

Introduction

La gestion technocratique du social

Toute société, quelle que soit sa forme ou sa nature, exige ce que les sociologues ont appelé une adaptation ou une socialisation de ses membres, de même qu'elle requiert l'intégration des diverses activités qui la constituent à travers leur interdépendance factuelle et symbolique. Mais nous sommes dans une réalité sociale particulière, et à vrai dire unique dans l'histoire, où il ne nous est plus demandé de prendre place dans un ordre pratique et symbolique déjà établi, d'être fidèles à des valeurs substantiellement définies, ni même de tendre vers la réalisation d'un idéal, mais seulement de participer au mouvement général et de nous adapter au changement qui vient sur nous de lui-même, mécaniquement, comme une fatalité toute impersonnelle, indépendamment de toute finalité qui pourrait être assignée à notre existence individuelle et collective. L'intégration d'ensemble s'opère dans cette optique par adaptation latérale, réactionnelle, prévisionnelle, programmatique de tous les procès de changement les uns aux autres, selon un modèle systémique ou cybernétique, sans qu'il y ait besoin d'instances supérieures d'autorité et de pouvoir, qu'elles soient sociales, culturelles, religieuses, politiques ou idéologiques (de tels autorités et pouvoirs subsistent, mais ils ne sont plus au cœur de ce qui advient, ils sont eux-mêmes entraînés dans la mouvance du réel qui les emporte). Il ne nous est même plus demandé de croire au progrès et nous n'y croyons d'ailleurs plus, ayant plutôt tendance à craindre le pire.

Mais le changement est là : il est la forme la plus concrète et la plus contraignante de la réalité, il est devenu le mode d'existence du réel lui-même, la figure première sous laquelle il se manifeste à nous et nous impose ses contraintes. Ce réel, entièrement mobilisé économiquement et technologiquement, voire culturellement et esthétiquement, dans lequel aucune existence synthétique ne peut plus prétendre à la stabilité de son être et de son monde, rompt radicalement avec celui d'Héraclite, qui disait déjà que « tout coule » et qu'« on ne se baigne jamais deux fois dans la même rivière ». Car cela, à ses yeux grecs comme à nos yeux modernes,

n'empêchait pas le monde, tant naturel que social, d'être constitué de formes essentiellement stables, perdurant dans leur être propre et leur propre puissance de reproduction à travers la lenteur habituelle du changement et capables de subir le choc de ses violences occasionnelles. Dans la réalité cinétique contemporaine, c'est la prétention à cette stabilité des apparences qui perd toutefois droit de cité. Toute forme de vie doit se plier au changement, doit s'adapter au mouvement de l'« environnement », doit devenir mouvement elle-même, matière plastique.

Cette figure protéiforme du changement se présente aussi à nous sous un autre nom, celui du « futur », entendu dans le sens de la futurologie des années soixante et soixante-dix, tournée vers la prévision, la programmation, le traitement de l'information et engagée dans une spirale de *self fulfilling prophecy*. Or, ce futur n'est pas simplement une nouvelle version ou vision de l'avenir, car il est entièrement présent, il est le mouvement du présent lui-même. Il n'est pas seulement attendu, il est systématiquement produit dans le cours actuel des choses. Il n'est ni une puissance ni une virtualité, il existe en acte ici et maintenant, partout, parce qu'il coïncide avec la dynamique d'ensemble de toutes nos activités dans la mesure où celles-ci sont désormais programmées et autorégulées de manière formelle. Il n'est pas quelque chose de caché qui se manifesterait « en son temps », car il n'a plus le temps devant lui : il a absorbé le temps, qui s'est résorbé en lui ; il est l'implosion du temps dans l'immédiate processualité du présent, telle qu'elle est parfaitement visible partout autour de nous et telle qu'elle nous est sans cesse proclamée dans l'infinie redondance des formules et des slogans qui cherchent à nous mobiliser en elle.

Les temps modernes étaient tournés vers l'Avenir, dont la Raison devait éclairer le chemin. Sans être universelle, l'idée d'avenir était cependant beaucoup plus ancienne que la modernité : ses racines plongeaient dans l'eschatologie judéo-chrétienne, qui orientait l'ancien temps de la durée et de la répétition vers un terme marqué d'avance par une promesse et qui était lui-même la promesse. L'avenir, compris à la manière moderne, est né de la laïcisation de cette promesse, où la Raison prenait l'ancienne place de Dieu. Même si Dieu conservait encore la responsabilité du commencement, même si il restait l'espérance individuelle pour plusieurs, la civilisation occidentale, s'étant mise à marcher par elle-même vers l'avenir, voyait désormais celui-ci se tenir non seulement devant elle mais en elle, c'est-à-dire dans la tension, l'idéalité et le sens immanents à son histoire, qui devenait du même coup l'Histoire : l'utopie, le progrès, les Lumières, la Raison conquérante et efficiente.

Pris dans son sens habituel, le futur est certes beaucoup plus commun et plus général que l'avenir. Même les peuples « sans histoire », même les langues qui ne connaissent pas le futur grammatical rattaché aux flexions temporelles du verbe et qui ne conçoivent donc pas le futur comme une forme de l'action, reconnaissent l'orientation de celle-ci vers la dimension du « non advenu », du non manifesté, conçu et appréhendé par l'attente comme puissance et virtualité de manifestation et d'évènement¹. Dans nos langues et notre agir quotidien, mais aussi jusqu'à présent dans notre action collective et politique, chaque verbe – et chaque acte possède son propre temps futur, qui se rattache fondamentalement à la représentation de l'intentionnalité de l'action, laquelle est universelle. Mille espaces de futur se tiennent ainsi devant tous les actes envisagés et accomplis, devant chaque geste réfléchi, chaque pensée, chaque désir : dans ces espaces, la mémoire se trouve renversée en avant, projetée devant nous dans l'anticipation d'une durée ou d'une permanence, d'une répétition, d'un changement, de l'inouï parfois. Mais nous avons maintenant renversé ce futur qui avait en nous – dans notre agir, nos projets et nos représentations – son point d'origine, procédant à partir de nous vers l'avenir, à travers la multitude de nos actes et de nos projets, et dont nous formions le centre. C'est le futur maintenant qui est campé devant nous, vient vers nous, tombe sur nous, nous tient et nous conquiert. Notre présent propre est déjà tombé dans le passé de ce futur-là, qui nous a lui-même dépassés, et c'est notre vie, dans tout ce qu'elle a encore d'autonome, qui erre désormais à sa périphérie, dans ses marges et ses interstices.

