

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/374088386>

# Changements sociaux et mutations culturelles : approche sociologique de la complexité des rapports sociaux

Article · July 2022

CITATIONS

0

READS

30

3 authors, including:



Vera Kopsaj

UniCamillus International Medical University of Rome

13 PUBLICATIONS 6 CITATIONS

SEE PROFILE

# Changements sociaux et mutations culturelles : approche sociologique de la complexité des rapports sociaux

## Ali Aït Abdelmalek

Sociologue et épistémologue, professeur des universités en sociologie à Rennes 2, auteur de plusieurs ouvrages sur *l'Europe, l'Etat-nation et la société rurale*, notamment, de nombreux articles, en particulier en sociologie rurale, en sociologie politique, et sociologie des identités, etc. ; membre du Laboratoire LiRIS (laboratoire interdisciplinaire de recherche sur les innovations sociétales, U.F.R. « Sciences Sociales »), et Elu (liste soutenue par la « Ferc-Sup-C.G.T. »), à la Commission Recherche du Conseil Académique, Président de la Commission disciplinaire (des personnels), à Rennes 2. Expert européen (modernisation agricole et aménagement des territoires ruraux), il est le président-fondateur du Groupe d'études et de recherches sur les pays (GERP). Ses travaux portent sur le territoire et la profession comme « formes de construction des identités individuelles et collectives ». Membre de l'Association pour la complexité (A .P.C.), il fonde actuellement, à Rennes 2, mais aussi, à Rome et à Perugia (Italie), et à Lisbonne (Portugal), avec Edgar Morin et Sabah Abouessalam-Morin, un Groupement d'intérêt scientifique « Institut de la complexité : territoire - identité – politique » La Revue Cosmopolis est associée au projet de création.

## Paul Ghils

Philosophe, professeur émérite, ISTI/Université libre de Bruxelles. Membre du Comité scientifique de l'Observatoire européen du plurilinguisme (OEP). Ancien rédacteur en chef de la revue *Transnational Associations* de l'Union des associations internationales (UIA, éditeur du *Yearbook of International Organizations*). A publié de nombreuses études à l'interface de la philosophie, des sciences du langage et des relations internationales, notamment *Le langage est-il logique ? De la raison universelle aux diversités culturelles* et *Les théories du langage au XXe siècle. De la biologie à la dialogique* (Academia/L'Harmattan, 2007 et 2012) et dirigé *L'Afrique et les réseaux transnationaux d'associations/Africa and the Transnational Association Networks* ((UAI, 1985) et *Connaissance totale et Cité mondiale. La double utopie de Paul Otlet* (Academia/L'Harmattan, 2016).

## Vera Kopsaj

Vera Kopsaj est docteure en Sociologie et sciences sociales appliquées. Elle est actuellement chargée de recherche au Département des sciences statistiques de la Sapienza, Université de Rome. Ses études et ses expériences de travail l'amènent à privilégier les approches interdisciplinaires. Ses intérêts de recherche portent sur la migration, la société numérique, l'éthique, les religions et les conflits.

« Qu'il soit entendu que je ne donne de leçons à personne. J'essaie de tirer les leçons d'une expérience séculaire et séculière de vie, et je souhaite qu'elles soient utiles à chacun, non seulement pour s'interroger sur sa propre vie, mais aussi pour trouver sa propre Voie », a écrit, à 100 ans, Edgar Morin, à qui nous dédions notre réflexion sur la réalité sociale « complexe », philosophe et sociologue qui demeure, on le sait, très préoccupé par les tourments de notre temps. En effet, penseur humaniste, il est le témoin et l'acteur « des errances et espoirs, crises et dérèglements de son siècle ». Quelle leçon de vie ! Toute notre gratitude pour son invitation à la lucidité et à la vigilance (Ali Aït Abdelmalek, Paul Ghils et Vera Kopsaj, juillet 2022) <sup>1</sup>.

Aujourd'hui, il semble bien que les personnes, souvent désignés comme marginaux, « inadaptés » ou « handicapés » soient à la société moderne ce que les « *pharmakoi* » étaient aux Athéniens<sup>2</sup>, c'est-à-dire à la fois le mal et le remède ! La sociologie, qui est, on le sait, la science de l'action humaine, est à la fois, comme dirait Max Weber, compréhensive des conduites individuelles ou collectives. Explicative, en effet, elle établit des régularités et insère des conduites partielles dans les ensembles qui leur donnent un sens. Les progrès les plus marquants accomplis dans

---

<sup>1</sup> « Edgar Morin (né en 1921), sociologue et philosophe, directeur de recherches émérite au CNRS, est l'auteur de plus d'une soixantaine d'ouvrages. Traduit dans plus de 28 langues et récompensé par trente doctorats honoris causa par des universités du monde entier, son travail exerce une influence sur la réflexion contemporaine internationale. Il est aujourd'hui l'un des plus grands intellectuels français » [cf. 4<sup>ème</sup> de couverture de l'ouvrage : *La Voie...*].

<sup>2</sup> Dans la Revue N.P.P.S.S (art. A. Aït Abdelmalek, Volume 5, Numéro 1, 2009), nous avons, déjà, eu l'occasion de repenser les mutations identitaires et de présenter différentes formes, complexes aussi, d'« exclusion sociale » ; il s'est agi, ici, et en collaboration, pour le débat épistémologique et la réflexion collective, avec nos collègues, Paul Ghils, philosophe (*Cosmopolis*), et Vera Kopsaj, Docteure en sociologie, et Chercheure à la Sapienza (Roma, Italie), de prolonger l'analyse et de lui donner une dimension plus comparative, notamment entre les situations françaises et italiennes, au sein de la culture dite « européenne ». [concernant notre première approche, sociologique, et déjà « complexe », et publiée en France et au Canada (Québec), on lira utilement, l'article [suivant](#), *in* [file:///C:/Users/aitabdelmalek\\_a/Downloads/Mutations\\_identitaires\\_et\\_complexite\\_du\\_lien\\_socia.pdf](#). On lira aussi, utilement, les travaux sur la complexité des membres de l'Association pour la pensée complexe (Edgar Morin et Jean-Louis Le Moigne, fondateurs).

l'analyse des phénomènes sociaux sont apparus en périodes de crise ou à propos d'une crise, lorsque les événements débordent les cadres accoutumés et les solutions traditionnelles. Car nous ne percevons spontanément que le changement. Dans les sociétés modernes, l'attention est de plus en plus sollicitée par l'affaiblissement des liens sociaux. L'approche qui est privilégiée ici, par les auteurs – sociologues, à Rennes 2 (France) et à Rome (Italie), et philosophe, pour la rédaction de cette revue, ne prétend nullement à une quelconque exhaustivité ; il s'agit, plus modestement de présenter un éclairage spécifique concernant les interactions entre individus et société, dont la compréhension nécessite au préalable une réflexion sur la notion de « demande sociale » et l'adoption d'un point de vue historique. La reconnaissance de la sociologie comme discipline à part entière est, en effet, l'aboutissement d'un long cheminement au sein duquel se sont affrontés de nombreuses écoles. De nos jours, les controverses théoriques n'ont pas disparu et les discussions relatives au déterminisme (conditionnement, milieu d'origine) demeurent très animées.

## **I - Éléments pour une problématisation sociologique, et complexe, de la question de l'exclusion et de l'intégration**

Comme l'avait déjà montré Alain Eraly, les « alternatives » proposées peuvent prendre plusieurs formes : soit on résume l'acteur à sa subjectivité : esprit sans matérialité, faisceau d'émotions, de perceptions ou d'intentions. Le social, dans ce cas, est toute intériorité. Soit, au contraire, l'homme n'est rien d'autre que l'aveugle porteur d'une structure cachée, d'un ordre transcendant ou de lois inflexibles : son cogito est vide, son « je » n'est au mieux qu'un « je » qu'on dira « épiphénoménal », un fétiche, un autre... Le social est, alors, extériorité. Soit, en effet, on ne distingue dans la réalité que des individus frileusement cachés derrière leurs contours. Le social est constitué d'atomes. Soit on se hâte de survoler ces corps singuliers, de fondre le particulier dans l'universel, dans une totalité. Le social est alors considéré comme un système et à partir de celui-ci ! De fait, soit on néglige la part d'intentionnalité des actions humaines, et on n'en remarque que des invariants : besoins, normes, habitus. Le social est « contrainte », « reproduction ». Soit, on ne distingue dans les actions des hommes – groupes, etc. – que leur rationalité : contextes objectifs, stratégies adéquates, conséquences intentionnées. Reconnue ou pas, l'intention est partout, même dans l'histoire : tout est voulu, tout « arrange bien » au moins certains (groupe d') acteurs. Le social ici est production, stratégie

