



HAL
open science

Du projet moderne au monde liquide. Entretien avec Zygmunt Bauman

Simon Tabet

► **To cite this version:**

Simon Tabet. Du projet moderne au monde liquide. Entretien avec Zygmunt Bauman. Socio - La nouvelle revue des sciences sociales, 2017, Zygmunt Bauman, critique de la modernité, 8, 10.4000/socio.2707 . hal-01565599

HAL Id: hal-01565599

<https://hal.science/hal-01565599>

Submitted on 25 Jul 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Du projet moderne au monde liquide

Entretien avec Zygmunt Bauman

Propos recueillis par Simon Tabet

Simon Tabet (ST) : C'est à l'université de Varsovie que vous avez reçu votre formation intellectuelle dans les années 1950, avant de devenir titulaire de la chaire de sociologie en 1964 et une figure de proue de l'« école de Varsovie », critique du socialisme réel et en quête d'un marxisme hétérodoxe. Quel souvenir gardez-vous de ce parcours académique ?

Zygmunt Bauman (ZB) : Tout d'abord, je voudrais émettre une réserve : lorsque l'on parle, rétrospectivement, de choses qui datent désormais, les souvenirs se révèlent infidèles. On ne peut éliminer ce qu'on a appris depuis, et, pourtant, il faut se resituer dans le contexte de l'époque lorsque l'on se souvient et que l'on relit le passé. C'est ce que je vais essayer de faire ici.



ZYGMUNT BAUMAN
© DR

Je crois que j'ai eu une très grande chance d'étudier et d'enseigner à l'université de Varsovie. À cette époque – c'est à peine croyable aujourd'hui –, c'était en vérité la seule université, à l'Est comme à l'Ouest, dans laquelle vous pouviez étudier tous les courants, points de vue, attitudes et théories existants en sociologie. Des marxistes aux « proclamés » antimarxistes, toutes les écoles de sociologie étaient présentes. Une telle variété était unique, on ne la retrouvait nulle part ailleurs à cette époque. D'une manière générale, les universités étaient divisées en partis et chapelles, qui étaient limités, limitants et contraignants.

Il est vrai que, déjà, en 1968 aux États-Unis, une opposition à la domination de la sociologie de Talcott Parsons se faisait sentir : d'autres conceptions de la sociologie étaient formulées, avec des penseurs extrêmement importants comme Charles Wright Mills ou Alvin Gouldner. Ces sociologues ont farouchement protesté contre la dictature de ce fonctionnalisme structurel – horrible et morbide – de Talcott Parsons. Mais cet affrontement se déroulait alors que j'avais déjà quitté Varsovie, et étais en exil loin de la Pologne. Je dirais donc que, dans les années où je fréquentais l'université de Varsovie, c'était la seule institution académique, à l'Est comme à l'Ouest, qui offrait aux étudiants la chance d'aborder l'éventail complet des sciences sociales de l'époque, leur permettant ainsi de faire leur sélection, combinaison ou synthèse...

Je suis très heureux d'avoir été à Varsovie pendant ces années : c'était une atmosphère intellectuelle très ouverte. La censure était présente bien sûr, on ne peut le nier. C'était un pays « à moitié » totalitaire, ou « pas complètement » totalitaire... je dirais en fait « doucement totalitaire ». La censure y était en effet limitée : vous ne pouviez pas dénigrer la Russie soviétique, c'était formellement interdit, et vous ne pouviez pas critiquer les dernières décisions du gouvernement polonais. Seulement les dernières à dire vrai, car le gouvernement changeait ses positions très souvent, et donc vous étiez en droit de critiquer les anciennes décisions, mais absolument pas les prises de positions récentes. Mais cette censure n'interférait pas dans la manière d'étudier la société; c'est un point très important. Le parti au pouvoir ne considérait pas cette forme de censure (du savoir) comme pertinente.

Et je dois dire que, quand je suis arrivé à Leeds venant de Varsovie, j'ai été très étonné de m'apercevoir que je connaissais finalement beaucoup mieux les courants mondiaux de la sociologie de l'époque que les Anglais eux-mêmes! Je ne m'y attendais pas du tout, mais leurs champs de connaissances étaient très limités à cet égard. Les sociologies française ou allemande, par exemple, étaient totalement inconnues. Je me souviens bien de m'être battu pour introduire, chez mes collègues, le concept d'herméneutique, dont ils n'avaient jamais entendu parler. J'ai donc contracté une dette immense envers la « formation intellectuelle », comme vous dites, que j'ai reçue à Varsovie durant ces années. J'ai été immunisé, là-bas, contre l'ambition de formuler des vérités ultimes, finales et absolues. Cette flexibilité n'est pas du relativisme, mais plutôt du scepticisme : nous sommes tous « en devenir » tout le temps; nous ne pouvons prétendre formuler un savoir définitif et

après aller se coucher. L'enquête constante, le questionnement exigeant et permanent, la recherche constante... je crois que c'est cela l'héritage que j'ai reçu de Varsovie. Et je le dois à mes professeurs.

ST : En 1968 pourtant, à la suite des révoltes étudiantes qui secouent le pays, le gouvernement polonais vous exclut de l'université de Varsovie (ainsi que cinq autres collègues juifs) et vous déchoit de votre nationalité. Pourriez-vous revenir brièvement sur ce moment, afin de compléter la description de votre parcours ?

ZB : Juste après la Pologne, je me suis réfugié en Israël, où j'ai vécu pendant trois ans. J'ai parlé de ce moment, j'ai même écrit à ce propos, et je ne vois rien de nouveau à dire là-dessus : j'ai trouvé cela insupportable. Je cherchais activement un travail autre part, et, je ne sais pas comment, miraculeusement, j'ai reçu une invitation de Leeds. Je n'avais aucune idée, à l'époque, et toujours pas aujourd'hui d'ailleurs, de qui m'avait recommandé : il ou elle ne s'est jamais révélé(e).

Il y a une coutume britannique, vous savez : lorsqu'une chaire ou un poste de professeur devient vacant, l'administration écrit à des représentants de cette profession à travers le pays, pour récolter conseils et suggestions. Qui pourrait ou devrait être approché ? Puis il y a mise en compétition des candidats pour obtenir la chaire ; mais je n'ai jamais candidaté à ce poste ! Un jour, j'ai simplement reçu un télégramme, sur lequel était écrit : « Êtes-vous intéressé pour enseigner à l'université de Leeds ? » J'ai répondu aussitôt : « Oui, je suis intéressé. » Et c'est tout.

