Sur la modernité – Notes pour une rythmanalyse politique

jeudi 8 octobre 2026, par Pascal Michon

Sommaire

- La « modernité réflexive » selon Ulrich Beck
- La « modernité avancée » selon Anthony Giddens
- La « modernité liquide » selon Zygmunt Bauman
- La « modernité tardive » selon Margaret Archer
- L'individuation et la subjectivation dans les sociétés morphogéniques
- Le « pilotage relationnel », une esquisse de politique rhuthmique

Depuis qu'en 1979, Jean-François Lyotard (1924-1998) a lancé le thème de la « postmodernité », les interprétations de la grande mutation des sociétés dites développées, qui allait traverser les deux dernières décennies du xxe siècle, se sont multipliées de manière exponentielle. Je voudrais ici en discuter quelques-unes proposées par des sociologues, pour voir ce qu'elles peuvent apporter à une rythmanalyse des sociétés qui sont issues de cette mutation. Je leur poserai donc deux questions : que nous apprennent-elles du fonctionnement particulier des sociétés dans lesquelles nous vivons aujourd'hui ? Que nous disent-elles des *rhuthmoi* de l'individuation et de la subjectivation qui les caractérisent ?

La « modernité réflexive » selon Ulrich Beck

Pour Ulrich Beck (1944-2015), dont le livre le plus célèbre, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, a paru en 1986, l'année même de la catastrophe de Tchernobyl, nous serions passés, au cours des années 1970-1980, d'une « modernité industrielle classique » à une « modernité réflexive », caractérisée, au premier chef, par la production et la gestion de risques inédits. [1]

Beck donne ici au mot « réflexif » le sens de « réflexe ». Il ne s'agit pas d'une « réflexion » cognitive ou intellectuelle mais d'une « réaction » de la société face aux risques qu'elle a produits elle-même ; la société devient « réflexive » non pas parce qu'elle se met soudainement à réfléchir, mais parce qu'elle est obligée de réagir aux conséquences imprévues de son propre développement. Au cours de ces deux décennies, les sociétés industrielles se seraient ainsi confrontées à leurs propres effets secondaires – principalement les risques écologiques et technologiques, les crises financières et le chômage de masse – et seraient entrées dans un processus de « modernisation réflexive » (*reflexive Modernisierung*) qui les aurait fait passer dans une nouvelle phase de leur existence historique : la « modernité réflexive » (*reflexive Modernität*).

Les risques principaux qui étaient pris en compte autrefois, par exemple les catastrophes naturelles

ou les épidémies, auraient alors laissé la place à des risques produits par l'activité humaine elle-même, des « incertitudes » ou des « risques manufacturés » (*fabrizierte Unsicherheiten*). Ces nouveaux risques possèdent des caractéristiques originales. Ils échappent souvent à nos sens et nécessitent des appareils scientifiques pour être mesurés (comme la radioactivité ou les microplastiques). Par ailleurs, ils sont irréversibles et globaux car ils ne s'arrêtent pas aux frontières des États. Enfin, ils sont fondamentalement liés à la démocratisation et à la mondialisation des sociétés. Beck résume sa pensée sur ce point par une formule devenue depuis célèbre : « L'indigence est hiérarchique, le *smog* est démocratique » (Beck, 1986, p. 48). Si les plus pauvres restent les plus exposés, les riches et les dirigeants ne peuvent plus totalement échapper aux risques globaux, comme la pollution, les risques nucléaires, ou aujourd'hui le changement climatique.

Nos sociétés auraient ainsi changé de fonctionnement global. Dans la société industrielle classique, le conflit central portait sur la distribution des richesses – le capital, les biens, les salaires – et opposait ainsi des classes sociales distribuées sur une échelle verticale. Dans la « société du risque », le problème central deviendrait la distribution des menaces générées par la technoscience, ce qui redistribuerait les groupes selon de nouvelles lignes de fracture.

Il existe bien sûr, à court terme, une différence entre ceux qui ont les moyens de se protéger et ceux qui subissent les nouveaux risques de plein fouet. Beck remplace ainsi le principe de « position de classe » par celui de « position vis-à-vis du risque ». Il distingue, d'un côté, les populations ou pays pauvres qui n'ont pas les ressources financières, technologiques ou géographiques pour fuir, compenser ou minimiser les menaces – par exemple vivre près d'usines polluantes, subir la montée des eaux sans infrastructures ; et de l'autre côté, les classes aisées ou les pays riches, qui peuvent utiliser leur capital pour s'installer dans des zones préservées, acheter de la nourriture biologique ou investir dans des technologies de filtrage et de protection.

Toutefois, d'une manière générale, le risque tendrait à abolir les frontières de classes. Les menaces mondiales – depuis les années 1980, le nucléaire et la pollution, de nos jours le changement climatique et les pandémies – n'épargnent en effet personne. Les riches et les puissants, les élites industrielles et politiques, qui pouvaient autrefois échapper à la pauvreté, ne peuvent pas s'acheter un air pur ou échapper aux retombées d'une catastrophe nucléaire comme celle de Tchernobyl. Ainsi, les producteurs de risques sont-ils à leur tour victimes de leurs propres décisions. C'est ce que Beck appelle « l'effet boomerang » propre à la « modernité réflexive ».

La division fondamentale des sociétés de la modernité industrielle en classes serait en train d'être remplacée par une autre, moins visible mais pas moins déterminante. Dans la société du risque, le pouvoir appartiendrait désormais à ceux qui ont la capacité de dire ce qui est dangereux ou non. De ce fait, deux groupes s'opposeraient désormais du point de vue de la légitimité et du savoir : d'un côté, les experts, les scientifiques d'État et les dirigeants industriels, qui détiennent le monopole de la mesure du risque, fixent les « seuils tolérables » et minimisent souvent les dangers pour protéger la croissance économique ; de l'autre, les communautés de destin formées par les citoyens profanes, les populations exposées, les mouvements écologistes et les contre-experts. Ceux-ci contestent les vérités officielles, revendiquent le principe de précaution et luttent pour que la santé et le cadre de vie soient prioritaires par rapport au profit. En résumé, les classes ou les groupes ne se définiraient

plus par *ce qu'ils possèdent* mais, d'une part, par leur *degré d'exposition aux menaces* et, de l'autre, par leur *capacité à influencer la définition* de ce qui est dangereux et, *de facto*, *les politiques* qui sont mises en place pour réagir aux bouleversements en cours.

Le type de soi ou d'identité personnelle qui se constituerait dans ces conditions serait très instable. La transition vers la « modernité réflexive » s'accompagnerait en effet d'une dissolution des repères traditionnels – les classes sociales, la famille nucléaire stricte, les rôles de genre – qui « désamarrerait » l'individu de ses protections historiques. Celui-ci devrait désormais construire sa propre biographie, faire des choix permanents et gérer lui-même des risques pourtant systémiques : le chômage, la précarité, le divorce. Les problèmes de société seraient ainsi réduits, à travers l'individualisation des trajectoires sociales, à des crises purement personnelles. Mais les individus conserveraient des capacités de réflexion et d'action qui devraient leur permettre de sortir de leur isolement cognitif et pragmatique.

Les projets éthiques et politiques de Beck s'inscrivent dans le droit fil de ces analyses. Selon lui, les institutions traditionnelles – la science, l'État, le droit – perdraient le monopole de la vérité et de la sécurité. La première, en particulier, serait contestée car elle serait à la fois la cause des risques et le seul moyen de les identifier. Face à la faillite des institutions politiques et scientifiques à protéger les citoyens, émergerait ainsi une sorte d'« infra- » ou de « sub-politique » (*Subpolitik*) (Beck, 1986, chap. 8) par laquelle la politique se déplacerait de l'appareil d'État vers la société civile, les associations, les mouvements écologistes, les initiatives citoyennes, qui contesteraient les décisions technoscientifiques, et vers les consommateurs eux-mêmes, dont les décisions d'achat, à travers les circuits courts, le refus des OGM ou, aujourd'hui, de la *fast fashion,* relèveraient de plus en plus souvent d'un choix motivé par la volonté de court-circuiter les décisions étatiques ou industrielles.

