

**Conception de la temporalité et nature des politiques publiques chez Jean-François
Lyotard, Anthony Giddens et Ulrich Beck**

Marian-Cristian Lobont

**Département de Science politique
Université de Montréal
Montréal, Québec**

marian-cristian.lobont@umontreal.ca

Version préliminaire : Prière de ne pas citer.

**Présentation dans le cadre de la Conférence Annuelle de l'Association canadienne de
science politique, 27 mai au 3 juin 2006, York University, Ontario.**

Conception de la temporalité et nature des politiques publiques chez Jean-François Lyotard, Anthony Giddens et Ulrich Beck

Les pères fondateurs de la sociologie ont décrit la modernité comme le produit d'un effort constant pour s'arracher aux traditions, aux hiérarchies arbitraires, aux croyances transcendantales, en maintenant un idéal de progrès des connaissances, des techniques et des rapports sociaux. Selon les mots d'Alain Touraine, l'idéologie de la modernité peut être cristallisée dans l'affirmation que le progrès consiste en la marche vers l'abondance, la liberté et le bonheur, et que ces trois éléments sont liés les uns aux autres, avec le complément que : « l'idée de la modernité remplace au centre de la société Dieu par la science, laissant au mieux les croyances religieuses à l'intérieur de la vie privée. »

Si la révolution qu'anticipaient les avant-gardes et les partis de gauche ne s'est pas produite, les sociétés occidentales n'en ont pas moins subi une transformation radicale. Tel est le constat établi par la majorité des analystes et critiques sociaux, qui ont fait du changement social survenu au cours du XX^e siècle le thème central de leurs analyses. Pour les uns, la condition des sociétés occidentales déçues par les idéaux progressistes des Lumières, de la raison et de la science annonce le spectre d'une société postmoderne. L'accélération du temps, la contraction de l'espace, ainsi que l'exigence de liberté individuelle ont fait fi des métarécits et de l'idéal de civilisation unique que ceux-ci soutenaient. L'homme ne peut plus compter sur la vérité, le progrès ou la révolution pour atteindre la liberté et le bonheur. Il doit désormais s'accommoder de la domination des techniques et des sciences sans pour autant pouvoir leur faire confiance. Pour d'autres, les changements intervenus dans le mode de production industriel ont bouleversé les valeurs et les structures des sociétés dites industrielles, pour accoucher d'une nouvelle forme de société : la société postindustrielle. Selon eux, les données structurelles jouent un rôle prépondérant comparativement aux aspects culturels. Le système productif est passé du fordisme à une accumulation flexible et qualitative, et à la grande industrie se substituent des formes souples d'organisation industrielle et du travail. Cette société est dirigée par l'horizon temporel du consommateur, véritable matière première de la croissance économique. Enfin, une troisième catégorie d'analystes met davantage l'accent sur les continuités ou les accélérations. Sans essayer de focaliser l'origine des changements en cours, ils développent des théories qui rendent compte des attributs qui unissent les sociétés occidentales contemporaines à celles qu'elles étaient jadis, avant « les grandes transformations », afin de mieux souligner les dimensions structurantes des sociétés modernes.

Devant la diversité des analyses et des diagnostics sur nos sociétés actuelles il se dégage un constat : une rupture, une crise ou une transformation a fait basculer, vers le dernier tiers du XX^e siècle, les sociétés occidentales en quelque chose d'autre. Cette métamorphose n'est pas pauvre en épithètes : modernité liquide, société en réseaux, société du risque, modernité avancée, société postmoderne, et autres. Or, cette hétérogénéité dénomminative constitue, pour nous, plus qu'un simple bouquet d'épithètes. Soit les différents théoriciens ont accordé une importance variable à un paramètre particulier, soit ils interprètent le même paramètre de façon différente, ou encore, comme c'est habituellement le cas, ils ne prennent pas en compte les mêmes dimensions de la réalité. Dans cette situation, la variété des conclusions n'est alors pas surprenante. Chaque théoricien privilégie un ou plusieurs axes d'analyse dans la construction de son modèle théorique. Cependant, il est

permis de croire qu'il est possible de comparer différents modèles théoriques à partir d'un thème commun qui, implicitement ou explicitement, ne peut être absent : le temps.

Le temps constitue l'une des dimensions essentielles de notre rapport au monde. Toute société se développe, se conçoit et entretient des rapports aux temps qui lui sont propres. Or, la sociologie, en tant que science relativement nouvelle, se veut avant tout une science qui repose sur l'observation minutieuse des phénomènes sociaux et leur confrontation à une théorie. La société est considérée comme dynamique, puisque changeante dans le temps, et historique, en tant que produit contingent de l'histoire sociale des hommes. Ainsi, nous pouvons donc comprendre les traits spécifiques d'une société moderne particulière par contraste avec d'autres sociétés modernes ou sociétés traditionnelles. Dans cette optique, une analyse ou critique sociale se déploie toujours dans le temps et généralement par rapport à un référent de comparaison. En d'autres termes, toute théorie sociale contient en elle une dimension temporelle inhérente à toute société et une dimension comparative qui fait ressortir les axes structurants de la logique sociale.

À partir de ces constats, nous avançons que si la plupart des analyses des sociétés occidentales soutiennent que le dernier tiers du XX^e siècle est caractérisé par le changement, cela insinue, implicitement, une transformation de la conception, de l'usage et de la valorisation d'un temps social qu'on avait l'habitude pour prendre. Or, précisément, ce point de départ théorique émane d'un véritable consensus au niveau des auteurs qui ont étudié le phénomène du temps social. Mais plus spécifiquement, nous considérons que les différents diagnostics sociaux posés au sujet des sociétés occidentales contemporaines suggèrent un rapport social au temps particulier. Ou alors, dit autrement, toutes les théories sociales font appel, dans leur échafaudage théorique, à une figure particulière du temps.

