



Rapport de recherche

2009

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

L'apprentissage sociétal: de la souffrance à la transformation d'une société

Cattacin, Sandro; Minner, Frédéric

How to cite

CATTACIN, Sandro, MINNER, Frédéric. L'apprentissage sociétal: de la souffrance à la transformation d'une société. 2009

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:160159>



L'APPRENTISSAGE SOCIÉTAL

De la souffrance à la transformation d'une société

Sandro Cattacin et Frédéric Minner

L'apprentissage sociétal
Texte de base

Académie des dépendances mars 2009
Monte Verità



**UNIVERSITÉ
DE GENÈVE**

**FACULTÉ DES SCIENCES
ÉCONOMIQUES ET SOCIALES**
Département de sociologie

L'apprentissage sociétal

De la souffrance à la transformation d'une société

Sandro Cattacin et Frédéric Minner

Rapport de recherche, version du 21.02.09

Université de Genève
Département de Sociologie
UNI MAIL, 40 bd du Pont d'Arve
CH - 1211 Genève 4

www.unige.ch/ses/socio

Mandant : Suchtakademie Schweiz

Période : 2009

Citation conseillée : Cattacin, Sandro et Frédéric Minner, en collaboration avec Milena Chimienti (2009). L'apprentissage sociétal. De la souffrance à la transformation d'une société. Genève : Département de sociologie, UM.

Table des matières

Résumé - Zusammenfassung	4
Introduction	5
Le regard sur le changement	7
Stabilisation	8
Transformation et agir collectif	9
La rationalité individuelle	10
Émotions et souffrances	10
Apprentissage collectif, apprentissage sociétal	12
L'espace public	12
Institutionnalisation	16
Fragmentation et apprentissage sociétal	20
Bibliographie	22

Résumé - Zusammenfassung

Dans ce texte, nous cherchons à comprendre ce qu'est le changement social et l'apprentissage sociétal. Nous partons de l'idée que cet apprentissage est issu d'une souffrance qui peut se manifester, si elle est collectivement partagée, dans un défi moral lancé à la société. Ce défi moral crée inévitablement un espace public discursif – de justification argumentative des acteurs sociaux prenant part au débat. Le résultat de cette confrontation est un processus d'apprentissage collectif.

Pour que cet apprentissage collectif se transforme en un apprentissage sociétal, il est nécessaire de l'institutionnaliser, de le fixer en des règles stabilisées par des systèmes amoraux, spécialisés dans la reproduction dans le temps et dans un espace donné du résultat de la confrontation. L'apprentissage sociétal n'est rien d'autre qu'une rationalisation systémique qui libère des sociétés de problèmes et qui crée de nouveaux espaces de liberté permettant qu'émergent d'autres processus d'apprentissage collectif.

Les conditions de ce passage d'un apprentissage collectif à un apprentissage sociétal sont propres à une époque. Nous postulons que les conditions de transformation se sont affaiblies, fragilisées par une fragmentation de la société qui se pluralise, tant du point de vue des expériences de souffrance, que du point de vue des espaces publics dans lesquels les défis moraux se trouvent thématiques.

In diesem Text versuchen wir zu verstehen, was sozialen Wandel, sozietales Lernprozesse auszeichnen. Wir gehen davon aus, dass Lernprozesse menschlichem Leiden entspringen. Ist dieses Leiden kollektiv geteilt, steht eine Gesellschaft vor einer moralischen Herausforderung. Diese Herausforderung bewirkt unausweichlich einen diskursiven öffentlichen Raum, in dem sich soziale Akteure argumentativ ihre Positionen erklären. Aus dieser argumentativen Konfrontation moralischer Positionen im öffentlichen Raum resultiert ein kollektiver Lernprozess.

Damit dieser kollektive Lernprozess zu einem gesellschaftlichen Lernprozess wird, ist es nötig diesen zu institutionalisieren, ihn zu fixieren in der Form von systemisch stabilisierten Regeln, die zeitlich und für eine bestimmte Gesellschaft in einem definierten Raum verbindlich sind. Sozietales Lernen ist nichts anderes als eine systemische Rationalisierung, die Gesellschaften von Problemen entlastet und neue Freiräume für weitere Lernprozesse ermöglicht.

Die Bedingungen für diesen Übergang von kollektiven zu sozietales Lernprozessen sind jeder Epoche eigen. Wir versuchen in diesem Text aufzuzeigen, dass sich diese Bedingungen geschwächt haben. Diese Schwächung geht auf die Fragmentierung der Gesellschaft zurück, die sich in Bezug auf die Leidenserfahrungen und Öffentlichkeiten pluralisiert. Dies erschwert die gesellschaftliche Wahrnehmung und institutionelle Umsetzung moralischer Herausforderungen.

Introduction

Le changement social et l'apprentissage collectif sont-ils des réalités tangibles, ou ne sont-ils que des chimères de l'esprit ? L'étude de nos sociétés ne laisse planer aucun doute sur la réponse à donner à cette double question : le changement et l'apprentissage existent bien. On le voit notamment dans les études du World Value Survey – études menées par Ronald Inglehart¹ (Inglehart 1990) ayant mis en évidence, dans de nombreuses sociétés, des phénomènes de transformation substantielle des valeurs correspondant à des changements sociétaux.

Puisque tout changement est une transformation dans le temps, l'étude du changement réclame d'établir l'histoire de ces transformations. Or, sur la façon de concevoir l'évolution historique, deux conceptions antagoniques s'opposent : le finalisme qui croit que la finalité permet d'expliquer l'histoire – i.e. l'événement final rend nécessaire l'existence des événements antécédents – contre le causalisme qui pense que l'histoire est le résultat contingent d'une succession d'événements – i.e. l'événement résultant est causé au hasard de la réalisation des antécédents.

La vision finaliste de l'histoire suppose de considérer que l'histoire a un commencement et une fin vers laquelle tout changement tend et se résout. Parmi les adeptes de cette conception trois théoriciens se sont particulièrement distingués : Auguste Comte, Karl Marx et Francis Fukuyama. Pour Comte, le développement historique est régi par la *loi des trois états* qui consiste dans le passage d'un premier stade dit théologique, caractérisant les sociétés croyantes, à un stade intermédiaire appelé métaphysique, caractérisant des sociétés sécularisées mais n'ayant pas renoncé à la pensée transcendante, aboutissant au stade final appelé positiviste, caractéristique des sociétés scientistes. (Comte 1830-1842). Karl Marx, quant à lui, voit dans la lutte des classes, c'est-à-dire les révolutions, le moteur de l'histoire. Cette lutte, qui conduit nécessairement de la société féodale à la société capitaliste bourgeoise se résout, selon lui, dans la société communiste (Marx et Engels 1969 [1848]). Finalement, Francis Fukuyama (Fukuyama 1992) annonce la « fin de l'histoire » dans l'avènement des sociétés démocratiques et libérales par un processus de modernisation économique dont les découvertes des sciences naturelles sont le principe recteur.