La « modernité avancée » selon Anthony Giddens

Pour Anthony Giddens (1938-), ce qu'il appelle la « modernité avancée » ou « tardive » (*high* or *late modernity*) est certes caractérisé par un effondrement des modèles traditionnels qui guidaient auparavant les actions d'une manière sûre, mais les sociétés modernes ne sont pas devenues des sociétés « postmodernes » comme l'affirmaient Lyotard ou Baudrillard, ni des sociétés « liquides » et « anomiques » comme le dira de son côté Bauman. Il est plus proche des analyses de Beck concernant les nouveaux « risques » engendrés par le développement technologique, mais il s'en distingue, nous le verrons, dans la manière d'envisager la « réflexivité » des sociétés de la modernité tardive. [2]

Pour le démontrer, Giddens commence par reprendre à son compte un récit historique dualiste courant dans les sciences sociales, bien qu'il ait été remis en question par nombre de travaux anthropologiques et historiques depuis le début du xxe siècle, comme ceux d'Evans-Pritchard (1902-1973) sur les Nuer. [3] Selon ce récit, dans les sociétés dites « traditionnelles », les actions individuelles n'auraient pas nécessité une réflexion approfondie, car les choix possibles auraient été déjà déterminés par les coutumes et les traditions. À l'inverse, dans les sociétés « modernes », les individus se soucieraient beaucoup moins des règles établies par les générations antérieures et disposeraient, du fait de la flexibilité du droit et de l'opinion publique, d'un plus large éventail de choix. De ce fait, les actions individuelles exigeraient désormais davantage d'analyse et de réflexion avant d'être entreprises. D'une manière générale, les sociétés et les individus modernes seraient

donc plus « réflexifs » et conscients d'eux-mêmes, que ce soit au niveau de l'identité individuelle, des liens d'intimité ou des institutions politiques.

Ces caractéristiques nouvelles s'expliqueraient, tout d'abord, par notre « désencastrement » (*disembedding*) à l'égard du temps et de l'espace (Giddens, 1990, chap. 1). Giddens reprend ici un concept proposé par Polanyi en 1944 dans son livre *The Great Transformation*, pour rendre compte du processus par lequel l'économie capitaliste s'était « extraite » de la société pour lui dicter finalement ses propres lois, mais il lui enlève la charge anticapitaliste qu'il contenait et lui donne une dimension principalement existentielle et individuelle, même si elle concerne aussi les interactions entre individus. Dans les sociétés traditionnelles, souligne-t-il, l'espace correspondait au lieu où l'on se déplaçait, et le temps à l'expérience vécue lors de ce déplacement. Dans les sociétés modernes, l'espace social ne serait plus limité par les frontières de l'espace physique dans lequel on se déplace. L'essor des *moyens de communication et d'information*, ainsi que les « médias d'échange », les « jetons symboliques » (*symbolic tokens*), qui circulent indépendamment du contexte individuel ou collectif – comme la monnaie déjà mise en lumière par Simmel –, tous ces moyens nouveaux auraient détaché les relations sociales des contextes locaux de coprésence. Il est en effet désormais possible d'entretenir des relations à très longue distance et même d'imaginer à quoi ressemblent d'autres espaces, sans s'y être jamais rendu. Giddens évoque, à cet égard, les notions d'« espace virtuel » et de « temps virtuel ».

Un second facteur déterminant du « désencastrement » qui aurait accompagné le développement de la modernité relèverait du domaine de la connaissance, vu toutefois de nouveau selon un dualisme historique un peu simpliste. Dans les sociétés traditionnelles, le savoir aurait été détenu par les anciens, dont la position était clairement définie dans le temps et l'espace. Dans les sociétés modernes tardives – et là il est d'accord avec Beck – nous devrions nous en remettre à des « *systèmes experts* » ou « *d'experts* » (*expert systems*), constituant des ensembles d'institutions, de réseaux de professionnels et de savoirs techniques, qui organisent notre quotidien. Comme précédemment la monnaie et les médias d'échange, l'aviation civile, la médecine, l'ingénierie, le droit, l'architecture ne sont pas ancrés dans un lieu ou un moment précis, mais, même si nous savons que des problèmes peuvent survenir, nous serions tenus de leur faire confiance.

Giddens soutient que ces deux facteurs du « désencastrement » s'appuient l'un sur l'autre. Comme le montre l'exemple de la monnaie, la confiance que nous mettons en elle – et c'est de plus en plus clair avec les « monnaies virtuelles » – repose entièrement sur l'infrastructure invisible des *systèmes experts* économique, juridique et aujourd'hui numérique, composée par les banques centrales, les régulateurs financiers, et désormais les algorithmes de cybersécurité. Dans l'autre sens, la monnaie, en tant que *média d'échange*, constitue un moyen de transaction qui permet de rémunérer, standardiser et fluidifier les échanges entre ces différents systèmes experts sur toute la planète.

Ces deux facteurs du « désencastrement » des sociétés modernes à l'égard de leurs bases locales et temporelles transformeraient radicalement notre rapport au danger. En distendant le temps et l'espace, ils feraient basculer l'humanité dans la « société du risque », concept qu'il reprend explicitement à Ulrich Beck. Nous serions en effet passés de « risques externes » venant de la nature, comme les séismes, les tempêtes, les épidémies ou les famines, vécus comme des fatalités ou

des punitions divines, à des « risques manufacturés » créés par le développement scientifique et technologique lui-même comme le changement climatique, les risques nucléaires, les crises financières mondiales ou les risques liés aux manipulations génétiques. À cela, Giddens ajoute les risques liés aux dysfonctionnements systémiques et aux effets domino induits par l'interconnexion des systèmes experts et symboliques. Puisque ces systèmes sont interconnectés à l'échelle mondiale, la moindre faille locale peut paralyser le système entier. Un bug informatique majeur dans le protocole de sécurité d'une banque (système expert) ou un krach boursier mondial peut annuler instantanément la valeur d'échange des monnaies électroniques (système symbolique). Par ailleurs, comme l'expertise est par nature mouvante, révisable et sujette aux erreurs de calcul humain, un risque important réside dans la dissimulation de ces incertitudes par les experts pour maintenir l'illusion de la sécurité.

Les citoyens ordinaires (*laypeople*) devraient ainsi en permanence accorder une confiance aveugle à des technologies et à des experts qu'ils ne maîtrisent ni ne contrôlent. Cette asymétrie de pouvoir créerait un sentiment d'impuissance et d'insécurité psychologique dès lors que le doute s'installe quant à l'acuité des expertises et à l'opportunité des décisions politiques qui leur sont liées, sentiment qui provoquerait l'incertitude caractéristique des sociétés contemporaines. Giddens résume son point de vue à cet égard par la métaphore du « camion fou » ou du « rouleau compresseur » (*juggernaut*) : la modernité constituerait une espèce de machine d'une puissance colossale, qui menacerait constamment d'échapper à notre contrôle et de se retourner contre nous. Le risque serait donc l'emballement d'une modernité devenue hyper-dynamique et quasiment incontrôlable. [4]

Mais il existerait aussi dans les sociétés modernes – et sur ce sujet, Giddens se sépare nettement de Beck [5] et par avance de Bauman – des aspects positifs qui pourraient leur permettre de contrôler voire de piloter cette dynamique. Beck en restait à une approche très matérielle, axée sur les menaces technologiques et écologiques, qui échappaient aux scientifiques eux-mêmes. Il voyait ainsi la « réflexivité » comme une sorte de « réflexe » ou un simple « retour sur lui-même » du système social, qui était amené à se remettre en question globalement parce que ses propres inventions étaient en train de se retourner contre lui. Pour Giddens, le risque ne serait pas, comme pour son prédécesseur, une sorte de fatalité technologique et écologique subie par l'humanité ; il serait certes indéniable et préoccupant, mais il serait aussi un moteur d'actions et d'opportunités nouvelles, que ce soit au niveau individuel ou au niveau collectif.

Les sociétés de la « modernité avancée » ou « tardive » auraient intensifié et radicalisé certaines caractéristiques de la « modernité classique », tout d'abord en favorisant la « réflexivité individuelle », puis en développant une « réflexivité institutionnelle ». Ce double mouvement en hélice leur aurait permis à la fois de garantir aux individus une autonomie individuelle, en leur donnant de nouvelles capacités cognitives et de plus larges possibilités d'accumulation des connaissances, et de se réorganiser elles-mêmes en permanence en fonction des informations qu'elles recueillent. Que ce soit, du côté individuel, la manière de gérer la santé, le mariage ou la carrière, ou, du côté collectif, celle de gérer l'économie, les rapports au vivant ou l'éducation, tout serait désormais sujet à discussion, à analyse et à ajustement permanent.

