



Document de travail, à ne pas diffuser SVP.

Compte-rendu de la première séance - Eric Martin. 17.01.2022

Propos introductifs

La ligne générale du séminaire coïncide avec le programme scientifique du *GMS*. Son enjeu principal consiste à travailler à la redécouverte, à l'actualisation et à la mise à l'épreuve du holisme structural en sciences sociales. Et ce, en tablant autant que faire se peut, dans l'organisation des activités, sur l'international et l'interdisciplinarité.

Il est essentiel, à cette fin, que le cadre des échanges réponde à un principe empirico-conceptuel. Aussi, le choix a été fait d'ancrer systématiquement la discussion d'un texte classique dans la présentation de cas d'étude susceptibles de renseigner la manière dont le holisme peut informer nos pratiques de recherche. C'est la raison d'être du *GMS*, de son insistance à parler de socio-anthropologie et, plus largement, de l'accent mis sur l'interdisciplinarité.

Suivant cette perspective, si certains textes à l'appui des séances ressortissent directement au giron holiste, le choix a été fait de ne pas s'y limiter. Nous souhaitons non seulement faire droit à des travaux non identifiés comme tels tout en partageant les traits essentiels de ce courant, mais aussi à d'autres qui, s'ils y sont plus étrangers, se prêtent néanmoins au dialogue et à l'épreuve du holisme.

Nous en terminons par deux remarques plus pratiques. On a eu le souci d'organiser ce séminaire, et les activités du *GMS* plus largement, de telle manière que le plus grand nombre puisse participer, indépendamment de la familiarité initiale avec le corpus holiste, les trajectoires disciplinaires, les statuts, etc. Non que ces différences ne comptent pas, par bien des aspects, mais il est essentiel de les faire jouer au bénéfice de tous.

La seconde porte sur les traces de chaque séance. Chacune est enregistrée, sous réserve d'accord des participants, et placée sur la chaîne Youtube du *GMS*, accessible seulement à partir du lien afférent. C'est une solution provisoire d'ici la

mise sur pied souhaitée de *Cahiers Philosophie et sciences sociales*, dont le *GMS* serait partie prenante avec d'autres équipes. En outre, chaque séance est également assortie d'un compte-rendu comme celui-ci.

Cela doit tout à la fois permettre aux absents qui le souhaitent de rattraper une séance, aux participants d'y revenir et à d'éventuels intéressés de se faire une idée plus précise du séminaire. Surtout, nous espérons par ce biais assurer une continuité des échanges et une collectivisation des questionnements tout au long de l'année. La partie "discussion" de chaque compte-rendu fera, dans cette perspective, l'objet d'un succinct rappel en introduction de la séance suivante.

Présentation d'Éric Martin (Cégep St-Jean-sur-Richelieu, Collectif SOCIÉTÉ, SOPHIAPOL Paris-Nanterre)

« *La sociologie dialectique de Michel Freitag, une pensée de la société, présentée à travers les exemples des transformations de l'université et de la question nationale* »

Martin souligne l'intérêt de parler à des collègues européens de l'œuvre de Freitag, trop méconnue eu égard à son importance, proche par l'ambition de celle de C. Castoriadis. Freitag a toutefois discuté avec le *M.A.U.S.S.*, à la fin des années 1990. Sa sociologie dialectique est importante pour ce qui nous occupe ici, considérant sa puissance d'explication de la transformation des sociétés.

Freitag propose une théorie générale du symbolique et des successions des modes de reproduction des sociétés (*Dialectique et société*), pour mieux comprendre ce qu'elles sont aujourd'hui et le lien qu'elles entretiennent avec la postmodernité. L'œuvre principale est composée de trois tomes, à la jonction de la philosophie et de la sociologie, dans lesquels il présente sa théorie, en opposition au constructivisme radical et au positivisme.

Il considère chaque société comme une totalité, mise en forme par des médiations de natures diverses, qui régulent les pratiques et changent à mesure de l'évolution historique. Il distingue les sociétés traditionnelles, les sociétés modernes et les sociétés post-modernes, qui répondent à des modes de reproduction différents (*culturel-symbolique, politico-institutionnel, décisionnel-opérationnel*).

