

Dans la mesure où elle est toujours contingente, cette synthèse peut — et sans doute doit — être rapportée à la *temporalité intrinsèque* d'un *développement à portée ontologique* et, par là, à la temporalité (ou historicité, au sens large) constitutive de tout rapport subjectif à l'existant. Dès lors, la dimension transcendantale peut aussi être comprise comme cette présence de la durée dans tout acte, en l'occurrence ici la durée d'une «culture» dans laquelle l'acte s'inscrit comme en son essence propre. Il s'agit alors d'une durée inhérente à l'élaboration des formes dont l'analyse rétrospective se révèle être, par principe, interminable, inépuisable, puisqu'elle peut logiquement se poursuivre jusqu'à l'horizon non plus extérieur mais intérieur de l'Unité Première Absolue, indifférenciée et in-ex-istante, de l'origine. Cette origine, tout être différencié y reste intimement attaché par le procès même de la différenciation qu'il porte en soi, dans la forme de son genre particulier, mais qu'il exprime ou met en œuvre également dans la forme déterminée des rapports qu'il entretient avec tous les autres êtres avec lesquels il entre en relation dans l'accomplissement de sa vie. Si l'on fixe de manière substantive ce moment inatteignable, alors on l'appellera Dieu créateur et l'on introduit ainsi une séparation ontologique entre l'Être intemporel et le commencement du temps propre à l'étant. Si l'on refuse de le faire, on pourra l'appeler atman et alors, dans ce cas, l'être temporel de l'existant devient lui-même l'infini en soi, aussi bien dans son extension que dans la diversité de ses

formel de la *communication intersubjective*. Il n'y a de langage que symbolique, et tout système symbolique intègre une structure de représentation du monde, d'autrui et de soi qui, comme langue et comme culture, est *a priori* commune aux interlocuteurs, quelle que soit par ailleurs la liberté énonciative dont ils jouissent.

¹⁰ Voir B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, Cambridge, MIT Press, 1956 (*Linguistique et anthropologie*, Paris, Denoël-Gonthier, 1969 dans la version française). Voir aussi mon article «Pour un dépassement de l'opposition entre holisme et individualisme dans les sciences sociales», *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 29, 1993.

manifestations. Cette infinité ne se déploie plus alors que dans l'«illusion existentielle» de l'étant, l'immutabilité de l'être devenant toute négative. Entre ces deux objectivations substantives extrêmes, l'une positive, l'autre négative, peut se déployer une ontologie dialectique qui seule parvient à les concilier.

À partir de ces premiers constats, de nombreuses mises en forme concrètes de ce caractère transcendantal de la communauté d'appartenance sociosymbolique, puis sociopolitique se laissent directement entrevoir. C'est non seulement la société qui possède ainsi une valeur transcendantale objective et objectivée réflexivement, mais l'ensemble des institutions à travers lesquelles son ordre propre se manifeste et s'impose de manière différenciée, et qui régissent de façon normative la pratique humaine tout en l'orientant et en l'informant (au sens de *bilden*, de «donner une forme») dans ses engagements expressifs. La tension vers une idéalité est ainsi constitutive de leur réalité, quel que soit le mode historique ou formel sous lequel ce pôle idéal puisse être fixé et représenté¹¹. Il en va de même si l'on regarde non plus du côté de la constitution sociale et historique du sujet et des normes qui régissent ses rapports avec autrui, mais du côté des modalités de la présence du monde pour lui. Partout, le moment empirique de l'expérience subjective et objective, de l'identité et de la communication, est médiatisé non seulement par des formes *a priori* de la sensibilité (que Kant ne reconnaissait que sous le mode formel-abstrait des catégories de temps et d'espace) et des catégories de la raison pure, ou encore des axiomes ou impératifs régissant l'exercice de la libre volonté, mais aussi par des structures ou des formes concrètes à caractère synthétique, dans lesquelles s'exprime une solidarité concrète, déterminée. Ces formes, en leur développement temporel contingent, ne se dérobent aucunement à l'analyse critique, comme l'a si bien montré l'école néokantienne de Marburg; mais cette analyse ne fait alors que mettre à jour, non pas, comme chez Kant, des principes immuables, mais une succession ininterrompue et évolutive de formes synthétiques nous renvoyant à une origine de plus en plus reculée, dont seul le concept de Totalité forme l'horizon. Cet horizon, comme tel, est inatteignable, puisque, où que nous soyons, quelque exercice que nous fassions de notre raison, de notre liberté, de notre désir, il nous englobe ontologiquement, nous et tous les objets que nous pouvons nous représenter.

On peut, théologiquement, nommer «Dieu» cet horizon «in-fini», mais c'est alors en le plaçant d'une certaine manière directement face à

¹¹ C'est à cette tension entre empirie et idéalité que peut être rattachée la distinction entre les concepts tous deux également concrets de société et de civilisation, à laquelle je me référerai plus loin.

nous et en lui conférant, fût-ce par une pure analogie consciente de sa radicale insuffisance, une figure identitaire et subjective qui nous rappelle la nôtre et qui comporte un moment indépassable de projection effectuée précisément depuis ce que nous sommes, là où nous sommes, non pas nous-mêmes dans l'absolu, contemplant le tout qui nous comprend, mais dans la contingence de notre position advenue dans le tout. On peut se contenter de constater que nous sommes toujours «inscrits dans la totalité» par ce qu'il y a de plus profond dans notre être propre et que nous ne saurions donc d'aucune manière la dominer, la maîtriser, nous l'approprier. On voit donc comment le regard sociologique et philosophique non positiviste mais spéculatif rencontre lui aussi nécessairement, par-delà toute empirie particulière, la transcendance comprise comme totalité, une totalité qui ne saurait nous faire face puisqu'elle nous contient dans la particularité même de notre existence subjective¹². Cette réalité transcendante représente, dans toutes les traditions religieuses, l'objet même de la croyance, des rituels et de la réflexion théologique, et cela quelle que soit la dimension dans laquelle nous nous placions pour nous en approcher. Je ne fais que montrer que, pour la réflexion critique elle-même, comme dans toute expérience religieuse, les dimensions de la vérité, de la justice et de la beauté ne peuvent pas être ultimement dissociées épistémologiquement et ontologiquement. Or la théologie comme telle n'existe déjà que dans la mesure où, précisément, elle s'engage dans une interprétation, et de manière alors toute humaine, au-delà de la positivité conférée à un dogme religieux par une autorité ecclésiale déterminée; et c'est là, dans cette marge critique et spéculative, qu'elle a un rôle essentiel à jouer dans le «dialogue entre les civilisations». Ce dialogue est à la mesure de la place que les religions ont assumée dans la formation, l'expression et la transmission des représentations ontologiques, cognitives, normatives et expressives qui les caractérisent précisément comme civilisations. Et c'est là aussi que la théologie peut être rejointe, tant dans sa démarche que dans son objet, par une recherche ontologique qui se veut profane. C'est là encore que son importance, sa valeur cognitive, normative et expressive peut être reconnue de manière également profane, et cela avec d'autant plus de force et d'assurance que la philosophie ou la science positive auraient elles-mêmes plus radicalement délaissé toute interrogation proprement métaphysique, et donc refoulé plus profondément cette dimension transcendantale de l'être et de l'existence que je viens d'évoquer.

¹² Cette conception ontologique dialectique de la totalité abolit les paradoxes auxquels conduit sa conception purement logique, celle notamment qui est mise en œuvre dans la théorie des ensembles, paradoxes sur lesquels on a si souvent insisté avec tant de complaisance dans la théorie analytique — ainsi, par exemple, Bertrand Russell.

Il restera certes une différence entre le regard du théologien et celui du profane, qu'il soit philosophe, anthropologue ou sociologue, puisque le théologien se tiendra sous l'inspiration proche d'une tradition religieuse particulière, d'une foi déterminée. Mais cette différence elle non plus n'est pas radicale, puisque aucun regard profane n'est culturellement désincarné et qu'il se rattache toujours lui aussi à une tradition «civilisationnelle» ou à la confluence de telles traditions, dont les sources plongent dans l'univers religieux.

Je résumerai maintenant de manière extrêmement schématique les modalités selon lesquelles cette dimension transcendantale de la société, qui intègre en elle le rapport au monde et le rapport du sujet à soi et aux autres (la constitution de l'identité), s'est trouvée *représentée* dans la vie sociale, dans les sociétés primitives et traditionnelles, puis dans la modernité et dans la postmodernité.

2 Les formes sociohistoriques de la référence transcendantale

Une société est donc un ordre normatif¹³ en même temps contingent (historique) et intégré (solidaire) qui régit significativement l'ensemble des pratiques sociales particulières qui entrent dans son procès global de reproduction. Par la référence significative intériorisée qui les guide de l'intérieur, au niveau du «sens», les pratiques sociales s'inscrivent donc dans cet ordre d'ensemble et participent à sa reproduction. Cet ordre comme tel *transcende* manifestement les multiples évidences particulières qu'il produit, intègre et régit, et chaque forme de société s'est donné une manière particulière de se représenter

¹³ Je mets de l'avant ici la dimension normative de l'existence en société, mais cet ordre normatif se soutient lui-même sur des références cognitives (parfois empiriques, mais en dernière instance toujours transcendantales) grâce auxquelles il ne se présente pas comme simple arbitraire, mais comme réponse justifiée à une nécessité extérieure; de même, il comporte toujours une dimension expressive en s'exhibant comme forme visée par la volonté d'être du sujet collectif dans lequel le sujet individuel trouve place et identité. C'est en raison de ce rattachement de la dimension normative à un argument cognitif et à un idéal expressif que le concept d'«ordre social» ne peut être rabattu seulement sur le moment particulier de la normativité individuelle et des interactions sociales dans lesquelles elle s'engage de façon plus ou moins discrétionnaire. L'ordre social ne se confond pas davantage avec l'exigence objective d'une intégration fonctionnelle des divers moments autonomisés de la vie collective, mais il renvoie nécessairement à un *ordre expressif de la société* (ce que Durkheim désigne comme la conscience collective) à caractère global et virtuellement unitaire et intégrateur. De toute façon, ces trois dimensions de la référence symbolique restent étroitement reliées dans l'expérience religieuse comme dans l'expérience commune et elles ne sont que faussement séparées de manière catégorique et institutionnelle dans la modernité.

elle-même dans cette transcendance, ou encore de manifester sa transcendance à ses membres.

