

## Shaping Up the Subject

# FORMAREA SUBIECTULUI

ALAIN TOURAINE

*Any observer is today confronted with a growing separation of the modern culture's two components: on the one side, the technology or the market; on the other, the community or the individualism. The choice between rationality and community or between market and individualism comes up more rarely, at least in those societies dominated by an endogenous modernization, than the choice between a modern, open, integrated society, homogenized by the global technology and market, and the opposite modernity defined by a growing separation of external nature from the subjective human being.*

*The central question is: which are the social, cultural and political forces that today can reconcile the dually separated worlds in which objectivity and subjectivity have become alien to each other. The emphasis should be put on the ways the individual actor shapes up its destiny as a subject in a global world.*

Imaginea dominantă a modernității este cea a unei lumi care se deschide către activitatea umană ghidată de rațiune, în care cad barierele ridicate de tradiții, credințe și privilegii; a unei lumi care se unifică și în care valorile universaliste, cele ale științei precum și cele ale dreptului, se răspândesc alungând tenebrele ignoranței, ale superstiției și ale arbitrarului. Această imagine este atât de puternică, atât de impresionantă, încât este exclus s-o respingem sau s-o abandonăm complet; nu se poate concepe o societate modernă "neluminată", care nu crede în universalitatea valorilor ei. Dar această imagine centrală a modernității poate fi interpretată în două moduri opuse. Pentru mulți, ea relevă unitatea lumii moderne și dă o interpretare raționalistă și liberală, conform căreia ființa umană este dirijată de urmărirea rațională a interesului, folosind tehnici care se aplică peste tot, fie că este vorba de tehnici industriale sau de metode de gestiune administrativă și financiară. Mă număr, dimpotrivă, printre cei pentru care modernitatea se definește prin ruptura unui cosmos care avea o finalitate, era creat de un Dumnezeu sau de principii supra-omenești, fiind organizat conform unor legi pe care rațiunea le poate descoperi, și care a fost înlocuit, pe de o parte, de un "mediu tehnic" creat, conform tezei clasice, de rațiunea științifică și, pe de altă parte, de conștiința unei interiorități a omului. Lumea premodernă era în același timp intenția lui Dumnezeu și o ordine eternă; în lumea modernă subiectivitatea se separă de obiectivitate, iar legile morale nu mai sunt legi naturale. Oricât de opuse ar părea aceste două interpretări, ele au fost confundate adesea. Vorbind de secularizare, se indica respingerea unui principiu religios de legitimare a organizării sociale și politice; aceeași idee introducea



adesea ideea de laicitate. Dar "dezvrăjirea" lumii poate fi interpretată cu totul altfel. Max Weber a descris o trecere care nu se mai efectua de la ascetismul în afara lumii la utilitarism sau hedonism, ci înspre ascetismul în lume, și cea mai mare parte a celor care apără laicitatea adoptă un spirit asemănător: ei recunosc separarea domeniului cunoașterii pozitive, care este în același timp cadrul vieții în cetate, de domeniul credințelor, ținând de familie și de religie, introducând astfel, pe urmele lui Kant, o imagine dualistă a existenței umane. Când filozofii politici afirmă - pe bună dreptate - că democrația este incompatibilă cu recunoașterea instituționalizată a credințelor ce ar trebui acceptate de toată lumea, unii dintre ei cred că se poate fonda ordinea socială pe interesul societății înseși, alții apărând, din contră, ideea că democrația este cu atât mai reală cu cât respectă diversitatea culturilor și credințelor.

Dezbaterea culturală din lumea modernă a fost constant dominată de această opoziție dintre instrumentalisti și moraliști, dintre cei care gândesc în termeni de schimb și cei care se referă la autonomia actorului social. Cei dintâi se repartizează la rândul lor în două mari familii de gândire. Pentru unii, unitatea societății, ca și a lumii sau a personalității individuale, se bazează pe domnia rațiunii. Ei sunt pozitivisti și visează la o societate bazată pe știință, tehnică, educație și dezvoltarea voluntaristă a forțelor productive. Sunt adesea atrași de diverse tipuri de despotism luminat, sau cel puțin de elitism republican. Ceilalți se gândesc mai puțin la producție decât la consum; metafora lor favorită nu este întreprinderea, ci piața. Nu sunt planificatori, ci liberali; societatea cea mai bună, din punctul lor de vedere, este cea care pune cele mai puține obstacole formării, exprimării și satisfacerii nevoilor. Pe de altă parte, cei care nu reduc modernitatea la raționalizare, sau chiar o resping, definesc ceea ce îi scapă

fie ca particularitate a unei culturi cu istoria, memoria, limba ei, cu lumea sa trăită, fie, în cu totul alt fel, ca libertate personală și ca individualizare a existenței.

Aceste două figuri opuse ale modernității par adesea apropiate, sau chiar complementare. Liberalii se consideră adesea individualiști, dar discursul lor nu este convingător, având în vedere că ei definesc individul prin consumul său, previzibil din plin în funcție de poziția socială a consumatorului. În paralel, regimurile politice care se intitulează comunitare se numesc de asemenea și modernizatoare, acesta fiind cazul a numeroase naționalisme revoluționare, dar acest discurs nu este mai satisfăcător decât celălalt, noile despotisme trădând repede raționalizarea, după cum o dovedește eșecul lor economic. Dincolo de aceste pseudo-sinteze ideologice care nu suscită nici o adevărată observație, observatorul este frapat de separarea din ce în ce mai mare dintre elementele componente ale culturii moderne: pe de o parte, tehnica sau piața; de cealaltă, comunitatea sau individualismul.

Alegerea între raționalizare și comunitate, sau între piață și individualism se impune mai rar, cel puțin în societățile de modernizare endogenă, decât alegerea între cele două imagini deja evocate, cea a unei societăți moderne deschise, integrate, omogenizată prin globalizarea tehnicilor și a piețelor și cea, opusă, a unei modernități definite prin separarea crescândă a naturii exterioare și a omului interior. Câțiva ani, am fost satisfăcut de alegerea fără rezerve a acestei poziții dualiste, opunându-mă atât raționalismului Luminilor cât și a comunitarismului "integrist". În fața optimismului raționalist al filozofilor progresului, mă alăturasem taberei celor care, de la Descartes și teoreticienii drepturilor omului din declarațiile americană și franceză, au definit modernitatea ca separare din ce în ce mai mare a raționalizării și a subiectivității. Viziune optimistă, asociată marelui curent social-democrat care a transformat



Europa industrializată în a doua jumătate a secolului XX, căci libertatea personală și colectivă a muncitorilor părea compatibilă cu capitalismul industrial, grație negocierilor colective și legilor sociale. Astăzi, această poziție mi se pare insuficientă și mi se pare indispensabil să o modific, radicalizând-o. Căci ni s-a impus conștiința amenințărilor rezultate din separarea extremă, din disjunția aproape completă între universul instrumental și cel al identității, între lumea mijloacelor și cea a scopurilor. În parte pentru că mediurile create în domeniul muncii au slăbit, ceea ce frapază nu este mai mult diviziunea lumii în două mai degrabă decât unificarea ei? La nivel internațional, ca și la nivel național, în orașe ca și în personalitățile individuale, frapază separarea extremă a fluxurilor și a comunităților, a schimburilor și identităților, și mai ales multiplicarea marilor puteri, adesea despotice, care vorbesc fie în numele modernizării tehnice și comerciale, fie, dimpotrivă, în numele comunității, națiunilor, religiilor. Această tăiere în două a lumii pare să progreseze atât de repede încât ea rupe toate legăturile care mențineau încă împreună cele două universuri.