Finalement, pour répondre à votre question, je crois que j'ai trouvé cet épisode insupportable parce que j'avais été victime du nationalisme en Pologne – une forme très désagréable de nationalisme – et, quand je suis arrivé en Israël, on m'a demandé, forcé, pressé de devenir moi-même nationaliste. Et ce nationalisme-là n'avait rien à envier à celui dont j'avais été victime. Il était donc pour moi hors de question de rester là-bas, je ne me sentais absolument pas à ma place. À la première occasion, je suis venu ici.

ST : À propos de votre arrivée à Leeds, vous avez déclaré : « Il semblait alors que j'aurais pu vivre tranquillement de mon passé de dissident. » Cependant, vous vous êtes rapidement éloigné de la trajectoire « classique »

**de la dissidence communiste, convertie à l'antimarxisme et au libéralisme.
Comment qualifieriez-vous votre position aujourd'hui ?**

ZB : Je dirais que, par rapport aux dissidents soviétiques, mes intérêts et mes préoccupations sont différents. Lorsque je suis arrivé dans ce pays, j'ai été approché par de très nombreuses institutions de « soviétologues », comme ils disent. Il y en avait un nombre considérable, dans toutes les villes, et c'était la seule branche des sciences sociales portées par de véritables fans, avec d'innombrables conférences internationales... Et on me suggéra à maintes reprises de devenir un soviétologue moi-même.

Mais cela ne me concernait pas, car – et c'est probablement ma faute – depuis que j'ai commencé à pratiquer et à faire de la sociologie, je me suis intéressé au versant critique de toute société, contrairement à la sociologie dominante de l'époque avec les écoles marxistes et fonctionnalistes. Ces deux paradigmes partageaient alors un constat central : « Ceci est une société parfaite, qui s'auto-équilibre et s'autoreproduit ; le but est désormais d'en étudier en détail le modèle de fonctionnement. » Comment se fait-il que ces modèles rejettent la déviation, les défections ou les changements ? Mes intérêts intellectuels, sans savoir véritablement pourquoi, se situaient exactement à l'opposé. Même dans une société relativement stable, j'étais d'abord intéressé par ce qui faisait défaut, ce qui n'allait pas.

En France, Cornelius Castoriadis est mon maître à penser : il ne le savait pas, mais j'ai lu son œuvre avec un grand intérêt. Il est connu pour avoir dit que « ce qui ne va pas avec la société actuelle, c'est qu'elle a cessé de se questionner ». C'est pourquoi j'étais tout le temps dans une démarche de questionnement, ce qui était précisément le problème. Dans ma situation précédente, j'étais devenu « révisionniste » parce que je critiquais la manière dont le communisme était mis en œuvre en Pologne, et, quand je suis arrivé ici, j'ai tout d'abord formulé une critique de la modernité, puis aujourd'hui une critique de la postmodernité. Mais mon but reste inchangé, il est critique, toujours critique... Et c'est exactement la raison pour laquelle je ne me serais absolument pas senti à ma place aux côtés des soviétologistes.

Ces derniers se fondaient en fait sur deux principes intellectuels inamovibles. Le premier est la condamnation de la société communiste, ou plus précisément de la société socialiste ; le second est la présomption que les remèdes sont à trouver dans le capitalisme, le marché libre, etc. C'est donc

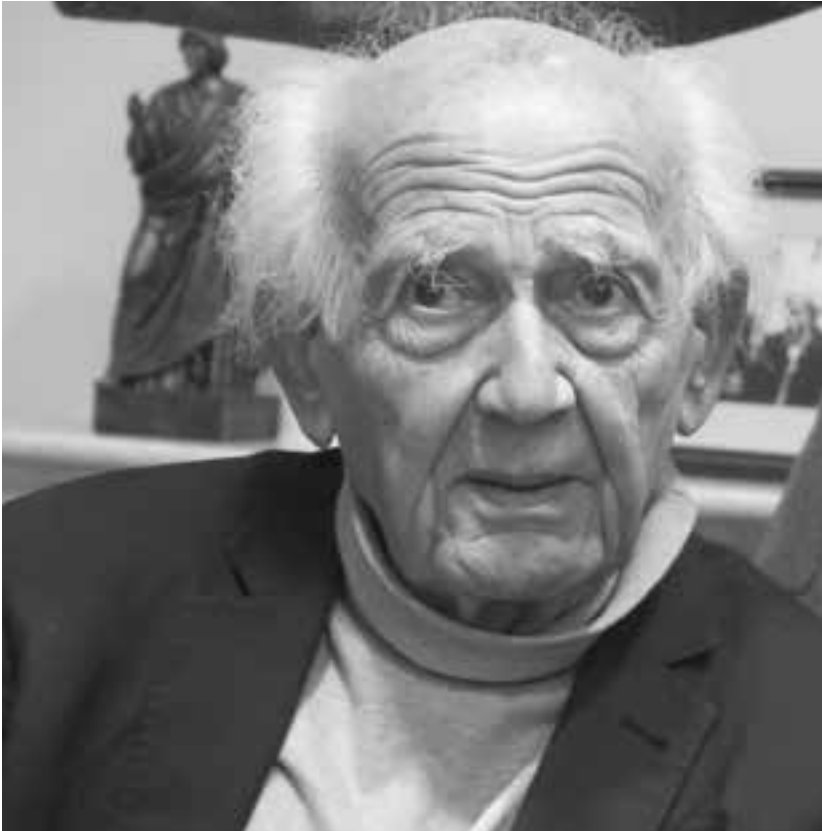
un tableau en noir et blanc. Et ce manichéisme se retrouvait dans chacun des deux paradigmes dominants de la sociologie. Seules les couleurs changeaient : ce qui était noir là-bas était blanc, et ce qui était blanc là-bas était noir. J'éprouvais de la répulsion pour cet état du savoir et ne pouvais absolument pas m'y insérer.

Cela constitue pour moi la recette parfaite pour vider la sociologie de toute pertinence dans la vie sociale. Ce qui est crucial à mes yeux dans la sociologie est cette incessante conversation entre toutes les diverses expériences humaines de vie en société. Ce que nous, sociologues, faisons est de recycler des expériences humaines variées d'être-au-monde. C'est du moins le processus que je suis. Je crois que cela répond à votre question.

ST : La posture intellectuelle que vous décrivez se rapproche fortement de ce qu'Edward Said a nommé le « statut d'*outsider* », qu'il liait à la condition de l'exil biographique. Vous avez vous-même été qualifié d'*outsider* : comment le percevez-vous ?