La sacralité immédiate et immanente du monde dans les sociétés primitives

Ce qui va être présenté ici sous le nom de *société primitive* est simplement l'idéal-type d'une société dans laquelle aucune instance stable, permanente, de pouvoir n'a encore émergé par-dessus les pratiques sociales «quotidiennes», pour s'y fixer dans une différence principale. Par conséquent, c'est la structure même du système symbolique commun, intériorisé par tous, qui assume l'essentiel de la régulation cognitive, normative et expressive¹⁴ des pratiques sociales. Le système symbolique, entendu au sens large (il intègre dans son unité non seulement la réalité proprement linguistique, mais l'ensemble des dispositifs à valeur symbolique, comme les outils, les procédés, les habitudes, les œuvres matérielles, toute la symbolique esthétique des formes, du corps, etc.), prend ainsi valeur d'une culture commune au sens anthropologique ou ethnologique. Cette condition établit en principe une réciprocité immédiate entre le sens immanent des «êtres», des «choses» et des «actes», la signification des expressions qui les désignent et l'ensemble différencié des «obligations comportementales» subjectives qui les concernent. Une structure commune de «sens» est ainsi projetée sur le monde social et le monde naturel qui ne sont pas alors différenciés de manière catégorique sur le plan ontologique et épistémologique. Cette même structure est projetée également sur l'ensemble des «circonstances» qui déterminent les conditions, les modalités et l'opportunité de l'agir humain et auxquelles celui-ci doit «répondre» en se conformant à un «sens» qui apparaît toujours appartenir déjà ontologiquement à la réalité extérieure comme un *logos* propre et immanent. Pour les êtres humains, le sens se pose donc comme une présence et un appel objectifs; il n'est pas tant élaboré

¹⁴ Ces trois dimensions ne sont d'ailleurs pas différenciées, puisque tout être se soutient dans l'existence en se présentant comme le terme objectif d'un devoir-faire différencié, correspondant à son propre «être» ou «devoir-être» spécifique, et que sa réalité empirique reste ainsi toujours tendue de l'intérieur vers l'accomplissement d'une forme idéale, dans laquelle seule sa nature ou son essence s'exprime pleinement, existentiellement. Cette indifférenciation relative, ou du moins cette solidarité ontologique des dimensions «épistémiques», est encore bien perceptible dans la philosophie grecque jusque chez Aristote (avec l'exception de certains sophistes), et c'est donc essentiellement la modernité qui va différencier catégoriquement, épistémologiquement mais aussi institutionnellement, les dimensions du vrai (la science), du juste (l'éthique, le politique et l'économique) et du beau (l'art), comme chez Kant, par exemple.

et attribué par l'homme qu'il ne surgit devant lui ou se déploie tout autour de lui, au cœur même du monde. Le dialogue dans ces conditions s'instaure non seulement entre les humains, mais directement et d'abord entre eux et le monde, un monde qui se présente lui aussi comme entièrement habité d'êtres particuliers dotés de subjectivité, d'intentionnalité, de valeur, d'expressivité, de volonté, de *puissances* propres et particulières. C'est ce qu'on a désigné sous le nom d'«animisme», une forme d'objectivation pour laquelle les dimensions matérielles et spirituelles restent indissolublement liées dans la réalité elle-même. Dans ces conditions, l'unité de la structure d'interaction symbolique n'est pas «représentée» comme telle, elle est elle aussi projetée sur l'ensemble des êtres, des actes, des situations types et des circonstances, fixant normativement chaque chose, chaque acte et chaque événement «à sa place propre», dans sa puissance propre et dans ses «relations nécessaires» avec tout le reste, à l'intérieur d'un même tout («terre», «monde», «cosmos») appréhendé comme la structure générale des «correspondances» qui rattachent ontologiquement tous les êtres entre eux. La place de chaque chose, la «puissance» qui lui est attribuée et reconnue dans la reproduction d'ensemble de la structure et l'exigence de son respect par l'action humaine, tout cela prend alors la forme phénoménologique du «sacré». Cette sacralité est donc elle aussi diffuse dans le monde, qu'elle marque ontologiquement d'un relief qui se déploie sur toute sa surface, en y manifestant partout les puissances ontologiques cachées. C'est cela qui est appréhendé à travers les catégories complémentaires du *sacré* et du *profane*, du *faste* et du *néfaste*, de l'*obligatoire*, du *permis* et du *tabou*.

Un tel monde entièrement pénétré de forces symboliques adhérant aux personnes, aux actes et aux «choses» n'est cependant pas à l'abri de perturbations, de déviations, de contestations et de conflits, mais ceux-ci n'y surgissent que selon le mode du non-sens, auquel la société répond par différents procédés de réinterprétation, à caractère plus herméneutique et esthétique que politique, juridique ou théologique. De telles interrogations¹⁵ et interprétations (la palabre, la répétition des rituels de passage ou de restauration, de compensation, etc.) se fixent, un peu à la manière d'une jurisprudence, dans toutes sortes de «récits», d'«histoires» et de «dictons», de «cas mémorables et exemplaires» dans lesquels s'est condensée ce qu'on peut déjà désigner comme une objectivation réflexive du sens: en somme, les idéaux-types normatifs, cognitifs et expressifs qui éclairent, imprègnent et orientent l'expérience. Cela s'opère à travers un effort sans cesse renouvelé qui cherche à rapporter le sens incertain de la réalité empirique changeante à la permanence d'une origine fondatrice, avec l'effet de réinscrire la

¹⁵ Interroger, c'est adresser une demande, une «rogation» à un être pour qu'il se manifeste.

réalité empirique dans l'ordre originel et d'y renouveler la puissance ordonnatrice qui est propre à celle-ci. Les ethnologues, à la suite des anciens Grecs, ont nommé «mythe» l'ensemble de ces discours de deuxième degré dans lesquels se sont condensés, de manière éparpillée et apparemment disparate, les fruits d'une première réflexion critique ou «théorique» sur le «sens du sens» ou l'«origine du sens», impliquant déjà sa mise à distance. Mais, comme je l'ai dit, ces discours ne portent pas encore sur un «autre monde», mais seulement sur le sens enfoui dans ce monde-ci depuis l'origine, un sens qui l'habite toujours dans la profondeur de sa permanence sacrée. Ses manifestations paraissent se dérober aux regards et à l'écoute des hommes, et il leur appartient de faire effort pour le redécouvrir, le reconnaître à travers les indices dispersés dont les récits mythiques contiennent une interprétation déjà distancée de toute appréhension immédiate. La structure ontologique fondamentale tend donc déjà vers une polarisation, mais ce n'est pas encore selon un axe vertical, mais selon une dimension de profondeur qui relie plus qu'elle ne les sépare le *manifeste* et le *caché* qui le soutient, ces deux moments restant encore inséparablement attachés à la même réalité¹⁶.

Pour résumer cela, disons que, dans la compréhension du monde primitive, le sacré n'est pas séparé du monde sensible, il l'habite et s'y manifeste, et dans ce sens, c'est donc le monde lui-même qui porte, en miroir, la valeur de la transcendance dont est investie la société, parce que celle-ci ne se conçoit pas encore comme détachée du monde et encore moins opposée à lui, mais perçoit son existence en communion et en participation avec lui. On voit ainsi se déployer, dans les sociétés primitives, une conception ontologique qui assure comme telle directement, immédiatement, la régulation des pratiques sociales. Cette conception ontologique est non seulement naïve et touchante, poétique et souvent exubérante, elle est aussi et surtout profonde, au sens qu'elle exprime le lien le plus effectif qui nous rattache au monde en notre origine humaine immémoriale. Or il s'agit là d'un lien ontologique dans lequel notre être même est constitué et auquel renvoient toujours encore, même si nous l'avons «oublié», les racines de notre existence particulière qui reste plongée dans l'être universel dont elle est issue (au sens concret de l'*universum* qui, dans un contact retrouvé avec la conception antique du *cosmos* et de la *physis*, sera encore exalté à la Renaissance). Une telle conception est à l'opposé de celle qui va affirmer, dans la modernité, la *toute-puissance de l'homme sur le monde* «matériel» à travers la possession et la maîtrise exclusive de la raison et la légitimation unidimensionnelle de l'intérêt et qui, parallèlement,

¹⁶ Voir ici encore l'analyse que Whorf fait du langage hopi, et en particulier de la construction «nominale» de la temporalité qu'il comporte, dans l'ouvrage cité précédemment.

considérera l'individu selon une autonomie virtuellement absolue par rapport à la société. Or, face aux problèmes que nous affrontons maintenant sur ces deux plans fondamentaux de notre existence, celui de notre appartenance au monde et celui de notre solidarité sociale, la manière primitive de comprendre notre existence en son lieu et en son mode ontologiques témoigne encore d'une vérité essentielle et elle ne saurait être considérée comme simplement «dépassée» ou «abolie» une fois pour toutes. Ainsi en est-il aussi bien de l'expérience d'une «sacralité du monde» devant la toute-puissance technique et de celle d'une sacralité du langage et de la parole face à l'arbitraire débridé du «signe» réduit à la puissance opérationnelle des nouveaux systèmes de communication et d'information. À nous de traduire cette sacralité, une fois qu'est reconnue à nouveau, en état d'urgence, sa vérité ontologique: toutes les versions antérieures ne furent elles-mêmes jamais qu'autant d'efforts particuliers de traduction. Mais, désormais, quelques gestuelles de magie ou quelques rituels propitiatoires ou sacrificiels ne suffiront plus à traduire en actes de respect suffisants cette reconnaissance. Comme toutes les «vérités éternelles» de la philosophie, cette vérité immanente au «monde primitif» elle aussi ne nous est accessible qu'à travers un effort radical de transposition.

L'«invention des dieux» comme support transcendantal d'une volonté ordonnatrice extériorisée

Le modèle des *sociétés traditionnelles* peut être reconstruit à partir d'une analyse phénoménologique du long procès historique qui a conduit à la constitution d'un *pouvoir séparé dans la société*¹⁷, un pouvoir dont l'attribut structurel fondamental (qui surplombe toutes ses autres caractéristiques plus empiriques) sera l'acquisition d'un monopole de la capacité socialement reconnue de dire le droit et de le sanctionner. C'est donc en insistant sur leur complémentarité que je définirai ici, du point de vue de leur genèse et de leur signification sociétale catégorique, la nature du *pouvoir* et la nature du *droit*, pour voir comment une transformation radicale de la constitution de la référence transcendantale s'y articule nécessairement: il s'agit de la

¹⁷ Ce procès s'amorce avec ce qu'on a désigné comme la «révolution néolithique»: développement de l'agriculture et appropriation «productive» du sol, séparation entre ville et campagne, formation d'artisanats spécialisés, écriture, et il s'étend sur plusieurs millénaires vers la formation de vastes royautes et empires, jusqu'à la modernité et à ses prodromes (la *polis* grecque). Je ne parlerai ici que de sa dimension politique (de la chefferie à la royauté) et idéologique (cette dernière coïncidant avec la formation de la religion proprement dite: sacerdoce, révélation ésotérique, etc.). Je renvoie à ce sujet à mon article «La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles», *Société*, no 6, automne 1989, p. 41-122.

formation de la *religion proprement dite*, celle-ci étant sociologiquement distinguée du mythe, des pratiques magiques et des croyances animistes, comme le démontra Weber.

