

Christian RUBY

Docteur en philosophie, enseignant en philosophie de 1975 à 2014

(1990)

LE CHAMP DE BATAILLE

post-moderne/néo-moderne

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
Professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi
[Page web](#). Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, sociologue, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi, à partir de :

Christian RUBY

Le champ de bataille post-moderne/néo-moderne.

Paris : L'Harmattan, Éditeur, 1990, 232 pp. Collection : “Logiques sociales”.

L'auteur nous a accordé le 6 août 2016 son autorisation de diffuser en accès libre à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Christian Ruby : chruby@club-internet.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5” x 11”.

Édition numérique réalisée le 12 février 2017 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Christian RUBY

Docteur en philosophie, enseignant en philosophie de 1975 à 2014

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.



Paris : L'Harmattan, Éditeur, 1990, 232 pp. Collection : “Logiques sociales”.

Nous sommes particulièrement reconnaissants à l'auteur, Christian RUBY, d'avoir accepté de réviser le texte de cette édition numérique avant diffusion en libre accès dans Les Classiques des sciences sociales.

jean-marie tremblay,
sociologue, C.Q.
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi.
12 février 2017.

Collection « Logiques sociales »
dirigée par Dominique Desjeux

Ouvrages parus dans la collection :

José Arocena, *Le développement par l'initiative locale. Le cas français*. 1987, 227 pages.

Brigitte Bréban, *La Pauvreté, un destin ?* 1984, 284 pages.

Jean-Pierre Boutinet (sous la dir. de), *Du discours à l'action : les sciences sociales s'interrogent sur elles-mêmes*. 1985, 406 pages.

Pierre Cousin, Jean-Pierre Boutinet, Michel Morfin, *Aspirations religieuses des jeunes lycéens*. 1985, 172 pages.

Michel Debout, Gérard Clavairoly, *Le Désordre médical*. 1986, 160 pages.

Majhemout Diop, *Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'Ouest*. Tome 1 : Le Mali. Tome 2 : Le Sénégal, 1985.

François Dupuy et Jean-Claude Thoenig, *La Loi du marché : l'électroménager en France, aux États-Unis et au Japon*, 1986, 264 pages.

Franco Foshi, *Europe, quel avenir ?* Emploi, chômage des jeunes, coopératives, clandestins, 1986.

Groupe de Sociologie du Travail, *Le Travail et sa sociologie : essais critiques*. Colloque de Gif-sur-Yvette. 1985, 304 pages.

J.A. Mbembe, *Les Jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*. 1985, 256 pages.

Hervé-Frédéric Mechery, *Prévenir la délinquance. L'affaire de tous*. Les enjeux du dispositif Bonnemaïson. 1986, 192 pages.

P. Mehaut, J. Rose, A. Monaco, F. de Chasse, *La transition professionnelle, jeunes de 16 à 18 ans et stages d'insertion sociale et professionnelle : une évolution économique*.

Guy Minguet, *Naissance de l'Anjou industriel*. Entreprise et société locale à Angers et dans le Choletais. 1985, 232 pages.

Christian Leray, *Brésil, le défi des communautés*. 1986, 170 pages.

J.L. Panne et E. Vallon, *L'entreprise sociale, le pari autogestionnaire de Solidarnosc*. 1986, 356 pages.

Jean-G. Padioleau, *L'Ordre social, principes d'analyse sociologique*. 1986, 222 pages.

Emmanuel Terray (sous la dir. de), *L'État contemporain en Afrique*.

Serge Watcher, *État, décentralisation et territoire*.

© L'Harmattan, 1990

ISBN : 2-7384-0609-2

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Qui sont les post-modernes, les néo-modernes, que veulent-ils ?

Comprendre les œuvres, le vocabulaire, les thèses des postmodernes, ainsi que celles des néo-modernes qui y répondent, telle est la première tâche de celui qui veut saisir l'esprit du temps. Les post-modernes nous renvoient aux traces de notre passé qu'ils entendent restaurer, les néo-modernes souhaitent perpétuer l'exigence moderne de promotion du nouveau, celle des « avant-gardes ».

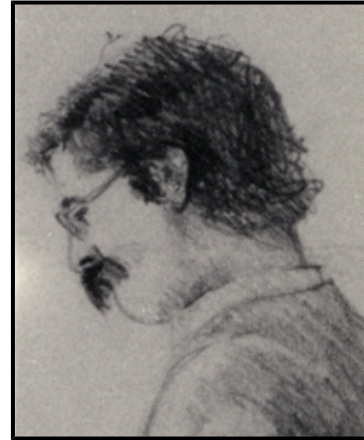
Mais il importe aussi de les saisir dans leur connexion mutuelle, l'inversion réciproque de leurs thèses, voire dans leurs contradictions internes. Telle est la deuxième tâche.