ZB : Encore une fois, je crois avoir été simplement chanceux. Le destin m'a été favorable car, en termes de pensée, dans le monde intellectuel, être un *outsider* est une position privilégiée. Ne pas être lié, ou fixé pour ainsi dire, être sous-déterminé, sous-défini... Le fait que je puisse rassembler mes différentes expériences au sein de plusieurs sortes de société, dont aucune d'entre elles n'était mon foyer naturel, dans lequel j'aurais été pleinement « chez moi », tout cela est très utile. En Angleterre, être en exil, être un étranger ou encore un « inconnu » est très confortable. Cela dépend de votre position sociale bien sûr : il y a énormément de gens dans les banlieues de Londres qui souffrent parce qu'ils parlent avec un accent différent ou que leur peau a une couleur un tant soit peu différente. Ils en souffrent, c'est certain. Mais à l'université, les choses sont différentes : vous êtes toléré.

L'écrivain tchèque, et maintenant français, Milan Kundera écrit des choses très importantes, non seulement dans ses romans mais également dans ses essais. Dans *Les testaments trahis* par exemple, qui sont une succession de courts essais, il parle de l'action de « déchirer le rideau », qui me paraît essentielle. Il dit que la vocation, la mission, le but l'obligation même de l'écrivain est déchirer ce rideau. Parce que, normalement, de manière très fine et traître, les rideaux sont tissés de concepts, de stéréotypes, de vérités



ZYGMUNT BAUMAN
© DR

présumées, de faits non vérifiés, etc. Les rideaux, au lieu d'ouvrir vos yeux, vous éloignent de la réalité. Dans un sens, finalement, la sociologie est un travail de destruction : elle doit détruire ces voiles très épais de préjugés et de stéréotypes qui prédéterminent notre vision du monde avant même que l'on ne commence à penser.

Nous sommes déjà fortement conditionnés, particulièrement aujourd'hui, à l'âge des mass media, de l'informatique et du numérique : nous sommes sans relâche exposés à l'incessante « rumeur de la ville » hyperconnectée, désormais inévitable, et que l'on a même oublié de rejeter. Nous n'avons plus le temps de simplement s'asseoir, réfléchir, analyser et arriver à quelques

conclusions. Regardez simplement le langage informatique : on n'y évoque métaphoriquement ni le fait de nager ni celui de plonger, mais celui de surfer, à la surface donc. J'en viens ainsi à penser que la sociologie est une tâche inachevée et, j'en ai bien peur, une tâche inachevable du fait que les rideaux, une fois déchirés, se tissent à nouveau et continûment, sous d'autres formes. La sociologie est en fait un « travail permanent », pour le dire en une formule. Si vous commencez à penser sociologiquement, vous pouvez être assuré que vous ne serez jamais au chômage. En termes de salaire, si, bien sûr, vous pourriez ; mais en termes de pensée, il y aura toujours du travail à faire.

ST : Votre œuvre anglophone s'est consolidée à la fin des années 1980, à travers une trilogie fondatrice : *Legislators and Interpreters* (1987), *Modernity and the Holocaust* (1989) et *Modernity and Ambivalence* (1991). La notion de modernité y est bien évidemment centrale et celle-ci traverse tous vos ouvrages, jusqu'aux plus récents. Pourriez-vous revenir dessus ?

ZB : Vous savez, je reste obsessionnellement préoccupé par la question de la modernité, envers laquelle je ne pense pas avoir épuisé les questionnements et dont les réponses partielles fournies restent insatisfaisantes. Je reviens continuellement à la question de savoir quelle est la substance de la modernité. Vous avez mentionné ma trilogie : elle ne représente que le commencement de ce vaste chantier. Mais si l'on me demande, aujourd'hui, ce qui est l'élément le plus dangereux dans le « projet moderne », si je peux utiliser cette expression, ma réponse est double.

La première partie de cette réponse se concentre sur ce qu'il reste de cette société « jardinière », c'est-à-dire l'obsession et la compulsion à produire de l'ordre. Mettre les choses en ordre : en pratique cela veut dire catégoriser, classer, séparer, comptabiliser les gens... n'est-ce pas ? Et, bien sûr, à chaque fois que l'on produit de l'ordre, à chaque fois qu'il faut ordonner quelque chose, il y a toujours la production simultanée, que vous le vouliez ou non, de personnes superficielles. Certains ne peuvent s'adapter au nouvel ordre, ne « cadrent » pas dans le nouveau modèle. Séparer les plantes utiles des mauvaises herbes, c'est cela produire de l'ordre. Cette constante volonté de modernisation, qui implique que chaque acte de création contient son élément de destruction, cette « destruction créatrice » ou plutôt « création destructrice », voilà le premier trait néfaste de la modernité.

Le second trait réside dans la « philosophie hégémonique », comme disait Antonio Gramsci, sous-jacente de la modernité. Il parlait en effet de philosophies hégémoniques (et non d'idéologies) qui pénètrent la société entière de manière « capillaire », comme le disait cette fois-ci Michel Foucault. À toutes les époques, il y a des philosophes, assis là-haut, qui écrivent des livres très sophistiqués, dont les idées se répandent néanmoins de manière diffuse et efficace dans toute la société. Les individus sociaux en tirent alors des vérités toutes faites, dont le terme doxa rend le mieux compte : la doxa, c'est une pensée avec laquelle on pense mais à laquelle on ne pense pas. Ce sont juste des préconceptions.

La philosophie hégémonique de la modernité, donc, est selon moi constituée par le postulat suivant : le but du développement historique, progrès ou autre, est de rendre la vie commode et confortable. Par suite logique, il en découle qu'il faut éliminer les choses désagréables, inconfortables, incommodes... Une fois encore, appliqué à la société, ce mot d'ordre revient à éliminer certaines catégories de personnes, ou certains modes de vies humains. Et il semblerait qu'on agisse aujourd'hui comme si l'on était proche de la ligne d'arrivée, nécessaire, de cette course à la commodité et au confort.

Nous vivons désormais dans une société de divertissement, ou plutôt, à l'aide d'un terme récemment apparu, dans une société du « bien-être ». Il y a véritablement une obsession contemporaine avec le « bien-être », qui est en opposition absolue avec ce que dit mon cher Emmanuel Lévinas : nous avons des devoirs moraux envers nous-mêmes, et nous devons prendre soin de nous-mêmes. Ces deux visions sont en totale contradiction car prendre soin de soi signifie parfois faire des choses repoussantes, qui ne vont pas directement contribuer à notre fameux « bien-être ». Notre obsession de collectionner, additionner, amasser... des moments et des impressions agréables est, par conséquent, très problématique.