Dans les sociétés primitives et archaïques, chaque être a en partage (sa part, *ratio*¹⁸) une ou des *puissances* propres, qui constituent son essence en même temps qu'elles établissent normativement et expressivement ses rapports avec les autres, sa «place légitime» dans le monde. Ces puissances appartiennent donc à chaque être de manière originelle, elles se manifestent dans sa présence et dans ses «actes», tels qu'ils sont reconnus par l'ensemble des autres êtres à travers leurs interrelations. À chacun selon sa nature, tel est le principe de la justice distributive. Dans les sociétés fondées sur une culture symbolique commune, la reconnaissance et le respect de la justice ainsi définie et rendue concrètement visible sont de la responsabilité de tous. Ainsi, ce que nous appellerions l'autorité juridictionnelle y est principiellement assumée par tous, et son exercice reste diffus dans le cours même de la vie¹⁹.

La constitution d'une instance séparée du pouvoir, telle qu'elle s'est manifestée en particulier dans le passage de la chefferie archaïque à la royauté traditionnelle, implique d'abord la «monopolisation» (réalisée au détriment de la communauté comprise comme un tout culturellement intégré) de la capacité de reconnaissance des puissances d'agir détenues par chacun dans la société, allant de pair avec le monopole de la capacité légitime de sanctionnement positif ou négatif. Ainsi, une simple puissance d'agir ne devient un *droit*, au sens formel du terme, que lorsqu'elle est reconnue «envers et contre tous» par la médiation du pouvoir qui en impose précisément la reconnaissance à tous, *volens nolens*. Pour être effective, une telle prétention au monopole juridictionnel doit évidemment s'appuyer sur la détention d'un

¹⁸ *Ratio* signifie originellement en même temps la «part» qui revient à chaque être et la «raison d'agir», la justification de l'action; cette raison ou cette justification consiste en effet précisément dans le respect de la juste part qui revient à chaque être en tant que puissance propre d'être et d'agir. On retrouve cette conception non seulement à l'origine du terme *ratio* en latin (d'où: *rationem didere*, dire ou donner la raison en accordant la juste part), mais également dans la pensée grecque, telle qu'elle s'exprime notamment dans le mythe de Prométhée et Épiméthée (voir le rappel qu'en fait Platon dans *La République*). Voir à ce sujet mon article «La raison contre les raisons», *Société*, no 2, hiver 1988, p. 181-230.

¹⁹ Il ne s'agit, bien sûr, que d'un idéal-type un peu forcé, puisque différentes lignes de démarcation s'ébauchent déjà: le privilège des Anciens, la réserve de certaines questions importantes aux hommes, l'émergence de la chefferie — dont l'autorité cependant n'est généralement pas encore associée à la disposition d'une puissance sociale particulière, qui préfigurerait ce que Weber a nommé «le monopole du recours légitime à la violence», laquelle prend du même coup un caractère «conditionnel».

monopole principalement analogue concernant la capacité de recourir, de manière légitime, à la violence conditionnelle. Cela revient à dire que l'instance exerçant le pouvoir dispose d'un corps exécutif et répressif qui lui doit une allégeance inconditionnelle et dont la «puissance» excède, du moins en principe, toutes celles dont peuvent légitimement disposer individuellement ou collectivement les sujets sociaux. Je ne m'attarderai ici que sur un seul aspect de cette nouvelle structure: les droits, compris en leur origine comme des «puissances d'agir définies ou déterminées», continuent à appartenir originellement aux sujets, seule la capacité de les «déclarer» et de les «sanctionner» étant médiatisée par le pouvoir. Le pouvoir traditionnel ne comporte donc qu'une capacité juridictionnelle, et non pas proprement législative. Mais à l'inverse, aucune puissance d'agir ne saurait plus, en principe, s'imposer socialement à la reconnaissance et au respect d'autrui si elle n'est d'abord reconnue par le pouvoir qui, à cet égard au moins, s'est élevé au-dessus de tous et exerce souverainement la puissance originellement commune et diffuse.

Je viens de faire référence au concept de la légitimité du pouvoir, par quoi celui-ci se distingue catégoriquement de la simple capacité empirique d'exercer la contrainte par l'usage de la violence. À un premier degré, cette légitimité est associée au fait que le pouvoir traditionnel ne comporte encore que la capacité d'imposer à tous la reconnaissance des puissances d'agir qui appartiennent originellement aux divers membres de la société, et telles que chacun les a lui-même reçues conformément aux règles coutumières qui régissent la transmission des possessions, des statuts, capacités et privilèges. Cependant, en tant que ces possessions ne sont plus reconnues socialement que par la médiation du pouvoir qui monopolise la capacité de les reconnaître aux yeux de tous, le principe même de leur attribution originelle ne réside plus immédiatement dans l'évidence phénoménale de leur distribution, telle qu'elle était reconnue avec suffisamment de force par la culture commune des sociétés archaïques; ce principe découle désormais d'un décret supérieur qui renvoie lui-même à une volonté d'ordre supérieur, et dont l'instance qui exerce le pouvoir juridictionnel (ou déclaratif) apparaît comme le représentant. Cette instance supérieure est la divinité, cette nouvelle forme personnalisée sous laquelle se présentent maintenant les anciennes «forces» ou «puissances» en accord avec lesquelles toute puissance humaine devait déjà s'exercer.

Ainsi, avec la formation du pouvoir, le principe d'ordonnement de la société, comportant sa mise en accord ontologique avec le monde, s'élève au-dessus de la vie sociale ordinaire. Dans la figure du pouvoir, la puissance sociale s'objective et se personnalise, et, du même coup, s'opère une personnalisation parallèle non seulement des droits que le

pouvoir reconnaît, mais également du principe d'ordre auquel il se réfère dans l'exercice même de l'autorité qu'il détient, un principe auquel, par définition, les membres de la société n'ont plus accès maintenant que par sa médiation. Les «forces» dont chacun, dans la culture animiste, pouvait encore appréhender et comprendre directement les manifestations objectives acquièrent ainsi un caractère personnel en même temps que leurs manifestations prennent la forme désormais discursive de l'expression d'une *volonté*, qui se tient en surplomb au-dessus de toutes les manifestations phénoménales soumises à sa juridiction. C'est ainsi que ces «forces» ou «principes d'action» deviennent des «divinités» à caractère personnel, dont la subjectivité transcendante se détache, comme volonté efficiente, de l'immanence propre au monde empirique, qui tend de son côté à perdre partiellement la dimension spirituelle de la sacralité qui l'habitait en propre jusqu'alors. Il se produit alors une *scission ontologique verticale* entre un au-delà dans lequel se condense le moment originel de cette dimension spirituelle et transcendante et un ici-bas dont la dimension «matérielle» et «empirique» se trouve accentuée en proportion de la perte d'autonomie signifiante qu'il subit à travers sa subordination. Entre les deux, c'est l'instance du pouvoir qui assure la médiation, dans son double caractère «politique» et «religieux», ces deux aspects ayant d'ailleurs tendance à se dissocier fonctionnellement quand bien même ils restent unis structurellement²⁰.

Je m'arrête encore un instant pour relever les caractéristiques structurelles inédites de la nouvelle médiation proprement religieuse qui se forme ainsi, et qu'il convient bien sûr de qualifier par le contraste qu'elle offre par rapport à l'ancien univers de la culture animiste, magique et mythique. Le mythe était un ensemble de récits sur les origines, connus de tous, servant pour la communauté entière d'interprétants privilégiés. Il fonctionnait donc un peu à la manière de proverbes qui permettent à tous de discerner circonsciemment le sens commun de situations particulières. La volonté ordonnatrice des divinités proprement subjectives ne s'exprime plus directement dans le monde phénoménal, elle va prendre la forme nouvelle d'une *révélation* dont la réception, la conservation, l'interprétation et la transmission

²⁰ Cette division fonctionnelle se comprend d'abord pour des raisons «techniques» ou «professionnelles». L'aspect juridique et politique de l'«autorité politique» exige en son exercice des compétences militaires et organisationnelles qui ne sont pas les mêmes que celles, herméneutiques et littéraires, que requièrent de la part du médiateur religieux l'«interprétation de la volonté des dieux» et l'ordonnement fidèle des rituels collectifs. La première se déploie dans un espace exotérique, la seconde dans un espace ésotérique — puisque, par définition, la volonté des dieux ne se manifeste plus directement à tous, dans un langage ou selon des signes immédiatement intelligibles à tous au sein d'une culture commune symboliquement intégrée.