[...] Soit on prend des instantanés des systèmes sociaux [...], on examine leur autonomie, on la soumet à l'étude comparative. Le social est stabilité, statique, synchronie. Soit on étudie leur physiologie, on montre comment ils se produisent, se modifient, s'adaptent. Le social est alors changement « dynamique », ou, encore, « diachronie ». Et, au-delà de ces querelles ou de ces conflits d'interprétation des liens sociaux, émerge peu à peu une figure originale de scientifique, Edgar Morin, qui rappelle, à juste titre, qu'il convient d'apprécier à sa juste valeur, à conditions toutefois d'éviter deux écueils : Un sociologisme autoritaire qui se fait fort de traiter les faits sociaux par les exigences souvent imaginaires d'un système auquel sont généralement prêtées des intentions ou des finalités de domination ou de reproduction, et un impressionnisme qui réduit l'interaction sociale à une rhapsodie de contacts privés, contingents et discontinus. En effet, l'une des illusions fondatrices de la sociologie a sans doute été que la société, aux prises avec les difficultés de sa transformation, lui demandait quelque chose. Il existerait ainsi, pour prolonger ici les analyses de notre collègue, sociologue, François Aballéa, une « demande sociale » d'explication de la société et de compréhension de sa genèse, de son fonctionnement et de son devenir. Mais peut-on répondre à des questions biaisées sans remettre en cause la responsabilité du sociologue ? Les mises en garde des auteurs du *Métier de sociologue* (Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, 1983) apparaissent donc plus que jamais d'actualité quand ils soulignaient que « comme toute production intellectuelle, la production sociologique porte la marque de la demande à laquelle elle répond, qu'il s'agisse de demandes expresses et spécifiées des commanditaires de recherches ou de demandes diffuses du grand public intellectuel ». Et même, ils estimaient que lorsque « la sociologie devient une science appliquée répondant à une demande bureaucratique, publique ou privée, elle tend à perdre partiellement la liberté de définir elle-même ses choix de recherche et du même coup, elle tend à se poser les questions que lui posent ses clients » (*ibid.*, p. 107). À cet égard, doit-on souscrire au jugement sévère d'Alain Caillé, quand il prétend que « dès lors qu'elles se sont laissées coloniser par l'État administratif, qu'elles ont cessé de croire au bien-fondé de leurs propres questions, qu'elles se sont mises à répondre à la "demande sociale" d'être utiles, [les sciences sociales] n'ont plus répondu à rien du tout et sont devenues inutiles » ? Ou doit-on estimer, au contraire, que la pensée ne se développe que confrontée à la demande sociale et que si « [la sociologie] doit rester pure, elle doit se préoccuper de son application [car, comme le disait Durkheim] elle ne vaudrait pas une heure de peine si elle n'avait pas d'utilité pratique ». En fait, il y a bien, ici, deux façons différentes de concevoir la demande sociale selon que l'on met l'accent sur le substantif (la demande) ou sur le qualitatif (sociale). Quand on met l'accent sur le qualitatif social – par

*Changements sociaux et mutations culturelles : approche sociologique de la complexité des rapports sociaux*

exemple, dans la volonté de « retisser du lien social », dans la société moderne! – on entend signifier qu'il y a tout un champ de la demande qui n'est pas réductible à l'économique, au politique, à la technique, au psychologique, et qu'il existe dans toute société, dans toute collectivité, un besoin de régulation des rapports sociaux, de maintenance, de construction du lien social qu'il faut prendre en compte quand bien même il ne s'exprime pas immédiatement. Ainsi, répondre à la demande sociale, c'est alors prendre en charge cette dimension, cette demande, explicite parfois, plus souvent implicite, de tissage du lien social. En effet, le social existe dans sa spécificité et il imprègne l'ensemble des rapports entre les individus et les groupes, quand bien même ceux-ci sont médiatisés par la technique ou l'économique ; il n'est pas, loin s'en faut, réductible à la psychologie des individus qui les composent. Ce que fait le sociologue, c'est révéler que la réponse utile et efficace à toute demande de quelque nature que ce soit, doit tenir compte de la structure des rapports sociaux, des problèmes de pouvoir, des conflits de classe, des contraintes des cultures sociales ou locales... Si, au contraire, on met l'accent sur le substantif, sur la demande, on est conduit à s'interroger sur les modalités d'expression de celle-ci, à statuer sur les correspondances ou les décalages entre la réalité de la demande et sa formulation, et sur la façon dont le sociologue la perçoit. La demande sociale existe-t-elle ? Nous postulons qu'elle est un construit social historique et relatif de ceux qui s'autorisent à parler en son nom. En fait, derrière cette interrogation, classique en sociologie, s'opposent sur presque tous les sujets et dans presque tous les champs, les approches objectivistes et substantialistes, et une approche constructiviste ou relativiste qui met en évidence que toute réalité sociale est construite à travers les représentations contingentes que l'on a et qui sont la seule réalité accessible. On peut dire qu'historiquement, la sociologie, dont la malédiction est peut-être d'avoir un objet qui parle, s'est construite sur la dénonciation de l'illusion de la transparence et l'affirmation du principe de la non-conscience ; c'est ce que Marx exprimait, avec concision et force, quand il écrivait dans l'Introduction à la critique de l'économie politique : « Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, indépendants de leur volonté ». Weber et Durkheim ne pensaient pas autrement. Cette position qui postule, à la suite de Bachelard, l'extériorité de l'objet de la connaissance par rapport au chercheur, la nécessité de rompre avec ce que Durkheim appelle les prénotions, donc de pratiquer une coupure épistémologique, a cependant été fortement contestée par la sociologie phénoménologique, et notamment par l'ethnométhodologie. On retrouve ici, résumée, l'oscillation entre ces deux pôles de fonction critique et de neutralité, toute l'histoire de la sociologie et des sociologues. La spécificité du sociologue, immergé dans son objet, c'est-

à-dire à la fois objet et sujet, tout en se voulant sujet dans l'objet, a bien sûr fait couler beaucoup d'encre. Jusqu'à ce que l'on parle de science impossible. Plus vraisemblablement, comme l'a souligné Edgar Morin (*La Méthode*, 1984-2004, œuvre de l'auteur, et les paradigmes de la « complexité », présentés par A. Aït Abdelmalek, 2010), il s'agit d'un défi à relever au milieu de contraintes, dont il faut avoir conscience : d'une part, toute sociologie est marquée par son époque, c'est-à-dire par la perception que la société a d'elle-même ; la rigueur et le détachement de la démarche scientifique ne parviennent pas à créer des rapports d'extériorité entre la discipline et son objet. D'autre part, l'objet, à savoir la société, est en mutation permanente. Il s'agit beaucoup plus que d'un mouvement de l'objet, il s'agit de sa transformation infinie, et notamment des mutations des rapports et des liens sociaux. Ainsi, Les règles de la méthode sociologique de Durkheim laissent ouverte la question de l'origine du lien social. L'auteur dit poser un axiome dont la causalité ne peut rendre compte : « L'harmonie de la société avec elle-même », ou la « solidarité ». On notera que cette problématique crée la cohérence de son œuvre<sup>3</sup>. Le sociologue français, Emile Durkheim utilisait, et cela est très connu aujourd'hui, voire un classique dans l'enseignement de la sociologie, une typologie, courante au XIXe siècle, entre les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes (1883). Chaque type de société se caractérise, selon lui, par deux phénomènes sociaux de nature différente : la conscience collective et la division du travail. La conscience collective trouve ses racines dans la solidarité entre les individus créant ainsi leur « milieu interne ». Ces deux phénomènes sont structurellement liés. La solidarité mécanique ou par similitude, propre aux sociétés traditionnelles (conscience collective forte / division du travail faible), fait place à la société organique des sociétés modernes (conscience affaiblie / division du travail forte) (voir le tableau ci-après). Mais, il reste lourd de menaces quant au maintien de l'harmonie primitive du lien social. Pour en rappeler les traits essentiels, disons que la solidarité organique (moderne) va s'opposer, progressivement à la solidarité mécanique, plus traditionnelle ! Cette conscience, selon l'auteur, est coextensive à l'existence tout entière. Elle s'exprime avec beaucoup de force (rigueur accrue des châtiments infligés à ceux qui violent les interdits) Chacun est désormais libre de croire, de vouloir et d'agir selon ses propres préférences en des nombreuses circonstances. Une moindre intensité, mais une plus grande permissivité du corps social).

L'explication proposée par Durkheim ne convainc guère, au final, selon nous, car l'accroissement du volume (et celui de la densité de population, aussi) aurait pu entraîner une division du travail accrue. Il

---

<sup>3</sup> Durkheim utilisait une typologie, courante au XIXe siècle, entre les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes (1883).