Du côté des individus, cette analyse le rapproche du point de vue de Beck, qui leur attribue lui aussi un pouvoir réflexif déterminant, et le distingue clairement du pessimisme de Bauman, qui prêtera à ceux-ci bien peu de capacités intellectuelles dans la mesure où, nous le verrons plus bas, ils seraient condamnés à l'incertitude, à l'angoisse et à la fuite dans la consommation. La forme d'identité personnelle dominante dans les sociétés de la modernité avancée serait certes moins structurée que celle propre à la modernité classique, mais elle ne serait pas non plus totalement labile et précaire, ni détachée de tout espoir de changement politique institutionnel. L'individu typique de la modernité tardive ne serait pas une victime passive, pétrie d'anxiété ou d'angoisse ; il serait un agent autonome, actif et réflexif, capable de s'engager dans des actions collectives, qui essaierait de mener sa vie comme il le souhaite, en dépit des incertitudes que lui impose le contexte social nouveau dans lequel il navigue. En l'absence d'appuis sur les traditions, il devrait certes constamment faire des choix et se projeter dans l'avenir, que ce soit pour son alimentation, son style de vie, sa carrière ou ses relations avec les institutions, mais cela lui donnerait aussi une marge de manœuvre bien plus grande qu'auparavant. De même, dans la sphère intime, dans la mesure où les relations amoureuses et amicales ne se perpétueraient plus par devoir social ou respect des traditions, elles seraient incontestablement fragiles et ne dureraient qu'en fonction des bénéfices et de la satisfaction que chaque partenaire en retire, mais elles ne seraient pas réductibles à de simples comportements utilitaristes. Elles impliqueraient en effet désormais une communication et une confiance mutuelles, qui favoriseraient l'épanouissement de chacun. L'identité personnelle se construirait ainsi à l'image d'un récit cohérent que l'individu réécrirait continuellement sur le long terme, une espèce de projet dont il serait l'architecte ou le planificateur (Giddens, 1991, p. 54). Que ce soit au niveau social ou privé, le soi de ces individus resterait l'objet d'une construction maîtrisée qui leur éviterait les sentiments négatifs qui seront dénoncés plus tard par Bauman.

Dans la mesure où la « modernité avancée » dégagerait les individus des traditions, l'éthique ne pourrait plus reposer sur des règles héritées ; elle impliquerait des choix personnels constants fondés sur une évaluation des informations disponibles, notamment scientifiques, pour guider les choix moraux au quotidien. Ces choix concerneraient désormais en premier lieu les questions d'accomplissement personnel, d'éthique corporelle et de style de vie. Choisir son mode de vie, son alimentation, son type de relation amoureuse ou sa fin de vie impliquerait des décisions sur ce qui est « bon » ou « juste » pour soi. Mais ces choix ne replieraient pas l'individu sur sa seule sphère privée.

Sur le plan relationnel, la relation amoureuse ou amicale tiendrait certes désormais en partie par le bénéfice mutuel qu'elle apporte, mais elle reposerait aussi sur une communication ouverte qui impliquerait à chaque décision une responsabilité morale envers l'autre. Par ailleurs, les choix de vie des individus auraient toujours des répercussions à l'échelle planétaire. Par exemple, décider de ce que l'on mange, en respectant l'éthique animale ou le végétarisme, ou plus généralement de la manière dont on consomme, en prenant en compte l'écologie et aujourd'hui le réchauffement climatique, lierait directement l'éthique personnelle à des enjeux politiques mondiaux. De ce fait, l'éthique sortirait de sa dimension purement individuelle pour devenir ce qu'il appelle une véritable « politique de la vie » (*life politics*).

Sur le plan politique, au sens traditionnel cette fois, Giddens ne reprend pas à son compte la défiance à l'égard des institutions qui s'exprime dans le concept de « sub-politique » théorisé par Beck, selon une orientation néo-libertaire non revendiquée mais sensible. Il cherche, pour sa part,

une nouvelle voie « au-delà du socialisme traditionnel et du néolibéralisme », la fameuse « Troisième voie » incarnée un temps par le New Labour de Tony Blair. Il veut rénover le projet social-démocrate pour l'adapter à la modernité tardive, au-delà de l'opposition traditionnelle entre la droite et la gauche. Selon lui, la social-démocratie devrait accepter l'économie de marché et la mondialisation, tout en restant fidèle aux idéaux de justice sociale et de solidarité. Elle devrait aussi adopter une approche pragmatique – « ce qui compte, c'est ce qui marche » – qui rejetterait à la fois le « collectivisme » de l'ancienne gauche et le « fondamentalisme » du néolibéralisme des années 1980. Plutôt que de privilégier « l'assistanat » ou la « régulation étatique lourde », la nouvelle gauche devrait miser sur l'investissement dans le capital humain, l'éducation, la formation et l'égalité des chances, tout en exigeant la « responsabilité individuelle » des citoyens. Giddens préconise, enfin, un « État rénové » qui agirait comme un catalyseur et un partenaire de la société civile, favorisant la « décentralisation » et le « partenariat public-privé » plutôt que la « bureaucratie centralisée ».

Alors que la politique traditionnelle émancipatrice luttait contre les inégalités et l'exploitation – et sur ce point, il est de nouveau d'accord avec Beck – dans la « modernité réflexive », la politique devrait avant tout gérer les « choix de société » impliqués par nos nouveaux pouvoirs technologiques, comme le clonage, ou aujourd'hui l'intelligence artificielle, ou de leurs effets déjà apparents comme le réchauffement climatique. L'ancienne politique émancipatrice, fondée sur le principe de la « lutte des classes », devrait ainsi laisser la place à une « démocratie dialogique » orientée vers une « politique de la vie » assez proche de celle proposée *in fine* par Beck. Les décisions devraient émerger de discussions ouvertes, de la transparence et du dialogue, plutôt que de l'autorité pure ou du simple vote de majorité. Par ailleurs, la démocratie devrait être étendue aussi bien dans la sphère publique que dans la sphère privée. Cette politique aurait pour objectifs principaux, d'une part, la gestion et le contrôle des « risques manufacturés » que l'humanité a elle-même créés et, de l'autre, comme le proposera aussi Bauman, la construction d'une « démocratisation mondiale », qui tirerait les conséquences du fait que, face à des risques mondiaux, les États-nations ne suffisent plus. Le premier demanderait une gouvernance qui intégrerait la science tout en acceptant ses limites et ses incertitudes ; la seconde passerait par le développement d'institutions politiques transnationales et une citoyenneté cosmopolite pour réguler la mondialisation.

La « modernité liquide » selon Zygmunt Bauman

Pour Zygmunt Bauman (1925-2017), une mutation radicale se serait bien produite dans les dernières décennies du xxe siècle, sous les coups de la mondialisation économique, de la financiarisation du capitalisme, de la dérégulation institutionnelle et de la privatisation des relations sociales. [6] Mais l'analyse qu'il en donne diffère sensiblement de celles de Beck et de Giddens. Pour Bauman – l'essentiel est dit dans la métaphore qu'il a choisie pour rendre compte de ces transformations –, il ne s'agit pas seulement d'une mutation concernant les « risques » encourus par l'humanité, ni d'un tournant par lequel la société aurait été « obligée de se confronter aux conséquences néfastes » de son propre développement technologique, mais d'un passage avant tout morphologique d'une « modernité solide », industrielle, structurée et prévisible, à une « modernité liquide », flexible, précaire et changeante. Comme pour les penseurs de la « postmodernité » (Lyotard, Baudrillard), dont il a repris à son compte pendant un temps les idées, les sociétés seraient devenues des masses animées de mouvements browniens, où la consommation serait toute-puissante, et où les normes et les valeurs se déferaient plus vite qu'elles ne se forment.

Autrefois, le *pouvoir*, au sens de la capacité à diriger et à transformer la société, et la *politique*, au sens des choix concernant ce qui doit être fait, étaient unis au sein de l'État-nation et de ses institutions.

Avec la « mondialisation » qui s'est produite au cours des deux dernières décennies du xxe siècle, le capitalisme « lourd », industriel, ancré dans le sol avec ses usines et ses ouvriers, aurait cédé la place, au moins dans les pays développés, à un capitalisme « léger », tertiaire, financier, volatil et souvent immatériel. Dans l'industrie mais aussi dans certains services, le capital n'a plus eu besoin de négocier avec la main-d'œuvre locale ou les syndicats : quand les conditions ne lui convenaient plus, il a pu très facilement délocaliser les activités vers d'autres pays, où les droits et les protections des travailleurs étaient beaucoup plus faibles.