relèvent des conditions humaines subjectives qui seront monopolisées par un ordre social spécialisé. Cet ordre spécialisé constitue une confrérie ou caste *sacerdotale*, investie de pouvoirs particuliers acquis et transmis eux-mêmes de manière particulière, généralement fortement ésotérique. Dans ce procès d'un savoir spécialisé, la révélation prendra la forme d'un «dépôt sacré» souvent consigné dans des «livres sacrés» à accès minutieusement réservé. La lecture et l'interprétation exigeront une technique herméneutique à caractère linguistique et littéraire dont le développement et la transmission exigeront un effort d'objectivation et de systématisation de nature «théorique» et «rationnelle». Ainsi se constitue un savoir d'ordre proprement *théologique* qui se sépare, tant dans son objet que dans sa forme et sa détermination, de tous les savoirs «profanes» inhérents à la culture commune et à son symbolisme exotérique. Inversement, les divinités étant désormais personnifiées, la communication humaine avec elles perdra progressivement son caractère archaïque d'action magique contraignante pour prendre celui de l'adresse propitiatoire, du *sacrifice*, de la *prière*, du rituel compris comme un langage symbolique sacré, un «langage des dieux» à valeur *sacramentelle* dont la connaissance ou la maîtrise sera elle aussi monopolisée par les prêtres, en vertu d'un acte de transmission impliquant lui-même l'intervention ou l'accord de la divinité. Je voudrais enfin souligner la structure *polythéiste* de la religion traditionnelle, qui correspond strictement à l'absence d'une capacité proprement législative du pouvoir et à l'obligation que lui impose son principe de légitimité de se référer à des droits substantiels détenus par les sujets eux-mêmes en possession propre. Ces droits originels sont par nature divers en leur concrétude, comme restent diverses les circonstances sociales qu'ils régissent. D'un côté, qui est celui de leur origine ou de leur fondement, ils restent donc attachés à l'ancienne structure distributive des diverses puissances d'agir constitutives de l'ordre social et ils renvoient donc sociologiquement à la contingence du procès historique de développement propre à chaque communauté culturelle particulière. De l'autre, la puissance déclarative investie du monopole de leur reconnaissance sociale tend à se concentrer dans une instance qu'unifie la distance à travers laquelle cette puissance s'élève au-dessus de la société. La puissance divine dont se réclame le pouvoir va donc se présenter elle aussi comme une puissance simplement ordonnatrice et non pas créatrice. On retrouvera en son sein une pluralité hiérarchiquement ordonnée de divinités particulières dans la personnalité desquelles se reflétera encore la particularité originelle des anciennes forces cosmologiques désormais subsumées sous le principe de la volonté subjective. A cela il faut ajouter que, par contraste avec l'unité communautaire caractéristique des communautés archaïques, les sociétés traditionnelles vont se différencier socialement en ordres et statuts dont les droits seront eux aussi principiellement différenciés fonctionnellement, pour être réintégrés dans la totalité sociétale à travers

leur ordonnance hiérarchique. Il en ira de même aussi pour leurs divinités tutélaires respectives et leur organisation en un panthéon. Dans cette perspective, toute tendance au monothéisme exprimera une tendance analogue à l'universalisation du statut juridique des membres de la société, ou du moins de la catégorie sociale qui soutient un tel développement tout en affirmant son autonomie dans la société.

La signification protomodernisme du *monothéisme* dans le contexte sociétal traditionnel

Dans ces conditions, les tendances vers le monothéisme qui apparaissent dans toutes les sociétés traditionnelles peuvent sociologiquement être mises en relation avec la formulation d'une nouvelle exigence d'universalisation du droit (associée à son individualisation), et donc aussi avec l'autonomisation relative, dans la société, de certaines catégories sociales qui tendent à émanciper leurs pratiques de la tutelle directe du pouvoir traditionnel et présentent même, virtuellement, leur consentement comme une condition nouvelle de la légitimité de ce pouvoir.

Cela vaut pour le monothéisme juïque si l'on admet ici, pour des raisons non seulement linguistiques et psychologiques, mais aussi sociologiques, la thèse développée par Freud dans *Moïse et le monothéisme*. Le peuple hébreu, durant sa captivité, possédait dans la société égyptienne un statut «hors caste» et ses membres jouissaient d'une autonomie relative dans les professions artisanales et administratives dans lesquelles ils étaient spécialisés. L'adoption d'une religion monothéiste qui affirme la «toute-puissance» d'un Dieu créateur — et pas seulement responsable de la pérennité de l'ordre établi — correspond alors à l'égalité des membres de la communauté en condition de captivité, dans laquelle ils ne possèdent pas de droits propres et différenciés, mais cultivent au contraire un fort sentiment d'appartenance ethnique, d'origine commune. J'adopterai donc ici la thèse freudienne concernant le caractère rétrospectif du monothéisme d'Abraham²¹ et admettrai comme plausible la naissance égyptienne de Moïse lui-même (au sujet de qui est repris le mythe d'Osiris). Moïse, rejeté de la société égyptienne à sa naissance, aurait ainsi favorisé le transfert au peuple hébreu de la croyance au monothéisme dans laquelle Akhenaton avait déjà engagé l'Égypte. Quant à la Grèce, le mouvement vers le monothéisme n'y a pas pris une forme religieuse, mais philosophique, chez Platon notamment, mais aussi chez Aristote (le *Primum Movens* de sa *Physique*). Mais on sait que, par ailleurs, les Grecs

²¹ De manière plus nuancée, c'est aussi celle que Weber expose dans *Le judaïsme ancien*.

ont en quelque sorte «court-circuité» l'essor de la religion proprement dite au cours du développement de la cité politique, comme ils ont court-circuité cette forme paradigmatique du pouvoir traditionnel qu'est la royauté. Le statut du «prêtre» est défini chez eux par une fonction «administrative» exercée au service de la Cité et il n'existe pas pour eux de «révélation» ni de corps sacerdotal monopolisant la réception, la conservation et l'interprétation de la volonté divine. Ce sont plutôt les poètes, comme Homère et Hésiode, qui ont élaboré le discours canonique concernant le panthéon classique et l'ensemble des figures divines, et ils l'ont fait dans une libre interprétation et réélaboration des sources mythologiques archaïques. De toute manière, les dieux de la Grèce sont des figures essentiellement allégoriques et leur rapport avec la Cité est d'abord marqué par le silence et le désintéret. Lorsqu'on les interroge, ils ne répondent que par des oracles «sybillins», comme ceux que donne la Pithie dans le temple d'Apollon à Delphes, et leur compréhension a un caractère divinatoire, et donc archaïque.

L'abstraction moderne de la transcendance ou la «transcendantalisation» radicale du sujet

Si l'on considère la modernité dans ce qui la caractérise historiquement de la manière la plus forte et la plus large, la figure dominante qui s'y présente est celle d'une «transcendantalisation» radicale du sujet, de sa conscience, de sa volonté et de sa liberté, dans laquelle vient ultimement se résumer toute l'exigence d'une référence à un moment transcendantal, à une origine première et à une justification ultime²². Il s'opère ainsi, dans la pensée la plus profonde de l'Occident

²² Cette «transcendantalisation» du sujet accompagne la révolution politico-économique et moderne, accomplie par la bourgeoisie. Elle avait cependant été préparée par l'évolution antérieure du monothéisme judéo-chrétien, ainsi que par la philosophie grecque, par la séparation romaine du *dominium* et de l'*imperium*, et par le droit civil justinien. Dans le domaine religieux, le prophétisme juédique rend chaque individu responsable du peuple devant Dieu, mais comme il s'agit d'un peuple particulier, c'est seulement à travers son appartenance au peuple que l'individu se voit reconnaître (ou attribuer) une responsabilité et une liberté transcendantales. Dans le christianisme primitif, cette reconnaissance divine et cette responsabilité transcendantale sont principalement étendues à tout être humain, mais comme les premiers chrétiens se recrutent d'abord parmi les déracinés de l'Empire (et qu'à travers leur adhésion au christianisme ils s'y déracinent eux-mêmes en répudiant toute autre allégeance religieuse traditionnelle), elles ne valent que dans la perspective de l'au-delà («donnez à César ce qui est à César...»). Plus tard, l'Église cessera d'être uniquement la «communauté des croyants» en héritant des pouvoirs temporels en concurrence avec la puissance impériale, et le christianisme médiéval prendra de nouveau, sociologiquement et pour

moderne, non pas tant un mouvement de dissolution progressif et continu de tout rapport transcendantal²³ qu'un renversement du lieu et du mode ontologiques ultimes de sa fixation. Ce renversement comporte l'intériorisation de la transcendance divine extérieure de la théologie chrétienne médiévale dans le noyau le plus intime de la conscience et de l'identité subjectives. C'est alors, du point de vue théologique, le protestantisme qui sert de moment de transition, en mettant directement en rapport, sans autre médiation que celle de la grâce divine, la volonté individuelle du croyant et la volonté du Dieu tout-puissant. Cela s'accomplit à travers une immédiate intériorisation du *devoir*, inaugurant ainsi l'éthique subjective moderne (alors que Descartes, qui était influencé par le jansénisme, représente la figure emblématique de ce même renversement en philosophie²⁴ où, sur le fond de la propédeutique ascétique du doute systématique, la raison humaine *devra* s'ériger sur sa propre certitude intime²⁵). L'un comme

l'essentiel, la forme d'une religion traditionnelle, cela jusqu'à la révolution bourgeoise et protestante qui s'est opérée entre les XIII^e et XVII^e siècles.

²³ Selon le modèle développé par M. Gauchet dans *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

²⁴ Descartes tire ainsi les conclusions philosophiques de la révolution galiléenne dans la science physique, qui rompt formellement avec la philosophie de la nature aristotélicienne, à caractère «substantialiste», et postule déjà l'autonomie de la *méthode*, en tant que méthode mathématique, dans la construction des concepts et des images ou représentations de la réalité objective. Cette révolution sera parachevée avec l'«invention» de la géométrie analytique et du calcul infinitésimal et intégral qui en est, sur le plan formel, la conséquence, puisque l'espace se détache de la perception des formes synthétiques pour devenir un espace opératoire illimité dans lequel toute forme, virtuellement, peut être soumise à l'analyse et recomposée à partir d'elle, avec, comme conséquence, la perte de toute sa dimension ontologique propre, de toute sa consistance en tant qu'être particulier. Ainsi, de la définition des êtres par le *genus proximus* et la *differencia specifica*: d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin, on ne retient plus que la différence, en tant qu'elle peut être reproduite formellement sans référence à aucun *genre synthétique a priori*, à aucune *essence substantielle*, à aucun *être* qui se tient lui-même dans son être propre. Tout cela a été maintes fois repris pour décrire ce moment crucial de la «conscience de soi» de la science moderne, qui la caractérise dès le moment de sa naissance.

²⁵ Le parallèle entre la révolution éthique protestante et la révolution rationaliste cartésienne est saisissant, puisque toutes deux posent l'incertitude comme point de départ d'une reconstruction autonome et volontariste de la certitude. Le «doute méthodologique» de Descartes est ainsi l'équivalent, en philosophie, de ce que représentent en théologie le postulat protestant du caractère insondable de la volonté divine et l'«absolutisation» de la «foi intérieure» qu'impose l'idée de la prédestination. Tous deux résultent directement du rejet de la «tradition» dans laquelle s'était fixée, autoritairement, toute la consistance ontologique des médiations collectives historiques et *contingentes* de l'existence humaine comprise comme existence sociale. À l'absolutisme dogmatique de la tradition répond alors, de manière quasi mécanique, l'«absolutisation» du moment individuel de la liberté du sujet solipsiste.

l'autre comportent alors une aporie, qui formera la matière de toutes les réflexions théologiques et philosophiques ultérieures... du moins jusqu'aux diverses formes contemporaines de rejet nihiliste de toute ontologie et de toute métaphysique, dont l'«opérationnalisme» représente maintenant la réalisation pratique immédiatement effective et non réflexive.