Qu'il s'agisse de philosophie (Vattimo, Lyotard contre Habermas), de peinture (la Trans-Avant-Garde contre l'Arte povera), d'architecture (Graves, Boffil contre Nouvel, Portzamparc), de politique (Lyotard contre Ferry/Renaut) ou d'épistémologie (Feyerabend contre Bouveresse), post-modernes et néomodernes se tournent radicalement le dos, comme s'il s'agissait de deux voies, de deux modes de pensée et d'action étrangers. N'est-ce pas cependant une illusion confortable produite et entretenue par les uns et les autres ? Illusion grâce à laquelle ils demeurent aveugles sur leurs liens véritables.

Ces deux tâches accomplies, nous nous devons dans un troisième temps, et pour tenter de passer au-delà de ce champ de bataille, de dessiner le monde qui est le nôtre pour tous ceux que la volonté d'y intervenir concerne encore. En somme, les enjeux de la polémique post-

moderne/néo-moderne venant au jour, on définira un *héritage sans testament*, celui de nos orientations, de notre courage dans l'action et de notre patience dans le concept.

L'auteur, **Christian RUBY** : *Un philosophe*. Mais parce qu'une philosophie doit s'ancrer dans la pratique et le savoir, il a accompli des travaux sociologiques (milieux médicaux), fut collaborateur d'une agence d'architecture, est enseignant, et s'attache à la diffusion des connaissances par le secrétariat de rédaction de la revue *Raison Présente* et des émissions de radio.



Collection « Logiques Sociales »
dirigée par Dominique Desjeux
Dessins de Marie-Luce Thomas

Note pour la version numérique : la pagination correspondant à l'édition d'origine est indiquée entre crochets dans le texte.

[229]

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.
Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Introduction](#) : La trace et la piste [7]

- Un monde en réseaux [10]
- La piste et la trace [11]
- Une polémique figée [14]
- L'unité d'un développement conflictuel [16]
- Philosophies de la différence et de l'universalité [17]

[Tableau synoptique des renversements](#) [21]

[Première partie.](#)

La société contemporaine en crise [23]

Chapitre I : [Les vertus post-modernes de la société post-industrielle](#) [25]

- Le terme de la modernité [25]
- Le décor post-moderne [29]
- Le monde de l'image [32]
- Des relations en réseaux [35]
- La dissémination de soi [38]
- La délégitimation [40]
- Notre chance ? [42]

Chapitre II : [Les égarements de la modernisation](#) [47]

- Les post-modernes vus par les néo-modernes [47]
- Le diagnostic de la société [50]
- La modernisation coupable [52]
- Le complexe militaro-industriel [56]
- La culture de masse et les médias [58]
- L'individualisme contemporain [62]
- La dissolution du lien social [65]

Chapitre III : [Des relations réversibles ?](#) [69]

- Le pli de la crise [69]
- Le systémisme et le structuralisme [71]
- L'éviction du « moteur de l'histoire » [73]
- L'inversion majeure [75]

Différence et universel [76]
Le capitalisme est-il encore concevable ? [79]
Rationalité et irrationalité [83]
Du pouvoir et de la contradiction [85]

Deuxième partie.

L'acquiescement post-moderne [89]

Chapitre I : [Inventer la culture de l'âge post-moderne](#) [91]

L'éphémère [91]
Traces et racines [94]
Une esthétique en îlots ? [98]
Marché de l'art et promotion sociale [105]
La théâtralisation du monde [108]

Chapitre II : [Une philosophie post-moderne ?](#) [113]

Du regret à la chance [113]
Les modernes vus par les post-modernes [116]
Nihilisme et culture post-moderne [118]
Les sciences au secours des post-modernes [121]
Dissémination et différence [123]
La tâche du philosophe [127]

Chapitre III : [La loi du plus fort](#) [131]

Les Yuppies et les post-modernes [131]
Contradictions post-modernes [132]
Agonistique et expérimentation sociales [136]
Le différend [138]
Une politique du sublime [141]
Le paradigme esthétique [144]
Impasses post-modernes [145]

Troisième partie.

La réforme néo-moderne [149]

Chapitre I : [Organiser la résistance](#) [151]

La stratégie et la tactique [151]
Des erreurs modernes [154]
Tradition contre passé [156]
Retour vers l'Aufklärung et critique du progrès [158]
Visages de la modernité [160]
Promotion sociale des intellectuels [165]
Efficacité d'un mythe [168]

Chapitre II : [Contradiction du mouvement moderne](#) [171]

- « Une danse de mort des principes » [171]
- Les manifestes de la modernité [173]
- Modernité et avant-garde [174]
- Fractures de la modernité [175]
- « Rien ne sera jamais plus comme avant » [178]
- La réorganisation du paysage social [180]
- Le retour de la gloire [182]
- La fin de l'idéal du progrès [184]
- L'universel abstrait [185]
- Assises de la post-modernité [187]
- De la déception et du renoncement [190]