Sans doute, tous les futurs particuliers de nos actes singuliers, « privés » et « personnels » continuent de nous accompagner dans la vie quotidienne : nous ne saurions vivre sans avoir devant nous leurs mille petits champs de contrainte et de liberté, d'attente, de prévision ou de prédiction, d'espoir et de crainte. Mais tous ces petits futurs liés à nos gestes ont cessé d'être nos pas et nos chemins vers l'avenir : ils sont déjà tous assiégés par le futur qu'ils rencontrent devant eux. Tous les futurs particuliers que nous lançons comme des vaisseaux sur l'océan ambigu de l'avenir se sont à notre insu (mais était-ce tout à fait à notre insu ?) soudés entre eux devant nous, pour former un seul et même bloc de certitudes qu'il nous faut maintenant affronter, une seule et même trame qui nous enserre de partout quoi que nous fassions, un seul et même filet

1. Voir les idées de puissance et d'acte chez Aristote, et aussi B.L. Whorf ([1956] 1969).

où nous sommes pris. Devant tous nos actes et tous nos projets se tient maintenant le « futur », qui n'est plus une forme ni une projection de l'action, un espace de confrontation de la liberté avec le monde, du désir avec la réalité, du sujet avec l'objet ; ce « futur » est devenu la « réalité elle-même », le monde lui-même, la forme existentielle sous laquelle le « tout » se présente à nous dès que nous cessons de nous dissiper dans les détails immédiats du quotidien, de vivre au jour le jour (*carpe diem*), dans l'inattention et la frivolité « pascalienne ». Le futur est devenu présent partout, il est l'avenir lui-même devenu présent, accompli, et nous sommes dedans. L'avenir était comme une vieille chanson, un mât de cocagne, un chemin lumineux. C'était une foi nouvelle dans laquelle s'exprimaient des désirs anciens. Mais le futur est une menace, il ne fait plus de promesses. Il est l'injonction de nous adapter pour être ou ne pas être. Le futur est un faire déchainé qui ne nous demande que des savoirfaire comme droit d'entrée. Il est à prendre ou à laisser. Que s'est-il passé ? Comment le futur a-t-il mis la main sur l'avenir, comment a-t-il fait main basse sur nous ? Comment avons-nous quitté le chemin de l'avenir, comment sommes-nous arrivés dans le futur, tombé au milieu de lui ?

Ce n'est ni dans nos perceptions et nos représentations, ni dans nos sentiments, nos idées et nos idéologies, ni dans nos attentes et nos espoirs, ni dans notre espérance² que s'est d'abord produit un tel changement, une telle mutation, même si cela s'y est manifesté de multiples manières, à travers la philosophie et la pensée politique, l'épistémologie et l'art, l'expérience existentielle du monde, d'autrui et de soi, dans les « mœurs ». Si nous avons perdu l'avenir et si nous nous sommes enfermés dans le futur « présentifié », c'est parce que nous avons mis pratiquement la main sur l'avenir de manière « irréflexive » et irréfléchie, en laissant faire notre faire, en nous soumettant à lui à mesure que sa puissance s'accumulait en dehors de nous techniquement, technologiquement, technocratiquement. La sociologie a toujours su que les sociétés se faisaient elles-mêmes, puisque ce savoir, cette intuition, fut en quelque

2. Dans le titre et le prologue de son livre, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (trad., Paris, Éditions du Cerf, 1991), Hans Jonas affronte explicitement la philosophie moderne comprise comme philosophie de l'espérance (*Le principe espérance*, de Ernst Bloch), montrant combien, face au futur, l'espérance des Lumières, l'espérance marxiste, l'espérance révolutionnaire ne suffisent plus, combien elles sont maintenant déphasées et combien elles sont devenues irresponsables vis-à-vis de l'avenir qu'elles prétendaient réaliser.

sorte son acte de naissance. Elle a toujours su aussi que les sociétés prenaient divers détours pour se dérober à elles-mêmes cette capacité qui était la leur, des détours idéologiques à travers lesquels l'être et l'identité spécifiques de chacune étaient protégés à l'égard de son faire purement immédiat et où son « essence morale » était mise à l'abri en même temps de l'arbitraire de ses membres et de la violence des circonstances, maintenue au-dessus des aléas subjectifs et objectifs de l'existence et précisément du changement. Car « être » était, pour les sociétés traditionnelles, durer dans une forme en même temps sensible et intelligible, avant que cela ne signifie, pour la société moderne, tendre vers la réalisation d'une forme idéale, anticipée, et tirer vers celle-ci, mesurer et juger par elle chaque action et chaque relation, plier vers elle chaque circonstance. Maintenant, la société ne se cache plus derrière un dieu, une idée, ou même une raison pour agir sur soi, et elle a pour l'essentiel perdu la foi dans la capacité collective de faire l'avenir réflexivement. Elle se contente de chevaucher toutes les forces qu'elle a produites et libérées, toutes les puissances de mise en mouvement issues en son sein mais qui lui sont devenues étrangères, toutes les formes d'autorégulation nées au milieu des tourbillons du laissez faire et par lesquelles elle a fini par se laisser dominer en même temps qu'elle renonçait à s'appréhender elle-même comme une totalité douée d'une existence symbolique, d'une valeur normative, d'une capacité expressive : en un mot, d'une essence et d'un sens propres. Et cela s'est manifesté, comme le dit si bien Ralf C. Hancock, sous la forme d'un « engagement absolu dans un programme pratique *dont la fin ne peut pas être saisie* » et qui s'exprime dans le « projet de libérer les besoins innocents de l'humanité de la prétention perverse de la raison *to rule on its own sake*³. »