Cette *aporie inhérente à la «transcendantalisation» moderne du moment subjectif* se présente sous deux formes complémentaires, l'une sur le côté subjectif du rapport d'objet et l'autre sur son versant objectif. Du côté subjectif, le moment transcendantal de la subjectivité (qui n'a jamais été affirmé avec tant de force face au monde) va en effet d'emblée se présenter comme une division *interne* du sujet. Cette division apparaît d'abord entre sa raison et tout ce qui en lui doit désormais être rapporté à l'objectivité du déterminisme, c'est-à-dire à la passivité de la passion, puis, à l'intérieur de cette raison même devenue autonome, entre la raison théorique et la raison pratique, devenues l'une et l'autre catégoriquement autonomes relativement au jugement synthétique à caractère expressif-esthétique. Cela va de pair avec la séparation concrète, institutionnelle, de la science et de l'art et avec le maintien, au milieu, d'un champ normatif qui se diversifie lui aussi selon les formes du droit, de l'économie, du politique et de l'éthique et qui renvoie désormais à des principes régulateurs distincts et autonomisés.

La pensée proprement moderne n'est plus capable alors de penser l'unité *a priori* du sujet, tant individuel que collectif, et c'est en sous-main, en quelque sorte, toujours encore une théologie implicitement resservie sous le mode nouveau d'un naturalisme a-critique qui devra en assumer l'évidence, jusqu'au moment où cette évidence, craquant de partout, s'effacera dans le discours savant au profit des nouvelles apories de la «mort du sujet», d'un côté, et de la «perte de sens» accompagnant la dissolution systémique de la société, de l'autre. Ces discours savants ont toutefois aussi leur contrepartie dans toutes les manifestations de crise des identités individuelles et collectives et surtout dans la fragilisation effective du monde face au libre déploiement de nos capacités d'intervention technologique.

Cette même aporie avait, nécessairement, aussi une face objective. Le monde ou le cosmos prend, dans la science moderne, la forme d'une nature abstraite, celle des lois et du déterminisme universels, dans laquelle se dissout toute la consistance ontologique des êtres particuliers qui sont pourtant l'objet de notre expérience et le terme objectif irremplaçable de notre fréquentation pratique du monde. Or ce n'est pas dans la *nature* universalisée de la science moderne (les «lois cachées» qui en constituent ontologiquement l'objet) que nous vivons,

c'est uniquement dans le *monde* des «apparences» toujours particulières que nous pouvons nous orienter pratiquement et c'est là que nous habitons effectivement de manière réelle et concrète, sensible et intelligente! Il y a ainsi une impasse existentielle au plus profond de la compréhension ontologique du monde objectif qui a été forgée par les sciences modernes de la nature, en même temps qu'elles imposaient leur prétention au monopole — virtuellement absolu — de tout accès à la vérité objective. D'où alors la tendance vers une pure opérationnalisation et instrumentalisation des mathématiques, dans lesquelles s'énonce pourtant tout ce qui, pour la science moderne, prend ontologiquement la valeur de la réalité ultime des choses et du monde²⁶. En d'autres termes, la nature objective n'est plus concevable que dans l'abstraction formelle, alors que l'empirie ne nous est jamais accessible que par des êtres concrets singuliers et synthétiques, classables esthétiquement en genres et en espèces au sein d'un tout. C'est à une précompréhension d'ordre théologique qu'est laissé le soin de rendre compte de l'appartenance des êtres particuliers à l'unité ontologique d'un monde intégrant hiérarchiquement leur multiplicité ainsi que notre propre appartenance à ce monde-là. Mais, à vrai dire, la science elle-même, pour autant qu'elle se tenait encore de manière spontanée dans l'évidence de cette unité transcendantale du sujet pour lui-même, du monde en lui-même et du rapport d'appartenance du sujet au monde, habitait encore naïvement dans cet espace ontologique que la théologie s'était efforcée d'interroger de manière réflexive et critique. On verra qu'avec la mutation de la science moderne en technosciences opérationnelles cela fait aussi déjà partie du passé.

En définitive, dans les trois ordres de l'autocompréhension éthique du sujet, de l'autoconstruction politique de la société (la praxis) et de l'autorégulation critique de la visée de vérité scientifique (la théorie, régulée épistémologiquement), l'époque moderne va se réapproprier la référence transcendantale en la transformant radicalement, puisqu'elle l'intériorise directement au cœur ou à la source de la légitimation des pratiques cognitives, normatives et expressives. Du même coup, elle se donnera aussi le sentiment d'avoir définitivement dépassé (dans une

²⁶ À cette tendance «opérationnaliste», à caractère nominaliste, s'est cependant toujours opposée, dans la science proprement moderne, une tendance réaliste inverse pour laquelle les mathématiques possédaient un caractère expressif à l'égard du monde (dans la lignée des harmonies mathématiques de Platon et de Pythagore ou de la *mathesis universalis* de Leibniz); la raison humaine pouvait alors y participer intuitivement. Mais cette opposition, qui a traversé les mathématiques classiques, a été effacée par le triomphe pratique, non critique, de l'«opérationnalisme» pragmatique qui a présidé à l'énoncé de la théorie des ensembles, puis dans la conception algorithmique propre à la cybernétique. Il ne s'agit plus désormais que d'élaborer des procédés opératoires autorégulés.

perspective historiciste) les anciennes conceptions et représentations religieuses et théologiques qui renvoyaient à une transcendance extérieure. C'est ce qu'exprimera finalement la fameuse «loi des trois états» d'Auguste Comte (bien que celui-ci eût reconnu encore indirectement l'héritage de la religion en le reconduisant dans la nouvelle forme prophétique d'une religion de l'humanité).

3 La dissolution postmoderne de la raison transcendantale dans les nouvelles modalités organisationnelles et systémiques de régulation

Dans le point précédent, j'ai évoqué le procès historique caractéristique de la modernité dans lequel la philosophie, puis la science se réappropriaient la «référence transcendantale» inhérente à la conception religieuse et à son élaboration théologique, tout en la déplaçant, de manière essentielle, d'un côté vers le fondement synthétique de la subjectivité individuelle, identifiée au principe de la liberté et aux *a priori* transcendants de la raison, et de l'autre vers un légalisme ou déterminisme universel régissant la totalité du monde objectif (ces deux aspects ayant l'un comme l'autre un caractère métaphysique ou transcendantal). C'est ainsi que la science moderne va soumettre, jusqu'à Kuhn, sa prétention à la vérité au jugement d'une épistémologie critique, d'une part, et à celui d'une nécessité logique purement formelle ou tautologique, d'autre part (pour assurer à travers leur intégration déductive l'unité logique des propositions théoriques de la science, exprimées mathématiquement). Dans le domaine de la société — dont le concept émerge alors et se définit comme un ordre ontologique autonome —, on assiste parallèlement à une critique et à un rejet de la conception traditionnelle qui soumettait directement l'ordre social à la volonté divine²⁷. Cette critique s'adresse donc également à l'autorité de ses représentants légitimes tant dans l'ordre religieux que dans l'ordre civil et à la mise en marche d'un projet radical de reconstruction de l'ensemble des cadres normatifs et des formes expressives de la vie collective à partir de la création d'institutions universalistes «fondées en raison».

Cette tension entre la réalité et l'idéalité tend maintenant à se dissoudre dans tous les champs de la pratique sociohistorique. Sur le

²⁷ Dans la conception religieuse traditionnelle, l'ordre naturel et l'ordre social participaient d'un même ordre global qui résultait lui-même de la création et donc de la volonté divine. La différence ontologique n'était donc pas conçue à travers une mise en opposition «horizontale» de la société et de la nature, mais dans un rapport vertical entre la nature matérielle et la dimension spirituelle et morale de l'être humain, par laquelle celui-ci participait par délégation à la liberté divine.

plan éthique, il y a passage de la personnalité *inner-directed* à l'individu *other-directed*²⁸, d'où la multiplication pragmatique des problèmes éthiques, envisagés dans une perspective adaptative. Sur le plan social et sociétal, on observe le déclin des régulations politiques et institutionnelles au profit des régulations décisionnelles-opérationnelles, pragmatiques, etc. On passe ainsi de l'«institution» à l'«organisation», du droit régissant des activités autonomes au contrôle direct, puis à la production du social. Tout cela implique, en dernière instance, l'effacement de toute la régulation verticale (*a priori*) de la société, au profit de l'établissement de divers systèmes autorégulés en *feed-back*, qui viennent se greffer sur les anciens domaines institutionnalisés de la vie collective pour les absorber, hors de toute référence liée à une finalité, dans leur mode de fonctionnement autoréférentiel et immédiatement opérationnel. C'est ainsi, par exemple, que, dans le domaine scientifique, la recherche de la vérité est délaissée au profit de celle de l'efficacité technique et que la visée de connaissance de la réalité est remplacée par la production «prévisionnelle» d'effets techniques statistiquement contrôlables (selon une conception probabiliste et non plus déterministe). On passe ainsi des diverses sciences objectives classiques, virtuellement intégrées dans un système général du savoir, à une prolifération des programmes de recherches, définis seulement par les objectifs particuliers qui y sont poursuivis de manière pragmatique. C'est un mouvement qui va de Kant à Popper, puis de Popper à Kuhn, à Lakatos, Sneed, Bloor... Mais il en est de même dans tous les domaines de la vie collective et de la régulation sociale, puisque partout les anciennes formes modernes de régulation juridico-institutionnelles, instituées politiquement, cèdent le terrain aux interventions régulatrices d'une multitude d'organismes, d'agences, de services de gestion directe, technocratique, des problèmes par voie d'expertise toujours particulière²⁹.

Il y a donc, si l'on suit cette analyse, dissolution de la différenciation catégorique des sphères éthico-politique et technoscientifique, et cela à travers la technocratisation de la société et la socialisation contextuelle (budgétaire entre autres) des programmes d'intervention visant à réguler le social. On évolue alors vers la confusion de toute réalité naturelle, humaine et formelle, dans un unique domaine virtuel produit et régi selon les nouvelles technologies de la communication, de l'information, de la cybernétique, etc.

²⁸ Voir à ce sujet D. Riesman, *Individualism Reconsidered, and Other Essays*, New York, Free Press, 1954.

²⁹ Pour une analyse théorique et formelle de cette mutation organisationnelle, systémique et technocratique de la société, voir les nos 18-19 de *Société*, 1998, ainsi que mon essai «La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique», *Société*, nos 12-13, 1994, p. 1-137.