S'opposant à ces conceptions téléologiques de l'histoire, les adhérents du causalisme pensent qu'il n'existe ni commencement ni fin de l'histoire. Pour eux, le changement dans une société se comprend de façon pluridirectionnelle et non

¹ Les premières études conduites datent de 1970. On pourra consulter avec profit le site Internet de l'organisation à la page www.worldvaluessurvey.org.

unidirectionnelle, pour deux raisons. Premièrement, sur le plan logique, le finalisme correspond à un sophisme : on ne peut expliquer un événement en invoquant les conséquences qu'il produit, car cela revient à violer la structuration temporelle des explications causales en plaçant les effets avant les causes (Elster 2007) – en ce sens, le finalisme est impuissant à expliquer un quelconque phénomène et incarne l'une des formes de « l'illusion du fatalisme »² ; deuxièmement, sur le plan empirique, on observe que de très nombreux paramètres exercent leur influence sur le monde social et contribuent, de la sorte, à faire que le changement social s'apparente à un phénomène éminemment complexe, souvent imprévisible, résultant de l'implication de toutes les sphères de la société (Inglehart 1997).

Cette imprévisibilité, contrairement à ce que prétend Fukuyama (Fukuyama 1995), n'oblige pas le défenseur du causalisme à conclure que l'histoire n'existe pas. En effet, accepter la thèse que la direction de marche d'une société reste imprévisible ne force pas le causaliste à adopter une attitude sceptique³ sur la capacité des sciences sociales à comprendre cette évolution. De fait, même si nous ne sommes pas en mesure de prédire le futur de manière fiable, nous sommes capable de remonter à rebours les chaînes causales ayant produit l'événement que nous cherchons à expliquer et de formuler des hypothèses sur les mécanismes qui les ont provoqué (Elster 1999 ; Hedström et Swedberg 1998). En effet, l'incapacité à spécifier, par avance, les conditions contextuelles permettant de déclencher de tels mécanismes ne signifie pas que de tels mécanismes ne soient pas opérationnels (Elster 1999). Ainsi, pouvons-nous établir que l'étude du changement social requiert l'étude de son histoire.

En effet, comme Max Weber l'enseigne (Weber 1973), ni l'historisme, ni la vision d'un « esprit de l'histoire », ne sont le choix des sciences sociales. L'un et l'autre sont les médias nécessaires de la compréhension, puisque chaque fait social est indexé à un contexte historique qui rend ce fait unique. Reste toutefois la possibilité d'en comprendre la genèse par la reconstruction des mécanismes sociaux généraux l'ayant produit. C'est ce caractère général des mécanismes qui garantit la possibilité de généraliser les résultats d'une étude et de les comparer à une autre. Ainsi peut-on comparer la Révolution française à la révolution communiste du Viêt-Nam en reprenant l'analyse de Tocqueville (Tocqueville 2008 [1840]) : l'égalsation des conditions socio-économiques liées à une vacance du pouvoir étatique et à l'envie, envers les privilèges des classes dirigeantes, de la classe bourgeoise, pour le cas français, et de la nouvelle classe moyenne, pour le

² Ainsi, comme le dit l'historien François Furet : « Le postulat de la nécessité de 'ce qui a eu lieu' [i.e. le fatalisme] est une illusion rétrospective classique de la conscience historique : le passé est un champ de possibles à l'intérieur duquel 'ce qui est arrivé' apparaît après coup comme le seul avenir de ce passé. » (Furet 2002 [1967]).

³ La thèse du sceptique, que nous formulons de manière trop simpliste pour lui rendre justice, défend que la connaissance du monde est impossible.

cas vietnamien, plantent un décor similaire, malgré l'inexistence d'une classe bourgeoise au Viêt-Nam.⁴ Ainsi repère-t-on des mécanismes reposant sur des formes sociales universelles dont, entre autres exemples, des relations de supériorité, d'égalité, de dominance, d'association, de rivalité, de réciprocité, de solidarité, de conflit, etc. (Simmel 1999 [1908] ; Kaufmann et Clément 2007) qui transcendent les contextes historiques et permettent la généralisation. Toute la question est donc de comprendre comment de telles formes s'incarnent dans un contexte donné. C'est pourquoi l'analyse historique importe, mais ne constitue pas un but en soi : elle est le moyen nécessaire des sciences sociales pour comprendre et expliquer le social (Weber 1973 : 220-221).

Le regard sur le changement

Pour comprendre les causes des transformations de nos sociétés, l'analyse doit porter tant sur les éléments stabilisateurs de l'ordre social que sur ces éléments déstabilisateurs.

Une réponse incomplète apportée à ce défi analytique vient du courant de pensée structuraliste ou fonctionnaliste qui s'est principalement concentré sur les éléments stabilisateurs de l'ordre et non sur les éléments déstabilisateurs. Ainsi, l'un de ses illustres théoriciens, Pierre Bourdieu (Bourdieu 1979), nous donne des instruments pour comprendre comment les positions de la hiérarchie sociale et les cercles sociaux se reproduisent, immunisés de toute influence extérieure. C'est par le jeu de la socialisation – i.e. l'acquisition des dispositions sociales ou pour reprendre l'expression de Bourdieu des *habitus*, c'est-à-dire des manières de penser, de sentir, de percevoir, d'agir propres à un groupe social donné – et de la reproduction de signes distinctifs marquant une appartenance de classe que l'agir individuel devient un instrument de production d'une structure sociale « objective » mais « invisible » que l'analyse sociologique a le devoir, selon Bourdieu et ses suiveurs, de dévoiler. L'agir structure ainsi la société en des catégories binaires, opposées, jugées réductibles, en dernière analyse, à la forme sociale de la domination : les riches contre les pauvres, la culture ouvrière contre la culture artistique, les hommes contre les femmes, par exemple.

⁴ D'autres conditions semblent devoir être remplies pour qu'il y ait révolution, dont une essentielle : le ressentiment du peuple à l'égard des classes dirigeantes – ressentiment causé par des vexations et des humiliations répétées (i.e. du mépris social). Sans la mobilisation du peuple, aucune révolution ne semble pouvoir aboutir.

Ce programme d'analyse qui, malheureusement, souffre d'un biais idéologique et d'une vision incomplète de la richesse des formes sociales⁵ reste néanmoins particulièrement intéressant pour sa contribution à la mise en évidence de mécanismes de stabilisation sociale réalisés dans l'agir, où il est attendu que les comportements soient conformes à l'attente des partenaires d'interaction qui, exerçant un « contrôle social », approuvent le comportement jugé conforme aux normes et aux valeurs sociales, et punissent le comportement jugé déviant. (Foucault 1975). La stabilisation, dans ce schéma de pensée, repose donc sur des situations interactionnelles où existent des attentes réciproques sur des attentes (les *Erwartungserwartungen* luhmanniennes, cf. Luhmann 1984 : 415).

Stabilisation

La structuration de la société est d'ailleurs doublement stabilisée : d'une part, par l'agir conforme d'un côté et, d'autre part, par la réglementation légale de cette conformité sociale. En effet, si l'on prend l'exemple de la domination sociale de l'homme – quotidiennement reproduite par son comportement mais aussi, et surtout, par l'acceptation de ce comportement par les autres, femmes incluses –, nous constatons que cette domination se retrouve dans les dispositifs de l'État social qui adhère à l'idée que c'est l'homme et non la femme qui doit travailler pour nourrir sa famille.

L'on observe, néanmoins, que ce modèle⁶, très en vogue jusque-là, passe de mode. Partant de ce constat, l'on comprend que le regard structuraliste porté sur le social conduit à une aporie que cette théorie ne parvient pas à surmonter : la position de la femme, dans la société et dans les législations, a changé.⁷ Pour comprendre ce changement, nous ne pouvons donc pas nous appuyer sur une théorie de la transformation radicale comme le propose le structuralisme français.