Freitag se préoccupe beaucoup de l'avènement de la postmodernité, qui détruit les médiations des sociétés modernes, au profit d'une prise en charge des pratiques et des individus par des systèmes extérieurs. Dans cette perspective, il tire de sa théorie du symbolique une théorie critique, qu'il applique à des objets particuliers (éducation, économie, architecture, etc.).

Dans le texte transmis pour cette séance, Freitag critique l'opposition binaire entre individualisme et holisme déterministe. Il ne rejette pas le holisme [*au sens où nous l'entendons ici, dans la filiation durkheim-maussienne et dumontienne*]: c'est un penseur de la totalité, mais il adopte une approche dialectique, ce pourquoi il

s'oppose à l'opposition, sur fond d'un héritage de Hegel et d'une *certaine* lecture de Marx (différente des lectures vulgaires ou celle d'Althusser).

Les acteurs déploient des pratiques significatives dans leur société, régulées par des médiations *déjà là*, qui ont une certaine consistance, une objectivité, au premier chef desquelles le langage, entendu là comme structure sociale. C'est une institution, un esprit objectif. Les pratiques sont organisées au gré d'une inscription des acteurs dans les médiations d'une société donnée, qui rendent en outre possible l'interaction de l'individu et de la société.

Ce faisant, Freitag s'oppose à l'individualisme (ontologique, épistémologique et méthodologique). Il admet l'objectivité des médiations sociales et de la totalité de laquelle elles participent. De ce point de vue, le sens de l'action d'un individu ne vient pas de lui, mais des médiations dans lesquelles sa subjectivité est forcément inscrite, dont elle est tributaire. On ne peut le saisir au moyen d'un cadre atomiste, c'est-à-dire sans le réinscrire dans les médiations et la totalité sociale considérées.

Une autre critique de Freitag porte sur le pragmatisme communicationnel de Habermas notamment, réputé appréhender la communication de façon abstraite et *a priori*. Or, on entre plutôt dans le langage, en tant que structure qui nous précède et est porteur de significations, et donc normatif aussi. L'entrée dans le symbolique signifie ceci: trouver un langage et, par extension, une culture. Aussi la langue n'est-elle pas l'instrument employé aux fins d'une communication, d'un message en attente d'être exprimé par son biais, mais un sens institué qui précède et autorise ce dernier.

Il importe toutefois de préciser que chez Freitag, la société est toujours une société concrète, développée comme un particulier, avec ses contradictions, ses problèmes. N'en demeure cependant qu'il en va toujours là d'une totalité, qui englobe l'ensemble des médiations culturelles-symboliques et institutionnelles-politiques rendant possibles les pratiques significatives des sociétaires.

En outre, chaque société considérée doit être réinscrite, pour comprendre sa constitution, dans le processus historique dont elle émerge, par dépassement des contradictions. Il n'en va toutefois pas là d'un guidage téléologique. C'est un hégélianisme fragile, sans filet, qui pense la contingence. La réflexion ontologique de Freitag ne s'enracine dans aucun absolu. Et elle admet un pendant politique tranchant: si nous lâchons la société, elle se brise; rien ne peut nous sauver sinon notre reconnaissance de celle-ci, de son écologie, à rebours de l'oubli de la richesse socio-symbolique dans laquelle nous vivons.

Ainsi, Freitag prend le contrepied des approches nominalistes au nom d'un réalisme sociologique: la société existe objectivement; ça n'est pas une fiction, le produit d'un contrat entre subjectivités distinctes, ou d'un contrôle particulier. On peut parler à ce propos de l'ontologie réaliste d'un monde contingent. Et ce, non seulement parce que toute totalité est social-historique, mais aussi toujours travaillée par un devenir, dans le moment de la liberté. Elle se réinvente ce faisant, dans la

dialectique du sujet, des médiations et de la totalité. Le moment transcendant opère encore et toujours à partir non du sujet mais des médiations objectives qui existent dans la société.

Pareille théorie emporte des conséquences importantes sur la méthode. La posture du sociologue est elle-même réinscrite dans la totalité. Il n'y a pas de sociologie en pure extériorité. Elle ne peut que reconstruire, de façon interprétative, la compréhension présupposée dans l'agir, les médiations auxquelles on participe déjà. Les idéaux-types établis ce faisant ne sont pas fabriqués *ex nihilo*. Ils sont déjà à l'œuvre dans la régulation des pratiques effectives, dans la façon dont les sociétés se comprennent elles-mêmes, implicitement ou explicitement.