Chapitre III : [La contre-offensive](#) [193]

- La piste moderne revisitée [193]
- Communication et interaction [195]
- Intersubjectivité versus sujet [197]
- L'amendement des ascendants [199]
- L'espace public et le consensus [201]
- L'Éthique néo-moderne : les droits de l'homme [203]
- Le sujet de l'histoire dans la réforme néo-moderne [205]
- Une offensive des intellectuels [207]

[Conclusion](#) : *Par-delà la trace et la piste* [211]

- Un traditionalisme dévot [214]
- Le réveil dogmatique [215]
- Dissentiment et consentement [218]
- Des obstacles à surmonter [220]

[Bibliographie](#) [223]

[9]

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Nous sommes entrés dans une ère post-moderne ! C'est, du moins, ce que murmure la rumeur publique, toujours avide de modes, de marchandises nouvelles susceptibles d'attirer l'attention, de fomenter des coteries, de promouvoir des images, des discours, des publications. La presse quotidienne s'empare du mot et du thème : « Un spectre hante l'Europe... Le post-moderne », titre *Le Monde* ; d'autres journaux évoquent « ce qui sied à la France post-moderne » ; *Libération* consacre de nombreuses pages à ce phénomène ; un hebdomadaire affecte certains de ses numéros à la « Mort des avant-gardes » promise par l'expansion de la post-modernité¹. Paraphrasons Rimbaud : il semble bien qu'aujourd'hui, il soit devenu séant « d'être résolument » post-moderne. Mais de quoi peut-il s'agir ?

Les post-modernes, dans leur ensemble, s'attachent principalement à dénoncer, à condamner, ou à gommer de la scène intellectuelle et artistique les travaux, les projets et les œuvres, conçus et réalisés tout au long du siècle par ceux auxquels le nom de modernes a été conféré.

¹ In *Le Monde-Dimanche*, 18 octobre 1981, p. XIV ; *Der Spiegel*, 1-12-1986 ; *Libération*, par exemple le 21 juin 1986 ; *L'Événement du Jeudi*, août 1987. Pour suivre la genèse du terme « post-moderne », voir : *Raison présente*, n° 89, « Épilogue d'une illusion ? », par Frédéric Darmau, et *Les Cahiers de Philosophie*, n° 6, « Le Schibboleth des années quatre-vingt ? », par Alain Lhomme, 1989.

Ainsi s'explique en première approche le terme post-moderne. Cela dit, le post-moderne ne vient pas seulement après le moderne : il lui tourne le dos et souhaite son éradication définitive. Il lui dénie toute valeur positive. Et il laisse croire que seules des séquelles désastreuses subsisteraient [10] de l'action des modernes. Ces « raisons » décident de sa révocation nécessaire.

Un monde en réseaux

Il est insuffisant de réduire la question post-moderne à une mode. La post-modernité correspond à un style de vie et d'expression qui témoigne des exigences et tendances controversées et contradictoires de la société contemporaine. Elle accompagne et définit des faits et gestes spécifiques, englobe des noms et des titres d'œuvres qui interviennent en quelques points stratégiques de la culture contemporaine : philosophie, peinture, musique, cinéma, théâtre, architecture, danse ou sculpture. Ce n'est d'ailleurs pas sans un certain cynisme qu'elle voue la modernité aux gémonies, et dessine la figure d'un monde en îlots.

En philosophie, la mention « post-moderne » ne se cache plus. Certains veulent l'expliquer aux enfants, et tentent d'indiquer combien la condition humaine a changé de nature depuis notre entrée dans la troisième Révolution industrielle. Le philosophe Jean-François Lyotard ² se fait une spécialité du commentaire post-moderne et de l'exploitation des données de la philosophie adéquate à la « condition post-moderne ». Il appelle à renoncer aux catégories et aux visées dont le XX^e siècle et les modernes se sont crus les hérauts : l'universalité, l'histoire, l'avant-garde, la révolution. D'autres, plus déterminés encore, en Allemagne Hans Georg Gadamer ³, en Italie Gianni Vattimo ⁴, par exemple, proclament le temps venu de penser en dehors des pistes ouvertes par les modernes, en dehors de la « tradition du nouveau » ⁵. Le premier se réinstalle dans une philosophie de la vérité

² Jean-François Lyotard, *Le Post-moderne expliqué aux enfants*, Ed. Galilée, 1986 ; *La Condition post-moderne*, Minuit, 1979.

³ Hans Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, Seuil, 1976.

⁴ Gianni Vattimo, *La Fin de la Modernité*, Seuil, 1985.

⁵ Harold Rosenberg, *La Tradition du nouveau*, Minuit, 1962.

conçue comme tradition ; le second dans une philosophie de la différence, différence valorisée pour sa force radicalement contestataire et disséminante.