Imediat după căderea imperiului sovietic, câțiva filozofi ai istoriei, prea grăbiți, au crezut un moment că se formează o lume unificată, omogenizată, definit prin economia de piață, democrație liberală, toleranță culturală și secularizare. Viziune ultra-liberală, care anunța sfârșitul istoriei și integrarea pacifică într-o lume unificată de globalizare. Dar acest miraj nu a durat mai mult decât speranțele în ameliorarea rapidă a situației economice a țărilor în care economia de comandă era înlocuită de economia de piață. La patru ani după căderea zidului Berlinului, lumea nu ni se pare unificată ci, dimpotrivă, desfăcută în fărâme. Pe de o parte, internaționalizarea piețelor și difuzarea mondială a bunurilor de consum sau a programelor de televiziune; de cealaltă, dezvoltarea integris-melor și a naționalismelor de tot soiul.

Chiar în Europa, în timp ce circulația capitalurilor este din ce în ce mai liberă și se semnează acordul GATT, naționalisme extreme triumfă în fosta Iugoslavie, în Caucaz și în alte părți ale fostei Uniuni Sovietice, în timp ce la porțile continentului naționalismul modernizator și autoritar algerian se prăbușește, iar victoria FIS nu este împiedicată decât prin scoaterea lui în ilegalitate. În orașele europene, în mai mică măsură decât în orașele americane dar în același fel, se juxtapun centre comerciale și cartiere pe cale de izolare sau de segregare, în care se dezvoltă economia paralelă a drogului - pe cale, de altfel, de a câștiga regiuni întregi din lume. Anumite din aceste contraste țin de "schimbul inegal", de distanțele mari, și adesea pe cale de a se mări și mai mult, între bogați și săraci, dar esențialul nu se mai află aici. Ceea ce contează mai mult este faptul că universul schimburilor comerciale și cel al legăturii sociale, cel al piețelor și comercianților și cel al legăturii sociale, cel al piețelor și cel al comunităților, după cum am mai spus, se separă din ce în ce mai mult. Această separare, ruptura societății tradiționale ne apăruseră mai întâi ca definiția cea mai pozitivă a modernității, în care temporalul și spiritualul, biserica și statul trebuiau să fie distincte. Dar această separare s-a accentuat atât de mult încât societatea secularizată, pluralistă, tolerantă și laică se descompune în fața noastră și se sparge, ca și cum mișcarea declanșată de revoluția engleză, americană și franceză ar continua, dincolo de faza strălucită a modernizării, până la căderea lumii în haos, violență, incomunicare și descompunerea tuturor instituțiilor. Corespondența dintre motivații era principiul central al societăților tradiționale, ca și al imaginii - de fapt tradiționalistă - pe care o dădea sociologia funcționalistă asupra societății moderne. Știm de multă vreme, din timpul creștinismului dar mai ales de la Declarația drepturilor omului, că instituțiile sociale trebuie să respecte valorile care nu se reduc



la utilitatea socială, drepturile care intră în conflict cu economia de piață, dar descoperim abia acum că aceste echilibre au devenit imposibile, că apartenențele sunt dispersate de comerț, că timpul consumatorului este deformat și nu mai reușește să lege trecutul de prezent și de viitor, și că la câțiva pași de centrele de consum se multiplică identitățile obsedate de sine și puterile comunitare care folosesc o moștenire culturală pentru a-și construi dominația absolută. Între universul obiectelor și cel al credințelor nu mai există decât ruine și maidane, iar instituțiile, mai ales cele a căror funcție este de a stabili și de a duce la respectarea normelor, în special cele educative, se descompun. Familia nu mai corespunde nici unei configurații aparte a raporturilor dintre copii și adulți, atât de variate sunt formele ei practice și recunoscute. Școala, după cum a arătat François Dubet, este din ce în ce mai divizată între o cultură școlară care caută în pregătirea pentru muncă o justificare a autorității sale și o cultură a tinerilor care se bazează pe căutarea identității personale, pe comunicarea impersonală și pe explorarea imaginarului, în timp ce școala se vrea din ce în ce mai instrumentală. În societățile bogate, abundența dă multora iluzia că trăiesc încă într-un ansamblu social integrat și controlat; totuși, chiar și aici, sporirea marginalității, a violenței și a segregăției obligă din ce în ce mai mult la recunoașterea unei crize. Unii o privesc cu indulgență, alții, precum Gilles Lipovetsky, îi găsesc chiar un arome "șarm" neașteptat dar, oricare ar fi atitudinea pe care o adoptăm, ne confruntăm cu o întrebare la care este obligatoriu să răspundem: am intrat oare într-o epocă post-socială? Vom trăi în ansambluri sociale în care raporturile dintre indivizi și grupuri nu vor fi reglate decât de piață, segregare sau violență, în lipsa oricărei instituționalizări? Și știm că această fărâmițare a societăților bogate nu este decât fața luminată a unei planete a cărei față întunecată este ocupată

de comunități sărace, închise în ele înșiși, de un amestec de violență sălbatică și de sectarism fanatic. Putem considera că această situație este "normală" și că ea trebuie analizată, fără o judecată normativă de ansamblu, așa cum am analizat societatea industrială sau comunitățile ierarhizate care au precedat-o? Dacă am ales, pentru a descrie aceste tendințe ale lumii contemporane, cuvinte neliniștitoare, am făcut-o pentru că mi se pare la fel de inacceptabil să descriem cu răceală această situație drept hiper sau post-modernă pe cât era de scandalos să consideri Manchesterul sau Paris-ul anilor 1850 drept moderne în timp ce aceste orașe presupuneau forme extreme de exploatare capitalistă. Cum să nu vedem, mai ales, că universul fluxurilor nu se juxtapune peste cel al comunităților, că îl domină, îl inundă, îl pătrunde din toate părțile, purtând în sine o hegemonie culturală după cum capitalismul din perioada de mare proletarizare purta o hegemonie socială care nu a fost limitată și controlată decât încetul cu încetul, prin acțiunea mișcărilor sociale, a reformatorilor politici sau a filantropilor? Ceea ce duce la chestiunea centrală: care sunt, astăzi, forțele sociale, culturale și politice de recompunere a acestei lumi dualiste, descompuse, în care obiectivitatea și subiectivitatea au devenit universuri străine unul de celălalt?

O asemenea întrebare este mai puțin nouă decât pare. Societatea industrială s-a prezentat mai întâi ca o "distrugere creatoare", conform cuvintelor lui Schumpeter care se pot aplica și mai brutal industrializării comuniste decât celei capitaliste. Totul devenea marfă, statutele sociale explodau sau dispăreau iar oamenii nu mai erau recunoscuți drept cetățeni ci drept forță de muncă, nu mai erau considerați drept ființe dotate cu rațiune sau interes ci drept mașini. De atunci, s-au auzit neîncetat voci care au denunțat brutalitatea, risipa, sălbăticia acestei societăți industriale. Totuși, după o lungă perioadă