Une pratique est toujours inscrite dans un univers existentiel. Son sens existe objectivement. On le comprend parce qu'on participe d'une structure de sens objectivé particulière. La représentation symbolique est toujours liée à un contexte, non pas l'ensemble des possibles abstraits, mais en référence à un monde commun de préjugés, parfois pour le bien, parfois critiquables, contradictoires, etc. Cette contextualité n'est pas relativiste (elle n'implique pas l'ensemble des possibles imaginables) mais circonscrite par une société concrète, perceptible jusque dans la manière dont on reconnaît du sens aux objets, à la faveur toujours d'une médiation sociale qui peut bien ne pas apparaître comme telle aux sujets, pour qui elle est comme transparente.

Sur fond de cette reconnaissance de l'objectivité des médiations significatives, on comprend mieux la critique de Freitag à l'endroit du sujet transcendantal kantien ou du néo-kantisme de Habermas. Ce qui existe avant tout, c'est la société, non les catégories intuitives du sujet. Les médiations sont historiques, produites d'une extériorisation, d'une objectivation. La première médiation renvoie au langage et à la culture, qui régulent les sociétés traditionnelles. Ce n'est qu'ensuite que s'autonomise un deuxième degré de médiation, le pouvoir politique, dont le propre de se doter d'institutions politiques explicites s'appuyant sur un discours de légitimation idéologique.

Il crée les conditions d'institutionnalisation du travail instituant, volontaire et conscient, ce que Freitag appelle l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation. Ce sont les médiations politico-institutionnelles, emplies du contenu d'une structure de signification commune, synthétique et *a priori*. Contenu, insistons-y, lui-même susceptible d'être modifié par les pratiques subjectives. Le système symbolique influence les pratiques, lesquelles le transforment en retour. On retrouve là la dialectique et, par son biais, la succession historique des modes de reproduction de la société.

S'agissant de la période récente, Freitag pose un constat sévère, celui d'une liquidation de l'ensemble des médiations symboliques et politiques. Elle conduirait à l'installation d'une société dans laquelle la subjectivité est déliée, le sujet censément auto-fondé, et où le jugement comme la décision sont de plus en plus automatisés,

par le biais d'entreprises, certes, mais aussi d'anciennes institutions transformées en organisations, elles-mêmes branchées sur d'autres organisations.

Freitag parle de l'avènement d'un *homo cyberneticus*, comme nouvelle représentation cardinale de l'individu. Elle s'établit sur la décomposition de la modernité social-historique et promeut un mode de régulation techno-scientifique de la société. Dans ce cadre, le pouvoir politique est supplanté par le contrôle technocratique. On cherche à prendre directement le contrôle de l'action humaine, de ses finalités, de sa capacité réflexive et *in fine* la destruction des conditions du pouvoir instituant. Aussi la recherche du sens est-elle renvoyée à l'espace privé, tandis que l'orientation du monde s'automatise sous l'emprise de la technico-économie (le capitalisme technoscientifique).

Freitag, comme indiqué *supra*, a mis à l'épreuve sa théorie du symbolique et de l'évolution social-historique des sociétés à une importante diversité d'objets. On peut rendre compte ici des grandes lignes de son diagnostic-critique à propos de l'institution universitaire telle que nous la connaissons aujourd'hui, dans la configuration dite "postmoderne", et plus succinctement encore, de la question nationale.

On change de mode de reproduction de la société, et les universités se transforment, par affection des institutions et des médiations. A ce propos, l'attention tend trop souvent à ne porter que sur la problématique du financement. Importante certes, elle conduit trop souvent toutefois à une analyse matérialiste, sinon économiciste, passant à côté de l'importance et de la profondeur de ce qui se joue.

Le problème essentiel tient à la transformation de la forme institutionnelle et des finalités de l'institution. L'Université répondait à un enjeu d'arrimage à la transcendance; on a désormais une organisation arrimée à d'autres organisations (entreprises, etc.). Ce n'est plus une institution qui répond à une finalité qui la dépasse, mais une organisation qui doit étudier la régulation de l'environnement systémique pour s'y adapter et la nourrir.

