



**HAL**  
open science

# De la postmodernité comme alternative dans l'œuvre de Freitag : Universum, autonomie et solidarité

Yves Bonny

## ► To cite this version:

Yves Bonny. De la postmodernité comme alternative dans l'œuvre de Freitag : Universum, autonomie et solidarité. La liberté à l'épreuve de l'histoire. La critique du libéralisme chez Michel Freitag, 2017. halshs-01638606

**HAL Id: halshs-01638606**

**<https://shs.hal.science/halshs-01638606>**

Submitted on 22 Nov 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# De la postmodernité comme alternative dans l'œuvre de Freitag : *Universum, autonomie et solidarité*

Yves Bonny

|   |    |
|---|----|
| <b>Introduction : Une théorie critique puissante mais longtemps lacunaire</b> .....                         | 1  |
| <b>1. Les trois composantes de la théorie critique de Freitag</b> .....                                     | 2  |
| <b>1.1. La postmodernité comme mutation rampante et menaçante</b> .....                                     | 3  |
| <b>1.2. Valeur, apories et illusions de la modernité</b> .....  | 6  |
| <b>1.3. Linéaments d'un modèle civilisationnel alternatif</b> .....   | 8  |
| <b>2. Les idéaux régulateurs d'une conception positive de la postmodernité</b> .....                        | 9  |
| <b>2.1. Le concept d'<i>universum</i> opposé à l'universalisme abstrait et au systémisme globalisé</b> .... | 10 |
| <b>2.2. De la liberté comme autonomie contre l'arbitraire du sujet désengagé</b> .....                      | 13 |
| <b>2.2.1. L'autonomie collective constituée par les <i>nomoi</i> partagés</b> .....                         | 13 |
| <b>2.2.2. L'autonomie individuelle, entre particularité et singularité</b> .....                            | 14 |
| <b>2.3. Solidarité et responsabilité aux différents niveaux d'un monde commun.</b> .....                    | 16 |
| <b>Conclusion : Les tâches contemporaines d'une sociologie critique et contributive</b> .....               | 20 |

## Introduction : Une théorie critique puissante mais longtemps lacunaire

L'œuvre de Michel Freitag relève centralement de ce que l'on nomme à la suite de l'École de Francfort une « théorie critique » des dynamiques sociales contemporaines, qu'il désigne par le terme postmodernité<sup>1</sup>, dans le cadre d'une controverse interprétative où les notions de modernité et de postmodernité fournissent les repères terminologiques contingents d'expression de la conscience historique de la fin du XX<sup>e</sup> siècle (Bonny, 2004). En outre, et c'est ce qui fait sa singularité par rapport à d'autres auteurs, cette théorie critique ne repose pas sur une appréhension fondamentalement positive de la modernité, mais sur une interprétation largement ambivalente de celle-ci : d'un côté, en effet, la modernité renvoie positivement chez Freitag à un ensemble de régulations politico-institutionnelles des rapports sociaux associées à des idées d'intégration sociétale forte et d'autoréflexivité critique ; mais de l'autre, elle est saisie négativement sous l'angle de l'abstraction de la Raison et de l'universalisme sur lequel elle débouche (Freitag, 1988) et sous celui de l'aporie d'une conception libérale de la liberté comme indépendance individuelle et arbitraire subjectif (analyse critique développée en particulier dans l'*Abîme de la liberté*).

Partant de là, la critique de la postmodernité implique chez Freitag l'horizon d'une autre postmodernité, posée en alternative à la fois à la modernité et aux développements historiques contemporains. Cette alternative a cependant été pendant longtemps esquissée de façon très peu élaborée, à travers l'idée directrice guère développée d'une forme de synthèse entre la tradition et la modernité. Ce n'est que dans les textes les plus récents qu'il y consacre des développements significatifs. Mais dans la mesure où il n'a pas cherché à ancrer cette alternative dans des luttes ou des dynamiques sociales effectives, l'on peut avoir le sentiment d'être face à une utopie sans fondement social, sans prise sur le réel.

---

<sup>1</sup> Les connotations attachées à ce terme, les interprétations extrêmement divergentes qui en ont été proposées, ont clairement nui à la réception de cette théorie critique dans certains milieux intellectuels et académiques.

L'on peut en effet soutenir qu'une théorie critique consistante se doit de combiner quatre composantes interdépendantes : une interprétation critique des dynamiques sociales dominantes ; une explicitation des bases ontologiques et normatives sous-tendant cette critique ; une élaboration d'alternative implicite ou explicite ; des bases sociales pour crédibiliser cette alternative et la sortir de l'utopie (Honneth, 1996). À la lumière de ces quatre composantes d'une sociologie critique et contributive, l'œuvre de Freitag paraît marquée pendant très longtemps par une sous-élaboration théorique de la face contributive de la lecture sociohistorique d'ensemble, qu'il s'agisse de ses bases ontologiques et normatives ou de ses bases sociales. Les longs développements consacrés à cette question dans *L'abîme de la liberté* et *L'impasse de la globalisation*<sup>2</sup> constituent de ce point de vue un rééquilibrage majeur, et en même temps encore insuffisant comme je le soulignerai en conclusion.

S'il est à mes yeux une tâche importante que Freitag nous a léguée, c'est celle de développer et de diffuser sa théorie critique, originale et puissante, mais aussi de clarifier, d'approfondir et de prolonger sa théorisation à caractère contributif. C'est avant tout celle-ci que je me propose de présenter dans ce texte. Pour cela, je procéderai en trois temps. Je commencerai par synthétiser les trois composantes de la théorie critique de Freitag, soit sa critique de la postmodernité, sa lecture ambivalente de la modernité et le modèle civilisationnel alternatif qu'il esquisse à partir de là. J'examinerai ensuite plus en détail sa théorie positive de la postmodernité, en me centrant sur les trois concepts d'*universum*, d'autonomie et de solidarité. J'indiquerai en conclusion quelles sont de mon point de vue les tâches contemporaines d'une sociologie critique et contributive se situant dans l'appropriation et le prolongement de l'œuvre de Freitag.

## 1. Les trois composantes de la théorie critique de Freitag

Si Freitag considère que *L'abîme de la liberté* constitue son testament intellectuel, il importe de resituer cet ouvrage dans l'ensemble de son œuvre. Je le ferai en examinant les différentes composantes de sa théorie critique de la civilisation occidentale et la manière dont elles ont évolué au fil du temps. J'emploie cette expression pour couvrir à la fois sa critique de la postmodernité et sa critique de la modernité. Comme je l'ai souligné, en effet, ce qui constitue la grande originalité de l'œuvre de Freitag, c'est que sa critique de ce qu'il nomme postmodernité ne repose pas comme par exemple chez Habermas sur une appréhension fondamentalement positive de la modernité, en tant que « projet inachevé », mais sur une lecture largement ambivalente de ce qu'il associe à ce terme, à savoir le modèle civilisationnel ouest-européen post-Renaissance. De sorte que l'interprétation critique de la postmodernité se combine plus ou moins fortement selon les textes avec une critique de la modernité elle-même. Si l'on essaie de saisir l'ensemble de l'œuvre à l'aune de ces deux critiques, l'on peut soutenir que l'idée centrale qu'il développe à propos de la postmodernité est celle d'une mutation rampante débouchant sur une impasse civilisationnelle, alors que la critique de la modernité porte d'abord sur ses apories et ses illusions. Les deux critiques ne se rejoignent en général pas, dans la mesure où la mutation postmoderne est la plupart du temps appréhendée en tant que bifurcation et rupture à l'égard des orientations de la modernité qu'il valorise. Elles peuvent cependant converger, dès lors que les conditions de possibilité de la mutation sont recherchées dans les apories ou les développements dominants de la modernité, relatifs en particulier à la conception de la raison et de la liberté qui la sous-tend. De sorte que si la mutation n'est pas directement déductible des apories, elle constitue un développement historique à bien des égards compréhensible à partir de celles-ci. C'est clairement cette deuxième ligne d'interprétation qui est déployée dans *L'abîme de la liberté*.

J'insisterai également sur une deuxième grande inflexion repérable au fil du temps. Élaborant en priorité dans la première partie de son œuvre sa théorie critique dans une perspective d'explicitation d'une mutation jugée

---

<sup>2</sup> Les références à ces deux ouvrages seront dans la suite du texte notées respectivement AL et IG.

dramatique et de conscientisation face à celle-ci, Freitag met l'accent de façon unilatérale sur la postmodernité comme mutation radicale portée par l'ensemble des développements sociohistoriques. Par ailleurs il ne développe pas, sauf en de rares occasions, l'alternative implicite sous-jacente à son interprétation. Dans ses textes les plus récents, au contraire, il consacre de longs développements aux contours ainsi qu'aux bases ontologiques et normatives d'une alternative, et il introduit parallèlement une lecture davantage plurielle des dynamiques sociohistoriques.

### 1.1. La postmodernité comme mutation rampante et menaçante

Pendant longtemps, l'effort intellectuel premier de Freitag sur le plan sociohistorique s'est concentré sur l'élaboration d'une théorie critique systématique de la postmodernité, avec une double visée, à la fois de positionnement polémique dans le monde académique (notamment contre le marxisme) et de conscientisation de son public à l'urgence d'une résistance et d'une mobilisation face à des développements jugés à la fois catastrophiques et potentiellement irréversibles. Cette théorie critique cherche d'un côté à saisir et caractériser, sous la continuité historique, la mutation postmoderne menaçant l'époque contemporaine, et de l'autre à rendre compte des modalités effectives de passage de la modernité à la postmodernité, des voies historiques de transition par lesquelles cette mutation s'est tendanciellement instaurée. Ces orientations rendent compte du mode d'exposition adopté dans la plupart des textes, à savoir une présentation du positionnement sociologique et de la dialectique structurelle présidant à l'analyse, puis une interprétation de la dialectique historique sur la base d'une typologie abordant successivement les sociétés primitives, les sociétés traditionnelles, la société moderne et la mutation contemporaine vers le systémisme. Ce n'est qu'à l'issue de ce déroulement théorique et interprétatif qu'il avance des réflexions et des idées consacrées à la résistance et à l'alternative à cette mutation. Mais elles sont sauf exception extrêmement succinctes.

L'analyse de la mutation postmoderne repose centralement sur les concepts de « mode de régulation des pratiques sociales » et de « mode de reproduction de la société », deux concepts dialectiquement liés, dès lors que les logiques sociales présidant à la régulation des rapports sociaux rendent compte simultanément dans son cadre d'analyse de la manière dont une société produit son unité et son intégration internes ainsi que son identité collective. Freitag distingue trois grands modes formels de régulation des pratiques sociales et de reproduction de la société, extraits et abstraits de l'histoire, mais inscrits dans une dynamique historique d'ensemble. Ainsi, les sociétés primitives sont régies par un mode de reproduction « culturel-symbolique », les sociétés traditionnelles et surtout la société moderne par un mode de reproduction « politico-institutionnel »<sup>3</sup>, auquel se substituerait tendanciellement un mode de reproduction « décisionnel-opérationnel »<sup>4</sup>.

Cette caractérisation formelle de la modernité et de la postmodernité est articulée avec une analyse visant à saisir les dynamiques à travers lesquelles s'est opérée la mutation, en l'absence notamment de toute rupture événementielle de même nature que les révolutions politiques ayant marqué l'avènement de la modernité. Il s'agit en effet de rendre compte de la substitution progressive d'un mode formel de reproduction à un autre

---

<sup>3</sup> Freitag distingue à l'intérieur du mode politico-institutionnel de régulation des rapports sociaux deux types de société, selon que le pouvoir politique est lui-même régulé culturellement (sociétés traditionnelles), c'est-à-dire inscrit dans une représentation cosmologique ou religieuse du monde qu'il est chargé d'exprimer et de reproduire, ou politiquement (société moderne), à travers une Constitution générant « l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnaliser » et détachant ce faisant le pouvoir de tout ancrage dans la tradition et la religion. La forme pleinement réalisée du mode de reproduction politico-institutionnel correspond ainsi à la modernité.

<sup>4</sup> Pour une présentation détaillée de ces trois modes formels, voir Freitag (1986 et 2002), Bonny (2002), ainsi que différents chapitres de cet ouvrage. Les principales caractéristiques du mode de reproduction décisionnel-opérationnel sont pour Freitag les suivantes : contrôle de la vie sociale sur des bases stratégiques, pragmatiques, procédurales et opérationnelles par une myriade d'organisations instrumentales privées ou publiques poursuivant des objectifs particuliers, constituant les unes pour les autres leur environnement systémique, sans lieu politico-institutionnel dédié à l'intégration sociétale et à la production réflexive de l'ordre social ; gestion technocratique de la réalité à visée performative et immédiatement opérationnelle ; résolution adaptative de problèmes particuliers immédiats ; libération des intérêts particuliers et des rapports de force ; indifférenciation des sphères de la vie sociale.