Le *pouvoir* serait ainsi devenu mondial et fluide, car les capitaux et l'information se déplacent désormais instantanément, alors que la *politique* est restée nationale et figée. L'État-nation et ses institutions auraient perdu leur capacité à réguler l'économie et à protéger les citoyens, créant un sentiment d'impuissance collective. Pire, comme ils ont souvent fait le choix de déréguler le marché du travail, de privatiser les services publics et de transférer la charge de la Sécurité sociale sur les épaules des individus, l'État ne promettrait plus la sécurité collective, comme du temps de l'État-providence, il exigerait désormais des citoyens qu'ils soient flexibles et résilients.

Ces mutations sur le plan structurel auraient eu de nombreuses conséquences. Tout d'abord, sur le plan social, les « élites » se seraient profondément transformées. Dans le capitalisme « lourd », l'espace avait une valeur déterminante : pour dominer, il fallait posséder des usines et des machines, il fallait contrôler des territoires et des populations. Le capitalisme « léger » privilégie les services, la finance et donc la rapidité voire l'instantanéité ; le temps l'emporte en quelque sorte sur l'espace. Du coup, ceux qui dominent désormais seraient ceux qui peuvent se déplacer le plus vite, se libérer des attaches territoriales et décider à distance. Bauman oppose ainsi les « élites nomades et mondiales », qui vivent dans un temps sans espace, aux « populations locales », coincées dans des espaces où les ressources sont rares.

Sur le plan de l'individuation, la « modernité solide » constituait une société de producteurs, où l'identité se construisait par le travail, la stabilité professionnelle et l'intégration dans des structures collectives, comme les usines et les syndicats. La fin du xxe siècle, elle, aurait vu se mettre en place une société de consommateurs où l'identité ne serait plus définie par ce que l'on produit, ni par son travail, mais par ce que l'on consomme. Pour qu'elle puisse se reproduire, cette société liquide exigerait en effet que les individus soient traversés par une insatisfaction permanente : les objets, les modes et les désirs devraient rapidement devenir obsolètes pour maintenir le système en mouvement.

Simultanément, les principales institutions qui balisaient la vie humaine – la famille traditionnelle, les classes sociales, les carrières à vie – se seraient liquéfiées. L'individu serait désormais libéré des contraintes traditionnelles, mais il serait aussi privé de leurs protections. Trouver sa place dans la société deviendrait un projet purement individuel et risqué. D'une part, chacun serait en effet

soumis à une « injonction de flexibilité », qui lui imposerait d'être prêt à changer de travail, de partenaire ou d'identité du jour au lendemain, et rendrait *de facto* les liens sociaux fragiles et jetables. De l'autre, comme pour Beck, les échecs comme le chômage, la pauvreté ou les ruptures biographiques, ne seraient plus vus comme des problèmes sociaux ou systémiques, mais seulement comme des « faillites personnelles ». Les individus seraient ainsi condamnés à porter, comme un « fardeau », l'entière responsabilité de leurs échecs.

À cela s'ajoute le fait, exploré dans son livre *Amour liquide* (2003), qu'on aurait assisté à une espèce de « marchandisation des liens ». Privé de repères collectifs stables et dénué des capacités critiques et communicationnelles que lui attribue Giddens, l'individu aurait en effet été forcé de privatiser et de fragiliser ses propres relations sociales, afin de rester assez « léger » pour survivre dans le nouveau monde liquide. Les relations humaines, qu'elles soient amoureuses, amicales ou professionnelles, suivraient ainsi désormais le modèle en renouvellement permanent des biens de consommation. Les liens durables feraient peur car ils entraveraient la flexibilité nécessaire pour s'adapter au marché. L'angoisse moderne ne serait plus – comme chez Orwell – celle de l'oppression ou du conformisme, mais celle de l'exclusion, du rejet et de l'incapacité à rester connecté. Les individus rechercheraient donc des engagements « à responsabilité limitée » et ils ne s'y tiendraient que tant que la relation leur « rapporte » une certaine satisfaction. Dès que celle-ci demande un peu d'efforts ou perd de son intensité, on s'en débarrasserait par divorce, rupture ou, peut-on ajouter aujourd'hui, par la pratique du *ghosting*. Les individus seraient ainsi passés du monde des « structures » à celui des « réseaux ». Ils ne chercheraient plus à s'intégrer dans des communautés solides, protectrices tout en imposant des devoirs, mais à maintenir un réseau de connexions fluides, qui n'a plus aucun pouvoir de réassurance. L'objectif serait de pouvoir se connecter et se déconnecter instantanément sans laisser de traces ni de dettes morales.

Le type d'identité personnelle déterminé par ces conditions serait ainsi extrêmement fluctuant et précaire. Dans la mesure où rien dans le monde du travail ne serait plus permanent et où les institutions comme le couple ou la famille se liquéfieraient de leur côté, les individus seraient soumis du côté professionnel à une pression constante pour être « utile » et « performant », mais ils ne pourraient plus s'appuyer sur une sphère de vie privée, qui aurait été gagnée par les modèles de la consommation et de l'obsolescence programmée. C'est pourquoi, ils seraient de plus en plus souvent victimes, au mieux d'une « incertitude » concernant leurs propres capacités, au pire d'une « angoisse » chronique profondément handicapante. Formellement, la liberté se serait ainsi accrue mais elle s'accompagnerait désormais d'un « sentiment d'impuissance » face au système mondial et d'une profonde « inquiétude » concernant nos propres possibilités d'épanouissement. Chacun serait poussé à consommer pour se rassurer et à se réinventer sans cesse par le travail et l'extension des relations pour ne pas être exclu.

Les options éthiques de Bauman soutiennent et prolongent ces conclusions. Il s'agirait pour lui de redonner du sens au collectif face à l'individualisme effréné de la modernité liquide. Mais sa réponse à la transformation des relations humaines en rapports consommables et jetables en reste à celle, assez idéaliste, du philosophe Emmanuel Levinas. Comme Bauman rejette les règles morales toutes faites imposées par les institutions, il affirme simplement une responsabilité totale, inconditionnelle et individuelle envers autrui, dénuée de toute attente de réciprocité. Pour lui, la véritable éthique est une décision purement personnelle, souvent inconfortable, qui refuse l'indifférence face à la souffrance des « déchets humains », les exclus de la mondialisation et des sociétés néolibérales.

Du point de vue politique, Bauman résume son point de vue par une métaphore devenue célèbre. Radicalisant la métaphore du « camion fou » mais peut-être contrôlable de Giddens, dans *In Search of Politics* (1999, p. 20) puis dans *Liquid Modernity* (2000, p. 59), il compare la « modernité liquide » à un « avion sans pilote ». Dans la mesure où les institutions politiques comme l'État-nation auraient perdu tout pouvoir au profit des flux globaux de la mondialisation et des marchés financiers, les citoyens des sociétés contemporaines seraient comparables aux passagers d'un avion qui découvriraient avec stupeur que la cabine de pilotage est vide. L'avion volerait mais personne ne saurait vers quelle destination, ni comment reprendre son contrôle, ni comment atterrir en toute sécurité. La « modernité liquide » ne serait plus guidée par un projet politique ou une idéologie claire, mais s'auto-entretiendrait de manière chaotique et incontrôlable.

Pour combler malgré tout ce fossé entre le capital, les flux financiers et les États-nations, Bauman en appelle, d'une part, à une « revitalisation de l'Agora », c'est-à-dire à recréer un espace intermédiaire, où les problèmes privés pourraient être retraduits en enjeux publics et collectifs, plutôt que d'être réduits à des échecs personnels et gérés de manière purement individuelle. De l'autre, il préconise un « dépassement de l'État-nation ». Puisque les forces économiques sont mondiales, la réponse politique devrait l'être aussi. Bauman plaide ainsi, d'une manière un peu déconnectée des rapports de force géopolitiques réels, pour l'émergence d'une gouvernance ou d'une citoyenneté mondiale qui serait d'après lui capable de réguler le capitalisme liquide. À cela, il ajoute, il est vrai, quelques propositions socio-économiques concrètes destinées à redonner de la sécurité aux citoyens dans un monde de plus en plus précaire comme le Revenu Minimum Universel (ou revenu d'existence) dans lequel il voit un moyen essentiel de détacher la survie biologique des aléas du marché du travail, permettant ainsi aux individus de retrouver une dignité et une liberté de choix politique. En bref, contre la peur et la précarité de la « vie liquide », l'avenir serait à une solidarité mondiale fondée sur une éthique de la vulnérabilité partagée.