La régulation est basée non plus sur la tradition humaniste, comme avant, mais sur une démonstration sans cesse répétée, celle du caractère valorisable des savoirs produits sur le plan techno-scientifique. Dans ce contexte, la finalité traditionnelle de l'université, héritée du Moyen-Âge et de l'Église, consistant à œuvrer à la définition du vrai, du juste, du beau, comme autant de références civilisationnelles, est reléguée. Son rôle de référence sur les normes se dilue et, ce faisant, la société perd une médiation essentielle à son autoréflexivité. Au contraire l'université-organisation devient un catalyseur de l'accélération ou innovation technico-économique.

S'agissant enfin de la question nationale, Freitag a durement critiqué la vulgate marxiste, qui tenait la nation pour un produit idéologique. Il le fit depuis le giron même du marxisme, en arguant qu'il y a bien non seulement le concept de mode de

production capitaliste (MPC) totalisant, mais aussi un concept de “forme sociale” chez Marx et qu’il importe de reconnaître ce souci de l’existence des totalités concrètes pour comprendre qu’il ait pu distinguer capitalismes anglais, allemand, etc.

Le capitalisme se déploie bel et bien dans le tissu des sociétés concrètes, malgré la tendance du mode de production à vouloir tout intégrer à sa logique abstraite. La nation est la forme que prend la société dans la modernité, comme lieu préstructuré symboliquement et politiquement, qui ne disparaît pas au seul motif que le mode de production cherche, tendanciellement, à la dissoudre.

A ne pas le considérer, les marxistes eux-mêmes contribuent à l’oubli de la socialité concrète et de la société, et ce, alors même qu’une façon de résister à ce qu’ils dénoncent consiste à défendre la socialité concrète des formes nationales. Celles-ci sont travaillées par des contradictions, certes, mais n’en constituent pas moins la concrétude du symbolique et de la culture, le lieu même depuis lequel on peut parer aux abstractions qui les liquident. Autrement, la résistance au capitalisme s’articule à en dehors de tout ancrage dans le *sens*, dans le symbolique, la langue, la culture, l’identité, et donc en dehors de toute concrétude et des raisons de vivre qui font sens pour les gens. On peut certainement chercher à résister contre le capitalisme à partir de la subjectivité autofondée et abstraite, mais c’est là se situer déjà à l’intérieur de la logique d’abstraction propre au MPC, en concédant déjà l’oubli de la société concrète (les formations sociales).

Discussion

Freitag souligne le caractère anthropologiquement universel des êtres humains, tout en proposant une sociologie ancrée dans l’historicité. Comment pouvons-nous articuler capacité anthropologique universelle et action en contexte spécifique ? Par ailleurs, mais non sans lien, des gens inscrits dans des contextes socio-historiques différents peuvent-ils se comprendre et, si oui, à la faveur de quelles médiations s’il est entendu que ces dernières ont une assise nationale ?

Parler d’universel signifie que les individus vivent dans le symbolique, dans des sociétés organisées par des médiations. C’est une thèse anthropologique. Cela dit, ces structures de sens sont toujours particulières, ce qui justifie de parler d’“universel concret” (ou “de second ordre”). Admettre cela, c’est s’obliger à prêter attention à l’épaisseur socio-symbolique des sociétés considérées, contre les deux biais d’abstraction et d’individualisation. Cela n’empêche aucunement de constituer des typologies, si tant est qu’on reconnaisse leur indexation nécessaire dans les totalités considérées.

Quant à la deuxième question, subséquente, la médiation engagée renvoie à ce que Freitag appelle le “dialogue inter-civilisationnel”, qui permettrait d’élaborer une synthèse réfléchie à l’échelle de l’humanité. Car en effet, la prise en charge des

problèmes globaux va exiger des sociétés particulières des dialogues inter-civilisationnels. Cela passe par une ouverture dialogique à l'altérité, qui maintient l'idée cardinale de transcendance dans l'immanence.

Une autre interrogation porte sur l'articulation entre médiation et totalité. Le concept de médiation est central dans son œuvre. Mais comment la médiation permet-elle de faire totalité ? Plus, le requiert-elle forcément, sur le plan conceptuel ? Ça ne va *a priori* pas de soi. On le comprend en distinguant plus fermement qu'à l'accoutumée la notion générique de groupe ou de communauté et celle de société proprement dite.