de suferințe și de înfrângeri, mișcarea muncitorească a obținut, prin propriile-i forțe și prin importanța ei crescândă în lumea politică, ameliorări materiale și formarea unei democrații industriale. Ne confruntăm astăzi cu mutații tot atât de importante, dar nu categoriile politice sunt cele care explodează sub șocul noilor realități sociale; categoriile sociale moștenite de la societatea industrială sunt cele distruse de șocul industriilor culturale. Imaginea muncitorului se estompează, după cum se întâmpla, odinioară, cu imaginea cetățeanului; ființa umană, privată sau eliberată de rolurile sale sociale sau de apartenența la o comunitate, fără datorii și poate fără drepturi, aruncat fie în totalitarism, fie sub luminile orbitoare ale orașului, este luată ca un pai de valurile consumului. Dar, după cum proletarizarea s-a născut din exigența de justiție socială iar drepturile celor muncesc au fost în cele din urmă recunoscute, la fel, în mijlocul unui Mine în descompunere apare Eul subiectului, așa cum a descoperit Freud, mai bine decât toți ceilalți. Marile batalioane ale acțiunii politice sau sociale sunt înlocuite de mobilizarea personală, în numele unui raport de la sine la sine, căruia femeile i-au dat formele cele mai noi și care stabilește o relație din ce în ce mai directă între natura fiecăruia dintre noi și dorința de libertate și de responsabilitate. Chestiunea principală devine, de acum înainte, cum se poate îmbina, în ceea ce facem, ceea ce suntem, sexualitatea și memoria, limba și copilăria, și ceea ce vrem să fim, producători, autori ai existenței noastre? În momentul în care marile povești sociale se șterg, fiecare existență caută să devină o poveste personală, iar lumea noastră masivă, globalizată, este și - sau mai ales - o lume centrată pe dorința individului de a fi un actor, aceasta fiind definiția însăși a subiectului.

Dar înainte de a preciza și explica acest răspuns, să îndepărtăm orice tentativă nostalgică de întoarcere înapoi. Franța mai ales se lasă prea mult antrenată

de mirajul unui trecut apus. Poate pentru că își închipuie că grandioarea ei stă mai mult în trecut decât în viitor, ea se fixează pe imaginea, pe care, ce-i drept, a inventat-o în bună măsură, unei societăți republicane, raționalistă și virtuoză, în care copiii ar învăța de la părinți și de la profesori să devină cetățeni și să creadă în știință. Imagine care nu are alt merit decât că descrie în termeni inversați răul de care suferim astăzi. Nu mai putem reclădi cetatea greacă, după cum nu putem reclădi societatea creștină sau filozofia Luminilor. Nu putem să ne orientăm într-o lume plină, stimulantă și violentă, decât dacă ne simțim depărtați de instituțiile austere și constrângătoare ale unei lumi pline de tăcere, de frustrare și de păcat. Trecând de la cultura culpabilității la cea a plăcerii, ne-am mutat pe altă planetă și nu mai avem nici măcar dorința de a retrăi, altfel decât în vis, lungile nopți solitare și reci ale vechii lumi. Ordinea a devenit mișcare, ierarhiile au fost bulversate de diversitatea situațiilor și, într-adevăr, conformitatea cu normele proclamate și apărute de instituții ni se pare un obiectiv la fel de patologic ca și revoluția culturală chineză. Să acceptăm în ansamblul vieții sociale și culturale opoziția absolută stabilită de Benjamin Constant între libertatea Anticilor și cea a Modernilor.

Orice întoarcere înapoi fiind astfel interzisă, cum, și în jurul cărui principiu, se poate reconstrui o anume unitate a universului nostru social? Cum să limităm sau să controlăm ceea ce am descris ca aspect central al descompunerii, separarea universului obiectelor și cel al credințelor, a lumii obiectivate de dictaturile subiectivității reprezentate de naționalismele extreme, de integriste și de secte?

Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie dat ideii de subiectivare un sens mai puternic decât cel pe care i l-am acordat până acum. Vedeam în ea una din

fetele modernității, la fel de importantă ca și raționalizarea și la fel de separată de ea precum erau cele două substanțe ale lui Descartes; în realitate, subiectivarea este, dintr-un punct de vedere mai profund, forța integratoare a lumii obiectivității, și a lumii subiectivității, a piețelor și a comunităților. Subiectul se definește înainte de toate prin această dublă integrare, care reprezintă în același timp o dublă critică și o dublă eliberare. Asocierea ordinului schimburilor cu ordinul credințelor a dus la dependența amândorura de o putere. Declinul zeilor a dus la triumful regilor, al celor care dirigează piețele mondiale ca și al celor care comandă sufletelor. Este oare posibil, fără a căuta să revenim în lumea zeilor, să ne eliberăm de această dublă putere și să recreăm un spațiu "civil", care să fie cel al libertății și nu cel al interesului sau al tradiției? Modernitatea nu reprezintă oare, la fel de mult ca și descompunerea cosmosului, o căutare a acestei recompuneri, a acestei ordini în același timp rațională și finalizată, precum odinioară cea a regilor? Nimic nu este posibil fără această descompunere, dar aceasta nu duce decât la triumful puterilor tot mai hegemonice în lipsa unui principiu politic, neinstituțional, de unitate, un principiu cultural care limitează ambiția oricărei puteri de a fi absolută. Acest principiu a fost global, cosmic, natural și divin în același timp; trebuie să-l căutăm acum cât mai departe de ceruri, în individ.

Individul nu este conceput de sistemele de ordine decât ca un reziduu. Societățile holiste l-au încorporat cât mai complet unui sistem de locuri, de obligații și de privilegii. Individul a căpătat apoi o istorie personală, controlată însă de îngerul lui păzitor, de legile sau de determinanții sociali care explică cea mai mare parte a comportamentului său de consumator sau de elector.

Raționaliștii au afirmat că supunerea la disciplinele rațiunii făcea posibilă o individuație care se baza pe controlul

pasiunilor. Liberalii au făcut din libera expresie a cererii principiul de organizare rațională a vieții economice și sociale; neo-comunitariștii au făcut apel la individ în sensul unei etici a convingerii, capabilă să lupte împotriva a tot ceea ce amenință tradiția. Numesc subiect, dimpotrivă, dorința de a fi a unui individ, de a-și crea o istorie personală, de a da un sens ansamblului experiențelor vieții individuale. A-și trăi propria viață, a găsi în ea o referință care să explice comportamentele particulare mai mult decât apartenența la o categorie socială sau la o comunitate de credințe. Subiectul nu găsește locul liber și nu domnește în mijlocul unui teritoriu propriu; el își face loc cu coatele, doboară sistemele de plasare elaborate de către puteri. Și el luptă cu aceeași energie pe două fronturi: cel al piețelor și cel al comunităților. Libertatea subiectului este la fel de direct angajată în lupta contra regimurilor totalitare sau autoritare subiectiviste cât și contra hegemoniei centrilor de decizie economică, ai sistemului financiar internațional. Poate ar trebui spus că el nu se constituie decât prin ducerea acestei duble lupte. Dacă nu luptă decât contra puterii comunitare, nimic nu îl va opri în adorarea pieței și a libertăților ei; dacă se angajează complet în lupta împotriva lumii mărfurilor, pe ce altceva se poate baza decât pe o comunitate sau pe o *Bildung* fondată pe raționalismul universalist? Transformarea individului în subiect rezultă din combinarea necesară a două afirmări: cea a individului împotriva comunității și cea a convingerii contra pieței.

Figura imigrantului este emblematică pentru subiect, având în vedere că el nu se constituie ca subiect decât eliberându-se în același timp de comunitatea lui și de piață, combinând deci în sine însuși integrarea socială și identitatea culturală. Ceea ce se opune ideologiilor dominante în acest domeniu, una din ele făcând un apel la asimilare și cealaltă la tradiție, deci la un multiculturalism

încărcat de etnicitate. Se vorbește pe bună dreptate de inserție, pentru că integrarea nu este reală decât când imigrantului i se recunoaște nu numai particularitatea originilor, ci și cea a parcursului, când este recunoscut ca fiind în același timp asemănător și diferit. Cei care insistă asupra diferențelor culturale profunde care separă islamul de creștinism sunt rentăți aproape inevitabil să-l respingă pe străinul musulman, pentru că iau în considerare nu un proiect personal de existență, ci sistemele, esențele culturale. Mulți imigranți, din contră, sunt de fapt capabili să fie în același timp aici și în altă parte, fiind astfel agenți activi de recompunere a unei lumi care tinde din ce în ce mai mult să se divizeze între centru și periferie.