La « modernité tardive » selon Margaret Archer

Dans un texte publié en 2008, j'avais attiré l'attention sur la dimension rythmanalytique, il est vrai peu visible mais prometteuse, des travaux de Margaret Archer (1943-2023). [7] S'appuyant sur les recherches historiques qu'elle venait de mener, au cours de la décennie précédente, sur les évolutions des systèmes d'éducation français, anglais, russe et danois au cours des xixe et xxe siècles, puis sur les évolutions globales des systèmes culturels [8], celle-ci s'était en effet engagée, au début des années 1990, dans une réflexion méthodologique et théorique qui avait abouti à proposer dès 1995 ce qu'elle appelait une « approche morphogénétique », où la question des rythmes de l'individuation et de la subjectivation était présente même si elle n'y était pas thématisée explicitement. [9] Toutes ces idées ont ensuite été reprises dans une trilogie consacrée à la réflexivité et couronnée par un ouvrage paru en 2012 : *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, où Archer s'est insérée dans le débat en cours sur la nouvelle « modernité » qui serait apparue dans les dernières décennies du xxe siècle. [10]

Dans le deuxième chapitre de ce livre, elle engage une discussion critique avec les trois théoriciens de cette mutation présentés plus haut. Bien qu'elle partage leur constat commun concernant le déclin des routines et des traditions et se retrouve sur certains points avec l'un ou l'autre de ces auteurs, Archer esquisse une vision des sociétés actuelles qui se distingue assez clairement des précédentes, et qui apporte, on va le voir, encore quelques éléments à la compréhension des

rythmes propres à nos sociétés et de leurs conséquences anthropologico-historiques.

Critique de l'approche de Beck

Elle adresse, tout d'abord, à la théorie de la « modernisation réflexive » et de la « société du risque » défendue par Beck une série de critiques acerbes.

Elle reproche à celui-ci de théoriser une « réflexivité systémique et réactive » – comme si le système réagissait à ses propres fautes –, là où elle défend, pour sa part, une « réflexivité humaine, active et morale ». Beck confond en effet « réflexivité » et simple « réflexe » systémique. Lorsqu'il parle de « modernisation réflexive », il n'évoque pas des individus qui réfléchissent activement à leur vie ; c'est la « modernité » elle-même qui deviendrait « réflexive », parce que les institutions et les structures se heurteraient désormais de plein fouet aux conséquences involontaires de leurs propres actions : les risques écologiques, industriels, etc. Ce que Beck décrit n'est donc – reste d'holisme méthodologique inavoué – qu'une simple réaction automatique des systèmes sociaux face aux crises qu'ils produisent, plutôt qu'une véritable capacité de délibération humaine interne.

Cette erreur de diagnostic l'amène à réduire les enjeux éthiques et politiques à la seule question de la « gestion du risque ». Il dépeint l'individu moderne comme un être anxieux, obsédé par l'évitement et la gestion des risques globaux et personnels générés par la société industrielle. Archer, quant à elle, refuse de réduire l'agentivité humaine à cette posture purement défensive ou réactive. Elle soutient que les individus ne passent pas leur vie à simplement réagir aux risques ; ils agissent en fonction de leurs « préoccupations ultimes », c'est-à-dire de ce qui donne du sens et une valeur morale à leur existence, leurs idéaux, leurs projets, leurs amours.

Sur le plan de l'identité personnelle, Beck entretient l'illusion, partagée avec les néolibéraux, d'une « auto-individuation » totale. Il soutient que la modernité tardive dissout les structures traditionnelles, comme les classes sociales, les rôles de genre, la famille nucléaire, au profit d'un impératif qui oblige chacun à concevoir sa propre biographie. Archer s'oppose à cette idée d'un individu totalement « désamarré » de ses structures. Elle rappelle, à bon escient, que les inégalités de classe et de genre ne disparaissent pas magiquement dans la modernité tardive. Ce qui change, ce ne sont pas les contraintes matérielles, mais le fait que l'environnement familial et social envoie des messages contradictoires, forçant l'individu à mobiliser sa « conversation intérieure » pour s'orienter.

Enfin, sur le plan éthique et politique, Margaret Archer adresse deux critiques majeures au concept d' « infra-politique » développé par Beck.

Fidèle à la perspective du « réalisme critique », elle considère que ce dernier passe à côté des

véritables mécanismes du changement social et qu'il surestime par conséquent le pouvoir autonome des initiatives citoyennes. Pour Archer, l'« infra-politique » repose sur l'illusion que des agrégats d'individus – consommateurs, collectifs, réseaux en ligne – pourraient dissoudre ou modifier les structures sociales simplement en changeant de comportement ou en protestant. Elle rappelle que les structures comme les rapports de propriété, le capitalisme mondialisé, ou les institutions étatiques, ont une existence objective et une force de résistance matérielle autonome. Changer ses habitudes de consommation, faire de l'infra-politique au supermarché, ne suffisent pas à renverser des systèmes de production mondiaux. Pour Archer, Beck cède à un préjugé idéaliste en pensant que la conscience du risque engendre magiquement le pouvoir de le détruire.

En conséquence, là où Beck voit une nouvelle forme de démocratie par le bas, elle voit plutôt les symptômes d'une phase de transition sociétale vers ce qu'elle appelle la « société morphogénétique ». Dans la modernité tardive, le changement social s'accélère de manière exponentielle. Les institutions traditionnelles perdent ainsi le contrôle, non pas parce que les citoyens reprennent le pouvoir, mais parce que les rétroactions économiques et technologiques du système génèrent des situations inédites à un rythme trop rapide. Pour Archer, les mouvements de l'infra-politique, les ONG, les activistes, ne « dirigent » en rien la société. Ils essaient tant bien que mal de s'adapter et de réagir à des changements structurels mondiaux qu'ils ne maîtrisent pas. Ce que Beck appelle « infra-politique » n'est donc, selon elle, qu'une multitude non coordonnée de stratégies d'adaptation individuelles et collectives face à un environnement social devenu instable et imprévisible. Face à un système hors de contrôle, les individus multiplient des actions réactives plutôt que directrices – ils s'enfoncent dans une illusion typiquement individualiste d'« agence » face aux structures matérielles. En somme, Archer reproche à Beck de romantiser l'activisme moderne en le qualifiant de politique. Elle soutient que sans une confrontation directe avec les structures matérielles et institutionnelles, l'infra-politique reste une somme de « conversations intérieures », qui échouent à transformer durablement les règles du jeu social.

Critique de l'approche de Bauman

Archer n'est pas plus tendre avec la vision de la « modernité liquide » popularisée par Bauman.

Elle lui reproche, tout d'abord, de confondre la perception subjective du changement avec la réalité des structures sociales. Pour elle, la « liquidité » n'est qu'une formule rhétorique ou une métaphore qui ne décrit en rien un fait empirique ou une réalité sociologique démontrée. Ce n'est pas parce que les individus ont l'impression que tout s'accélère et se liquéfie que les structures sociales objectives ont purement et simplement disparu.

Pour Archer, la société est toujours composée de ce qu'elle appelle des « structures objectives » – des ressources matérielles, des institutions, des rôles, des contraintes économiques – héritées du passé et dotées de propriétés et de pouvoirs causaux autonomes qui s'imposent aux individus. Elle reproche ainsi à Bauman, comme à Beck, de postuler, de manière infondée, une forme de « déstructuration » radicale. En qualifiant les sociétés modernes de « liquides », celui-là rend la relation entre les structures sociales et l'action humaine (*agency*) inutilement opaque, chaotique et

floue.

À ses yeux, les « structures » ne s'y sont pas volatilisées : leurs formes de mutation ont simplement changé, obligeant les individus à être plus réflexifs qu'auparavant. Les sociétés de la « modernité tardive » ont en effet traversé une « phase de transition », qui les a transformées en « sociétés morphogénétiques » ou « morphogéniques » (*morphogenic societies*), c'est-à-dire des sociétés où le changement est lui-même devenu structurel et appelle de nouvelles formes de régulation sociale.