Le futur ne nous est pas tombé du ciel sur la tête, comme cette bouteille de Coca Cola sur un campement d'aborigènes australiens, dans le film *Les dieux sont tombés sur la tête*. Il n'est pas non plus né dans

3. Voir Ralf C. Hancock, *Calvin and the Foundations of Modern Politics* (1989 : xiii). Fidèle à la compréhension anglo-saxonne de la modernité, Hancock ne s'interroge guère sur la nature et l'origine de cette raison prétentieuse qu'il oppose au rationalisme empiriste, procédural et pragmatique, une raison à l'encontre de laquelle la modernité se serait affirmée en un profond accord avec les conceptions ontologiques les plus radicales de la religion et donc de la tradition chrétiennes. Cela le conduit à « américaniser » Calvin dans une réinterprétation par ailleurs bien intéressante des *Institutions de la religion chrétienne*. Pour le sens donné ici au concept d'« américanité », voir mon essai « La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique » (1994a).

notre tête et il n'est pas venu de l'avenir lui-même, puisque rien ne peut jamais venir de l'avenir et que nous ne pouvons qu'aller vers lui. Le futur nous arrive tout droit du passé, de tous ces actes déjà accomplis dans lesquels le temps s'est annulé parce qu'ils visaient à le raccourcir, à le simplifier, à l'accélérer, à le contrôler. Il est venu par tous ces actes qui visaient à devenir eux-mêmes « automatiques » pour être plus efficaces et plus prévisibles, mieux coordonnés et plus cohérents. Le futur est l'autonomisation du fonctionnement et de l'opérativité des moyens par rapport aux fins, le désassujettissement des premiers aux secondes. Il est l'actualité de notre soumission à tous les « systèmes de régulation » autonomisés (économiques, technologiques, technocratiques, procéduraux, bientôt peut-être « écologiques », selon une pente de l'écologisme) que nous avons inventés et mis en place pour agir, juger, décider, connaître à notre place, que nous avons placés en orbite de fonctionnement autorégulé, loin au-dessus de nos têtes. Le futur est la mutation de la société en un vaste réseau de systèmes opératoires qui règnent désormais sur le « social », et c'est nous (je veux dire l'humanité « occidentale ») qui l'avons créé.

Sciences, recherche, technologies : c'est là que le futur a fait main basse sur l'avenir. Économie, concurrence, croissance, développement, performance, efficacité, sélection : c'est là que l'avenir s'est mué dans le futur. Communications, informations, informatique, intelligence artificielle, sciences cognitives : c'est là que le futur prend forme de réalité immédiate et impérative. Sciences sociales, organisation, gestion, prévision, programmation, évaluation, contrôle : c'est là que le futur a été mis en place et imposé. Enseignement, formation, maîtrise, compétence, excellence : c'est là encore, et c'est peut-être surtout là, que la civilisation moderne tournée vers l'avenir s'est laissée convertir en un réseau postmoderne d'organisations tendues vers l'adaptation au futur et en une entreprise de promotion systématique du futur⁴. Partout, nous voulions mettre la main sur l'avenir et c'est le futur qui a mis la main sur nous, dans la connaissance, dans l'agir commun, dans la réflexion sur nous-mêmes, dans la culture et la civilisation.

Un des symptômes de notre entrée dans le futur, c'est la nouvelle forme qu'a prise l'inquiétude vis-à-vis de l'avenir, une inquiétude qui ne concerne plus ses incertitudes mais ses certitudes, c'est-à-dire tout ce qui

4. Voir à ce sujet le récent *Rapport du groupe de travail sur les profils de formation au primaire et au secondaire*, publié en juin 1994 par le ministère de l'Éducation du Québec sous le titre *Préparer les jeunes au 21^e siècle*.

de lui est déjà établi dans notre réalité présente, l'objet de nos prévisions et non de nos prédictions, les résultats positifs de nos propres capacités de faire et non les conséquences négatives de notre impuissance. On s'inquiète de ce que sera l'avenir de n'importe quoi dans le futur, l'avenir des jeunes, de l'économie, de la culture et de la civilisation, l'avenir du sujet, du budget et de la monnaie, mais aussi du sujet lui-même, l'avenir de toutes les espèces vivantes y compris la nôtre, l'avenir de toutes les réalités synthétiques et même maintenant de leurs « matières premières » : l'air, l'eau, la terre, la lumière filtrée par la couche d'ozone. Mais en fond de scène, on s'inquiète surtout pour l'avenir lui-même, car nous percevons au moins obscurément que, pendant que nous naviguions en modernes vers l'avenir avec nos espoirs et nos inquiétudes, c'est le futur « postmoderne » qui est arrivé, qui est déjà là.

