

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

La référence à la société comme totalité

- Supplément du MAUSS - Articles -

Date de mise en ligne : mardi 19 juin 2007

Description :

La totalité contre le totalitarisme...

Revue du Mauss permanente

S'engager dans le labyrinthe des « sciences de l'homme » au début du XX^e siècle aboutit inmanquablement à se voir envahi par une perplexité croissante quant à la consistance de leur description du monde vécu, sans que l'on sache vraiment si les sources de l'embarras se trouvent dans l'évolution effective de ce « social », analysé et disséqué sous ses multiples facettes, ou bien dans les conditions inhérentes à la recherche « scientifique » actuelle, favorisant une instrumentalisation subventionnée et déguisée, voire même dans « l'idéologie » globale de ces « sciences » écartelées entre les deux écueils de l'autopoïèse systémique et du singularisme subjectiviste [1]. Sans doute au carrefour de ces trois motifs : la pensée du « social » à la fois reflète (comme « description »), réduit (comme « unilatéralisme ») et oriente (comme « systémisme ») certainement le monde qu'elle est censée interpréter de façon réflexive, favorisant par là-même la « dissolution de la société dans le social » (Freitag, 1998:201). Aussi n'est-il guère surprenant que les discours philosophiques, sociologiques, anthropologiques, par les innombrables courants qui les composent, sonnent désormais comme une longue apologie de l'éparpillement, de l'émiettement, du morcellement, alors qu'eux-mêmes se voient toujours plus ultra-spécialisés, toujours plus étanches dans leur approfondissement particulier, sourds et aveugles hors de leur propre champ d'exploration. Il y va d'un véritable *Zeitgeist*, où la société est dite éclatée, le territoire fragmenté, l'expérience plurielle, le moi divisé, l'Etat démembré, etc. Le culte de la différence s'élève sur les décombres d'une compréhension fondée de ce qui tient les hommes ensemble, de ce « monde commun » sur lequel fait fond toute différence véritable, dont la disparition contemporaine s'avère proportionnelle à l'unanimité qui célèbre son double factice et frelaté [2].

Se joue sans doute le destin d'une tentative de « penser la société », et donc de penser l'homme dans ses appartenances symboliques concrètes, au-delà de la vénération du particulier et du pluralisme qui s'impose à la fois comme idéal socio-philosophique et comme tendance historique à prétention évolutionniste sous couvert d'émancipation progressive (la prétendue sortie des sociétés « closes et homogènes », mythe réinventé par les *cultural studies* afin de mieux le ruiner). Un particulier qui d'ailleurs soit prend les traits du singulier le plus intime, hédoniste et relativiste, soit de l'émotivisme collectif, « ethnique », « culturel » voire « ethnoculturel » (?), mais toujours à la fois « égal et différent » (Vibert, 2003), et certes « fier d'être lui-même ». Contre les impostures théoriques d'une telle suffisance satisfaite de ses poncifs, le recours à une pensée de la « totalité », qui implique « le caractère ontologiquement réaliste de la société » (Freitag, 1998:201), se révèle comme l'une des voies les plus praticables, bien qu'elle ne soit pas la moins escarpée. La notion même de « totalité » dans ses acceptions fondamentales paraît, du moins superficiellement, profondément discréditée, suite à son accouplement délictueux avec le « totalitarisme », les deux termes étant aussi injustement que régulièrement confondus dans la vulgate libérale individualiste. Saisir comment une juste appréhension de la « totalité », en tant que définition ontologique de l'être-en-société, permet au contraire de reconnaître et de dénoncer les linéaments d'une dynamique « totalitaire » et de s'y opposer normativement : ce serait là l'un des défis majeurs auquel devraient se confronter d'urgence les entreprises socio-anthropologiques et comparatives. C'est pourtant loin d'être le cas, et rares sont les auteurs contemporains qui osent s'aventurer sur ce terrain. Il semble pourtant, à rebours des pensées de la dissémination qui se complaisent dans la redondance poétisée des éphémères écumes d'un « social » disloqué, que cette exigeante requête soit la plus à même d'appréhender une modernité « tardive », « avancée » dont les contours se modifient rapidement et substantiellement. Ce texte ne pourra qu'en dessiner certaines dimensions, autour de certaines Suvres comme celles de Michel Freitag, Louis Dumont ou Cornelius Castoriadis, sans pouvoir les spécifier originalement autant que voulu, ni nuancer les convergences essentielles par les désaccords éventuels autant qu'il serait nécessaire. Car auparavant, il convient de montrer que cette « pensée de la totalité » constitue un mode d'accès privilégié à la réalité de la société dans son fondement et son devenir, plus encore : un moment incontournable, y compris en vue de saisir adéquatement la signification des empiries les plus micro-sociales. Mais également, préciser la façon dont elle permet de rendre compte des articulations sociétales les plus contemporaines fait réapparaître ce qui demeure caché sous l'extraordinaire valorisation du mouvement pur, de la fragmentation et de la flexibilité : la prégnance d'un horizon de sens comme totalité signifiante synthétique, concrète et idéale.

I. La société comme totalité signifiante concrète

L'émergence de la discipline sociologique a constitué un long et douloureux combat épistémologique d'auto-affirmation, arc-bouté sur la consistance ontologique d'un niveau d'être nommé « société ». Ainsi que le rappelle Michel Freitag (2003a), les « pères fondateurs » de la « tradition classique » (Comte, Durkheim, Tocqueville, Marx, Weber, Simmel, Parsons) s'accordent en général, au-delà de leurs profondes divergences interprétatives, autour d'une même intuition de la spécificité du monde « social », monde défini selon cinq traits majeurs : son autonomie à l'égard d'autres ordres de réalité (physique, biologique, psychologique), l'affirmation de son « objectivité » (comme extériorité par rapport aux individus empiriques), son unification autour d'un mode d'organisation propre (selon un type de « structure » ou une métaphore organique), son caractère évolutif selon des « modes d'historicité » déterminés (une évolution plus ou moins appréciable en termes de « Progrès » selon les auteurs) et enfin sa lecture possible grâce à la découverte de véritables « lois scientifiques » (d'où la domination d'un courant positiviste puissant, dans une large mesure dépendant de l'influence des « sciences exactes », ainsi que le montre la controverse capitale explication vs compréhension).

La naissance de la « science sociologique » prend tout son sens en étant comprise comme un moment éminent au sein d'un processus civilisationnel de longue durée, processus que vient couronner la « découverte » de la « société » (Nisbet, 1984). D'une certaine façon, le concept de « société » vient enregistrer les multiples transformations des XVIII^e et XIX^e siècles, autour du développement des valeurs individualistes, des avancées de la démocratie libérale et des progrès du capitalisme industriel. Résumant l'être-ensemble moderne, le mot même surgit autour de 1750, entre dans la théorie au début du XIX^e siècle avant d'être conceptuellement élaboré dans les années 1840-50, puis devenir une référence centrale, voire hégémonique vers 1900. D'une constitution éminemment moderne donc, l'idée de « société » lie trois paradigmes fondamentaux qui seront pensés et déployés par les pères fondateurs : la cohérence et l'intelligibilité d'un englobant collectif, la détermination d'une dynamique auto-constitutive dans le temps et l'existence d'une « société des individus » (Elias, 1991), et par conséquent d'un « individu en société », qui se distingue à la fois de l'individu autarcique décrit par les théories du droit naturel et de l'agent assujéti des communautés traditionnelles.

Du fait de cette origine historique, la « société » au sens moderne émerge par sa division d'avec elle-même en corps instituant et ordre institué : « la modernité est ainsi le premier ordre ou régime sociétal qui, en se concevant et en se produisant lui-même expressément, en vient à se représenter lui-même comme société, c'est-à-dire comme une réalité *sui generis* unifiée » (Freitag, 1998:211-212), à la fois « idéale » (selon une Raison transcendante universelle) et « empirique » (division fonctionnelle du travail et résolution des conflits sociaux par le réformisme étatique). C'est cependant à partir de ce concept historiquement et spatialement situé que la sociologie et l'anthropologie vont procéder à un « élargissement des catégories », qui est le propre de la démarche compréhensive. Une fois délaissé le positivisme évolutionniste initial (son maintien contemporain caractérisant la soumission des « sciences » sociales à une gestion technologique et technocratique du système social), la socio-anthropologie

[3]

peut discerner qu'elle se manifeste comme une modalité essentielle d'engagement axiologique concernant la transformation (directe ou indirecte) de son « objet », la société. Ou mieux encore : comme « une entreprise systématique d'orientation normative réfléchie de l'action humaine » (Freitag, 1998:140). La primauté de l'individualisme et de l'économique au sein de « l'idéologie moderne » (Dumont, 1983) - soit l'hypertrophie inédite des virtualités de fragmentation et d'anomie une fois la référence rationnelle, transcendante et universelle particularisée dans les intérêts particuliers et arbitraires (Freitag, 1988:202-203) - contribue par contraste à en faire apparaître explicitement et réflexivement les conditions de possibilité incontournables d'une telle pluralité vécue, à savoir le soubassement « holiste » [4] institué par une totalité à la fois signifiante et concrète : la société.

Dans les termes de Michel Freitag, la société se présente comme une « totalité synthétique *a priori* », telle que « tout rapport d'objectivation symboliquement signifiant référerait nécessairement, en son mode de constitution et d'existence, à une structure plus large, qu'il impliquait l'intervention d'une médiation ayant pour lui valeur de totalité a

priori » (Freitag, 1986b:25). Cette démarche dialectique et phénoménologique implique un dépassement radical des antinomies substantialistes (et notamment la plus importante : sujet vs objet), se déployant à partir d'une « théorie générale du symbolique » (Freitag, 1986a), qui se comprend comme élucidation de la double dimension singulière et collective de l'être-en-société humain. Le « sujet » et « l'objet » se présentant comme les deux moments nécessaires d'un même « rapport d'objectivation », la dialectique du réel se traduit au niveau spécifique ontologique de la socialité humaine par la « médiation symbolique », comme articulation dialectique entre « la pratique significative et la totalité significative dans laquelle celle-ci s'inscrit » (Bonny, 2002:20). Sont alors évacuées les deux tentations symétriques de penser l'ordre social comme émergeant à partir de l'activité de sujets autonomes, rationnels et primitivement asociaux (schème contractualiste) ou comme mécanisme déterministe surplombant et impersonnel se surajoutant aux consciences individuelles pour les contraindre. Au contraire, l'insistance sur « l'objectivité des médiations significatives des pratiques sociales » (Freitag, 1995:268) permet de mettre au jour les quatre dimensions indissolublement interreliées de la socialité humaine : l'individuation subjective indispensable à la signification sociale, l'intentionnalité symbolique de cette signification qui s'oriente en fonction d'objets de pensée à la fois « sociaux » (relatifs dans leur forme) et « universels » (nécessaires dans leur existence [5]), la « contextualité de toute action ou expression humaine significative » propre à un monde « donné et signifié comme totalité » (ibid. : 270) et enfin, dernier constat qui découle des trois autres et les subsume : la prééminence ontologique de la société comme structure signifiante, unité synthétique à la fois idéale et concrète. Ainsi, « l'unité réelle de la société comprise comme totalité » ne correspond pas « au concept d'un pure et simple structure à caractère exclusivement positif et empirique. Cette unité réelle possède elle-même ontologiquement un caractère subjectif et transcendantal, en tant qu'elle est toujours déjà présente chez les sujets sociaux comme référence à priori déterminante à l'égard du sens, de la valeur, de la signification et de l'identité expressive de toutes leurs actions (...) » (Freitag, 1998:94). On ne saurait mieux dire : cette « reconnaissance de la dépendance de chaque action significative-normative particulière vis-à-vis de l'ordre signifiant d'ensemble » (ibid. : 95) ne se perçoit jamais comme contrainte purement « externe », comme limitation coercitive pour « la liberté expressive, stratégique, opératoire, existentielle du sujet, mais au contraire la rend possible, en même temps que la structure même du langage n'existe que par la mise en Suvre de cette liberté » (Freitag, 1995:276). Autrement dit, le langage lui-même est intrinsèquement normatif : « le sujet parlant est une construction sociale puisque ce qu'il pense et exprime, puisque le relief de sa subjectivité même, il les doit à un tel instrument. (...) Notre soi-disant subjectivité solipsiste, serrée dans son inviolable sanctuaire, est une création de notre langage commun » (Breton, 2002:70).