Ce nouveau concept, né au début des années 2010 à l'occasion du débat avec Giddens et Bauman, intéresse fortement la rythmanalyse. Dans *Realist Social Theory. The Morphogenetic Approach*, publié en 1995, Archer avait fait de l'approche morphogénétique un cadre méthodologique général pour expliquer le changement social, cadre fondé sur l'interaction dans le temps entre les structures, la culture et les agents. À cette époque, cette approche avait attiré l'attention sur les manières différentes de fluer des relations sociales au cours de l'histoire, qui voyaient se succéder de longues périodes de « morphostase » et des périodes plus courtes de « morphogenèse ». Dans les années 2012-2013, ce concept méthodologique s'est transformé en un diagnostic d'époque cherchant à rendre compte du nouveau type de société fondamentalement fluante, qui serait apparu à la fin du xxe siècle. [11] Selon cette nouvelle approche, la « modernité tardive » aurait généré un changement de nature systémique. La « société morphogénique » désignerait une nouvelle configuration sociale transmoderne impulsée par une accélération technologique mondiale, une flexibilité nouvelle du capitalisme, une diversification des valeurs et des modes de vie entraînant un effritement des consensus normatifs, et un impératif réflexif nouveau pour les individus. Ces facteurs seraient devenus si puissants que les forces de transformation, responsables de la *morphogénèse*, l'emporteraient désormais continûment sur les forces de reproduction et de stabilisation, responsables de la *morphostase*. Tout serait donc devenu plus fluide que dans la modernité classique, mais cela ne veut pas dire pour autant que ces sociétés seraient devenues, comme le soutient Bauman, totalement liquides.

L'analyse proposée par Archer de ce « changement permanent » repose sur une méthodologie et une ontologie profondément opposées à celles de ce dernier, méthodologie et ontologie qui rejoignent, en revanche, l'approche rythmanalytique, telle du moins que j'essaie ici de l'esquisser.

Du côté collectif, pour Bauman, la liquidité impliquerait que le sol se dérobe constamment sous nos pieds, rendant toute connaissance précise et toute planification impossibles. Nous serions dans un « avion sans pilote » tout près de s'écraser. Pour Archer, les « sociétés morphogéniques » qui ont émergé dans le dernier tiers du xxe siècle, ne sont pas totalement chaotiques ; elles fonctionnent selon une logique de rétroaction positive : la « morphogenèse » y reste un processus organisé qui génère de nouvelles conditions qui, à leur tour, ouvrent de nouvelles opportunités organisationnelles. Elle ne se caractérise donc jamais, à proprement parler, par une absence de forme ou d'organisation, mais ces formes ou ces organisations ont désormais pour règle interne de générer de la nouveauté. Bauman, en utilisant la métaphore du liquide, donne donc faussement l'impression que ces structures se volatilisent, alors qu'elles ne font que fluer selon des manières, c'est-à-dire des consistances et des puissances génératives variées.

Du côté individuel, pour Bauman, on l'a vu, l'incertitude liquide paralyse ou épuise l'individu, qui est à la fois dominé par ses pulsions consommatrices et condamné à une incertitude chronique, une anxiété et une forme d'impuissance face à un flux d'événements incontrôlables. Archer s'oppose fermement à ce portrait désespéré et désespérant. Comme chez Beck, elle dénonce l'idée d'un individu totalement indéterminé, fluide, instable et sans ancrage, simple victime du monde « liquide ». Elle soutient qu'au contraire, en transformant les sociétés en « sociétés morphogéniques », la modernité tardive force les individus à répondre à un impératif réflexif nouveau et à développer leur « conversation intérieure ». Face à la complexité croissante du monde, les êtres humains ne sont pas de simples spectateurs emportés par le courant ; ils restent des agents actifs capables d'évaluer la situation, de formuler des projets de vie et de naviguer de manière stratégique en fonction de leurs valeurs ou de leurs préoccupations fondamentales (*ultimate concerns*), j'y reviendrai plus bas. Le changement structurel et culturel permanent est précisément ce qui, en les obligeant à devenir hautement réflexifs, libère les agents de la reproduction sociale passive, de la morphostase, et leur donne le pouvoir de façonner activement, point par point, leur existence.

Si Archer et Bauman s'accordent sur le diagnostic visuel d'un monde où rien ne reste stable, on comprend que tout les oppose en réalité : celui-ci voit dans la « modernité tardive » la fin des structures, la liquéfaction du monde social et individuel, un monde totalement arythmique, tandis que celle-là y voit, au contraire, une nouvelle forme de rythmique sociale, une « morphogenèse » permanente, et de nouvelles formes d'individuation et de subjectivation fondées sur un développement inédit de la réflexivité.

Critique de l'approche de Giddens

Les reproches adressés à Giddens sont d'un ordre différent. D'une manière globale, Archer est beaucoup plus proche de lui que de Beck ou de Bauman. Elle partage en effet avec lui le constat que la « modernité tardive » oblige les individus à être plus réflexifs, mais elle critique la manière dont il rend compte de ce phénomène.

Elle lui reproche, tout d'abord, une sorte d'« amnésie temporelle » et un manque de profondeur historique, lié au dualisme simpliste que nous avons déjà repéré. Giddens traite la réflexivité comme si elle constituait une nouveauté soudaine, presque exclusive à la modernité tardive. Archer rappelle, à raison, que la réflexivité est une propriété humaine universelle et intrinsèque : les humains ont toujours eu une « conversation intérieure ». Ce qui change aujourd'hui, ce n'est donc pas l'apparition de la réflexivité, mais le fait qu'elle soit devenue un impératif universel en raison de la destruction des routines et du passage à la société morphogénique.

À ce premier défaut s'ajoute, selon Archer, les effets confusionnistes de sa conception de la « structuration » pour laquelle les structures et l'action humaine constituent les deux faces d'une même médaille – ce qu'il appelle la « dualité du structurel ». Archer s'y oppose fermement. Selon

elle, en « fusionnant » les deux (*central conflation*), Giddens s'interdit d'analyser comment des structures préexistantes, par exemple les inégalités de classe ou de genre, conditionnent et contraignent concrètement la réflexivité, le pouvoir d'action et la liberté de l'individu à un moment T.

Enfin, Archer reproche à Giddens, une vision trop cognitiviste et détachée de la vie sociale concrète. La réflexivité chez Giddens ressemble souvent à un processus purement intellectuel, quasi désincarné, où l'individu calcule ses choix de vie à la manière d'un consommateur ou d'un expert. Pour elle, la « conversation intérieure » est, en réalité, complexe et profondément liée à ce qu'elle appelle les « préoccupations ultimes » (*ultimate concerns*) de l'individu, c'est-à-dire ce qui compte le plus pour lui : sa famille, ses convictions religieuses, ses attaches locales. La réflexivité ne se limite pas à un calcul rationnel moderne, c'est une activité axée sur une orientation morale et affective ancrée socialement et culturellement, qui peut être très diverse.

En bref, selon Archer, Giddens a raison de mettre l'accent sur la réflexivité des acteurs dans les sociétés de la modernité tardive, mais il fait de celle-là une réflexivité anhistorique et hors-sol, déconnectée des contraintes structurelles réelles et dénuée de la profondeur psychique, temporelle et morale qui caractérise les êtres humains. Certes, dans nos sociétés foncièrement « morphogéniques », les individus ne peuvent plus simplement reproduire des habitudes, comme l'affirmait encore Bourdieu à travers son concept d'« habitus » ; ils doivent constamment calculer et réfléchir par eux-mêmes pour tracer leur propre trajectoire sociale ; mais leurs moyens pour ce faire diffèrent selon le passé, les trajectoires sociales et les valeurs ultimes de chacun.

L'individuation et la subjectivation dans les sociétés morphogéniques

Ces travaux, dont les dimensions rythmanalytiques commencent à apparaître, ont débouché – et ce n'est peut-être pas un hasard – sur une approche très innovante des questions de l'individuation et de la subjectivation, et de leurs dimensions éthiques et politiques.