En peinture, de nombreuses expositions s'interdisent, désormais, de rassembler et d'exposer des œuvres qui se réclament d'un mouvement, ou d'un groupe pictural, unis autour de thèses, ou de manifestes, ainsi que cela se [11] pratiquait jusqu'en 1970. Délibérément, leurs organisateurs suspendent aux cimaises les travaux « d'individualités »⁶ qui cultivent leur solitude et annoncent que la peinture est une joie solitaire dont les résultats n'engagent en rien l'ensemble de la société. Les peintres attachés à ce subjectivisme mettent en suspens toute conjonction possible entre la recherche plastique et l'ambition d'une transformation de la société. Les tableaux prennent un air de « déjà vu »⁷. Après une longue période d'Installations, de Performances ou de Ready-Made, l'art pictural retourne à la toile, au chevalet et à la peinture à l'huile. Il recopie des manières anciennes, la touche de tel ou tel peintre classique, cite des thèmes largement explorés par les recherches des anciens.

L'architecture n'est pas en reste : Qui n'a vu fleurir, dans les villes, des immeubles récents voués à recréer des atmosphères anciennes ? À l'ordre du jour : les miroirs baroques, les chapiteaux, les colonnades, les frontons qui prolifèrent. La théâtralisation du bâtiment semble devenue la nouvelle règle du jeu. Le trompe-l'œil réapparaît, les fausses portes, les toits à la Mansart, les ornements surajoutés aux façades retrouvent leur ancien prestige. Hans Hollein, architecte viennois, reconstitue des architectures modern' style et écrit : « La présence du passé apparaît de manière claire et multiple dans ma contribution. C'est une architecture de réminiscences, non seulement dans le sens de l'histoire de l'architecture, mais aussi de l'héritage culturel et du passé personnel de chacun de nous, qui se manifestent dans des citations, des transformations, et des métaphores »⁸. Ricardo Boffil, architecte catalan, installe son atelier, le « Tallier de Arquitectura », et son

⁶ Paolo Portoghesi, *Le Post-moderne*, Electra Moniteur, 1982.

⁷ Titre d'un tableau de Gérard Garouste.

⁸ Hans Hollein, cité par *Canal*, n° 44, 1987. Une œuvre de Hans Hollein : Le Musée municipal de Abteiberg Mönchengladbach, dans la Ruhr, près de Cologne (cf. *L'Architecture d'aujourd'hui*, février 1983, n° 225, p. 84 sq). Et, consulter le catalogue du Centre Pompidou, *Hans Hollein*, 1986.

agence, dans une « Fabrica » (usine) néogothique ⁹. L'architecture se réfugie dans des valeurs standards dont le goût classique constitue la norme.

La piste et la trace

Les notions de post-modernité et de modernité ne vont cependant pas de soi. Elles renvoient à des délimitations, des contextes et des significations qui ne sont ni ceux de la [12] conversation courante, ni ceux des codes de classification usuels en histoire.

La modernité contre laquelle se dressent les postmodernes désigne une époque et une vision du monde qui ont acquis toute leur puissance au cours du XIX^e siècle et du début de XX^e siècle ¹⁰. La modernité se noue et se dénoue, entre 1850 et 1970, autour de projets, d'engagements sociaux, politiques et philosophiques, de pratiques esthétiques et d'une sensibilité attentifs aux progrès nécessaires de la communauté sociale. Progrès techniques, certes, traduits dans une mécanisation croissante des modes de production et des tâches quotidiennes — dénommée « rationalisation » — mais surtout, progrès politique de la démocratie, volonté de promouvoir le citoyen moderne exerçant ses droits et sa raison, en référence à la Révolution française. Cette définition, provisoire, permet de comprendre, dès maintenant, que la modernité a été vécue, par les intellectuels et les artistes qui l'ont élaborée ou exprimée, qui en ont constitué l'avant-garde, sous la forme d'une piste, d'un chemin à parcourir, au terme duquel devait se présenter une situation de bonheur social et rationnel quasi définitive et universelle. Tendus vers un but (une fin ?), l'itinéraire moderne, projet et voie de développement, devait assurer l'épanouissement de la nouveauté mise au service de tous. La métaphore de la piste rend compte de l'ouverture de la modernité sur un futur, encore indéterminé, mais envisagé comme moment d'une réconciliation sociale probable et souhaitable,

⁹ Ricardo Boffil : la « Fabrica » se trouve à Barcelone. En France, ses travaux sont visibles à Paris (Montparnasse), Saint-Quentin en Yvelines, Marne-la-Vallée, et Montpellier (complexe « Antigone »).