*Changements sociaux et mutations culturelles : approche sociologique de la complexité des rapports sociaux*

faudrait, alors, expliquer les causes de telles variations démographiques. Cette problématique générale est abandonnée dans les ouvrages suivants. Toute explication pose la question de la vérification des conclusions par confrontation avec les faits, en ayant présent à l'esprit que les faits eux-mêmes résultent de certains choix. L'opposition que met en lumière Durkheim entre les systèmes juridiques essentiellement répressifs (le coupable doit être exclu momentanément ou définitivement de la communauté) qu'il juge propres aux sociétés primitives et traditionnelles et les mesures plus redistributives (la victime doit être indemnisée) marquant l'émergence d'un droit coopératif, soulève des objections. La principale réside dans l'observation de nombreuses manifestations des deux types de justice dans les deux types de société. Ainsi, l'effort constant de l'auteur fut de montrer comment les changements du milieu social modifient la pensée de l'homme sous toutes ses formes, les relations sociales et les liens sociaux, et notamment le droit considéré comme l'une de ses manifestations les plus faciles à étudier objectivement. Durkheim – dont nous nous sommes efforcés de résumer jusqu'ici les apports essentiels de sa pensée à la sociologie du lien social – n'utilisera plus la division du travail comme seule variable décisive du changement social. Comment alors vérifier cette intuition d'une harmonie préétablie du lien social ? Nous n'avons pas cherché l'énigme cachée du lien social, mais tenté de rendre compte moins du passage de liens sociaux horizontaux (tradition, territoire, ruralité) aux liens sociaux verticaux (modernité, profession, urbanité), que de ce que nous avons nommé, ailleurs, la complexification des formes de constructions identitaires, et, partant, des liens sociaux. Mais le concept d'identité est un concept « polymorphe » et « polysémique », donc en quelque sorte une sorte de « concept écran », selon nous, et, dans le même temps, un outil fondamental d'analyse du social, du fonctionnement de la société... il nous fallait, pour cela, clarifier sa signification, sa définition et surtout ses dimensions heuristiques, son champ d'application et ses limites... dans nos recherches, nous avons choisi de réfléchir après une mise à plat des quatre formes principales de construction identitaire – on peut parler de hiérarchisations sociales, de classements, qui ne sont pas donnés une fois pour toutes mais les individus « font avec » : le sexe, l'âge, le territoire et la profession... En particulier aux deux dernières – i.e. : au-delà des items ou indicateurs statistiques<sup>4</sup> - les rapports entre territoire et profession; ainsi, les grands auteurs de Marx (le capital et le travail comme nouvelles formes de rapport sociaux) à

---

<sup>4</sup> cf. A. Aït Abdelmalek, *Territoire et profession : essai sociologique sur les formes de constructions identitaires modernes*, Cortyl-Wodon, Intercommunications et E.M.E. S.p.r.l., 2005 et A. Aït Abdelmalek (dir.), *Le territoire : entre l'Europe et l'État-nation*, Rennes, Presses de l'Université de Rennes, 2006 (Chapitre 1 « Cultures de l'espace : mono-territorialité et pluri-territorialité » de la Partie 1, Territoire, de la notion au concept, pp. 23-41).

Weber (le désenchantement du monde et le processus de rationalisation, la bureaucratie et le capitalisme), en passant par Durkheim, Proudhon ou encore Saint Simon ont tous, chacun à leur manière, pensé les mutations de la société en termes de modernisation, d'industrialisation mais aussi, concernant l'objet de la présente réflexion, de passage du territoire à la profession (solidarité organique et solidarité mécanique, communauté et société, etc.); contre cette vision évolutionniste (et scientiste), on a pensé qu'il fallait remettre en cause cette thèse, notamment celle de Bertrand Badie (science politique), de « la fin des territoires »; certes, aujourd'hui, ne pas avoir d'identité professionnelle, c'est prendre le risque de ne plus avoir d'identité sociale mais nous pensons que la réalité est plus complexe, et peut s'analyser en termes de complexification des formes de construction identitaire : le territoire est autant travaillé par les mutations du travail et des professions que les métiers sont touchés par les changements qui affectent les territoires local, régional, national, européen et mondial. Mais, pour mieux appréhender cette intégration par la profession ou par le territoire, on peut s'interroger : que se passe-t-il quand cette l'intégration n'a pas lieu ou quand, en d'autres termes, les liens communautaires disparaissent (ou diminuent), conséquences négatives de l'affaiblissement des institutions ?

L'exclusion sociale, comme notion plus que comme concept en fait, est aujourd'hui au cœur du discours public, sans qu'on sache très bien ce qui se cache derrière le terme. Pourtant, les problèmes du marché de l'emploi, la dégradation des liens sociaux et les risques de marginalisation de populations entières suscitent dans toutes les disciplines des sciences humaines et sociales des travaux d'une grande richesse, mais souvent difficilement accessibles. La présente contribution s'efforce ainsi d'abord de clarifier le concept d'exclusion à travers les principaux auteurs – i.e. les précurseurs et les fondateurs de la sociologie comme discipline, à partir de la fin du XIXe siècle – mais aussi à travers les approches complémentaires de la psychologie sociale, du droit ou de l'économie. Elle s'attache ensuite à éclairer la complexité de la réalité sociale. Le terme d'exclusion est particulièrement difficile à circonscrire : la marge est frontière et sont « intégrés » les individus et les groupes inscrits, aujourd'hui, dans les réseaux de producteurs de la richesse et de la reconnaissance sociales ; seraient exclus ceux qui ne participeraient en aucune manière à ces échanges réglés. Mais, on le sait, entre ces deux types de situations existe une gamme de positions intermédiaires plus ou moins stables ! Caractériser l'exclusion, c'est la situer au sein de cet espace social, éloignée du foyer des valeurs dominantes, mais cependant reliée à elles puisque le « marginal », comme le dit Robert Castel, « porte le signe inversé de la norme qu'il n'accomplit pas ». De nombreux chercheurs ont déjà relevé et analysé le passage d'une

politique sociale de « fixation » du personnel à l'entreprise (i.e. : le fameux paternalisme patronal et dans les institutions publiques, l'université par exemple) à une politique de mobilité. Mais on peut se demander si c'est bien là le bon concept ! Et, ainsi, quand, à la fin des années 1970, l'économiste et premier ministre d'alors, Raymond Barre, expliquait le taux de chômage par le refus ou la résistance à la mobilité, on pouvait penser qu'il se moquait du monde, compte tenu du décalage quantitatif entre offres et demandes d'emploi. Mais après lecture du livre, ce point de vue de l'ancien Premier ministre et économiste réputé est plus compréhensible, puisque le taux de chômage n'est plus analysé comme forme d'exclusion sociale, mais bien comme le résultat d'une politique de mobilité forcée... On peut en fait parler aujourd'hui aussi bien d'une politique de déstabilisation ou de déstructuration sociale ou encore de politique de reprise en main de la décision concernant le volume des effectifs et la politique du personnel. On assiste en effet à une sorte de chassé-croisé entre demande syndicale et offre patronale. Les syndicats assumaient traditionnellement la protection de l'emploi des travailleurs de l'entreprise (privée ou publique), on veut leur reprendre ce rôle. Par contre les syndicats et les travailleurs n'avaient aucun rôle dans le domaine du travail et de son organisation : on veut les attirer à ce nouveau rôle et les y faire participer ou s'exprimer alors qu'ils ne demandaient rien. On leur reprend les acquis en matière d'emploi pour leur donner ce qu'ils ne réclament pas en matière de travail. Ce qui n'est que rarement exprimé par les chercheurs en sciences sociales à propos du chômage et de la mobilité, l'est par contre beaucoup plus clairement à propos de la politique de précarisation. Il apparaît nettement que la politique actuelle, en France et en Europe, n'a pas seulement des buts économiques : elle est toute pleine d'intentions et d'effets sociaux ; il s'agit du contrôle de la main d'œuvre. Par la précarisation comme par le chômage, on rend les gens tributaires et dépendant de l'assistance étatique, on détruit la résistance sociale et les conditions de mobilisation. Mais qu'est-ce qu'une société de l'exclusion ? Notons, encore une fois, que les sociologues ont fait, après Émile Durkheim, de la solidarité, un trait essentiel des liens sociaux. Mais, qu'en est-il de l'autre forme d'exclusion sociale, et qu'on a nommée « exclusion territoriale » ?

## **II. Inclusion dans la société du web, exclusion dans les sociétés territoriales**

L'un des thèmes abordés dans le paragraphe précédent était le tissage du lien social mais aussi le passage du lien social horizontal

(tradition, territoire, ruralité) au lien social vertical (modernité, profession, urbanité), ou encore la complexification des formes de construction identitaire. . À ce stade, il est naturel de se demander : qu'entend-on par « construction identitaire » aujourd'hui ? Dans quel contexte l'identité doit-elle être placée ? Sommes-nous orientés vers une seule identité sociale-globale ? Existe-t-il encore une identité qui l'emporte sur les autres ? Si oui, quels sont les facteurs qui l'alimentent ? Sommes-nous capables de montrer exactement où finit une identité sociale et où commence une autre ?

Puisque, comme dit précédemment, l'objet de la sociologie est un sujet et toujours en mouvement, trouver une identité "pure" sans entrelacement avec d'autres identités semble être une tâche très difficile. Dans ce cas, la métaphore du Web pourrait aider. Le centre d'une toile d'araignée n'atteint les extrêmes que par les liens du milieu ; invisible peut-être à une certaine distance, mais indispensable pour le passage d'un cercle à un autre, d'un point à un autre. Chaque fil de la toile d'araignée a le même poids et la même valeur. Peut-on faire le même raisonnement pour les identités humaines ? Dans cette logique, on peut dire qu'il ne peut y avoir d'identité qui donne sa dignité à la personne si les liens entre l'identité-être-homme (le centre) et l'identité sociale-globale (le cercle le plus large, l'extrême) sont pas pris en considération. Le but ultime de toute identité est la réalisation d'une « langue universelle », qui va au-delà de la langue d'un pays particulier, visant la compréhension humaine.