Subiectul nu este un principiu suspendat deasupra vieții sociale. De vreme ce l-am definit ca mișcare socială care luptă pe două fronturi, trebuie subliniat ceea ce îl unește cu adversarii săi, ca și ceea ce îl opune, o mișcare culturală definindu-se în același timp prin comunitatea de câmp cultural care există între adversari și prin conflictul social care îi opune. Apelul la subiect nu este o apărare a libertății individuale împotriva aparatelor colective; el combate pentru o anume concepție asupra individului, împotriva altor concepții. Lumea piețelor reclamă libertatea consumatorului, după cum apărarea comunității este dusă în numele unei identități colective. Nimeni nu se mai referă, de nici o parte, la universalismul abstract al Luminilor și al rațiunii. Aproape nimeni nu mai crede că individul se formează prin impunerea unor discipline care îi obligă, precum pe curtezanii lui Ludovic al XIV-lea, să înlocuiască forța prin reflecție și calcul. Din toate părțile, dimpotrivă, se aud apeluri pentru eliberarea dorințelor și a nevoilor, pentru afirmarea și exprimarea sinelui. Dar ceea ce opune diferitele concepții asupra individului este la fel de important ca și ceea ce le face să converge. Căci, dacă toate vorbesc de

libertate și de individualizare, scopul unora este să distrugă rezistența la libera circulație a bunurilor și informațiilor, în timp ce alții vor dimpotrivă să apere o identitate colectivă împotriva acestui liber schimb, încărcat, în ochii lor, de intenții hegemonice. Între aceste două concepții, cea care caută subiectul în individ combate în același timp acest liberalism și acest comunitarism.

Dar mai important este să semnalăm transformarea scenei culturale, și nu pe cea a actorilor care se întâlnesc și se confundă aici. Filozofiile istoriei, care au urmat unor filozofii ale ordinii politice, sunt înlocuite de filozofii morale, de concepții asupra individului. Modelul moral propus ființelor umane era conform unei ordini care îi depășea pe indivizi, și chiar colectivitățile cărora le aparțineau. Individul trebuia să se piardă în meditație, rugăciune sau imitarea vieții maestrului; trebuia să-și facă datoria și să-și reprime orgoliul. Imaginea sfântului a fost mai apoi înlocuită de cea a eroului, cuceritor sau lucrător, întreprinzător sau revoluționar, care transformă lumea prin muncă, forță și convingere. Model de mobilizare și nu model de conformare. Suntem marcați încă foarte puternic de acest eroism mobilizator sau revoluționar, dar nu ne mai simțim stăpâni pe forțele pe care le-am creat sau eliberat: partidele totalitare au confiscat mișcările revoluționare; organizarea industrială a distrus autonomia profesională; cultura de masă amenință creativitatea personală. Suntem în defensivă și, în acest sens, redevenim liberali: căutăm garanții și o securitate mai degrabă decât mobilizări. Vrem să limităm puterile centrale și să asigurăm drepturi unor indivizi sau minorități.

Acordarea unui loc central ideii de subiect nu duce câtuși de puțin la neglijarea condițiilor sociale sau interpersonale de recunoaștere a acestuia, ci numai la afirmarea necesității de a ne consacra analizei raportului individului cu sine însuși mai

degrabă decât analizei organizării sociale sau a intersubiectivității. Nu se poate separa ideea că individul se formează respingând puterea stabilită de cea conform căreia libertatea sa este mai întâi interioară, se bazează pe crearea unei experiențe autoreferențiale: existența lui individuală. Teama de societatea de masă, fie ea comercială sau militarizată, explică foarte bine această conștiință că, într-o societate hiperactivă, a cărei istoricitate riscă din ce în ce să fie mai excesivă și să se transforme, după cum a analizat Michel Foucault, în control de sine însuși, singurul recurs fiabil este individul însuși, pe când comunicațiile interpersonale, activitățile tehnice și chiar lumea trăită sunt pătrunse profund de industriile și puterile culturale care ocupă un loc central în societatea postindustrială, programată. Facem apel la un control al sinelui, la formarea unui proiect de existență, pentru că intimitatea noastră este, ea însăși, invadată de interesele comerciale sau de credințele comunitare. Apel combătut în mod deschis de aparatele puterii care impun exteriorizarea existenței intime și îl identifică pe individ cu cultura comercială sau cu credințele oficiale. Rebeliunea subiectului, afirmarea libertății sale nu se pot baza decât pe individ, pe dorința lui de individuare, de diferență, pentru că puterea ne invadează sufletele, în loc să se mulțumească să ne constrângă corpurile și limbajul. De altfel, bătăliile politice de astăzi se duc în jurul individului. Puterea comercială caută să se legitimizeze afirmând că se află în slujba consumatorilor, iar puterea neo-comunitară se prezintă ca apărătoarea unei culturi naționale aparte împotriva hegemoniei unei culturi și a unor interese străine. Subiectivarea combate aceste două imagini opuse ale individului, dar, în același timp, ea caută să le reunească. Iată de ce ceea ce numim subiect nu poate fi redus la concepția unui subiect ca prezență în individ a unui principiu universalist, rațiunea sau creația divină. Subiectul este

individ și este comunitate, nu este nici o ființă naturală nici o ființă rațională. El scapă comunității prin rațiunea instrumentală și pieței prin identitatea colectivă și prin cea personală. Istoria drepturilor omului arată cel mai bine această transformare a ideii de subiect. Mai întâi, au fost identificați cu subiectul creația Domnului, ființa rezonabilă și cetățeanul. Dar, cu creșterea istoricității, societatea industrială a descoperit că drepturile omului trebuiau concepute ca drepturi sociale care îi protejează pe lucrătorii plasați în relații sociale de autoritate și într-o situație tehnică. Mai recent, mișcările de eliberare națională și, mai mult, mișcările femeilor au impus uniunea valorii universale a unui drept cu particularitatea actorului definit social și cultural, căruia îi este aplicată. Dubla luptă a subiectului este inseparabilă de dubla lui natură, distantă față de o ființă socială sau naturală, adică libertate, dar și ființă particulară, identitate hrănită de o anumită origine și tradiție, care rezistă hegemoniei puterilor.

Această transformare a subiectului, care îmbină în el universalism și particularism, apel la drept și reamintire a identității, corp și spirit, este întărită de apariția noilor forme de modernizare. Occidentul raționalist a conceput-o ca pe o realizare a modernității, adică a raționalității înseși. Raționalizarea trebuia să fie endogenă, să se bazeze pe acțiunea științei și a tehnicii, a educației și a administrației: urma să construim nou cu materiale noi, ceea ce traducea noțiunea de modernitate, așa cum era ea gândită. Dar cu cât această modernizare endogenă a avut mai mult succes, și-a extins influența, cu atât dezvoltarea a devenit adesea exogenă, dirijată de un stat național sau străin, adesea chiar de o burghezie străină, care bulversează societatea tradițională rezistentă la raționalizare, sau o reduce la un ansamblu de instrumente și de arme folosite pentru apărarea valorilor culturale și a vechilor forme de organizare socială.