1. Les différentes conceptions de la temporalité témoignent d'une différence conceptuelle

Il est un lieu commun de mentionner la crise de la modernité. Les réalités quotidiennes, tout comme le foisonnement théorique des sciences sociales, sont suffisantes pour nous en convaincre. Si l'idée moderne d'arrachement à la tradition et à l'arbitraire, en s'attachant à un idéal de progrès des connaissances, des techniques et des rapports sociaux ne fait plus recette, le constat partagé d'une transformation radicale contemporaine ne donne pas lieu à un consensus scientifique. Alors que certains théoriciens annoncent le spectre d'une société postmoderne, pour d'autres, il est question d'une société post-industrielle, qui évolue au gré des risques et des catastrophes. Encore, puisque les théories sociales classiques occultent le dynamisme et le caractère expansif de la modernité, des théoriciens plus ambitieux s'engagent à la réécrire.

Devant la prolifération des épithètes et des analyses sociales, nous affirmons que la notion de temporalité – dont nous nous attacherons à l'expliquer – constitue l'axe le plus pertinent pour saisir l'implication d'un modèle théorique social. Nous nous proposons de démontrer que la théorie de la postmodernité de Jean-François Lyotard, celle de la modernité avancée d'Anthony Giddens, et, finalement, la société du risque d'Ulrich Beck, ne font pas preuve, uniquement, d'une différence analytique, mais il s'agit, fondamentalement, d'une divergence conceptuelle. Les théoriciens n'utilisent pas les mêmes référents et conceptualisent la temporalité de manière radicalement différente. Pour ce, nous montrons que Lyotard se base sur une temporalité ontologique pour arriver à son constat, Giddens s'appuie sur une temporalité paramétrique pour livrer son diagnostic, tandis que la théorie « beckienne » repose sur une temporalité assurancielle. Au bout du compte, l'analyse de la temporalité nous permet de montrer qu'à partir d'images différentes du présent découlent des conceptions distinctes du passé et, partant, cela implique des réflexions uniques sur le futur. Les

diagnostics sociaux pris comme exemples témoignent de trois conceptions de la modernité et de l'État, et constituent autant de directions futures pour les politiques publiques.

Concrètement, nous avançons que Lyotard privilégie une approche *ontologique* de la temporalité, étant donné que son analyse des sociétés occidentales contemporaines concerne, principalement, la dimension métaphysique de l'être, en tant que particularité. D'où, selon lui, le fait que le passage de la modernité à la postmodernité s'est produit lorsque les forces de la transcendance ont été supplantées par les forces de l'immanence. Ainsi, les sociétés occidentales actuelles sont effectivement postmodernes, si nous acquiesçons que la modernité est essentiellement téléologique et, qu'à l'opposé, la période actuelle ne peut supporter qu'un regard phénoménologique. Ce regard, par ailleurs, est incarné de façon péremptoire par la puissance de *l'ethos*. Devant cette situation, les réflexions sur le futur doivent porter sur la construction du sens, à la fois au niveau individuel et collectif.

La notion d'ontologique, même si elle s'avère un véritable foutoir conceptuel, elle est synonyme, dans notre tentative de conceptualisation, de l'ontologie heideggérienne. Pour Heidegger, l'ontologie renvoie à l'essence de l'être, défini de manière absolue. Or cette notion, il la distingue de l'ontique, qui serait, plutôt, une essence ponctuelle ou une vérité momentanée. Il s'agit, en quelques sortes, de l'ontologie du moment. De ce fait, l'être au monde heideggérien fait appel à une temporalité inscrite dans la conscience, un être dans le temps qui vit et conçoit la durée. En bref, il est question de l'espèce humaine et de sa spécificité. Or, pour ne prendre qu'un exemple, l'ontologie dont parle C. Taylor correspond plutôt à l'onirique heideggérien. Il est question des valeurs qui, en dernière instance, légitiment nos choix et nos actions et forment ensemble des facteurs que nous invoquons pour expliquer la vie en société.

Dans son analyse des sociétés occidentales contemporaines, Giddens fait plutôt appel à une conception *paramétrique* de la temporalité, puisque sa démarche se déploie sur le terrain psychocognitif du fait social. Le passage de la modernité (naissante) à la modernité avancée se produit lorsque les pratiques sociales sont hautement réflexives et s'emploient, sciemment, à renforcer la « sécurité ontologique » des individus. Or, si nous admettons que nos sociétés actuelles sont, effectivement, dans une situation de modernité avancée, nous acceptons, implicitement, que la modernité soit conçue uniquement comme une forme d'organisation sociale caractérisée par un processus de détraditionnalisation. Dans ces circonstances, les images du futur doivent concerner à la fois l'organisation sociale et les différents styles de vie.

Par sécurité ontologique, Giddens désigne la forme la plus importante du sentiment de sécurité en général. Selon ses mots, elle s'applique « à la confiance de la plupart des êtres humains dans la continuité de leur propre identité et dans la constance des environnements d'action sociaux et matériels ». Il s'agit de l'être, et de sa continuation et perception spatio-temporelle davantage d'un point de vue émotionnel que cognitif. Cette sécurité a comme point de départ les expériences vécues dans la prime enfance où, la majorité des individus reçoivent ce qu'il appelle une confiance de base, afin de pouvoir développer une identité de soi (*self-identity*) durable. Cela fait en sorte que la confiance envers les autres favorise le développement parallèle de mécanismes d'auto-confiance et la formation d'un sentiment d'être digne de confiance. De ce fait, le sentiment de sécurité implique une mutualité d'expérience : celui d'avoir confiance et d'être digne de confiance. Partant de là, Giddens définit la confiance comme une forme particulière du sentiment de sécurité, « [...] justifié par la fiabilité d'une personne ou d'un système, dans un cadre circonstanciel donné, et cette sécurité exprime une foi dans la probité ou l'amour d'autrui, ou dans la validité de principes abstraits. » En somme, la confiance est avant tout un médium de la distanciation spatio-temporelle, puisqu'elle permet de mettre entre parenthèses cette distance, dans le temps et dans l'espace. Si les sociétés

traditionnelles ne connaissaient qu'un niveau très bas de distanciation temporelle, les sociétés occidentales contemporaines, en revanche, sont le fruit d'expériences médiatisées. Or, c'est précisément là que Giddens décèle le drame de la modernité : qu'on le veuille ou pas, la confiance est une notion fondamentale des institutions de la modernité. Dans ces circonstances, la temporalité n'est qu'un paramètre de la monade spatio-temporelle.