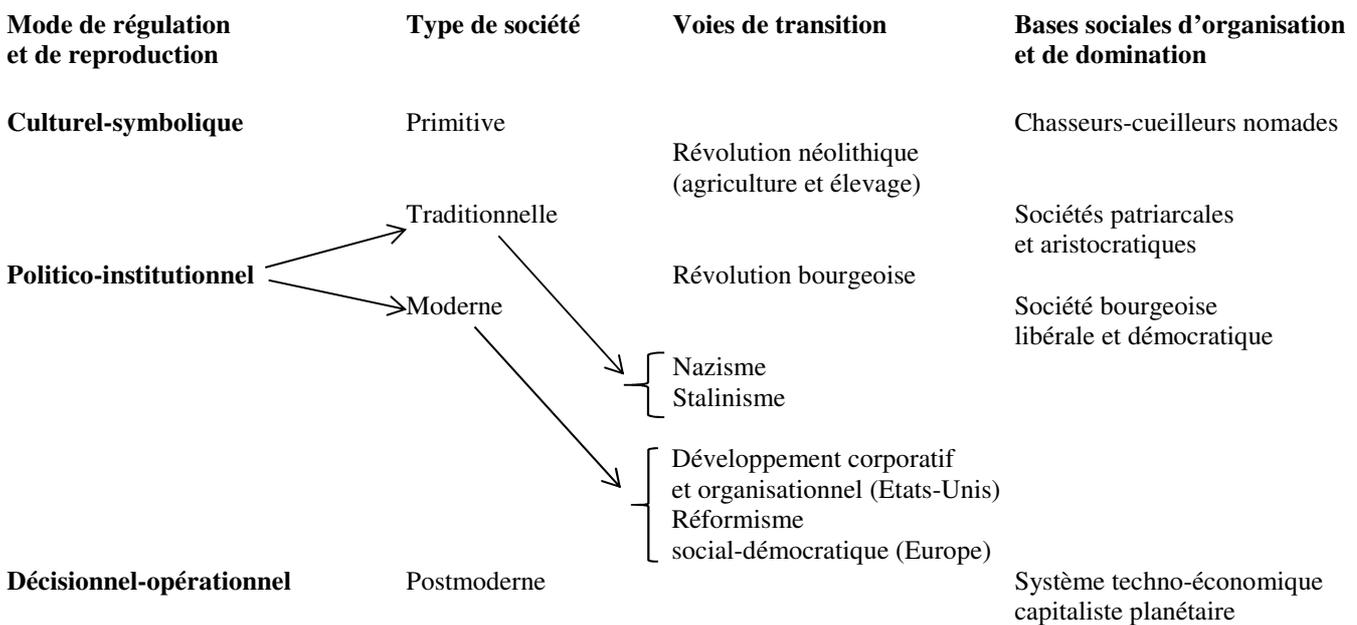
derrière la continuité historique. La mutation est en particulier rapportée à deux développements essentiels : le déploiement du capitalisme industriel et la reconnaissance juridique de la corporation au XIX<sup>e</sup> siècle, qui entrent en contradiction avec les principes régissant la « société moderne bourgeoise, libérale et démocratique » (Freitag, 2002 : 114) ; et l'élaboration d'un « feedback politique » à l'intérieur de la logique du capitalisme à compter de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (*Ibid.* : 115), générant le dépassement de la contradiction en question et l'avènement d'un nouveau mode de reproduction des rapports sociaux en rupture tendancielle avec les principes de structuration et de régulation sociales et politiques de la modernité. Cette transformation d'ensemble s'est opérée selon des modalités historiques très différentes selon les pays. Freitag distingue ainsi quatre voies idéaltypiques de transition vers la postmodernité : deux voies ayant émergé dans la société moderne, celles du développement corporatif et organisationnel aux États-Unis et du réformisme social-démocratique en Europe, et deux voies « archaïques » court-circuitant le moment moderne, celles du nazisme et du stalinisme (*Ibid.* ; Freitag, 2003).

La plupart des textes les plus anciens de Freitag sont construits autour de cette articulation entre la caractérisation des différents types de société à travers leur mode formel de reproduction et l'analyse des voies de transition vers la postmodernité. La visée centrale de ce déroulement théorico-interprétatif n'est pas seulement de mettre en relief une transformation historique jugée fondamentale, mais surtout d'en souligner le caractère menaçant et potentiellement irréversible, en vue d'en contrecarrer le déploiement plus avant. Freitag considère en effet que les logiques postmodernes, formalisées dans l'idéaltype d'un mode de reproduction décisionnel-opérationnel des rapports sociaux, marquent une rupture de portée à la fois ontologique et anthropologique dans l'histoire de l'humanité, dans la mesure où elles ne sont plus productrices de « société », c'est-à-dire d'identité collective et de monde commun, ce qui était le cas de tous les autres types historiques de société, que cette identité passe par une culture partagée ou par une communauté politique d'appartenance et de destin. C'est la raison pour laquelle il désigne la postmodernité à travers le concept de « système », opposé à celui de « société ». Considérant que Luhmann est l'auteur qui, dans le champ sociologique, a légitimé la mutation systémique qu'il combat, il en fait son adversaire intellectuel privilégié lorsqu'il est question de postmodernité, au même titre que Habermas pour la modernité. Mais par-delà la capacité à faire société, le systémisme postmoderne constitue plus largement pour Freitag une menace majeure pour l'ensemble du vivant et un non-sens anthropologique. La plupart des textes se terminent aussi par l'affirmation que nous avons encore les moyens de contrecarrer cette rupture et cette menace, que la postmodernité ne correspond qu'à une réalité tendancielle dont il nous appartient de prendre conscience en vue d'engager une résistance active et un combat à l'égard des logiques sociales mises en relief. Mais cette idée est davantage évoquée qu'élaborée, l'essentiel de l'effort ayant porté sur la caractérisation de la mutation et l'explicitation du danger qu'elle représente.

Si cette théorie critique est originale et puissante, il est également important d'en souligner certains points de vulnérabilité ou de faiblesse. Le problème principal est qu'elle est déployée sur un mode totalisant et univoque, moyennant une confusion ou à tout le moins une profonde ambiguïté entre ce qui relève de la schématisation formelle et ce qui relève de l'analyse sociohistorique. L'hypothèse de la substitution progressive d'un mode formel de reproduction des rapports sociaux à un autre conduit en effet Freitag à interpréter massivement l'ensemble des dynamiques sociales et des développements historiques qu'il examine comme participant *in fine* de la mutation postmoderne, et du coup à négliger tout un ensemble d'autres développements ou à ne les saisir que sous ce prisme. Tout est présenté soit en termes de modalités de transition et de mutation progressive de sens, soit en termes de logiques modernes encore agissantes mais en voie d'être submergées et balayées, parce que les acteurs dominants s'en émancipent ou parce que ceux qui les portaient de façon privilégiée sont eux-mêmes progressivement aspirés vers les nouvelles logiques. C'est en particulier le cas de l'analyse qu'il propose dans plusieurs textes du réformisme social-démocratique ou de la société civile. Ceci participe, à côté des raisons déjà mentionnées, des difficultés de réception de l'œuvre de Freitag. L'orientation quasi exclusive de l'analyse vers une interprétation de la mutation postmoderne et des dynamiques de développement qui, derrière la continuité historique, participent de celle-ci, se traduit par une lecture unilatérale de l'histoire, qui a

pu donner l'impression d'un pessimisme radical et d'une exagération comme cela a pu être dit au cours du colloque de novembre 2014.

L'on peut bien sûr soutenir que Freitag cherche à appréhender les tendances dominantes de l'époque contemporaine et ne confond pas dynamiques sociohistoriques effectives et approche formelle des modes de reproduction, dont il vise à saisir les principales caractéristiques, dans une perspective typologique. De ce point de vue typologique, il traite comme dialectiquement liés les concepts de *mode formel de régulation des pratiques sociales* et de *mode formel de reproduction des rapports sociaux*. Et il associe la typologie de ces modes formels à des *types historiques de société* – dès lors qu'il a posé qu'une société était unifiée et intégrée par un mode central de régulation des pratiques et rapports sociaux –, ainsi qu'à des « *voies de transition* » visant à expliquer comment s'opère au fil du temps une transformation de logique et de sens (ou encore, pour ce qui est des « *voies archaïques* », un court-circuit historique). On peut représenter cela par le schéma suivant :



Mais son œuvre est marquée par une profonde ambiguïté. En effet, alors que la typologie des modes formels de reproduction est censée être extraite et abstraite de l'histoire, en tant que schématisation compréhensive partielle de celle-ci, elle en vient par renversement dans certains passages à présider à la lecture même de l'histoire. C'est ainsi que de nombreuses interprétations portant sur les dynamiques historiques récentes sont en pratique développées essentiellement à partir de l'opposition formelle entre deux modes de régulation et de reproduction et engagent du coup une lecture unilatérale et réductrice des logiques sociales à l'œuvre. Cela donne souvent le sentiment que, de manière systématique, et quel que soit le domaine abordé, l'on assiste aujourd'hui à la dissolution tendancielle des logiques antérieures au profit des nouvelles. Certes, ce n'est pas son point de vue, et dans d'autres textes il va déployer une autre analyse de ces procès historiques, en termes de résistance par exemple. Mais il est souvent emporté par sa modélisation et son souci d'expliquer la mutation formelle derrière la continuité historique et du coup ne propose pas une lecture plurielle des développements sociohistoriques et des logiques sociales en présence ni ne met l'accent sur les tensions, les contradictions, les résistances, les conflits d'orientation, ainsi que les acteurs qui les portent.

Cette lecture unilatérale fragilise en outre les passages que Freitag consacre dans ses textes plus récents à l'élaboration d'un projet civilisationnel contemporain à distance à la fois de la mutation postmoderne dénoncée et de la modernité, dans la mesure où cette élaboration peut à plusieurs égards être appréhendée comme une utopie sans prise sur le réel, comme une spéculation sans bases sociales, sans ancrage dans des dynamiques sociohistoriques effectives. Et ce d'autant plus que le passage à la limite associée au concept de postmodernité

le conduit à raisonner en termes de procès sans sujets ni fins et de mécanismes impersonnels plutôt qu'en termes d'acteurs et de rapports sociaux. Certes, de nombreuses dynamiques sociales sont aujourd'hui ancrées dans des systèmes experts ou des programmes informatisés. Mais ceux-ci renvoient in fine à des acteurs sociaux spécifiques ou à des organisations spécifiques dont ces acteurs sont alors les supports et les porte-parole, et il est important de mettre en évidence les acteurs individuels et collectifs, leurs orientations d'action, leur implication et leurs responsabilités dans les logiques sociales qui se déploient.

## 1.2. Valeur, apories et illusions de la modernité

Comme je l'ai souligné, on trouve chez Freitag une appréhension fortement ambivalente de la modernité. L'originalité de son œuvre tient à l'articulation étroite entre une théorie critique de la mutation postmoderne et une théorie critique de la modernité elle-même, sous l'angle en particulier de ses références transcendantales de légitimation. Mais cette critique se combine avec une interprétation positive de l'apport de la modernité du point de vue de l'histoire universelle. Cet apport peut être décliné à travers trois dimensions fondamentales. En premier lieu, la modernité se définit par un mode de reproduction politico-institutionnel de la société se bouclant sur lui-même à travers la référence transcendantale au Peuple ou à la Nation comprise comme « communauté des citoyens ». La valeur de ce mode de reproduction tient au fait qu'il dépasse pour partie les rapports de force, construit une capacité d'action collective, élabore une unité et une identité collectives à travers la verticalité de la *praxis* politique, et génère de l'auto-réflexivité dès lors que l'ensemble des problèmes et enjeux qui traversent et travaillent la société sont susceptibles de remonter vers le système politique. Cela est d'autant plus vrai que l'on s'inscrit dans une conception républicaine et démocratique de l'exercice du pouvoir politique.