Ce que nous nommons maintenant le «virtuel» comprend l'ensemble des modalités de contrôle-production de la réalité «environnante» à laquelle nous faisons face quotidiennement dans le domaine de l'économie comme dans celui de la culture ou des services sociaux. Le rapport même entre le monde de l'expérience sensible et celui de la symbolisation est virtuellement anéanti dans la confusion des termes ou des moments qui le constituent, puisque le référent lui-même perd toute *altérité ontologique*. Il tombe unilatéralement dans le champ de la productivité «arbitraire» qui caractérise les codes opérationnels qui se sont substitués au symbolique, prenant ainsi la place du moment subjectif de synthèse qu'il comportait. Le moment de l'objectivité transcendante qui était propre au représenté est alors remplacé par les effets propres aux codes opérationnels³⁰. Le symbolique se dissout ainsi dans l'imaginaire, et le sujet (individuel et surtout ici collectif) ne se tient plus à distance du monde, mais seulement au centre de sa propre bulle dont les limites — ou l'horizon — deviennent pour lui une sorte d'écran sur lequel il assiste ou participe interactivement à la projection d'un «cinéma permanent». Son propre cinéma finit alors par se confondre avec celui qui vient de partout et de n'importe où, d'immédiatement maintenant ou de n'importe quand. Il n'en va pas autrement, d'ailleurs, dans le monde de l'économie mondialisée, où la virtualité prend la forme précise des «opérations à terme», à caractère formellement spéculatif, et où les cours boursiers deviennent les indices ultimes de la réalité économique objective à laquelle tous, individus comme organisations et sociétés, doivent s'adapter. Or c'est précisément autour de cette nouvelle modalité spéculative qui commande l'ensemble des activités d'investissement et, par là, de production que gravitent des projets de «libéralisation» globale comme ceux de l'Accord multilatéral sur l'investissement (AMI), ou, maintenant, le programme du Millenium Round qui s'est amorcé à Seattle dans le cadre du dernier congrès de l'Organisation mondiale du commerce (OMC). Tous ces problèmes concernant la création d'un nouvel environnement virtuel comme cadre «objectif» de l'activité humaine peuvent être très clairement mis en relation avec les nouvelles conditions globales de reproduction qui caractérisent les sociétés postmodernes à mesure qu'elles se convertissent en systèmes opérationnels-décisionnels, et cela au cœur même des modalités et des conditions formelles (informatique, cybernétique, cyberspace, etc.) d'autorégulation et de d'autoreproduction qui y existent.

³⁰ Les théories philosophiques de la «mort du sujet», de la «fin de la représentation» et de la «déconstruction», laissant toute la place à la philosophie analytique, n'ont pas fait seulement qu'exprimer idéologiquement ce processus de dissolution de tout moment synthétique tant subjectif qu'objectif, elles ont directement contribué au développement des technologies informatiques et cybernétiques.

La disjonction intérieure du sujet

Le sujet postmoderne n'est plus traversé, comme l'était le sujet moderne, par une *contradiction*³¹, il éprouve plutôt une *disjonction* intérieure, qui provoque la dispersion indéfinie du «soi» touchant ses investissements aussi bien subjectifs (réflexifs) qu'objectifs. Cette disjonction est celle qui, en l'absence de toute articulation catégorique avec une altérité, sépare en lui, pour reprendre les termes d'Habermas, le «monde de la vie» auquel il se rattache encore existentiellement et sa propre participation fonctionnelle-opérationnelle au «monde du système» (qui, faut-il le préciser, n'est en fait plus un «monde», mais un réseau de procédés et de procédures opératoires). Mais contrairement à ce que voudrait Habermas, ce monde du système inclut désormais l'essentiel du monde de la communication tel qu'il s'est déployé dans les systèmes médiatiques et informatiques. Il ne s'agit plus d'un «espace public», mais d'un vaste champ publicitaire, où tout fonctionne en slogans et en clichés (*The Supersedure of Meaning by Fonction*, dit Anton Zijderveld dans le sous-titre de son ouvrage le plus remarqué, *On Clichés*³²).

Bien plus, le monde de la vie, à caractère résiduel, est de plus en plus «colonisé» par le monde du système, et cela jusque dans l'intime retrait de la «vie personnelle» puisque celle-ci, à travers les problèmes d'«intégration» et de «gestion» qui s'y manifestent, est de plus en plus envahie par l'intervention de spécialistes et d'experts de toutes sortes, dont elle représente le terrain d'expertise et d'intervention — ce qui, justement, a pour effet de la rattacher directement au monde du système. Habermas parle encore à ce sujet, cette fois-ci avec raison, de la «colonisation du monde de la vie par le monde du système», mais il n'en tire aucunement les conséquences en ce qui concerne la validité du modèle communicationnel-pragmatique qu'il propose. Sa théorie, qui se veut critique, verse donc ici non pas dans l'idéalité, mais dans l'irréalisme le plus complet dans la mesure où l'espace public auquel il fait référence en tant qu'espace ouvert au débat collectif sur les finalités a lui-même fait place à un espace médiatique et publicitaire que saturent les nouvelles modalités technologiques de manipulation compor-

³¹ Une contradiction entre l'individu et la personne, entre l'engagement extérieur et l'orientation intérieure, dont le sujet moderne tirait l'«énergie» qui soutenait son engagement transcendantal vis-à-vis de soi (éthique), de la société (politique et économie) et du monde (dédoublément de la science et de l'art).

³² A. C. Zijderveld, *On Clichés: The Supersedure of Meaning by Fonction*, Lond, Routledge & Kegan Paul, 1979.

tementale³³. En réalité, c'est la théorie luhmannienne des systèmes qui exprime le mieux la mutation contemporaine; cependant, elle le fait de manière purement formaliste et donc non seulement a-critique, mais, si j'ose dire, anti-critique, puisqu'elle investit immédiatement la réalité nouvelle de nécessité. Si Habermas passe à côté de cette mutation, Luhmann³⁴, lui, nous y enferme.

Relativement à lui-même, à sa propre personne, le sujet postmoderne est un puits sans fond — le correspondant intime de la «boîte noire» — qu'il doit explorer indéfiniment non pas pour s'y trouver soi-même (Socrate), mais pour y découvrir le fourmillement de tout ce qui l'habite et qu'il devrait «contrôler» pour exister comme personne. Plus précisément, l'individu à la recherche de son fond intérieur se confine à la superficialité de sa sensorialité expérientielle immédiate. Mais cette sensorialité n'est plus, chez l'être humain, unifiée *a priori* comme elle l'est chez l'animal par l'instinct et elle tend, par conséquent, à se projeter indéfiniment sur ses objets, dont il lui faut sans cesse renouveler l'expérience «à fleur de peau», comme cela se manifeste par exemple avec la musique dont il faut être continuellement environné et pénétré. De même, la maîtrise subjective de soi tend à se fondre dans la maîtrise opérationnelle immédiate de l'objet par le mode d'une réactivité de type stimulus-réponse, comme dans les jeux vidéo. En tant que personne, l'individu postmoderne, qui initialement voulait être *cool* en échappant à la contrainte intériorisée caractéristique de l'individualité transcendantale moderne et en se libérant de son assujettissement à la «loi» universalisée, n'est parvenu finalement qu'à devenir un être continuellement *stressé*³⁵ dans son rapport avec ce qui lui est extérieur,

³³ Voir, sur cet aspect central de l'œuvre d'Habermas, J.-L. Cossette, «Habermas ou la raison publicitaire. La communication hors du sens», *Société*, no 2, hiver 1988, p. 107-143.

³⁴ N. Luhmann, *Politique et complexité: les contributions de la théorie générale des systèmes*, Paris, Cerf, 1999.

³⁵ Il faut remarquer que ce passage de la désinvolture au stress a une signification historique: dans la contre-culture, le *cool* se définissait encore à travers une opposition, ce qui impliquait une prise de position en surplomb; mais la contre-culture s'est depuis, à travers les médias notamment, muée en une culture entièrement immanente au système. Elle n'est plus une échappatoire, mais une immersion immédiate, comme on s'immerge aussi dans la musique, dans le multimédia, dans les modes commercialisées qui fournissent les slogans identitaires, etc. Bien sûr, dans tout cela se joue une recherche d'identité sous la forme de l'affirmation d'une différence, mais cette différence aussi devient immédiate, on y devient soi-même la différence en adoptant les signes de la différence. On peut ajouter encore qu'il se manifeste là un rejet volontaire du «système» et de ses modalités «productives» de participation, mais ce rejet sous forme d'auto-exclusion ne porte en lui aucun projet commun, il s'intègre donc aussi immédiatement dans les mécanismes d'exclusion du système lui-même, pour n'y former qu'un sous-système particulier parmi les systèmes qui tendent tous à devenir autoréférentiels. Il

dans sa participation aux organisations et aux systèmes³⁶. En même temps, il est angoissé ou anxieux intérieurement, où le «soi-même» qu'il voudrait être sans la médiation d'une altérité subjective généralisée ou universalisée lui devient irrémédiablement insaisissable, sauf dans les moments toujours transitoires ou éphémères de la jouissance ou de la souffrance.

Ainsi le sujet postmoderne doit-il sans cesse s'adapter, en soi comme hors de soi, au «pluri», au «multi», à l'«incertain», au «changement», au «précaire», au «circonstanciel», au «processif», à la «migration» et à l'«errance» (d'où, pour ceux qui le peuvent, par compensation, les investissements compulsifs dans les caisses de retraite et autres *securities*); il ne se saisit plus qu'«en procès», «en devenir» ou «en changement», ou alors il se perd dans la dispersion et dans le vide. Et il lui faut de même sans cesse s'adapter à l'«autre» et être reconnu par l'«autre», mais il s'agit d'un «autre» dont l'altérité et l'identité ne sont pas plus fixées et assurées que les siennes, toujours aussi incertaines et évanescentes, pulsionnelles et imprévisibles, immédiates et circonstancielles. Finalement, un tel sujet, qui n'existe et ne se saisit que par réaction, toujours tendu vers la promptitude, la vivacité, l'opportunité et l'efficacité de ses choix et de ses réponses à l'environnement immédiat, à l'instantané et à l'imprévisible qui surgit malgré toutes les prévisions, perd pied (car sur quoi prendre pied ou simplement poser le pied?): il ne se saisit plus lui-même qu'en se surprenant toujours furtivement comme un autre dans le miroir qu'il tient dans sa main et où personne d'Autre ne le regarde plus. Il devient lui-même immédiat et instantané, un fugitif..., et la seule différence qui reste entre lui et la machine (informatique et cybernétique) qui peut le remplacer dans la maîtrise de cette réactivité à laquelle il s'accroche, c'est qu'on lui demande et qu'il exige de soi *encore le plaisir!* Il existe maintenant de nombreuses «théories» qui rendent compte euphémiquement de cette situation et de cette condition, mais le commun présupposé de cette «euphémisation» reste la persistance, encore, d'un

s'agit donc bien d'identité, mais d'une identité qui, en l'absence de toute perspective critique et autocritique, perd son caractère synthétique. Mais dans cela aussi il ne s'agit que d'un type symptomatique, et pas d'une réalité moyenne ou commune, s'agissant par exemple des «jeunes».