ST : *Modernité et Holocauste* (paru en 2002 en France, aux éditions La Fabrique) est l'ouvrage qui vous a fait connaître du public international, suite à la polémique suscitée par votre interprétation du génocide juif comme symptôme des penchants totalitaires de la modernité. L'historien français Enzo Traverso, dans sa postface à la réédition de cet ouvrage (aux éditions Complexe en 2008), parle de deux figures tutélaires qui planent sur ce texte : d'un côté la pensée de Theodor Adorno et Max Horkheimer,

et de l'autre la sociologie de Max Weber. Vous ne les citez cependant que très rarement dans l'ouvrage, pourquoi ?

ZB : Je respecte profondément les pensées des auteurs que vous avez cités. Cependant, pour nommer mon inspiration critique et mes propres positions sur la modernité, vues à travers le prisme de l'Holocauste, je dirais que je suis plus redevable à Hannah Arendt. Elle a en effet écrit des analyses sur la condition humaine moderne, les sources du totalitarisme, le massacre de masse, etc. et les a ramenées sur le plan de la vie quotidienne. C'est un élément très important qui est largement présent, de manière éparsée et diffuse, dans la pensée d'Hannah Arendt, alors qu'il est virtuellement absent de la réflexion d'Adorno et Horkheimer, qui insistent bien plus sur la vie culturelle et artistique. Les deux penseurs ont ainsi négligé les sources proprement humaines et sociales de ces phénomènes, tandis qu'Arendt a véritablement exploré ce pan de l'analyse. Bien sûr, elle fut influencée par Heidegger, ce qui est un grand avantage en la matière...

J'ai essayé de suivre ce chemin, en tentant de trouver les sources de l'inspiration et de l'inclination meurtrières du mode de vie moderne dans ce qui advient réellement à l'échelle de l'expérience individuelle. D'où mon intérêt pour Emmanuel Lévinas, et d'où, d'ailleurs, la centralité de la figure de l'étranger dans ma réflexion. L'étranger, c'est l'ambivalence incarnée. L'étranger est la représentation tangible, visible, audible... de l'ambivalence de l'être. La modernité s'est alors érigée en guerre déclarée contre l'ambivalence, avec le penchant meurtrier que l'on connaît pour conséquence. Mais c'est précisément cet élément central qui était absent de la pensée d'Adorno et Horkheimer.

Je ne suis pas non plus en total accord avec Hannah Arendt, particulièrement à l'égard de son idée de « banalité du mal » : je crois vraiment que notre catastrophe ne tient pas tant à la banalité du mal qu'à la « rationalité du mal ». Le mal est toujours fait « à dessein de ». Albert Camus écrivit que, pour la première fois dans l'Histoire, des choses atroces sont commises sous la bannière des plus beaux slogans, comme émancipation, liberté, auto-affirmation... De beaux slogans en effet ! Vous ne trouverez rien à y redire ; mais au nom de ces mots, d'horribles choses sont mises en place.

Finalement, ce n'est pas vraiment de rationalité du mal dont il s'agit, mais plutôt de notre inquisition moderne à être rationnel : nous laissons

le but, la fin, l'objectif en dehors de toute considération morale – comme le disait Max Weber, seul Dieu peut discuter de valeurs – et ce qu'il nous reste à faire est de sélectionner les moyens les plus efficaces et économiques pour accomplir ces buts. De ce point de vue, Adolf Eichmann était une personne très rationnelle : il avait un but, qui était de détruire les juifs, et il organisa les transports, les camps, les crématoriums... toutes ces choses rationnelles qui servaient son but. C'est aussi simple que ça !

ST : La couverture du procès Eichmann par Hannah Arendt est un exemple fort d'« engagement intellectuel », que vous semblez regretter aujourd'hui. Presque trente ans après la parution de votre ouvrage sur les intellectuels (*La décadence des intellectuels*), quelle est votre perception de l'évolution du rôle des intellectuels au cours de la modernité ?

ZB : Parler du rôle des intellectuels contemporains peut être très flatteur. Michel Foucault, à de nombreux égards, fut le pionnier : il nota le premier le changement en cours, en parlant d'« intellectuel spécifique ». Il inventa ce terme, en distinguant les intellectuels universels du passé aux intellectuels spécifiques du présent. Il était, étonnamment, assez suspicieux et peu enthousiaste vis-à-vis de ce constat : il dit simplement que, désormais, telle est la nouvelle forme que prend la vieille lutte pour le pouvoir et la domination. Maintenant, les chirurgiens défendent les hôpitaux, les acteurs défendent les théâtres, les universitaires défendent les universités... spécifique n'est-ce pas ? Ces intellectuels sont toujours en conflit avec le pouvoir, mais chacun depuis leur domaine propre.

Lorsque Georges Clemenceau, dans le journal *L'Aurore*, écrivit à propos du terme intellectuel – dans une certaine mesure il en fut l'inventeur –, ce qu'il avait en tête était que l'intellectuel se distinguait clairement des autres citoyens, moins éclairés, dans le sens où il se permettait d'aller au-delà de sa profession. D'une certaine manière, cette figure de l'intellectuel avait une responsabilité pour toutes les affaires sociétales. La valeur de la nation, la préservation de l'humanité... ce genre de choses vous savez. Les « intellectuels spécifiques », de ce point de vue, sont donc une *contradictio in adjecto*, un oxymoron. Vous ne pouvez pas être spécifique et intellectuel à la fois : intellectuel implique que vous alliez au-delà du champ étroit dans lequel vous avez des intérêts personnels, en termes de revenus ou d'avantages.

Et je crains que la prévision de Michel Foucault se soit avérée : désormais, l'élite éduquée ne se sent concernée que par ses affaires professionnelles. Il n'y a que très peu de gens – vous pouvez les compter sur une main – qui prennent de vraies responsabilités pour le futur de la société tout entière. Le problème est d'ailleurs plus important aujourd'hui, puisqu'il s'agit maintenant de prendre des responsabilités quant à l'avenir de la planète, que nous dévastons allègrement.