Une deuxième dimension positive de la modernité tient à son ancrage humaniste, assurant « le lien entre l'individu abstrait et la vie concrète de la société, qui restait par là une "communauté" fondée sur des modèles, des valeurs et des idéaux » (IG : 332). Enfin, la modernité est associée par Freitag à une ouverture généralisée sur la distanciation et la réflexivité critique, que ce soit à l'échelle de la conscience et de l'expérience individuelles ou à l'échelle collective. Cet apport est particulièrement mis en relief dans *L'abîme de la liberté* :

...l'émancipation du sujet signifie l'émancipation de sa conscience comme conscience réflexive, comme conscience critique, une émancipation qui n'est pas seulement, de manière négative, un simple abandon des conditions et des contraintes : elle implique l'accès à un champ de vision plus large, qui comporte lui-même un apprentissage, celui qui conduit à l'acquisition d'une capacité de traduction, d'interprétation, de compréhension. [...] C'est dans l'affirmation consciente de la possibilité et de l'exigence d'un tel élargissement, d'une telle progression anthropologique ou humanisante que la pratique humaine réalise elle-même dans les conditions matérielles, sociales et spirituelles de la vie que l'Occident moderne a peut-être développé une attitude dont la portée anthropologique est virtuellement universelle et qui représente sa contribution positive la plus spécifique et la plus valable à l'histoire de l'humanité. (AL : 382-384)

La modernité constitue ainsi pour Freitag un type de société et de civilisation qui mérite d'être défendu et soutenu, à la fois sous l'angle des modalités de régulation des rapports sociaux et sous celui des idéaux qu'elle a mis de l'avant : « Il est évident que c'est cette conception universaliste des droits, que l'on peut admirer et vouloir promouvoir tout en reconnaissant les limites, qui a été associée à une forte idée de la solidarité collective dans la conception républicaine de l'État moderne... » (AL : 287).

En même temps, Freitag procède à une critique de fond de la modernité, en particulier lorsqu'il aborde les références transcendantales qu'elle a forgées dans son opposition à la tradition. À cet égard, si ses textes les plus anciens sont avant tout orientés vers l'analyse critique de la mutation postmoderne, un texte précoce propose une orientation de l'interprétation sensiblement différente. Il s'agit de l'article intitulé « La Raison contre les raisons », publié dans *Société* en 1988. Freitag s'intéresse dans cet article « au problème de la normativité de l'action humaine ». Ici, ce n'est pas la mutation postmoderne qui est mise en relief, mais l'aporie du concept moderne de Raison, associée à des idées d'erreur et d'illusion :

...ce qu'il s'agit maintenant de remettre en question, c'est la prétention qu'a eue la Raison (kantienne et hégélienne) d'être l'ultime et définitif recours transcendantal de légitimation, après qu'elle se soit dans la modernité substituée aux références transcendantales religieuses et mythiques des sociétés « traditionnelles » et « primitives ». Or cette raison [...] est restée « abstraite » en ce sens qu'elle ne pouvait se réaliser comme conscience de soi qu'en renonçant à toute contingence, ou plutôt, qu'en absorbant toute contingence « extérieure » et « antérieure » dans l'avènement de sa propre nécessité. [...] En d'autres termes, la modernité a pensé pouvoir absorber la réflexivité dans l'« être de la liberté » (le sujet humain), et par là, parvenir à dissoudre virtuellement toute contingence, soit dans la « nécessité de la liberté », soit dans le déterminisme. Telle était sa « limite idéologique », devenue maintenant pour nous, après coup, non seulement son aporie, mais son « erreur » ou son « illusion ». (Freitag, 1988 : 180-181)

La critique est alors tournée avant tout contre la prétention occidentale à élaborer à travers les références transcendantales de la modernité des principes universels détachés de toutes les traditions. C'est l'universalisme abstrait qui est critiqué, débouchant sur le vide une fois sa portée émancipatrice mise en œuvre, dès lors que le concept de Raison conduit à invalider toutes les raisons concrètes d'agir et l'ancrage du sens dans des formes symboliques partagées forgées dans la durée. Freitag ne développe pas encore l'idée selon laquelle les apories de la modernité auraient ouvert la voie à la mutation postmoderne.

Dans la dernière partie de son œuvre, la critique de la modernité se déplace vers l'individualisme libéral, dans la mesure où Freitag considère qu'il a fourni les bases de la libération postmoderne des puissances à l'égard de tout ancrage culturel ou politique et de toute pensée des interdépendances autre qu'en termes d'environnement du sujet individuel ou collectif placé au centre de la perspective :

...toutes ces logiques qui dissolvent en même temps les sujets et les objets, les sociétés et le monde, bénéficient de l'aporisme *moderne* de l'émancipation du sujet individuel à l'égard de toute contrainte objective, qu'elle soit sociale ou naturelle, morale ou physique, symbolique, psychologique ou biologique (389). Or cette aporie, que Hannah Arendt avait pensée comme l'« abîme de la liberté », tient dans cette donnée ontologique unique : la libération de l'individu à l'égard de tout ce qui le contient en le contraignant à être « quelque chose » et « quelqu'un » de déterminé dans son être propre, libre aussi le sujet de sa subjectivité elle-même. (Freitag, 2003 : 388-389)

S'il poursuit dans *L'abîme de la liberté* sa critique des apories de la modernité, il introduit également un raisonnement différent, en termes de méprise, de « déviations et détournements qui ont pu se produire dans le cours de la réalisation-objectivation sociale-historique de ce principe transcendantal [de la liberté humaine] dans le long procès de la modernité, puis éventuellement dans le passage à une réalité sociétale postmoderne » (AL : 19). Les idées de méprise, de déviation et de détournement n'orientent pas dans la même direction que celles d'illusion ou d'erreur, dans la mesure où elles sont associées à une lecture pluraliste de la modernité et de la liberté et font du coup porter la critique moins sur la modernité comme telle que sur la « dynamique de l'Occident », qui a favorisé le déploiement de la conception libérale-utilitariste de la liberté et du rationalisme abstrait au détriment de sa conception républicaine-démocratique, associée à l'humanisme :

...l'ouverture de la liberté est bien virtuellement infinie, mais toute avancée du moment critique, de mode négatif, exige la production d'une synthèse d'ordre supérieur dans laquelle ne se réalise pas une révocation de tout ancrage particulier, mais une départicularisation de l'ancrage par l'effet de son élargissement comparatif. Telle est, si l'on peut dire, la première vocation de la liberté humaine dans le monde, celle qui lui est vraiment essentielle. Tel fut aussi, consciemment, le sens du projet humaniste. C'est à partir de là qu'on peut comprendre la méprise dans laquelle l'Occident s'est engagé lorsqu'il suivait la voie unilatérale de l'empirisme et de l'individualisme utilitaire, une voie qui conduisait, comme je l'ai déjà dit, à une réification immédiate du moment négatif comme simple libre arbitre discrétionnaire. Or il n'y a aucune richesse, aucune grandeur et aucune valeur humaines universelles dans ce procès historique de réduction ou de déconstruction de toute synthèse, puisqu'il ne conduit qu'à la dépossession de l'être humain à l'égard de son être propre à mesure qu'il projette son identité dans l'utilité, et pour finir dans la mise en équation marchande puis systémique de toutes les utilités, dont le capital au sens où Marx l'entendait représente alors la synthèse objective. (AL : 382-383)

Le procès de réduction ontologique que je viens de décrire est propre à l'Occident. Il n'est pas le résultat d'un excès de l'esprit critique, mais plutôt de sa défection. Et le moment essentiel de cette défection peut être situé précisément dans le *passage manqué* de la foi théologique à la raison critique, lorsque celle-ci, rompant toute solidarité ontologique, s'est abstraite sur elle-

même en se refermant sur le sujet individuel, pour se présenter alors comme une raison positive universelle et désincarnée dont chaque sujet, de nouveau, pouvait revendiquer l'entière et originelle propriété. (AL : 397-398)

### 1.3. Linéaments d'un modèle civilisationnel alternatif

S'il va de soi que toute théorie critique implique la référence implicite à une alternative positive, celle-ci n'est pas toujours explicitée ni quant à sa forme et son contenu, ni quant à ses bases ontologiques et normatives, ni quant à ses bases sociales. A cet égard, l'œuvre de Freitag a été pendant longtemps marquée par la pauvreté des développements consacrés à une telle alternative sur ces trois registres. Le mode d'exposition adopté, la longueur des développements consacrés à la caractérisation de la mutation, débouchent la plupart du temps sur un sous-développement systématique de la partie de l'analyse consacrée aux idées de choix, de résistance et d'alternative. L'on peut formuler au moins deux hypothèses pour rendre compte de ce sous-développement. D'une part, comme je l'ai souligné, l'effort intellectuel premier durant cette période porte sur la production d'une théorie critique originale et systématique de la mutation postmoderne. D'autre part, l'alternative était possiblement insuffisamment élaborée pour être exposée en détail et relevait essentiellement d'une idée vague teintée d'hégélianisme de dépassement-conservation (*Aufhebung*) de la modernité via sa synthèse avec la tradition. Si l'aporie, l'illusion et l'erreur modernistes consistent à penser se libérer de tout ancrage dans des traditions et des raisons, l'enjeu d'un dépassement positif de la modernité est alors de réaliser la synthèse dialectique des raisons traditionnelles et de la distanciation critique moderne. Il s'agit certes là d'une idée suggestive, mais en même temps assez limitée.

Compte tenu de la double interprétation critique qu'il a développée, Freitag est conduit à penser l'alternative à la modernité et aux orientations postmodernes dominantes dans l'horizon d'une autre postmodernité. La terminologie marque ici ses limites. Il n'est pas question en effet de « post-postmodernité », car cela conduirait à raisonner en termes de succession, alors que le modèle civilisationnel qu'esquisse Freitag correspond à un idéal régulateur orientant significativement et normativement la résistance aux logiques sociales aujourd'hui dominantes et lui est donc contemporain. Faute de mieux, nous parlerons d'une conception positive ou alternative de la postmodernité. Le passage le plus significatif abordant cet horizon alternatif avant les longs développements qui y sont consacrés dans *L'impasse de la globalisation* et *L'abîme de la liberté* tient en quelques pages d'un article sur les mutations de la culture publié en 1982-1983 et reprises en 1986 en conclusion du deuxième volume de *Dialectique et Société*, intitulées « De la 'politique des intérêts' à une 'esthétique de l'identité' ». Freitag rédige en effet dans cet article (réédité sous forme de chapitre dans Freitag, 2002) une dernière partie très courte et largement allusive visant explicitement à approfondir les bases ontologiques et normatives d'une alternative à la mutation postmoderne, elles-mêmes ancrées dans des bases sociales.

Se référant aux « nouveaux mouvements sociaux », dans une veine très tourrainienne, il soutient que « les luttes sociales prennent pour la première fois dans notre société un caractère primordialement 'culturel' aussi bien dans leurs objectifs que dans leurs formes de mobilisation et d'expression, conférant du même coup à cet ancien concept une signification nouvelle et radicale : il s'agit désormais de la *production réflexive de la socialité*, c'est-à-dire de l'identité sociale et de la normativité, ou de la finalité de la société » (1986 : 352). Autrement dit, contre la postmodernité de la « politique des intérêts » l'alternative est pensée en termes d'« esthétique des identités », c'est-à-dire de « rapport pratique entre l'a priori de l'identité et l'a posteriori de son expression dans l'œuvre, sa 'réappropriation élargie' qui est auto-production élargie de l'identité » (*Ibid.*: 356). Freitag soutient l'idée que cette esthétique développe « une problématique de la production réflexive de la transcendance normative fondatrice de la socialité », affirme « une dimension de l'humanité », est « fondée sur une 'éthique de la reconnaissance d'autrui' » et se déploie vers « le désir de synthèse ». On a là un certain nombre d'éléments que le concept d'*universum* va viser à expliciter.

Certains passages d'autres textes annoncent également l'argumentation déployée dans *L'abîme de la liberté* :

A la conscience de notre autonomie d'action doit correspondre celle de la fragilité du monde humanisé : ce monde naturel et social qui est le lieu du sujet qui s'est découvert lui-même comme liberté, mais qui est aussi la seule place qu'il peut habiter. Il s'agit de réconcilier ces pôles, de réconcilier faire et penser, sujet et monde, individu et société, être et histoire, dans une conscience admirative de leur grandeur et respectueuse ou soucieuse de leur finitude. Et il va sans dire que du seul point de vue humain qui peut être le nôtre, c'est le monde « proche » qui est en même temps le plus vaste ontologiquement par sa diversité et sa richesse, et le plus fragile. (Freitag, 1988 : 181)

Les écrits plus récents s'inscrivent ainsi dans une continuité. S'ils se démarquent, c'est d'abord dans la mesure où Freitag y présente beaucoup plus longuement les contours que pourrait prendre une postmodernité autre. Je renvoie en particulier à la quatrième partie de *L'abîme de la liberté*, intitulée « La liberté comme participation à l'universum ». De la logique de la nécessité à une ontologie de la contingence », et à la quatrième partie de *L'impasse de la globalisation*, intitulée « Comment sortir de l'impasse ? ». Expliciter ces contours implique pour Freitag de procéder à une analyse à caractère ontologique et anthropologique, car c'est à ce niveau qu'il a situé la menace associée à la mutation postmoderne : « ...la résistance de plus en plus forte que soulève cette nouvelle forme de domination totalisante et totalitaire du capitalisme doit elle aussi expliciter la base ontologique, beaucoup plus large et solide, sur laquelle elle repose, et il est donc devenu important, politiquement, de la reconnaître et de la formuler clairement » (AL : 402).