Il va sans dire que le concept d'identité est l'un des concepts clés de la pensée complexe. Une interprétation négligente de ce concept, qui tend à gommer ses nuances, peut conduire à une analyse rigoureuse du dualisme conceptuel. L'identité, en vérité, est aussi dualisme, mais pas seulement. C'est simple mais aussi complexe; à l'intérieur mais aussi à l'extérieur d'un individu ; circonscrit mais aussi sans frontières ; ancre, mais aussi ballast; cela peut apporter de la fierté, mais aussi de la honte ; il peut construire, mais il peut aussi démolir. L'identité peut être un « concept fort » mais aussi un « concept faible » ; elle « peut être n'importe où, mais aussi nulle part » ; entre-deux, cependant, se trouve un monde que la sociologie ne peut ignorer<sup>5</sup>. C'est précisément ce monde « entre-deux » qui constitue la clé du lien social, la clé des problèmes identitaires non résolus. Mills (1959), dans *The Sociological Imagination*, réfléchit sur l'importance de jeter des ponts entre deux extrêmes : individu-société, micro-macro. Dans le sillage de cette pensée : « Ni la vie d'un individu ni l'histoire d'une société ne peuvent être comprises sans comprendre les

---

<sup>5</sup> Aït Abdelmalek A., *Territoire et profession. Essai sociologique sur les formes de constructions identitaires modernes*, EME, Bruxelles, 2005.

## *Changements sociaux et mutations culturelles : approche sociologique de la complexité des rapports sociaux*

deux. »<sup>6</sup>, on peut dire qu'il est donc impensable d'affirmer que l'identité puisse être comprise à un niveau strictement individuel. , tout comme il est impensable que l'identité puisse être appréhendée simplement au niveau d'un groupe ou d'une société. Le concept d'identité est associé à l'homme depuis son existence. Qui suis-je? Qui peut me dire si ce n'est les réactions des autres ? « Un individu séparé est une abstraction inconnue de l'expérience, et il en est de même de la société lorsqu'elle est considérée comme quelque chose de séparé des individus »<sup>7</sup> . Individu et société vont de pair, comme l'identité va de pair avec la relation. L'identité n'a donc de sens que s'il existe un lien social, une passerelle de A à B, de B à C, de C à A, de A à D, etc. Et à quelle science, sinon à la sociologie, peut être confiée cette tâche délicate, pour comprendre l'identité et expliquer les effets qu'elle a sur les rapports sociaux à tous les niveaux ? En restant sur la métaphore de la toile d'araignée, on pourrait soutenir que la société humaine est d'autant plus proche du maintien d'une identité humaine que les fils qui relient le début et la fin sont solides. Cela peut sembler paradoxal, mais comme de nombreuses études l'ont montré, l'identité humaine ne peut avoir de sens que dans la diversité. L'identité sociale différente des autres est attirante, mais pour avoir ce charme il faut respecter au moins deux critères fondamentaux, à savoir celui du respect mutuel et de l'altruisme. Ces deux critères rappellent en fait la notion d'imbrication des liens sociaux, évoquée dans le premier chapitre. Ni une toile ni une société ne peuvent survivre si les liens sociaux ne sont pas constamment entrelacés. Le tissage du lien social appartient-il au domaine de la solidarité mécanique ? C'est peut-être vrai, mais ce qui est sans doute le fait que sans liens sociaux forts, la société ne tient pas.

Avec ces prémisses à l'esprit, nous souhaitons aborder, maintenant, la question de l'identité d'un point de vue très spécifique : l'identité en corrélation avec l'inclusion et l'exclusion dans la société du web et dans les frontières territoriales. La thèse de base est que la société du web peut amener les pays en développement économique (hors UE) à une sorte de paralysie qui découle d'une part du pouvoir absolu d'Internet hic et nunc et, d'autre part, d'une véritable exclusion territoriale de l'Union européenne. L'écart entre la « citoyenneté de la société du web » et le « pas de droit à la citoyenneté de mouvement » peut conduire à une désorientation sociale et à une profonde insatisfaction, à la paresse, à la dépression, à la colère, à la violence, etc. Il est évident que ce sujet nécessite beaucoup d'attention. et ne peut pas être épuisé en quelques lignes, mais une brève analyse introductive pourrait encore être faite.

---

<sup>6</sup> C.W., *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, New York. 1959.

<sup>7</sup> Cooley Ch. H., *Human Nature and the Social Order*, in <http://www.archive.org/details/humannaturesocial00cooluoft>, 1902, p. 1.

À l'ère d'Internet, il semble donc y avoir deux mondes parallèles qui se regardent de loin. Internet est présent partout, c'est un fait social<sup>8</sup>, et en tant que tel, il touche tous les types de personnes aux quatre coins du monde. Si Internet donne accès à tous, il donne en même temps la possibilité de participer et d'adhérer à l'identité branchée, celle qui est à la mode, la plus partagée et globalement à un niveau abstrait et en ligne. Dans la société du web, il n'y a pas de frontières ; tout le monde peut se connecter avec tout le monde ou tendre la main - regarder et lire - tout ce qui est disponible. Si certaines personnes parviennent à participer à un monde (numérique) sans frontières, même leur vie réelle fait semblant de ne pas trouver de frontières, c'est-à-dire de frontières territoriales. Une séparation claire s'impose donc entre le fantasme (une société du web qui offre la liberté) et la vraie vie. Cette séparation est réservée à ceux qui n'ont pas le droit de circuler sur certains territoires. Avec quels critères ? Critères économiques ? Culturel ? Esthétique ? Il y a une vérité dans ce raisonnement, certains liens sociaux sont rompus, certains ponts ne relient pas un point à l'autre, il y a une rupture de chemin. L'entreprise web est donc une entreprise concurrente de l'entreprise territoriale. C'est comme si l'esprit s'était séparé du corps. Dans la société du web, tout est possible, tout est accessible par l'esprit. Une telle extension des sens, une telle liberté débridée et une telle réalisation de rêves sur une sphère fondamentalement abstraite (tout se réalise en étant assis devant un ordinateur ou autre appareil) peut comporter au moins trois risques : 1) Dépendance et paresse sociale ; 2) Frustration résultant d'un écart entre l'imaginable et la vie réelle ; 3) Envie et inimitié envers les pays qui les excluent.

Déjà dans les années 1970, le philosophe Ivan Illich expliquait la crise de la société moderne en remplaçant l'homme par la machine. En réponse, il proposa le passage de la productivité à la convivialité, entendue comme *Mitmenschlichkeit*. Ses paroles sonnent prophétiques : « Une fois atteint le stade avancé de la production de masse, la société produit sa propre destruction. La nature est déformée. Enraciné, castré dans sa créativité, l'homme est enfermé dans sa capsule individuelle. La communauté. Elle est régie par le jeu conjugué de l'extrême polarisation et de l'extrême spécialisation ». Le passage dont parle Illich renvoie au passage d'une valeur technique à une valeur éthique.

Mais, les frontières territoriales ont-elles une « éthique » ? Ils ne le font pas, dans la mesure où ils séparent « nous » de « eux », dans la mesure où ils excluent plutôt qu'ils n'incluent. Est-il possible de créer un « monde sans

---

<sup>8</sup> Cipolla C., *Dalla relazione alla connessione nella web society*, FrancoAngeli, Milan, 2015.

frontières »<sup>9</sup>? La société du web est la démonstration d'un monde sans frontières qui pourtant a séparé l'esprit de l'homme du corps. L'espace, le temps et les territoires sont désagrégés<sup>10</sup>.

### **III - Science et nescience**

Ainsi, le thème abordé dans cet article, écrit à trois mains, couvre – i.e. : et ouvre - tellement de questions que nous nous limiterons, pour ne pas conclure, à quelques observations éparses. ; concernant, ce que nous nommerons, par commodité, l'« attente sociale » : en effet, tout comme la perspective des gouvernants, ne peut se dissocier, le voudrait-elle, des vecteurs qui concourent à cet ensemble complexe de sociétés aujourd'hui enserrées dans une dynamique planétaire qui la déborde de toutes parts, trop fragmentée pour être qualifiée de globale et trop chaotique pour mériter la qualification de système. La prise de conscience partielle que signifie l'inauguration de l'« anthropocène » pourrait annoncer une éventuelle transition, voire une rupture civilisationnelle. Si l'état de guerre et les crises alimentaires, énergétique et écologique ont toujours existé, c'est une évolution contraire qui se dessine, au point que le GIEC (Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat) évoque la possibilité d'un « non-retour » , La déstructuration des échanges économiques et des relations internationales, c'est-à-dire interétatiques, ébranle les institutions potentiellement mondiales créées après la Première et la Seconde guerre mondiale : la Cité mondiale dont Le Corbusier et Paul Otlet avaient fait le projet dès 1922 projetait une modernité harmonieuse, fondée sur une architecture aux formes pures, une ville aux rues symétriques et à angles droits, « La Paix par l'Ordre » fondée sur l'esprit et la raison, où s'engouffrèrent les architectes, mais qui devint une image effrayante et ne dépassa pas la sphère utopique.