³⁶ Il lui est ici demandé une parfaite adaptabilité, une complète flexibilité, ainsi que la disposition à s'engager, sur le plan comportemental, lui-même *just in time*, avec la plus efficace réactivité comportementale. Mais comme cela peut justement être fait par les machines (c'est la base du principe de Turing), alors il lui est demandé de devenir comme tel superflu et de prendre, en attendant, sur lui encore la responsabilité de le devenir le plus vite possible. Voir J. Rifkin, *La fin du travail*, Montréal, Boréal, 1997, et R. Pinard, *Transformation de la société et mutation du travail*, Québec, Nota Bene, à paraître.

autre monde, tissé de modernité et de tradition. C'est alors dans l'opposition à cet autre monde qui subsiste encore partiellement que la dissolution de tout peut apparaître, une dernière fois (peut-être), comme synonyme d'une libération. Marcuse avait parlé, en termes encore modernes, de «désublimation répressive». On pourrait aller plus loin maintenant et invoquer une «détranscendantalisation» qui ne réprime plus le sujet, mais dans laquelle il s'efface.

Sur le plan de l'identité collective, quelle capacité peut-il rester à un tel individu pour agir encore politiquement et socialement avec autrui, dans la perspective d'un engagement collectif et idéal? L'individu postmoderne, dans son mode même de participation organisationnelle et systémique, est désormais happé par une pluralité d'identifications catégorielles, sectorielles, qui s'entrecroisent en lui et hors de lui sans ordre hiérarchique ni unité de surplomb. Il en résulte des regroupements par ressemblance directe, mimétiques, une recherche d'identité par l'adoption des signes stylistiques d'une différence fonctionnelle (l'attaché-case, les badges personnels et corporatifs, le renouvellement des uniformes professionnels, organisationnels et corporatifs) et, plus largement, le besoin d'une uniformisation des modes de vie et de consommation stratifiés. La culture et la moralité fusionnent avec une consommation non pas tant ostentatoire que conformiste (un conformisme promotionnel) — voir déjà Tocqueville et Veblen. L'identité collective se recompose ainsi en puzzle, mais c'est la même chose de dire qu'elle se décompose dans ce conformisme, puisque les stratégies de différenciation n'aboutissent qu'à des étalements de ghettos. Pour l'individu, l'ultime horizon n'est plus de «refaire le monde» (quelle que soit la manière dont va le monde), c'est seulement d'arriver encore à s'y faire une place (qu'il n'a plus) et de parvenir minimalement à «gérer sa vie» et les quelques morceaux d'environnement social qui restent accessibles à son «influence» ou à son «contrôle». Tout cela ressemble plus à un programme de vacances ou à un projet de retraite qu'à un plan de vie. Et c'est d'ailleurs sur les vacances et la retraite que l'individu postmoderne projette ce qui lui reste de liberté... pour tomber ainsi dans d'autres systèmes.

L'errance normative

Le procès de la mutation postmoderne de la société implique donc, structurellement, la tendance à la dissolution de toute référence transcendantale, tant externe qu'interne. Cela est accompagné d'une errance ou d'une dérive normative, aussi bien les unes par rapport aux autres que toutes ensemble, des différentes pratiques systémiques qui fonctionnent de manière de plus en plus autoréférentielle (voir l'exemple de la «globalisation», et en particulier le débat au sujet de

l'AMI). Le déploiement purement opérationnel des systèmes s'est ainsi progressivement délié de toute attache identitaire synthétique, tant collective qu'individuelle. C'est à cette dérive que répondent les «comités d'éthique» technocratiques³⁷.

Cette rupture d'attaches identitaires, normatives et projectives, combinée à un libre développement et déploiement de dispositifs techniques (on dit maintenant, justement, technoscientifiques), a produit d'un côté la formidable mais aveugle expansion du monde des systèmes de plus en plus autorégulés et autoréférentiels et, de l'autre, ce que l'on a nommé une perte de sens de l'ensemble de ce mouvement débridé dans lequel tout se trouve emporté bon gré mal gré. La conséquence est une déchirure de tous les liens qui assuraient la participation individuelle à une vie commune significative. Il en résulte un «repli identitaire» de l'individu sur son moi narcissique, bien décrit par Christopher Lasch³⁸.

4 Perspectives pour une reconstruction du politique à l'échelle mondiale

Partant maintenant d'une situation historique où la dissolution de toute référence transcendantale apparaît comme inhérente aux conditions formelles de fonctionnement opérationnel des systèmes, la question se pose donc de savoir par quel chemin peut encore être réassumée la reconnaissance de cette dimension ontologique de la vie humaine, dont chaque civilisation avait été porteuse à travers les élaborations religieuses particulières qu'elle en avait faites. Où chercher un point d'appui, à valeur ontologique et épistémologique, pour juger non plus de la réalité, mais directement et incessamment de son mouvement, de sa «mobilisation totale», dans le contexte contemporain de la dissolution de l'unité transcendantale aussi bien du sujet individuel que de la société (les formes de solidarité) et du monde objectif? Et pour autant que nous voulons et pouvons encore assumer collectivement la responsabilité des systèmes techniques que nous avons laissés s'autonomiser, sur quoi fonder encore la responsabilité à l'égard de notre action dès lors que celle-ci est devenue immédiatement collective et impersonnelle?

³⁷ À ce sujet, voir en particulier J.-P. Le Goff, *Le mythe de l'entreprise*, Paris, La Découverte, 1997.

³⁸ C. Lasch, *Le complexe de Narcisse*, Paris, R. Laffont, 1981.

Pour un affrontement des sens donnés à la vie humaine
et à notre place collective dans le monde, et vers
un dialogue positif entre les civilisations

Par-delà toutes les reconnaissances formelles d'une commune appartenance à l'humanité ou d'une commune dignité de la personne humaine, et par-delà aussi tous les arrangements interculturels purement pragmatiques — disons, pour simplifier, le principe de la tolérance —, s'impose un essentiel travail d'affrontement des «sens» donnés, par les diverses civilisations, à la vie humaine, à la société, au monde et à leurs rapports, au temps, à la continuité, à l'espace comme lieu d'un habitat commun et à l'histoire qui synthétise ces civilisations tout en les ouvrant sur un avenir signifiant. Ce serait un affrontement orienté vers la réalisation d'une capacité mutuelle de compréhension, dont le mode ne serait pas celui de la réduction logique ou analytique à l'identique ou au plus petit dénominateur commun normatif et expressif (une sorte de nouveau décalogue pour la gestion technocratique des problèmes communs), mais bien celui, phénoménologique, de l'interprétation analogique des équivalences, des affinités, des ressemblances et dissemblances. Les sciences sociales, si elles voulaient bien renouer avec les traditions des humanités, pourraient servir bien mieux que la science économique à guider l'humanité contemporaine sur la voie d'une telle unification compréhensive et à inventer des formes politiques qui devraient lui correspondre à l'échelle mondiale — et non plus globale!

Cette analyse vise non pas tellement à réhabiliter les traditions prises en elles-mêmes, avec tous leurs contenus normatifs particuliers, ni non plus, bien sûr, les discours théologiques qui les exprimaient réflexivement. Il s'agit plutôt de savoir reconnaître la pluralité des chemins concrets qui, chacun à sa manière, nous rattachent tous encore à une essence commune en perdition. Cette essence est commune, et surtout est commun le sort qu'elle affronte, quelle que soit la diversité de ses expressions. Bien plus, elle englobe cette diversité en son essence même, en raison de son caractère contingent, et donc aussi mortel. Le maintien de cette diversité va pour longtemps rester la condition d'une survie tant sont lourds les acquis concrets d'expérience que chaque «tradition civilisationnelle» particulière a su synthétiser et rendre «viables» en son sein. Ce n'est pas en les effaçant, mais en les accueillant et en les «totalisant» qu'une humanité unifiée, ou plutôt réunie, pourra elle-même assurer sa survie comme humanité consciente d'elle-même en l'unité de son mode d'être et maintenant de son destin, à travers son action.

Ce qui arrive avec la postmodernité n'est pas conforme à une loi de l'histoire. Je ne pense pas que la modernité elle-même ait été *nécessaire*, qu'elle ait représenté l'accomplissement d'une Raison transcendante.

La Raison, comme toute raison, est une raison que les êtres humains se sont donnée en raisonnant collectivement dans la contingence de l'histoire. La tendance postmoderne à la dissolution de la «société» (comprise à la manière moderne comme la société que les individus forment sous l'inspiration commune de la Raison) a conduit à la privatisation de toute subjectivité, une fois que s'est épuisé le moment transcendantal qui résidait dans le projet d'une «émancipation» et dans la mobilisation collective des individus. On assiste alors au simple flottement de l'identité en tant qu'elle implique et intègre nécessairement, constitutivement, le rapport à l'altérité, que ce soit celle de la communauté ou celle du monde.