Universul nu mai este ocupat de ambiția unui subiect raționalist, identificându-se cu ordinea lumii și impunându-și puterea tuturor forțelor sociale și culturale extrase din tradiții, pasiuni și credințe; el este acaparat, în toate părțile, de uniunea din ce în ce mai strânsă dintre identitatea personală sau colectivă și voința de eliberare. Nu mai este posibil să se rezerve Occidentului ideile de modernitate, dezvoltare și democrație. De multă vreme, încă de la formarea mișcării muncitorești, cei care vorbeau în numele acestui raționalism luminat s-au transformat în stăpâni represivi, și au invocat universalismul rațiunii pentru a le impune muncitorilor constrângerile unei raționalizări care le servea interesele, iar colonizatorilor interesele colonizatorilor. În același fel, astăzi, cei care laudă globalizarea, apostolii unei piețe mondiale deschise își impun hegemonia asupra unor societăți și culturi în ruine. Nu ne dăm încă seama de aceasta pentru că secolul nostru este încă acoperit de alte ruine, cele care au fost acumulate de totalitarisme, și pentru că vom mai trăi câțiva vreme cu intensă euforie de a vedea că imperiul sovietic s-a prăbușit. Dar abia se va termina acest secol și va trebui să dăm din nou prioritate "stricăciunilor progresului", după cum spune CFDT (*Confédération Française Démocratique du Travail - Confederația franceză democratică a muncii - n.t.*), și să descoperim că subiectul care se opune puterii tehnocraților, ca și puterii profeților, nu este raționalistul republican ci, dimpotrivă, după cum a fost cazul în atâtea țări, din Chile în Polonia, alianța dintre libertate și o conștiință populară bazată pe o exigență morală și adesea religioasă.

Când lumea era imobilă, obscură, segmentată, luminile rațiunii ghidau mișcările de eliberare; acum când ea este agitată, poluată, traversată de fluxul consumului și al informației, apărarea subiectului trebuie să facă apel la omul interior, care este în același timp libertate și memorie. Aceasta nu mai este depășirea

particularismelor în universalismul rațiunii sau al legii divine; el este forma alianței dintre rațiunea critică și apărarea libertății și a identității personale. Acest travaliu de subiectivare care combină nevoia de individualizare cu uzajul rațiunii și cu mobilizarea apartenențelor colective acționează în lumea întreagă.

Construcția subiectului nu poate fi totuși realizată numai în și prin lupta împotriva aparatelor de dominație culturală. Trebuia ca în contra comunității ca și împotriva pieței, să se facă auzit apelul la un individ pentru sine, axat mai simplu pe propriile-i plăceri decât pe fericirea proprie. Ceea ce nu este decât o expresie a modernității înseși ca umanism: ea reprezintă bascularea sensului unui sistem natural de ordine către subiectivitatea ființei umane. Dar ceea ce unii numesc narcisism, dând acestui cuvânt un sens pozitiv, care se opune, într-adevăr, identificării cu leaderul, cu comunitatea sau cu regula, care distrug activ subiectul, nu devine un agent de formare a subiectului decât prin intermediul luptelor împotriva aparatelor puterii și, după cum se va vedea, prin recunoașterea celuiilalt ca subiect. Dar să nu inversăm ordinea factorilor de producție a subiectului: trebuie plecat de la apelul individului la sine însuși, de la voința sa de a fi actor, adică de a-și transforma mediul pentru a extinde spațiul în care se manifestă pentru sine însuși. Nu am ieșit din universul subiectivității pentru a intra în cel al intersubiectivității. Intrăm din ce în ce mai mult în universul subiectului, care nu se confundă cu cel al individului și al conștiinței de sine ce se numește subiectivitate. În raport cu această construcție mereu amenințată a subiectului capătă sens recunoașterea celuiilalt ca subiect.

Ce sens trebuie dat acestei formule atât de fragile precum subiectivarea? Ea riscă în mod constant să se degradeze în două atitudini opuse și egal destructive. Cea dintâi consistă în a vedea în celălalt o figură a absolutului. Aceasta este adesea

sensul acordat apelului la drepturile omului: îi tratez pe ceilalți ca pe ființe umane care au aceleași drepturi ca și mine, se nasc și trăiesc liberi și egali în drepturi. Dar acest apel la drepturile egale ale fiecăruia sună fals în fața inegalităților de fapt: șomerul aflat la sfârșitul "drepturilor", imigrantul exclus, bolnavul izolat nu ascultă discursurile care proclamă egalitatea în drepturi, sau chiar se enervează când le aud. Prea adesea, într-adevăr, în numele acestui universalism pretențios au fost realizate expedițiile coloniale, fie că ele pleacă din țări democratice sau comuniste. Atitudinea opusă este cea care recunoaște și respectă fără rezerve diferențele, cea care vede în fiecare cultură un ansamblu distinct, astfel încât nu există norme universale, trebuind doar să recunoaștem autenticitatea unei culturi, convingerile pe care le suscită ca și sinceritatea oricărei experiențe estetice. Lumea nu ar trebui percepută ca o piață, ci ca un muzeu în care trecem din sală în sală, respectuoși pentru culturi care ne sunt străine dar în care recunoaștem profunzime și reflecție, elaborare a tehnicilor, poziția ființelor umane de a se sacrifica pentru credințele sau formele vieții. Discurs care poartă în sine, ca și precedentul, o dominație, fie pentru că reduce, într-adevăr, o cultură diferită la limitele pe care i le impune un muzeu, pe când celălalt nu ne poate închide pe noi înșine într-un muzeu invers, fie pentru că respectul diferenței, multiculturalismul extrem, duc la segregare, pentru că nu este adevărat că pietele și triburile trăiesc alături: cel dintâi, după cum am spus, le domină pe cele din urmă.

Ca întotdeauna, paralelismul între problemele culturale pe care le trăim și problemele sociale ale societății industriale este frapant. În aceasta din urmă, am văzut față în față universalismul capitalist sau socialist și producerea sau apărarea unei culturi proletare, populare sau naționale. Astăzi, reducerea celui alt la uni-

versalismul rațiunii sau închiderea lui în propria-i diferență înseamnă a nu lăsa loc decât unei lupte între clasele culturale, aflată deja în lucru atunci când se înfruntă globalizarea economică și integrismele culturale. Ceea ce separă societatea industrială de societatea noastră este faptul că pe atunci conflictele sociale erau limitate la "mijloacele de producție", ceea ce le subordona unei filozofii a istoriei mai apropiată de teodicea decât de lumea artificială de astăzi în care conflictele se plasează la nivelul însuși al orientărilor culturale, ceea ce riscă să transforme mișcările sociale în mișcări contra culturale, dar care le dă, de asemenea, un aspect mult mai radical decât mișcărilor din epoca industrială, pentru că este mai radical să punem în chestiune creșterea și modernizarea decât doar folosirea socială a rezultatului lor. Radicalizare care duce direct la ideea de subiect, căci indivizii sau grupurile umane nu se mai pot mobiliza prin intermediul anumitor roluri sociale, ci ca ființe umane. Iată de ce figura cea mai emblematică a subiectului este cea a disidentului: în fața unei puteri totalitare, voința unui om de a trăi, de a gândi și a vorbi ca ființă dotată cu drepturi, ființă liberă și responsabilă, a constituit cea mai importantă forță de rezistență. Într-o economie de piață și o societate neautoritară, tot protestul etic are cea mai multă forță. Criza partidelor politice explică în parte popularitatea unor figuri precum cea a abatelui Pierre sau a lui Bernard Kouchner, dar influența lor vine mai ales din faptul că ele fac apel la demnitatea umană mai degrabă decât la un proiect istoric sau la interese economice. Protestul în numele subiectului trebuie totuși, întotdeauna, să iasă din sine însuși și să vizeze anumite reforme.