L'avenir ne fut toujours qu'un rêve, mais le futur est devenu une réalité matérielle qui nous environne et qui nous oppresse comme un épais brouillard, et dans laquelle nous devons maintenant avancer, conquérir une place, gagner notre vie, nous faire une petite niche d'avenir et de « bonheur » personnels comprise comme un compte en banque protecteur. Car le futur qui nous entoure comme notre nouvelle dimension existentielle est compétitif, sélectif : qui gagnera la lutte ou la course pour se faire encore un avenir dans le futur où nous sommes, un petit avenir personnel au milieu de ses contraintes et de ses exigences ? Voyez les médias, lisez les journaux, parcourez les rapports d'« experts » et de « commissions représentatives » : ils ne disent que ça. Ecoutez les politiciens : ils ne s'occupent que de ça, ils ne nous parlent que de ça dans leurs promesses ou leurs menaces. Car le futur exige sacrifice.

L'avenir promettait tout, il était lui-même promesse de tout, il était l'Avenir ! Mais le futur juge tout, mesure tout, sélectionne tout, impose tout. Et l'avenir fait peur maintenant qu'il se présente devant notre porte, déjà barrée par le futur. Nous nous rendons soudainement compte que la barre symbolique de « l'an 2000 », que les futurologues ont mise devant nous depuis cinquante ans, a été dépassée bien avant la date annoncée ; mais nous ne sommes pas passés de l'autre côté, nous ne sommes pas entrés dans les promesses de l'avenir. Nous nous sommes faits coincer dans la « barrure », nous sommes barrés de tous les côtés par le futur qui nous guettait déjà depuis cinquante ans, qui croissait déjà au milieu de nous depuis un lustre. C'est en courant après l'avenir que nous avons construit le futur où nous sommes maintenant piégés. C'est le chemin qui est devenu notre piège, le chemin que nous avons creusé

sur le sol en courant après l'avenir ; nous devons maintenant courir après la course, nous tenir dans la course, comme n'importe quel coureur du Tour de France.

Ceci n'est qu'une toile de fond impressionniste. Le futur est devenu une expérience existentielle à laquelle on peut être plus ou moins sensible, dont on peut être plus ou moins conscient de bien des façons. Mais il correspond d'abord en lui-même à un « mécanisme » concret, à une forme ou à une manière d'être de la société : le futur est l'aspect existentiel d'un « mode de reproduction de la société⁵ ». Et cette nouvelle forme de société dont il est l'expression, après ses grandes formes historiques (« archaïque », « traditionnelle » et « moderne »), se rattache peut-être le plus visiblement au développement des techniques. Mais ce développement, et la latitude qui lui fut conférée ou laissée de s'autonomiser et de s'émanciper, n'est pas lui-même un fait technique. C'est très généralement un fait de civilisation, qui est surgi dans une civilisation politique ; et c'est donc d'abord, en son origine, un fait politique, même s'il portait finalement en lui l'abolition du politique dans l'économique et dans la « technocratie ». C'est aussi un fait de civilisation lié à la conscience réflexive que toute société a d'elle-même, à la volonté qu'elle exerce sur elle-même, que ce soit directement ou par la médiation de ses mythes et de ses dieux, de ses principes et de ses idéaux servant de miroirs.

Or, ce sont, dans la modernité, les sciences humaines qui, en succédant à la philosophie et aux humanités, ont pris cette place et assumé cette fonction de la réflexion de la société sur elle-même (et même aussi, largement, de l'individu sur lui-même et sur ses rapports avec autrui et avec le monde), avant d'être elles-mêmes rebaptisées plus tard, devenant avant tout techniciennes et opératrices, « sciences sociales ». La trahison⁶ des sciences sociales, des sciences humaines, dans lesquelles s'était incarné le projet d'une connaissance réfléchie de l'homme, de la société et de l'histoire, et qui étaient sensées nous orienter normativement sur le chemin de l'avenir, lorsque le mythe sous toutes

5. Que j'ai appelé lourdement le « mode de reproduction décisionnel-opérationnel », qui est en train de succéder aux modes de reproduction « politico-institutionnel » et « culturel-symbolique » qui caractérisaient respectivement la modernité et les sociétés traditionnelles. Voir à ce sujet M. Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, *Culture, pouvoir, contrôle : les modes de reproduction formels de la société* (1986).

6. J'emprunte le mot à *La trahison des clercs*, de Julien Benda, et je poursuis, en lui donnant une portée plus impersonnelle, plus « systématique », l'idée développée par Alain Caillé dans *La démission des clercs* (1993).

ses formes eût cessé de nous maintenir dogmatiquement dans le respect du passé, prend la forme de leur automobilisation anonyme pour produire maintenant le futur de manière bureaucratique et technocratique, à travers la prise en charge et la gestion systématique, programmatique et prévisionnelle du social, sa mise sous contrôle⁷. Les sciences sociales nous ont trahis lorsqu'elles se sont mises à fabriquer « dans notre dos », opérationnellement, les prédictions qu'elles nous annonçaient comme des prévisions, en prenant directement et organisationnellement en charge les conditions de leur réalisation. Ainsi se sont-elles mises à notre place, à la place de la société et à la place de l'histoire. Mais la notion de trahison est peut-être déjà devenue un archaïsme : la science classique, celle des Lumières, parlait ouvertement au nom de l'humanité, elle cherchait la vérité pour l'humanité qui est évidemment une réalité idéale, et c'est donc de l'humanité idéalisée qu'elle se sentait détenir un mandat. Les technosciences contemporaines sont devenues adultes, elles ne parlent plus qu'au nom du réel, elles n'agissent plus que pour son compte, ce qui signifie aussi, de plus en plus, à leur propre compte, puisqu'elles s'identifient sans cesse davantage avec ce réel au fur et à mesure qu'elles en deviennent le mode opératoire de constitution et de fonctionnement. Elle se sont installées dans l'espace qu'avait ouvert le slogan moderne disant qu'il fallait changer la réalité pour réaliser l'avenir et, à travers leur opérativité continue, c'est leur propre avenir, leur propre développement indéfini, la croissance illimitée de leur emprise qui est devenu notre futur à tous. À quoi bon étudier le réel lorsqu'on le fait ? Comment parler du réel lorsqu'on est l'immédiate réalité de sa production ? Marx disait de manière prémonitrice que les philosophes jusqu'à présent n'ont fait qu'interpréter le monde, et qu'il s'agit maintenant de le transformer. C'est fait, la transformation est devenue l'état de fait permanent de la réalité.