Mais si cette histoire et cette mutation ne sont pas «nécessaires» et sont néanmoins advenues, que reste-t-il encore de possible? Cette dernière question a sans doute une portée plus directement pratique dans mon exposé, mais je ne pourrai qu'esquisser très grossièrement ce qui me paraît être l'horizon des réponses qu'il faudra lui chercher. L'idée qu'il me faudrait développer ici est que l'appartenance première des individus n'est pas, anthropologiquement, d'abord une appartenance à la «société», au sens moderne³⁹, mais une appartenance à une *civilisation*. C'est par cette identité civilisationnelle, à caractère essentiellement normatif et expressif, qu'ils peuvent participer réellement, concrètement, en tant que sujets synthétiques, à la constitution d'une communauté humaine globale, réflexive et responsable. Il faudrait donc montrer comment le concept même de société, tel qu'il a été élaboré par la modernité occidentale dans un rapport critique à la tradition, reste néanmoins enraciné dans les transformations de *cette* tradition civilisationnelle. Il faudrait également montrer que la «libération» de l'individu à l'égard de cette tradition, et son positionnement ontologique (épistémologique, éthico-politique et esthétique) comme fondement de la «production de l'ordre social», a sans doute un sens dans la perspective de l'histoire propre à cette civilisation occidentale, mais non pour l'humanité en général. L'humanité n'a pas d'avenir *commun* en occultant ses traditions derrière une modernité qui s'est déjà largement départie elle-même de ses idéaux transcendants et en se dissolvant ainsi dans le déploiement exponentiel des systèmes autoréférentiels qui régissent le développement globalisé de l'économie, des technologies et du nouvel univers communicationnel et médiatique où se perd toute la dimension synthétique et représentative du symbolique. Cette dissolution est d'autant plus dangereuse que ces mouvements auxquels elle est idéologiquement invitée à s'abandonner ne sont plus eux-mêmes dirigés par aucun gouvernail et qu'aucun astrolabe ne permet plus de

³⁹ Et encore moins, bien sûr, une inscription ou diffraction kaléidoscopique dans le «social» postmoderne.

les orienter globalement, toute la réalité qui s'y inscrit devenant par nature une réalité sans feu ni lieu. Cette forme de globalisation à laquelle nous assistons individuellement dans une croissante «impuissance» est aussi, par chance, une immense *provocation adressée aux civilisations* (y compris la civilisation occidentale qui lui a servi de terreau et lui a fourni son énergie). C'est donc sur elles plutôt que sur l'individu, voire sur les sociétés reconstruites à partir des individus, qu'il faut compter pour y répondre. Cela n'est pas une réponse à la question, mais c'est au moins l'indication d'une direction. La modernité avait fondé sa révolution politique en invoquant et en produisant l'individu transcendantal. La révolution qui pourrait nous permettre de sortir de la postmodernité en redonnant une chance et un nom à l'histoire devrait inventer une politique qui prendrait appui sur le dialogue des civilisations et qui, d'une manière nouvelle aussi, s'engagerait vers l'institutionnalisation de ce dialogue. Car ce sont les civilisations qui forment notre héritage commun le plus profond, le plus riche et le plus «global», et rien ne pourra faire sens dans cette «globalité», si ce n'est en s'enracinant en elles en les confrontant et en les transformant sans les dissoudre ou les effacer. L'identité que l'individu (ou la personne) pourrait y trouver ou s'y construire devrait alors être une identité à plusieurs étages: en bas, elle serait assise sur la reconnaissance de notre nature organique commune et non sur le refoulement et la négation de celle-ci; elle s'ouvrirait, en haut, vers la recherche d'un dépassement compréhensif des antagonismes civilisationnels. Mais l'identité resterait aussi toujours encore attachée, entre les deux, à la forme contingente d'une synthèse sociosymbolique particulière, qui seule peut lui conférer une attache concrète et nourrir, en la situant ontologiquement, sa propre aspiration individuelle vers le haut et vers le large.

La sociologie a formé son (premier) objet à partir de la constitution moderne de cette réalité objective qu'est la «société» et elle a abandonné l'étude des «civilisations» aux disciplines humanistes dont elle voulait absolument se détacher. Tout au plus a-t-elle reconnu l'existence d'une dimension civilisationnelle dans le champ des phénomènes culturels et symboliques qu'elle intégrait dans la société comme un des aspects particuliers et subordonnés de la «société⁴⁰». Mais si l'on accepte de prendre ses distances par rapport à la perspective moderne à laquelle s'était rattachée la sociologie — et que la plupart de ses pratiquants ont depuis longtemps déjà désertée —, alors les civilisations apparaissent comme des «objets de première magnitude», et ce sont les «sociétés» que l'on voit naître, se développer et disparaître en leur sein un peu comme

⁴⁰ Talcott Parsons a seul peut-être aussi reconnu l'autonomie de cette dimension civilisationnelle (qu'il désignait comme étant celle de la «culture») par rapport à celle de la société, et c'est elle qu'il a placée au sommet de sa hiérarchie des «systèmes de contrôle».

des soleils dans les galaxies. Les civilisations ne sont-elles pas les réalités humaines les plus riches et ne représentent-elles pas les mises en forme les plus larges et les plus fécondes de cette dimension de l'«inactuel» dans laquelle nous avons reconnu le propre du symbolique et donc de l'humanité? Elles ont en effet traversé les siècles et les millénaires en y conservant leur «identité» tout en la transformant et elles sont parvenues à «pénétrer» de leur «esprit» et de leur «sens» chacun de ces siècles particuliers sans s'y perdre et sans jamais s'y confondre avec une actualité sociohistorique immédiate. Et c'est pourquoi aussi chacun de ces «siècles», chacune de ces «époques» pouvait porter le sens d'une nouvelle éclosion. N'ont-elles pas, toujours et partout, et sans égard à aucune exigence d'effectivité immédiate, soutenu et surtout soulevé la réalité vers des réalisations idéales et toujours incertaines? Il apparaît alors que le concept de civilisation représente, humainement, socialement et historiquement l'opposé direct du «virtuel» contemporain, qui n'existe justement que dans son actualisation immédiate et qui se perd immédiatement avec elle⁴¹. Par définition, les civilisations sont «anciennes» et elles se tiennent ainsi à distance du présent tout en y étant inscrites. Elles enveloppent le présent en même temps de leur passé et de l'avenir vers lequel elles tendent dans leur permanence, un avenir qu'elles portent en elles, de manière concrète, comme une volonté de continuité dans un «advenir» toujours incertain et contingent. Cette ouverture à l'advenir est elle aussi à l'opposé d'une adaptation à un «futur» fait de programmes, de tendances et de prévisions, mais peut-être lourd aussi d'erreurs fatales.

Il n'y aurait rien de neuf dans une anthropologie réfléchie et critique des civilisations, sinon qu'elle fut jusqu'ici conduite pratiquement sous l'égide d'une seule d'entre elles, et qu'elle n'a donc admis en elle aucune véritable confrontation. C'est à cette confrontation qu'il faudrait maintenant l'ouvrir — puisque la menace est devenue commune pour toutes. Ce qui pourrait devenir neuf, c'est que cette anthropologie des civilisations, impliquant la confrontation, acquerrait à l'échelle même de l'humanité «globalisée» une valeur et une portée politiques directes et réfléchies. Elle sortirait enfin du domaine simplement empirique des «influences culturelles» dans lesquelles les sujets ne se reconnaissent pas et restent inconscients.

*
* *

⁴¹ Mais la civilisation, dans sa durée et dans ce qui la distancie de l'empirie sociohistorique, est également à l'opposé des intégrismes qui prétendent s'y référer, puisque, eux aussi, tout comme le monde virtuel des systèmes, visent à l'actualisation immédiate de la tradition qu'ils invoquent.

La modernité, unilatéralement centrée, dans sa dynamique justificative mais aussi dans ses pratiques efficientes, sur l'émancipation de la dimension individuelle de la subjectivité, n'est pas parvenue à dépasser les traditions, au sens hégélien, elle s'est contentée — et souvent enorgueillie — de les effacer, de les supprimer. Mais du même coup, elle a abouti à la suppression de toute la *dimension substantielle* de la vie sociale, celle qui est ontologiquement liée à la contingence d'un mode d'être collectif dans le monde, et à la contingence d'une modalité particulière de développement de ce mode d'être concret, substantiel. Ce qui maintenant nous interpelle, avec l'effacement postmoderne de toute réalité proprement civilisationnelle, ce n'est donc pas la nécessité de parachever cette destruction ou cet effacement du réel qui n'existe que de manière toujours concrète et particulière — c'est là la tâche que s'était donnée la modernité et qui s'est soldée par un échec et nous a conduits dans une aporie —, mais la nécessité de parvenir à une *synthèse elle aussi concrète* de ces constructions particulières du rapport à la transcendance qui habite notre être de manière fondatrice et effective.

Michel FREITAG
Département de sociologie
Université du Québec à Montréal

Résumé

La modernité a eu tendance à nier toute dimension transcendante à la société. Or, comme Durkheim l'avait lui-même affirmé, nous ne sommes pas les auteurs du monde social dans lequel nous vivons. C'est dans cette perspective que l'auteur propose une réflexion critique sur le caractère transcendantal des objectivations qui sont à la base de la vie sociale et politique. Les modalités, au long de l'histoire, de ces objectivations varient selon les types de sociétés. Autrement dit, chaque société s'est représentée elle-même dans cette transcendance sous des formes sociohistoriques différentes. L'auteur propose une typologie de ces formes, depuis les sociétés primitives jusqu'aux sociétés postmodernes, en concluant à la dissolution de la référence ontologique dans ces dernières. Il examine ensuite les effets de cette dissolution sur l'expérience subjective et collective.

Mots-clés: transcendance, normativité, sociétés primitives, sociétés traditionnelles, modernité, postmodernité, raison, civilisation.

Summary

Modernity has tended to deny the existence of any transcendent dimension to society. However, as Durkheim noted, we are not the authors of the social world in which we live. It is in this perspective that the author critically discusses the transcendental character of the objectifications underlying social and political life. Throughout history the modalities of these objectifications have varied according to societal type. In other words, each society has represented itself in this transcendence in different socio-historical forms. The author puts forward a typology of these forms, extending from primitive societies to postmodern societies, and notes the dissolution of ontological references in the latter. He then examines the effects of this dissolution on subjective and collective experience.

Key-words: transcendence, normativity, primitive societies, traditional societies, modernity, postmodernity, reason, civilization.

Resumen

La modernidad ha tenido una tendencia a negar toda dimensión trascendental de la sociedad. Ahora bien, como Durkheim lo había afirmado, no somos los autores del mundo social en el cual vivimos. Es en esa perspectiva que el autor propone una reflexión crítica sobre el carácter trascendental de las objetivaciones que basan la vida social y política. Las modalidades, a lo largo de la historia, de esas objetivaciones varían según los tipos de sociedades. Dicho de otro modo, cada sociedad se representa a ella misma en esta trascendencia bajo formas sociohistóricas diferentes. El autor propone una tipología de esas formas, desde las sociedades primitivas hasta las sociedades posmodernas, concluyendo en la disolución de la referencia ontológica en estas últimas. Luego, el autor examina los efectos de dicha disolución sobre la experiencia subjetiva y colectiva.

Palabras claves: trascendencia, normatividad, sociedades primitivas, sociedades tradicionales, modernidad, posmodernidad, razón, civilización.