La théorie de la société du risque de Beck suggère, plutôt, une conception *assurancielle* de la temporalité, puisque son analyse des sociétés occidentales contemporaines met l'accent sur l'expérience sociale du risque, et le rôle de l'État. Dès lors, nos sociétés sont bel et bien des sociétés du risque, si la modernité correspond à la formation de l'État moderne, et que le rôle de ce dernier est de répondre à une demande de sécurité. Le passage de la modernité à la société du risque se produit lorsque les différents mécanismes et dispositifs de sécurisation collective sont infléchis par les pratiques sociales contemporaines. Dans cette optique, les solutions futures passent par une réorganisation générale des mécanismes et dispositifs de sécurisation, et une refonte radicale de nos systèmes d'analyse, d'action et de décision.

La notion d'assurancielle provient du fait que la temporalité « moderne » permettait une forme de risque probabiliste, calculable et assurable, alors que dans la société du risque, le risque change de forme, se trouve partout et nulle part, de sorte à faire partie intégrante de l'expérience de la vie sociale. Si la nouvelle forme de risque est à la fois réelle et fictive, elle est surtout omniprésente. La temporalité des sociétés occidentales contemporaines passe donc d'un modèle assurantiel à un modèle indéterminé.

2. Pertinence d'une analyse temporelle

Pour nous, une conception particulière de la temporalité constitue un axe interprétatif autour duquel s'articulent des regards particuliers sur les sociétés occidentales avant les « grandes transformations », la nature des transformations et le diagnostic actuel. En d'autres mots, une conception de la temporalité implique une forme de lecture du social contemporain, une conceptualisation particulière de la modernité et une nature différente des politiques publiques. Cela part de l'idée qu'une façon particulière de concevoir un problème social détermine le cadre d'une solution potentielle.

Par diagnostic social, nous suggérons, dans une posture positiviste, que les axes explicatifs d'une théorie sociétale soient considérés comme des symptômes à partir desquels les différents théoriciens du social tirent des conclusions.

Une conception de la temporalité signifie, pour nous, une logique qui tend à conceptualiser la temporalité. C'est-à-dire, nous considérons l'existence de règles, de normes et d'axes qui révèlent des façons de penser les phénomènes temporels. À cet égard, nous partons de deux postulats : l'existence du phénomène temporel dans toutes les théories sociales et la possibilité que la temporalité soit considérée comme outil d'analyse.

L'utilisation du terme « conception » n'est pas anodine. Elle marque la différence entre une approche herméneutique et une approche typologique. De ce fait, la comparaison entre les différentes conceptions de la temporalité des auteurs choisis ne consiste pas en une tentative d'établir une typologie, mais souligne, par-dessus tout, une analyse axiologique comparative. Il est question d'une représentation temporelle qui contient les éléments structurants qui permettent d'appréhender une certaine figuration temporelle du monde. Or, une figuration du temps présente l'intérêt d'incarner un type. Ce dernier, construit au travers des élaborations analytiques, perd

souvent de sa capacité évocatrice lorsque le chercheur tente de le mettre en œuvre pour éclairer une réalité. Le recours à la figure, dans un mode opératoire, permet par contre de retrouver cette capacité afin de faire surgir un sens (ou une logique) auquel un type trop bien objectivé ne lui aurait pas permis d'accéder. Sous cette acception, la figure se distingue également de l'illustration et de l'idéal-type. En effet, si elle permet d'illustrer ce type, la figure n'en constitue cependant pas un cas singulier dénué d'autres fonctions heuristiques que celle d'illustrer, puisqu'elle est constituée en vue de présenter une capacité opératoire dans la démarche de l'analytique. Elle se distingue de l'idéal-type en ce qu'elle ne résulte pas en elle-même d'une démarche analytique qui la constituerait par accentuation de ses caractères relevants, mais bien d'une incarnation d'un type élaboré par ailleurs.

3. Les diagnostics sociétaux

3.1 Le diagnostic sociétal lyotardien

Pour exposer la condition des sociétés occidentales déçues par les promesses du modernisme, Lyotard rend compte de la critique radicale des Lumières, de la rationalité et du progrès dans la période dite postmoderne. Le dépassement des idéaux progressistes liés à l'esprit des Lumières, de la raison et de la science provient de deux constats : la réduction du discours philosophique de la modernité à un simple récit parmi d'autres et la fin de tout discours d'émancipation fondé sur les notions universelles de raison, du sujet et d'histoire. D'un côté, le modèle théorique kantien d'interprétation de l'histoire ne tient plus ; l'histoire n'est plus orientée vers une finalité universelle. De l'autre, faute d'avoir réalisé les promesses modernistes d'émancipation, il y a une désillusion générale à l'égard des grands récits. En d'autres termes, le diagnostic sociétal lyotardien est posé à partir de deux « symptômes » : le changement du statut du savoir au XX^e siècle et la fin des Grands discours ou métarécits.

Lyotard considère la science contemporaine comme un espace de discours et de pratique dont la forme dépend d'un principe d'efficacité, c'est-à-dire créatrice d'effets nouveaux. Dans ces conditions, le discours scientifique est considéré comme un paquet d'énoncés qui ne satisfont qu'à un critère d'opérativité ; celui de mettre en perspective tout discours rationnel et d'être transmis comme pouvoir d'action. Or ce que le philosophe lui « reproche », c'est sa volonté de puissance, son potentiel totalitaire et son manque d'ancrage éthique et politique. Mais par-dessus tout, il dénonce le processus de rationalisation et de technicisation de la science, et la scientificité du savoir. Car, selon lui, le régime des savoirs nouveaux ou postmoderne est devenu incertain et insécurisant.