Et comme il ne s'agit plus d'étudier la réalité humaine, sociale, historique pour la connaître et pour y orienter normativement notre action, mais directement de faire celle-ci, les sciences sociales deviennent elles-mêmes inhumaines, asociales et ahistoriques, purement opérationnelles et techniciennes – si l'on fait abstraction de ce reste d'« humanité » condescendante avec lequel elles nous préviennent de nous adapter au monde inhumain qu'elles produisent si nous voulons encore y avoir une place. C'est ainsi qu'elles sont devenues au milieu de nous le cheval de Troie du futur qui est en voie de nous conquérir de l'intérieur. Pour les

7. Voir par exemple Gilles Deleuze (1990).

sciences sociales, maintenant, faire et connaître, pouvoir et savoir-faire, être et prévoir coïncident dans l'unité enfin pragmatiquement réalisée de la théorie et de la pratique.

Savoir et pouvoir, le rapport entre la science et le politique, voilà un thème déjà bien connu, bien couru, très diversement traité et souvent aussi maltraité entre Dewey, Foucault, Kuhn et Chomsky, par exemple, d'un côté, et les multiples instituts de recherche en « socio-politique » ou en « pragmatique des sciences », de l'autre. Mai 68 proclamait généreusement : « tout est politique », et la contre-culture américaine prétendait libérer le monde du politique par la culture libérée, dissoudre la guerre dans l'amour. Mais ce n'est pas dans ce sens – ce vaste champ signifiant pourtant très symptomatiquement diversifié – que j'ai sous-titré ce recueil « essais d'épistémologie politique ». Ce serait plutôt, dans un sens inverse, pour constater que, loin de s'identifier par nature au politique ou de lui servir d'instrument, la science et la technique, en fusionnant dans les technosciences bureaucratique-technocratiques, en ont pris la place et tendent par la nature ou la logique même de leur développement et de leur fonctionnement processuel à en dissoudre l'essence, qui était éminemment d'ordre réflexif. Les essais qui suivent ne s'intéressent que très indirectement aux « vraies » sciences et aux « vraies » techniques, celles qui ont pour objet la nature physique, ses lois et les différentes manières d'y produire des artefacts, toutes sortes de choses utiles et inutiles, habituelles ou surprenantes. Par contre, tous les essais sont focalisés sur les sciences humaines ou les sciences sociales, mais en les comprenant dans un sens très large, qui inclut toutes les disciplines, les savoirs et les savoir-faire dont l'objet concerne directement notre rapport à nous-mêmes, à autrui, au monde et à l'histoire, nos manières de vivre et de faire, d'être et de changer, notre identité et les formes mêmes de notre expérience existentielle. Les « sciences naturelles » et les « techniques productives » en font également partie, mais d'un point de vue qui n'est pas le leur, soit à titre de forme sociale de connaissance et de représentation, de « forces productives matérielles et culturelles », de « données et de procès objectifs », de variables « autonomes et déterminantes », etc. Mais l'essentiel à cet égard est peut-être qu'avec l'emprise gestionnaire et organisationnelle des sciences sociales sur la reproduction de la société et le contrôle du social (incluant la production sociale de la science), les « sciences naturelles », « pures et appliquées », sont en train de tomber sous l'emprise pratique des premières, quand bien même celles-ci n'étaient jamais parvenues de leur côté à établir sérieusement leur

autonomie scientifique, et qu'elles ont toujours navigué dans le flou ou la contradiction épistémologique, dans l'imprécision théorique et dans les ambiguïtés et les compromissions pratiques, du moins toutes celles qui sont mises en cause ici et qui ont tout fait pour se démarquer des humanités, comme sciences précisément.

Ce qui m'intéresse dans tous les essais, ce ne sont pas les « sciences » comme telles, les « techniques » comme telles, c'est la forme de la société lorsqu'elle est prise en main par les « sciences sociales », virtuellement en totalité, un peu à l'image de la prise en main du procès sociotechnique de production, jadis, par les ingénieurs tayloriens. Et c'est à ce propos que se dévoile une véritable révolution épistémologique qui coïncide avec une mutation sociopolitique dans laquelle s'abolit en même temps la différence entre science et technique, science et politique, nature et société, être et devoir être, et où se ferme, dans la « toute puissance » même du faire processualisé, la possibilité de toute création expressive. Dès lors, ces essais sont épistémologiques et politiques dans le sens précis que, en cherchant à montrer le mécanisme de cette confusion du pouvoir et du savoir dans le savoir-faire, ils visent tous à susciter une prise de conscience qui puisse à son tour servir de base réfléchie à une résistance (d'abord), puis à une recherche de reconstruction raisonnée fondée cognitivement et normativement, et dont le lieu stratégique est appréhendé ici comme l'ensemble des institutions de formation et d'éducation, là même où les sciences humaines exerçaient jadis, avant de devenir des technologies de gestion et de contrôle au service d'une société organisationnelle, leur hégémonie civilisationnelle comme « humanités », comme disciplines de réflexion et de formation⁸. C'est ainsi que l'épistémologie politique dont il est question ici est aussi une politique de la connaissance. Une connaissance dans laquelle serait réintégrée la reconnaissance de nous-mêmes et de la vie, qui implique le respect de leurs dimensions normative et expressive. Une connaissance dont la propre dimension normative et expressive doit aussi être reconnue et cultivée, à l'encontre du positivisme moderne et de l'opérationnalisme pragmatique postmoderne. Une connaissance qui soit une culture, une formation et une éducation aux réels intérêts et problèmes de la vie, de la société et de l'histoire contemporaine, et non un relais technique des processus technologiques et technocratiques qui tendent à leur dissolution.