En outre, la réflexion sur la postmodernité comme alternative positive aux dynamiques aujourd'hui dominantes oblige Freitag à raisonner différemment qu'en termes de transition vers la mutation postmoderne et à mettre l'accent sur les développements sociohistoriques pouvant soutenir cette alternative. Cela le conduit à proposer une interprétation davantage plurielle des dynamiques historiques, à mettre en relief des conceptions et des courants modernes minoritaires à soutenir, des avancées freinées à réactiver, des contradictions actuelles à faire éclater, des perspectives émergentes à déployer.

La question de la mondialisation devient également de plus en plus centrale dans la dernière période, et cela rend notamment compte de la mise au premier plan du concept de « civilisation » :

Nous sommes en situation de crise civilisationnelle, et ce n'est pas là, comme le croient certains, le seul lot de l'Occident même si celui-ci en est principalement responsable, matériellement et spirituellement. C'est pourquoi nous sommes aussi dans une situation de recherche civilisationnelle, une quête de l'humanité qui doit se faire à plusieurs voix, selon plusieurs voies car elle exige la mobilisation de toutes les ressources disponibles... (AL : 337)

Freitag insiste en particulier sur la contribution singulière de la sociologie à cette recherche civilisationnelle, sur un plan tant cognitif que normatif (Freitag, 2005 : 188). C'est vers l'examen plus détaillé de ce modèle civilisationnel alternatif que je me tourne à présent.

## 2. Les idéaux régulateurs d'une conception positive de la postmodernité

Je voudrais présenter l'alternative à la postmodernité développée par Freitag surtout dans ses derniers textes à partir de trois concepts centraux : *universum*, autonomie et solidarité. Je m'appuierai principalement pour cette présentation sur *L'abîme de la liberté* et *L'impasse de la globalisation*, deux ouvrages qu'il est indispensable de lire en parallèle, dans la mesure où ils ont été écrits à la même époque et où Freitag a mis l'accent sur des orientations différentes de l'alternative dans l'un et l'autre, insistant davantage sur le concept de société et sur le politique dans *L'impasse de la globalisation* et sur le concept de civilisation et l'idée d'oekoumène intercivilisationnel dans *L'abîme de la liberté*<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Sur la complémentarité entre les deux ouvrages, voir en particulier la note 12 p. 449 de l'AL.

## 2.1. Le concept d'*universum* opposé à l'universalisme abstrait et au systémisme globalisé

Dans la lecture critique qu'il en propose, la modernité est caractérisée par Freitag à partir de l'universalisme abstrait, et la postmodernité à partir de la globalisation comme déploiement systémique planétaire. Il oppose à ces deux figures celle d'un *universum* concret, dont il trouve le modèle dans l'Europe humaniste de la Renaissance, qui réactive elle-même des conceptions cosmologiques païennes de l'Antiquité (AL : 200). Le concept d'*universum* correspond à l'idée d'un universel concret constitué de l'ensemble des êtres existant et coexistant dans l'univers connu, en l'occurrence à l'échelle de la planète Terre. Freitag insiste sur la continuité des niveaux ontologiques constitutifs de l'*universum*, entre les modes d'être de la nature physique, de la nature animale et de la nature humaine. Pour les deux derniers niveaux, l'*universum* renvoie à une pluralité d'entités collectives particulières et synthétiques constitutives de l'identité des individus, inscrites dans des interdépendances effectives. Il désigne l'ensemble de ces entités par le concept de « genre » :

Le genre est la médiation entre l'individu et l'universel, parce que le genre intègre dans sa permanence ou sa continuation la particularité de la place qu'il occupe dans le monde à travers les échanges incessants que ses membres ont avec le milieu. [...] L'individu n'existe que comme membre d'un genre, à travers un « engendrement », et la forme qu'il possède, qui est sienne, c'est le genre qu'il partage en lui appartenant. [...] Bien sûr, chez les êtres humains, le genre propre est d'abord construit et donné dans l'ordre symbolique. (Freitag, 2006 : 131-132)

L'*universum* est constitué notamment par les espèces biologiques et par les différentes synthèses à caractère symbolique que l'humanité a élaborées au cours de son histoire, correspondant à ce que la tradition ethnologique a appelé « culture », la tradition sociologique « société » et la tradition des humanités « civilisation », désignant ainsi trois formes majeures d'appréhension synthétique de la vie sociale. Les « cultures » correspondent dans une perspective ethnologique à ce que Freitag a formalisé comme mode de reproduction culturel-symbolique. Le concept de société a visé quant à lui « l'appréhension du niveau le plus global d'intégration générale des rapports sociaux à caractère structurant, ainsi que de tous les "faits sociaux" que l'analyse elle-même parvenait à y distinguer, pour les définir et les décrire dans leurs particularités et leurs interdépendances » (AL : 436). Dans la modernité, ce niveau est étroitement associé à la consolidation du mode de reproduction politico-institutionnel et à la formation des États-nations, d'où l'assimilation fréquente du concept sociologique de société et des sociétés nationales. Quant aux civilisations, elles désignent des « synthèses intermédiaires du rapport humain au macrocosme qu'elles reflètent et expriment chacune à leur manière propre » (AL : 451), « une réalité de nature diffuse et expansive, dont la consistance ne s'établit pas à travers la construction d'une centralité intravertie et la fixation de limites, mais plutôt à travers l'ouverture sur l'extériorité du monde et particulièrement sur le rapport à la transcendance » (Freitag, 2006 : 123-124).

Dans ses écrits les plus récents, Freitag se centre sur les sociétés et les civilisations, dans la mesure où le concept sociologique de société peut parfaitement intégrer l'ensemble des communautés de culture et où surtout il considère que c'est sur les sociétés politiquement organisées et sur les civilisations qu'il convient de s'appuyer pour élaborer une alternative aux logiques opérationnelles et systémiques et à la globalisation néolibérale. Il appréhende ainsi les cultures dans le monde contemporain en tant que composantes historiquement contingentes des sociétés politiquement organisées, devant être prises en compte du point de vue de leurs particularités, mais subordonnées aux enjeux d'intégration collective d'échelles plus englobantes. Freitag oppose à cette approche de la culture l'idéologie du multiculturalisme et du « droit à la différence », qu'il associe à la conception libérale et individualiste de la liberté, qui affaiblit la capacité d'intégration politique des sociétés.

Pendant longtemps, le concept de civilisation a été déconsidéré en sociologie au profit du concept de société, à la fois en raison des théories controversées développées notamment par Spengler ou Toynbee et du fait de l'importance accordée aux États-nations et aux sociétés nationales dans l'analyse. Freitag considère que la mutation postmoderne impose de réhabiliter le niveau civilisationnel. En effet, cette mutation correspond à une

dissolution tendancielle de l'ensemble des formes synthétiques constitutives de l'*universum*. Cet affaiblissement touche plus particulièrement les États, qui sont de plus en plus imbriqués dans les nouvelles formes de régulation et de reproduction des rapports sociaux, à travers des logiques instrumentales, procédurales et opérationnelles à caractère systémique (AL : 450). Dans la mesure au contraire où les civilisations s'émancipent à l'égard des exigences fonctionnelles immédiates, elles représenteraient aujourd'hui un lieu privilégié de résistance aux logiques systémiques globalisées et d'élaboration normative d'une alternative, aux côtés de formes politiques républicaines et social-démocratiques qu'il convient de soutenir et renforcer à toutes les échelles.

L'explicitation des différentes composantes qui constituent l'*universum* va de pair avec trois affirmations ontologiques centrales :

...je voudrais maintenant préciser le fondement ontologique objectif de cette référence à une totalité substantielle et différenciée. Celle-ci comporte l'articulation de trois idées ou prises de conscience concernant la nature essentielle du réel : celle de la *diversité ontologique des êtres* qui n'existent réellement que dans l'appartenance à leurs genres, ce qui implique une réfutation originelle du nominalisme au profit d'une conception réaliste ; celle de l'*unité dialectique ultime du sujet et de l'objet* non seulement dans l'expérience singulière, mais dans l'ontogenèse collective tout entière ; celle enfin de la *contingence ultime du réel*, qui est manifeste surtout dans l'ordre biologique et dans l'ordre symbolique, mais qui peut aussi être étendue rétrospectivement à l'ensemble de l'univers physico-cosmique. (AL : 402-403)

L'*universum* désigne une totalité singulière constituée d'une pluralité d'entités collectives particulières à caractère physique, biologique ou symbolique intégrant à leur tour des particularités et singularités individuelles. Cette totalité est contingente, au sens où elle renvoie à un avènement dans le réel ne relevant ni du hasard ni de la nécessité, mais d'un enchaînement processuel singulier. Quant à l'idée d'une unité dialectique du sujet et de l'objet, elle signifie que tout sujet individuel ou collectif ne s'individue et ne se subjectivise en se différenciant de ce qu'il objective (*objectum* = ce qui est placé devant) qu'au sein d'un « monde » concret dans lequel il est inscrit, qui lui préexiste, qui lui procure identité et sens, et qui assure la médiation entre sujet et objet.

Penser l'être humain et la vie sociale à travers le concept d'*universum* conduit à dégager les spécificités de l'ordre symbolique, mais aussi à souligner l'ancrage des niveaux ontologique humain et social dans des couches d'être préexistantes, à l'encontre de la conception moderne de la liberté comme désengagement (Taylor, 1998) et comme indépendance :

L'enjeu de l'opposition entre l'universalisme abstrait et l'*universum* concret que j'ai placée au cœur du débat sur la nature de la liberté humaine portait évidemment sur l'inscription ontologique de la liberté humaine dans le monde social et naturel, et par conséquent sur les conditions aprioriques ou transcendantales de la formation et de la reproduction de l'individu dont l'autonomie organique est le support de la liberté. J'ai donc montré comment les fondements de cette autonomie renvoyaient à une double inscription du sujet humain d'abord dans le monde biologique, puis ensuite, et spécifiquement, dans l'univers sociosymbolique, une condition ontologique dont l'individualisme et l'universalisme abstrait typiquement modernes ne tenaient et ne rendaient pas compte. (AL : 427-428)

Dans le même esprit, le concept d'*universum* implique un ancrage dans la durée de chacune des synthèses particulières qui le constituent et qui coexistent avec d'autres à travers leurs interdépendances. Les questions de durée et de permanence sont centrales chez Freitag et rejoignent les enjeux de préservation de la planète :

La continuité historique, avec sa contingence, représente la gravité ontologique du monde humain, et les constructions les plus audacieuses doivent s'y soumettre par définition si elles veulent tenir ensemble et s'établir durablement dans le monde où elles se sont formées. Cette recherche de la permanence implique celle du maintien des formes particulières dans leur propre existence et leur propre *mode d'existence*. [...] ...c'est bien ce problème universel de la *durée*, et non l'abstraction universaliste du temps, que nous affrontons maintenant directement et concrètement au niveau de l'espèce humaine et de l'ensemble de la vie terrestre. (AL : 390)

Freitag associe l'interdépendance et la coexistence entre les diverses composantes de l'*universum* à une idée d'harmonie et à une esthétique transcendantale. Celle-ci se décline selon deux directions, rétrospective et prospective. En premier lieu, l'harmonie renvoie aux relations entre genres telles que nous les a léguées l'histoire de la planète :

...comme tous [les êtres vivants] sont eux-mêmes, chacun selon son genre, continuellement en interaction à travers les individus qui en sont les porteurs et les représentants, c'est l'univers entier qui se trouve uni sous un même principe ou dans un même champ d'interdépendance, de correspondance et d'harmonie. Or, à la différence du concept abstrait et neutre de « nature », c'est justement cette harmonie qu'exprime le terme « cosmos » puisqu'il signifie originellement l'idée *esthétique* d'un « bel arrangement ». Mais cette origine souligne aussi, significativement, l'importance première de la dimension esthétique de la forme synthétique non seulement dans l'appréhension subjective des êtres qui constituent tous ensemble, pour nous, la réalité à laquelle nous sommes confrontés, mais encore et d'abord dans leur propre mode de constitution ontologique. (AL : 417-418)