C'est pourquoi je prêtais aux intellectuels, il y a presque trente ans, la fonction d'interprètes. Ceci a une importance concrète décisive, surtout aujourd'hui, à l'âge des diasporas où des individus de cultures, langues, visages, etc. différents vivent dans la même rue, tout près les uns des autres. Il ne s'agit pas d'un problème abstrait ! C'est une question, au contraire, de pratiques et de vies quotidiennes, non de prétendue « guerre de civilisations ». Et c'est pourquoi la question de l'interprétation, de la traduction de l'expérience, ce qui veut dire en fait la culture, est d'une importance cruciale. Mais les intellectuels ne le font pas, à moins qu'ils ne soient des anthropologues professionnels. Ils doivent alors écrire des articles dans des revues que personne ne lit, à part les gens travaillant au même niveau qu'eux dans l'Université. Donc je suis plutôt, à court terme en tout cas, pessimiste à propos du rôle que jouent les intellectuels – en pratique du moins, non en théorie – en société. Nous manquons véritablement, aujourd'hui, de personnes qui pourraient dessiner un scénario pour le futur qui fasse sens. Les intellectuels, normalement, pointaient leur doigt en direction de possibles futurs ; je n'entends pourtant aucune de ces voix aujourd'hui.

ST : Au cours d'un entretien publié à la fin de votre ouvrage *Intimations of Modernity* (1992), vous faites une claire distinction entre « sociologie de la postmodernité » et « sociologie postmoderne ». La porosité de la frontière entre les deux représente d'ailleurs la raison principale de votre abandon du vocabulaire postmoderne : alors que vous étiez labellisé comme « sociologue postmoderne », vous souhaitiez, vainement, échapper à cette catégorisation pour proposer plutôt une « analyse critique de la postmodernité ». Quelle connotation avait, selon vous, le terme « postmoderne » à cette époque ?

ZB : Je pense par exemple que Jean Baudrillard, Gilles Lipovetsky (ses écrits des années 1980 plutôt que ses derniers essais) ou encore « La société du spectacle » de Guy Debord sont représentatifs d'une sociologie postmoderne, qui ne faisait que refléter par mimétisme une situation existante. Cette sociologie était menée de la même manière que la vie dans ces années-là : fragmentée, épisodique, à moitié sérieuse – à moitié drôle... ce genre de choses vous savez. Et ces auteurs laissaient également transparaître une attitude bienveillante à l'égard de ce qui se profilait à l'horizon. J'eus alors la prudence de ne pas tomber dans ce piège ; je ne sais pas si je réussis à l'éviter, mais j'ai du moins essayé. Je voudrais en effet définir mon travail comme une « sociologie de la postmodernité » : telle est la réalité que l'on appelle postmodernité, et l'objectif est alors de l'analyser de la même manière que n'importe quelle culture : ne pas prendre parti mais essayer simplement de poser un diagnostic et d'en tirer quelques conclusions.

ST : Vous avez délaissé le terme de postmodernité, à la toute fin des années 1990, pour théoriser ce que vous appelez la « modernité liquide ». Comment jugez-vous ce diagnostic, presque vingt ans plus tard, et quelle définition lui donneriez-vous aujourd'hui ?

ZB : Je ne parviens toujours pas à répondre à cette fameuse question « qu'est-ce que la modernité liquide ? », que l'on me pose depuis la publication de l'ouvrage *Liquid Modernity* il y a quinze ans. La modernité liquide est-elle un nouveau type de société, qui est appelé à durer jusqu'à ce qu'il soit remplacé par un autre, ou est-ce ce que j'ai fini par appeler un état d'*interregnum* ? Même si cet *interregnum* est une phase transitoire, il est toutefois plus intéressant de le nommer ainsi que d'utiliser le terme « transition », dans la mesure où celui-ci est un concept galvaudé. Transition est en effet un terme utilisé, dans le langage politique contemporain, pour décrire le passage d'un état connu à un autre état connu. Les gens passent ainsi d'un style de vie démodé (abandonné, rejeté ou qui s'est effondré) à un autre style de vie connu d'avance. Les seules questions qui se posent alors sont celle de la vitesse du changement et, comme le disait Max Weber, celle de la rationalité qui s'applique en chaque cas, c'est-à-dire, « le choix des bons moyens pour parvenir à une fin donnée ». Ce qui est crucial ici est le terme « donnée ».

J'ai choisi le terme *interregnum* précisément parce que l'on ne sait pas ce qu'il y a à la fin du chemin. On sait que l'on est sur la corde, on sait de quoi on veut se débarrasser, mais on ne sait absolument pas par quel autre type de société on souhaite lui substituer. A notre époque, les gens évitent les discussions en rapport avec les fondements d'une « bonne société » : tout ce qu'ils font est de réagir aux crises, c'est-à-dire à la dernière crise et à la crise actuelle. Cela s'explique par le fait que nous vivons sous la tyrannie du temps : les crises se succèdent extrêmement rapidement ; avant d'en résoudre une, on a déjà un pied dans la suivante.

Un très bon exemple qui illustre cette situation est l'expérience des « *square people*¹ » : ce sont des gens qui se rendent sur une place, s'y installent, s'y font remarquer, manifestent, crient, signent des pétitions... En faisant cela, ils veulent avoir une influence sur la marche des événements et perçoivent ce qu'ils font comme une contribution à la politique. Ces mouvements sont divers et variés mais ils partagent au moins un point commun : ils n'ont aucun leader. Ils ne s'apparentent pas aux partis politiques qui, eux, ont un leader (qu'il soit élu, désigné ou autodésigné), c'est-à-dire quelqu'un qui fixe les priorités.

Ces *square people* sont plutôt en train d'expérimenter une sorte de société radicalement égalitaire : tout le monde a voix au chapitre, celui qui crie (fort) se fait entendre... Ils n'ont aucune structure formelle. La plupart des politistes et des observateurs avancent l'argument, central, qu'ils ne pourront aller loin en politique (ce qui est partiellement vrai) à moins qu'ils ne se subordonnent à un quelconque leadership. Mais je pense que c'est précisément cette absence de leadership qui façonne ces mouvements de *square people* et qui conditionne leur existence. Pourquoi ? Parce que les leaders ont des idées, les idées mènent à des programmes, qui dessinent à leur tour des frontières, entre « eux » et « nous ».

Les leaders sont clivants et les partis défendent ces clivages : c'est ainsi que fonctionne la politique traditionnelle. Si les *square people* se dotaient d'un leader qui a des idées et la capacité de tracer des lignes et des frontières,

1. Une expression difficile à retranscrire, que l'on peut traduire littéralement par « gens des places » et qui désigne à la fois les activistes du « mouvement des places », des mouvements « *Occupy* », des « indignés »...

ils ne pourraient pas y survivre un seul instant : je ne parle pas ici de quelques semaines ou de quelques mois mais de quelques jours ou de quelques heures. Parce que la condition *sine qua non* à ce que j'appelle leur « solidarité explosive » est qu'ils mettent leurs différences de côté et n'en parlent jamais. Ils ont pourtant des niveaux de vie très différents : certains viennent directement de la rue ou de quartiers très pauvres tandis que d'autres sont les enfants des populations les plus riches. Mais tous arrivent avec des griefs et revendications qui finissent par converger.