Lupta claselor a fost depășită pentru că analiza a descoperit raporturile sociale de producție, iar acțiunea politică le-a transformat prin reforme care au luat drumul legii sau pe cel al negocierilor

colective.

Trebuie să urmăm același drum. Este necesar să recreăm o anume integrare a celor două universuri, în același fel cum justiția socială și intervenția statului-providență au recreat, în societatea industrială, o anume integrare socială. Această integrare culturală, pe care o numesc *recompunerea lumii*, se bazează pe reinterpretarea tradiției de către modernitate, a lui a fi prin a face. Unii urmăresc utopia omului complet și a societății perfect integrate; trebuie, în mod mai limitat și mai pragmatic, să recunoaștem în toți indivizii și în toate culturile tentative, mereu parțiale dar reale, de recompunere a acțiunii umane. Un exemplu se impune: să încetăm să opunem religiile numite arhaice unei culturi moderne care ar fi raționalistă. O asemenea opoziție este o declarație de luptă a claselor culturale. Să recunoaștem, dimpotrivă, în religii dubla prezență a unui control social de către sacru și un apel la transcendență contra puterii sociale și politice; să recunoaștem că, în același timp, cultura noastră modernă nu se reduce la triumful rațiunii, ea bazându-se de asemenea, pe de o parte, pe profit și instrumentalitate și pe de altă parte, pe eliberarea dorințelor care pot aduce cu ele pulsuni tanatice. În același fel, în loc să cerem asimilarea imigranților sau, dimpotrivă, să-i închidem în ghettouri, în diferența lor absolută, să recunoaștem în imigrant, după cum am arătat deja, o anume integrare a unei tradiții culturale și a unei instrumentalități sociale, știind să acceptăm interior, prin recunoașterea imigrantului, întoarcerea a ceea ce a fost respins sau dominat de modul nostru de modernizare.

În timp ce Habermas se mulțumește cu un patriotism al constituției care lasă un loc amplu diversității culturilor, dincolo de recunoașterea autenticității celui alt, cred în necesitatea unei integrări a culturilor, adică în recunoașterea fiecăreia de către celelalte, nu numai ca diferită ci și, mai ales, ca purtătoare a unei tentative de

recompunere a lumii, de integrare a raționalității, a identității culturale și a libertății subiectului. Pentru aceasta, nu trebuie să recunoaștem numai diferența celorlalte culturi, ci să înlocuim aparenta unitate a fiecăreia, inclusiv a culturii noastre, prin pluralitatea orientărilor lor. Dialogul culturilor devine posibil numai când recunoaștem în fiecare o combinație, de fiecare dată diferită, a unor acelorași elemente comune. Suntem asemănători prin întrebările pe care ni le punem, diferiți prin răspunsurile noastre.

Aceste observații trebuie să se aplice mai întâi relațiilor interpersonale cele mai intime. Relațiile amoroase de toate felurile - care includ relații de prietenie și relații între amănți - combină și ele recunoașterea celui alt - pentru că era el, pentru că eram eu - și fuziunea într-o comunicare mai mult sau mai puțin încărcată de libido. Respect al celui alt și fuziune se amestecă în căutarea fericirii de a fi împreună: "tu", dorința și "noi" se unesc, astfel încât relația amoroasă, departe de a se reduce la unitatea celei sociale, familia, sau la un moment afectiv, pasiunea, se construiește ca integrare parțială a acestor trei aspecte complementare ale relației cu cel alt.

De fiecare dată regăsim dezbaterea centrală a culturii contemporane, care opune universalismul și multiculturalismul. Ea se dezvoltă în două domenii principale, cel al naturii, și cel al condiției feminine. Imigranții și femeile sunt încă considerați, și unii și alți, drept minorități, adică drept actori dependenți integrați într-o societate ale cărei valori și norme le dau o poziție inferioară. Această poziție îi plasează în inima dezbaterilor culturale, pe cei dintâi mai degrabă ca obiecte ale unor politici, pe cele din urmă mai cu seară ca actori ai schimbării sociale. Multiculturalismul etnic este un eșec dacă nu face decât să juxtapună consumul cultural diversificat (*world music*) și instrumentalismul rigid al aparatelor de producție. În paralel,

acțiunea femeilor eșuează dacă se juxtapun un colectiv central în care femeile sunt încorporate devenind "filses", după cum le numește Antoinette Foulque, adoptând normele comportamentale ale yupii-ilor și ale bărbaților birocrati, și zone de dizidență ocupate de o cultură feministă definită mai ales prin respingerea sa de către cultura și societatea dominate de bărbați. Și aici, un amestec de asimilare și de război civil nu aduce nici o transformare culturală, ci doar exasperare și distrugere amestecate cu veche cultură, conform imaginii metropolelor din ce în ce mai active, cablate și stresante, dar în care, în același timp, se dezvoltă fie la centru fie la periferie zone de descompunere și de violență sau ghetto-uri.

Această situație nelinștitoare nu se schimbă - după cum a fost cazul mișcării muncitorești - decât atunci când grupul dominat ia inițiativa de a îmbina în sine particularitatea sa, deci identitatea sa culturală, cu participarea la o societate instrumentalizată dominată de tehnici și piețe. Recente cercetări italiene, întreprinse sub direcția lui Alessandro Cavalli, cele mai interesante fiind realizate de Simonetta Tabboni, arată că tinerii studiați în Italia de Nord trăiesc în mod dificil disocierea dintre societatea instrumentalizată și identitatea lor masculină, în timp ce tinerele femei din aceeași regiune își afirmă în mod mult mai dinamic voința de a combina diferitele aspecte, profesionale și personale, ale existenței lor. În epoca industrială, acțiunea sindicală a fost cea care, după primul război mondial, a încercat în parte să combine modernizarea economică cu un stat docil, dar acest rol a fost realizat și de statele social-democrate sau naționaliste. Aceleași posibilități există și astăzi, dar, în plus, este posibil ca această muncă de recompunere, de combinare să fie realizată de către categoriile dominante, după cum se vede în cazul activității a numeroși radicali din țările cele mai favorizate din Nord, interesați de relațiile între Nord și

Sud, atât din punct de vedere economic cât și ecologic sau cultural. Pentru prima dată în istoria modernă, femeile au devenit actorii principali ai transformării genurilor de viață. Cei care, în Franța mai ales, denunță pe bună dreptate excesele "integriste" ale lui **politically correct** nu trebuie să arunce copilul cu tot cu apa din albie și să rămână atașați unei hegemonii masculine care justifică în mod foarte subred identificarea bărbaților cu rațiunea universală. Pierre Rosanvallon a reamintit de curând că această identificare a explicat excluderea femeilor franceze de la votul universal timp de aproape un secol. Refuzul de a recunoaște rolul central al contestării feminine blochează de fapt accesul la o sociologie a subiectului.

Aceste analize se aplică tuturor nivelurilor vieții sociale, de la relația interpersonală la instituțiile politice. Democrația nu înseamnă nici toleranță pură, despre care Marcuse avea dreptate să spună că ascunde adesea o voință de hegemonie, nici afirmarea unei cetățenii separate de raporturile sociale inegale ale societății civile. Ea reprezintă ansamblul instituțiilor care permit cel mai înalt grad de recunoaștere a celuilalt. Ea este, pentru a relua expresia lui Robert Fraisse, poliția subiectului, adică încercarea de a face să participe un număr cât mai mare de indivizi și de grupuri diferite la aceleași activități și la aceleași reguli ale organizației, dar și, mai ales, la aceleași forme de recunoaștere a celuilalt. Nu există democrație decât atunci când cetățeanul acceptă și respectă o lege care corespunde voinței majorității; trebuie deci ca minoritățile să caute să se integreze în majoritate, în paralel cu recunoașterea drepturilor lor de către această majoritate. Aceste două mișcări complementare nu sunt posibile decât dacă se recunoaște, între instrumentalitatea socială și identitatea culturală, spațiul subiectului, care este cel al drepturilor omului dar și, la un nivel mai puțin instituțional, cel al solidarității și al compasiunii.