Une autre théorie qui se propose d'expliquer le changement est celle développée par Niklas Luhmann qui postule que le hasard permet de tout expliquer :

⁵ Tout n'est pas domination et violation des normes de réciprocité. Les relations d'opposition entre individus ou groupes sociaux, provoquant une détestation et une hostilité réciproques, ne résument pas toutes les manières d'entrer en relation avec autrui. En effet, l'on observe entre personnes partageant des conditions d'existence commune des phénomènes de sympathie et d'empathie qui contribuent à développer l'harmonie et la solidarité. Plus encore, la pitié éprouvée par des personnes favorisées pour des personnes défavorisées, qui ne leur sont pas similaires, peut conduire les premières à faire preuve d'altruisme en faisant des dons pour le bien-être des secondes.

⁶ Le modèle du *male bradewinner* (Pfau-Effinger 2004).

⁷ Voir à cet égard la critique de Laurent Mucchielli à Bourdieu (Mucchielli 1999).

« Ereignisse, die zufällig – das heisst : ohne kausale Konnexion mit der Vergangenheit und der Zukunft des Systems – eintreffen, tragen zur (bewussten oder unbewussten) Modifikation von Strukturen bei. Sie gewinnen eine morphogenetische Funktion. [...] Strukturen bleiben, wie immer sie sich entwickeln, in vordefinierten Hinsichten zufallsempfindlich, und das führt im Laufe der Evolution zum Aufbau von immer komplexeren Ordnungen, die halten, solange sie sich bewähren, das heisst, so lange die Reproduktion läuft. Insofern ist Sinn nur Fortsetzung der Evolution mit anderen Mitteln » (Luhmann 2008 : 23).

Même si Luhmann nous donne des pistes pour comprendre certaines transformations d'envergure⁸, l'idée du pur hasard comme moteur du changement est insatisfaisant. La faiblesse de ce mode explicatif provient de son incapacité à produire une analyse du développement ou des changements qui transforment la logique reproductive d'un système. En effet, si nous reprenons l'exemple de la position de la femme dans notre société, nous pouvons identifier dans l'agir collectif du mouvement féministe un moteur majeur du changement social et institutionnel qui dépasse l'adaptation systémique ou le hasard historique d'une transformation. Il est donc nécessaire que notre regard sur la société incorpore l'agir et ses effets de transformations sur une société.

Transformation et agir collectif

Cet agir collectif – au-delà de son impact sur la transformation d'une société – doit lui aussi être soumis à une analyse qui doit répondre à deux questions qui vont de pair : Pourquoi agit-on ? Pourquoi n'agit-on pas ? Alors que de nombreuses études permettent d'expliquer l'inaction, en mettant en avant qu'il est plus facile pour un individu de suivre les masses⁹ ou de laisser les autres¹⁰ agir plutôt que de risquer, par une exposition personnelle, d'être perçu et jugé déviant, par un public, nous ne possédons que peu de connaissances sur les motivations qui poussent les gens à s'organiser pour lutter en vue d'une transformation de la société.

⁸ Sans pour autant que ces transformations importantes soient toujours le résultat d'une révolution. De fait, Luhmann nous donne les moyens, dans le sillage de Talcott Parsons (Parsons 1966), de comprendre les dynamiques évolutives à l'intérieur d'une situation structurée donnée. Le terme évolution nous renvoie à l'idée parsonnienne d'adaptations continues et évidemment à la théorie de l'autopoïèse luhmannienne. Les deux théorisations sont similaires – quoique plus fonctionnaliste chez Parsons et plus structuraliste chez Luhmann – et permettent d'entrer dans le monde organisé des systèmes imperméables à la critique et stabilisateurs de nos sociétés.

⁹ Jouer les héros est, pour certaines personnes, plus difficile que de rester dans l'inaction et profiter, en se fondant dans la masse, des avantages d'un système indifféremment jugé juste ou injuste par les individus. Les travaux de Götz Aly montrent comment l'État national-socialiste en Allemagne a pu être soutenu par des individus adoptant ce type de raisonnement (Aly 2005).

¹⁰ Mancur Olson a bien mis en évidence les avantages d'agir en franc-tireur (Olson 1965).

La rationalité individuelle

Pour expliquer la genèse de l'agir collectif, deux pistes ont été suivies ces dernières décennies. La première s'inscrit dans le sillage du tournant individualiste des années 1960 et 1970 qui offre d'expliquer l'agir collectif en postulant que l'égoïsme et le calcul rationnel pousse les gens à agir. Mancur Olson (Olson 1965) représente le mieux cette application de la théorie économique aux comportements individuels en société. L'engagement collectif, dans ce cadre théorique, s'explique comme le résultat, d'une part, de la poursuite par l'individu de ses intérêts propres qui se comprennent comme des désirs d'influencer la marche de la société et, d'autre part, par l'intérêt que cet individu a de sortir de l'isolement pour s'associer à d'autres individus poursuivant les mêmes buts. Ainsi, ce processus consiste dans la création d'un groupe d'intérêt cherchant à gagner en influence grâce à cette organisation collective. James Coleman, tout en restant dans cette logique individualiste, affaiblit le concept d'intérêt personnel pour l'élargir à des valeurs ou à des appartenances sociales, dont la force motivationnelle se retrouverait notamment derrière le choix de s'engager (Coleman 1977).¹¹

Cette idée qu'il existe derrière l'engagement un « intéressement », au sens large d'un agir stratégique et utilitaire, est à la base des théories des mouvements sociaux contemporains qui cherchent ainsi à identifier les personnes qui, ayant un intérêt à agir, sont à l'origine de la mobilisation. La réponse donnée, qui semblait vraisemblable, dans le contexte historique des mouvements issus de la mobilisation de 1968, était les élites du monde social – c'est-à-dire une classe moyenne, bien formée, capable d'organiser et de planifier une mobilisation (McCarthy et Zald 1977). Même s'il est difficilement niable que, souvent, les personnes possédant des ressources particulières se trouvent quelque part aux origines des mouvements sociaux, nous pensons que cette explication n'est pas suffisante pour comprendre une mobilisation véritablement transformatrice.

Émotions et souffrances

C'est ainsi qu'une filière critique s'est récemment développée à la suite d'Axel Honneth, créateur de la théorie de la reconnaissance (Honneth 1992), et d'Ariel Hochschild (Hochschild 1983) qui a théorisé sur les émotions – émotions se présentant comme le « maillon manquant » (Lefranc et Sommier 2009) des théories analysant les mouvements sociaux comme fondés sur l'égoïsme et le choix rationnel. Ainsi, comme le dit Goubin Yang :

« The tumultuous days of student protests had just gone by. The new generation of intellectuals had first-hand experiences in the protest activities. Not surprisingly, these

¹¹ En introduisant dans les sciences sociales le terme de « capital social » comme dimensions explicative de l'agir individuel (Coleman 1988).

scholars affirmed social movements as rational, democratic political struggles. In their endeavor to rationalize social movements, however, they went to another extreme and dropped emotions from their theoretical models » (Yang 2007 : 1389).