Prenez par exemple l'idée de « *rainbow coalition* », lancée par la gauche américaine à la fin des années 1960 : celle-ci fut un échec complet. Le but était de rassembler sous une même bannière des gens aux revendications tout à fait diverses, mais il est dans les faits impossible de faire émerger une seule idéologie de cette pluralité. Il s'agissait, entre autres, de défendre les intérêts des homosexuels, qui subissaient alors une forte discrimination, en même temps que ceux d'un autre groupe de gens discriminés, les musulmans. Mais les deux revendications n'ont pu unir leurs voix puisque les communautés en présence et les problèmes qu'elles rencontraient étaient sensiblement différents, bien qu'ils puissent se recouper à certains égards. De cet exemple, on peut tirer la conclusion que les *square people* ne sont pas réunis par le modèle de vie auquel ils aspirent. Pour revenir à votre question, cela veut dire, je pense, que nous allons rester dans un état d'*interregnum* pendant un certain temps.

ST : Dans ce contexte, comment évaluez-vous ce cadre théorique dans un monde en constante évolution ? Plus précisément, quels sont selon vous les processus mondiaux les plus décisifs et comment les reliez-vous à cet *interregnum* et à ce processus de « liquéfaction » ?

ZB : Certaines voix, comme celle de Richard Sennett, rejettent et, d'une certaine manière, annoncent la fin de la société liquide : en observant leur environnement, elles voient l'émergence de forces politiques avides de stabilité et de fermeté, dessinant des frontières nettes et renforçant les entrées de forteresse... contribuant ainsi à ce qu'on pourrait appeler une « re-solidification » de la vie politique. Je reconnais que de telles forces apparaissent dans un nombre de plus en plus important de pays, et cela même dans des pays traditionnellement sociaux-démocrates, comme la Suède, le Danemark ou

la Finlande, mais ça ne signifie absolument pas que la réalité sociale effective devienne plus solide, mieux structurée ou plus stable. Je crois au contraire que l'émergence de ces mouvements, qui désirent en fait régler localement des problèmes générés à l'échelle mondiale (ce qui me paraît impossible), ne fait qu'ajouter à la « liquidité » de la scène globale. Et cela précisément parce que la scène sur laquelle nous sommes tous obligés de jouer est elle-même mondiale : le fait d'y introduire un élément de désordre (par exemple la dérégulation du capital) tout en essayant vainement de le corriger par des actions politiques locales « fortes » (comme le renforcement des frontières « humaines ») n'a comme conséquence que de créer un désordre encore plus désordonné et une modernité liquide encore plus liquide qu'auparavant.

J'insiste souvent sur ce que j'ai nommé le phénomène de « l'inversion du pendule ». Si l'on considère que deux valeurs essentielles, la liberté et la sécurité, structurent notre vie sociale et politique ; alors la grande majorité de ma vie s'est déroulée à une époque où les gens voulaient plus de liberté et étaient prêts à renier un peu de sécurité dans le but d'obtenir plus de liberté. Aujourd'hui le pendule est en train de s'inverser. Sur ce point je suis d'accord avec Richard Sennett, mais seulement en ce qui concerne les préférences et les valeurs des gens : ils sont en effet prêts à abandonner une part de leur liberté dans le but de bénéficier de plus de sécurité. Mais je persiste à dire que cette tendance ne fait que renforcer la réalité dérégulée de la mondialisation, du fait que les racines de la « liquidité » sont mondiales et que cette « inversion du pendule » ne concerne pas du tout ce niveau systémique – il n'est effectif qu'au niveau individuel, même massif. En se coupant nous-mêmes de ces réalités globales et en « prenant soin de notre sécurité locale », nous ne faisons que nous priver d'une part de nous-mêmes au lieu de tenter de résoudre des problèmes générés à l'échelle globale. En ne nous occupant que de nos « petits jardins », nous préférons des solutions hypocrites et rassurantes qui finiront bien par nous apparaître pour ce qu'elles sont : incohérentes.

Pour le dire autrement, je citerai le regretté Ulrich Beck, qui proposa le diagnostic suivant : nous vivons déjà, aujourd'hui, dans une *situation* cosmopolite ; c'est en fait une conscience mondialisée qui nous fait défaut. Tous ces phénomènes de populisme, qui reposent fondamentalement sur des politiciens prétendant et promettant faussement de défendre les intérêts locaux (alors qu'ils sont en réalité incapables d'altérer la réalité, au niveau local comme au niveau mondial), ne font en réalité qu'accroître ce fossé entre,

d'une part, une *situation* cosmopolite qui requiert une véritable compréhension afin d'être appréhendée, et, d'autre part, une *conscience* cosmopolite qui n'est flagrante que par son absence.

Lorsque j'étais jeune, je me souviens de certains anthropologues élaborant le concept de « décalage culturel » (*cultural lag*), principalement utilisé dans une perspective structuraliste, dans laquelle la culture « est à la traîne » (*lags*) de la structure. Selon eux, les réalités sociale et économique changent, puis, dans un deuxième temps, la culture « rattrape » (*catches up*) et s'adapte à ces changements. À cette époque je n'étais pas sûr que cela soit juste : il y avait une sorte de dialogue (*mutual feedbacks*) entre les deux. Mais désormais je suis tenté par l'idée d'utiliser à nouveau cette idée de « décalage culturel » : c'est exactement ce qu'Ulrich Beck avait en tête ; notre conscience est loin derrière les réalités. Cependant, cette idée a un point faible, dans la mesure où elle part du postulat que c'est la fonction prédéterminée de la culture que de rattraper la réalité. Je ne suis pas sûr en effet que ce soit le cas, je pense plutôt que la culture influence la réalité bien plus qu'elle n'est influencée par elle. Mais c'est un tout autre débat...

ST : À propos de Richard Sennett, vous citez régulièrement le modèle de solidarité à échelle locale qu'il propose, fondé sur ce qu'il appelle « des discussions informelles, ouvertes et coopératives ». Vous semblez valoriser ce genre d'initiatives mais, dans le même temps, vous affirmez que l'échelle mondiale représente le seul élément analytique pour penser un réel changement significatif. Pourriez-vous donc clarifier votre point de vue sur le lien entre ces deux échelles et leur imbrication mutuelle?