Les modes d'assertion de la vérité glissent, pendant la période moderne, du religieux au scientifique. Le déclin de la pensée « mythico-religieuse » et la dissolution progressive du référent transcendantal à l'intérieur de la société se fait au profit de la « Raison » universelle et abstraite, incarnée dans l'État moderne. La raison moderne est légitimée par le recours à des métarécits humanistes, ces derniers ayant pour but de fournir des outils conceptuels au moyen desquels l'époque moderne se raconte à elle-même de façon progressiste.

Il en résulte que la pensée moderne, pour Lyotard, possède deux traits majeurs : elle conçoit la vérité comme un discours qui peut appréhender globalement le monde, puis elle croit en un progrès inéluctable et sur le long terme irréversible, dû au travail de la raison. La « Vérité » peut être atteinte à coups d'avancements scientifiques, en particulier, et l'histoire évolue dans une direction précise, celle de l'avancement de la condition humaine. Le projet moderne est donc réaliste dans son épistémologie et progressiste dans sa conception politique.

La question du pourquoi de la vulnérabilité de la science contemporaine trouve la réponse dans le processus de délégitimation en cours depuis le XIX^e siècle. À cette période, un avancement sans précédent dans le domaine des sciences de la nature chambarde les systèmes les mieux assis, même ceux que l'on croyait immuables. Selon les nouvelles théories, on « ne peut éviter de considérer l'incertitude et le caractère accidentel des événements » et ces idées vont avoir un impact considérable sur la conception des sciences de l'homme.

Dans le domaine de la linguistique, on perçoit la science comme un métalangage. Elle a la capacité de traduire, à travers un seul jeu de langage, des expériences de dimensions diverses. Or, on s'aperçoit que les problèmes sémantiques – problèmes qui regardent l'interprétation du sens par le récepteur en regard de celui exprimé par l'émetteur – sont complexes et loin d'être facilement catégorisables. C'est-à-dire que les problèmes d'acquisition des connaissances et leur interprétation sont individuels, mais surtout pas exclusivement antimentalistes. C'est donc un retour sur l'individu, en tant que sujet de connaissance, et non plus sur l'homme comme membre de la communauté humaine. Cela souligne que la vérité, et son caractère transcendantal, doit croiser la totalité des points de vue, et ne provient plus de l'extrapolation ou de la généralisation d'un ou de plusieurs points de vue.

Parallèlement, au début des années 1960, Thomas Kuhn, historien des sciences, réactive le terme de paradigme pour rendre compte de la manière dont se développent les sciences en général. Or, Kuhn souligne que l'adhésion tacite à une conception de la réalité, à une sorte d'idéologie implicite, peut orienter la recherche scientifique même si cela n'est pas toujours défendable sur le plan rationnel. Il en découle, selon l'historien, qu'il n'y a pas de vérité totale, unique, à caractère transcendantal, mais des vérités « paradigmatiques ». Il est question de vérités appuyées théoriquement, mais qui sont basées sur une « philosophie » en particulier. Volontairement ou non, ce que l'affirmation de T. Kuhn implique est la déclaration de la fin de l'épistémologie classique. L'échafaudage théorique positiviste est bâti sur une fiction, et la vérité est affaire d'ajustements. C'est la remise en cause de l'objectivisme et du représentationnisme.

Sous cet éclairage, J.-F. Lyotard renverse les implications linguistiques au cœur des trois principes qui lient nos civilisations contemporaines au projet des Lumières : le savoir scientifique (Vérité), l'esthétique (Beauté) et la justice (Bien). La vérité scientifique n'est désormais plus que le terrorisme des voix de la majorité. Elle a été déclarée comme étant la plus conforme, la plus apte et la plus compétente parce qu'elle a su éliminer les voix minoritaires. Cette vérité est terroriste car elle suggère une volonté de pouvoir, une volonté de faire taire les autres discours. C'est pour cela qu'il faut annoncer sa fin et adopter la posture de son temps : supposer l'hétérogénéité dans le discours scientifique et moral, ce qui permet et encourage l'« extraction » des voix et des expériences minoritaires qui, dans le cas contraire, auraient été exclues par le terrorisme de la praxis normative moderne. Dit autrement, la postmodernité coïncide avec notre conscience du fait que rien ne peut être connu avec certitude, « puisque tous les « fondements » préexistants de l'épistémologie ont démontré leur fragilité ».

Le projet de déconstruction de la théorie de la postmodernité lyotardienne ne critique pas simplement la séparation de la réalité des symboles descriptifs mais aussi les hiérarchies. Dans cette optique il n'y a pas de valeurs, de jugements, de normes supérieures à d'autres. Il n'y a que des différences de dimension. Cela en raison du développement d'une méfiance envers tout jugement général en termes qualitatifs. Le terme de progrès, social ou humain, doit être complètement abandonné, car aucune de ses variantes ne peut être défendue de manière plausible. Si l'histoire est dépourvue de téléologie, elle n'a alors plus beaucoup de sens, et le présent, dans toute sa dimension,

devient beaucoup plus important. Les Grands discours, ces énormes fictions, sont apparus comme des guides pratiques émancipateurs pendant la période moderne, mais du fait de leur universalité, ils ont conduit à l'uniformisation, ce qui a ouvert la voie à toutes sortes de terreurs normatives.

Le Grand discours émancipateur s'appuyait, lui aussi, sur l'épistémologie classique pour légitimer ses vues. La lecture « véridique » du réel n'était réalisée que pour mieux renforcer l'idée préconçue du futur à réaliser. L'humanisme, en tant que culte général de l'homme, présupposait le changement de façon inhérente. Or cette position qui, dans une première phase, garantissait son indépendance vis-à-vis des instances structurantes, est devenue insupportablement autonome dans une seconde phase, trahissant du même coup la séparation de l'humanisme de l'acte politique délibératif et de l'éthique philosophique. Encore, en consommant son caractère universel, il est devenu purement subjectif à l'époque contemporaine. Si avant on ne le soupçonnait pas, dernièrement, l'humanisme s'est avéré qu'il ne connaît pas certaines formes de langage plus individuelles, comme celle psychanalytique. D'où, le rejet lyotardien des prémisses des Lumières d'un sujet rationnel autonome, et refus de la concentration des voies par lesquelles les individus se rendent comme sujets politiques.