La médiation permet d'introduire un tiers dans une interaction, la règle qui lui donne un sens. En termes linguistiques, cela permet l'introduction d'un « on » impersonnel. On retrouve ici le « principe de solidarité » des pragmatistes et des ethnométhodologues. Or, sur cela, force est de constater que de nombreux sociologues peuvent s'accorder, au-delà même de ces deux courants. Il n'est que de reconnaître la pratique réglée de tel ou tel groupe considéré.

Parler de totalité, c'est passer du « on » au « nous », du langage à notre langue. Comment passe-t-on d'un esprit objectif, à « notre esprit » ? On a longtemps fait comme si il était évident de passer de l'impersonnel à la totalité, mais aujourd'hui, cette connexion doit être explicitée, sans quoi nous n'en comprenons ni la nécessité ni l'opportunité dans l'enquête. C'est d'autant plus nécessaire, s'il fallait expliciter, que l'explicitation de cette connexion se heurte à une difficulté politique actuelle, soit la facilité avec laquelle le holisme se trouve assimilée à une posture réactionnaire ou conservatrice.

Commettre l'erreur de s'en tenir aux médiations, au « on », aux règles, condamne l'analyse à rester dans une posture égologique, interactionniste, dialogique. Le pragmatisme communicationnel et, plus largement le nominalisme, interdisent de penser des aspects pourtant fondamentaux à un moment où les sociétés concrètes doivent être sauvées. Il est aisé et coutumier de pointer le danger de réification sous-jacent à la totalité, mais moins celui de ne plus penser celle-ci, comme moment synthétique existant *a priori*. Or, sans totalité ni médiations, il ne reste que des agencements inter-individuels, sorte de néo-kantisme généralisé.

Qu' y a-t-il de problématique à ne pas rapporter les médiations à la totalité, voire simplement à ne pas considérer ce rapport comme nécessaire ? On peut autonomiser les médiations de la totalité, comme les individus de la totalité, dans une sociologie nominaliste. Mais alors, on se heurte à la question de savoir d'où vient l'individu ou les médiations. Soit nous avons affaire à un individu désaffilié, soit constitué par une totalité social-historique. De même, soit les médiations sont le produit d'interactions, d'actions collectives, soit elles trouvent leur sens au regard de l'universel concret qui les institue. C'est dire qu'on peut opérer cette abstraction d'un point de vue *épistémologique* ou *méthodologique*, mais non d'un point de vue *ontologique*.

La croyance dans le caractère non-nécessaire du rapport renvoie à l'idée même de "pensée symbolique": il y a des individus capables de penser grâce à des médiations qui les dépassent, mais qui n'ont pas nécessairement d'ancrage dans une société particulière. C'était précisément la position de Claude Lévi-Strauss, pour qui les conditions sociales ne sont que le "contexte" du symbolique. Reste donc entière la question de savoir comment relancer le holisme, c'est-à-dire convaincre aujourd'hui du fait que toute médiation implique totalité.

Freitag répond par le biais de l'analogie. Il critique le nominalisme, et plus généralement, l'univocité libérale, systématique, formelle, etc. Il s'ancre pour sa part et à l'inverse dans l'héritage grec, dont il tire la méthode analogique, qu'il déploie du biologique vers le symbolique. La réponse consiste donc, pour lui, en ceci: par analogie, la médiation conduit à la totalité comme l'individu conduit à la médiation.

Le symbolique prend naissance dans un dépassement de la régulation sensorielle et motrice des espèces plus simples. Elle ne suffit plus et est dépassée à travers une extériorisation de la régulation, un dépassement dialectique. C'est le résultat d'un processus ontogénétique et phylogénétique. La régulation extérieure est non seulement toujours concrète mais elle s'enracine aussi dans le biologique. Seulement, et la différence est importante, le "biologique" est chez Freitag déjà doté d'un sens symbolique, *i.e.* déjà socialisé. C'est un "étagement ontogénétique".

Aussi ce double enracinement biologique/sensible et culturel/concret rend-il le formalisme intenable au plan ontologique. La totalité n'est pas une reconnaissance optionnelle, mais la reconnaissance de ce qui est toujours déjà à l'œuvre. Elle est ontologiquement première.