Cette élaboration théorique, à la fois dialectique, compréhensive, phénoménologique et comparative, semble incarner une ouverture salutaire pour ce qui se révèle au fond comme le problème fondamental posé par les sciences humaines dans leur inauguration moderne : la relation entre l'individu et la société. Durant la quasi-totalité de l'histoire de l'humanité, ce lien fut assuré par une référence religieuse englobante, déterminante dans les multiples aspects de l'existence sociale, pensée sous le signe de la continuité et de l'éternité dans un régime d'historicité « passéiste », y compris dans ses manifestations les plus visibles de rupture, par exemple par l'énonciation de la loi (Vibert, 2003b). La « Révolution moderne » advenue (ou plutôt dans le cours de son imposition progressive), s'érige comme indispensable une « refondation de la société » à partir des individus, notamment par l'intermédiaire de la doctrine juridico-politique du droit naturel et du contrat social visant à édifier le nouvel ordre collectif sur une raison abstraite et universelle. Les sciences sociales s'évertuèrent également à faire le pont entre individu et société (comme même réalité considérée depuis deux perspectives différentes, devant cependant être distinguées à visée analytique), mais en proposant le chemin inverse, à l'encontre des postulats nominalistes de la pensée moderne : articuler l'individuation morale et pratique des actions et des consciences à partir d'une réflexion sur la société comme réalité ontologique propre [6]. Et nul doute que la persistance de cette problématique (qui n'a jamais été résolue de façon caricaturale, c'est-à-dire en abrogeant l'individualité au profit du collectif, comme on se plaît pourtant à le laisser entendre de nos jours afin d'entériner stratégiquement le fameux « retour de l'acteur » [7], ou pire, la déconstruction massive de tous ces pseudo-« essentialismes » archaïques) constitue l'une des raisons principales du fait que les intuitions des « premiers » sociologues s'avèrent si vivantes et si fécondes encore aujourd'hui, y compris dans leurs filiations contemporaines, d'Alexander à Bourdieu, en passant par Habermas, Giddens et d'autres.

Une sociologie vouée à résoudre les multiples déficits d'intégration au système social, à pister les innombrables micro-réseaux noués et dénoués perpétuellement, à scruter les coins et recoins de l'intimité personnelle ou les élucubrations esthétisantes du rap et des tags n'aurait que faire de cette référence freitagienne à la société comme totalité concrète. Celle-ci semble dans une inclination postmoderne effectivement se dissoudre, ou plutôt s'évanouir (peut-elle réellement être abolie, disparaître, ou ne s'efface-t-elle qu'en tant que scellée, oubliée ? Telle est la véritable question à affronter), notamment dans la forme stato-nationale que l'appartenance symbolique adopta dans l'ère moderne (Vibert, 2002), laissant se disjoindre jusqu'à devenir apparemment définitivement étrangers l'un à l'autre le champ d'accomplissement de la liberté humaine existentielle d'une part, le « système aveuglément opérationnel qui devient le réel le plus objectif » (Freitag, 1998:21) d'autre part. Pourtant, M. Freitag, avec d'autres, nous donne les moyens de penser la nature de « l'objectivité (transcendantale) des médiations significatives qui régissent toute pratique et interaction proprement humaines, médiations dont l'unité synthétique est au fondement de la constitution également synthétique des sujets sociaux, de la société et du monde compris comme monde pour l'esprit » (Freitag, 1995:272). Lorsque sont élevés au rang de médiations symboliques qui régissent la pratique, en sus du concept linguistique de langage, « les outils, les techniques, les Suvres comprises en leur dimension esthétique-expressive, le corps et sa gestuelle, les vêtements et les parures », nul doute que la description freitagienne rejoint l'initiale et fondatrice acception maussienne des « institutions », qui débordait le mode de reproduction formel politico-institutionnel pour devenir de véritables « institutions du sens » médiatrices (Descombes, 1996) : « Qu'est-ce qu'en effet une institution sinon un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux ? Il n'y a pas de raison pour réserver exclusivement, comme on le fait d'ordinaire, cette expression aux arrangements sociaux fondamentaux. Nous entendons donc par ce mot aussi bien les usages et les modes, les préjugés et les superstitions que les constitutions politiques ou les organisations juridiques essentielles ; car tous ces phénomènes sont de même nature et ne diffèrent qu'en degrés » (Mauss, 1969:150).

Dans la quête d'un fondement symbolique à la socialité humaine conçue dans l'horizon d'une totalité à la fois signifiante et concrète, l'*Suvre* magistrale et clairvoyante de Cornelius Castoriadis s'impose comme relayant assurément les préoccupations les plus fondamentales « tout se qui se présente à nous, dans le monde social-historique, est indissociablement tissé de symbolique » (Castoriadis, 1975:174). Les enchaînements d'actes individuels, qui se dégagent sous l'attention du regard sociologique, « se situent dans le cadre donné d'avance à la fois d'une vie sociale qui est déjà cohérente à chaque instant comme totalité concrète (sans quoi il n'y aurait pas de comportements individuels) et d'un ensemble de règles explicites, mais aussi implicites, d'une organisation, d'une structure qui est à la fois un aspect de cette totalité et autre chose qu'elle » (ibid.:69). Le « social-historique », qui incarne pour Castoriadis, « un niveau d'être méconnu jusqu'ici » (1986:12) relève tout à fait, en tant qu'imaginaire instituant, de la totalité synthétique a priori décrite par Freitag, y compris dans son mouvement dialectique entre pratiques signifiantes et sens social : « L'inter-subjectif est, en quelque sorte, la matière dont est fait le social, mais cette matière n'existe que comme partie et moment de ce social qu'elle compose, mais qu'elle présuppose aussi » (Castoriadis, 1975:160). Le rapport des acteurs sociaux au social-historique est pensé comme un rapport d'*inhérence*, qui n'est ni liberté ni aliénation, puisqu'il est « le terrain sur lequel seulement liberté et aliénation peuvent exister » (ibid.:167) [8].

Par le terme maussien d'« institution », Castoriadis retrouve les « médiations symboliques » qui tissent la société de part en part. Le langage bien entendu, mais aussi et surtout l'ensemble des dimensions sociales dans lesquelles les individus empiriques s'inscrivent chaque fois qu'ils pensent et agissent : « Ce qui tient une société ensemble est évidemment son institution, le complexe total de ses institutions particulières, ce que j'appelle l'institution de la société comme un tout - le mot institution étant pris ici dans le sens le plus large et le plus radical : normes, valeurs, langage, outils, procédures et méthodes de faire face aux choses et de faire des choses et, bien entendu, l'individu lui-même » (Castoriadis, 1986:277). Tout comme Freitag, Castoriadis met au jour « un niveau d'être inconnu de l'ontologie héritée, le social-historique en tant que collectif anonyme, et son mode d'être en tant qu'imaginaire radical *instituant et créateur de significations* » (1990:66-67). Cette affirmation de fond, qui emmène des conséquences fondamentales bien au-delà des prises de position circonstancielles de chaque auteur quant à de multiples questions historiques, politiques, philosophiques, etc. (bien qu'elles n'en soient pas indépendantes évidemment), semble de

plus en plus tout à fait irrecevable chez nos contemporains, du moins si l'on se fie à la réception marginale d'un penseur de l'envergure de Castoriadis, indifférence qui se perpétue de nos jours à l'égard de la démarche freitagienne. L'ultra-spécialisation des sciences humaines à laquelle nous avons fait allusion, leur extrême fragmentation et leurs visées de gestion technocratique expliquent sans doute en partie ce silence assourdissant. L'imaginaire social instituant tout comme la totalité synthétique a priori, que nous n'hésitons pas à placer ici dans une même *lignée* [9], se présentent comme des figures de pensée proprement « aberrantes », inacceptables, sinon absurdes [10] pour les sciences sociales, notamment en raison « de l'abandon presque généralisé de toute réflexion fondamentale, à caractère ontologique, normatif et esthétique, historique et pédagogique sur leur objet, l'action humaine, la société et l'historicité » (Freitag, 1998:188).

La conceptualisation d'une totalité de sens concrétisée par une dialectique instituant / institué introduit à l'idée de « cohérence d'une société donnée » hors de toute réduction causale, reposant sur la notion de complémentarité (qui sera également la notion centrale inspirant la lecture de V. Descombes des élaborations théoriques de C. Taylor [11] et L. Dumont) comme donnée première et constitutive de toute vie sociale, essentiellement ordonnée à partir des « significations communes », qui « sont ce moyennant et à partir de quoi les individus sont formés comme individus sociaux, pouvant participer au faire et au représenter/dire social, pouvant représenter, agir et penser de manière compatible, cohérente, convergente même si elle est conflictuelle » (Castoriadis, 1975:528).

Cette insistance sur les concepts nous enjoignant à adopter et approfondir une caractérisation symbolique du niveau ontologique social-historique humain ne doit pas égarer. L'explicitation de mode d'être ne constitue qu'une partie, quoique non négligeable, des apports de ces divers auteurs, et, de plus, cette délimitation ne se pose en aucun cas comme la *résolution* des problèmes de compréhension et d'interprétation des événements humains, qu'ils soient jugements ou comportements, faits ou valeurs, individuels ou collectifs. Bien plutôt, la mise au jour d'une « totalité de sens », à la fois idéale et concrète, se présente indissolublement comme une description valide sur un plan cognitif et un encouragement à en assumer toutes les conséquences à un niveau normatif : les individus ne forment société que parce qu'ils participent de cette « totalité » qui les fait être, à ses normes, valeurs, représentations, projets, traditions, etc. et « parce qu'ils partagent (qu'ils le sachent ou non) la volonté d'être de cette société et de la faire continuellement » (Castoriadis, 1996:20). L'insistance sur la dimension significative des pratiques individuelles et des communautés social-historiques nécessite une radicale réinterprétation des valeurs modernes, « liberté » et « égalité », mais également une nouvelle anthropologie, qui doit reconsidérer la structure propre aux différentes sociétés humaines dans le temps et l'espace, et par conséquent réviser les idéaux « culturels » inhérents au projet moderne, plus ou moins emportés (au double sens, amphibologique, de « gardés » et « ôtés ») au gré des dérives postmodernes [12]. C'est pourquoi la référence à la totalité sociale peut être inscrite dans une démarche générale que nous qualifierons comme étant celle du « holisme structural », qu'il convient évidemment de circonscrire, en gardant à l'esprit qu'il s'agit d'une dénomination étrangère tant au vocabulaire de Castoriadis que de Freitag [13]. Le travail anthropologique de Louis Dumont et sa pertinence pour les contributions décisives sur un plan plus strictement philosophique (bien qu'à la croisée des sciences sociales) de Vincent Descombes autorise à regrouper ces diverses intelligences de la « société » ontologiquement réalistes sous ce vocable de « holisme », sans oublier qu'elles se définissent tout autant par une commune récusation de courants socio-philosophiques symétriquement opposés, dominants dans le champ des connaissances actuelles : l'atomisme subjectiviste (ethnométhodologie, interactionnisme, théories du choix rationnel, individualisme méthodologique) d'une part et d'autre part le systémisme formaliste (cybernétique, cognitivisme).

II. « Holisme structural » et « esprit objectif » [14]

L'appartenance de la pensée socio-anthropologique de Louis Dumont à cet univers de référence à la totalité sociale comme niveau ontologique de l'expérience humaine ne fait aucun doute : « L'homme agit en fonction de ce qu'il pense, et s'il a jusqu'à un certain point la faculté d'agencer ses pensées à sa guise, de construire des catégories nouvelles, il le fait à partir de catégories qui sont socialement données, comme leur liaison avec le langage suffirait à le rappeler. (...) Il y a bien une personne, une expérience individuelle et unique, mais elle est faite d'éléments

communs pour une grande part » (Dumont, 1966:19). La « présence du social dans l'esprit de chaque homme » (ibid.) emporte comme corollaire que « la perception de nous-mêmes comme individu n'est pas innée mais apprise, (...) elle nous est prescrite, imposée par la société où nous vivons », laquelle « nous fait une obligation d'être libres » (ibid. : 21). Même si il utilise peu le terme, du fait de sa déformation « universalisante » et formaliste (dans la tradition lévi-straussienne du structuralisme notamment), Dumont comme Freitag et Castoriadis insiste sur l'inscription symbolique qui caractérise le mode d'être spécifiquement humain, un *symbolique* toujours particularisé et orienté selon une culture globale singulière : « du point de vue sociologique qui est le mien tout est social, et la société consiste davantage dans un système symbolique que dans une collection d'hommes » (Dumont, 1975:14).