Cependant, dans la postmodernité, nous ne parvenons plus à croire en ces deux fondements de la modernité aux dires de Lyotard. Ces deux formes de récits se sont écroulés sous le poids de la remise en question de la science et la société elles-mêmes. La délégitimation des Grands récits s'est fait par l'éclatement de la prétention à l'universalisme, dont le critère de vérité constitue le concept-clé, et de la chute de la forme du futur à accomplir, dont le critère de justice est le plus pertinent ; d'un côté, il y a eu remise en cause de l'épistémologie « classique », de l'autre, de l'humanisme universaliste.

3.2 Le diagnostic sociétal giddensien

De manière générale, la modernité, dans la pensée de Giddens, « désigne des modes de vie ou d'organisation sociale apparus en Europe vers le XVII^e siècle, et qui, progressivement, ont exercé une influence plus ou moins planétaire ». Cette nouvelle forme d'organisation est inédite autant par son articulation que sa portée et sa dynamique. Il faut comprendre par là que la modernité, en tant que mode de civilisation, se développe en opposition à la tradition, relègue cette dernière au rang du folklore, et par son efficience, aspire à s'étendre dans l'espace. Plus exactement, pour le théoricien, la modernité est un projet spécifiquement occidental car, dans sa forme la plus simple, elle est exprimée par deux complexes organisationnels « spatio-temporellement » déterminés : l'État nation et la production capitaliste systématique. Ces deux ensembles contenaient dans leurs germes des formes d'interdépendance planétaire que les autres complexes culturels ne détenaient pas, puis, par leur rejet sans appel de la tradition, ils constituent des expériences occidentales originales par rapport au passé et aux autres cultures.

La progression et le déploiement de ce mode d'expérience sociale concordent aujourd'hui avec une radicalisation de la modernité. Selon Giddens, nous sommes entrés dans une modernité avancée qui est caractérisée par la coupure « avec les amarres rassurantes de la tradition. » Certes, la modernité se développait dès ses premières heures en contradiction avec la tradition, mais ce n'est que dernièrement, aux alentours des années 1960, que la rupture a été consommée, la modernité cédant la place à la modernité avancée. Or, cela signifie que, d'aucune façon, les sociétés occidentales contemporaines se trouvent dans une situation d'achèvement du projet de la modernité. Plutôt, elles représentent et sont constituées des tendances structurantes originelles et des actions des individus et des institutions au fil du temps. Ou alors, que la modernité avancée correspond à l'augmentation et au durcissement des premières tendances de la modernité, finissant par former une expérience sociale totalement différente de celle de la tradition.

L'originalité de la modernité par rapport aux ordres sociaux précédents doit, selon Giddens, obliger les théoriciens du social à sortir des lectures évolutionnistes de l'histoire, et conceptualiser l'expérience sociale en termes de ruptures. Pour lui, les failles, les fractures et les discontinuités sont beaucoup plus éloquentes que les continuités et les lectures idéal-typiques. Or, dans son désir de construire une nouvelle théorie de la modernité, le théoricien décèle dès le début trois axes qui s'entrecroisent et fondent l'originalité de la modernité : la vitesse du changement inaugurée par la période moderne, la portée de ce changement, et la nature des institutions modernes. En d'autres mots, la modernité, pour Giddens, est caractérisée par son dynamisme, sa propension à la mondialisation et ses institutions. Plus exactement, en ce qui concerne l'avènement de la modernité, ce sont les institutions qui, en dernier lieu, constituent la pierre de touche : le capitalisme, l'industrialisme, la surveillance et la puissance militaire.

Si l'analyse institutionnelle est déterminante dans la théorie de la modernité « giddensienne », derrière les regroupements institutionnels se trouvent des conditions qui ont favorisé la diffusion et la transition du « modèle moderne ». Ces conditions sont regroupées par leurs attributs, car elles sont à la fois impliquées mais aussi conditionnées par les dimensions institutionnelles. La première, le dynamisme de la modernité, s'explique de trois façons : la séparation puis la recombinaison du temps et de l'espace, l'avènement de mécanismes de dé-location (*disembedding*) des relations sociales de leurs contextes locaux d'interaction, et finalement, l'appropriation réflexive de la connaissance. Ces éléments, constitutifs de la première modalité, sont prolongés et prolongent la seconde, la mondialisation, et ses effets. Il apparaît alors que, différemment aux institutions traditionnelles, les institutions modernes régulent le tissu social par l'entremise d'actions à distance, qu'elles sont devenues les instances médiatrices de la société, et qu'elles n'ont plus de prise totale sur le processus d'individuation.

La société moderne, médiatisée, contraint l'individu à se définir par ses capacités à s'impliquer face à un monde et à un environnement de plus en plus distant. Si la réflexivité permet de combler cet écart, entre l'individu et le monde, en revanche, elle augmente la tension entre la conscience de sa propre fragilité et l'obligation de concevoir son identité comme un projet réflexif, menacé par un environnement dynamique, mouvant, instable. Cette tension, impossible à éliminer par l'action, est synonyme pour A. Giddens d'une transmutation axiologique. C'est le passage d'un modèle normatif environnemental, caractérisé par une fixité identitaire dans le temps et dans l'espace, à un modèle interactif prescriptif des relations pures, où la recherche et la stabilisation de son identité et de ses relations intimes sont réévaluées sans cesse. Les expériences intimes visent alors à contrer l'engagement impersonnel du monde extérieur, et mettre de la chair sur des visages désincarnés.