Mais dans le contexte contemporain de la dissolution tendancielle de toutes les formes synthétiques particulières par les logiques du système techno-économique globalisé, et du point de vue d'un projet civilisationnel alternatif, l'harmonie renvoie aussi à l'idéal d'une autorité politique planétaire et d'un dialogue intercivilisationnel permettant d'élaborer une synthèse réfléchie et raisonnable à l'échelle de l'humanité. Cet idéal ne se construira pas sans tensions, frictions et conflits. Freitag critique ainsi régulièrement le modèle habermassien d'une « communication sans entraves ». La confrontation entre États et entre civilisations est inévitablement marquée par des conflits. Cependant, sur le plan de l'idéal régulateur, le concept d'*universum* pointe vers une idée d'harmonie ou de synthèse réfléchie et raisonnable, opposée à l'arbitraire et à la violence de la puissance. Freitag désigne notamment cet idéal par le concept d'un « œkoumène intercivilisationnel », reposant sur une ouverture réciproque des civilisations les unes à l'égard des autres pour élaborer ensemble un cadre civilisationnel commun permettant de prendre en charge les enjeux contemporains à l'échelle planétaire. Cela passe par une ouverture dialogique à l'altérité, comme le pratiquent les disciplines des humanités :

...recherche dialogique d'une intercompréhension herméneutique entre des « altérités authentiques », qui a pour base première la véritable reconnaissance de leurs altérités réciproques. Contrairement à ce que fait en dernière instance toute démarche analytique, un tel dialogue tend vers un dépassement des différences qui n'implique en rien l'abolition de leur caractère synthétique particulier, mais qui cherche plutôt à y pénétrer de manière compréhensive pour en réaliser l'harmonisation à travers une intégration d'ordre supérieur, ce qui veut dire aussi verticale. (AL : 453)

Qu'il soit appréhendé rétrospectivement sous l'angle de l'ancrage ontologique et anthropologique de l'être humain et de la vie sociale ou prospectivement comme fondement d'un idéal civilisationnel à élaborer, l'*universum* constitue une transcendance immanente, qui ouvre sur la question du sacré, abordée dans le dernier chapitre de *L'abîme de la liberté*. Freitag y développe l'idée que c'est à travers une forme de sacralisation de l'*universum* que l'on peut ancrer un projet civilisationnel postmoderne à caractère positif et une conception post-individualiste de la liberté. Respecter, entretenir et promouvoir la diversité indéfinie des formes synthétiques qui composent l'*universum* et penser la liberté d'abord comme participation consentie à cette totalité et à ces formes permet d'inscrire la vie humaine et sociale dans l'horizon d'une idéalité transcendantale sans hypostasier celle-ci sous la forme d'une transcendance de nature substantive, qu'elle prenne la forme d'une cosmologie ou d'une religion : « Notre norme transcendantale, c'est l'obligation qu'en existant nous avons non pas contractée librement, mais héritée dans notre être même, notre corps, nos cultures, nos émancipations politiques elles-mêmes » (Freitag, 2002 : 311).

Une autre dimension fondamentale du concept d'*universum*, dans le contexte d'interdépendances croissantes entre sociétés et civilisations, réside dans l'exigence de décentrement et d'autocritique adressée à chacune. Cela vaut d'abord pour la civilisation occidentale. Parler d'œkoumène intercivilisationnel implique de reconnaître et de valoriser la pluralité des civilisations, à l'encontre de la prétention occidentale à l'universalité. Dans la perspective de l'élaboration contemporaine réfléchie et raisonnable de l'*universum*, la trajectoire occidentale doit être repositionnée comme une tradition civilisationnelle parmi d'autres, ce qui n'interdit pas d'en souligner les spécificités :

Pour elles [les sociétés occidentales], la lutte contre la tradition est devenue un des fondements de leur propre tradition spécifique, celle qui est associée à leur identité proprement moderne ; mais cette tradition occidentale de la modernité et la légitimité qui en découle ne sont pas partagées par l'ensemble de l'humanité, bien évidemment. La tradition de modernité qui est commune aux sociétés occidentales demande donc aussi maintenant à être considérée comme un héritage particulier devant entrer en dialogue avec d'autres ; elle ne s'impose pas légitimement, comme le voulait l'idéologie historiciste dans laquelle elle s'est ressaisie elle-même, à toutes les autres traditions comme une condition de leur appartenance à l'histoire contemporaine de l'humanité. (IG : 360)

Mais cela vaut aussi pour toutes les autres traditions civilisationnelles. Participer d'un *universum* d'échelle planétaire implique d'un côté la reconnaissance et la préservation des particularités mais suppose aussi d'engager une démarche autocritique d'ouverture à l'altérité pour pouvoir faire monde commun par-delà les différences et de hiérarchiser les principes, les valeurs et les exigences adressées aux individus : « Si la raison doit faire son autocritique réfléchie, les traditions doivent y venir aussi sans y voir un consentement anticipé à leur disparition » (AL : 335).

## 2.2. De la liberté comme autonomie contre l'arbitraire du sujet désengagé

De même que Freitag oppose le concept d'un *universum* concret et contingent à l'universalisme abstrait, il oppose une conception de la liberté comme autonomie à la conception libérale de la liberté comme indépendance. Cette conception se décline à une double échelle, collective et individuelle, avec une primauté accordée à la première pour des raisons qui sont notamment explicitées dans le dernier paragraphe de *L'abîme de la liberté* :

Le lecteur a également compris que ce livre a été écrit de manière partielle à partir du point de vue de la société, pour la défense du monde commun. Du point de vue de l'individu, de tout autres choses pourraient être dites ou même devraient être écrites sur la liberté, mais le point de vue de l'individu ne survivrait pas non plus à l'effondrement du monde commun. C'est la situation contemporaine qui imposait le choix fait ici et le ton adopté (AL : 490).

Mais cette primauté renvoie aussi à des arguments à caractère ontologique et anthropologique. Freitag insiste à de nombreuses reprises sur le fait que l'identité subjective se constitue toujours d'abord sur la base de l'appartenance à une espèce biologique ou à une communauté de culture et que l'on ne peut être de nulle part : « À défaut, l'exercice ou la jouissance de la liberté devient *insignifiant*, il perd non seulement tout contenu déterminé, mais également tout caractère proprement personnel, puisque la personne est instituée dans le cadre d'une reconnaissance symbolique déterminée, ou concrète (AL : 65-66). Ainsi, les différentes entités particulières constitutives de l'*universum*, dotées chacune d'une autonomie relative en son sein, structurent, orientent et encadrent à leur tour l'autonomie des sujets individuels.

### 2.2.1. L'autonomie collective constituée par les *nomoi* partagés

L'*universum* est constitué au niveau symbolique d'entités collectives, sous la forme des cultures, des sociétés politiquement organisées et des civilisations. Ces entités définissent chacune dans leur particularité des univers de normativité partagée, et leur auto-nomie désigne leur capacité synthétique propre d'intégration significative et normative.

L'étymologie usuelle du terme autonomie associe le préfixe *autos*, « soi-même », et le substantif *nomos*, traduit par « lois, règles », d'où une définition fréquente de l'autonomie comme capacité ou droit de se donner à soi-même ses propres lois ou règles et de se gouverner soi-même, qu'il s'agisse d'un peuple, d'un Etat ou d'un individu. Freitag situe pour sa part la norme et la normativité en premier lieu au niveau collectif du genre, concept dont on a vu qu'il s'applique tant aux êtres vivants qu'aux formes sociales propres à l'ordre symbolique : « Ma démarche est basée sur la dialectique de l'individu et du genre, et la norme est le rapport

entre les deux » (Freitag, 2006 : 131). Il précise dans le même passage que le genre « est le fondement ontologique des normes » (*Ibid.* : 132). Autrement dit, chaque genre se définit par un ensemble spécifique de normes, caractéristiques de sa particularité, et fondatrices de l'identité individuelle, dans la mesure où « l'individu n'existe que comme membre d'un genre » (*Ibid.* : 131).

L'autonomie désigne donc d'abord, à ce niveau général d'analyse, la particularité advenue dans le monde d'un genre coexistant avec d'autres au sein de l'*universum* et y déployant à travers les individus qui en sont membres la forme et le contenu spécifiques de ses normes d'être. Cela concerne aussi bien les différentes espèces animales et végétales que les peuples humains tels qu'appréhendés par l'ethnologie à travers leurs cultures et leurs coutumes. C'est sur ce fonds commun à l'ensemble des êtres vivants que l'on peut approfondir les spécificités de l'autonomie collective relevant de l'ordre symbolique et correspondant aux cultures, aux communautés politiques et aux civilisations. À cet égard, il importe de souligner que le concept grec « *nomos* » (pluriel *nomoi*) peut désigner selon les occurrences aussi bien les coutumes qui définissent un peuple particulier que les lois dont se dotent les citoyens dans le cadre de la cité. Il y a donc une forte continuité de sens entre un usage que l'on peut dire ethnographique ou ethnologique du terme et son usage politique (Payen, 2012).

Dans le même esprit, Freitag définit les *nomoi* de la façon suivante : « l'ensemble des références normatives partagées par les citoyens, un partage qui est la condition de leur libre participation et de leur appartenance collective, donc de leur identité publique », ou encore « l'ensemble déterminé des conditions normatives du vivre-ensemble qui constitue une société, c'est-à-dire toute société particulière, et ce, quels que soient son régime politique et le statut juridique de ses normes » (IG : 270). Ainsi entendue, l'autonomie collective « tisse [des attaches] entre les individus et les groupes ainsi qu'avec la nature locale » (IG : 283), elle constitue une « liberté concrète », opposée à l'indépendance.

L'autonomie implique un ensemble de liens de type communautaire et sociétaire entre ceux qui partagent les mêmes *nomoi*, dont en particulier des liens de type « économique », en reprenant l'étymologie du terme (*oikos*, la maison, le domaine, et *nomos*, usages, coutumes). L'économie désigne à l'origine l'art de bien administrer ses biens, son domaine, et par extension la communauté de ceux qui partagent les mêmes *nomoi*. Elle va donc de pair avec un degré significatif d'autosubsistance. Freitag rappelle qu'elle s'oppose à la chrématistique, qui concerne les rapports économiques entre étrangers, c'est-à-dire entre individus ne partageant pas les mêmes coutumes ou les mêmes lois. Et que l'économie au sens moderne du terme correspond à une généralisation de la chrématistique, conduisant avec la globalisation néolibérale et systémique à la dissolution de toutes les autonomies collectives (Freitag, 2002 : ch. IV).

Penser l'*universum* et son institution à l'échelle planétaire implique ainsi de respecter, dans les limites des contraintes communes associées aux interdépendances et aux hiérarchies entre niveaux de régulation et d'intégration, l'autonomie des identités collectives synthétiques contingentes issues de l'histoire. C'est la raison pour laquelle Freitag raisonne en termes de subsidiarité et d'intégration dans la diversité, que ce soit à l'échelle des États-nations ou à l'échelle planétaire. En particulier, si les enjeux liés à la mondialisation imposent de mettre en place une autorité planétaire dotée d'une capacité effective d'édiction et de sanctionnement de règles, cette autorité doit préserver l'autonomie des sociétés ainsi intégrées, y compris dans une certaine mesure leur capacité d'autosubsistance. Ce sont uniquement les enjeux communs qui doivent faire l'objet d'une délégation d'autorité et de pouvoir.

### **2.2.2. L'autonomie individuelle, entre particularité et singularité**

C'est sur la base de cette analyse de l'autonomie collective que l'on doit appréhender la question de la liberté ou de l'autonomie individuelle. En effet, les normes communes constitutives d'un genre constituent pour chaque être individuel singulier une référence normative surplombante essentielle :

La nature anthropologique de l'être humain est ... liée à [la] reconnaissance partagée d'un ordre commun ayant pour tous valeur de norme objective, quelle que soit la forme de son énoncé et de son sanctionnement, et c'est seulement dans le cercle de cette reconnaissance d'un ordre normatif surplombant tous les membres de la communauté que peut s'accomplir la reconnaissance mutuelle des individus en tant que sujets des rapports sociaux et donc comme êtres proprement humains, reconnus alors comme *personnes* partageant avec les autres et à travers leur reconnaissance une même appartenance à la société, et donc une position définie vis-à-vis du monde. (IG : 307)

La critique de l'universalisme abstrait va de pair avec la critique de la liberté du sujet singulier pensée en termes d'indépendance à l'égard de toute normativité collective. Les deux critiques se rejoignent à travers l'utilitarisme individualiste, qui revient à universaliser formellement (comme boîte noire) le rapport solipsiste du sujet à sa volonté, son désir et ses intérêts. Le concept d'*universum* est au contraire associé à l'idée essentielle d'une médiation entre le singulier et l'universel assurée par le particulier des cultures, communautés politiques ou civilisations dans lesquelles le sujet individuel a été socialisé ou s'est établi comme immigrant.