Le terme de « holisme » élu par Dumont pour caractériser son approche s'avère pris dans les mailles d'une ambiguïté fondamentale, puisqu'il évoque indistinctivement les deux plans, fort différents, sur lesquels il trouve une application : comme caractéristique d'un objet sociologique et comme méthode descriptive de ce même objet. Dumont admet cet état de fait dans sa définition même du « holisme » : « On désigne comme holiste une idéologie qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain (...). Par extension, une sociologie est holiste si elle part de la société globale et non de l'individu supposé donné indépendamment » (Dumont, 1983:303). Il eût été sans doute plus fécond et moins hasardeux de différencier sémantiquement les deux significations. Certes, le lien est fort et incontournable dans la pensée dumontienne entre la « découverte » de l'Inde et le retournement du miroir sur l'Occident, entre une idéologie particulière et une méthodologie. On conçoit bien qu'il s'agisse de regarder la modernité *du point de vue des sociétés traditionnelles*, mais ce programme ne peut de toute façon être mené à son terme, et Dumont l'admet bien comme à regret en réinstaurant le projet moderne à la source de l'aperception anthropo-sociologique : l'égalité des cultures, saisies toutes en tant qu'apport cohérent et intelligible à l'extension concrète de la situation humaine, s'avère une position éminemment « moderne », à l'encontre des considérations ethnocentristes de l'immense majorité des sociétés traditionnelles [15].

De ce biais initial, qui chez Dumont juxtapose sans les confondre caractérisations de l'objet et de la méthode, sourd une multitude d'emplois du terme « holisme » dans les sciences sociales et historiques, le plus souvent (au choix) inadéquats, invalides, vaporeux ou contradictoires. Le relevé de ces utilisations malencontreuses, si l'on part des définitions dumontiennes à l'origine de la « mode » du terme dans les sciences sociales françaises [16], consisterait en une énumération fastidieuse, mais cela ne doit pas nous éviter de préciser les conditions d'une orientation cognitive plus rigoureuse, tant que faire se peut, et ainsi contribuer à extraire la méthodologie holiste de son imputation « déterministe », opération qui engage des conséquences essentielles quant à la compréhension même des soubassements du vivre-ensemble au sein de la modernité politique la plus contemporaine.

En Inde, Louis Dumont a trouvé une « société holiste », dans sa plus pure expression pourrait-on dire, au sens où son « idéologie » (l'ensemble de représentations et d'idées-valeurs communes dans une société : Dumont, 1983:304) légitime un ordre explicite et implicite de relations valorisant la totalité sociale au détriment des éléments constitués par ces relations. Les implications de cette hiérarchisation en valeurs sont particulièrement claires en comparaison de la manière dont la société moderne se comprend, elle qui élève la figure de l'individu moral, libre et rationnel en tant qu'incarnation essentielle de l'humanité, et le considérant comme source et fin de toute institution social-historique. Holisme et individualisme se présentent donc comme deux façons, contradictoires et irréconciliables, de déterminer la valeur ultime, absolue, dans une société. Mais il n'empêche que toutes deux s'organisent, s'ordonnent autour d'une hiérarchie de valeurs sociale, une totalité signifiante concrète, fût-elle celle qui place à son sommet une valeur spécifiquement non-sociale, celle de l'individu à l'état de nature. La différence essentielle se trouve dans le fait que cette hiérarchie est reconnue comme telle dans la société holiste, notamment par l'intermédiaire des référents religieux, et déniée au profit du mode de relation égalitaire dans l'idéologie moderne. Aussi Dumont prône-t-il une même méthodologie, d'inspiration comparative, afin de mettre au jour une hiérarchie de valeurs particulière et les différents niveaux qu'elle inclut, tant pour les sociétés holistes qu'individualistes. Une méthodologie dite « holiste », au sens où elle conçoit la société comme un universel concret pourvu d'une mise en forme cohérente du monde, à partir de certaines valeurs comprises comme fondamentales.

Le terme « holiste » est donc ambivalent chez Dumont, mais n'induit aucune contradiction : il définit à la fois un idéal-type de société (par l'exemple de l'Inde) et un présupposé méthodologique, car tous deux supposent la prééminence de la totalité sur la somme des éléments qui la composent, ainsi qu'une caractérisation par la relation hiérarchique. Il serait néanmoins heuristique de distinguer les « idéologies » (holisme vs individualisme) des modes de relations sociales (hiérarchique vs égalitaire) : « Quelle relation y-a-t-il entre le contraste holisme/individualisme et le contraste hiérarchie/égalité ? Au plan logique, le holisme implique la hiérarchie et l'individualisme implique l'égalité, mais dans la réalité toutes les sociétés holistes n'accentuent pas la hiérarchie au même degré, ni toutes les sociétés individualistes l'égalité. (...) C'est que d'un côté l'individualisme n'implique pas seulement l'égalité, mais aussi la liberté ; or égalité et liberté ne convergent pas toujours, et la combinaison des deux varie d'une société de ce type à une autre. De l'autre côté, de façon assez similaire, la hiérarchie apparaît la plupart du temps intimement combinée à d'autres éléments » (Dumont, 1977:12-13). La « méthodologie holiste » permet donc de ne pas confondre les valeurs englobantes d'une société (l'idéologie holiste ou individualiste) avec la présence de traits ou de valeurs à un niveau ou à un autre de la société. La mise au jour de la hiérarchie de valeurs propre à chaque totalité sociale constitue donc la visée fondamentale de la socio-anthropologie comparative d'inspiration dumontienne. Elle sous-tend à la fois la reconnaissance de « l'aperception sociologique » (la présence du social dans l'esprit de chaque individu), de l'englobement du contraire comme relation définissant cette hiérarchie et de la différenciation des niveaux de valeurs ordonnant les idées et les pratiques sociales.

S'attacher à illustrer une perspective méthodologique « holiste » au sein des sciences sociales contemporaines revient inévitablement à susciter le scepticisme et l'incompréhension, voire à éveiller immédiatement les soupçons quant à un supposé « déterminisme » [17], quand ce n'est pas purement et simplement l'étiquette infamante de « totalitarisme » qui sort du chapeau de l'observateur naïf ou malveillant. La prise en compte de la « totalité sociale » comme catégorie ontologique (« naturelle » dit souvent Dumont dans un sens précis) irréductible de la condition humaine ne revient pourtant jamais à nier les possibilités de « liberté », « d'égalité » à l'œuvre dans l'histoire, sinon dans un sens très précis, sens qui relève de l'idéologie individualiste et qui supprime unilatéralement le « lieu de l'homme » (F. Dumont, 1969), c'est-à-dire son inscription sociale primordiale dans une culture qui se définit comme « hiérarchie de valeurs » et horizon de significations globales. Dans le sillage de Louis Dumont, il est évident que la présomption initiale d'un libre-arbitre absolu, sans autre contrainte que la maîtrise de sa puissance d'agir (comme « volonté de volonté » [18]), », ainsi que la croyance en un établissement collectif radicalement égalitaire sur les bases de la restauration d'un « Homme » générique, ne sortent pas indemnes du « décentrement » opéré par l'analyse comparative. Cela ne revient pourtant pas à contester le projet moderne dans son ensemble (ce qui aboutirait à condamner l'entreprise anthropologique qui en constitue un aspect majeur, malgré certaines de ses dénégations historicistes et autres professions de foi relativistes par définition auto-contradictoires et aporétiques), mais contribue à en préciser les modalités théoriques et pratiques, à en dessiner les limites exploratoires, à en restaurer les fondements normatifs et expressifs qui aujourd'hui tendent à s'évanouir dans le systémisme auto-référentiel de la raison instrumentale.

« L'humanisme élargi » se donne la lourde tâche de penser l'universalité humaine sans partir d'un nécessaire arasement des sociétés particulières et appartenances concrètes, mais en les subsumant et en les « comprenant » comme incarnation locale d'une « nature culturelle » de l'être humain. Aussi, le droit naturel moderne qui culmine dans les Droits de l'Homme ne peut être accepté comme visée définitive de l'humanité, relatif qu'il est par son histoire spécifique à l'intérieur de la tradition chrétienne de l'Occident. Cependant, établir le contour de ses déterminations diachroniques n'emporte pas la conséquence d'une disqualification complète, si l'on garde à l'esprit que toute société constitue un « universel concret » (Dumont, 1983:228), et que sa « particularité » ne se présente (en creux tout du moins) que comme ascription d'un lieu (la « société » proprement dite) au sein d'un « monde » saisi dans sa signification globale (un « cosmos », un « univers »). Chaque totalité sociale s'institue à l'aune d'un rapport constitutif entre son être et ce qu'elle n'est pas (le chaos primordial, la nature éternelle, le Dieu créateur, les sociétés voisines), produisant par là une hiérarchie de valeurs « à la fois intérieure et extérieure au tout social que constitue chaque société » (De Coppet, 1998:161), en ce qu'elle souligne l'irréductibilité de la « dette du sens » (Gauchet, 1977) relationnelle aux sources de son existence. L'universalisme « a posteriori » de Dumont considère « les différents types de sociétés comme représentant autant de choix différents parmi tous les choix possibles » et

s attache à « faire état, dans chaque société ou culture, de l'importance relative des niveaux d'expérience et de pensée qu'elle reconnaît » (Dumont, 1983:18). L'Universel auto-proclamé des Droits de l'Homme, valide en ce qu'il est l'expression et la quête d'une civilisation historique, doit se confronter aux « universels relatifs » présentés par les autres sociétés, tout aussi légitimes du point de vue de leur sens et cohérence interne, afin d'initier un rapport dialogique qui s'évertue à cerner les « analogies structurales » [19], les ensembles idéologiques de niveaux équivalents, notamment concernant l'épineuse question des « droits subjectifs », point d'achoppement le plus patent des processus d'acculturation à la modernité. Les difficultés d'une telle ouverture sont notoires et innombrables, mais leur prise en compte semble seule apte à dessiner un chemin étroit entre relativisme essentialiste (sociétés closes et réfractaires à tout questionnement normatif extérieur, selon l'adage européocentré « la démocratie aux démocrates, le cannibalisme aux cannibales ») et universalisme ethnocentriste (les droits individuels accompagnés de leurs concomitances économiques et idéologiques comme seule destinée de l'humanité non occidentale).

Le holisme méthodologique se présente donc comme étude des « institutions du sens » (Descombes, 1996a), rejoignant par là la référence à la totalité qui constitue le fondement d'une socio-anthropologie compréhensive et comparative. Le philosophe Vincent Descombes a depuis déjà un certain temps entrepris une œuvre salutaire de clarification des concepts les plus usités des sciences sociales, portant sur la place de notions telles que la « conscience collective », la « culture », les « représentations sociales » dans la méthodologie, parfois implicite, des sociologues et anthropologues. Il réhabilite le holisme méthodologique de Louis Dumont (nommé « holisme structural »), qu'il rattache aux intuitions originelles de Mauss contre sa déformation lévi-straussienne (Lévi-Strauss, 1993), en le distinguant sur deux plans différents d'autres théories auxquelles il est le plus souvent abusivement associé, voire assimilé. Tout d'abord, au sein de « l'analyse structurale », le holisme dumontien diffère à la fois du formalisme et du causalisme structural (alliés tous deux dans la majeure partie du structuralisme français, reposant sur l'idée « que la description formelle d'un matériel signifiant reste une description par des propriétés naturelles ou physiques » et cherchant donc à « décrire un ordre du sens sans pourtant s'occuper du sens », Descombes, 1996a:175). Ni description de caractères purement formels invariants d'un domaine à l'autre, ni découverte d'une action contraignante de la « structure » sur ses « effets » internes [20], le holisme structural dumontien s'attache à saisir l'interdépendance des parties d'un tout, sur un mode relationnel, à présenter la manière dont « l'esprit objectif des institutions précède et rend possible l'esprit subjectif des personnes particulières » (ibid. : 15). « L'esprit objectif, c'est tout simplement l'idée qu'il y a un esprit des lois. On peut étudier la législation anglaise ou le droit romain comme des totalités qui ont un sens, qui manifestent une intention générale, intention qui n'est évidemment pas celle de tel ou tel individu ayant contribué à ces systèmes. Le sens du système n'est pas un sens que les sujets donnent au système, car c'est seulement dans les termes d'un tel système que les individus peuvent faire sens (ibid.:82). Mais plus important encore, sur un second plan, V. Descombes dissocie le « holisme structural » dumontien d'un « holisme collectiviste », qui tend à définir des totalités sur un mode substantialiste (un tout inanalysable en parties, sur le mode du « tout ou rien »), et rejoint par là les notions de « pseudo-holisme » et d'« individu collectif » étudiées par Dumont : « contextualiser les activités et les états mentaux de l'individu dans la totalité historique et sociale ne revient pas du tout à les transférer hors du sujet, un super-individu, éventuellement un individu collectif, mais toujours un individu » (Descombes, 1996b:88).