3.3 Le diagnostic sociétal beckien

Tout comme son nom l'indique, le risque est la véritable clé de voûte de l'analyse de la société du risque. Ce risque, loin d'être un simple calcul probabiliste ou exclusivement une menace invisible, est traité de façon ontologique. C'est dire par là que le risque « beckien », indissociable de la nature de l'homme moderne, est le fruit du processus de modernisation et revêt un caractère uniforme, peu importe les circonstances. Il dessine les contours des dangers réels, dans une position réaliste, mais peut aussi être considéré comme une construction sociale, dans une perspective culturaliste. Or, cette situation, contradictoire en apparence, présuppose l'existence du risque comme un trait de la vie quotidienne dans la société du risque, et comme composante active de l'expérience et de l'identité collective et individuelle. Ce qui signifie que d'un côté, le risque n'a plus le même contenu sémantique que celui de la société industrielle ; il ne peut plus être aussi probabiliste, calculable, assurable. De l'autre, qu'il change de forme, se trouve partout et nulle part, de sorte à

faire partie intégrante de l'expérience de vie sociale. Cela fait en sorte que l'ancienne forme de risque, probabiliste la plupart du temps, laisse la place à une nouvelle forme, à la fois réelle et fiction, mais surtout omniprésente.

Cette transformation, paradoxale aux yeux de certains théoriciens, implique un changement radical par rapport aux catégories de pensée de la société industrielle. Nous faisons face à une transformation majeure de la notion de risque et de sa contrepartie, l'assurance. Au risque non calculable sur le modèle assurantiel s'ajoute une prolifération des sources de danger. Les prévisions étatiques, les normes collectives et toute tentative de standardisation sociale deviennent vaines. Parallèlement, dans le sillage de la société des grands nombres et de la statistique, il se dessine une société où un processus d'individualisation touche à la fois les conditions de la reproduction sociale et ceux de la production des conditions d'existence. Or, ce processus d'individualisation est vécu à la fois comme un destin individuel et collectif. Nous sommes tous condamnés à une construction et une réalisation de soi. Il en résulte que, ces deux changements majeurs – le retour en force du risque et l'individualisation parallèle – sont un défi pour la démocratie parlementaire. Cette dernière n'est plus garante de la représentation, la médiation et la légitimation des conflits sociaux.

La société du risque se dévoile donc, par opposition à la société industrielle. Il s'agit d'une nouvelle dialectique du risque et de l'assurance, d'une nouvelle forme de reproduction sociale, de l'exploration de conditions d'existence inédites, et d'un processus de légitimation qui glisse, subrepticement, du Parlement à l'entreprise et au laboratoire.

La thèse principale de Beck est que la production sociale de richesse est en relation directe avec la production sociale de risques. Que ce soit dans une société du risque ou une société industrielle, toute forme de production qui peut faire l'objet d'une possession, d'une accumulation, et d'une valorisation sociale a un lien direct avec la production de risques. Or, au vénérable rapport inversement proportionnel de la société industrielle se substitue un rapport directement proportionnel de la société du risque. À l'assurance inébranlable dans une amélioration de la recherche et de la production de biens pour pallier les risques sociaux encourus, se substitue un sentiment d'insécurité quant aux répercussions de cette augmentation de la production. La logique de répartition du risque tend à dominer, dès lors, la logique de la répartition de la richesse. J'ai faim, le vieux slogan de la société des classes, a été remplacé par un nouveau cri : j'ai peur. Et comme la communauté de peur se substitue, selon Beck, à la communauté de misère, cela crée une nouvelle solidarité.

Par un détour étrange, le processus de modernisation qui constituait une réponse aux maux particuliers à la société industrielle s'est avéré une limite de la compétence sociale en matière de contrôle et de maîtrise des situations. En raison de cette expérience, la société industrielle s'est engagée dans un processus réflexif où elle devient un thème et un problème pour elle-même. Elle s'engage dans un mouvement évolutif qui réagit à ses propres contradictions et réfute ses propres certitudes. Cela vient sonner le glas de la possibilité de cantonnement des risques dans le temps et dans l'espace et balaye l'idée qui conférait à l'homme moderne une maîtrise indéfectible sur la nature et le cours des choses. Les forces de production perdent de leur innocence dans la logique réflexive et deviennent productrices de risque. Et la nature cesse d'être une donnée extérieure à l'homme pour être considérée comme une dimension vitale de l'espèce humaine et faire partie intégrante de la société.

La société du risque comporte donc un nouveau paradigme. Le surgissement de nouveaux risques ne provient pas d'une augmentation des dangers effectifs mais de la perception, relativement nouvelle, de situations globales de menace de destruction de la vie sur terre, et de la conviction

qu'elles sont les conséquences implicites d'une sur-production industrielle. Il est question de problèmes induits par le développement technico-économique lui-même ou de situations de danger fabriquées socialement contre lesquels il est impossible de s'assurer.

4. Prescriptions politiques des différentes conceptions de la temporalité

Au terme de cet exposé, nous arrivons, par un grand détour, à notre idée de départ : d'une conception particulière du présent découle une image unique du passé et cela implique une réflexion originale sur le futur. Ou alors, dit autrement, une façon particulière de concevoir un problème social détermine le cadre d'une solution potentielle.

Premièrement, la théorie de la postmodernité de Lyotard part de l'idée que la mutation culturelle survenue dans la postmodernité a un impact direct sur l'imaginaire social et politique des individus. Cette mutation est à la base des bouleversements dans les sphères sociale et politique, où les anciens pôles d'attraction, formés par les institutions et les traditions historiques, perdent leur attrait. Ainsi, le nouvel imaginaire fait le deuil de l'idéal moderne d'homogénéité et consiste dans le passage d'une référence « institutionalo-providentielle » à une conception plus libertaire. Lyotard suggère donc une nouvelle vision de la justice, qui donne la primauté à la différence, la complexité, au paradoxe, et au savoir local. C'est en cela que consiste sa critique des philosophies téléologiques sur lesquelles sont fondés les projets politiques modernes.

La base du problème lyotardien provient d'une conception de la nature du fait social qui n'admet aucune forme de totalisation. Les grandes échelles, dont la désillusion contemporaine est plus que symptomatique selon Lyotard, ont toujours favorisé une hégémonie du sens. Or pour le théoricien français, le sens commun est beaucoup plus dissocié de l'histoire et plus proche de l'immédiat. Ainsi, la multiplicité de petits récits expressifs doit se substituer à l'unicité des grands récits, pour que la volonté générale ne couvre pas la volonté de tous. L'impératif consiste alors en une lutte contre toute forme d'hégémonie, et passe, indubitablement, par une stratégie visant à unir l'action politique et mode de vie. Dès lors, le théoricien affirme que toute forme de lutte est d'abord et avant tout locale, et que résister est synonyme d'exister.