Le sujet individuel existe lui-même d'abord en tant que particulier, c'est-à-dire en tant que représentant d'une espèce biologique, d'une communauté de culture, d'une collectivité politique ou d'une civilisation, en tant qu'activateur et reproducteur dans ses manières d'être et d'agir des spécificités de celles-ci : « ...le modèle traditionnel de l'*universum* concret... ne faisait pas l'impasse sur la nécessaire médiation de l'appartenance à un particulier contingent dans la participation du singulier à la totalité du réel "cosmologique" auquel il appartient » (AL : 428). « Le lien intérieur qui existe, à chaque instant, entre le singulier, le particulier et l'*universum* commun qu'est le monde du vivant est un lien réel d'appartenance, et non une relation extérieure de classification logique... ; il est fondé sur la continuité ininterrompue de la participation à la vie, à sa transmission et aux échanges incessants qu'elle exige » (Freitag, 2002 : 106-107).

La prise en charge de la particularité du genre collectif par chaque membre individuel peut passer par un processus d'intériorisation de normes culturelles ou de modèles civilisationnels ou par une participation active et une adhésion à un cadre politique. Pour Freitag, la liberté individuelle est d'abord *liberté d'être*, c'est-à-dire liberté de participation, engagement consenti, liberté « d'accueillir et de participer en partageant » (et non liberté de choix, de faire ou de posséder, AL : 483). Cette conception d'une liberté de participation à caractère concret implique un consentement à l'appartenance, une adhésion aux *nomoi* communs :

C'est par cette solidarité et cette participation reconnues et consenties, finalement, que l'exercice ou la jouissance de la liberté s'inscrit aussi dans le cercle (plus ou moins large, et tracé de manière plus ou moins nette) de la reproduction de la société, un cercle qui institue précisément l'espace de cette liberté, donnant un contenu à son exercice et lui conférant un sens propre au sein du sens commun. (AL : 67)

Le singulier s'inscrit dans l'*universum* par la médiation du particulier, lequel renvoie au « genre » dans la dimension biologique, et aux « cultures », « sociétés » et « civilisations » dans la dimension symbolique. Il ne faut pas dissocier les sujets individuels de leurs ancrages sociaux et de leurs attaches dans des collectifs, des histoires, des sociétés d'accueil dotées de leurs propres principes de constitution et de régulation faisant sens commun. C'est à partir de ces ancrages et de ces attaches qu'il convient de penser la question de l'autonomie individuelle, sauf à dissoudre toute capacité synthétique de réflexion et d'action et toute instance collective de solidarité.

C'est sur la base de cette inscription dans une particularité que peut se constituer la singularité et la liberté spécifique qui la caractérise :

Il faut reconnaître dans toute subjectivité particulière deux « parts » ontologiques : l'une qui représente la particularité de son attache dans le procès de l'ontogenèse universelle, qui est production d'un *universum* différencié dans lequel tout être ne peut s'inscrire que de manière particulière par le fait de son existence même, et cette dimension ontologique particularisante est la part de positivité que chaque être possède en lui-même : rien ne peut exister qu'en étant tel ou tel. L'autre part est celle de la

liberté qui l'anime, elle est de nature négative relativement à la première puisqu'elle permet à chaque être de sortir de son être-là immédiat pour se projeter, se manifester et agir dans le monde et sur le monde. (AL : 381)

La subjectivité, à travers la conscience et la réflexivité, permet de nourrir l'autonomie, c'est-à-dire un rapport distancié et critique aux *nomoi*, et ce tant sur un plan collectif que sur un plan individuel. L'adhésion n'est pas le conformisme, elle va de pair avec la possibilité d'une distanciation réflexive et critique, d'une contestation, d'une transformation, orientations que la modernité a particulièrement mises en valeur, mais sur un mode confondant fréquemment autonomie et indépendance, insuffisamment attentif aux ancrages et attaches hérités et aux responsabilités associées aux interdépendances et aux enjeux collectifs :

Comment comprendre à partir de là la conquête de la liberté, et ce qu'il y a virtuellement en elle d'universel ? La première réponse à donner est que cette conquête ne peut pas signifier l'émancipation à l'égard de toute forme particulière et qu'elle ne peut elle-même se concrétiser que dans la production de formes de plus en plus riches et de plus en plus ouvertes, dont le procès de développement et de déploiement reste nécessairement attaché à une origine, à une tradition, à un cadre qui instaure ou institue l'horizon concret d'une expérience existentielle. (AL : 382)

L'apport le plus universel de la civilisation occidentale et de l'histoire sociale et politique moderne est [...] peut-être cette idée ou cette attitude qui reconnaît en l'homme la capacité de produire les formes sociales dans lesquelles il vit, et qui légitime par conséquent le projet de les transformer en participant à leur production et en mêlant sa vie à leur propre vie plutôt que d'être immédiatement dominé par elles, d'être immédiatement fondu en elles. Mais encore faut-il que cette capacité s'exerce de manière raisonnable en prenant d'abord la forme d'une attitude critique qui se nourrit également de la conscience autocritique que les hommes ne sont pas originellement et ontologiquement maîtres d'eux-mêmes et maîtres du monde, puisqu'ils y sont advenus en intégrant dans leur propre constitution physique et morale les liens qui les rattachent au monde et les rendent solidaires entre eux dans la société. (AL : 388-389)

Soulignons pour terminer sur ce point que si le sous-titre de *L'abîme de la liberté* est « Critique du libéralisme », la conception complexe de l'autonomie que défend Freitag ne correspond bien évidemment pas à un modèle illibéral, mais à une subordination et un conditionnement des « droits et libertés » de l'individu et plus largement de tout acteur individuel ou collectif à son inclusion dans une communauté politique et une tradition civilisationnelle.

### 2.3. Solidarité et responsabilité aux différents niveaux d'un monde commun.

Les concepts d'*universum* et d'autonomie sont indissociables d'une réflexion sur les formes de solidarité, de responsabilité et d'intégration à l'œuvre dans la vie sociale. La solidarité constitue pour Freitag une dimension fondamentale de l'ordre symbolique :

...c'est par le symbolique que les êtres humains se distinguent des choses physiques ainsi que des autres êtres vivants ; toutes nos interactions ainsi que l'ensemble des rapports et échanges que nous avons avec le monde se déploient dans l'ouverture du champ symbolique, qui est l'espace de la construction d'un monde commun donné à travers la représentation significative, de nature conceptuelle et spirituelle, c'est-à-dire à travers un langage. Cet univers de la représentation est lui-même fondé sur la reconnaissance et la solidarité à travers lesquelles nous réalisons notre humanité et notre socialité. (IG : 301)

Dans le cadre de sa théorisation de l'*universum*, Freitag met l'accent sur la solidarité à plusieurs niveaux. Il existe d'abord une solidarité interne à chaque composante de l'*universum*. L'inclusion des individus dans des entités collectives implique comme condition essentielle de la reproduction de ces entités dans le temps une réciprocité de perspectives entre chaque sujet collectif synthétique constitutif de l'*universum* et les sujets individuels qui s'y inscrivent, ainsi qu'entre les sujets individuels. Cette réciprocité, associée au partage d'un *nomos* commun, se traduit en particulier sous la forme de la responsabilité et de la solidarité. D'un côté, les structures d'autorité ou de pouvoir propres à chaque collectivité sont investies d'une obligation de solidarité à l'égard de leurs membres. Dans l'autre sens, la reconnaissance accordée au sujet individuel, les repères identitaires qui le forment humainement en tant que membre d'une culture, d'une société politiquement organisée ou d'une civilisation, les formes de solidarité dont il bénéficie à ce titre, sont corrélés à l'idée d'une

adhésion volontaire, d'un engagement en faveur du *nomos* commun, et par là d'une responsabilité et d'une obligation de solidarité de sa part, que traduit notamment dans la dernière partie de l'œuvre le concept d'*aidos* :

...la personne est instituée dans le cadre d'une reconnaissance symbolique déterminée, ou concrète. [...] Cela ne comporte plus seulement pour le sujet une simple limitation, mais une *obligation* qui s'applique dans l'exercice subjectif effectif de la liberté : une obligation de partage, de participation, de solidarité et de réciprocité, ce que les Grecs nommaient *aidos*, en l'associant à *diké*, la « justice », qui renvoyait elle-même aux *nomoi*, aux « lois » fondatrices de la cité. C'est dans ce rapport positif qu'elle entretient avec une normativité commune que s'enracine la dimension collective de la liberté, qui est aussi celle qui lui confère un caractère et un contenu existentiels, et donc une valeur concrète. (AL : 66)

Si la réciprocité de perspectives s'applique à toute entité collective relevant de l'ordre symbolique, Freitag met en particulier l'accent sur la solidarité de type républicain qui s'est institutionnalisée dans la dynamique de la modernité dans le cadre de l'État-nation, associée au mode de reproduction politico-institutionnel des rapports sociaux, et qui s'est traduite par le développement d'un État social dans de nombreux pays à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette « solidarité de citoyenneté » (Rosanvallon, 2000) a acquis au fil de l'histoire une importance majeure et il est essentiel de la consolider, en particulier face aux forces de dissolution qui la menacent à l'intérieur de chaque État, qu'elles reposent sur les intérêts économiques ou sur d'autres types d'identifications collectives.

Freitag souligne que la conception libérale et utilitariste de la liberté, telle qu'elle se manifeste en particulier à travers l'institution de la propriété, est bâtie sur la négation de toute forme de solidarité à l'égard d'autrui et de la société dans son ensemble, ce que va absolutiser le capitalisme systémique :

...imposition de la propriété comme base de la liberté et comme institution fondamentale de la société, alors qu'elle représentait justement, dans sa définition formelle et juridique qui l'opposait à la possession, la négation de la solidarité ainsi que de la valeur culturelle et naturelle substantielle des biens sociaux. En réduisant structurellement l'action sociale à la forme contractuelle, cela affranchissait l'individu propriétaire de toute solidarité sociale et libérait du même coup son action de sa dépendance à l'égard du monde compris comme milieu concret de la vie communautaire, et plaçait celui-ci en état de totale disponibilité instrumentale. (AL : 396)

Cet accent placé sur l'intégration républicaine dans le cadre des États-nations conduit à hiérarchiser les obligations de responsabilité et de solidarité. Freitag critique à cet égard tant les approches individualistes en termes de « droit à la différence » que les doctrines multiculturalistes. La postmodernité se caractérise par la dissolution tendancielle de toute forme de solidarité significative au nom des « droits des individus » (AL : ch. 13 et 14) ou encore par la privatisation communautariste de la solidarité :

Mon argument ... concerne ... la dissolution de l'ordre normatif commun positif en tant que tel – et ce quel que soit finalement son mode historique de réalisation. Ce qui est en cause, c'est donc bien la *solidarité sociétale en tant que telle*, indépendamment des formes structurelles qui furent données à son aménagement et à sa reconnaissance. Ce qu'implique en effet non seulement l'idéologie multiculturelle, mais sa réalisation jurisprudentielle et procédurale, c'est une « privatisation culturelle » de l'ensemble des obligations de solidarité sociétale, dans laquelle la base culturelle particulariste, généralement religieuse et traditionaliste, n'assume aucunement la responsabilité générale de l'intégration sociétale... (AL : 473)

Les cultures, en tant que « groupements sociaux identitaires et cohérents » (AL : 437) issus de l'histoire, et non en tant que regroupements d'individus, n'existent aujourd'hui qu'à l'intérieur de sociétés politiquement organisées, dont les modalités d'intégration impliquent un élargissement des références normatives à l'égard de celles qui fondent le groupement en question. Cette dimension d'inclusion contient par conséquent des obligations de solidarité et de responsabilité spécifiques. Cela ne signifie pas que l'on ne puisse pas défendre l'idée de formes d'intégration différenciées, prenant en compte dans une certaine mesure la diversité de la composition interne de chaque société, afin de préserver l'intégrité et l'autonomie de chaque culture. En revanche, Freitag développe une critique radicale du multiculturalisme et de l'évocation d'un « droit à la différence », qui conduisent à abolir l'obligation de solidarité dans l'individualisme pur ou à la privatiser dans le communautarisme absolutisé.