8. Sur cette compréhension de la formation, qui n'appartient pas seulement à l'« école » mais aussi à la culture, à l'art et en particulier à l'architecture, voir Jacques Dewitte (1992).

Mais il me faut ici croiser encore un peu plus le « double jeu » dialectique que j'ai suivi jusqu'à présent. La société « opérationnelle, organisationnelle et décisionnelle » dont le mode de constitution et de fonctionnement vient d'être ébauché est aussi une société de la quotidienneté, de la liberté quotidienne des personnes, que Jürgen Habermas nomme le « monde de la vie » par opposition au « monde du système ». Cependant, cette dichotomie, en ce qu'elle prétend sauver, libérer et agrandir l'espace existentiel de la vie personnelle et collective, est une illusion, que le « système » entretient, propage et produit en tant que telle. Je veux dire simplement que cette « liberté » est absolument réelle comme est réelle la liberté de mouvement des molécules dans le gaz dont la pression est maintenue et contrôlée : c'est une liberté insignifiante dont l'ampleur, comme simple mesure de la libération du mouvement, se manifeste d'ailleurs dans la pression et l'échauffement.

D'un côté, nous assistons à la libération de la vie quotidienne et à la légitimation de la recherche personnelle du bonheur, ou du moins à leur reconnaissance comme champ d'accomplissement de la liberté humaine existentielle (chacun étant réputé libre d'agir selon ses désirs, avec pour seule limite légitime celle des moyens dont il dispose). De l'autre côté, c'est le système des moyens collectifs qui tend à s'autonomiser dans son immédiate opérationnalité en s'émancipant de toute finalité et de toute normativité proprement subjectives, c'est-à-dire humaines, et qui devient pour tous le réel le plus objectif et le plus contraignant. D'un côté, c'est le système aveuglément opérationnel qui devient le réel le plus objectif, auquel tous les moyens d'adaptation disponibles et tous les objectifs envisageables sont subordonnés ; de l'autre, c'est le domaine de l'autonomie individuelle, de l'accomplissement expressif de la subjectivité, qui devient le dernier ressort de l'imprévisible, la dernière « nature objective » qu'il s'agit de « prendre sous contrôle », dont il s'agit de réduire prévisionnellement la complexité et qu'il faut donc « internaliser » comme condition même de la poursuite de la dynamique de fonctionnement du système lui-même. Les sciences sociales travaillent sans relâche à cette réduction, à cette internalisation, non sur le plan individuel (c'est devenu archaïque et inefficace) mais sur le plan global, statistique. Elles dissolvent, dans leurs stratégies d'emprise, de prévision et d'intervention, toutes les synthèses subjectives et existentielles, « à prioriques » (qu'elles soient individuelles ou collectives, culturelles ou politiques) dans la multiplication des variables catégorielles et analytiques qu'elles produisent et maîtrisent en même temps, et elles étendent ainsi leur contrôle opérationnel sur toutes les franges d'objectivité

« environnementale » à l'intérieur desquelles s'exercent les libertés individuelles décomposées et isolées.

S'agissant de ce monde libéré de la vie quotidienne, normativement et idéologiquement « désencadré », on finit par constater empiriquement ce qu'on aurait pu d'emblée prévoir théoriquement, « anthropologiquement », à savoir que la première contrainte dont il s'est échappé, c'est en fin de compte celle du sens, qui est toujours d'abord un « sens commun ». La vie quotidienne s'est émancipée de toute attache réflexivement assumée à une essence normative de l'homme, de la société et du monde, et elle a cessé du même coup d'être engagée dans la réalisation des possibilités expressives déterminées que de telles essences contenaient en elles comme des puissances objectives susceptibles d'être révélées et dévoilées par l'action humaine. Ainsi la vie quotidienne a-t-elle cessé de « trouver place » dans quelque chose et donc aussi d'être la quotidienneté de quelque chose qui lui confère sens en la situant. Dans une société muée en système, chacun court après son sens propre et la réalisation de sa puissance propre comme après son ombre, alors que pour autrui aussi bien que pour le système, il n'est plus qu'une petite « boîte noire » bourrée de « variables » qu'il faut « ausculter », « sonder », et si possible parvenir à « programmer » pour mieux s'assurer de sa prévisibilité environnementale. C'est ainsi que les connexions « libres » entre les « personnes émancipées » deviennent la matière première dont le système finit par être la seule forme (d'où l'image du gaz sous pression invoquée tout à l'heure).

Le « monde de la vie » et le « monde du système », pour reprendre la dichotomie d'Habermas, ne se tiennent donc pas chacun à sa place, chacun de son propre côté. Le « monde de la vie » non seulement ne parvient plus à instrumentaliser le « monde du système », mais il est de plus en plus entièrement pénétré par lui, décomposé par lui, d'abord analytiquement, pour être ensuite réapproprié (« internalisé ») pratiquement ou plutôt opérationnellement. Ainsi disparaissent, ou sont du moins directement menacés de dissolution, les deux « lieux de synthèse » qui caractérisaient, depuis l'origine, l'espèce humaine : la synthèse subjective et identitaire individuelle, à caractère réfléchi, et la synthèse collective, culturelle ou politique, que le concept de société désignait depuis qu'il a été forgé dans son sens moderne par les sciences sociales.