¹⁰ Pour une chronologie, voir : Jean-François Six, *1886, Naissance du XX^e siècle en France*, Seuil, 1980 ; ou Michel Butor, *Essais sur les Modernes*, Gallimard, 1964 (1850-1960).

eschatologique. L'idéal de la piste oriente l'action dans une direction rationnelle à suivre, dans la diachronie et l'histoire.

Parce qu'ils estiment que cette piste et cette raison modernes n'ont mené qu'à des désastres, des déboires culturels et sociaux, les post-modernes se réclament aujourd'hui d'une époque et de références différentes. Ils déclarent la modernité, et sa rationalité, responsables de la crise économique et culturelle, des dictatures contemporaines, des drames nucléaires, de l'écrasement de l'individu, parce qu'elle a encouragé la recherche de la « nouveauté » à tout prix, à n'importe quel prix ! Ils prétendent, donc, abolir toute recherche de la nouveauté, toute piste en somme, au profit d'une remise à jour, dans la singularité, [13] des traces effacées de la tradition. Ils conçoivent la dynamique de la vie sociale et historique, non sous la forme d'un parcours linéaire et finalisé, celui du progrès, mais plutôt sous celle d'une compulsion de ré-élaboration répétitive, d'une pulsion de déplacement des marques dont l'origine est définitivement oubliée. Ils prennent parti pour un éternel retour, se propulsent sur des sentiers qui ne mènent qu'à l'expansion de différences individuelles, et ont plus d'engouement pour la particularité que pour l'universel.

Face aux propos des post-modernes, les héritiers des modernes ne demeurent toutefois pas muets. Ils se méfient des proclamations d'abandon d'un projet moderne qu'ils estiment « inachevé »¹¹, dans la mesure où il aurait été détourné de son but véritable en cours de réalisation. Ce projet reste pour eux conforme à un horizon démocratique et social que la crise, malgré tout, ne nous ferait pas quitter. Ils déclarent, par contrecoup, que les thèses des post-modernes inclinent à un « néo-conservatisme » en même temps qu'à un « irrationalisme » certains, et invitent à refuser ces voies de renoncement. Ces néomodernes acceptent pourtant d'envisager la réforme de ce projet, en tenant compte des égarements patents auxquels il a donné lieu et de la récupération dont il a fait l'objet. Ils espèrent encore voir naître une dynamique sociale et politique susceptible d'entraîner l'Europe vers un bonheur social, toujours à l'ordre du jour, sous l'égide d'une raison revue et corrigée. Ils entrent dans le conflit, assurés du soutien moral que leur confèrent tant les derniers survivants modernes que de jeunes intellectuels décidés à défendre une réforme possible de la société

¹¹ Jürgen Habermas, « La Modernité, un projet inachevé », in *Catalogue L'époque, la mode, la morale, la passion*, CCI, 1987, p. 449 sq.

contemporaine : dans l'espoir de voir renaître une société prochainement réconciliée.

En d'autres termes, la piste et la trace forment sous nos yeux deux options de vie et de recherche diamétralement opposées. Elles départagent des œuvres, des discours, des directives, auxquels s'intègrent les exemples proposés ci-dessus ; ceux de Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo, et Ricardo Boffil, pour les post-modernes, de Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Luc Ferry-Alain Renaut, Gérard Raulet et d'autres qui seront cités par la suite, pour les néo-modernes.

[14]

Une polémique figée

Engagés dans ce champ de bataille (*Kampfplatz* ?), post-modernes et néo-modernes s'appuient sur deux conceptions, symétriquement inversées, du monde contemporain. Ces visions du monde alimentent des raisonnements, des sensibilités, des comportements sociaux et politiques contraires. Se réclamer de l'une oblige à renoncer à l'appréciation des œuvres de l'autre, et réciproquement. Au point que la controverse se mue souvent en un simple jeu d'opposition manichéen.

Le débat se fige dans des déclarations définitives dont les unes énoncent « la fin de la modernité », et les autres le caractère non-plausible de l'appel à « une réactivation des traditions »¹². Le combat est centré sur des entités dont la seule force réside dans leur présence et leur indépendance mutuelles. Cette erreur — erreur parce qu'« une assurance nue a autant de poids qu'une autre » (Hegel) — se fonde sur l'incapacité à mesurer l'importance historique des conflits sociaux et culturels, et à promouvoir les voies d'une émancipation.

Raisonner en terme d'alternative, ou bien... ou bien..., ne mène à rien. Jean Clair, pour les post-modernes, veut refermer la parenthèse moderne, lui tourner le dos purement et simplement¹³. Il nie, en bloc,

¹² Gianni Vattimo, *La Fin de la Modernité*, Seuil, 1987. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987, p. 15.