Il faut ici dire quelques mots sur cette distinction fondamentale [21], car elle permet de lever toute équivoque sur le rapport entre le holisme, défini par sa relation privilégiée à l'étude de la totalité sociale et de son « sens commun » (l'Esprit objectif), et le « pseudo-holisme » (dans le langage dumontien) qui se manifeste notamment sous les traits du « totalitarisme », mais qui recouvre *de facto* les divers types de « holisme collectiviste », consistant à accorder les attributs des personnes singulières (conscience de soi, mémoire, raison, volonté) à un groupe d'appartenance substantialisé (le Parti, le Peuple, la Race, le Proletariat), « un super-sujet, qui est censé tirer les ficelles derrière l'individu du coup réduit à un rôle de pantin » (ibid.). Le « holisme collectiviste » consiste à « concevoir le tout comme une collection d'individus qui possèdent ensemble des attributs collectifs » (Descombes, 1996a:346), mais la notion qui en découle, « l'individu collectif », « contient une contradiction latente. D'un côté, on doit se représenter une pluralité qui conserve assez de diversité pour justifier l'adjectif collectif. Mais, d'un autre côté, on veut avoir affaire à un individu, à quelque chose qui se présente comme indivis et indivisible, ce qui semble vouloir dire : à quelque chose qui réprime suffisamment toute division interne pour justifier le substantif individu » (ibid.:126). Il s'agit donc

bien d'une fausse conception de la totalité, qui ne peut aboutir qu'à mettre en concurrence, sur un même plan, « l'acteur et le système ». Car « un individu ne peut pas faire partie d'un autre individu (seulement d'un agrégat). Un individu ne peut donc non plus être composé d'autres individus » (ibid.:154). Le point de vue collectiviste impose de partir de la pluralité des individus, en introduisant une relation externe entre plusieurs « substances » (« relation » qui consiste en une même « appartenance » groupale, définie comme la possession individualisée de traits substantiels : « raciale », sociale, religieuse, etc.), alors que l'attention holiste portée à la « totalité signifiante » interroge des « relations internes », lesquelles « ne peuvent relier que des êtres relatifs, donc des êtres pris sous une certaine description : pas des éléments, mais des parties dans un tout » (Descombes, 1996a:199) [22]. La description holiste n'emporte jamais une description par des prédicats « collectifs » : « le tout ne s'oppose pas aux éléments ou aux individus, pour la bonne raison qu'on n'a pas besoin des concepts d'élément ou d'individu pour dire de quoi se compose un tout, et que le niveau d'individuation n'y est pas fixé à l'avance - il est donné par le principe de différenciation que l'on introduit dans le tout, et qui spécifie des parties ou des places dans une structure, qui peuvent être occupées par des éléments d'une certaine forme » (Kaufmann-Quéré, 2001:364). Les totalités signifiantes se caractérisent par un type de relations spécifiques : « un tout organisé implique une structure, une forme, une règle ou un ordre de sens. Il repose donc sur un élément intentionnel et normatif, irréductible à des relations causales entre des faits positifs » (ibid.:367).

L'anthropologie a pour objet des « institutions » au sens maussien, manières de penser autant que manières d'agir : « l'analyse structurale porte sur des totalités signifiantes. L'intelligibilité vient de la façon dont on parvient à replacer une partie dans le tout qui est le sien » (Descombes, 1996b:81). V. Descombes évoque également « l'esprit objectivé » étudié par Merleau-Ponty comme trace de l'acte subjectif humain laissée dans les choses matérielles et l'univers physique, mais afin de le compléter d'une manière décisive, en insistant sur la relation sociale normative qui donne sa signification à tout fragment d'esprit objectivé [23]. « L'esprit objectif » emprunté à Hegel et ressaisi par Dilthey invite à « chercher une totalité signifiante dans les manifestations de l'esprit » (Descombes, 1996a:286), un donné social qu'il s'agit d'interpréter, « une totalité qui est signifiante parce qu'elle procure du sens à la vie et à l'action » (ibid.). « L'esprit objectif » hégélien rejoint ici selon Vincent Descombes la philosophie pratique (philosophie du droit, des mœurs et de l'État) illustrée par les travaux de Montesquieu sur « l'esprit des lois ». Tous deux font référence au « holisme inhérent à l'idée d'un esprit ou d'une intention générale d'un système de lois et plus généralement d'usages » (ibid.:287). Comme la société repose sur des idées et valeurs communes, des significations sociales, l'esprit objectif est défini comme « la présence du social dans l'esprit de chacun » (ibid.:289), formulation explicitement trouvée chez Louis Dumont. Loin de pouvoir être réduites aux notions phénoménologiques d'intersubjectivité et de dialogisme [24], les « relations sociales ont le caractère de relations intérieures à un système » (ibid.:298), c'est-à-dire qu'elles prennent la forme d'actes et phénomènes entrant dans un rapport structural de complémentarité les uns avec les autres [25]. Le fait que les significations instituées soient « sociales » implique leur cohérence intelligible pour les acteurs, qui acquièrent par socialisation la compréhension et la finalité de leurs pratiques dans une perspective relationnelle d'action mutuelle. Mais il apparaît tout aussi évident qu'il n'est pas dans le pouvoir de ces acteurs sociaux de générer les règles des actions qu'ils entreprennent ni la structure signifiante des situations et contextes auxquels ils ont à s'ajuster. Ils ne peuvent se trouver à l'origine de « l'ordre du sens » (Descombes, 1996a:154) de leurs actions particulières comprises à l'aune de situations sociales, car c'est cet ordre du sens, englobant, donné d'avance sous forme de données « objectives » (institutions, structures d'activité, manières de faire et de penser, usages établis, règles à suivre [26] etc.), qui donne forme à leur expérience créatrice subjective, renvoyant à « des structures de l'agir social qui relèvent, elles, d'une analyse non individualiste » (Joas, 1999:201) : « les significations instituées ne sont réductibles ni à des convergences de significations ou de représentations individuelles, ni au résultat d'un accord entre des individus consentants, et (...) elles ont entre elles une cohérence et une complémentarité qui font qu'on ne peut les saisir les unes indépendamment des autres et indépendamment de la totalité à laquelle elles appartiennent » (Kaufmann-Quéré, 2001:377). La structuration qualitative des actions, événements, situations et contextes renvoie à des manières systématiques, « synthétiques a priori », de faire et de penser, dont l'expression par des actes individualisés et situés se révèle « contingente dans leur détermination » [27]. L'ordre social se manifeste comme à la fois « contingent » et « déterminé » : les règles (Taylor, 1995) n'existent que dans les pratiques qu'elles guident ou animent et « comme recevant leur forme concrète de la façon dont ces pratiques sont accomplies dans ces situations particulières » (Kaufmann-Quéré : 2001:379), tout comme, dans l'approche freitagienne, « les choses ne se font pas n'importe comment, (...) elles ne

sont pas sans pourquoi, (...) elles sont compréhensibles, quand bien même elles ne sont en aucune façon nécessaires » (Bonny, 2002:26) : tout engagement existentiel « met en Suvre des schèmes prédéterminés de connaissance du monde, et l'auteur, l'acteur ou le locuteur s'y engage dans une modalité elle aussi déterminée de l'action et du jugement » (Freitag, 1995:315).

L'étude de la totalité signifiante ne relève aucunement d'une juxtaposition d'éléments partageant un prédicat commun : elle doit révéler un ordre du sens. Ainsi que le précise V. Descombes à propos de la « matière des totalités signifiantes », « il ne suffit pas de connaître toutes les parties du tout (de savoir les identifier) pour connaître le tout qu'elles composent (le tout dans la composition duquel elles entrent) » (Descombes, 1995:166). La totalité signifiante se présente comme « une forme de formes » (ibid.:171), ce qui signifie qu'elle ne se compose pas d'« éléments » donnés ex ante (« besoins » ou « intérêts » des « individus » ou « classes sociales » par exemple, qui constituent les différentes figures « rationnelles » naturalisées d'une philosophie de l'histoire à vocation « objective », qu'elle soit fonctionnaliste, marxiste ou « libérale ») arrangés dans une certaine organisation, mais qu'elle agence des « totalités partielles » selon l'orientation téléologique qui anime l'institution social-historique. « Partout où un tout partiel est donné comme tel, c'est en fonction d'un ordre de sens » (ibid.:173). La « complexité des êtres complexes » [28] « n'est pas de l'ordre de la composition d'objets singuliers mais d'une interdépendance des parties reposant sur des relations préexistant aux éléments dans une totalité structurée » (Kaufmann-Quéré, 2001:363). D'où le concept dumontien de « hiérarchie de valeurs », qui permet d'envisager une approche herméneutique et compréhensive de chaque totalité sociale particulière. Chaque « niveau » de l'idéologie globale va demander à être compris « pour lui-même », en relation de continuité, de relativisation ou d'opposition avec la hiérarchie globale des valeurs : « si par ailleurs l'on affirme que la distinction des situations demande une considération des valeurs, c'est qu'il s'agit en fait de distinguer entre des tous différents. Ainsi, une systématique des situations ou contextes n'est autre qu'une distinction entre les différents sous-ensembles ordonnés, plus exactement entre les sous-systèmes - pour Dumont il s'agit de « niveaux » - que renferme le système de représentations » (Houseman, 1984:303) [29].

A partir de cette perception holiste conduite selon la distinction d'un ordre global structuré et différencié, Castoriadis conçoit lui aussi le « monde des significations sociales » sous la forme d'une « hiérarchie de valeurs » comprise comme universel concret d'une totalité signifiante, d'un « monde » : « nous avons à le penser comme position première, inaugurale, irréductible du social-historique et de l'imaginaire social tel qu'il se manifeste chaque fois dans une société donnée ; position qui se présente et se figure dans et par l'institution, comme institution du monde et de la société elle-même. C'est cette institution des significations (...) qui pour chaque société, pose ce qui est et ce qui n'est pas, ce qui vaut et ce qui ne vaut pas, et comment est ou n'est pas, vaut ou ne vaut pas ce qui peut être ou valoir » (Castoriadis, 1975:532). Il existe des conditions spécifiquement ontologiques à la constitution d'une société, conditions qui ne relèvent pas de lois naturelles ou de considérations rationnelles, « (...) à savoir que le monde social donné à cette société est saisi d'une façon déterminée pratiquement, affectivement et mentalement, qu'un sens articulé lui est imposé, que des distinctions sont opérées corrélatives à ce qui vaut et ne vaut pas (...), entre ce qui doit et ce qui ne doit pas se faire » (Castoriadis, 1975:219) [30]. Peut-être touche-t-on ici au roc de cette compréhension holiste de la société comme totalité, à savoir que le caractère symbolique de la socialité humaine renvoie à une « structure de différenciation », « inscrite dans un ordre d'inclusions hiérarchiques » (Freitag, 1995:276) : « Depuis toujours, les sociétés elles-mêmes ont ordonné et hiérarchisé réflexivement-analytiquement toutes ces raisons particulières en fonction d'échelles plus ou moins stables de valeurs, en fonction d'*ordres ontologiques* globaux » (ibid.:290). C'est bien à l'aune de cette considération que M. Freitag réinvestit la notion d'« idéal-type », en la chargeant d'une signification bien différente de la démarche nominaliste wébérienne. Le « type idéal » est doit être conçu comme une « *logique objective*, à caractère réel et concret, de nature ultimement symbolique, qui régit et travaille l'ensemble des rapports sociaux dans une société ». Le sociologue se trouve engagé non pas à construire ces types idéaux, mais à les « découvrir, tout en reconnaissant leur hiérarchie objective dans l'ensemble des références régulatrices d'une société » (Freitag, 2002:54), une société « comme totalité cohérente », il va sans dire (Castoriadis, 1990:73-76).

Si il fallait conclure provisoirement sur ce point, nous citerions l'excellente définition que donna de cette approche

méthodologique et ontologique Vincent Descombes dans un entretien : « Le holisme anthropologique est donc la thèse qu'il y a des principes d'intelligibilité des pratiques pour autant qu'elles font système et qu'elles font système au point de vue du sens. La cohésion des pratiques et des institutions n'est pas une interdépendance empirique, causale, c'est une cohésion intellectuelle, comme il se doit pour des règles et des principes normatifs.

L'anthropologie sociale étudie l'esprit, mais il s'agit d'un esprit social ou « objectif », qui consiste dans des institutions ou règles, et non pas dans des représentations au sens du psychologisme ou du cognitivisme, c'est-à-dire des unités psychiques dont la combinaison est censée produire par émergence la vie sociale et la vie intellectuelle » (Descombes, 1996b:83).