Ceea ce deranjează cel mai mult în această reprezentare a organizării și acțiunii sociale este faptul că ea înlătură ideii de societate rolul explicativ pe care i-l dăduseră "științele morale și politice" de multă vreme, de la Aristotel în realitate, dar în lumea modernă de la Machiavel, teoreticienii monarhiei absolute, apoi filozofii politici liberali și discipolii lor din revoluțiile americană și franceză. Modernitatea nu a însemnat, în definirea binelui și răului, înlocuirea tradiției și a garanțiilor săi religioși prin utilitatea socială? Nu numim bine ceea ce este funcțional, adică util pentru corpul social, și rău ceea ce este un obstacol, deviant, disfuncțional? Nu am definit multă vreme democrația prin participare politică? Cum poate accepta o tradiție atât de lungă să plaseze în centrul sociologiei ideea de subiect care amenință să producă o explozie a acesteia?

Această ruptură cu gândirea "clasică" trebuie acceptată. În același mod, trebuie recunoscut că rolul principal al familiei nu mai este cel de a transmite moștenirea culturală și materială, și că rolul școlii nu este, nici el, cel de a-i pregăti pe copii să devină adulți conștienți de datoriile lor profesionale, familiale și politice, și deci că ideea de socializare care trenează încă în manualele de sociologie corespunde din ce în ce mai puțin reprezentărilor și practicilor noastre, căci voim mai ales ca indivizii să fie în stare de activitate autonomă, să se arate în același timp liberi și sinceri, și capabili de experiențe personale autentice și de creație.

În această mutație generală trebuie, de asemenea, plasată cel puțin în parte, criza reprezentării formațiunilor politice. Nu avem încredere în mobilizările colective, în partidele populare de masă care au fost instrumentul unor puteri autoritare sau totalitare. Nu de mult, când cineva spunea "Partidul" referindu-se la Partidul comunist, se auzea în depărtare

mersul istoriei; acest cuvânt nu ne mai evoca decât o puternică repulsie amestecată cu ironie pentru cei angajați cu jumătate de normă în slujba revoluției. Gândirea socială nu scapă acestei transformări care afectează, la fel de profund ca educația sau politica, mijloacele de comunicare în masă, care dau din ce în ce mai multă importanță faptului trăit în locul interpretării ideologice.

Trebuie totuși să ne punem niște întrebări asupra răsturnării de perspectivă intelectuală în care trăim, ce-i drept, de câțva timp deja. Gândirea socială modernă s-a sprijinit pe ideea că individul, fiind dorință, agresivitate, nevoie, toate nelimitate, este ghidat de un principiu de plăcere sau de agonisire care trebuie ținut în frâu, canalizat de organizarea socială, de către legea care definește interdicția și datoriile. De la Hobbes la Freud și la Durkheim, această opoziție dintre natură și cultură a dominat, aceasta din urmă fiind definită ca disciplină, metafora cea mai răspândită fiind cea a grădinarului care curăță plantele și arborii pentru ca aceștia să crească și să devină mai frumoși. Ideea de subiect nu are nici un loc în această reprezentare. Nu mai mult decât în reprezentarea mai veche, care acorda locul central tradiției și legii divine. Iată de ce aceste două concepții ni se par mai apropiate una de alta decât cea care aparține reflecției actuale, și care acordă un loc atât de central ideii de subiect încât definește democrația prin recunoașterea celui alt ca subiect și nu prin participarea tuturor la viața colectivă, căutând să facă din școală și familie mai degrabă locuri de individuare decât de socializare. Ea numește în general bine și rău ceea ce sporește sau, dimpotrivă, diminuează capacitatea individuală și colectivă de acțiune liberă, adică de producere a societății și a vieții personale.

Trecerea de la o viziune la alta a fost realizată în mare măsură datorită gândirii marxiste, care a înlocuit ideea de societate prin cea de clasă dominantă și de

ideologie sau aparate de stat în serviciul unei dominații sociale. Ne rămâne să recunoaștem legătura necesară care unește ideea de subiect cu cea de raporturi sociale. Noțiunea care stabilește această legătură este cea de mișcări sociale, așa cum am definit-o întotdeauna. Căci o mișcare socială este un conflict central dirijat de un grup care se afirmă ca subiect împotriva unui adversar considerat în același timp un obstacol în calea acestui efort, și incapabil de a se comporta ca subiect, conflict care trebuie să permită intrarea într-o societate în care toți s-ar recunoaște mutual ca subiecți. Acesta a fost idealul mișcării muncitorești - dar nu întotdeauna al socialismului - ca și al multor mișcări de eliberare națională și cel al mișcării femeilor, și de asemenea a numeroase mișcări de apărare a minorităților etnice, religioase sau sexuale. Opoziția față de ordinea dominantă și față de cei care o regizează în profitul lor face din ce în ce mai mult apel la subiect, în măsura în care dominația socială pătrunde din ce în ce mai profund în spirite și conduite. Cât despre existențele noastre private, gusturile, gesturile, obișnuințele noastre de consum, toate sunt supuse influenței culturii de masă, cum pot să apară ideea individualistă a eului dacă acesta se dizolvă în schimbări culturale și sociale din ce în ce mai rapide? Sunt deci obligat să am o atitudine mai reflexivă, să mă dedublez, să mă recunosc ca subiect care nu se identifică cu nici un rol și cu nici un comportament dar care se opune unei logici dominante care caută înainte de toate eficacitatea instrumentală, după cum piața caută să sporească și să accelereze schimburile, din organizarea cărora rezultă bogăție și, mai ales, putere. Și această acțiune vizează recunoașterea celorlalți ca subiecți, și deci cea mai mare diversitate personală, socială și culturală posibilă. Aceste trei elemente ale noii gândiri sociale: raporturile de dominație culturală și recunoașterea diferențelor, se opun direct echivalențelor lor în societatea

industrială: energia, dominația socială de clasă și universalitatea drepturilor politice și sociale reclamate, și mai ales configurației protomodernă care unea și opunea instinctele naturale, legea și un principiu meta-social ca rațiunea, sau legea divină.

Dar ceea ce mai jenează în recunoașterea acestor schimbări de paradigmă culturală este folosirea cuvintelor "societate" sau "sociologie" într-un demers pe care l-am putea califica brutal prin preferința pe care pare să-o acorde individului asupra societății, și problemelor de personalitate asupra celor de organizare socială. Nu trebuie considerat că sociologia a fost o formă istorică aparte a gândirii sociale, după cum au fost, înaintea ei, filozofia politică sau istoria comparată a religiilor și civilizațiilor? Aș putea accepta fără greutate această idee, căci ea marchează cu putere ruptura între științele umane de astăzi și sociologismul lui Rousseau sau al lui Comte. Totuși, ea are puține șanse de izbândă, pentru că sociologia, în istoria ei, nu prea aparține modelului raționalist și s-a format în mare parte în contra unei viziuni politice și instituționale a vieții sociale. Ea s-a născut din conștiința exploziei societăților moderne și a ordinii sociale, mai întâi în Europa, apoi în America de Nord și, după al doilea război mondial, aproape în toate părțile lumii. Departe de a crede în societate, ea s-a focalizat în analiza asupra conflictelor sociale, întâlnirilor culturale, crizelor de personalitate, inegalităților sociale. Adesea ea a crezut în înlocuirea ordinii sociale prin logica pieței; adesea, dimpotrivă, prin cea a dominației. Dar nu a crezut aproape niciodată în ordinea socială, cu marea excepție a lui Talcott Parsons care a reluat, în timpul frumoșilor ani ai pax americane, imaginea unei societăți concepute ca o rețea de instituții și de agenții de socializare. Există mai multă continuitate între sociologiile crizei sau mișcării care au dominat studiul societăților moderne - în timp ce etnologii se detașau de sociologi pentru a studia siste-

mele de ordine și pentru a le reanaliza în termeni structuraliști - și o analiză centrată asupra subiectului și noilor industrii culturale decât între sociologia ultimei sute de ani și gândirea politică a secolelor al XVI-XVIII.