De nos jours, la résurgence, mal nommée « émergence » des tyrannies impériales, remet en cause la prééminence du droit des personnes en y opposant monocraties et tyrannies populistes, insidieusement fondées sur l'incitation à la servitude collective. L'ordre libéral et l'idéal démocratique qui refluent aujourd'hui avaient été eux-mêmes conçus, faut-il le rappeler, dans le sillage d'un autre ordre impérial, celui des puissances coloniales européennes.

---

<sup>9</sup> Williams J. *The ethics of territorial borders*, Palgrave Macmillan, London. 2006.

<sup>10</sup> Giddens A., *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna, 1990/1994.

En-deçà de cette couche visible de l'histoire contemporaine, il semble nécessaire de creuser plus profondément pour retrouver les composantes culturelles et en deçà imaginaires, qui éloignent de toute vision universaliste ou cosmopolitique, ou tout au moins la maintiennent dans un état potentiel. S'il s'agit d'assurer l'extériorité de l'objet de connaissance, ce critère essentiel et bien posé de toute discipline scientifique ou qui se veut telle, de la psychothérapie à l'astrophysique, c'est le cercle étroit de chaque spécialité qui devra être rompu, comme le tentent l'ethnopsychologie, la socioterminologie, l'histoire mondialisée ou « mondialisante » et tant de projets interdisciplinaires, pour échapper à cet « espace clos » de chaque culture dont parle Roger-Pol Droit en philosophie en référence à l'espace eurocentré, et « voyager dans les philosophies du monde »<sup>11</sup>. De même, elle passe par l'établissement de la « cartographie mentale » dont parle Michel Foucher en se référant à l'histoire, à la politique, au territoire et à l'identitaire des mondes russe et ukrainien<sup>12</sup>.

Cette clôture de l'espace intellectuel n'épargne pas les sciences les plus exactes, comme l'astrophysique ou la biologie, pour ne prendre que ces deux exemples. Ainsi, la question omniprésente de l'origine de l'univers, ou du sens de sa « création », reviennent à une interrogation métaphysique volontiers religieuse au sens large du terme et qui, quelles que soient les nouvelles techniques astrophysiques qui tentent d'y répondre, butent sur une limite qui est celle de ce que nos instruments perçoivent du réel. Ce qu'il nous est donné de percevoir, le savoir qui tente de le décrire, sinon de l'expliquer, restent prisonniers de concepts qui restent provisoires, « falsifiables » en philosophie des sciences, et ne peuvent échapper au langage lui-même en tant qu'instrument de la pensée. Les termes sont variés, depuis la « la création ex nihilo » qui renvoie contradictoirement à un néant qui serait néanmoins une cause ou un facteur initial qui annule l'idée même néant, jusqu'aux mythes en tous genres qui parlent d'un « début », autre contradiction car ce début renvoie automatiquement à quelque chose qui le précède, comme une « cause » initiale qui, elle non plus, ne saurait s'identifier au néant, pas plus qu'un « dessein intelligent » aux connotations tout aussi religieuses<sup>13</sup>.

De même, le terme « temps » nous plonge dans une confusion sans nom, car, comme le rappelle Carlo Rivelli en se rappelant l'intuition d'Einstein, « Ni intangible, ni universel comme nous le croyons, le temps se distord, s'accélère ou se ralentit. » Le temps, pas plus que la nature de l'univers, ses limites ou son absence de limites, la nature de la conscience que les

---

<sup>11</sup> Roger-Pol Droit, *Un voyage dans les philosophies du monde*, Albin Michel, 2021.

<sup>12</sup> Michel Foucher, *Ukraine-Russie. La carte mentale du duel*, Tracts, Gallimard, 2022.

<sup>13</sup> Etienne Klein, *Discours sur l'origine de l'univers*, Flammarion, 2010.

neurologues s'évertuent à préciser ou l'émergence de la vie dans l'univers, est une notion qui ne renvoie à aucun concept absolu et définitif. D'écoulement variable selon le lieu physique étudié, le temps, en fin de compte « n'existe pas », pas plus que le présent au sens absolu, car il n'existe qu'en référence à la situation présente, celle qui nous entoure. : « ... Les physiciens ont fait une autre découverte renversante : le présent, au sens où nous l'entendons, n'existe pas... »<sup>14</sup>. Ou encore, et plus simplement, le terme « temps » désigne un concept conçu à partir de nos perceptions, réelles ou imaginaires, reliées selon les différents mouvements et transformations enregistrées et intégrées parmi les données connues, au sein d'un ensemble de relations dites temporelles inséparables des relations spatiales.

Plus généralement, on retrouve la thèse du temps monovectoriel dans les hypothèses de l'origine et de la fin de l'Histoire, qui découlent de l'orientation téléologique de l'histoire en Occident et déduit de ce schéma une finalité. Ainsi pour Hegel, dont Fukuyama s'inspirera en passant par Kojève dans sa fameuse thèse, si l'histoire est régie par la raison, elle est guidée par la Providence divine vers ses fins, « ... c'est-à-dire la fin ultime du monde, absolue et rationnelle »<sup>15</sup>. L'un des philosophes les plus représentatifs de la pensée en Occident se réfère de la sorte à la religion dominante de sa culture, qui lui fait dire que « Le contenu de la religion chrétienne en tant que le plus haut stade de développement de la religion coïncide parfaitement avec le contenu de la vraie philosophie »<sup>16</sup>.

Encore faut-il préciser ici que la question du temps et de l'évolution de l'univers fondée sur la science considérée comme universelle reste entachée de conceptions d'origine culturelle. Qu'il suffise de se référer à la philosophie et à la science traditionnelles chinoises pour se transporter dans une conception opposée, celle de l'histoire cyclique de l'univers, qui d'ailleurs était celle de certains philosophes grecs. Dans une étude récente, Ji Zhe rappelait que le sens premier de *tanxia* renvoie à deux significations politiques distinctes de celle qui est familière en Occident<sup>17</sup>. D'une part, le « Tout-ce-qui-est-sous-le-Ciel » offre « une vision à la fois cosmopolitique et culturaliste de la société des hommes, potentiellement unifiée sur le plan politique. Dans un monde divisé en une multitude d'États/pays (*guo*) distincts, *tianxia* introduit l'idée de transcender ces clivages et de construire un espace politique universel. L'opposition entre

---

<sup>14</sup> Carlo Rivelli, *L'Ordre du temps*, Flammarion, 2018 ; Bernard Guy, « Les sciences humaines et sociales et la trilogie temps/espace/mouvement », *Cosmopolis, A Review of Cosmopolitics*, 1-2, 2020.

<sup>15</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La raison dans l'histoire*, Seuil/Points, p. 39.

<sup>16</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, Vrin, Paris, 1971.

<sup>17</sup> Ji Zhe, « Tianxia, retour en force d'un concept oublié », *Idées.fr*, 2008.

le tout et la partie recèle une théorie de la légitimité politique des États/pays fondée sur la politique de la force soumise aux cycles répétitifs et sans fin de l'essor et du déclin, mais Tianxia introduit un pouvoir idéal, global et éternel ».

On aperçoit ici l'écart par rapport à la paix perpétuelle de Kant et à son idée de fédération des peuples, qui restait en fait une confédération ancrée dans la réalité politique des nations et se tenait prudemment à distance de l'utopie d'un monde unifié sous une autorité unique. Dans la ligne de Mencius et surtout de Confucius, seule une autorité politique qui suit la « voie » (dao/tao), ou le « cœur du peuple », sera reconnue comme légitime et digne de gouverner les affaires du monde<sup>18</sup>. Sous couvert d'idéalisme politique, ce concept renvoie souvent à des fins réalistes : si seul le souverain qui a le « mandat céleste » (*tianming*) peut régner sur le *tianxia*, le fait de la prise du pouvoir du *tianxia* par un empereur est déjà la preuve de la légitimité de ce pouvoir. Ce qui fait penser au rêve chinois qu'incarne aujourd'hui la « pensée » du président Xi Jinping, dont l'ambition rappelle la tentative de Yuan Shikai (1859-1916), président de la nouvelle République de Chine, de rétablir le pouvoir impérial).

Pour rester en Chine, ajoutons, sur le plan plus immédiat de la légitimité et de la légalité dans les sciences sociales et politiques, que la notion de droit en Chine s'est élaborée selon un schéma distinct de l'occidental et oppose la vertu au droit, le cœur à la raison. Dans une étude comparée des systèmes juridiques, Patrick Glenn<sup>19</sup> conclut que « la tradition asiatique n'a pas engendré de notion de droits individuels ou « droit subjectifs » [en français dans le texte anglais]. La tradition considère que la notion d'autonomie individuelle, l'indifférence à l'égard d'autrui, suppose l' « idiotie » ou « immoralité »<sup>20</sup>. Cette affirmation peut étonner, mais d'autres sinologues vont dans le même sens. Shu-Yun Ma considère que « ...La relation entre la société civile et l'Etat était donc conçue comme un tout intime et harmonieux. Ceci contraste avec l'orientation fondamentale des intellectuels en exil, dont le souci premier est l'établissement d'un domaine privé indépendant de l'Etat... de sorte que le terme « civil » devient redondant »<sup>21</sup>. Dans le contexte contemporain, « La société civile [chinoise], même si par exemple l'existence des réseaux sociaux d'Internet lui donne une résonance mondiale, demeure en lutte avec des

---

<sup>18</sup> Œuvres de Mencius, IV. I. 9.