Conclusion en forme d'excursus à propos du rapport totalité / totalitarisme

Nous ne voulons aucunement ici réduire la diversité et la richesse respective de différents auteurs à une étiquette « holiste », mais seulement évoquer une parenté intellectuelle apte à étoffer nos conceptions de la modernité politique et des valeurs démocratiques, notamment par l'explicitation et l'illustration du rapport à une « totalité signifiante » comme initiant la compréhension des activités cognitives, normatives ou expressives des acteurs singuliers ou collectifs au sein de la réalité sociale. Cette socio-anthropologie, quel que soit le penseur choisi, ne se réfugie derrière aucun « objectivisme » pseudo-scientifique. Elle ne se réclame jamais du « point de vue de Dieu », qui s'il n'est guère reconnu comme tel, se trouve légitimer systématiquement les très prisées sociologies du « dévoilement » : défataliser en déconstruisant, dénaturer en désymbolisant. Ne restent en bout de course que les rapports de force historiques et les arbitraires singuliers, individuels ou collectifs. Mais d'où parle celui ou celle qui met au jour cette « construction » et réussit par là-même à s'en extirper ? Pourquoi son analyse serait-elle plus « objective » que toutes les « idéologies dominantes » masquant leurs intérêts particuliers derrière le même recours à l'Universel ? Mystère.

En se présentant comme explicitement normative (y compris dans sa prétention à la neutralité axiologique, fondée sur une distinction tranchée du fait et de la valeur : Dumont, 1983:289-296, Freitag, 1998:232), la sociologie compréhensive cherche à « élargir les cadres symboliques et contextuels, tout en s'en donnant une vue plus réflexive et plus systématique » (Freitag, 1995:296), et non à « transcender » les interprétations des acteurs sociaux de leur propre activité. D'où un regard particulièrement critique sur l'évolution contemporaine du monde en général et des sociétés occidentales en particulier. La conception d'un être-en-société démocratique adossé à ses conditions de possibilité symboliques (comme toute forme de société, au sens fort) engage une désapprobation nette à l'encontre des tendances « postmodernes ». Tant pour Freitag ou Castoriadis que Dumont, l'appréhension de la société instituante comme essentiellement « holiste » (par sa nature ontologique de « totalité signifiante concrète ») trouve son aboutissement dans la condamnation radicale de « la montée de l'insignifiance », produisant atomisation et privatisation du sens au détriment d'une délibération sur les valeurs instituées comme condition effective d'une « autonomie » concrète des individus modernes. Rappelant la nécessité incontournable d'une *paideia* démocratique, et donc ce qu'elle implique au niveau d'une socialisation institutionnelle démocratique, Castoriadis affirme que « l'analyse ontologique montre qu'aucune société ne peut exister sans une définition, plus ou moins certaine, de valeurs substantives partagées, de biens sociaux communs » (Castoriadis, 1996:239). Toute l'œuvre de Freitag tente de montrer que le mode de reproduction formel « décisionnel-opérationnel » qui caractérise la « dérive » postmoderne représente une gigantesque « perte du sens » : globalité systémique, adaptation fonctionnelle, gestion technocratique du social, procédures opérationnelles, efficacité technologique, etc. (Freitag, 2002:84). La dissolution tendancielle de toutes les médiations significatives synthétiques expédie d'un côté « l'objectivité » systémique du contrôle opérationnel et de l'autre la « subjectivité » identitaire (individuelle ou collective), expressive et repliée sur sa « différence ». De même, Dumont voit dans la radicalisation de l'individualisme une mise en danger de la modernité elle-même, qui sape ses fondements « holistes » en rabattant toute « valeur » sur le principe individuel primitivement pensé comme asocial [31] : « si la configuration individualiste des idées et valeurs est *caractéristique* de la modernité, elle ne lui est pas coextensive » (Dumont, 1983:30). Nul n'a jamais expliqué en quoi consisterait effectivement une société composée exclusivement d'*individus*, évacuant la possibilité de toute institution autre que volontairement contractée. Il est implicite chez Freitag, Castoriadis et Dumont que l'exacerbation contemporaine prend sa source dans certaines orientations irréductiblement modernes, à commencer par l'avènement d'une Raison

transcendante qui va se localiser dans les intérêts et besoins individuels particuliers, au détriment de son inscription social-historique dans une totalité signifiante, apte à synthétiser son rapport à soi, aux autres sociétés et au monde « commun » qu'elle crée avec ce qu'elle n'est pas.

Pour les trois auteurs, l'appréhension de la société comme *totalité*, dans le plein sens du terme (c'est-à-dire tenant compte de sa constitution symbolique, de sa différenciation interne en « domaines de valeurs » et des médiations synthétiques qui autorisent l'actualisation des significations communes par les pratiques subjectives), se présente comme normativement antagoniste à la dynamique du totalitarisme. Cette hypothèse demanderait, et mériterait, un développement substantiel, impossible à effectuer ici. Néanmoins, les analyses du totalitarisme proposées par les trois auteurs tendent à suggérer cette déduction. Pour Freitag, « l'essence du totalitarisme » repose, tant pour ses formes pathologiques historiques (nazisme et stalinisme) que pour les virtualités systémiques à l'œuvre dans la globalisation postmoderne, dans « l'abolition même du politique et la dissolution de sa nécessaire légitimation idéologique, au profit du déploiement et de la consolidation organisationnelle de la puissance pure, une forme immédiate de domination qui ne peut plus être assimilée à une forme de pouvoir » (Freitag, 2003b:255). Sous l'apparente hétérogénéité des totalitarismes « archaïque » et « systémique » s'expose une même logique autoréférentielle fondée sur le seul principe d'efficacité et agissant comme dissolvant de toute possibilité de totalisation symbolique, tel un procès sans valeur ni finalité, hors celles de son opérationnalité fonctionnelle. Castoriadis quant à lui, extrapolant une critique radicale du marxisme comme objectivisme scientiste complété par un rationalisme économiciste, étend son analyse aux significations imaginaires centrales caractérisant la modernité, qu'il voit systématisées dans l'organisation bureaucratique : « le fantasme de l'organisation comme machine autoréformatrice et auto-expansive » (1975:239). D'où la mise en exergue d'une pseudo-rationalité « totalisante » et « socialisante », qui conçoit l'essentiel du monde dans « sa réduction à un système de règles formelles » (ibid.:240) : corrections des connexions partielles au détriment de la question de la totalité et des fins, subordination de l'ensemble à l'efficacité et à la croissance, hégémonie de la quantification. Le capitalisme comme « fait social total » incarne « une signification imaginaire sociale nouvelle : l'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle » (Castoriadis, 1990:19), notamment par l'imposture du « développement » (Castoriadis, 1986:159-214) [32]. Enfin, s'interrogeant sur « la maladie totalitaire » propagée par le nazisme, Dumont émet l'hypothèse que la « lutte de tous contre tous », à l'origine de l'émergence de la race comme « valeur », s'appuie sur la destitution de toute totalité symbolique « holiste » : « l'idée de la domination ne reposant que sur elle-même, sans autre fondation idéologique que l'affirmation qu'ainsi le veut la nature, n'est rien d'autre que le résultat de la destruction de la hiérarchie de valeurs, de la destruction des fins humaines par l'individualisme égalitaire » (Dumont, 1983:182), un individualisme égalitaire, faut-il le préciser, ramené à un être exclusivement « biologique », en-deçà de son appartenance symbolique social-historique.

Si l'on veut synthétiser ces réflexions, il apparaît que les trois auteurs - proches dans leur conceptualisation d'un niveau ontologiquement social-historique comme nous pensons l'avoir montré - conçoivent l'époque contemporaine comme mise en péril potentielle de cette « nature » symbolique spécifiant l'existence humaine. Et ce serait sans doute l'absolutisation de la rationalité instrumentale [33] qui se présenterait comme l'idéologème le plus significatif de cette mutation mortifère, supprimant le questionnement sur les fins qui exprime l'appartenance à un « monde commun » de significations partagées (par l'intermédiaire des « valeurs » dumontiennes, des « institutions » de Castoriadis et des « médiations » freitagiennes) et entérinant la « naturalisation » (« fatalisation ») d'une toute-puissance autoréférentielle, assise sur les « lois » d'un développement historique « objectif ». La référence à la totalité comme monde des valeurs et finalités collectives (« Nihilisme signifie : épuisement des sens et du sens, absence de réponse à la question : pourquoi ? », Axelos, 1969:410) se présente ainsi explicitement comme une réflexion critique à l'endroit des potentialités totalitaires recelées par la déliquescence de l'appréhension d'un monde commun, faillite qui évacue la possibilité même d'une « ouverture » de la société à sa propre question : « La société ne peut s'ouvrir à sa propre question que si, dans et par cette question, elle s'affirme encore comme société ; autrement dit, que si la *société comme telle* (et par ailleurs, l'historicité comme telle) est positivement affirmée et posée comme ce qui, dans son *fait d'être* (le *Dass-sein*) ne fait pas question, même si il fait question dans son être-déterminé (le *Was-sein*) » (Castoriadis, 1996:22). L'assimilation de la pensée s'ingéniant à penser la totalité « ouverte » d'un monde signifiant au Goulag et à Auschwitz relève d'un contresens absurde, ou malintentionné. Il n'est

d ailleurs sans doute qu'une réitération de celui qui fit de la philosophie hégélienne une inspiration directe du totalitarisme moderne [34].

Reste la question subsidiaire du devenir postmoderne, et de la destinée non plus seulement de la *question* philosophique ou sociologique de la totalité, vivante quoique étouffée, mais de sa persistance effective, instituée et instituante, à l'encontre des réductions systémiques formalistes. Pour le dire en une phrase : la rationalité instrumentale se conçoit-elle comme valeur ou comme ruine de toute valeur ? Soit, première éventualité, l'on considère que s'avance un monde réellement en train de se vider de toute substance normative et de toute faculté synthétique, notamment par sa « virtualisation » croissante qui opérationnalise le principe de réalité même. Le systémisme postmoderne constitue alors, *en tant que tel*, l'irruption d'un nouveau mode d'être, le premier à renier véritablement l'inscription symbolique et social-historique de l'homme. *Et bientôt les individus empiriques ne concevront même plus à quoi peut bien ressembler une société*. Soit, seconde face de l'alternative, l'on perçoit que la postmodernité se caractérise moins par la disparition des finalités et des valeurs que par leur transvaluation radicale, en continuité avec l'exception moderne, et dès lors la « hiérarchie de valeurs » inhérente à toute société humaine se perpétue sous une figure d'auto-dénégation. Il s'agit de soupeser l'importance des deux aspects du même processus historique (Vibert, 2003d), authentique authentique *Janus bifrons* : l'hégémonie systémique d'un nouveau mode de reproduction formelle (orientation privilégiée par M. Freitag) et la radicale « individualisation » qui exacerbe les « identités » tant singulières que collectives au détriment de l'horizon *holiste* de toute société (selon l'analyse dumontienne). Une « rationalité instrumentale » donc à la fois « objective » (efficacité technocratique et technologique) et « subjective » (l'être-soi comme « ressource », « capital », « possession » d'une identité manipulable à satiété), qui réduit le social-historique à un système plus des individus, des individus dans un système. Pour Castoriadis, l'imaginaire rationnel systémique « n'a pas de *chair propre* » (Castoriadis, 1975:240), et malgré ses prétentions pseudo-positivistes, n'en continue pas moins à se développer dans un univers saturé de symboles, masqués comme tels.

L'alternative en revient finalement à savoir si l'inscription symbolique de l'être humain en société, comme totalité synthétique signifiante concrète, peut ou non effectivement s'évanouir. Vivons-nous sa disparition ou son éclipse ? Pas question de trancher. Dans tous les cas, le *dévoilement ontologique de la totalité* comme référence constitutive d'une société humaine ne peut aller sans la position *normative* qui l'accompagne nécessairement : une totalité ouverte sur la compréhension d'elle-même et de son propre devenir [35].

« L'ontologie, théorie spéculative de ce qui est - qui a été, qui sera -, contient déjà implicitement ce qui se développe à partir d'elle tout en la commandant aussi : une déontologie, normative, et plus ou moins pratique et éthique, de ce qui doit être. Théorie de l'être et théorie du devoir-être se conditionnent mutuellement » (Axelos, 1969:166).

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALEXANDER Jeffrey C. (2000), *La Réduction - Critique de Bourdieu*, Paris, Cerf.