C'est pourquoi nous vivons une époque extra-ordinaire dans laquelle se posent des problèmes extraordinaires, en commençant par ce problème tout à fait inouï qui consiste à devoir et à pouvoir, pour la première fois

dans l'histoire humaine, nous prononcer consciemment, réflexivement, « volontairement », sur la nature de notre nature, à moins que nous n'acceptions passivement de la voir changer brutalement et de nous la faire ravir sous nos propres pieds sans l'avoir voulu mais non sans le laisser faire. Et ce problème est indétachable de celui qui se pose maintenant à nous et qui concerne la « nature de la nature⁹ », puisque nous sommes en train de substituer à ce qui était depuis toujours « le monde », la nouvelle nature artificielle du système qui est « sorti de nos mains » (et qui est en voie d'en sortir tout à fait dans un autre sens de la métaphore), ce que nous n'avions pas vraiment voulu non plus, à l'exception de quelques exaltés modernistes néo-utopistes. Nous cherchions la satisfaction, nous devrions être satisfaits, et d'ailleurs plusieurs le sont tout à fait.

Si l'on regarde l'évolution des sociétés et du monde depuis cinq siècles, puis deux, puis un, puis depuis seulement cinquante, trente et dix ans, c'est un truisme de parler d'un bouleversement et de son accélération continue. Populations, systèmes sociaux, politiques et économiques, idéologies, sciences et techniques, cultures et identités, tout a participé d'une accélération du « changement » quantitatif et qualitatif dont les effets constituent notre présente réalité, devenue entièrement et systématiquement instable et dynamique. Ceci se manifeste dans tous les détails de la vie, dans tous les recoins de la planète, dans tous les tissus de nos relations personnelles aussi bien que dans les plus larges paramètres de nos statistiques, dans le plus profond de nos sentiments et de nos manières de penser, dans les plus sourds comme dans les plus explicites de nos espoirs et de nos peurs, dans tout ce à travers quoi nous faisons individuellement et collectivement l'expérience de la « réalité » qui est la nôtre.

On a parlé, pour ces cinq derniers siècles – une simple journée dans l'histoire temporelle de l'humanité, un clin d'œil dans la vie du monde –, de l'avènement des Temps Modernes, mais depuis le début de ces Temps Modernes, vers le tournant des xv^e et xvi^e siècles ou un peu avant, cette modernité elle-même a déjà eu le temps de se charger à plusieurs reprises de bouleversements nouveaux : les bouleversements des révolutions politiques, de la révolution industrielle et capitaliste, de la révolution scientifique et technique, de la technostucture, de la société de communication de masse, de la société informatique et de la production robotisée ;

9. J'utilise cette expression sans allusion au livre d'Edgar Morin et sans aucune référence à la forme d'analyse qu'il y développe.

les bouleversements du passage de la société de services à la société de travail, puis à la société d'« emplois » et de chômage structurel, du passage de l'autorité au pouvoir, puis du pouvoir au contrôle, et enfin à la cybernétisation virtuelle de ce contrôle, à l'automatisation du « gouvernail », de la mutation d'une structure hiérarchique de droits statutaires en un système légal de droits universalistes, puis le glissement vers des mécanismes judiciaires de reconnaissance des droits personnels et collectifs à n'importe quelle « différence » indéterminée (et enfin à la « différance » de Derrida), du passage mental d'un cosmos fini à un univers infini, puis à la réduction pratique du monde au village global et au *spaceship earth* du changement de Dieu en Devoir et en Responsabilité, puis en Raison, puis à la mutation de la Raison en calculs, bilans et stratégies, de la conversion des possessions communautaires diversifiées et hiérarchisées en propriété privée individuelle uniforme et universelle, puis de celle-ci en liberté d'entreprise au profit des puissances d'action corporatives et organisationnelles, et bien d'autres encore.

L'idée de Progrès a longtemps fourni un raccourci rassurant permettant de dire et de comprendre tout cela d'un mot, de lui donner sens. Les concepts d'émancipation, de liberté et d'accroissement du bonheur ont longtemps défini un horizon convaincant de justification idéologique en regard duquel pouvaient être survolées d'un trait – par les survivants – toutes les « bavures de l'histoire », toutes ses « ruses », tous ses « sacrifices ». Et les idées de justice et de solidarité suffisaient à compenser dans l'idéalité attendue les maux d'un présent mobile et souvent confus, ces maux qui désormais ne devaient plus être que passagers, non seulement temporels mais temporaires. Et même les morts étaient mobilisés pour chanter l'avenir¹⁰. Seulement, voilà, nous y sommes, et nous avons perdu l'envie de chanter. L'explosion joyeuse ou héroïque des Lumières laisse maintenant retomber sur nous bien des cendres ; l'avenir transparent qu'elles nous promettaient s'est mué en une angoisse lourde à l'égard du futur opaque qui non seulement nous attend, mais dans lequel nous sommes déjà entrés et qui continue de déferler sur nous de plus en

10. Je pense à ce vers dit par Rodrigue dans le *Soulier de satin* de Paul Claudel, dans le contexte poétique d'une reconstitution anachronique de la construction du Canal de Panama sous la férule espagnole et avec de la main d'œuvre indienne : « Et cent mille morts couchés de l'un et l'autre côté de ce canal que j'ai creusé témoignent que grâce à moi ils n'auront pas vécu en vain ». Claudel comme on sait était actionnaire de la Compagnie de Suez et farouchement anticommuniste, mais sa poésie très catholique rejoint ici la prose athée du Goulag.