<sup>19</sup> Patrick Glenn, *Legal Traditions of the World*, 2nd ed., OUP, Oxford, 2004, p. 320.

<sup>20</sup> Passons ici sur l'usage hyperlax du mot « asiatique », qui désigne un continent mais ne peut désigner simultanément l'islam, le bouddhisme, l'hindouisme, le taoïsme, le shamanisme, etc.

<sup>21</sup> Shu-Yun Ma, *The China Quarterly*, 137, March 1994.

idéologies et des cadres de pensées séculaires »<sup>22</sup>. Le pouvoir actuel, sous le « président » à vie Xi Jinping, ne dément pas cette appréciation. L'Etat de droit n'est donc guère accepté et, comme dans tout système nationaliste, la référence à la civilisation chinoise est instrumentalisée sous la forme notamment d'un néoconfucianisme qui récuse tout emprunt aux systèmes occidentaux et renvoie au légisme du lettré Han Fei (280-233 avant J.-C.), qui se fonde sur le concept central d'« autorité par la loi » et ignore les notions de droit individuel ou d'Etat de droit<sup>23</sup>. On retrouve ici la notion d'identité, qui dans le contexte chinois n'oppose pas le corps et l'esprit, car le premier y est à la fois humain, animal, divin et social. Mais surtout, dans le taoïsme, la notion proche de *ziran* (« ainsi de par soi-même ») exprime une conception qui n'est pas celle d'une évolution unilinéaire propre à l'historicisme occidental, mais d'un devenir perpétuel sans commencement ni fin : pas d'« origine du monde », par conséquent, fondée sur quelque essence préétablie, ni de théologie correspondante.

Mais surtout, cette structuration s'éloigne du mythe et de la croyance religieuse pour s'élaborer en concepts philosophiques (le « Ciel » n'est qu'une métaphore). Notons encore que, même si les mathématiques sont, au départ, fondées sur une logique plus intuitive qui ne se formalise qu'avec le temps, les écoles philosophiques chinoises répugnent à l'abstraction gratuite, contrairement aux philosophies occidentales et indiennes. Un concept tel que « l'être » est absent de la langue chinoise, qui ne connaît pas ce verbe ni la notion abstraite de « être », tant choyée de nos philosophes occidentaux au point de l'opposer au « néant », autre personnage introuvable. Par bonheur, cet autre concept sans référent permit un saut rapide – par trop rapide – dans l'une des philosophies indiennes, dans la mesure où Nietzsche et d'autres, malgré une attitude plus conciliante, confondaient ce « néant » avec la notion toute différente de « vide », centrale dans la philosophie bouddhique sous l'appellation de *sunyata* (*śūnyatā* en sanskrit, शून्यता ; en pāli *suññatā*, en chinois *kōng* 空).

De fait, quand ils firent connaissance pour la première fois au XVIIe siècle avec le raisonnement de type occidental, les Chinois ont trouvé que nous faisons un usage abusif du langage, et cela aussi bien en philosophie qu'en mathématiques<sup>24</sup>. Si le fidèle disciple du missionnaire jésuite Matteo Ricci, Xu Guangqi (Siu Kouang-k'i, (1562-1633) s'est appliqué à traduire avec lui en entier les six premiers livres des *Eléments d'Euclide* avec les

---

<sup>22</sup> John Fairbank et Merle Goldman, *Histoire de la Chine*, Thalandier, 2013 ; Daniel MOUCHARD, « Société civile », *Encyclopedia Universalis*, 2014.

<sup>23</sup> Brice Pedroletti, « Nouvelles routes de la soie : les ambitions planétaires de Xi Jinping », *Le Monde*, 4 août 2017.

<sup>24</sup> Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, trad. D. Lancashire et P. Hu, Taipei, The Ricci Institute, 1895, p.193.

commentaires de Clavius, les auteurs chinois qui s'en sont inspirés par la suite ont jugé les démonstrations superflues. Le mathématicien Mei Wending (Mei Wen-ting, 1633-1721) avoue ne pas comprendre l'utilité de ces longs raisonnements. Aux yeux des Chinois, la seule chose qui méritait d'être conservée de l'apport européen en mathématiques était le calcul par écrit, les tables trigonométriques et logarithmiques ainsi que les instruments de mathématiques<sup>25</sup>. Ces réactions témoignent de différences radicales dans les conceptions traditionnelles de l'activité mathématique : abstractions et logique discursive d'un côté, manipulations et logique de l'évidence concrète de l'autre. Les Chinois ne séparaient pas la théorie de la pratique, la première étant l'extension et la généralisation de la seconde. Les ouvrages de mathématiques présentaient les éléments susceptibles de mettre sur la voie par le recours aux principes et aux dessins, alors que Platon condamnait la manipulation des figures, qui relevaient selon lui de l'imperfection du monde sensible.

### **Dieu, Dieu, dieu et dieux**

On notera dans la même perspective que la notion de « dieu » ou « Dieu », abstraite au même titre que l'« être » au sens philosophique, n'existe pas en tant que concept dans la langue chinoise. La philosophie y reste majoritairement, plutôt qu'athée, a-théologique. Comme le remarquait Nietzsche au sujet de la métaphysique (nécessairement occidentale), celle-ci « est bien l'enfant de la grammaire »<sup>26</sup>, ce qui n'aurait pas déplu aux philosophes indiens, pour qui la grammaire joue le rôle de la physique et de la mathématique en Occident. En remarquant ici encore la confusion qui est faite entre le sanskrit et l'Inde car, comme le dit Michel Angot, l'expansion du sanskrit hors de l'Inde s'est faite sans émigration indienne importante, ni conquête militaire ou colonisation : « ... il est préférable de ne pas considérer le sanskrit comme une « langue indienne » : la sanskritisation plus ou moins complète du sous-continent indien s'est simplement continuée, non sans résistance et sous des formes diverses, dans les îles de l'archipel indonésien, dans la péninsule indochinoise, au Tibet, en Chine, en Asie centrale... l'expansion du sanskrit a été le fait de brahmanes qui ont été appelés par des souverains locaux et parfois se sont fixés... », jusqu'à la traduction de nombreux ouvrages

---

<sup>25</sup> Jean-Claude Martzloff, *Histoire des mathématiques chinoises*, Masson, 1988, paragraphe consacré aux procédés de raisonnement, p. 66-71.

<sup>26</sup> François Jullien, *Moïse ou la Chine. Quand ne se déploie pas l'idée de Dieu*, L'Observatoire, 2022 et, d'un point de vue plus global, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, 2008.

*Changements sociaux et mutations culturelles : approche sociologique de la complexité des rapports sociaux*

hindouistes ou bouddhiques en chinois par des lettrés chinois polyglottes<sup>27</sup>.

Si les jésuites ont été mal compris en Chine et n'ont pu faire comprendre la puissance de l'idée de Dieu, le communisme par contre a été intégré, et le communisme athée a réussi à s'imposer. Consubstantiel du matérialisme dialectique, il reste à ce jour la seule trace spirituelle de l'Occident en Chine (le catholicisme y est sévèrement réprimé, au même titre que l'islam du Xinjiang et autres courants religieux). Il est vrai que la distribution entre confucianistes, taoïstes, bouddhistes, *et al.* reste commune dans les rituels et cérémonies locaux, et que la référence à telle ou telle tradition n'importe pas en Chine, dans la mesure où ces pratiques ont toutes été sinisées<sup>28</sup>.

Si l'on se tourne vers l'Inde, on ne retrouvera pas non plus le Dieu unique, suprême et personnalisé des trois religions issues du Moyen-Orient, cet auteur de la création du monde et juge de son destin final. Je ne prendrai que l'exemple du nommé *Ishvar* (ou *Īśvara*, ईश्वर, le « Seigneur »), situé il est vrai au sommet de la galaxie divine indienne, mais souvent et faussement assimilé au Dieu occidental. Ce dieu n'est ni créateur ni communicateur, seulement la personnification ou image personnifiée du *brahman*, qui exprime la totalité du réel, l'universel dirions-nous, et équivaut à l'*ātman*, le soi comme conscience pure et universelle, équivalent du *brahman*, la « grande âme » (où l'on reconnaît la racine indo-européenne du couple masculin/féminin animus/anima de l'interaction conscient/inconscient en latin, *alma* en espagnol, *âme* en français, *adem* [le « souffle »] en néerlandais), en tant qu'autre figuration de la totalité. En d'autres mots, comme le montre bien Marc Ballanfat, le divin indien jusque dans ses hautes sphères est sous-jacent à l'universel dans sa matérialité et son conscientiel (impersonnel toutefois). La grande variété des conceptions philosophiques indiennes, qui assez naturellement a engendré une tradition dialectique, inclut les écoles matérialistes, notamment les *Cārvāka*, litt. les « beaux parleurs ». Notons enfin le mutisme du Bouddha lorsqu'on l'interrogeait à ce sujet – d'où sans doute la dissociation contemporaine des termes « bouddhiste », de connotation religieuse, et « bouddhique », d'usage philosophique<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Michel Angot, « Une histoire de la langue et de la littérature sanskrite », *Clio*, 2010.