La sensibilité de Lyotard aux discours féministe et anti-colonialiste trouve son écho dans leur rejet de l'uniformité, le patriarcat, le rationalisme et la hiérarchie des structures modernes occidentales. Pour lui, il faut revoir aussi bien les lectures unidimensionnelles d'un sujet universel que le discours d'une politique émancipatrice énoncé à partir d'une position discriminatoire. Les *a priori* épistémologiques cachent la brutalité des situations réelles, et occultent l'hégémonie de la politique étatique. C'est pour cela que le théoricien a une prédilection pour les activités politiques qui promeuvent les luttes locales et reconnaissent la pluralité des modes d'oppression et des groupes opprimés. Le local est garant d'une immédiateté « pure », où les individus résistent à certaines formes de pouvoir et d'oppression proches d'eux, et dont les réponses qu'ils exigent sont davantage pragmatiques que symboliques. De cette façon, le théoricien suggère que la démocratisation du système passe résolument par le bas.

Cependant, la constitution de constellations consensuelles ne rime pas avec une institutionnalisation automatique du « bas ». Il se peut que ces organisations ne soient que des formes organisées temporaires et contractuelles. Seulement, elles ne sont pas dénuées d'intérêt, car elles constituent une première ligne de résistance au totalitarisme ambiant, selon Lyotard. Tout dépend de leur capacité à fonder ou du moins exprimer un sens commun ou communautaire, où les individus s'accordent sur le sens de leur être-ensemble et de leur agir commun sans avoir besoin d'une

moralité. Par là, il est davantage question de l'ébauche d'un nouvel espace public que d'une forme renouvelée du lien social.

Liotard, à l'opposé de Hanna Arendt, demeure sceptique face à la possibilité d'opposer à toute forme de totalitarisme une politique « localisée » dans l'espace et dans le temps, visant à l'autogestion de l'être-ensemble par lui-même. Pour le théoricien, il est illusoire de croire que le lien social peut être fondé sur l'échelle locale, étant donné que les diverses initiatives spontanées n'ont aucun espoir d'émancipation totale. Il faut donc abandonner l'idée du lien social, parce qu'elle a une valeur ontologique et comporte une terreur normative. L'opposition locale est efficace et louable si elle a un but local et se base sur des petits discours. Il n'y a donc, en principe, aucune solution politique définitive.

N'empêche, malgré les défauts et les dangers, Lyotard privilégie une spatialisation des politiques publiques. C'est dire par là que le théoricien récuse les formes régulatrices homogénéisantes des États modernes. S'il prend le soin de ne pas tomber dans un communautarisme primaire, il laisse entrevoir une prédilection pour un déterminisme local. Cette forme de localisme devient le refuge d'une politique sans transcendance, qui laisse la place à la spontanéité. Même si souvent vouées à l'échec, les diverses initiatives locales sont, pour le théoricien, enchantées et seules à permettre le surgissement de l'insolite.

Deuxièmement, contrairement à Lyotard, Giddens est intéressé, surtout, par la question du cadre social régulé par l'État, à l'intérieur duquel il y a différentes tentatives individuelles d'adaptation. Or, dans son édifice théorique, l'État-providence constitue, uniquement, un mode d'intervention étatique spécifique qui répond à une certaine conception du social. Il s'agit du pilotage cybernétique de la société par l'État, étant donné que les différentes pratiques sociales s'inscrivent dans des cadres explicatifs surdéterminants : les individus veulent atteindre, principalement, un certain niveau d'émancipation et de prospérité matérielle. Cependant, depuis le début des années 1970, les pratiques sociales sont plus contingentes qu'auparavant, et se déploient dans un contexte totalement nouveau. S'il est encore question d'émancipation et de prospérité matérielle, la problématique des inégalités se pose de façon complètement différente, puisque les sociétés occidentales contemporaines ont effectivement atteint, selon Giddens, un niveau « post-matériel ».

Si Giddens ne se soucie pas du lien social, c'est que la question du lien social est avant tout une question morale. Dans le sens durkheimien du terme, « la fonction pratique de la morale est de rendre possible la société, de faire vivre les hommes ensemble, de sauvegarder en un mot les grands intérêts collectifs. » Avec la morale, on est au cœur même de la question de la collectivité. Or, l'État giddensien doit s'occuper de la régulation « mécanique » de la société et laisse le soin aux individus de s'occuper de leur solidarité « organique ».

Cette lecture du social pousse le théoricien à diviser les différentes stratégies politiques en deux catégories : les politiques émancipatrices et les politiques de la vie (*life style politics*). La première catégorie de politiques publiques concerne les différentes formes d'injustice et d'exploitation. Par leur mise en application, l'État tente de briser un certain lien avec le passé et créer, *de facto*, les conditions d'émergence et d'augmentation de la liberté individuelle. Cela, d'après Giddens, se passe toujours à l'intérieur d'une démocratie parlementaire représentative. Quant aux politiques de la vie, seconde catégorie de politiques publiques, elles sont considérées comme des suppléments aux premières, et concernent les modes d'existence et les décisions quotidiennes de la vie. Cette catégorie de politiques suppose donc un certain niveau d'émancipation et de prospérité matérielle, et il s'agit, en réalité, de politiques post-matérialistes. Dans ce nouveau contexte, l'État doit se

garder de réguler à l'outrance le tissu social, et n'intervenir que ponctuellement, afin d'empêcher les dérapages. En d'autres mots, l'État, dans une situation post-matérielle, doit devenir plus modeste.