ZB : Vous me posez là une question très complexe : comment passons-nous d'une solidarité locale à une solidarité mondiale? Mais laissez-moi en poser une encore plus difficile : la solidarité locale est-elle réalisable? Car il faut bien voir que les conditions de vie du milieu du xxe siècle étaient différentes : les gens allaient travailler dans d'immenses usines qui abritaient vingt mille personnes sous le même toit, et réalisaient le même mouvement au même moment, contrôlés par le même emploi du temps etc. Ils avaient chaque jour des « leçons visuelles », pour ainsi dire, du caractère commun et convergent de leurs intérêts, dont l'essence peut être perçue dans les mots d'Alexandre Dumas « un pour tous, tous pour un ». La capacité d'un employeur à renvoyer

un salarié était une menace pour chacun d'entre eux ; d'où l'émergence d'institutions de solidarité comme les conventions collectives, les coopératives ou encore les emprunts mutuels. Il y a plusieurs dizaines d'années, l'ensemble du dispositif social-démocrate dans les sociétés occidentales a permis de créer un monde solidaire, dans lequel les personnes touchées par ces infortunes sociales bénéficiaient d'un système de protection séparé. Il était permis aux gens victimes de privation ou de discrimination d'avoir accès, dans le principe et dans les faits, à toutes les valeurs universelles qui fondent une vie, telles que la santé ou l'éducation.

Aujourd'hui la situation est complètement différente : les lieux de travail contemporains n'encouragent pas la solidarité, mais au contraire la suspicion et la concurrence mutuelles. Du fait de la nouvelle philosophie du management, l'idée de joindre ses forces ne fait plus sens. Le management est devenu mobile de nos jours : si la situation sociale ou politique ne convient pas aux managers à Leeds, ils peuvent facilement s'installer au Bangladesh ou n'importe où ailleurs. Ils ne sont plus dépendants des ouvriers locaux et ceux-ci ne peuvent pas les suivre. En fait, les individus qui sont du côté « demandeur » de cette relation asymétrique (une partie est libre, l'autre est pieds et poings liés), ne font que réagir rationnellement : ils rivalisent les uns avec les autres pour les mêmes fonctions. En pensant aux prochaines vagues de coupes budgétaires, aux mesures d'austérité ou encore à la sous-traitance, ils préfèrent naturellement qu'un autre soit renvoyé à leur place. Quelqu'un va sûrement être licencié : « faites que ça ne tombe pas sur moi ». Cette situation crée chez chacun de nous une tendance à l'égoïsme, à la suspicion envers notre voisin et à la compétition violente. En effet, il s'agit de prouver à ses chefs que l'on est le meilleur : l'unique règle contemporaine est « je suis meilleur qu'untel ».

Dans ce contexte, donc, je réitère ma question : que signifie la solidarité locale ? L'origine du problème est que nous parlons tous de solidarité mais que nous ne la pratiquons pas dans notre vie quotidienne. Je ne me souviens plus du nom de ce très original sociologue et urbaniste américain, dont les recherches ont montré que les plus importants progrès réalisés en matière d'architecture ces dernières décennies n'avaient pas eu pour but de développer les conditions permettant la vie en collectivité, mais plutôt celles d'une vie séparée, isolée. Les plus grands progrès récents répondent ainsi à l'impératif suivant : comment construire un habitat qui rende indépendant

de son voisinage et qui permette d'oublier son existence ? Je suis donc un peu désillusionné à propos de la solidarité locale...

ST : Malgré la situation structurelle que vous analysez ici, il semble qu'une résurgence de différentes formes de solidarité soit à constater au cours de ces dernières années. Les initiatives de *community organizing* ainsi que de nouvelles formes locales d'autogestion peuvent être perçues comme des laboratoires, à petite échelle, de futures formes de solidarité. Quel est votre avis là-dessus ?

ZB : Selon moi, la communauté a été remplacée par les réseaux. Chaque jour, on communique avec beaucoup plus de gens que l'on ne voit pas, que de gens que l'on voit. On les contacte par *email*, par Twitter ou via des « likes », mais on ne les sent pas physiquement. Tandis que l'on appartient à une communauté, le réseau, lui, nous appartient : la communauté nous considère comme une propriété, alors que le réseau n'a presque pas conscience de notre existence. Sur les réseaux sociaux par exemple, nous sommes complètement libres d'expulser n'importe quel « membre » (dont l'inclusion est purement fictive) quand nous le souhaitons, en arrêtant d'utiliser le réseau par exemple ou en appuyant sur le bouton « *unfriend* ». La communauté aussi est un phénomène abstrait : il s'agit d'une « totalité imaginée », qui n'a pas d'existence propre en tant que tel. Mais je suis d'accord avec l'idée que la solidarité importe énormément pour les esprits contemporains : tout le monde rêve de solidarité.

Byung-Chul Han, penseur natif de Corée et installé en Allemagne, avance dans son ouvrage *La société de la fatigue* que nous sommes tous épuisés par cette terrible concurrence à laquelle nous sommes quotidiennement confrontés. Il dit que nous rêvons tous de repos, et ce qu'il entend par repos est simple et brutal : cela n'a rien à voir avec les vacances, il s'agit plutôt de « ne pas regarder autour de soi en suspectant notre voisin de nous espionner parce qu'il veut notre travail ». Et ce rêve de solidarité, qui commence justement par cette trêve de suspicion généralisée, est précisément rendu tolérable par l'instauration de ce que j'appelle la solidarité « explosive » ou « de carnaval ». Les *square people* en sont d'ailleurs un très bon exemple, tout à fait représentatif de notre époque : ils se rendent sur les places publiques pour quelques jours, comme s'ils allaient au carnaval. Dans un carnaval, au sens premier, on est

complètement libre : les hiérarchies sont inversées, tout peut arriver et on profite de ce moment de liberté.