<sup>28</sup> Anne Cheng, « Savoir à quelle religion on appartient ne fait pas sens en Chine », *Le Monde*, 5 août 2016 ; voir aussi son *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 1997.

<sup>29</sup> Marc Ballanfat *Les matérialistes dans l'Inde ancienne*, traduction, notes et commentaires ; préface de Pierre-Sylvain Filliozat, L'Harmattan, 1997. Voir aussi son *Vocabulaire des philosophies de l'Inde*, Ellipses, 2003, et sa traduction de l'ancien traité du XVe siècle, *Le Panorama de toutes les vues (Sarvadarçanasamgraha)*, de Mādhava, qui donne une bonne idée de seize systèmes philosophiques, y compris le bouddhisme.

Par contre, le Dieu de l'islam représente une version extrême du divin, qui se retrouve dans les interprétations politiques littérales de la *Charia* qui, comme l'expliquait Ibn Khaldoun (1332-1406), ne permet pas d'intermédiaire équivalant aux prêtres du christianisme. De sorte que « Le calife est littéralement le successeur du prophète Mahomet, et par là « le substitut du Législateur pour la garde de la religion et le gouvernement des affaires d'ici-bas sur un fondement religieux] », et que « ...toute contestation est impitoyablement châtiée car considérée comme une rébellion contre l'État voulu par Dieu »<sup>30</sup>.

Les courants radicaux contemporains tentent ou ont tenté de rétablir le califat, comme Al Qaida et Daesh, qui poursuivent un objectif idéologique rigoureux dans toute région reconquise ou sous influence, dans ce cas en instaurant un État au sens classique, chargé de régir la société ou les sociétés d'un territoire donné<sup>31</sup>. Si la population est partagée entre sunnites (70% de la population en Syrie, 35% en Irak) et chiites ou assimilés (19% de la population en Syrie en comptant les alaouites, 60% en Irak), le Califat aspire à éliminer de sa population tous les éléments « impurs », c'est-à-dire à éradiquer le chiïsme sous toutes ses formes, ainsi que les minorités religieuses présentes depuis l'Antiquité : chrétiens (10% de la population en Syrie, 5% en Irak), yézidis et zoroastriens, notamment. Promis au massacre, au viol ou à l'esclavage, les membres de ces communautés ont fui en masse, ajoutant bien contre leur gré aux difficultés de la région.

Cette autocratie peut paraître d'un autre âge, mais elle subsiste sous une forme explicite dans les sociétés musulmanes, en particulier dans la conception du droit qui prévaut, officiellement tout au moins, dans la constitution des Etats membres des 57 pays de l'Organisation de la Coopération islamiques (OCI, appelée jusqu'en 2011 Organisation de la conférence islamique), dont la Turquie, qui s'est voulue laïque pendant un temps et reste candidate à l'Union européenne. La Déclaration du Caire des droits de l'homme en Islam (5 août 1990), par exemple, approuvée par l'OCI, influence indirectement la politique des droits de l'homme en s'érigeant en contre-projet islamique à la Déclaration

---

<sup>30</sup> Ibn Khaldûn, *Muqaddima*, trad. d'Abdesselam Cheddadi, Gallimard, 2002. p. 470. Il explique : « En effet, les hommes n'ont pas été créés uniquement en vue du monde d'ici-bas, qui n'est que jeu et vanité, puisque destiné à la mort et à l'anéantissement. [...] Le but pour lequel ils ont été créés est leur religion, qui doit les conduire au bonheur dans l'autre monde. [...] Aussi les lois religieuses sont-elles venues pour exhorter les hommes à suivre ce chemin dans tout ce qu'ils font, aussi bien en matière de culte que dans leurs relations avec leurs semblables. [...] Le califat consiste à [...] faire agir [les hommes] suivant une vision religieuse des intérêts de l'autre monde et des affaires de ce monde qui en dépendent. » (p. 469-470).

<sup>31</sup> Patrice Gourdin, « Daesh restaure le Califat », Diploweb.com, février 2015 et Pierre Verluise (dir.), *Géopolitiques des terrorismes*, Diploweb.com, 24 janvier 2015.

universelle des droits de l'homme (DUDH), même si cette Déclaration du Caire n'est pas contraignante juridiquement et n'est pas reconnue par les Nations Unies. Elle stipule en son préambule que « ... les Etats membres de l'OCI sont convaincus que les droits fondamentaux et les libertés publiques en islam font partie de la Foi islamique, car ce sont les droits et les libertés dictées par Dieu dans ses Livres révélés, et qui sont l'objet du message du dernier Prophète Muhammad. » Les diverses déclarations islamiques des droits de l'homme critiquent de la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) de 1948, dont elles reprennent certains principes, mais s'en distancient sur d'autres en insistant sur la supériorité du droit musulman par rapport au droit international. Les articles 24 et 25 de la Déclaration du Caire de 1990 précisent en effet que « ... les droits et les libertés énoncées dans la Déclaration sont soumises aux dispositions de la Charia et cette dernière est l'unique référence pour l'explication ou l'interprétation de l'un des quelconques articles contenus dans la Déclaration. »<sup>32</sup>

### **Toujours la science**

Pour revenir à la science, on notera aussi que les neurologues et les paléontologues n'ont pas toujours échappé à l'une ou l'autre forme de hiérarchisation sociale ou évolutionniste sous-jacente. Pensons par exemple aux découvertes brillantes de Paul Broca, qui mit en lumière, contre la théorie du holisme cérébral, l'aire du langage située dans le cerveau et qui porte aujourd'hui son nom : l'aire de Broca. Mais c'est aussi l'illustre savant qui observe que les lésions du lobe frontal gauche (« l'aire de Broca ») ont des conséquences plus graves que celles du lobe frontal droit sur la production de langage oral, et avance que la masse cérébrale est plus importante chez les « races supérieures » que chez les « races inférieures ». De même, il conclut de l'étude des systèmes dentaires que « l'atrophie et l'absence de la dent de sagesse sont beaucoup plus communes dans les races supérieures que dans les races inférieures. Nous appelons donc toute l'attention des observateurs sur l'évolution et la constitution de la dent de sagesse dans les diverses races humaines. (...) ». L'honorable professeur de l'université de Paris et

---

<sup>32</sup> Voir notamment Mohammad Amin Al-Midani, « Les Déclarations islamiques des droits de l'homme », Centre arabe pour l'éducation au Droit International humanitaire et aux droits humains (ACIHL), [oumma.com](http://oumma.com), 31 mars 2005 ; Yvon Quiniou, « La religion (et la laïcité) au miroir de l'islam turc », *Mediapart*, 25 février 2018, ou Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, « Les Musulmans face aux droits de l'homme (religion, droit et politique : études et documents) », *Revue internationale de droit comparé*, octobre-décembre 1995, pp. 1041-1044 et *Introduction au droit musulman. Fondements, sources et principes*, Centre de droit arabe et musulman, Genève, 2012 et .

académicien, fondateur de la Société d'anthropologie de Paris, écrit aussi en 1861 : « La femme étant plus petite que l'homme, et le poids du cerveau variant avec la taille, on s'est demandé si la petitesse du cerveau de la femme ne dépendait pas exclusivement de la petitesse de son corps. Cette explication a été admise par Tiedemann. Pourtant il ne faut pas perdre de vue que la femme est en moyenne un peu moins intelligente que l'homme ; différence qu'on a pu exagérer, mais qui n'en est pas moins réelle. Il est donc permis de supposer que la petitesse relative du cerveau de la femme dépend à la fois de son infériorité physique et de son infériorité intellectuelle. »<sup>33</sup>

Et comme si cette dépréciation des facultés intellectuelles de la moitié de l'humanité ne suffisait pas, Broca s'attaque aussi à la vie sexuelle des femmes en recommandant de leur appliquer des opérations de mutilation génitale. Le fondateur de l'anthropologie physique considère que l'ablation du clitoris doit être pratiquée pour combattre autant la masturbation que l'hystérie féminine par diverses techniques dont la cautérisation au fer rouge, sur le conseil notamment de grands médecins français du XIXe siècle. Ce faisant, Paul Broca adoptait les pratiques d'excision barbares qui continuent d'être pratiquées dans de nombreuses régions du monde, souvent d'ailleurs par les femmes elles-mêmes, mais dont la brutalité se mesure à celle de la domination masculine et dont l'un des effets est de mutiler chaque année deux millions de fillettes ou de jeunes filles.