Néanmoins, sitôt admise la nécessité du rapport entre médiation et totalité, il y a lieu d'interroger sa nature. Chez Freitag, dont on sait l'influence hégélienne, cette dernière est dialectique. Or Louis Dumont insistait dans son *addendum* à *Homo hierarchicus* sur le fait que, précisément, la pensée holiste n'est pas une dialectique, mais fonctionne plutôt à la hiérarchie et à l'englobement du contraire. Il y a donc une divergence importante à avoir à l'esprit.

A ce propos, on peut remarquer qu'Y. Bonny, dans son introduction à *L'oubli de la société* aborde la question de la dialectique hégélienne et le danger corrélatif d'un historicisme mécanique. Freitag pratique pour sa part un "hégélianisme fragile", une dialectique "ouverte". Les sociétés procèdent par une sorte de dépassement des contradictions qui les affectent comme totalité. Il parle d'une "dialectique du réel", qui ne s'appuie sur aucun absolu. C'est peut-être sa spécificité, par rapport à d'autres penseurs holistes, de réclamer une réflexion ontologique *et* dialectique.

En effet, Freitag marque son refus pour la logique "ou bien, ou bien": ou bien l'individu, ou bien le tout. Y céder, c'est ne jamais en sortir. Son usage de la dialectique s'appuie sur un ancrage historique, qu'il trouve notamment chez les Grecs. Ces derniers distinguaient *aidos* (pudeur, retenue) et *diké* (justice), et leur articulation

est pour Freitag une préfiguration de la dialectique. Les sociétés visent la justice, mais dans les limites données par l'enracinement dans un tissu culturel.

On revient, d'une certaine manière, au point de discussion soulevé plus haut, étant entendu que cette question de la réflexivité, de la bonne théorie de la transformation en cause, suppose d'être au clair sur l'articulation entre médiations et totalité. L'idée de subversion, d'appropriation alternative, a ceci d'intéressant qu'elle permet en retour d'en discuter autrement.

L'usage du concept de règle peut être confondu avec la souscription au holisme. Mais on peut douter de la validité de la synonymie ainsi installée. Assurément, les pragmatistes ou ethnométhodologues qui usent du vocable des règles et des communautés afférentes représentent un appui important, en ce sens qu'ils permettent de critiquer à la fois l'individualisme méthodologique et le structuralisme génétique, lesquels sont deux formes de nominalisme.

Il demeure, toutefois, que ni les pragmatistes ni les ethnométhodologues ne donnent la clef conceptuelle permettant, requérant même, de passer au point de vue de la totalité. Et c'est cette difficulté, ce manque, qu'on interroge en posant la question de la nature du rapport de nécessité entre médiations et totalité, tantôt dialectique tantôt hiérarchique.

Sans doute que l'essentiel du problème ne réside pas dans la nature de la dialectique freitagienne, car aussi rétive au téléologisme et au mécanisme, cela persiste néanmoins à différer d'un englobement du contraire. La discussion de fond porte sans doute moins sur le juste degré du rapport dialectique que sur sa teneur même, sur le mode d'être de constitution de la totalité et la façon dont nous en parlons, sitôt qu'il est question d'y rattacher les méditations.

En outre, il importe peut-être de ne pas trop compartimenter les niveaux ontologique, épistémologique et méthodologique. Car en effet, nous pouvons bien être compris sur le premier, emporter l'assentiment, ça ne change *a priori* rien à la sociologie telle qu'elle se pratique. On peut admettre cette constitution ontologique et ne plus en tenir compte dans l'enquête au motif d'un propos situé à un autre niveau et mettant l'accent sur des aspects qui ne la requièrent pas. C'est dire qu'on ne peut pas relancer le holisme en se tenant à marquer des points ontologiques, sans convaincre aux niveaux inférieurs.

C'est en effet une question de mode de constitution de la société. Le caractère dialectique tient à ce mode chez Freitag, et c'est pour cela qu'il est séparé ou distinct de tous les formalismes, en nature donc. Mais il est possible, et sans doute très heuristique, d'interroger les anthropologues à ce propos, et tout particulièrement ceux s'inscrivant dans l'héritage dumontien, de manière à mieux comprendre ce qui distingue dialectique et englobement du contraire aux trois niveaux, et dans leur interdépendance surtout.