AXELOS Kostas (1969), *Le jeu du monde*, Paris, Ed. de Minuit

BONNY Yves (2002), « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », in Michel Freitag, *L'oubli de la société - Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes, PUR

BRETON Stéphane (2002), « Norme juridique et normativité sociale », in *Esprit*, n285, pp.55-79

CAILLE Alain (1986), *Splendeurs et misères des sciences sociales - Esquisse d'une mythologie*, Genève, Droz.

- CAILLE Alain (1992), « Sujets individuels et sujet collectif », in *Philosophie et anthropologie*, Paris, Ed. du Centre Pompidou, pp.93-114
- CAILLE Alain (1996), « Ni holisme ni individualisme méthodologiques, Marcel Mauss et le paradigme du don », in *Revue du MAUSS semestrielle* n8.
- CAILLE Alain (2002), *Anthropologie du don - Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer
- CASTORIADIS Cornelius (1975), *L institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil (Essais)
- CASTORIADIS Cornelius (1986), *Domaines de l homme - Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil (Essais)
- CASTORIADIS Cornelius (1990), *Le monde morcelé - Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil (Essais)
- CASTORIADIS Cornelius (1996), *La montée de l insignifiance - Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil.
- CASTORIADIS Cornelius (1997), *Fait et à faire - Les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Seuil
- CASTORIADIS Cornelius (2002), *Sujet et vérité dans le monde social-historique - La création humaine I*, Paris, Seuil.
- COPPET Daniel de (1998), « Une monnaie pour une communauté mélanésienne comparée à la nôtre pour l individu des sociétés européennes », in Michel Aglietta, André Orléan, *La monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob.
- CUCHE Denys (1996), *Le concept de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte
- DESCOMBES Vincent (1992), « Les individus collectifs », in *Philosophie et anthropologie*, Paris, Ed. du Centre Pompidou, pp.57-91.
- DESCOMBES Vincent (1996a), *Les institutions du sens*, Paris, Ed. de Minuit
- DESCOMBES Vincent (1996b), « L esprit comme esprit des lois » (entretien), in *Le Débat* n90, pp.71-92
- DESCOMBES Vincent (1999a), « Le contrat social de Jürgen Habermas », in *Le Débat* n104, pp.35-56
- DESCOMBES Vincent (1999b), « Louis Dumont ou les outils de la tolérance », in *Esprit* n253, pp.65-85
- DUMONT Fernand (1969), *Le lieu de l homme - La culture comme distance et comme mémoire*, Montréal, HMH
- DUMONT Louis (1966), *Homo hierarchicus - Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard (Reed. Tel).
- DUMONT Louis (1975), *La civilisation indienne et nous*, Paris, Armand Colin
- DUMONT Louis (1977), *Homo Aequalis I - Genèse et épanouissement de l idéologie économique*, Paris, Gallimard.

DUMONT Louis (1983), *Essais sur l'individualisme - Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil

DURKHEIM Emile (1986), *De la division du travail social*, Paris, PUF Quadrige

ELIAS Norbert (1991), *La société des individus*, Paris, Fayard

FREITAG Michel (1986a), *Dialectique et société - 1 : Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Saint-Martin, L'Age d'Homme

FREITAG Michel (1986b), *Dialectique et société - 2 : Culture, pouvoir, contrôle* (Les modes de reproduction formels de la société), Montréal, Saint-Martin, L'Age d'Homme

FREITAG Michel (1988), « La Raison contre les raisons », in *Société* n2, pp.177-214

FREITAG Michel (1995), « Pour un dépassement de l'opposition entre holisme et individualisme en sociologie », in Jean-François Côté, *Individualismes et individualité*, Sillery, Septentrion, pp.263-326

FREITAG Michel (1998), *Le naufrage de l'Université (et autres essais d'épistémologie politique)*, Québec, Nota Bene (1ère éd. Nuit Blanche 1995)

FREITAG Michel (2002), *L'oubli de la société - Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes, PUR

FREITAG Michel (2003a), « Brève réponse aux cinq questions posées par les organisateurs », Communication lors du symposium du GEODE, Paris

FREITAG Michel (2003b), « De la Terreur au Meilleur des Mondes » (I et II), in Daniel Dagenais (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, P.U.L.

GAUCHET Marcel (1977), « La dette du sens et les racines de l'Etat - Politique de la religion primitive », in *Libre*, n2, Payot, pp.5-43

GAUCHET Marcel (1985), *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.

GAUCHET Marcel (1998), *La religion dans la démocratie - Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard.

GAUCHET Marcel (2002), *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard.

GODIN Christian (1998), *La totalité - 1 : De l'imaginaire au symbolique*, Seyssel, Champ Vallon.

GODIN Christian (2000), *La totalité - 3 : La philosophie*, Seyssel, Champ Vallon.

HEIDEGGER Martin (1962), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard.

HOUSEMAN Michael (1984), « La relation hiérarchique : idéologie particulière ou modèle général ? » in Jean-Claude Galey (éd.), *Différences, valeurs, hiérarchie - Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, E.H.E.S.S.

KARNOUOH Claude (1993), *Adieu à la différence - Essais sur la modernité tardive*, Paris, Arcantère.

KARSENTI Bruno (1994), *Marcel Mauss et le fait social total*, Paris, P.U.F.

KAUFMANN Laurence et QUERE Louis (2001), « Comment analyser les collectifs et les institutions ? - Ethnométhodologie et holisme anthropologique », in Michel de Fornel, Albert Ogien, Louis Quéré (dir.), *L'ethnométhodologie, une sociologie radicale* (colloque de Cerisy), Paris, La Découverte.

JOAS Hans (1999), *La créativité de l'agir*, Paris, Cerf

LARA Philippe de (1997), « L'anthropologie philosophique de Charles Taylor », in C.Taylor, *La liberté des modernes*, Paris, P.U.F., 1997, pp.1-17 (intr.).

LEVI-STRAUSS Claude (1993), « Introduction », in *Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF (1ère éd. 1950)

MAUSS Marcel (1969), *Ruvres III : Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Ed. de Minuit

NISBET Robert (1984), *La tradition sociologique*, Paris, PUF (1ère éd. 1966)

PANIKKAR Raimundo (1999), « La notion des Droits de l'Homme est-elle un concept occidental ? », in *Le retour de l'ethnocentrisme - Purification ethnique versus universalisme cannibale*, *Revue du MAUSS semestrielle* n13, Paris, La Découverte, pp.211-235

PAVEL Thomas (1988), *Le mirage linguistique - Essai sur la modernisation intellectuelle*, Paris, Ed.de Minuit

RICOEUR Paul (1998), « Le fondamental et l'historique », in Guy Laforest et Philippe de Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Québec, Paris, P.U.L., Cerf.

TAROT Camille (1996), « Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss : un changement de paradigme ? », in *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXXIV, n105, pp.113-144

TAYLOR Charles (1995), « Suivre une règle », in *Critique*, n579-580, pp.554-572

TAYLOR Charles (1997), *La liberté des modernes*, Paris, PUF

TAYLOR Charles (1998), *Les sources du moi - La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil.

VALADE Bernard (2001), « De l'explication dans les sciences sociales : holisme et individualisme », in Jean-Michel Berthelot, *Epistémologie des sciences sociales*, Paris, P.U.F.

VIBERT Stéphane (2000), « La communauté des modernes - Etude comparative d'une idée-valeur polysémique en Russie et en Occident », in *Social Anthropology*, vol.8, n3 : 263-294.

VIBERT Stéphane (2002), « La démocratie dans un espace postnational ? Holisme, individualisme et modernité politique », in *Anthropologie et Sociétés*, vol.26, n1, pp.177-194

VIBERT Stéphane (2003a), « Perspective critique sur les concepts postmodernes d'identité et de métissage », in *Société* n22, pp.

VIBERT Stéphane (2003b), « La Russie, le temps et l'espace - Transformations du socio-cosmisme et construction d'une modernité hybride », in *L'Homme*, n166, pp.145-170

VIBERT Stéphane (2003c), *Louis Dumont - Holisme et individualisme*, Paris, Michalon (collection « Le Bien commun »).

VIBERT Stéphane (2003d), « Un retour à la totalité » (recension critique de M. Freitag, L'oubli de la société), in *Mouvements*, n26, pp.154-158.

VICHNIEVSKI Anatoli (2000), *La faucille et le rouble - La modernisation conservatrice en URSS*, Paris, Gallimard

[1] Article initialement publié dans : *Société*, n26, automne 2006, pp.79-113

[2] « Posons le regard sur la vie au XIII^e siècle, promenons-le de Chartres à Borobudur et de Venise aux Mayas, de Constantinople à Pékin et de Kubilaï-Khan à Dante, de la maison de Maïmonide à Cordoue jusqu'à Nara et de la Magna Carta jusqu'aux moines byzantins copiant Aristote ; comparons cette fantastique diversité avec la situation présente du monde, où les pays ne diffèrent pas vraiment les uns des autres en fonction de leur présent - lequel, comme tel, est partout le même -, mais seulement en fonction des restes de leur passé. C'est cela, le monde développé » (Castoriadis, 1986:186). Sur « l'homogénéisation du monde » : Karnoouh, 1993.

[3] La distinction, qui n'existe d'ailleurs pas dans ces termes au sein de l'école durkheimienne, ne peut être légitimée justement que sur le postulat d'un évolutionnisme, qui sépare a priori comme deux objets d'étude différents (une distinction donc *épistémologique*) les sociétés « traditionnelles » (sans écriture, sans Etat, « froides », religieuses, etc. : anthropologie) et « modernes » (tout le contraire de l'énumération précédente : sociologie). Le concept de « société » (tout comme celui désormais galvaudé de « culture ») permet au contraire de les réunir sous un même mode d'être, *ontologique*, quitte bien évidemment à les différencier ensuite, dans une perspective historique comparative, selon des modes formels de reproduction, comme M. Freitag, ou des « idéologies » comme ensembles hiérarchisés d'idées-valeurs comme L. Dumont.

[4] Nous reviendrons dans la deuxième partie sur la signification précise devant être accordée à ce terme.

[5] « Aucun sujet ne peut jamais se présenter en dehors d'une forme de reconnaissance déterminée et généralement circonstanciée (par le langage, les institutions, les mœurs, le contexte » (Freitag, 1995:299). Autrement dit, « la contingence n'est ni la nécessité, ni l'arbitraire » (Freitag, 1998:233) : les formes du monde social-historique sont tout autant relatives dans leur expression qu'universelles dans leur « symbolique ».

[6] Cette récusation du « contrat social » originel se veut souvent radicale dans les sciences sociales. Ainsi, il ne s'agit pas seulement de montrer que le « contrat » est en lui-même une institution sociale et ne repose que sur un « tiers » essentiellement culturel et symbolique (« tout n'est pas contractuel dans le contrat », fameuse idée durkheimienne : Durkheim, 1986:189), mais également, en une considération justement ontologique sur le niveau social-historique humain, qu'il existe un « fait générique de l'institution humaine de la société en général, comportant minimalement un langage, des règles de reproduction, des règles de l'interdit et du permis, du licite et de l'illicite, des manières certes de produire et de reproduire la vie matérielle » (Castoriadis, 2002:23). Pour Castoriadis, de façon catégorique, il est évident que « la société se crée elle-même. A partir du moment où il y a un collectif humain, ou bien ce collectif s'auto-institue, ou bien il disparaît. C'est bien entendu la chose la plus difficile à accepter pour la pensée traditionnelle. (...) Il n'y a de contrat social ni de droit ni de fait. Nous ne pouvons d'aucune manière dériver le langage d'une coopération des individus. Histoire absurde : des gens sans langage se rencontrent et après longue discussion adoptent les règles du

langage qu'ils vont établir » (ibid. : 23). Aussi l'injonction faite au « holisme » (ou à ce « réalisme sociologique », terme que nous prenons ici comme synonymiques) de devoir « expliquer » la genèse de la société à partir d'autre chose qu'elle-même (Caillé, 2002) ne peut être qu'intenable, à moins d'imposer le recours à un réductionnisme quelconque, biologique ou autre. « La totalité évacue le problème lancinant de l'origine. On s'est bien posé la question (métaphysique) : pourquoi l'Être plutôt que rien ? ; la question (théologique) de la provenance de Dieu ; la question (cosmologique) de l'origine du monde ; mais il s'est trouvé des pensées pour énoncer que ces questions n'avaient pas de sens - car poser la question de l'Être, c'est y être d'emblée inscrit, Dieu est *causa sui*, et l'idée d'un *avant* le big bang est contradictoire en soi, puisque le big bang est l'absolu commencement du temps. La totalité est originaire ou n'est pas totalité » (Godin, 1998:886).