D'où aussi un positionnement clair à l'égard des immigrants :

Dans les sociétés modernes, la position que je défends ici concernant le caractère inclusif de l'identité politique et de la citoyenneté relativement à un ordre juridique positif signifie que l'appartenance nationale incluant les droits civils et les droits civiques n'est pas seulement reçue ou accordée sous certaines conditions, mais qu'elle est aussi *acceptée*, et que cette acceptation est une condition de la possession des droits qui lui sont associés. [...] Il y a là, pour des immigrants par exemple, un choix qui comporte un côté positif et un côté négatif : l'acquisition d'une forme de liberté légalement sanctionnée et la perte d'une autre forme de liberté expressive, ou du moins de la capacité de la faire valoir en tant que telle dans le cadre des institutions positives lorsqu'elle n'y serait pas déjà reconnue expressément. Une telle reconnaissance positive relève non directement d'un « droit subjectif », mais d'un « pacte politique » de droit public, qui fait partie intégrante de la structure politico-institutionnelle d'une société fédérative ou décentralisée, telle qu'elle s'est formée à travers son histoire propre ou spécifique. (AL : 466-467)

À côté de ces formes de solidarité et de responsabilité intra-sociétales, le concept d'*universum* ouvre sur d'autres niveaux de prise en charge d'un monde commun, dans la mesure où il met l'accent sur les interdépendances entre cultures, sociétés et civilisations à l'échelle planétaire, et où il permet de distinguer les concepts de mondialisation et de globalisation. L'institution de l'*universum* à cette échelle<sup>6</sup> implique un travail de chaque composante pour produire de façon civilisée ces interdépendances et prendre en charge les enjeux communs. Les bouleversements engendrés par la globalisation néolibérale conduisent à penser la solidarité et la responsabilité dans les rapports intersociétaux et intercivilisationnels sous des formes largement inédites. Freitag examine ces enjeux à travers deux dimensions :

...l'exigence d'une mondialisation *sociétale* répond ... aux problèmes posés par la globalisation *systémique*, et ces problèmes ne sont communs à l'humanité que dans la mesure où ils portent sur les conditions mêmes de la perpétuation de la vie sociosymbolique dans l'horizon d'un monde commun, et ils touchent aux deux dimensions qui participent de l'existence spécifiquement humaine : symbolique et identitaire d'un côté, biofonctionnelle de l'autre, et qui sont liées ontologiquement entre elles sous le mode de la solidarité sociétale d'une part, et de la constitution synthétique du sujet, d'autre part. Ces problèmes sont donc eux aussi de deux ordres : il y a ceux qui tiennent dans les effets destructeurs que le déploiement incontrôlé des procès systémiques a sur les conditions fonctionnelles et environnementales de la vie humaine et de la vie en général sur la Terre : en un mot sur la biosphère ; il y a ensuite ceux qui portent directement sur la constitution symbolique et identitaire de la solidarité sociale dont le systémisme dénie opérationnellement la valeur ontologique et l'existence même. Et le problème le plus crucial est alors celui de la manière dont peut être assuré, dans une *praxis* effective, le lien entre ces deux dimensions : il est donc celui des formes que peut prendre cette *praxis* au niveau mondial. (IG : 349)

Freitag considère que ces deux ordres de problèmes doivent impliquer des réponses de nature différente. Il met explicitement l'accent sur le politique pour le premier :

Certainement, *c'est au politique qu'il appartient de contenir et de maîtriser le déchaînement de la technique et de l'économie libérées de toute finalité et de toutes attaches humaines*. Il faut en effet mettre l'accent sur le politique plutôt que sur la culture, [...] parce que la réflexivité inhérente au politique est par nature plus réfléchie en son caractère à la fois condensé, unifiant et hiérarchique alors que celle qui traverse ou imbibe la culture est beaucoup plus diffuse ou dispersée. C'est au politique que sont attachés le *pouvoir* et la *capacité de contrainte*, qui seuls peuvent répondre au caractère global et urgent de l'ensemble des problèmes qui forment l'objet de cette analyse. (IG : 291)

Le politique ainsi entendu s'est construit de façon significative à l'échelle nationale et dans une moindre mesure à l'échelle internationale, à travers un ensemble d'institutions qu'il s'agit de consolider. Cela conduit en particulier Freitag à déployer une lecture très différente du réformisme social-démocratique de celle qui y voyait avant tout dans la première partie de l'œuvre la mutation progressive dont il avait été le véhicule en favorisant la mobilisation des groupes d'intérêts et la colonisation de l'État par la société civile, soit une voie de transition vers la postmodernité. Il présente au contraire dans ses textes plus récents la social-démocratie comme une élaboration positive de la modernité tardive court-circuitée par la suite et qu'il s'agirait de réactiver, à une échelle dorénavant planétaire :

---

<sup>6</sup> Et à d'autres, notamment les échelles régionales supraétatiques qui se consolident en parallèle des dynamiques de mondialisation.

...il est indispensable et urgent de conserver les pouvoirs d'action politiques qui existent déjà, au niveau national et international... [...] Ce qui ...résiste encore en premier lieu, c'est la structure de l'État-nation avec sa légitimité démocratique et sa capacité législative qui reste reconnue au moins formellement ; mais c'est aussi toutes les conquêtes faites dans ce cadre par le réformisme social-démocrate : les droits sociaux, la régulation du travail, divers éléments de planification nationale et internationale, et toutes les formes de solidarité et de responsabilité collective dont on veut se dégager et se défaire maintenant au nom de l'efficacité économique et de la croissance. (IG : 357)

Face à la menace d'un systémisme généralisé et devant l'impasse « anthropologique », « ontologique » et « existentielle » qu'il incarne, cette voie social-démocratique « européenne » pourrait représenter l'apport occidental le plus significatif, et toujours encore « politique », dans l'élaboration nécessaire d'un nouvel ordre social mondialisé qui subordonnerait de nouveau (et nécessairement) l'idée moderne du pouvoir à celle, traditionnelle et peut-être même « intemporelle », de la recherche d'une harmonie. Car l'harmonie est la condition de survie de tout ce qui ne peut vivre qu'ensemble, et si, comme forme de conciliation des altérités, le politique est une invention de l'Occident, le culturel, comme mode d'intégration des identités, est le bien de tous. Il s'agit de les réconcilier. (Freitag, 2003 : 269)

La prise en charge des contraintes biofonctionnelles de l'humanité implique la mise en place d'un ordre politique mondial avec mandat de mise sous contrôle de l'opérationnalisation systémique de l'économie, afin de reconstruire une économie à caractère normatif et intégrateur au niveau mondial. Cette reconstruction d'une capacité d'action collective face à la globalisation néolibérale passe par des abandons circonscrits de souveraineté de la part des États à l'égard d'une autorité politique mondiale :

Les manières dont de telles instances politiques pourraient être créées et organisées au niveau mondial sont diverses, mais la voie la plus simple et la plus réaliste, admettant que toute autorité y soit limitée à un champ précis, est de poursuivre la mise en place d'instances de pouvoirs effectifs et représentatifs dans le cadre historique déjà existant des Nations unies, à condition qu'il échappe à l'hégémonie de certains États, et surtout de ceux dont la puissance propre dépend directement de l'expansion de la logique systémique. En un mot, il s'agirait de convertir l'« Organisation » des Nations unies en une véritable « Institution » politique mondiale... ...un projet qui est en soi de nature « idéaliste ». (IG : 352)

Inversement, cette autorité doit être très clairement circonscrite quant à ses compétences et reposer sur un principe de subsidiarité :

...la condition de cette transformation de l'ONU en une véritable instance politique mondiale est l'autolimitation de sa constitution représentative et de sa compétence législative aux champs et niveaux de problèmes que l'ensemble de l'humanité affronte réellement de manière désormais commune. Or, la nature de ces problèmes n'impose aucunement que soient repris les principes de l'unicité du pouvoir et de la souveraineté, dont la reconnaissance avait coïncidé avec l'affirmation de l'État-nation. La société mondiale qui en résulterait conserverait donc la forme d'une association entre plusieurs communautés identitaires, mais à la différence des associations privées, elle aurait le caractère d'un pacte irrévocable, puisque la participation à sa vie conditionnerait l'inter-reconnaissance des communautés auto-instituées qui en seraient membres. Il s'agirait donc d'un modèle de type fédéraliste, ou encore confédéral, où chaque entité participante conserve ses sphères de souveraineté originelle mais cela seulement dans la mesure où elles ne sont pas remises en question par l'exigence de résoudre au niveau supérieur les problèmes devenus communs et reconnus comme tels. (IG : 352-353)

À côté de l'accent placé sur le pouvoir politique en tant que capacité de décision et d'action permettant de faire face aux enjeux de solidarité de type biofonctionnel à l'échelle du monde, Freitag insiste sur les enjeux d'orientation significative et normative de l'humanité interdépendante, c'est-à-dire d'élaboration d'un projet civilisationnel d'échelle planétaire. Dans le sillage logique de sa critique de l'universalisme abstrait, il pense cet enjeu sous l'angle d'un oekoumène intercivilisationnel. L'importance croissante accordée au concept de civilisation dans la dernière partie de l'œuvre de Freitag tient en particulier à son sentiment que la mise en place d'une autorité politique planétaire ne suffira pas à encadrer la libération des puissances contemporaines. D'une part, parce que les États sont trop imbriqués dans les logiques systémiques, ce qui érode leur capacité de résistance et doit générer « un déplacement virtuel de cette capacité de résistance vers le niveau civilisationnel » (AL : 449). D'autre part, parce que la construction d'une capacité de contrainte d'échelle planétaire doit être enracinée dans l'élaboration d'une capacité d'orientation significative.

D'où un accent sur les civilisations, en tant que lieux de résistance et d'élaboration d'une capacité d'orientation normative :

Certes, la dimension civilisationnelle dont je cherche ici à fonder sociologiquement l'autonomie est-elle aussi toujours intégrée à la vie des sociétés, du moins lorsque celles-ci lui laissent une place. Mais elle en transcende également toujours la dimension fonctionnelle. Dans la mesure où toutes les sociétés sont appelées à se ressembler de plus en plus fonctionnellement à travers leur intégration dans un même univers techno-économique, qui a depuis longtemps dépassé lui-même toute fonctionnalité sociale et sociétale, et donc en s'instrumentalisant elles-mêmes vis-à-vis de ce système qui leur impose une unification opérationnelle de leurs conditions de reproduction, c'est donc déjà dans cette dimension civilisationnelle formellement détachée des contraintes reproductives immédiates que s'est condensée la véritable diversité de l'oekoumène social-historique, qui est faite de toutes les élaborations sensibles, intellectuelles et spirituelles qui font la richesse spécifique de l'ordre humain. (AL : 450)

La reconnaissance des civilisations doit passer notamment par des formes d'institutionnalisation de leur diversité, à côté de la représentation des autorités politiques.

...il faudrait que tout ce travail accompli un peu en vase clos et en arrière-plan par les études humanistes puisse maintenant servir à l'élaboration de nouvelles formes politiques de reconnaissance, de participation et d'organisation sociétales au niveau mondial, des formes où seraient représentées des réalités communautaires qui ne se sont pas constituées, à travers leur histoire particulière et en fonction de leurs valeurs propres, selon le modèle de l'État-nation occidentale, et dans lesquelles la solidarité et l'identité collectives se sont exprimées d'une autre manière, selon d'autres modalités d'intégration normatives et identitaires, religieuses, politiques et esthétiques. (IG : 342)

La solidarité au plan mondial repose ainsi d'un côté sur une autorité politique planétaire circonscrite et de l'autre sur une autorité morale élaborée à partir d'une confrontation dialogique intercivilisationnelle. Comme nous l'avons vu, cette solidarité est indissociable d'un mouvement autocritique à l'égard de la raison et de la liberté individuelle modernes comme de l'ensemble des traditions.

## **Conclusion : Les tâches contemporaines d'une sociologie critique et contributive**

J'ai résumé ci-dessus ce qui me paraît être les principales composantes de la conception alternative de la postmodernité que développe Freitag. Celle-ci est sans conteste à la fois originale et profonde. En outre, l'élaboration relativement détaillée dans ses derniers textes de la face contributive de sa théorie critique donne à celle-ci un contenu beaucoup plus équilibré. Elle le conduit en effet d'un côté à préciser les contours et les bases ontologiques et normatives d'un projet civilisationnel se démarquant à la fois des prétentions de la civilisation occidentale associées à l'universalisme abstrait et de l'impasse menaçante que constituent les orientations postmodernes contemporaines. Parallèlement, elle l'amène à proposer une lecture beaucoup moins unilatérale des dynamiques sociohistoriques des derniers siècles. L'hypothèse d'une mutation postmoderne renvoie à des logiques sociales puissantes et actuellement dominantes qui encadrent et orientent les pratiques sociales et qui mettent en forme la subjectivité. Mais ces logiques sont contrecarrées par d'autres tendances, à toutes les échelles de l'existence humaine et de la vie sociale, ce qui oblige l'analyse à se rendre attentive aux contradictions, aux tensions et aux conflits, et de même à sortir de raisonnements en termes de mécanismes impersonnels pour réintroduire les acteurs sociaux.