Les carnivals contemporains consistent, au contraire, à aller sur des places publiques et faire des sit-in. Ce sont donc des carnivals, non pas de liberté, mais de solidarité : une fois qu'ils sont terminés, on retourne à notre routine quotidienne. L'important ici est de souligner que la fonction du carnaval est pourtant exactement la même : les *square people* sont mieux préparés à se soumettre à cette routine parce qu'ils ont expulsé toute la colère qu'ils avaient accumulée en eux, du fait justement de ce monde de concurrence institutionnalisée. Pour quelques jours, ils se sont sentis liés à des gens qui avaient le même avis et qui ont scandé les mêmes slogans : ils étaient frères et sœurs... pour trois jours ! Après ces trois jours, par contre, ils rentrent chez eux, retournent à leur vie ordinaire et à leur lieu de travail, et ne retrouvent ni frères ni sœurs mais seulement des concurrents. Ces événements sont donc bien l'expression d'un profond besoin de solidarité alternative ; le problème est que nous ne disposons pas des moyens nécessaires pour transformer ces besoins en actions, étape pourtant indispensable afin de restructurer la réalité.

ST : La récente montée du populisme et du terrorisme à l'échelle européenne provoque une profusion de discours sur « l'insécurité », jusqu'à en faire un sujet médiatique de tout premier plan. Parallèlement, votre travail a montré que les sociétés contemporaines sont avant tout le produit d'une « économie politique de l'insécurité ». Comment décririez-vous le lien contemporain entre politique et insécurité ?

ZB : Ces deux notions sont intimement liées et étroitement imbriquées. Mon raisonnement ici est le suivant : la légitimité des détenteurs du pouvoir, lorsqu'ils réclament de la « discipline », provient du fait qu'ils fournissent en échange de la sécurité. Et ils ont tenu leurs promesses, notamment dans la forme historique de l'État providence, jusqu'à ce que celui-ci soit totalement démantelé. En outre, si les gouvernements de ma jeunesse étaient en compétition pour promettre le plein-emploi, aucun politicien sérieux ne pourrait aujourd'hui le promettre. Et on ne peut pas dire qu'ils ont tort, puisqu'aucune institution politique ne jouit d'un contrôle complet de la situation économique sur son propre territoire. Ils sont formellement souverains mais il y a tant de choses qu'ils ne peuvent pas faire. Prenons

l'exemple de la Grèce : ils ont en quelque sorte voulu être « trop » souverains, et les forces économiques transnationales les ont rappelés à l'ordre. Les gouvernements ne contrôlent pas complètement, de fait, leurs propres affaires, et ils ont finalement raison lorsqu'ils disent qu'ils ne peuvent pas éliminer le chômage. Le seul remède qu'ils puissent offrir à leurs électeurs contre l'insécurité, c'est encore plus d'insécurité : déréguler le marché du travail, rendre les emplois de plus en plus flexibles, etc. La définition traditionnelle du gouvernement moderne ne fait donc plus sens aujourd'hui et doit être remplacée par quelque chose d'autre.

Le langage anglais a un avantage sur le français ; en plus du terme sécurité, il dispose du terme *safety*. Ce qui est en jeu ici est crucial : la question de la sécurité, qui est relative à la condition existentielle, a été transférée, de manière mensongère, vers la question de la *safety*. Ce terme, en effet, désigne simplement le fait d'être physiquement à l'abri de personnes malveillantes ou indésirables qui pourraient nous nuire. On peut se sentir en « sûreté », par exemple, lorsque l'on est dans une « résidence fermée » (*gated community*) : on engage des gardiens armés à l'entrée et on peut ainsi être sûr qu'aucun intrus ne viendra troubler notre tranquillité. Il s'agit donc ici de *safety* et non de *security*. Mais la sûreté n'est pas ce dont les gens ont réellement besoin, ce qu'ils veulent est une place stable et viable dans la société : un statut qui puisse être transmis à des enfants et des réussites de vie qui puissent être garanties.

Cette substitution est illustrée, de manière assez peu plaisante mais pourtant concrète, par le cas du gouvernement israélien. C'est un exemple extrême : tous les gouvernements rêvent de pouvoir en faire autant, mais tous n'en ont pas l'occasion. Ce qu'Israël a saisi comme occasion est de faire croire à ses citoyens que le gouvernement et les terroristes ont besoin l'un de l'autre comme la police a besoin des voleurs. Si les voleurs disparaissaient, les policiers disparaîtraient, parce que leur *raison d'être* est de combattre les voleurs. Si les terroristes cessaient d'envoyer des bombes et de mettre des coups de couteau, non seulement le gouvernement mais l'idée même de l'État israélien s'effondrerait, et les gens réaliseraient que ce gouvernement a créé, par exemple, d'immenses inégalités au sein de la société. Il y a soixante ans de cela, la société israélienne était l'une des sociétés les plus égalitaires au monde ; aujourd'hui c'est l'une des plus inégales, dans laquelle une grande partie de la population vit dans une pauvreté permanente et une extrême

minorité dans une opulence inimaginable. En conséquence, la manière dont le gouvernement justifie aujourd'hui sa présence et son exigence de soumission disciplinaire s'appuie précisément sur le renforcement de la sûreté et non de la sécurité au sens large. Dans un sens, toute la rancœur générée par l'insécurité quotidienne de la vie de la population israélienne s'est focalisée sur les terroristes.

Mais il ne faut pas s'y tromper : ce n'est pas uniquement le cas du gouvernement israélien, qui est en quelque sorte un « cas d'école » en la matière. Prenez l'exemple, plus proche, de l'état d'urgence décrété en France juste après les attaques terroristes de Paris dans la nuit du 13 novembre 2015. Les effets provoqués par la démonstration de force publique du chef de l'État (et des organes exécutifs qu'il dirige) ne se sont pas fait attendre : une quinzaine de jours plus tard, les gros titres nous apprenaient que « la popularité du chef de l'État avait atteint son plus haut score depuis trois ans ». La vision de portes fracturées, de groupes de policiers en uniformes dispersant les manifestants et entrant chez les gens sans leur permission, de soldats patrouillant dans les rues en pleine journée... tout cela provoque une impression forte de pouvoir, comme une démonstration de la résolution du gouvernement à se concentrer sur « le cœur du problème » et à dissiper les craintes liées à l'insécurité qui hantent ses sujets. La « sécurisation » est un tour de passe-passe, exactement calculée pour déplacer l'anxiété que les gouvernements sont incapables de prendre en charge (ou qu'ils ne souhaitent pas vraiment prendre en charge) sur des problèmes faciles à médiatiser sur des millions d'écrans et à propos desquels ces mêmes gouvernements se montrent prompts à intervenir (parfois avec succès).

Cet entretien s'est déroulé en deux temps, d'abord le 10 mai 2015, puis le 10 décembre 2015, dans la maison de Zygmunt Bauman à Leeds. Il a été rendu possible grâce au soutien du CREA (Paris Nanterre).