¹³ Jean Clair, *Considérations sur l'état des Beaux-Arts*, Ed. Gallimard, 1987, et *La Modernité comme religion*, L'Échoppe, 1988.

les apports de la modernité, et propose que les arts plastiques opèrent un retour aux vertus du dessin et du pastel, que l'on en finisse avec la religion moderne de l'expérimentation. Les néo-modernes répondent inversement : « Et si nous étions, enfin, modernes ? », en nous efforçant toujours d'agir, même s'il faut agir autrement. La polémique s'épuise d'elle-même.

Plus généralement parlant, vue la condamnation postmoderne de l'histoire et de l'engagement révolutionnaire, au vu de l'exaltation post-moderne de valeurs culturelles traditionnelles, concomitantes de la résignation politique et sociale, générale aujourd'hui, il n'est pas incohérent de penser que des phénomènes aussi répandus que le souci du moi, la désaffection des organisations politiques, la désertion des associations collectives, entrent bien dans le cadre d'attitudes encouragées, non par les seuls post-modernes, [15] mais par la redistribution des rapports sociaux et politiques due à la crise. Dès lors, il n'est pas interdit de penser que la post-modernité n'est pas réservée à quelques intellectuels en mal d'innovation ou de lutte symbolique, mais correspondrait à un phénomène social global auquel nul ne peut, finalement, rester indifférent, et qui requiert d'autres armes polémiques que celles qui ont été choisies par les néo-modernes.

En vérité, les motifs de crise persistent en grand nombre, malgré les promesses post-modernes, malgré la volonté de réforme néo-moderne. Les projets sociaux et politiques semblent provisoirement contenus, sans avoir été dépassés, ni refondus à la lumière des obstacles qui ont surgi sur la piste moderne. La dispersion et la dissémination des êtres, la fragmentation des choses, provoquées au cours de cette crise, l'avenir incertain qui se profile désormais à l'horizon de la conscience et de la raison européennes, soulèvent des questions de relance ou de renoncement de/à la lutte politique, et des réflexions nécessaires sur la solution possible ou non des litiges et différends auxquels les sociétés et les groupes sociaux sont exposés aujourd'hui, questions qui ne trouvent guère de solution dans la polémique post-moderne/néo-moderne.

Or, si les enjeux de cette polémique : la coopération sociale, la volonté de vivre ensemble, l'engagement dans un projet social commun susceptible de dépasser les drames, les erreurs et les échecs des doctrines et des philosophies antérieures, sont mieux cernés aujourd'hui, il

est non moins clair que l'on ne peut se contenter de travailler à l'appréciation de l'une ou l'autre des positions, tant qu'elles restent figées.

Tout bien pesé, le rapport d'inversion post-moderne/ néo-moderne, sous couvert de répudiation réciproque, se résout en des termes simples : tradition *adversus* nouveauté. Le « nouvel âge culturel » post-moderne embouche les trompettes de la répétition et du déplacement, afin de mieux résister aux efforts modernes d'appréhension du futur. Tandis que les néo-modernes refusent de céder du terrain à l'annonce d'un « no future » cultivé. Les frères ennemis envisagent leurs rapports, violents, autour d'un pesant héritage, selon les formes d'une alternative élémentaire.

[16]

Comprendre que la rupture avec la culture antérieure ne peut s'appuyer sur une volonté conservatrice, mais que cette même culture peut aussi avoir fait son temps, telle est la tâche qui attend le monde contemporain. Rendre la vie à la polémique post-moderne/néo-moderne ouvre des horizons peut-être insoupçonnés.

L'unité d'un développement conflictuel

Autour de la thèse post-moderne un combat s'est engagé qui n'est pas peu de chose et qui ne met pas non plus peu de gens en présence. La post-modernité émerge à la faveur de la crise, entraîne sous les auspices de la tradition nombre de gens déstabilisés par cette même crise, sans pour autant offrir de solution adéquate à leur situation. Le réveil des néo-modernes prend les formes simples d'une révision qui n'ose pas s'attaquer aux enjeux véritables de la société contemporaine. Il convient maintenant de se hausser à la compréhension des antagonismes et de porter le conflit jusqu'à son point le plus extrême, si l'on prétend du moins « en sortir ».

L'agitation post-moderne intervient malgré tout avec un avantage. Elle trouble l'eau qui dort. « En dépit de toutes les turbulences qui agitaient sans cesse le microcosme de l'art actuel, rien ne semblait devoir bouleverser l'idéologie de la modernité. Et rien ne la trouble en réalité, si ce n'est que des peintres, des sculpteurs, des architectes, des musi-

ciens et des écrivains se sont évertués à troubler les règles du jeu esthétique »¹⁴. Quoi que l'on en pense en définitive, le geste post-moderne a au moins un mérite au regard de l'histoire : il sort notre époque de la quiétude qui est la sienne. En bravant la culture moderne dans les champs d'expression qui lui furent les plus proches, la philosophie (et son attribut majeur : la Raison), la peinture (et ses modes de sensibilité non-figuratifs), l'architecture (et ses réalisations majestueuses : Le Corbusier, Mies Van Der Rohe, Alvar Aalto), la musique (initiée par Arnold Schoenberg), ainsi que tant d'autres, la post-modernité oblige les néo-modernes à tenter de dresser le bilan de ces [17] conquêtes. Elle interdit de croire plus longtemps en une adéquation spontanée entre le projet moderne et les changements intervenus depuis dix ans dans les sociétés européennes. Elle réveille la modernité d'un sommeil qui a bien failli devenir dogmatique. Mais, au nom de qui ? en vue de quoi ?