L'erreur commise, à l'époque, fut de considérer les émotions comme étant des facteurs perturbateurs de la rationalité ne pouvant servir à fonder des arguments moraux impartiaux. Or, la recherche actuelle en sciences affectives montrent que, loin d'être toujours disruptives, les émotions sont des éléments indispensables à l'exercice de la rationalité¹², en tant qu'elles dépendent de la cognition, la modèlent, fournissent des raisons d'agir et dépendent de valeurs et de normes (de Souza 2004).

S'opposant ainsi aux thèses prétendant que l'égoïsme rationnel explique la mobilisation collective, une théorie des affects, qui réclame d'être plus amplement développée en sciences sociales, permettrait de montrer que tout un ensemble d'émotions sociales et/ou morales motivent la quête d'un statut social : l'envie, l'émulation, la jalousie, le ressentiment, l'indignation, la colère, la culpabilité, la honte, par exemple. Dans la perspective du changement social, la théorie de la reconnaissance fournit les moyens de comprendre les mobilisations collectives en montrant que des sentiments moraux, principalement, les motivent. Ainsi, à l'origine d'un changement motivé par une lutte pour la reconnaissance, trouve-t-on de l'indignation, de la colère, du ressentiment, de la culpabilité ou, encore, de la honte. De fait, ces émotions, qui sont source de souffrance, sont provoquées, dans la théorisation de Honneth, par des sentiments d'injustice issus d'actes de non-respect, c'est-à-dire issu du mépris voué par certains individus à d'autres (Honneth 1996). Ce mépris est dirigé contre une personne ou un groupe de personnes à caractéristiques similaires qui, toutes, vivent ce non-respect de manière individuelle. Or, si les conditions sont réunies, et que ces personnes, venant à se rencontrer, prennent conscience, par la pratique discursive, qu'elles partagent une même souffrance résultant du même destin d'individus méprisés, on peut assister à la transfiguration de cette souffrance personnelle en une souffrance collective, qui, par cette transfiguration prend la forme d'une rage partagée à l'intérieur du groupe. C'est ainsi que des formes d'entraide peuvent émerger de ce processus (Chimienti 2005).

Par ce passage à la rage, naît, dans le groupe unifié par le sentiment d'injustice, une réflexivité qui le fait exister comme groupe à part entière et le

¹² Dans cette phrase, le mot rationalité désigne une catégorie de l'esprit, c'est-à-dire de l'entendement, et non pas une norme de pensée ou d'action, c'est-à-dire une maxime. Pour faire sentir la différence, on dira, premièrement, que le contraire de la rationalité, comme faculté de l'esprit, est l'*a-rationalité* et que son contraire, comme norme du raisonnement et du comportement, est l'*irrationalité* (de Souza 2004), et deuxièmement, qu'il est possible pour un individu d'être normativement *irrationnel*, si et seulement si, il est catégoriquement *rationnel* (Davidson 2002).

conduit de l'intérieur à se distinguer de l'extérieur, c'est-à-dire à se distinguer du groupe qui lui manque de respect. Ce moment clé de la rationalisation de la rage, de sa transformation en une réflexivité individuannte, est à la base de l'extériorisation de la souffrance qui prend la forme d'un défi moral lancé aux membres de la société par ces personnes sujettes à un déni de reconnaissance. (Roca i Escoda 2004).

De cette manière, la lutte pour la reconnaissance acquiert une dynamique propre. Une question morale pénètre l'espace public qui ne permet pas aux agents de cet espace de rester indifférents : les médias, la politique, les instances morales se trouvent dans l'obligation de se positionner pour éviter d'être jugés et qualifiés d'irrespectueux des sentiments d'autrui. Un débat, visant à déterminer quel est le choix moral acceptable par tous les acteurs, est lancé dans la société.¹³ Il s'agit d'une pratique discursive dont le contenu des résultats reste imprévisible. Du point de vue de la légitimité de ces résultats – issue d'un éclaircissement argumenté – ce processus conduit une société à apprendre (Habermas 1992).

Apprentissage collectif, apprentissage sociétal

Le modèle de mobilisation à la base d'un apprentissage collectif ne peut certainement pas négliger les intérêts concrets à l'œuvre derrière une lutte de reconnaissance. Mais ces intérêts – les stratégies – gagnent en importance seulement après que les individus du groupe méprisé ont clarifié, de l'intérieur, de quelle manière ils partagent, en vertu de leur destin commun, la même émotion, la même souffrance. Le passage de la souffrance à la rage pour finir en réflexivité et en mobilisation collective n'est pas automatique et maintes variables empêchent souvent qu'une souffrance se manifeste dans l'espace public – l'une des plus notoires étant la qualité de ce dernier.

L'espace public

L'espace public est devenu, dans le cadre de la modernité, le lieu de débat d'une société démocratiquement constituée. Dans cet espace se confrontent idées et argumentations qui visent à créer une conscience collective en regard d'une question ou d'un choix, comme Tocqueville l'a mis en évidence (Tocqueville 1986 [1835]). C'est donc dans l'espace public que l'apprentissage collectif se fait.¹⁴

¹³ Axel Honneth résout, grâce à cette ligne argumentative, une aporie de la théorie de l'agir communicationnel d'Habermas (Honneth 2000), à savoir la question du déclenchement d'une dynamique communicationnelle qui trouve dans le défi moral une réponse concrète. C'est le vivre en société qui ne nous permet pas d'esquiver une mise en doute de notre intégrité morale.

¹⁴ Les réflexions de ce sous-chapitre tirent leur origine d'une publication antérieure (Cattacin et Chimienti 2006).

On voit également que l'espace public prépare ou empêche une délibération. Ce rôle central qu'il occupe dans les démocraties le rend, en même temps, fragile et fort. Il est fort parce qu'il rend possible, par la confrontation des différentes opinions, le jeu argumentatif et « pragmatiste » de la recherche d'une solution bien pesée. En même temps, son importance le rend particulièrement attractif pour tout type de volonté instrumentale : qui arrive à manipuler l'espace public accède au pouvoir et peu change le cadre d'action.¹⁵

Ces risques de manipulation diminuent quand la complexité sociale, en termes de différence, augmente. Plus la société est composée de minorités fortes ou faibles, quelles qu'elles soient, plus ces minorités feront tout pour garantir que l'espace public garde une forme démocratique. Ainsi, les sociétés hétérogènes – composées d'un nombre important de minorités – développent-elles des instruments de défense du pluralisme plus performants que les sociétés plus homogènes : par exemple, un système de votation basé sur la représentation proportionnelle et non pas sur la représentation majoritaire (Lijphart 1984) ; ou encore des formes de participation facilitée de groupes de pression autonomes tels ceux des associations de consommateurs et de consommatrices.

À cette vulnérabilité, historiquement connue, de l'espace public démocratique que le populisme peut à tout moment contaminer, se sont ajoutés, ces dernières décennies, deux autres défis, plus modernes, liés à la *médiatisation de l'espace public*, d'un côté, et à la *fragmentation de la société civile*, de l'autre. En effet, l'espace public a été soumis à une transformation structurelle par le système des médias modernes. Si le développement des médias était, au 19^{ème} siècle, le moteur probable d'un espace public démocratique, comme l'a bien démontré Sidney Tarrow (Tarrow 1994), l'autonomisation des médias – à savoir le développement d'une logique propre de reproduction – les a transformés en un facteur supplémentaire de risque pour la cohésion de la société.