plus vite, avec de plus en plus de puissance mise en œuvre ou simplement en jeu, jusqu'à peser sur nous plus fort que l'ancien destin (on est loin de Mallarmé : « jamais un coup de dés n'abolira le hasard ! »). Mais c'est dans la deuxième moitié du xx^e siècle que nous avons fermé une boucle qui, pour la première fois dans toute l'histoire, est une boucle humaine dans laquelle le monde se trouve enfermé non seulement en tant qu'objet de pensée, mais dans sa réalité même, dans sa consistance ontologique. Le monde n'est plus seulement réuni devant notre conscience, il est rassemblé dans nos mains, il est devenu la matière première de nos outils et c'est dans nos mains et par nos outils que nous découvrons enfin sa fragilité. La terre a cessé d'être notre mère, elle est devenue comme un enfant dont il nous faut désormais prendre soin. Quelles que soient les permanences de l'histoire et les antécédences de tout ce qui existe dans le passé, il est devenu faux, mensonger et irresponsable de dire que c'est toujours la même chose.

J'ai dit « nous », mais le problème est que ce « nous » n'existe pas, qu'il n'est pas encore, puisque chacun continue d'aller tenter sa chance individuelle avec un petit morceau du monde dans sa main, comme s'il s'agissait encore d'un simple morceau de pain quotidien. C'est un fait qu'il y a de toutes petites mains par milliards qui justement ne tiennent, lorsqu'elles le peuvent encore, que leur morceau de pain quotidien, à côté d'autres millions de mains pleines et aussi de mains si grandes que plus rien ne saurait jamais les remplir, car la plupart d'entre elles ne sont plus vraiment des mains humaines : corporations, organisations, réseaux, systèmes. Mais toutes ces mains ensemble tiennent le monde, le régissent en lui demandant quelque chose, en lui imposant quelque chose que désormais seule sa gestion intégrale peut encore procurer, et que la logique processuelle et gestionnaire, organisationnelle et adaptative répartit si inégalement. Nous sommes donc dans un moment remarquable de l'histoire où celle-ci n'est plus seulement un assemblage d'histoires disparates, et où elle n'est pas devenue non plus une seule grande Histoire qu'on peut raconter parce qu'elle fait sens ; c'est un moment historique où il est en même temps trop tard et trop tôt pour chercher le sens de l'histoire, parce qu'il faut d'abord la soigner d'urgence comme un malade en état de crise. Un moment où soigner l'histoire et soigner le monde malades est devenu la même chose, parce que la terre, le monde, se dérobe ou se dégrade sous les mains de l'histoire qui s'en est saisie, et que ces mains n'obéissent plus vraiment à la volonté de personne. Nous sommes entrés dans une « crise » pas comme les autres, parce que ce n'est plus une de nos crises dans l'histoire, mais une crise du monde historique, ce monde temporel tel qu'il existe depuis plusieurs milliards d'années, ces années telles que

nous les comptons rétrospectivement depuis que nous avons appris à compter, depuis que nous ne comptons plus sur nos doigts seulement la succession des jours fastes et des jours néfastes, des bonnes et des mauvaises lunes.

Ce que je viens d'évoquer est un décor de scène, brossé à grands traits, et dont il pourrait en somme suffire de ne retenir qu'une seule image : nous avons déjà, dans un mouvement très récent de « développement » de nos sociétés et de nos modes de vie, exercé assez de puissance dans le monde pour qu'il dépende désormais de nous, c'est-à-dire de la forme des sociétés et des modes de vie que nous lui faisons supporter. Le monde est le sol, *Grund* (Heidegger), qui pourrait devenir lui-même l'abîme, *Abgrund* (Heidegger), de notre existence collective, de cette existence dont prétendent parler les sciences sociales dont il sera question dans les essais qui vont suivre. Mon argument fondamental sera alors, comme je l'ai déjà évoqué, que ces sciences sociales nous « parlent » de moins en moins de leur objet et qu'elles le « produisent » de plus en plus dans notre dos (mais tout autant en étant poussées par nous dans le dos, et encore en bricolant à nos côtés à leur propre compte). Ce qu'on continue d'appeler les sciences sociales tiennent donc dans leurs mains – tout en conservant sur leur visage un air étrange d'innocence – une partie de cette différence cruciale qu'il y a entre le « sol » et l'« abîme », *Grund* et *Abgrund*. Je voudrais montrer que depuis leur origine, c'est-à-dire depuis qu'elles ont pris nom de science et conquis leur légitimité face aux « humanités » pour ravir à celles-ci l'étude des affaires humaines, elles en ont dit beaucoup moins qu'elles ne le prétendaient et en ont fait beaucoup plus qu'elles ne le disaient, et qu'elles sont ainsi devenues elles-mêmes un moment essentiel de cette réalité problématique qu'elles prétendaient seulement étudier ou éclairer. Car maintenant, il serait presque insignifiant de parler épistémologiquement des sciences sociales si elles n'avaient acquis pratiquement aucun pouvoir ni sur l'histoire ni sur le monde et qu'elles se contentaient de les contempler ou de les décrire. Mais, beaucoup plus que la révolution sociale consciente d'elle-même et de ses fins attendue par Marx et plus aussi que les sciences et les techniques orientées vers la « maîtrise de la nature », elles ont profondément concouru à transformer le monde, la société et l'histoire, en agissant tantôt pratiquement à la manière des fourmis, tantôt idéologiquement à la manière des grands bulldozers. Alors, prendre conscience de la réalité, c'est aussi prendre d'elles une conscience critique. Changer le cours de la réalité (et peut-être d'abord simplement en retenir le cours), c'est changer le cours qu'elle a pris ou le retenir : ne pas s'y soumettre, comme on pense justement qu'il faut se soumettre de corps à la nécessité et d'esprit à la vérité.