[7] Il suffit de relire, sans effacer les variations et tensions internes propres à chaque Suvre (au travers notamment de l'évolution temporelle des positions théoriques d'un auteur, évidente a posteriori par la diversité des lectures parfois opposées qui en sont faites), Durkheim ou Parsons, les plus communément accusés de « holisme » invétéré (positiviste ou fonctionnaliste), sans parler évidemment de Mauss ou Elias, dont les intuitions quant à cette médiation entre individu et société impressionnent par leur subtilité. De même en anthropologie, le courant « culturaliste » américain (Benedict, Sapir, Linton, Kardiner) n'a jamais ressemblé de près à la description radicalement « essentialiste » ou relativiste qu'en firent ses adversaires, l'assimilant à une « statique sociale » homogène et autocentrée, ainsi que le montre bien par exemple Denys Cuhe (1996).

[8] La même intuition revient souvent chez Kostas Axelos : « C'est nous qui sommes dans le processus et les structures, en en érigeant la connaissance et en les reconnaissant, dans la totalité qui perpétuellement se fait et que nous faisons » (Axelos, 1969:180).

[9] Encore une fois, il ne s'agit pas de confondre les pensées de Castoriadis et de Freitag, comme il ne s'agira pas plus de les assimiler à Dumont ou Descombes (voir supra). Il nous apparaît cependant que par-delà les légitimes et importantes divergences (d'autant plus que les domaines de prédilection de chaque auteur ne se recouvrent pas), un fondement commun les rassemble, qui serait à notre sens un questionnement commun -et une orientation analogue- à propos du « plus fondamental » : le mode ontologique de la socialité humaine, qui détermine les engagements historiques des sciences sociales. Car il y va bien ici d'un double mouvement : la compréhension d'un certain mode d'être symbolique humain constituerait une assise consistante pour les sciences sociales dont la « nature » est d'être normative, tout autant que le travail des sciences sociales consiste à approfondir réflexivement le « fond » sociétal dont elles dépendent, tout comme les autres modalités de compréhension sociales, pour exister en tant que « visée de la vérité ».

[10] Pour la perception majoritaire, « l'idée qu'il existerait des sièges de création dans tout collectif humain, plus exactement que tout collectif humain serait un tel siège, qui serait plongé dans un champ de création englobant, incluant les contacts et les interactions entre les champs particuliers mais non réductibles à ceux-ci, cette idée semble inacceptable, sinon absurde » (Castoriadis, 1997:227). Ce passage est repris par les éditeurs des séminaires de Castoriadis à l'EHESS durant l'année universitaire 1986-87, Enrique Escobar et Pascal Vernay, dans une brillante postface dans laquelle ils tentent justement d'approcher la « présence et méconnaissance » simultanées de Castoriadis dans le paysage intellectuel français, apportant des éléments de forme et de fond (Castoriadis, 2002 : 475-488).

[11] On peut sans s'attarder signaler que « l'anthropologie philosophique » (de Lara, 1997) de Charles Taylor développe le concept d'« évaluation forte », qui désigne un cadre de référence pour la compréhension sociologique tout à fait comparable à la « totalité signifiante » d'inspiration freitagienne : « ces fins ou ces biens ne dépendent pas de nos propres désirs, inclinations ou choix, ils représentent des normes en fonction desquelles on juge ces désirs ou ces choix. (...) Les biens qui commandent notre vénération doivent aussi fonctionner en quelque sorte comme nos normes » (Taylor, 1998:36). En effet « évaluation forte » implique à la fois polarisation, discrimination et hiérarchisation. « Or, avec la notion de hiérarchie se fait jour la notion de ce que Charles Taylor appelle des *hypergoods*, c'est-à-dire des biens de rang supérieur qui articulent et ainsi délimitent la moralité d'un groupe, d'une culture, définissant chaque fois un système différent de priorités » (RicSur, 1998:22). La recherche d'un « horizon de significations partagées » au travers duquel l'individu puiserait les déterminations existentielles concrètes de son « authenticité » mène effectivement la pensée de Taylor dans une orientation similaire à la conception d'une « totalité synthétique a priori », qui loin d'agir causalement sur les idées et pratiques subjectives, constituent une condition sine qua non de leur effectuation sociale. Il faudrait d'ailleurs placer dans son sillage les penseurs dits « communautariens » (Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre) qui, au-delà de leurs profondes divergences politiques, font signe vers la même revalorisation d'une « communauté de sens » constitutive de l'émancipation du sujet moderne et de la liaison irréductible entre le Bien (comme hiérarchie de valeurs sociale) et le Juste (comme préservation et concrétisation des droits subjectifs). Sans cependant négliger que le fait que l'appel à la « communauté » se fourvoie par trop souvent dans les méandres d'un différentialisme groupal pseudo-culturel, symptôme du « pluralisme » identitaire postmoderne, à travers des « traits » individualisés et revendiqués (ethniques, religieux, sexuels, moraux, comportementaux, professionnels, etc.), qui collectivisés servent à l'obtention de « statuts » et autres « quotas » particuliers (voir plus loin la distinction entre « holisme structural » et « holisme collectiviste »). Il convient de distinguer précisément la conviction sociologique (ontologique) judicieuse du courant communautarien de sa traduction sociale-identitaire (politique), la confusion des deux registres jouant sur le flou polysémique du terme « communauté » : Vibert, 2000.

[12] Ce que fait Michel Freitag par la distinction idéaltypique des modes formels de reproduction de la société et ce qu'il a également effectué

Cornelius Castoriadis, à la fois par une prise en considération des modes d'institution du social-historique (hétéronomie vs autonomie) et par la critique acerbe de « la montée de l'insignifiance » et du « délabrement de l'Occident » (« société des *lobbies* et des *hobbies* », 1996:19), critique qui correspond à une exploration de l'épuisement visible de la signification imaginaire centrale qu'est la constitution d'un « monde commun » démocratique.

[13] Ce dernier l'a même explicitement rejeté dans un texte précis (1995), mais nous voudrions montrer que le holisme ainsi répudié relève d'un « pseudo-holisme », causaliste et déterministe, et non du « holisme structural » qui appréhende la totalité sociale sous un angle bien différent (et proche de celui de M. Freitag).

[14] De nombreux éléments de cette partie sont repris et développés dans un ouvrage introduisant à l'œuvre de Louis Dumont, à paraître (Vibert, 2003c).

[15] Comme le rappelle Michel Freitag (1986b:362-363)

[16] « Introduit dans les années 1920, le mot holisme a d'abord été employé en philosophie des sciences pour désigner des doctrines qui font de l'organisme une totalité non analysable. Au regard de l'organicisme, les totalités présentes dans la nature ne s'expliquent pas par un assemblage de parties » (Valade, 2001:358-359). D'où la compréhension du holisme (terme dérivé du grec *holon*) comme description d'un « tout » valant plus que la somme de ses parties. Voir une description assez fouillée des ambiguïtés liées à la notion dans Godin, 1998 : 862-915, mais qui défend dans une perspective hégélienne le renvoi des deux du « holisme » et du « réductionnisme » afin de légitimer leur dépassement par un « totalisme » qui surmonterait l'opposition entre le point de vue de la substance (holisme) et celui du sujet (individualisme). Sous-jacente, l'idée chez lui des « pensées qui, au nom du Tout, y engloutissent les parties, c'est-à-dire, bonnement, le réel » (ibid.:908), alors que le holisme d'inspiration dumontienne s'applique au contraire à rendre l'intelligibilité du réel en explicitant ses *conditions de possibilité*, ce qui ne pourrait évidemment se faire en annihilant les « parties » que seraient l'agir créatif et les pratiques concrètes, individuelles et collectives.

[17] Même un penseur aussi avisé et a priori ouvert à la perspective dumontienne qu'Alain Caillé, absorbé par sa quête d'un « tiers paradigme » du don, contribue à accréditer l'idée d'un holisme « déterministe », défini comme tentative « d'expliquer toutes les actions, individuelles ou collectives en les analysant comme autant de manifestations de l'emprise exercée par la totalité sociale sur les individus et la nécessité de la reproduire » (Caillé, 2002:17 : comme exemples de cette tendance sont cités les « fonctionnalisme, culturalisme, institutionnalisme ou structuralisme »). Voir dans la même optique Caillé, 1996. Et ce bien qu'Alain Caillé se fût explicitement déterminé jadis en faveur d'un « holisme subjectiviste méthodologique » proche des considérations dumontiennes (Caillé, 1992).

[18] « La volonté veut son vouloir. Son vouloir c'est son voulu. La volonté se veut elle-même » (Heidegger, 1962:283) : toute la métaphysique moderne penserait ainsi l'être de l'étant dans le sens de la volonté, jusqu'à l'inversion des valeurs nietzschéennes qui le dévoile comme tel : « La conscience de soi, où l'humanité moderne a son essence, accomplit ainsi sa dernière démarche. Elle se veut elle-même l'exécutrice de la volonté de puissance inconditionnée » (ibid.:303).

[19] Dans la même veine, relevant chez lui d'une méthode « herméneutique diatopique », Raimundo Pannikar évoque les « équivalents homéomorphes » qui, à partir du topos d'une culture donnée, peuvent permettre d'approcher la hiérarchie de valeurs d'une autre. Le concept des Droits de l'Homme ne peut pas être un concept universel, car ce n'est pas seulement la réponse qu'il propose au problème normatif de l'expérience humaine (les droits de l'individu abstrait) qui est en cause, mais également et surtout la façon dont il pose la question, souvent irrecevable dans les contextes non-occidentaux (Panikkar, 1999). De la même façon, s'interrogeant sur « compréhension et ethnocentrisme » et caractérisant les sciences sociales par leur approche compréhensive des pratiques situées, Charles Taylor (1997:195-219) défend la possibilité d'un « langage de clarification des contrastes » (*a language of perspicuous contrast*) afin de fonder le comparatisme sur un décentrement des catégories culturelles, projet très proche des ambitions de L. Dumont et M. Freitag.

[20] Le « holisme méthodologique » de Durkheim se retrouve ainsi comme à la source, ou du moins en tant qu'inspiration essentielle, des plusieurs conceptions opposées : 1) le « holisme structural » par l'intermédiaire du « déplacement » (plus que « renversement ») effectué par Mauss, qui complète l'extériorité du social par la mise en évidence de la nature symbolique des faits sociaux, 2) le « holisme collectiviste » qui conserve un soubassement objectiviste, positiviste, causaliste et déterministe, 3) le « structuralisme formaliste », qui a utilisé la linguistique comme une science dure pour relier le social, par les structures formelles de l'esprit, au cerveau, en direction du cognitivisme. Pour un aperçu de ces questions : Karsenti, 1994 ; Tarot, 1996 et Pavel, 1988.

[21] C'est sans doute par référence à ce « pseudo-holisme » collectiviste que l'on peut comprendre le titre d'un article fondamental de Michel Freitag : « Pour un dépassement de l'opposition entre holisme et individualisme en sociologie » (1995), lequel article illustre avec une acuité saisissante sur les plans ontologique, épistémologique et méthodologique « l'existence réelle de la société comme totalité » (ibid.:287), totalité à la fois structurée et structurante (proche ici de l'institué/instituant social-historique de Castoriadis). Il faut dire que l'assimilation induite du holisme et du marxisme dans les années 70 (et encore aujourd'hui : Vichnievski, 2000), notamment dans le regard de ses ennemis nominalistes de

tradition poppérienne (société close vs société ouverte), a largement favorisé une confusion généralisée. Non seulement une caractérisation fine du holisme sociologique était par là interdite (ainsi que le montre la position de Castoriadis qui doit poser sa définition du social-historique contre le marxisme et le fonctionnalisme comme théories « collectivistes » à prétention « scientifique »), mais également toute analyse de l'entreprise marxiste qui mettrait au jour ses fondements profondément « individualistes », par le biais économiciste (la « production » comme relation de l'homme à la nature) et spéculatif (l'Humanité générique) notamment dans l'œuvre de Marx elle-même (Castoriadis, 1975 ; Dumont, 1977), mais aussi chez ses épigones contemporains, dont Bourdieu et ses catégories « sociologiques » (dont le fameux « capital » social et symbolique, devenu un concept de base des politiques étatiques et théories utilitaristes, centrées sur l'autonomie de l'individu et sa responsabilité dans l'entretien de ses « réseaux » : cette « récupération » révèle la vérité « idéologique » -comme mise en lumière de ses postulats constitutifs- du concept. Voir à ce sujet Caillé, 1986 et Alexander, 2000).

[22] Voir la distinction reprise par Descombes entre les deux traductions latines du tout : *totus* et *omnis*, le premier terme impliquant le tout de la relation holiste et le second le tout pris collectivement (Descombes, 1996a:160-165). Voir aussi Descombes, 1992:73-80.