Habermas ne s'est pas trompé en percevant que l'espace public courait le risque de devenir un espace publicitaire soumis aux logiques d'une économie de la consommation désireuse d'y développer son influence (Habermas 1993 [1962]). Les médias autonomes, non seulement, favorisent le pouvoir de la richesse qui sait acheter à son profit des zones de l'espace public, mais aussi, deviennent souvent des alliés, malgré eux, mais en vertu de leur logique d'informations accélérées et moins différenciées, des populismes – comme l'a bien démontré l'expérience gouvernementale de la « *mediacrazia* » de Berlusconi (Bosetti et Buonocore 2005) – et de l'« information spectacle », au lieu d'être des lieux de débats différenciés (Baudrillard 1997).

¹⁵ Il n'est donc pas étonnant que les sociétés démocratiques, constitutivement basées sur un espace public, soient soumises, régulièrement, à des dérives populistes, utilisant des stratégies communicationnelles qui s'appuient sur une rhétorique dramaturgique et mobilisent, dans la forme, les passions et, dans le contenu, la stigmatisation de l'autre (Dubiel 1986).

Parallèlement à la médiatisation de l'espace public et en comparaison de la période précédente, l'individualisation et la fragmentation de la société – en termes économiques, politiques et sociaux – fractionnent, de manière systématique, la société en une pluralité de minorités (voir notamment Robert Castel 2003) contribuant ainsi à un affaiblissement de l'espace public démocratique. Cette nouvelle dynamique s'avère d'ailleurs nettement plus complexe que le processus de médiatisation. En effet, depuis l'épuisement du modèle économique, étatique et social de l'après 1968, la société n'a cessé de se diviser, de se pluraliser, créant des espaces publics à accès limité de type communautaire, comme en témoigne, par exemple, la croissance d'associations spécialisées et indépendantes (Kleger et al. 1985). La conséquence de ce morcellement est double. Premièrement, il se traduit en un affaiblissement de la capacité à mobiliser, dans des débats de large portée, une importante partie de la population. Cet affaiblissement a pour conséquence d'encourager une communitarisation de la société – communitarisation suscitant des conflits de loyauté entre des groupes ou des communautés d'affiliation jugeant que leur reproduction importe plus que celle des autres. Deuxièmement, l'espace public démocratique perd, par ce morcellement, la force de représenter la population entière et ne fait plus que représenter, principalement, la partie de la population qui s'engage politiquement dans des lieux traditionnels et selon des procédures coutumières.

Ces défis et ces transformations de l'espace public ont un impact sur la possibilité de participation des groupes en quête de reconnaissance. En effet, entrer dans l'arène du débat, dans l'espace public, demande, non seulement, un effort, mais aussi une capacité de sortir de sa niche communautaire. L'entrée est en particulier difficile pour des groupes marginaux, sans relais directs ou forts dans le monde politique. Les facteurs facilitant cette entrée sont, non seulement, liés à la structuration plus au moins ouverte de l'arène politique – les structures d'opportunités politiques, comme les appelle, par exemple, Kitchelt (Kitschelt 1986), mais ils sont également liés au relais, dans l'espace télévisé, d'une question morale posée dans l'espace public. Les médias deviennent, dans ce jeu de la reconnaissance d'un groupe ou d'un intérêt particulier, un filtre important qui sélectionne par la mesure du score de l'audimat que la question traitée peut réaliser, le « pertinent » du « non pertinent ». Ainsi, entre autres exemples, le thème du VIH/sida a connu en Suisse, en comparaison de l'Italie, une visibilité médiatique forte et un grand impact émotionnel grâce au « coming out » de André Ratti, personnalité connue des médias ayant annoncé sa séropositivité à la télévision en 1985. À l'inverse, d'autres thèmes demeurent indiscutés et d'autres groupes sociaux n'accèdent que difficilement à l'espace public car ils sont jugés médiatiquement non porteurs, malgré la pertinence de leur revendication. C'est le cas par exemple des personnes stigmatisées, comme peuvent l'être les personnes atteintes de dépression, les sans-papiers, les sans domiciles fixes ou celles atteintes

d'une maladie orpheline. En fait, ce peut être le cas, de manière générale, de toute personne exclue.¹⁶

Mêmes si les risques d'exclusion de l'espace public des groupes qui ne sont pas capables de se mobiliser et d'imposer leurs thèmes restent importants et demandent une observation régulière de l'espace et des médias, la difficulté majeure d'affaiblissement de l'espace public réside dans les formes d'auto-exclusion. Ainsi, selon Paul Ricoeur :

« Immédiatement nous saute aux yeux cette inégalité foncière des hommes quant à la maîtrise de la parole, inégalité qui est bien moins une donnée de la nature qu'un effet pervers de la culture, lorsque l'impuissance à dire résulte d'une exclusion effective hors de la sphère langagière ; à cet égard une des toutes premières modalités de l'égalité des chances concerne l'égalité au plan du pouvoir parler, du pouvoir dire, expliquer, argumenter, débattre » (Ricoeur 2001 : 90).

La défection d'un nombre important de groupes sociaux de l'espace public démocratique, par choix, comme ce peut être le cas pour des groupes anarchistes, ou par fatalisme, comme pour des groupes sans lobby fort, vivant aux marges de la société, risque de vider l'espace public de thématiques socialement pertinentes (comme l'a déjà souligné Habermas 1985). Relier ces groupes, permettre leur organisation dans des espaces autonomes, pour maintenir, au moins ponctuellement, une problématisation démocratique de thèmes d'importance sociétale, devient ainsi une tâche fondamentale d'une société qui veut continuer à se développer.

Cette tâche relève certes de l'État qui doit chercher à modérer ces différences et inciter au dialogue, mais on observe également que l'agir civique s'est transformé et parvient, dans une certaine mesure, à s'organiser en réseaux pour dépasser non seulement les limites qu'un État, par son territoire, impose au dialogue démocratique, mais aussi pour inventer, quoique de manière partielle, un nouvel espace public se servant de tous les moyens de communication existant pour se développer de façon transnationale.

¹⁶ Si le risque de discrimination est significatif quant à l'accès à l'espace public et aux relais des médias, nous pouvons néanmoins nous imaginer des règles permettant de limiter les risques. Des lois gérant, par exemple, les médias du point de vue du respect des différences (temps de paroles lors de votations ou d'élections) ou la possibilité de demander un droit de réponse sont connues et régulièrement révisées. Aussi l'arène du débat politique semble se diffuser dans le but d'augmenter la participation, par exemple par des formes de démocratisation des quartiers, des administrations qui cherchent activement la consultation, ou encore par l'élargissement du droit de vote à des migrants résidents.

Institutionnalisation

Souffrance et rage mobilisent et la réflexivité fait entrer les thèmes de la souffrance dans les espaces semi-publics et publics. Par l'autonomisation des pratiques discursives autour d'un thème, un processus argumentatif se met en place – processus collectif d'apprentissage extrinsèque au groupe. Les pratiques discursives sont essentielles pour la création de structures stables comme le sont les institutions ou le droit qui sont des éléments de la permanence sociétale. Dans le processus de création de société (de « Vergesellschaftung » ou, dans un vocabulaire plus moderne, et orienté vers l'État, de juridicisation) l'apprentissage collectif est en quelque sorte réifié. Hannah Arendt parle à cet égard, et en se référant à l'État de droit, d'une transformation du pouvoir communicatif en un pouvoir administratif (Arendt 1970). L'État de droit devient ainsi l'institution décisive de la stabilisation de tels résultats collectifs – certainement à côté d'autres instances.