În schimb, diferențierea dintre sociologie și celelalte științe umane și sociale, deja combătută de către Parsons și alții, ar trebui abandonată cât mai mult. Serge Moscovici a avut dreptate să arate că separarea sociologiei și a psihologiei nu a fost niciodată cu adevărat acceptată, și separarea actuală dintre analiza economică și analiza sociologică a antrenat eșecuri devastatoare, mai ales în domeniul cunoașterii. Noțiunea de științe umane și sociale, adoptată de CNRS, ar trebui să fie din ce în ce mai bine acceptată; cu atât mai mult cu cât apărarea categoriilor cunoașterii și a "disciplinelor" acoperă cel mai adesea interese corporative și joacă un rol la fel de negativ în comerțul de idei ca și vămile și privilegiile în comerțul cu bunuri.

Evoluția sociologiei, în realitate, nu este decât un aspect aparte al transformărilor generale ale vieții sociale pe care tocmai le-am evocat. Sub ochii noștri, vedem cum se descompune obiectul sociologiei și al gândirii politice clasice, mai exact corespondența între instituții și motivații într-o societate organizată în jurul valorilor, transformate în norme, în forme de organizare și de autoritate, în statute și roluri. Sociologia a studiat mai ales societățile naționale în relațiile lor cu modernizarea economică. Or, aceste ansambluri autocontrolate, constituind euri naționale, sunt pe cale de dispariție, ca și Minele individuale. Societățile naționale explodează peste tot și utopia școlară, care a visat să producă cetățeni și muncitori conform normelor societății lor, este prea îndepărtată de problemele reale pentru a mai suscita dezbateri. Această descompunere antrenează separarea diferitelor câmpuri de analiză: actorul, separat de sistem, se definește ca un strateg, rațional

sau nu, căutând să-și satisfacă dorințele, și sistemul, separat de actori, pare să nu se transforme decât din interior, caci autonomia fiecărui sistem - economic, juridic, politic, artistic, științific, etc. - spun mai mulți, antrenează întărirea mecanismelor interne de echilibru și complexificare ale fiecăruia. Trăim într-o lume în care arta se referă mai des la propria-i activitate decât la rolul său de reprezentare, în care știința se dezvoltă din ce în ce mai mult prin ea însăși decât ca răspuns la cererile sociale și în care chiar economia apare drept guvernată de legi care nu sunt cele votate de oamenii politici și pe care le interpretează juristii. Totuși, această juxtapunere de sisteme autopoietice și de actori utilitariști, departe de a descrie complet câmpul analizei sociologice, corespunde unei forme patologice de descompunere a vieții sociale. La fel, descrierea capitalismului financiar juxtapusă celei a existenței foburgurilor proletare din secolul al XIX-lea nu dau o imagine completă a societății industriale, căci ea lasă deoparte munca și raporturile sociale de producție. Sarcina sociologilor trebuie să fie, astăzi, punerea în lumină, între sistemele închise în sine și strategia actorilor izolați, angajarea subiectului în raporturile de producție culturală și în manifestările lor politice. Acest din urmă cuvânt este decisiv: ne-am obișnuit cu o imagine non-politică a societății, redusă la intenții și conjecturi, deci la strategii. Sociologii, dimpotrivă, trebuie să se refere cu prioritate la ceea ce este problematic, obiect de dezbateri și de alegeri, asupra formării problemelor politice, sociale, economice și culturale. Integrarea actorilor sociali, a cererilor și a mobilizării lor în sistemul politic, permite să se limiteze cele două deviații paralele, dintre care una determină sistemul să-și urmeze logica internă și altă îl determină pe actor să se replieze pe apărarea identității sale. O societate în explozie cheamă o gândire, am putea spune o ideologie, care să illustreze separarea completă dintre actor și sistem.

Dimpotrivă, o societate democratică, în care sistemul politic are o capacitate integratoare puternică, tinde să elaboreze o sociologie a subiectului și a raporturilor sociale de producție. Corespondență care rămâne, din fericire, parțială, dar care nu dispăre niciodată complet. Societățile actuale, în numeroase părți ale lumii, sunt dominate de disocierea piețelor și a comunităților sau, în situația cea mai favorabilă, prin separarea actorilor și a sistemului. Gândirea socială și politică se află deci, aici, în criză, de vreme ce obiectul său pare să fi dispărut: nu mai există dezbateri politice, confruntări ideologice, mari conflicte sociale, și politica pare să se fi redus la arta de a ajunge la putere, ceea ce sporește și mai mult disocierea dintre sistem și actor.

Reconstrucția analizei sociologice nu mai poate recurge la noțiuni globalizante: civilizație, cultură, Weltanschauung sau chiar mod de producție sau tip de societate, deși aceste noțiuni rămân de o mare utilitate. Ea trebuie să plece nu de sus, ci de la ceea ce este cel mai în stare să restabilească o legătură între sistem și actor; iată de ce sociologia nu numai că trebuie să facă loc ideii de subiect, ci să-i dea locul central, pentru că, după cum arătam la început, ideea de subiect este cea care permite să se combine universul instrumentalității cu cel al identităților. Fapt care suscită rezistențe, pentru că este vorba de o teorie nonsocială a societății, în ruptură cu tradiția principală a gândirii sociale, născută cu Hobbes și Rousseau. Faptul ar trebui să suscite dezbateri indispensabile pentru elaborarea unei sociologii a subiectului, pe care o

doresc din toată inima, subliniind ruptura care trebuie introdusă față de gândirea clasică, cea a Luminilor și cea a gânditorilor liberali. Este, de asemenea, o teorie neistoricistă a societății, fapt care trebuie precizat pentru că de un sfert de secol folosesc expresia "societate postindustrială". Prin această expresie, nu mă alăturam câtuși de puțin celor care analizează societatea noastră cu aceleași instrumente ca și societatea industrială și care cred că societatea în care intrăm este o societate hiperindustrială, ceea ce ține încă de o analiză în termeni de determinism tehnologic. Am afirmat întotdeauna, dimpotrivă, că societatea noastră se definește, dincolo de inovațiile tehnologice importante, printr-o transformare a culturii, adică a raporturilor între subiecți și natură. De la societatea industrială la societatea postindustrială, pe care o numesc mai degrabă programată, schimbarea este completă. Societatea industrială se definea vertical, superstructura politică și culturală fiind determinată de infrastructura materială, și orizontal, pe axa tradiția-modernitate. Societatea programată se definește, dimpotrivă, prin disocierea sau combinarea lumii obiective și a subiectivităților. Ceea ce înseamnă că trebuie să definim în același timp istoric această societate și să refuzăm s-o analizăm în termeni evoluționiști. Pentru a înțelege această societate, trebuie deci să trecem de la o sociologie a determinismelor sociale la o sociologie a libertății, ideea de subiect fiind cheia ei de boltă.

Traducere de Ioana Mărășescu