Il est possible, notamment, que cela engage des rapports distincts à l'historicité, sur lesquels il faut réfléchir. Une piste peut consister à considérer que le

temps se fait soit à l'intérieur d'une structure symbolique, soit le temps fait la structure. C'est peut-être un point de divergence entre Castoriadis et Freitag d'un côté, Dumont de l'autre. On cherche là des contrastes, sans qu'il faille décider d'emblée quelle position est la plus satisfaisante.

Ces interrogations - sur la nécessité et la nature du rapport entre médiations et totalité - peuvent trouver des pistes de réponse dans la situation contemporaine, eu égard, justement, à l'oubli de la société. Comment Freitag analyse-t-il le passage des sociétés modernes aux sociétés décisionnelles-opérationnelles ? Quelle place Freitag accorde-t-il à la réflexivité des individus dans ce mouvement ? La question se pose d'autant plus qu'on peut fort bien imaginer l'usage de technologies de gestion différant de celui qu'il condamne.

Freitag identifie là un horizon appelé à englober de façon croissante nos pratiques. Ça n'exclut pas, toutefois, des pratiques alternatives, contestations, contradictions. Mais la question reste de savoir si les mouvements sociaux saisissent ce qu'il se passe ou s'ils participent de la transformation post-moderne. Elle se pose, typiquement, s'agissant de la place des figures de l'individu délié et de la société dissoute dans les revendications. De même, on peut interroger la portée effective des pratiques de détournement des dispositifs associés au mode de production "décisionnel-rationnel". S'agit-il vraiment d'émancipation ?

Il y a lieu, ici, d'ouvrir une piste de réflexion supplémentaire. Il ne suffit pas de dire que Freitag n'ignorait pas les mouvements sociaux. Il faut interroger plus en avant la cohérence même de son diagnostic de la crise postmoderne ou néolibérale. Avait-il dans son radar un usage de la totalité autre que critico-diagnostic ? Est-il raisonnable de considérer que si rien n'est fait, la société disparaît dans la cybernétique ? Ça n'est pas évident. On peut y voir une contradiction avec l'adoption d'un point de vue holiste. Il est à tout le moins délicat de l'adopter tout en regardant le présent comme la fin de la totalité, comme s'il y avait un risque de disparition de la totalité.

Typiquement, du point de vue de Durkheim, Mauss ou Polanyi, la seule chose qui puisse arriver dans ce cas, c'est un négatif, une déchirure, qui va susciter une réaction de la part de la société, pathologique ou non. Il faut une sociologie du conflit, qui tienne tout à la fois compte du libéralisme, de la réaction, et de la réaction à la réaction. Ce faisant, on est conduit à objectiver le lieu des pratiques de totalisation, où la totalité perdue de vue est en train d'être ressaisie, d'être remise en place. Aussi saillant soient les conflits, ce ne sont jamais que ceux d'une société. En ce sens, le point de vue de la totalité demeure premier.

Ça n'a rien d'anecdotique, comme on peut le dire *a priori* du détournement de tel ou tel dispositif. Il est impossible que ça ne s'observe pas. Bien sûr, à des degrés variés, mais c'est autre chose. Il y a forcément une réponse de la société aux tendances désocialisantes du libéralisme. Aussi, on ne peut pas souscrire à une

ontologie holiste et pratiquer une sociologie libérale, *i.e.* qui accorde tout, qui donne la main au libéralisme dans la structuration de l'ensemble de la société.

Il faut aller jusqu'au bout de l'objectivation des situations sociales: c'est-à-dire considérer à la fois le spectre des conflits, les dynamiques réflexives et les blocages, qui empêchent ou freinent une pleine réaction de la société. Une manière de le comprendre consiste tout bonnement à admettre que si nous écrivons pour dénoncer l'oubli de la société, c'est qu'il y a des gens qui entendent et comprennent. Nous sommes tout aussi sociaux que ceux qui désocialisent l'université. Il y a donc des pratiques de resocialisation au beau milieu des conflits.

A ce propos, il est remarquable qu'à la fin des années 1990, Freitag est sorti de la théorie et s'est engagé plus directement, avec d'autres intellectuels, dans une démarche de critique politique de la mondialisation et des réformes universitaires notamment. Cela a, en retour, nourri des actions politiques concrètes. A ce titre, Freitag ne niait pas l'existence du conflit et des pratiques resocialisantes. Il a une pente catastrophiste, dans l'anticipation de la disparition des sociétés, mais ne méconnaissait pas le fait que quelque chose est encore faisable pour y parer.