En effet, l'analyse de cette logique de transformation peut être rapprochée de celle de Max Weber qui analyse la façon dont une « éthique religieuse » – qui est déjà en soi le résultat d'un apprentissage collectif – se transforme en « structure » (Weber 1988 [1920]). La relation entre l'esprit du capitalisme et l'ascèse protestante est postulée, dans un premier temps, comme une relation nécessaire. Le style de vie ascétique apparaît ainsi comme une variable indépendante :

« (...) die religiöse Wertung der rastlosen, stetigen, systematischen, weltlichen Berufsarbeit als schlechthin höchsten asketischen Mittels und zugleich sicherster und sichtbarster Bewährung des wiedergeborenen Menschen und seiner Glaubensechtheit mußte ja der denkbar mächtigste Hebel der Expansion jener Lebensauffassung sein, die wir hier als "Geist" des Kapitalismus bezeichnet haben. Und halten wir nun noch jene Einschnürung der Konsumtion mit dieser Entfesselung des Erwerbsstrebens zusammen, so ist das äußere Ergebnis naheliegend: Kapitalbildung durch asketischen Sparzwang » (Weber 1988 [1920] : 192).

L'apprentissage sociétal est initié, dans un second temps, et est interprété comme l'autonomisation de l'esprit du capitalisme. La modernisation de la production économique et des conditions de consommation, qui se déduit du protestantisme ascétique, est transmuté en une histoire universelle et présenté comme la continuation d'un processus de désenchantement du monde, par une rationalisation grandissante, qui se caractérise par l'accélération du détachement de la moralité de sphères s'autonomisant. Le passage suivant souligne cette autonomisation :

« Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, - wir müssen es sein. Denn indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teile mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschinelles Produktion gebundenen, Wirtschaftsordnung erbauen, der heute den Lebensstil aller

einzelnen, die in dies Triebwerk hineingeboren werden - nicht nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen -, mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist. Nur wie »ein dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte«, sollte nach Baxters Ansicht die Sorge um die äußeren Güter um die Schultern seiner Heiligen liegen. Aber aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden. Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist - ob endgültig, wer weiß es ? - aus diesem Gehäuse entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, diese Stütze nicht mehr » (Weber 1988 [1920] : 203f).

Ce passage très connu de *l'Éthique protestante* illustre la thèse de la perte des libertés. La logique autoréférentielle qui caractérise les sphères s'autonomisant divise, en effet, l'agir stratégique – orienté vers les buts – de l'agir normatif – orienté vers les valeurs. Étant donné que les femmes et les hommes s'orientent dans ces sphères, pour survivre, ils adaptent également leurs orientations morales à la « morale du système » qui fait, par définition, abstraction des valeurs – c'est en cela qu'un système peut être qualifié d'« amoral ». Plus la modernisation s'impose, moins il est possible de développer des images du monde qui soient alternatives à celles qui sont stabilisées de manière systématique. La « cage ferrée », pour reprendre l'expression de Weber, de la raison technico-instrumentale peut renoncer aux valeurs.

Le mépris de Hegel, à l'égard de la liberté des mœurs de la société bourgeoise, se retrouve dans cette thèse (Hegel 1986 [1821] : 340). Mais contrairement à la fonction de stabilisation de l'État qui défend, dans l'analyse de Hegel, la société devant sa désintégration, on ne retrouve chez Weber ni échappatoire, ni possibilité de freinage de ce processus de modernisation qui se fait aux dépens des images traditionnelles du monde – images procuratrices habituellement d'une orientation. En effet, le système de production capitaliste n'est pas le seul à être soumis à ce processus, puisque le droit et l'État¹⁷, comme d'autres sphères tels que l'art ou l'éducation, y sont tout aussi soumis. De cette manière, il est possible de reformuler l'hypothèse de la perte des libertés, au sens où elle ne fait pas que décrire une colonisation du monde vécu par les logiques systémiques, mais qu'elle décrit aussi une structuration de la société en sous-systèmes, qui sont stabilisés vis-à-vis des prétentions au changement provenant du monde vécu. Les exemples de Weber, venant de la « *Wissenschaftslehre* » sur le fonctionnement du système médical, ou concernant la science de l'art, décrivent très bien cette logique d'indifférence – ou de fermeture systémique :

¹⁷ Comme montre sa sociologie du droit et de l'État (voir Weber 1980 [1922]).

« Die allgemeine 'Voraussetzung' des medizinischen Betriebs ist, trivial ausgedrückt : daß die Aufgabe der Erhaltung des Lebens rein als solchen und der möglichsten Verminderung des Leidens rein als solchen bejaht werde. Und das ist problematisch. Der Mediziner erhält mit seinen Mitteln den Todkranken, auch wenn er um Erlösung vom Leben fleht, auch wenn die Angehörigen, denen dieses Leben wertlos ist, die ihm die Erlösung vom Leiden gönnen, denen die Kosten der Erhaltung des wertlosen Lebens unerträglich werden - es handelt sich vielleicht um einen armseligen Irren - seinen Tode, eingestandener- oder uneingestandenermaßen, wünschen und wünschen müssen. Allein die Voraussetzungen der Medizin und das Strafgesetzbuch hindern den Arzt, davon abzugehen. Ob das Leben Lebenswert ist und wann ?, - danach fragt sie nicht. Alle Naturwissenschaften geben uns Antwort auf die Frage : was sollen wir tun, wenn wir das Leben technisch beherrschen wollen? Ob wir es aber technisch beherrschen sollen und wollen, und ob das letztlich eigentlich Sinn hat : - das lassen sie ganz dahingestellt oder setzen es für ihre Zwecke voraus. Oder nehmen Sie eine Disziplin wie die Kunstwissenschaft. Die Tatsache, daß es Kunstwerke gibt, ist der Ästhetik gegeben. Sie sucht zu ergründen, unter welchen Bedingungen dieser Sachverhalt vorliegt. Aber sie wirft die Frage nicht auf, ob das Reich der Kunst nicht vielleicht ein Reich diabolischer Herrlichkeit sei, ein Reich von dieser Welt, deshalb widergöttlich im tiefsten Innern und in seinem tiefinnerlichst aristokratischen Geist widerbrüderlich. Danach also fragt sie nicht : ob es Kunstwerke geben solle » (Weber 1968 : 599).

En d'autres termes, l'analyse de Weber et la thèse de la perte des libertés peuvent être lues comme une description du processus historique de modernisation qui conduit, dans un premier temps, à la différenciation des processus d'apprentissage collectif gouvernés par des considérations morales et, dans un second temps, à une transformation de ces processus en des processus d'apprentissage sociétal, par suite de leur institutionnalisation, qui, en dernière instance, en affaiblit la morale.