Car, la post-modernité s'enferme dans une pensée et une activité qui ne consistent en rien d'autre qu'en un renversement de la modernité. Cette inversion — cet « envers complice »¹⁵ — n'arrive pas à organiser le dépassement des données précédentes. Comment peut-on prétendre changer un ordre social établi en cherchant dans le recul, le retour, ou la réaction, des moyens de transformation ? De toute manière, il ne s'agit pas vraiment de le changer. La post-modernité se fait pensée du non-espoir, de la clôture du moderne : « Nous sommes ici pour rassembler les restes, nous ne sommes pas les grands fondateurs. » L'artiste, le philosophe postmodernes se convertissent en « transporteurs des traditions » : « Ce qui compte, c'est d'être, pour une petite part, un transporteur... C'est une question de traces et non de conservation »¹⁶.

Philosophies de la différence et de l'universalité

¹⁴ G.G. Lemaire, « L'Empire de la nostalgie », *Opus International*, no 101.

¹⁵ Bernard Marcadé, *Cahiers du MNAM*, n° 22, décembre 1987 p. 33.

¹⁶ Botho Strauss, interview, in *Libération*, 17 mars 1988, p. IX.

Notre problème : ressaisir la querelle post-moderne/ néo-moderne, afin de montrer comment le doute actuel peut avoir du bon, comment les contradictions mêmes des post-modernes permettent de mieux comprendre le rôle historique des modernes, et comment peuvent s'organiser les voies d'une refonte susceptible de proposer des axes de prospection pour la culture contemporaine.

Et, parmi les contradictions les plus flagrantes des post-modernes se trouve celle selon laquelle certains assument la répudiation complète des modernes — appelons-les, dès maintenant, des post-modernes éclectiques ou esthético-centriques — alors que d'autres proposent d'entreprendre une critique des origines de la modernité, un travail d'anamnèse sur le moderne — appelons-les des [18] post-modernes expérimentalistes. Les premiers se contentent de la politique de la trace, les seconds en appellent à une « perlaboration », un travail de deuil, à partir desquels une voie contemporaine pourrait être tracée, qui retiendrait l'idéal d'expérimentation moderne replacé sous la forme de l'activation des différences ¹⁷. Ces derniers excluent le total renoncement le plus courant, et annoncent : « Le vrai sens du mot "post-moderne", dans le criticisme américain comme dans l'architecture italienne, était "la fin du mouvement moderniste". J'ai essayé de le détourner en disant : non, il ne s'agit pas de l'abandon pur et simple du projet de la modernité, mais de sa "réécriture". Je pense qu'il n'y a pas de moderne sans post-moderne inclus en lui, car tout modernisme contient l'utopie de sa fin » ¹⁸.

Cette fracture de la post-modernité nous donne les motifs et les moyens de penser une refonte de la vaine polémique post-moderne/néo-moderne, refonte à partir de laquelle tout risque de « réaction » post-moderne ou de stagnation néo-moderne serait peut-être écarté.

À ce titre, refondre correspond au geste par lequel une culture est élargie, grâce à ses contradictions mêmes, et son dépassement entrepris. Il nous appartient de chercher à caractériser l'exigence fondamentale d'une philosophie actuelle, ni sacralisante, ni réactive, susceptible de broser, au moins dans le cours des choses contemporaines, les grands traits d'une entreprise vivante et exploratrice. Loin qu'il

¹⁷ Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus ?*, Frankfurt 1983.

¹⁸ Jean-François Lyotard, interview in *Libération*, 21 juin 1986, p. 36.

s'agisse de chercher notre salut dans la fuite hors de cette polémique, c'est en s'exposant aux risques de cette aventure que se dégageront des ouvertures à partir desquelles de nouveaux travaux deviendront nécessaires.

Examiner les thèses inversées des post-modernes et des néo-modernes en les rattachant à leurs principes — une philosophie de la différence pour les post-modernes, une philosophie de l'universalité pour les néo-modernes — à la façon dont ils procèdent eux-mêmes, permettra de saisir les impasses au-delà desquelles il nous importe de nous rendre. Le chemin à parcourir passe moins, en vérité, par l'organisation de réponses aux questions engagées dans la polémique, que par la recherche de réponses aux questions de la crise contemporaine. Ce que nous espérons écrire de plus juste se situe sans doute à la jointure du théorique et [19] du social, là où la philosophie peut, en quelque sorte, devenir active.