Au début des années 2000, Archer s'est, tout d'abord, emparée d'un des réquisits d'une anthropologie *radicalement historique*, rarement repris par les sociologues, en affirmant que notre humanité et notre capacité d'agir (*agency*) ne seraient pas de simples produits de la société ou de la langue, mais qu'elles dépendraient principalement de notre capacité intérieure à délibérer, c'est-à-dire à développer une « conversation intérieure » (*internal conversation*), qui prolongerait en nous ce que l'on pourrait appeler, même si elle ne le fait pas, la conversation « extérieure » (thématisée toutefois explicitement, comme on va le voir, dans ce qu'elle appelle la « réflexivité communicationnelle »). En d'autres termes, grâce à son accès à l'activité commune du langage, chaque individu serait, dans une mesure limitée bien sûr par le contexte social et son éducation, capable de délibérer activement avec lui-même pour évaluer ses propres désirs, sa situation et planifier ses actions en fonction des contraintes sociales qu'il rencontre. [12]

Ce nouveau point de départ langagier a permis à Archer de redéfinir l'individu comme un « agent

humain actif et réflexif », doté d'une vie intérieure qui lui permettrait à la fois de façonner sa propre vie et d'influencer la société, tout en étant influencé simultanément par elle. Son autonomie et sa conscience propre reposeraient ainsi sur trois piliers fondamentaux : 1. Bien que l'individu naisse dans un monde social préexistant qui, à la fois, lui fournit des ressources et lui impose des contraintes et des règles, il posséderait en lui-même *la capacité de s'appuyer sur ces ressources pour réfléchir à ces contraintes* et de *choisir d'obéir à ces règles, de les contourner ou de les transformer*. Il serait ainsi sinon indépendant du moins autonome vis-à-vis des structures.
2. L'individu passerait en effet beaucoup de temps à dialoguer avec lui-même et *cette « conversation intérieure » fournirait le moyen grâce auquel il pourrait évaluer* ses désirs, ses contraintes sociales et ses opportunités. Elle nous permettrait de définir ce qui compte le plus pour nous et d'agir en conséquence. 3. L'individu ne serait pas un observateur neutre ; il serait *guidé par des valeurs et des engagements profonds* (professionnels, familiaux, religieux ou politiques) qui constitueraient des « préoccupations fondamentales » (*ultimate concerns*) ; ces valeurs guideraient ses choix de vie. Pour Archer, l'individu serait ainsi un être singulier défini par la capacité de réflexion et de choix que lui garantit son accès au langage et à la culture, un être qui, pour tracer sa propre voie, arbitrerait constamment par une délibération intérieure entre ses valeurs éthiques, politiques et artistiques personnelles et les pressions du monde extérieur.

Archer reprend ici en partie, sans toutefois le citer, une idée déjà exposée à la fin du xixe siècle par Tarde dans *La logique sociale* (1895) et ses écrits sur la psychologie sociale. Comme on sait, pour celui-ci – qui s'opposait radicalement à Durkheim à ce sujet – le social ne tombe pas du ciel ; il ne se constitue pas non plus – comme l'affirmaient les économistes libéraux – à travers les interactions d'individus rationnels déjà constitués ; il procède, d'une manière déjà « intermédiaire », de l'infiniment petit des conversations quotidiennes et se constitue par un entrecroisement des flux de désirs et de croyances dans lesquels les individus sont pris et que ceux-ci ne cessent de discuter. [13]

Il est vrai que, pour Tarde, notre conversation intérieure est de plus en plus fortement habitée par les autres. Du fait de la croissance des nouveaux médias, de la presse à son époque, nous avons tendance à intérioriser les courants d'opinion et les conversations publiques. Archer, quant à elle, refuse l'idée que notre esprit pourrait être totalement dominé par le social. La conversation intérieure reste un principe autonome, même si elle se prolonge souvent par des conversations extérieures, qui peuvent la faire changer de cours ou dont elle a besoin pour s'affermir, et si elle peut aussi parfois s'enrayer sous la pression des contraintes sociales. Le soi a, quoi qu'il arrive, ses propres préoccupations fondamentales qui font face aux systèmes. La délibération n'est donc pas une simple « imitation » intériorisée, c'est une véritable évaluation stratégique et critique de notre situation sociale qui est en prise active mais aussi passive avec celle-ci.

Cette approche, qui attribue une place de choix au langage en tant qu'activité à la fois personnelle et sociale, permet à Archer de proposer une analyse éclairante du rôle de l'individu dans la « modernité tardive ». Contrairement à ce qu'affirme Giddens d'une manière assez abstraite, la réflexivité dont font preuve aujourd'hui les individus est, très souvent, assez éloignée de la « réflexivité autonome », globale et similaire pour tous, qu'il décrit. Pour Archer, qui s'appuie quant à elle pour prouver ce qu'elle avance sur une série d'enquêtes biographiques et d'interviews, nous ne pensons pas tous de la même manière, car nous ne menons pas nos « conversations intérieures » selon un modèle unique. [14] Nos trajectoires, nos contextes familiaux et les structures sociales

façonnent au moins quatre modes distincts de réflexivité, qui déterminent la façon dont nous menons aujourd'hui nos vies.

Certains individus pratiquent il est vrai, comme le dit Giddens, une « réflexivité autonome » (*autonomous reflexivity*) fondée sur une conversation intérieure totalement indépendante, axée sur la performance et l'efficacité pratique, et n'éprouvent pas le besoin de faire valider leurs choix par autrui. Ils sont guidés par une logique strictement rationnelle et orientée vers un but ; ils pèsent les coûts et les avantages de chaque action. Face à un contexte changeant, ils agissent de manière stratégique et opportuniste, n'hésitant pas à briser les liens traditionnels ou géographiques, pour optimiser leurs projets professionnels et accumuler du capital. Prêts à tout pour réussir, ils sont souvent très performants dans la société capitaliste moderne et constituent ainsi les principaux agents de la « mobilité sociale ascendante » fondée sur les gains économiques et la réussite professionnelle.

Mais cette manière de faire n'est pas sans limites, limites qui découlent principalement de leur individualisme forcené. Bien qu'ils réussissent économiquement et socialement, ces individus sont en effet totalement repliés sur eux-mêmes et produisent peu de « biens relationnels ». Ils sont, de plus, incapables d'engager des changements sociétaux profonds, ils ne sont pas *sujets*, car ils se conforment aux règles du marché. Ils ne visent qu'à s'adapter aux structures en place, en exploitant les opportunités offertes par le système sans chercher à le transformer.

Par ailleurs, il existe bien d'autres formes d'individuation et de subjectivation que Giddens ne prend pas en compte, alors qu'elles sont tout aussi importantes pour comprendre l'évolution des sociétés de la « modernité tardive ». Certains individus déploient, par exemple, une « réflexivité communicationnelle » (*communicative reflexivity*). Ceux-là ont besoin de faire valider leurs pensées par un dialogue avec des proches, que cela soit la famille, les amis, ou la communauté, avant de prendre une décision ; leur « conversation intérieure » n'est pas autosuffisante ; elle doit être « partagée » pour enclencher une action. Du coup, ces personnes sont très peu souvent agents du changement social ; elles ont tendance à rechercher la stabilité et la continuité ; elles ont une certaine propension à rester dans leur milieu, car leur pensée est ancrée dans un tissu social localisé. Ceux-là sont plutôt des agents de la reproduction sociale, de la morphostase.

D'autres encore déploient une « méta-réflexivité » (*meta-reflexivity*) qui leur permet de réfléchir sur leur propre réflexivité. Ils évaluent constamment leurs propres pensées, leurs valeurs mais aussi le système social dans lequel ils vivent. Ces individus, contrairement aux deux précédents, sont profondément critiques vis-à-vis d'eux-mêmes et de la société, et rejettent les critères de réussite matérielle classiques – l'argent, le statut – au nom de valeurs morales, d'idéaux éthiques ou politiques ultimes. Ce sont souvent des idéalistes, des militants ou des personnes en quête de sens. Ils vivent une tension intérieure permanente car ils trouvent la société moderne déconnectée de leurs valeurs, ce qui les rend souvent insatisfaits de leur position sociale mais aussi capables d'engager des changements radicaux, si l'occasion se présente. Ce sont les véritables artisans ou agents de la morphogenèse culturelle et structurelle. Parce qu'ils problématisent la société et refusent de normaliser ses travers, ils engagent les mouvements de subversion sociale et culturelle, s'investissant massivement dans le secteur associatif, l'activisme ou l'innovation sociale. Ils

incarnent une « mobilité volatile ou latérale », appuyée sur un choix délibéré de bifurquer ou de refuser les trajectoires classiques de réussite, et acceptent d'en payer le prix économique pour rester fidèles à leurs valeurs.