Néanmoins, force est de constater qu'on passe là du parti-pris ontologique à la prise de position politique. Or, entre les deux, il faut de nouveau prendre soin de considérer les niveaux épistémologiques et méthodologiques, c'est-à-dire l'enquête proprement dite, quitte à en tirer ensuite, sur le plan des tâches secondaires, des critiques et des prévisions. Est-il possible, sans point de vue de la totalité, de rendre justement compte des situations qu'on observe, suivant les trois pans évoqués plus haut (tendances désocialisantes, dynamiques réflexives et blocages)?

Cela pose en outre la question de savoir, dans le prolongement du point sur l'émancipation, si le point de vue de la totalité est bel et bien convoqué dans ces mouvements et sous quelles formes. Sans doute l'est-il, mais on ne peut exclure que beaucoup de revendications empruntent plutôt les termes des tendances désocialisantes qu'ils critiquent (intuitionnisme de gauche, petites communautés et grande humanité). Cela pose la question subséquente de la place de la référence nationale dans ces mouvements, si cette forme est bien l'expression moderne des sociétés concrètes, comme le soutient Freitag. Une gauche qui n'est pas capable de penser la socialité concrète risque de participer malgré elle aux tendances désocialisantes.

Assurément, on ne peut se contenter là d'analyser les mouvements sociaux selon la grille éculée des progressistes et des conservateurs, car autrement on passe à côté des principaux clivages. Il y a deux groupes à considérer, d'un point de vue holiste: ceux qui reconnaissent la totalité et ceux qui ne le font pas, progressistes et conservateurs se retrouvant dans chacun. C'est un schéma à quatre entrées. Il y a des holistes qui reconnaissent l'émancipation, d'autres non; et il y a des individualistes, qui sont néolibéraux et d'autres "progressistes".

Cela permet de mesurer que toute une partie de la gauche est sur le même terrain catégoriel que les néolibéraux oeuvrant à la dissolution de la société. C'est ce qui explique, au passage et au sein de la gauche, eu égard aux équilibres internes, que les holistes soient dépeints comme des réactionnaires, promouvant une conception conservatrice de l'enracinement et faisant ainsi le jeu du camp adverse.

Assurément, mais force est de constater qu'on en revient encore là au passage, par trop rapide sans doute, des positions ontologiques aux prises de position politique, abstraction faite, donc, de l'enquête, dans son double volet épistémologique et méthodologique. Et sans doute qu'on ne convainc pas mieux là qu'en disant que sans référence à la totalité, on ne peut pas décrire, comprendre et expliquer les mouvements qu'on étudie. Freitag a une théorie normative et, de ce point de vue, se prête sans doute facilement à l'enjambement de ces aspects.

Bibliographie indicative de la séance:

- M. Freitag, *Dialectique et Société*, vol. 1, 2 et 3, Montréal, Liber, 2011 [1986], 2013.
- M. Freitag, "'Vous avez bien dit 'transcendantal'?" Réponse à Louis Quéré', *Cahiers de recherche du GIÉP*, no. 23, 1993.
- M. Freitag, «Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie», *Revue européenne des sciences sociales*, no. 99, 1994, pp. 169-219.
- M. Freitag, *Le naufrage de l'université. Et autres essais d'épistémologie politique*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, et Paris, Découverte, 1995.
- M. Freitag (avec Y. Bonny), *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, PUL et Rennes, PUR, 2002.
- M. Freitag, "Réponses au Groupe d'Étude et d'Observation de la Démocratie", *Revue du MAUSS*, 2004/2, (no. 24, p. 255-267.
- M. Freitag, *Formes de la société*, vol. 1-3, Liber, 2016, 2018, 2020.
- Louis Quéré, "Sens pratique, représentation et théorie critique", *Société*, no. 26, 2006, p. 153-179.
- S. Vibert, "La référence à la société comme « totalité » , Pour un réalisme ontologique de l'être-en-société", *Revue du MAUSS permanente*, 2007 (<http://www.journaldumauss.net/?La-reference-a-la-societe-comme>)