### **La volatilité des termes**

D'autres disciplines ont certes pu convenir de significations précises sur l'emploi des termes utilisés, dont la normalisation a pu être fixée par des accords internationaux tels que celui de L'Organisation internationale de normalisation (OIN/ISO, International Organization for Standardization). Ces démarches recèlent des distorsions idéologiques multiples, enracinées dans les préjugés sociaux les plus traditionnels, mais dont la généralisation fait croire qu'ils désignent des faits sociaux universels. On assiste là à la fusion épistémologique entre l'expression linguistique et les concepts scientifiques qu'elle désigne. certains termes perdent leur sens précis ou leur signification originale, mais la langue est utilisée en tous sens selon le bon vouloir ou les intérêts de chacun de ses locuteurs ou de chaque groupe, idéologie, faction politique ou religieuse, majoritaire ou non. L'OIN/ISO fixe bien le sens des termes dans un certain nombre de

---

<sup>33</sup> Références rapportées par Luis Gonzalez-Mestres, CNRS et Collectif « Indépendance des chercheurs ». Consulté le 21 juillet 2014 sur <http://scientia.blog.lemonde.fr/>.

disciplines, mais la langue évolue selon l'usage de ses locuteurs et n'a que faire du dictat de ses normalisateurs, ce qui a valu à certains de parler de socioterminologie. Heureusement, il est toujours possible de s'accorder sur les concepts et notions sous-jacents aux termes - le terme « marxien » si on ne veut pas dire « marxiste », « machiavélien » si on ne veut pas dire « machiavélique », ou « bouddhique », pour ne pas signifier « bouddhiste ». Lucifer, le « porteur de lumière », est devenu un méchant diable, ou démon » qui dans son jeune temps n'était qu'un « passeur » (*daimon*). De même, « dystopie » est inutile, puisque « utopie » désigne quelque chose qui n'existe pas. En un sens, c'est le mutisme du Bouddha, lorsqu'on l'interrogeait sur l'existence d'un dieu suprême, qui indirectement permettra aux penseurs contemporains de ne pas confondre « bouddhiste » et « bouddhique ».

### **Universel et pluriversel**

Les exemples qui précèdent constituent autant de conceptions culturelles particulières qui revendiquent l'universalité, comme le disait jadis Paul Otlet : « Etant donné la nature intrinsèquement universelle de la science, sa réussite dépend de la coopération, de l'interaction et de l'échange, dont une grande part dépasse les frontières nationales ». Plus récemment, la transnationalisation des systèmes conceptuels et des terminologies s'est trouvée soutenue par la science et la technologie, bien que l'Organisation internationale pour l'unification des néologismes terminologiques (IOUTN) qui en est l'instrument soit une entité non gouvernementale ou (inter)gouvernementale. Quoi qu'il en soit, la devise de l'IOUTN est « *Scientia Gentium Proprietas* » ou, selon les termes de son président, « La science est la propriété de l'humanité ». C'est le même objectif que l'on retrouve dans la "Déclaration sur la libre circulation des scientifiques" du Conseil international des unions scientifiques (non gouvernemental) : « Comme la nature intrinsèque de la science est son universalité, son destin dépend des échanges et de la collaboration, qui pour une grande part dépassent les frontières nationales » (ICSU 1989). Notons ici que les organisations scientifiques, les instituts de normalisation ou les banques terminologiques en tant qu'entités transnationales autonomes poursuivent ces objectifs en étant pleinement conscients de leur présupposés culturels sous-jacents, ce qui signifie que « la technologie et sa diffusion sont le produit de la culture, car son développement dépend moins des compétences techniques que de son intérêt et de son acceptation sociales et culturelles »<sup>34</sup>. Ce programme se fonde sur

---

<sup>34</sup> Z. Stoberski, « International Terminology Brings Nations Closer Together », Varsovie, International Organization for the Unification of Terminological Neologisms (IOUTN), 1990, p.

une forte orientation physicaliste, dont l'une des expressions transnationales est celle du Cercle de Vienne, à partir de l'idée que les variations culturelles recèlent des concepts et des valeurs susceptibles de fonder un système conceptuel universel que la science, ses taxonomies et ses terminologies ont pour tâche de construire<sup>35</sup>.

A ce stade, l'expression et l'intelligibilité scientifiques résultent entièrement d'une construction conceptuelle, dont les termes sont conçus à partir d'universaux logiques, où les significations variables du langage « naturel » sont réduites au profit de l'extension de la terminologie placée sous l'égide conjointe du réalisme, du platonisme et du rationalisme mécaniste de Descartes. L'évolution linguistique fait place aux désignations normalisées par la communauté scientifique dans ses différentes spécialités, y compris en cela les sciences humaines<sup>36</sup>, dans l'illusion d'une maîtrise enfin acquise de l'essence du sens, de la fixation de l'image du monde dans son reflet lexical. En d'autres termes, l'entreprise scientifique de désignation objective aboutit à imposer, malgré ses présupposés épistémologiques, la démarche subjective de la connotation du réel. La terminologie scientifique, en se faisant le véhicule de la normalisation et de la transnationalisation du savoir détaché de ses attaches locales et temporelles, renoue de la sorte avec la tradition de l'unification de la science et son fondement frégéen et aristotélicien. Le texte rationalisé par la science littéralisée se caractérise par ailleurs comme authentiquement rhétorique, car son langage n'est pas fait que de "mots" dont le sens et l'usage pourraient relever de l'arbitraire et se prêter à l'interprétation. Prétendant à la description univoque de l'objet (scientifique) qu'il s'est assigné jusque dans le champ des sciences humaines, il pourrait se rattacher classiquement au paradigme sémantico-référentiel de la philosophie linguistique anglophone s'il n'était, au-delà des mots, constitué de termes qui, dépassant ce qui voudrait être la description d'une réalité universelle, sont consacrés désignations univoques des concepts qu'ils recouvrent et choisis à ce titre par la « communauté » scientifique internationale ou transnationale, qui renforce de la sorte sa propre légitimité.

---

105-106 et CIUS/ICSU (Conseil international des unions scientifiques), *Déclaration sur la libre circulation des scientifiques*, 1989.

<sup>35</sup> Fred Riggs, *Ethnicity. INTERCOCTA Glossary. Concepts and Terms Used in Ethnicity Research*, distribution privée par l'auteur, University of Hawaii, International Social Science Council Committee on Conceptual and Terminological Analysis (COCTA), 1985.

<sup>36</sup> Voir par exemple RIGGS Fred W. (ed.), *The CONTA Conference Proceedings of the Conference on Conceptual and Terminological Analysis in the Social Sciences*, colloque de Bielefeld, Indeks Verlag, Francfort, 1981 et, du même auteur, *Ethnicity. INTERCOCTA Glossary. Concepts and Terms Used in Ethnicity Research*, distribution privée par l'auteur, University of Hawaii, International Social Science Council Committee on Conceptual and Terminological Analysis (COCTA), 1985.

## *Changements sociaux et mutations culturelles : approche sociologique de la complexité des rapports sociaux*

Cette discrimination s'inscrit dans la hiérarchisation enracinée dans les profondeurs de la psyché humaine et qui se projette dans les structures sociales et politiques et leur imaginaire, dont le racisme illustre une autre variante, fondée sur une double ambiguïté. D'une part la biologie a démontré il y a bien longtemps, contre l'imaginaire philosophique des siècles précédents, qu'il n'existe pas de « races » humaines. D'autre part le dérivé linguistique « racial » a charrié le même préjugé, renforcé par l'usage anglais du terme *race*, qui dans cette langue ne désigne que les différences culturelles, ethniques ou anatomiques, mais continue d'accréditer dans l'imagerie sociale les fondements biologiques des complexions physiques des individus. Qu'il suffise de rappeler que les immigrants méditerranéens aux Etats-Unis n'étaient pas considérés comme des « blancs » initialement, ou encore que le président Obama était classé très récemment comme « noir », alors que sa mère était « blanche » mais que son père était « noir » (d'origine kényane), ce qui le reléguait au rang des « noirs » américains, car le métissage reste pratiquement impensable dans cette société, alors que 10% des « blancs » eux-mêmes ont hérité de gènes d'une autre couleur. Ou encore, qu'un recensement étatsunien avait classé en 2010 un universitaire mexicain comme « blanc », alors qu'un test généalogique avait révélé une ascendance amérindienne à 43 %. Le langage idéologisé cultive de la sorte ces ambiguïtés et contresens, alors que des millions de personnes s'identifient à deux ou à plusieurs « races ». L'opposition binaire extraite de la proposition logique aristotélicienne, apparaît comme définitivement stérile dans la plupart des champs disciplinaires liés aux réalités humaines, comprises ici aussi comme bannissant toute opposition factice entre « nature » et « culture ». La vision d'un monde à deux faces ressurgit toutefois régulièrement, comme l'attestent les controverses suscitées par les interprétations conflictuelles des colonisations récentes, autre « monde clos » qui feint d'ignorer une histoire humaine faite de colonisations et décolonisations multimillénaires depuis le néolithique, qui redessinent constamment les frontières entre cultures et rendent la notion de « post » aussi vide que celle de « pré ». Nous renvoyons ici aux brillantes analyses de notre collègue François Rastier, dont on trouvera dans ce même numéro de *Cosmopolis* la relecture critique des « tyrannies décoloniales ».