Enfin, certains individus sont soumis à ce qu'Archer appelle une « réflexivité fracturée » (*fractured reflexivity*) qui apparaît lorsque le discours intérieur d'une personne ne l'aide pas à agir mais reste bloqué, désorienté ou source d'anxiété. Face à des situations stressantes ou à des chocs sociaux (migration forcée, précarité brutale, traumatismes), ces individus n'arrivent plus à planifier leur vie. Leurs monologues intérieurs tournent en boucle sans déboucher sur des choix clairs. En conséquence, ces personnes subissent les événements de plein fouet. Elles se sentent passives, impuissantes et deviennent les victimes des structures sociales, souvent piégées dans la marginalisation ou l'exclusion. Dans ce cas, l'individuation ne débouche sur aucune subjectivation.

La réflexivité propre à l'individu flexible, mobile et sans attache qui, selon Giddens, se serait aujourd'hui imposée partout, ne constitue ainsi en réalité que l'une des formes de réflexivité, probablement minoritaire, existant dans nos sociétés. De très nombreux individus, lorsqu'ils réfléchissent, restent profondément ancrés dans la tradition, ou bien développent au contraire des idées de rupture, ou bien encore sont totalement déstabilisés par la rapidité des changements modernes. Autrement dit, la modernité tardive ne « libère » pas tout le monde de la même façon. Tout le monde n'a pas les mêmes ressources pour faire de sa vie un « projet fluide » ; tout le monde n'accède pas à la subjectivation, au devenir agent, de la même manière. Certains soutiennent la morphostase, d'autres alimentent la morphogenèse, d'autres au contraire sont seulement abîmés et assujettis.

Le « pilotage relationnel », une esquisse de *politique rhuthmique*

Giddens cède, en quelque sorte, à une forme d'illusion volontariste ou d'optimisme excessif. Les systèmes sociaux – les inégalités de classe, les institutions, les rapports de pouvoir – et culturels – les systèmes d'idées préexistants – continuent en fait d'exercer une influence objective et relativement pesante sur les individus. Par ailleurs, la réflexivité dont ceux-ci font preuve s'exerce selon des modes très différents, qui ne mènent pas tous, loin de là, à une subjectivation, à un devenir agent. Enfin, le changement social, la « morphogenèse », et donc le passage de l'individuation à la subjectivation, ne dépendent pas uniquement de la volonté réflexive des individus, mais aussi des contradictions ou des complémentarités objectives qui se développent, plus ou moins rapidement et puissamment, au sein des différents systèmes.

Ces analyses mènent Archer à un certain nombre de conclusions éthiques et politiques qu'il vaut la peine de relever. Selon elle, l'émergence de la « société morphogénique », ce nouvel ordre social marqué par un changement continu, rapide mais qui reste organisé dans le temps, offre de nouvelles possibilités pour l'épanouissement humain, tout en posant des défis inédits pour la régulation collective.

D’un côté, elle voit dans l’accélération du changement un potentiel d’émancipation. L’individu développe une capacité de dialogue intérieur inédite pour naviguer dans ce monde incertain ; de nouvelles expériences et compétences apparaissent ; et ces mutations permettent de valoriser des talents individuels autrefois ignorés par des structures sociales rigides.

De l’autre, face à l’évanouissement de la stabilité permise auparavant par la longueur des périodes de morphostase, la régulation politique ne peut plus être purement autoritaire ou descendante (*top-down*). Mais elle ne peut pas non plus se contenter de favoriser, sur le modèle néolibéral, une simple compétition ouverte fondée sur le principe du marché et doit s’engager dans une logique d’ouverture et de création d’opportunités diversifiées.

Archer propose le concept de « pilotage relationnel » (*relational steering*) pour désigner le nouveau mode de gouvernance politique et sociale exigé par ce monde instable, où l’État ne peut plus diriger la société de manière directive ou descendante, mais où il peut s’appuyer sur des dynamiques relationnelles, favorisées par les nouveaux outils numériques, venant des individus et des groupes existants. Dans une société en changement permanent, les anciennes méthodes de régulation fondées sur la permanence de la loi, sur la puissance de la bureaucratie ou sur la seule garantie de la liberté du marché, sont dépassées. À la place, elle propose un « pilotage relationnel » qui reposerait sur trois piliers fondamentaux :

1. Une régulation par « les réseaux et la coopération ». Le pouvoir ne serait plus centralisé et la gouvernance se ferait horizontalement. Les décisions se prendraient à travers des réseaux interconnectés, impliquant l’État, les organisations locales, les entreprises et les citoyens. Les acteurs politiques et sociaux devraient constamment négocier, s’adapter et réaligner leurs actions en fonction des retours d’expérience en temps réel. Il s’effectuerait ainsi un ajustement mutuel tout à fait bénéfique.

2. Le rôle central des « biens relationnels ». Le pilotage ne chercherait pas seulement l’efficacité économique, mais la création de « biens relationnels », comme la confiance mutuelle, la cohésion sociale, la réciprocité. Il s’agirait de générer et développer de nouvelles solidarités, en sus de celles déjà existantes.

3. La « réflexivité collective ». La structure sociale se maintiendrait grâce à l’intelligence collective et à la qualité des relations que les acteurs noueraient entre eux pour résoudre des problèmes complexes comme les crises climatiques, ou les mutations technologiques. La société civile et les institutions développeraient une capacité d’auto-apprentissage continu. Le pilotage consisterait ainsi à orienter le changement plutôt qu’à essayer de le stopper ou de le figer.

Le « pilotage relationnel » serait donc l’art de coordonner une société en mouvement, non pas en lui imposant de nouveau des règles fixes et en se reposant seulement sur la bureaucratie, ou en limitant la coordination au seul jeu du marché, mais en gérant et en optimisant les relations dynamiques

entre les différents acteurs qui la composent, afin de redonner aux individus la possibilité d'être agents de leur vie. Il constitue ainsi une esquisse de ce que l'on pourrait appeler une *politique rhuthmique* qui mérite certainement qu'on la prenne en considération.

Notes

[1] U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986. Trad. fr. *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier, 2001.

[2] A. Giddens, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge, Polity, 1984 ; –, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity, 1990 ; –, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity, 1991 ; –, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, Polity, 1992.

[3] P. Michon, *Rythme, pouvoir, mondialisation*, (1re éd. 2005), Paris, Rhuthmos, 2016.

[4] A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity, 1990, p. 139.

[5] Voir leur discussion dans U. Beck, A. Giddens & S. A. Lash, *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity, 1994.

[6] Z. Bauman, *In Search of Politics*, Cambridge, Polity, 1999 ; –, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity, 2000 ; –, *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge, Polity, 2003 ; –, *Liquid Life*, Cambridge, Polity, 2005 ; –, *Liquid Fear*, Cambridge, Polity, 2006 ; –, *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge, Polity, 2006 ; –, *Liquid Surveillance. A Conversation*, Cambridge, Polity, 2012.

[7] Voir, P. Michon, « Individuation et pouvoir à l'ère du capitalisme mondialisé », *Rhuthmos*, 1 mars 2010, [en ligne] https://www.rhuthmos.eu/spip.php?article3299 ; et désormais, également plus haut chap. 4.

[8] M. Archer, *Social Origins of Educational Systems*, New York, Sage, 1979 ; –, *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1re éd. 1988, rev. ed. 1996.

[9] M. Archer, *Realist Social Theory. The Morphogenetic Approach*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1995.

[10] M. Archer, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2003 ; –, *Making our Way through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2007 ; –, *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2012.

[11] Archer a alors fondé le *Centre for Social Ontology* (CSO) à l'École Polytechnique Fédérale de Lausanne et a lancé un cycle d'ateliers annuels intitulé « *From Modernity to Morphogenesis* », qui a abouti à la publication, entre 2013 et 2017, d'une série de cinq volumes : M. Archer (Ed.), *Social Morphogenesis* – Vol. 1, Dordrecht, Springer, 2013 ; –, *Late Modernity. Trajectories*

Towards Morphogenic Society – Vol. 2, Dordrecht, Springer, 2014 ; –, *Generative Mechanisms Transforming the Social Order* – Vol. 3, Dordrecht, Springer, 2015 ; –, *Morphogenesis and the Crisis of Normativity* – Vol. 4, Dordrecht, Springer, 2016 ; –, *Morphogenesis and Human Flourishing* – Vol. 5, Dordrecht, Springer, 2017.

[12] M. Archer, *Being Human. The Problem of Agency*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2000 ; –, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2003.

[13] Voir P. Michon, *Rythme, pouvoir, mondialisation*, (1re éd. 2005), Paris, Rhuthmos, 2016, chap. 3 et 5.

[14] M. Archer, *Making Our Way through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2007 ; –, *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2012.