Weber approfondit cette description en combinant l'hypothèse de la perte des libertés à celle de la perte de sens : l'autonomisation de sous-systèmes sociétaux qui se réfère à des standards de rationalité entraîne la perte d'une vision unificatrice du monde construite sur l'unité. Ainsi, tandis que la vision d'un ordre du monde divin garantissait, par le passé, la création d'unité, la vision d'un ordre sécularisé produit de la fragmentation par la mise en concurrence de sphères de vie distinctes auxquelles sont associées des valeurs différentes. Cette concurrence, selon Weber (Weber 1968 : 603), peut contribuer à la destruction de la communauté de sens, ou, comme Habermas l'écrit :

« (...) die Vernunft selbst spaltet sich in eine Pluralität von Wertsphären auf und vernichtet ihre eigene Universalität. Diesen Sinnverlust deutet Weber als existentielle Aufforderung an den einzelnen, die Einheit, die in den Ordnungen der Gesellschaft nicht mehr hergestellt werden kann, nun in der Privatheit der jeweils eigenen Biographie mit dem Mut der Verzweiflung, der absurden Hoffnung der Hoffnungslosen herzustellen. Die praktische Rationalität, die die zweckrationalen Handlungsorientierungen wertrational einbindet und begründet, kann, wenn nicht im Charisma neuer Führer, nur noch in der Persönlichkeit des

einsamen Individuums ihren Ort finden ; zugleich ist diese innerliche, hieraus zu behauptende Autonomie bedroht, weil sich innerhalb der modernen Gesellschaft keine legitime Ordnung mehr findet, die für die kulturelle Reproduktion der entsprechenden Wertorientierungen und Handlungsdispositionen bürgen könnte » (Habermas 1981 : 337).

Cependant, Habermas ne partage pas cette analyse. Quoiqu'il agrée la thèse de la perte de la vision religieuse d'un monde unitaire et intégrant, il juge erronée la conclusion que la pluralité ne permet pas l'intégration. C'est précisément dans le fait que des sphères de valeurs différenciées se sont formées qu'on peut imaginer des possibilités ponctuelles d'accord collectif concernant des rationalisations et des institutionnalisations spécifiques à la modernisation – c'est-à-dire possédant un caractère sécularisant. Contrairement à Weber, Habermas interprète le processus de civilisation comme un processus de pluralisation de sphères de valeurs irréductibles les unes aux autres.

« Gerade auf formaler Ebene der argumentativen Einlösung von Geltungsansprüchen ist die *Einheit* der Rationalität in der Mannigfaltigkeit der eigensinnig rationalisierten Wertsphären gesichert ». Habermas (1981 : 339)

De cette manière, il plaide pour une distinction des sphères des valeurs et pour une distinction de la manière dont ces sphères se mettent en relation. Le fait que les sphères de valeurs se différencient indique qu'elles communiquent les unes avec les autres. Toutefois cette capacité à communiquer, ou communicabilité, ne se confond pas avec la commensurabilité de ces sphères. Comme le dit Habermas :

« Weber hat nicht hinreichend zwischen den partikularen Wertinhalten kultureller Überlieferungen und jenen universalen Wertmaßstäben unterschieden, unter denen sich die kognitiven, normativen und expressiven Bestandteile der Kultur zu Wertsphären verselbständigen und eigensinnige Rationalitätskomplexe ausbilden » (Habermas 1981 : 340).

La communicabilité n'est pas dépendante de visions du monde partagées, mais peut naître de la pluralité, pour autant que des mesures communes de communication existent. Du point de vue du contenu, nous ne pouvons sans doute pas déterminer exactement la nature de cette communication. Mais nous pouvons supposer qu'il s'agit de valeurs transcendant les visions du monde spécifiques à une religion ou à une vision mystique. Ainsi, la seule détermination repérable est celle d'une communication entre des visions fondées sur diverses valeurs s'orientant vers une rationalisation progressive et une institutionnalisation du sécularisme. Le corollaire de cette thèse est que, dans les sociétés modernes, les valeurs se confrontent – doivent se confronter – sur le terrain d'une communication à contenu sécularisé.

Cette confrontation, qui peut signifier apprentissage collectif et qui peut conduire à un apprentissage sociétal, n'est ainsi pas créatrice d'instrumen-

talisations, mais est, au contraire, libératrice de la société établie sur la base d'un accord. Ainsi, l'institutionnalisation permet de passer à d'autres problèmes, à d'autres questions d'importance sociétale. Le système soutient l'émancipation sociétale.

Fragmentation et apprentissage sociétal

En analysant les dynamiques qui conduisent à l'apprentissage sociétal, nous avons pu identifier des moments clés de ce processus : la souffrance, la mobilisation dans l'espace public, l'institutionnalisation avec ses effets d'autonomisation sur les logiques systémiques et de libération de la société de problématiques rationalisées.

Ces moments clés sont eux-mêmes à insérer dans une perspective historique, c'est-à-dire qu'ils requièrent d'être contextualisés. En effet, la fragmentation et la différenciation de la société, consécutives à la contestation anticonformiste des années 1970 dont les effets se font encore largement sentir, influencent la mobilisation par la souffrance qui prend la forme d'une quête de reconnaissance de styles de vie différenciés. Cette mobilisation se place, comme nous l'avons défendu, dans des espaces publics fragmentés, faiblement reliés. L'apprentissage collectif sur un territoire donné est ainsi difficile et fragile. Rendre visible une quête de reconnaissance et institutionnaliser le résultat d'une confrontation démocratique nécessitent un travail à de multiples niveaux : dans les réseaux relationnels, dans la sphère du débat politique et dans des territoires (locaux, nationaux et internationaux) qui se superposent.

L'analyse de l'apprentissage collectif doit faire face à cette multiplication des souffrances, des mobilisations, des espaces publics et des territoires. Ceci ne peut se faire que par l'abandon de l'analyse des souffrances en tant qu'éléments d'un changement social pour les appréhender dans leur logique d'ensemble.

C'est ainsi que nous sommes portés à mettre en évidence des caractéristiques communes à ces dynamiques de transformation. Elles peuvent se résumer dans la métalogue d'une société à la recherche d'un équilibre dans la différence reconnue collectivement et stabilisée institutionnellement. L'apprentissage collectif porte ainsi le signe de ce que Norbert Elias a appelé le « processus de civilisation » qui désigne la manière dont les membres d'une société apprennent à exister et à survivre par l'appropriation de règles de vie commune et par le respect de l'autre, pour faire société (Elias 1976). Giddens, Beck et Lash (Beck et al. 1994) ont appelé l'époque que nous vivons « modernité réflexive » pour signifier que cette conscience collective s'impose dès qu'il s'agit de vivre dans la différence.

Sous l'angle institutionnel, cet apprentissage collectif se transforme en des régulations pragmatiques de la vie en commun qui sont des régulations amORALES, au sens de Rawls (Rawls 1993), parce qu'elles intègrent différentes formes de moralité sans en privilégier aucune. Ainsi, à la place d'un modèle de

société égalitariste – l'idéal poursuivi par une classe moyenne – fondé sur des instruments de redistribution et de nivellement de la société, la modernité réflexive tend à créer une société où les chances d'ascension sociale sont égales et soutenues par des instruments légaux – lois contre les discrimination ou le racisme, systèmes soutenant les plus défavorisés – qui défendent l'individu dans sa différence. La modernité réflexive contribue ainsi à développer une société qui s'oriente en vertu des possibilités de chacun à un moment précis de son parcours de vie – voir à ce sujet les capacités d'Amartya Sen (Sen 1999).