[23] « L'esprit objectif », chap.19 *des institutions du sens* (pp.267-308)

[24] « Le dialogisme introduit une différence interne au sujet, il ne dit pas qu'il faut se mettre à plusieurs pour penser, mais seulement que je ne pense pas dans l'instant, que penser c'est tirer la conséquence de ce qui a été posé auparavant, par moi ou par d'autres, et adresser à cette conséquence à titre de nouvelle prémisse à un autre penseur, moi ou d'autres, peu importe ici. De même, l'intersubjectivité n'est qu'une différence interne à l'ego. L'alter ego c'est encore moi, moi éloigné à l'infini. Le dialogisme offre une critique décisive du cartésianisme, mais il ne faut pas lui demander une théorie du lien social. Quant aux philosophies de la communication, bien souvent, elles n'ont d'autre but que de nous débarrasser des faits sociaux. (...) Tant qu'il n'y a pas d'institution, il ne peut y avoir de lien social » (Descombes, 1996b:85).

[25] Dans un texte s'attaquant à la pensée sociologique de Habermas et à sa surévaluation de l'intersubjectivité dialogique au fondement du lien social (1999a), V. Descombes note que la raison communicationnelle tente de recycler (tout en affirmant haut et fort avoir pris le « tournant linguistique ») « la bonne vieille doctrine contractualiste du droit » (p.46), faisant reposer l'exercice démocratique du pouvoir sur des conditions procédurales (le « principe de discussion ») tout en retrouvant *in fine* un universalisme rationnel capable de s'opposer au décisionnisme et au relativisme. Pourtant, 1) l'entreprise de justification intersubjective s'élabore toujours à partir de croyances fondamentales (culturelles) qui ne peuvent pas être elles-mêmes rationnellement démontrées, 2) « Une discussion effective, quel qu'en soit le sujet, se fait entre des gens qui se comprennent et qui ont donc plus en commun que des axiomes formels » (p.51), l'exemple archétypal étant bien évidemment la langue, 3) Il n'existe pas de discussion concevable sans « principes communs », des jugements communs aux uns et aux autres sans avoir été engendrés par argumentation rationnelle : des prémisses accordées préalablement à tout raisonnement. Autrement dit, les délibérations collectives sur les *institutions* d'une société présupposent un horizon de sens partagé, notamment à travers une hiérarchie de valeurs en grande partie commune (un « esprit objectif », à partir de laquelle la discussion sur les « valeurs » (au sens des valeurs « secondes », explicites, subjectives et conscientes : orientations, motivations, idéaux, finalités) s'instaure comme possible, parce que sous-tendue par un « monde vécu » social-historique.

[26] Charles Taylor explicite fort bien ce que peut signifier « suivre une règle » sans ramener cette *phronêsis* (sagesse pratique d'inspiration aristotélicienne) ni à l'interprétation subjective et arbitraire, ni à l'application mécanique : « Situer notre compréhension dans les pratiques, c'est la voir comme implicite dans notre activité, donc, comme dépassant de loin ce dont nous parvenons à former des représentations » (Taylor, 1995:560) et « Les règles opèrent dans notre vie comme des ensembles de raisons pour agir, sans se borner à constituer des régularités causales » (ibid.:572). De la même façon, « aucun individu n'a besoin, pour être individu social, de se représenter la totalité de l'institution de la société et les significations qu'elle porte, et ne pourrait le faire » (Castoriadis, 1975:528) : « L'esprit objectif » du sens socialement institué ne peut absolument pas se réduire aux représentations individuelles effectives, puisqu'il se trouve être au fondement même de leurs apparitions, convergentes ou conflictuelles. La « culture commune » se comprend comme *complémentarité* : ce qui manifeste l'unité n'est pas un même contenu dans les têtes, une même caractéristique sur les corps, une même façon de vivre un fragment de vie (sous une orientation « morale », « sexuelle »), mais la possibilité que différentes perspectives se correspondent, que s'élabore une concordance par relations au sein d'un « monde ».

[27] Selon l'expression de Marc Richir, citée in Kaufmann-Quéré, 2001:379

[28] Cette notion regroupe toutes les formes de phénomène collectif, comme les collectivités, les organisations, les institutions, les groupes sociaux, les événements ou situations historiques, etc. Par exemple (dans le plus grand désordre) : la société, l'Etat, la nation, l'Eglise, l'Ecole, l'entreprise, les marchés financiers, les ouvriers, les technocrates, la Révolution Française, Mai 68, ... (Kaufmann-Quéré, 2001:362-363).

[29] Une « totalité partielle » (un sous-système) peut se reconnaître justement parce qu'elle constitue un niveau où l'inversion est possible, donc un niveau subordonné qui dans un certain contexte permet à des valeurs inférieures de régir les pratiques sociales. Vincent Descombes explique

ainsi cette exigence d'intégrer les niveaux mineurs comme des lieux valides et conséquents de signification : « On ne peut parler d'une hiérarchie de valeurs qu'entre des valeurs supérieures et des valeurs inférieures : il faut que les degrés inférieurs reçoivent eux aussi une valeur. Dans la représentation qu'une société se fait du monde et d'elle-même dans ce monde, il doit être possible de faire la différence entre l'inclusion dans l'ordre de ce qui est digne de figurer dans un monde sensé (de ce qui reçoit une valeur à nos yeux) et l'exclusion hors de la valeur (l'insignifiance d'un donné brut, pour lequel aucune place n'est assignable dans un ordre de choses). Autrement dit, du point de vue d'une logique de l'évaluation, il n'est pas possible d'inclure des éléments variés dans l'ordre de la valeur sans hiérarchiser, et il n'est pas possible d'égaliser de tels éléments sans exclure entièrement hors de l'ordre de la valeur ceux qui ne se laissent pas égaliser » (Descombes, 1999b:75).

[30] Et plus loin, précisant encore sa pensée, traçant le parcours dialectique entre universel et particulier, sous la figure d'un « universel concret » : « Valeur et non-valeur, licite et illicite sont constitutifs de l'histoire et en ce sens, comme opposition structurante abstraite, présupposés par toute histoire. Mais ce qui est chaque fois valeur et non-valeur, licite et illicite, est historique et doit être interprété, autant que possible, dans son contenu (Castoriadis, 1975:219, note 44).

[31] Le travail historique et philosophique de Marcel Gauchet traduit également sur un autre plan cette sensibilité aux relations entre le tout social et les « parties », appliquée à la genèse de la modernité politique et à son originalité dans le cours du développement humain. Les écrits politiques et historiques de M. Gauchet s'attachent à retracer « les dilemmes de l'ordre des individus », ordre qui accomplit la « sortie de la religion » (Gauchet, 1985) comme mode prépondérant d'instauration du vivre-ensemble sur un fondement hétéronome. Le plein épanouissement de l'Etat moderne conditionne la réflexivité collective en acte qui fonde la prétention occidentale à la maîtrise de la société par elle-même dans le temps, signe d'une historicité inédite. Dans ses derniers ouvrages, Marcel Gauchet souligne le retournement de « la démocratie contre elle-même » (Gauchet, 2002), sous l'aspect d'une « déferlante individualiste » qui remodèle l'ensemble des institutions (famille, civilité, citoyenneté, intimité, travail). Or, la « victoire » de la démocratie libérale sur son rival communiste après 1991 se paye d'un prix exorbitant : « la réalité de son exercice recule avec l'avancée de ses principes » (Gauchet, 2002, II). Une « révolution intellectuelle » fait disparaître le « souci du tout » au détriment de l'indépendance des parties, la déliaison des individus. La démocratie actuelle, si évidente dans son existence, méconnaît en fait ses conditions d'exercice, perdant la compréhension même d'une « politique démocratique » comme *institution* d'un type social réglant la forme des rapports inter-individuels : « le lien social a beau être antérieur aux individus, c'est comme si il était créé par eux » (Gauchet, 1998:84). L'extension du modèle du marché, les poussées d'évidement successives de l'Etat-nation par la mondialisation et la formation d'entités supranationales (Communauté Européenne) et l'hégémonie des Droits de l'Homme consacrent une « éclipse du politique et du social-historique » (Gauchet, 2002:343). M. Gauchet voit la *radicalisation* du principe d'individualité hors de son enracinement social-historique comme un signe que « la dynamique individualiste est génératrice d'une nouveauté anthropologique absolue » (ibid.:237). Mais M. Gauchet discerne également dans une première phase de la modernité, jusque très récemment, la coexistence de deux principes, de deux modes de fonctionnement, dont l'un, ordonné autour d'une antériorité du social comme normes et significations communes, permettait (et avait comme finalité) l'autre, l'autonomie du sujet comme idéologiquement délié et a-social. La dénégation du premier terme au profit du second, qui consacre la sacralisation des droits individuels, délégitime « l'inscription psychique de la précédence du social, l'inscription psychique de l'être-en-société qui permet à chacun de raisonner du point de vue de l'ensemble » (ibid.:248), et transforme le « social » de dimension constitutive pour l'individualité en puissance contraignante à l'encontre de ses désirs et intérêts.

[32] « Mais si l'on pense aux germes de l'idée totalitaire, impossible de négliger d'abord le totalitarisme immanent à l'imaginaire capitaliste : expansion illimitée de la maîtrise rationnelle, et organisation capitaliste de la production dans l'usine : *one best way*, discipline mécaniquement obligée (les usines Ford à Detroit en 1920 composent des micro-sociétés totalitaires » (Castoriadis, 1990:202). Mais le capitalisme n'est ici qu'un versant de cette imaginaire rationnel potentiellement totalitaire : « On n'a pas assez relevé que Lénine invente le taylorisme quatre ans avant Taylor. Le livre de Taylor est de 1906, le *Que faire ?* est de 1902-1903. Et Lénine y parle de division rigoureuse des tâches, avec des arguments de pure rationalité instrumentale. (...) Il s'attache à fabriquer ce monstre, mélange d'un parti-armée, d'un parti-Etat et d'un parti-usine, qu'il parviendra effectivement à mettre sur pied à partir de 1917 » (ibid.:200).

[33] La référence à l'Ecole de Francfort et à la fameuse « dialectique de la raison » fait certainement sens pour les travaux de Freitag et Castoriadis, mais nullement chez Dumont. Il faut signaler une conséquence essentielle de cette filiation. Tant Freitag (par la capacité de totalisation liée à l'avènement d'un Universel transcendantal) que Castoriadis (par la valeur démocratique, qui est en son fond auto-institution autonome de l'être-ensemble) reconnaissent une consistance propre à la modernité, niée par son « dépassement » contemporain (maîtrise rationnelle pour l'un, systémisme opérationnel pour l'autre, tous deux supprimant la question de la finalité du processus). Pour Dumont, l'idéologie moderne, définie par la configuration individualiste, porte déjà par *elle-même* une désagrégation de la totalité sociale, du fait qu'elle ramène toute valeur à une perception subjective (un devoir-être arbitraire), et donc vide le « monde » de toute normativité intrinsèque. En quelque sorte, la modernité comme *société effective* ne vivrait selon Dumont que grâce au soubassement spécifiquement holiste (les « institutions » du sens) non encore atteint par le processus de déconstruction/reconstruction qui transfère toute valeur à une « substance » humaine, dernière « nature » normative (par les droits « universels » qui lui sont reconnus) et renvoie les *relations sociales* à un surplus, volontaire et instrumental. Le rapport à

« l'environnement » (social et naturel) non choisi n'est plus alors vécu que sous le signe de la contrainte et de la domination, sans possibilité d'être réinvesti et réapproprié comme horizon commun.

[34] Selon C. Godin, ce paralogisme tient en la confusion entre esprit objectif et esprit absolu, donc entre Etat et philosophie. La totalité hégélienne, par opposition à la forclusion totalitaire, n'annule pas ses parties mais les intègre. Alors que le totalitarisme se manifeste comme un volontarisme fondé sur le naturalisme (nazisme) ou l'historicisme (communisme), « la *totalité* hégélienne comme odyssée de l'Esprit exclut l'un et l'autre » (Godin, 2000:736), notamment en tant qu'elle est *totalité d'expansion* (Jarczyk et Labarrière), ou *totalité-mouvement*, « productrice tout autant que produite », et représentant « l'épiphanie (et non l'occultation) de la singularité » (ibid.:730).

[35] Ce que Kostas Axelos nomme : « Cela : Le jeu de l'Etre en devenir de la totalité fragmentaire et fragmentée du monde multidimensionnel et ouvert » (Axelos, 1969:157).