Pour autant, l'œuvre que nous lègue Freitag reste grevée par un certain nombre de faiblesses. L'on peut en premier lieu souligner la contradiction performative qui la caractérise. En effet, alors qu'il souligne lui-même l'importance de ne pas élaborer un projet civilisationnel sur des bases déductives, depuis une position de surplomb, et de le construire à travers un dialogue intercivilisationnel, il est conduit à présenter son modèle par en haut et depuis un point de vue occidental comme il le reconnaît lui-même (AL : 14). Par ailleurs, l'absence d'ancrage de cette théorisation dans une analyse sociohistorique des conflits d'orientations et des élaborations institutionnelles conduit Freitag à dérouler essentiellement des « idées directrices » (IG : 341) et des « idéalisations humanisantes » (IG : 350), sans pouvoir les associer à des dynamiques et à des acteurs sociaux tangibles. Quel que soit le caractère stimulant de ces idées et principes, l'on peut avoir le sentiment d'une alternative hors sol, d'une utopie sans bases sociales, d'un volontarisme idéaliste déconnecté des rapports sociaux et politiques

effectifs (comme l'idée que l'établissement d'une autorité politique planétaire implique un renoncement de toutes les puissances à l'hégémonie : voir ci-dessus).

L'on peut à partir de là expliciter les tâches contemporaine d'une sociologie critique et contributive s'inscrivant dans le prolongement de l'œuvre de Freitag. Sur le versant critique, elles consistent à poursuivre l'analyse des développements postmodernes contemporains, dans leurs différentes manifestations, ainsi que des sources de ceux-ci dans certaines des orientations de la modernité ou dans ses contradictions et ses apories. Il me paraît cependant souhaitable de déployer cette lecture critique en s'émancipant de plus en plus des termes modernité et postmodernité, compte tenu de la confusion qui prévaut à leur usage et de leur inadéquation croissante pour exprimer les formes contemporaines de la conscience historique. Cela permettra également de déjouer les pièges du langage, qui conduisent fréquemment à appréhender une époque sur le mode d'une cohérence globale et univoque (*la* modernité ou *la* postmodernité), à opposer dans le temps des caractérisations tranchées, unilatérales et réductrices, et à perdre de vue les continuités et les inflexions, tout aussi importantes que les ruptures et les mutations. Raisonner en termes de logiques sociales plurielles, dont certaines sont hégémoniques mais suscitent des résistances ou sont contemporaines d'orientations fortement divergentes qu'il convient tout autant de mettre en évidence, voire de soutenir, m'apparaît comme une posture intellectuelle plus satisfaisante.

Mais c'est surtout la face contributive de l'analyse qui me paraît devoir être approfondie. Il s'agit en premier lieu d'explicitier les caractéristiques et les orientations de ce que je propose de désigner comme un mode de reproduction politico-humaniste des rapports sociaux, telles qu'elles ont été esquissées par Freitag, ainsi que ses fondements ontologiques, anthropologiques, normatifs et existentiels. Ceci passe notamment par l'établissement d'un dialogue critique avec différents courants de pensée contemporains se revendiquant également de perspectives alternatives. Mentionnons les approches en termes de « commun », de souveraineté plurielle, d'associationnisme civique, de démocratie participative, délibérative ou agonistique, d'économie sociale et solidaire, d'écosocialisme, de convivialisme, de « bien vivre » (*buen vivir*). Il ne s'agit là que de donner des indications suggestives et cette énumération est tout sauf exhaustive. Cette confrontation et ce dialogue sont par ailleurs à inscrire dans un cadre intercivilisationnel et une histoire globale, comme nous y invite par exemple la mise en relief des « épistémologies du Sud » (Sousa Santos, 2016 ; Laville et Coraggio, 2016).

Le deuxième enjeu central d'un approfondissement de la face contributive de l'analyse consiste à ancrer celle-ci sur le plan sociohistorique, en vue de la sortir de la spéculation abstraite et de l'utopie. Cela implique d'abord de reprendre autrement la reconstruction conceptuelle-historique, en se centrant non pas sur les voies de transition vers le mode de reproduction décisionnel-opérationnel et la globalisation techno-économique néolibérale, mais au contraire sur tous les développements sociohistoriques qui pointent dans d'autres directions et constituent des composantes plausibles d'un projet civilisationnel alternatif. Comme je l'ai souligné, Freitag a été conduit dans ses derniers écrits à engager sélectivement cette relecture et à proposer une interprétation davantage pluraliste de l'histoire des sociétés occidentales. Il convient de poursuivre ce travail de manière plus systématique, et à une échelle planétaire. Parallèlement, cet enjeu d'ancrage sociohistorique d'une alternative civilisationnelle doit être centré sur le présent et viser à articuler étroitement les élaborations théoriques, conceptuelles et interprétatives proposées avec des forces sociales d'ores et déjà porteuses d'une telle alternative à travers des pratiques sociales, des institutions, des résistances, des conflits. L'une des composantes de cette articulation concerne l'inscription sociétale des sciences en général et des sciences de l'homme et de la société en particulier et passe par la justification et la promotion d'une posture épistémologique de science impliquée.

Pour donner un exemple significatif de ce type de travail, il existe un hiatus majeur entre la théorisation complexe et riche de perspectives de la société civile des débuts de la modernité que propose Freitag (1986 : 243-44, 265 ; 2002 : 69-70 ; 152) et les remarques allusives et massivement critiques qu'il consacre à ce concept lorsqu'il examine l'époque contemporaine (IG : 291 ; 347). Or, que l'on aborde la société civile en

termes de sphère de la société ou en termes d'acteurs, il paraît important de proposer une analyse permettant d'inscrire ce concept dans une autre histoire que celle d'une pure et simple mutation sans reste vers la libération des puissances organisationnelles et des intérêts particuliers et dans l'horizon d'un projet civilisationnel alternatif au néolibéralisme globalisé. Cela implique de l'élaborer théoriquement au croisement des développements politiques républicains et social-démocratiques (État social, droit du travail, services publics, fonction publique, etc.) et des divers mouvements sociaux et initiatives civiles qui prennent en charge « la production réflexive de la socialité et de la transcendance normative », pour reprendre les expressions de l'article sur la culture. Cela doit en particulier conduire à mettre en évidence la constitution au fil de l'histoire des sociétés occidentales d'une sphère civile publique distincte de la sphère civile privée issue du libéralisme, qui constitue une base sociale crédible pour promouvoir à toutes les échelles un autre modèle de société et de civilisation.

Dans le même esprit, et dans le prolongement du dernier paragraphe de *L'abîme de la liberté* (p. 490), il est important de reprendre la théorisation de l'autonomie que j'ai résumée plus haut en prenant comme point d'entrée le « point de vue de l'individu » et non plus le « point de vue de la société », compte tenu de la puissance de l'imaginaire social individualiste à notre époque mais de son inscription fréquente dans une pensée de l'indépendance, générant toutes sortes de « pathologies de la liberté » (Honneth, 2001). Il convient notamment d'explicitier l'articulation possible, dans le cadre d'une conception relationnelle de la constitution du sujet, entre sa part particulière, renvoyant à son inscription dans un *nomos* collectif qui tout à la fois l'institue comme personne et le sollicite comme membre responsable, et sa part singulière, qui se déploie aussi bien dans l'adhésion à ce *nomos* que dans des attentes de prise en compte, dans la distanciation critique, la contestation et l'élaboration à travers l'action collective de nouvelles références normatives. Cette part singulière a été largement ignorée par les régulations sociales et politiques tout autant que par les sciences sociales (Bonny, 2016). Elle est aujourd'hui centrale pour plusieurs philosophies sociales et politiques, notamment à travers les théories de la « reconnaissance », du « care », des « capacités », de l'« empowerment ». Connecter ces théories à la théorie de l'autonomie de Freitag plutôt qu'à des philosophies libérales apparaît comme un enjeu particulièrement pertinent.

Ces deux exemples visent à indiquer la voie que peut prendre une théorie critique qui s'interdit de s'enfermer seulement dans le moment négatif de la démarche, au risque de générer uniquement désespoir et sentiment d'impuissance face à la marche inexorable de l'histoire vers la catastrophe et le non-sens. À ce propos, Freitag cite avec approbation à plusieurs reprises la phrase de Günther Anders qui a donné son titre à un ouvrage, « Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ? ». Mais ce dernier énonce aussi le principe suivant : « s'il existe la moindre chance, aussi infime soit-elle, de pouvoir contribuer à quelque chose en intervenant dans cette situation épouvantable, dans laquelle nous nous sommes mis, alors il faut le faire ». Nul doute que Freitag a fait sien ce principe de pessimisme engagé, comme en témoignent les développements que j'ai mis au centre de ce chapitre. Sans partager ce degré de pessimisme, c'est aussi dans cet horizon que je situe les tâches d'une sociologie critique et contributive.

## Références citées

Bonny, Yves, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », in Michel Freitag, *L'oubli de la société : Pour une théorie critique de la postmodernité*, avec la collaboration de Yves Bonny, Rennes, PUR, 2002, p. 11-39.

Bonny, Yves, *Sociologie du temps présent : Modernité avancée ou postmodernité ?*, Paris, Armand Colin (coll. « U »), 2004.

- Bonny, Yves, « Un objet bien singulier ! », *Cahiers de recherche sociologique* (Montréal), « Les nouveaux objets de la sociologie », n°59-60, automne 2015-hiver 2016, p. 17-30.
- Freitag, Michel, « Transformations de la société et mutation de la culture », 1<sup>ère</sup> partie, *Conjoncture*, n° 2, p. 61-84 ; repris dans le *Bulletin du MAUSS*, n° 11, 1984, p. 75-98. « Transformations de la société et mutation de la culture », 2<sup>e</sup> partie, *Conjoncture*, n° 3, p. 139-172 ; repris dans le *Bulletin du MAUSS*, n° 12, 1984, p. 103-136.
- Freitag, Michel, *Dialectique et Société. Vol. 2, Culture, pouvoir, contrôle : les modes formels de reproduction de la société*, Lausanne, L'Âge d'Homme et Montréal, Saint-Martin, 1986.
- Freitag, Michel, « La Raison contre les raisons », *Société*, n° 2, 1988, p. 177-214.
- Freitag, Michel, *L'oubli de la société : Pour une théorie critique de la postmodernité*, avec la collaboration de Yves Bonny, Rennes, PUR, 2002.
- Freitag, Michel, « De la Terreur au meilleur des mondes. Genèse et structure des totalitarismes archaïques », et « De la Terreur au meilleur des mondes. Globalisation et américanisation du monde : vers un totalitarisme systémique » in Daniel Dagenais (dir.), Hannah Arendt, *Le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 248-350 et p. 353-404.
- Freitag, Michel, « L'avenir de la société : globalisation ou mondialisation ? (L'enjeu d'une théorie sociale unificatrice : sociologie critique ou théorisation systémique positive ?) », *Société*, n°24-25, 2005, p. 133-188.
- Freitag, Michel, « La problématique écologique dans la perspective d'une sociologie critique de la postmodernité », in Denis Duclos (dir.), *Pourquoi tardons-nous tant à devenir écologistes ?*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 97-134.
- Freitag, Michel, *L'impasse de la globalisation : Une histoire sociologique et philosophique eu capitalisme*, propos recueillis par Patrick Ernst, Montréal, Écosociété, 2008.
- Freitag Michel, *L'abîme de la liberté : Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011.
- Honneth, Axel, « La dynamique du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? », in Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, 1996, p. 216-238.
- Honneth, Axel, *Les pathologies de la liberté : Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad., Paris, La Découverte, 2001.
- Laville, Jean-Louis, et José Luis Coraggio (dir.), *Les gauches au XXI<sup>e</sup> siècle : Un dialogue Nord-Sud*, Lormont, Le bord de l'eau, 2016.
- Payen, Pascal, « La coutume dans le Discours de la servitude volontaire d'Étienne de La Boétie. Un concept venu d'Hérodote ? », in « Les figures de la coutume : autour du Discours de la servitude volontaire », études réunies par Laurent Gerbier et Olivier Guerrier, *Cahiers La Boétie*, n°2, 2012.
- Rosanvallon, Pierre, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 2000.

Sousa Santos, Boaventura de, *Épistémologies du Sud : Mouvements citoyens et polémique sur la science*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016.

Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, trad., Paris, Seuil, 1998.