L'analyse des processus d'apprentissage sociétal dans une société fragmentée doit donc passer, si l'on veut l'insérer dans la modernité réflexive, de la microvision de l'analyse d'une lutte pour la reconnaissance à la métavision d'une société en train d'institutionnaliser le pluralisme.

Bibliographie

- Aly, Götz (2005). *Hitlers Volksstaat : Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*. Frankfurt M.: S. Fischer Verlag.
- Arendt, Hannah (1970). *On Violence*. New York: Harcourt Brace.
- Baudrillard, Jean (1997). *Ecran total*. Paris: Galilée.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens et Scott Lash (1994). *Reflexive modernization : politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Cambridge: Polity Press.
- Bosetti, Giancarlo et Mauro Buonocore (éd.) (2005). *Giornali e tv negli anni di Berlusconi*. Venezia: Marsilio.
- Bourdieu, Pierre (éd.) (1979). *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris: Editions de minuit.
- Castel, Robert (2003). *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?* Paris: La République des idées/Seuil.
- Cattacin, Sandro et Milena Chimienti (2006). "Reconnaissance et espace public." *Tangram* 06(10): 51-55.
- Chimienti, Milena (2005). "Inclusion-exclusion : le VIH/sida face à d'autres maladies chroniques. Analyse comparative des opinions de personnes vivant avec le VIH/sida, des troubles respiratoires ou dépressifs, et mise en relation avec les politiques de santé publique", dans Cattacin, Sandro et al. (éd.). *Solidarität und soziale Rechte. Überlegungen ausgehend von der HIV/Aids- Problematik - Solidarité et droits sociaux. Réflexions partant de la question du VIH/sida*. Muri: SGGP-SSPS. Schriftenreihe der SGGP No. 84, p. 51-134.
- Coleman, James S. (1977). *Individual Interests and Collective Action*. Cambridge: University Press.
- Coleman, James S. (1988). "Social Capital in the Creation of Human Capital." *The American Journal of Sociology* 94(Supplement: Organizations and Institutions): 95-120.
- Comte, Auguste (1830-1842). *Cours de philosophie positive*. Paris: Bachelier.
- Davidson, Donald (2002). *Paradoxes de l'irrationalité*. Nîmes: L'Eclat.
- de Souza, Ronald (2004). *Evolution et rationalité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dubiel, Helmut (1986). "Das Gespenst des Populismus", dans Dubiel, Helmut (éd.). *Populismus und Aufklärung*. Frankfurt M.: Suhrkamp, p. 33-50.
- Elias, Norbert (1976). *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bände*. Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Elster, Jon (1999). *Alchemies of the mind : rationality and the emotions*. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press.
- Elster, Jon (2007). *Explaining social behavior, more nuts and bolts for the social sciences*. New York: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

-
- Fukuyama, Francis (1992). *The end of history and the last man*. New York ; Toronto etc.: Free Pr.
- Fukuyama, Francis (1995). "Reflections on the end of history, five years later." *History and theory* 34(2): 27-43.
- Furet, François (2002 [1967]). *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard.
- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1985). "Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien", dans Habermas, Jürgen (éd.). *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt M.: Suhrkamp, p. 141-163.
- Habermas, Jürgen (1992). *Faktizität und Geltung*. Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1993 [1962]). *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hedström, Peter et Richard Swedberg (éd.) (1998). *Social mechanisms : an analytical approach to social theory*. New York: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986 [1821]). *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke* 7. Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Hochschild, Arlie Russell (1983). *The managed heart : commercialization of human feeling*. Berkeley ; Los Angeles: University of California press.
- Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1996). "La dynamique du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ?", dans Rochlitz, Rainer et Christian Bouchindhomme (éd.). *Habermas, la raison, la critique*. Paris: Éd. du Cerf, p. 216-238.
- Honneth, Axel (2000). "Jürgen Habermas. Theorie des kommunikativen Handelns", dans Kaesler, Dirk et Ludgera Vogt (éd.). *Hauptwerke der Soziologie*. Stuttgart: Kröner, p. 186-192.
- Inglehart, Ronald (1990). *Culture shift in advanced industrial society*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Inglehart, Ronald (1997). *Modernization and postmodernization : cultural, economic, and political change in 43 societies*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Kaufmann, Laurence et Fabrice Clément (2007). "Les formes élémentaires de la vie sociale". *Naturalisme versus constructivisme ?* Paris: Éditions de l'EHESS.
- Kitschelt, Herbert P. (1986). "Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies." *British Journal of Political Science* 16(1): 57-85.
- Kleger, Heinz, Kurt Nüssli et Erwin Rüegg (1985). "Politik der Verstädterung - Zerfall der Urbanität: Vom lebensweltlichen Protest zur demokratischen Öffentlichkeit." *Schweizerisches Jahrbuch für Politische Wissenschaft* 25: 157-182.
- Lefranc, Sandrine et Isabelle Sommier (2009). "Les émotions et la sociologie des mouvements sociaux", dans Traïni, Christophe (éd.). *Emotions ... mobilisations !* Paris: Presses de Sciences Po, p. .

-
- Lijphart, Arend (1984). *Democracies. Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries*. New Haven/London: Yale University Press.
- Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2008). *Ideenevolution : Beiträge zur Wissenssoziologie*. Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Marx, Karl et Friedrich Engels (1969 [1848]). *Manifest der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: Reclam.
- McCarthy, John D. et Meyer N. Zald (1977). "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory." *American Journal of Sociology* 82(6): 1212-1241.
- Mucchielli, Laurent (1999). "Pierre Bourdieu et le changement social." *Alternatives économiques* 99(175): 64-67.
- Olson, Mancur (1965). *The logic of collective action : public goods and the theory of groups*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Parsons, Talcott (1966). *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*. Prentice Hall: Englewood Cliffs.
- Pfau-Effinger, Birgit (2004). "Socio-historical paths of the male breadwinner model; an explanation of cross-national differences." *The British Journal of Sociology* 55(3): 377-399.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Ricoeur, Paul (2001). "Autonomie et vulnérabilité", dans Ricoeur, Paul (éd.). *Le Juste II*. Paris: Editions Esprit, p. 85-107.
- Roca i Escoda, Marta (2004). "Une épreuve politique inéquitable et biaisée ? Le cas de la reconnaissance législative des couples homosexuels." *Swiss Journal of Sociology* 30(2): 249-270.
- Sen, Amartya Kumar (1999). "The Possibility of Social Choice." *The American Economic Review* 89(3): 349-378.
- Simmel, Georg (1999 [1908]). *Sociologie : études sur les formes de la socialisation*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Tarrow, Sidney (1994). *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tocqueville, Alexis de (1986 [1835]). *De la démocratie en Amérique, I*. Paris: Gallimard.
- Tocqueville, Alexis de (2008 [1840]). *De la démocratie en Amérique, II*. Paris: Gallimard.
- Weber, Max (1968). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (1973). "Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher Erkenntnis", dans Weber, Max (éd.). *Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik*. Stuttgart: Kröner, p. 186-262.
- Weber, Max (1980 [1922]). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (1988 [1920]). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr.

Yang, Guobin (2007). "Emotions and Movements", dans Ritzer, George (éd.). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology. Vol. 3*. Oxford: Blackwell Publishing, p. 1389-1392.