Il est particulièrement intéressant de voir que Giddens décline effectivement sa théorie de la modernité avancée en concepts politiques. Armé de la certitude que l'opposition gauche – droite n'a plus de sens, étant donné que la globalisation et l'évolution des styles de vie transcendent cette différence, le théoricien prône une refonte radicale de la politique étatique, dans un essai intitulé *The Third Way*. Avec l'aide de Tony Blair, Giddens suggère que de nouvelles valeurs sociales apparaissent et que les politiques publiques doivent retraduire ce monde contemporain en une voie qui fédère ce qui a longtemps été perçu comme antinomique : nationalisme et internationalisme, droits et devoirs, promotion de l'entreprise et lutte contre la pauvreté et la discrimination. Or, cette troisième voie propose quatre objectifs : une économie dynamique où la puissance du marché est assurée pour servir l'intérêt public ; une forte société civile qui endosse ses droits et responsabilités, et dans laquelle le gouvernement est un partenaire de communautés fortes ; un gouvernement moderne, fondé sur le partenariat et la décentralisation ; et finalement, une politique étrangère fondée sur la coopération internationale.

Cela signifie que Giddens a un parti pris pour les politiques visant à faire des individus de véritables acteurs et producteurs d'événements publics, et non de simples bénéficiaires des politiques étatiques. Cette démarche suppose l'octroi de conditions matérielles et de structures organisationnelles permettant l'émergence de formes d'action capables d'augmenter l'autonomie des personnes. Il y a donc un virage à faire au niveau de la notion d'égalité, selon le théoricien. Cette dernière ne doit plus envoyer à une égalité de situation mais d'opportunité. De ce fait, il s'agit de remplacer une politique de protection par une politique d'initiative visant à augmenter, par le biais de changements institutionnels, la capacité transmise aux acteurs sociaux de prendre des initiatives. Pour cela, il faut œuvrer à bâtir une société basée sur l'émancipation individuelle et sur des modes de type participatif. Dans la mesure du possible, plutôt que donner aux gens des biens (*goods*), il faut leur donner des outils (*capabilities*) et des responsabilités. L'urgence d'un investissement étatique massif dans le capital humain et social traduit la situation des sociétés occidentales contemporaines.

Troisièmement, dans un registre totalement différent, Beck considère qu'il y a des alternatives cohérentes en dehors de la logique capitaliste. À l'opposé de Giddens, le théoricien allemand considère que la logique du marché doit être limitée par un système qui associe redistribution et sécurisation. Pour cela, le revenu garanti lui paraît comme une solution viable, en tant qu'indépendance financière minimale et désir de déconnexion limitée du revenu du travail. Selon ses propres mots, « sans refonte du système de protection sociale, l'avenir est menacé par la pauvreté. Ce n'est qu'en instituant juridiquement un revenu minimum pour tous que l'on pourrait retirer de cette évolution un peu de liberté. » Cependant, l'instauration d'un revenu minimum garanti ne pourrait suffire, à lui seul, au renversement des tendances actuelles. Pour ce, Beck suggère trois axes d'articulation des politiques publiques : elles doivent fonctionner selon une logique de prévention, s'inscrire dans une morale écologique, et établir un lien assurantiel entre l'individu et la société.

Par la logique de prévention, le théoricien souligne le fait que les formes traditionnelles et institutionnelles de maîtrise de la peur et de l'incertitude ont perdu leur signification. Or, étant donné que dans la société du risque, la gestion de la peur et de l'incertitude constituent une qualification culturelle essentielle, « il faudra bien que les institutions sociales intègrent cette exigence croissante de travail personnel sur l'incertitude dans les domaines de la formation, de la thérapie et de la politique. » En d'autres mots, il faudra que les individus et les institutions soient

informés des risques qui découlent de leurs actions, et sachent comment gérer les différents risques. Si cette tâche revient, principalement, aux institutions pédagogiques, le souhait principal de Beck est que l'ensemble des instances décisionnelles fasse une place à l'alternative. De ce fait, il faut « élaborer et mettre en place les garanties juridiques de certaines possibilités d'influence de la subpolitique. Cela passe par la constitution de tribunaux et de médias forts et indépendants. Mais cela n'est pas suffisant. Il faut garantir institutionnellement ce qui, jusqu'ici, n'a pu que se frayer péniblement un chemin en luttant contre la domination des intérêts professionnels ou du management d'entreprise : la contre-expertise, la pratique professionnelle alternative, le scepticisme refoulé, bref une autocritique institutionnalisée. »

Dans la pensée théorique de Beck, la logique de prévention ne s'applique pas uniquement à la sphère du politique, mais dans tous les domaines de la vie. Si l'égalité homme – femme se produit dans une société du travail qui fonctionne selon la logique du marché, cela aboutit, implicitement, à une société ultramobile de célibataires. Or ce mode d'existence individualisé « présente le risque de constituer un obstacle insurmontable à la constitution d'une relation familiale. » Dès lors, le théoricien suggère la mise en place de services de conseils et d'aide à l'emploi destinés aux familles, et reconnaître socialement et juridiquement le droit à l'immobilité pour des raisons familiales ou conjugales. Ou alors, concernant la perspective du chômage, Beck souligne que « les calculs prévisionnels et les goulots d'étranglements pronostiqués sur le marché du travail ont un effet immédiat sur les comportements des gens face à la formation. » Au bout du compte, cet axe implique une attitude qui est à l'écoute des conséquences non intentionnelles de l'activité humaine.

La morale écologique souligne le fait que l'environnement doit désormais être considéré comme un espace vital pour l'homme, et que les actions humaines sont arrivées à un niveau d'avancement tel, qu'elles dépassent, de loin, la capacité de la nature de se régénérer. De ce fait, toute action doit être évaluée d'un point de vue environnemental, et, autant que possible, par rapport à la durée des conséquences.

Par le dernier axe, Beck suggère que l'État développe, en quelque sorte, des mesures de démarchandisation. Ces mesures viendraient juguler et contrôler les rapports obéissants à la logique du marché, et favoriseraient de nouvelles formes d'existence sociales. Concrètement, cela se traduit par une limitation de la concurrence et de la mobilité sociales, et la soustraction de pans entiers de la vie humaine de la logique de marché. À titre d'exemple, le théoricien favorise un investissement étatique massif dans le logement social, privilégie la déconnexion des problèmes des retraites et de la sécurité sociale de l'activité professionnelle, suggère une diminution du temps de travail, etc. En un mot, Beck souhaite un État social et des politiques publiques progressistes.