Les philosophies de la différence et de l'universalité ne sauraient recouvrir tout le champ du possible aujourd'hui. Elles constatent peut-être des phénomènes précis, mais énoncent moins bien les processus auxquels ils se rattachent. Elles se rendent ainsi incapables de convertir leurs recherches en guides pour l'action. Chaque fois que cela sera nécessaire nous essayerons donc de signaler les débats qui nous paraissent devoir être repris, et sur quelles bases.

Ouverture et dépassement, deux termes qui, pour l'heure, suffisent à définir l'esprit de notre entreprise ¹⁹ : celui d'un *héritage sans testament*.

¹⁹ Entreprise dont quelques fragments ont été publiés dans les revues *Raison Présente* (n° 89) et « *M* » (n° 24 et 27), en 1988-1989, que nous remercions ici.

NOTES de l'Introduction

Les notes en fin de chapitre ont toutes été convertie en notes de bas de page dans cette édition numérique des Classique des sciences sociales afin d'en faciliter la lecture. JMT.

[20]

[21]

TABLEAU SYNOPTIQUE DES RENVERSEMENTS *		
Retour à la table des matières	Post-moderne	Néo-moderne
Références philosophiques :	Nietzsche, Heidegger.	Kant, Fichte, Wittgenstein.
Principes :	Différence, jeu, vie, désir, réseau.	Universel, raison, unité, consensus.
Face à l'Histoire :	Ecart, déplacement, sans fin.	Conserver un <i>Telos</i> .
Assises :	Esthétique, immédiat.	Ethique, Droits de l'Homme.
Conception de l'homme :	Fin du sujet. Dissémination.	Humanisme non métaphysique.
Le savoir :	Plus d'émancipation.	La connaissance comme émancipation.
Stratégie :	Philosophie de la différence et de la répétition.	Philosophie de la communication.
Accusation envers l'autre :	Totalitarisme. Raison totalitaire.	Irrationalisme. Individualisme.
Rapport à la Modernité :	Paradigmes explicatifs épuisés : histoire, sujet.	Reconstruire un paradigme explicatif.
Voies :	Post-modernité éclectique ou expérimentale.	Néo-modernisme.
Noms les plus courants :		
Philosophie :	J.-F. Lyotard. G. Vattimo.	J. Habermas. K.O. Apel. Luc Ferry, Alain Renaut.
Esthétique :	Achille Bonito Oliva.	Kant. Greenberg. Adorno.
Peinture :	Trans-Avant-Garde. New-Image. Expressionnisme allemand.	Dadaïsme. Surréalisme. Bauhaus.
Architecture :	Post-modernisme. Boffil, Hollein, Graves.	High Tech. Nouvel, ou Portzamparc.
Musique :	Michael Nyman, Harold Budd.	Schoenberg. Boulez.
Littérature :	Burroughs, Botho Strauss.	Joyce, Proust.

* Tableau qui ne saurait être exhaustif. Les choix limités accomplis laissent le débat ouvert.

[22]

[23]

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.

Première partie

LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE EN CRISE

[Retour à la table des matières](#)

[24]

[25]

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.

Première partie :
La société contemporaine en crise

Chapitre I

Les vertus post-modernes de la société post-industrielle

[Retour à la table des matières](#)

« ... Et, l'homme se dissout dans un univers de métamorphoses permanentes. La vie sociale ne s'écoule plus linéairement, une activité succédant à une autre, une pensée attendant sagement son remplacement par une autre, un geste naissant au terme d'un autre. Tout se télescope dans un présent toujours renouvelé. La précarité des situations dilue les certitudes figées, bouscule les références stables, les relations se dispersent. L'esprit se déforme en une « intuition somnambule », ouverture spontanée sur l'errance automatique et la dissémination. L'Odyssée de l'homme post-moderne s'accomplit à la manière de la bille de jeu électronique, tirée à vue, au hasard, qui fait « tilt », repart, s'épuise dans ses parcours, tombe dans n'importe quel trou. Clivage, séparation, métamorphose et dissolution, ainsi s'exposent, selon les post-modernes, les vertus de la société postindustrielle ²⁰ ».

²⁰ Voir le roman « post-moderne » (y compris du point de vue de l'écriture) de Botho Strauss, *Le jeune homme*, Gallimard, 1984. Ou, à d'autres égards, Aldo Busi, *Séminaire sur la jeunesse*, Presses de la Renaissance, 1988.

LE TERME DE LA MODERNITÉ

Au fond, la crise ne mérite pas vraiment que les post-modernes s'y arrêtent. Non qu'ils l'ignorent. Ils la [26] citent. Mais sa valeur n'est pas du registre d'une mobilisation nécessaire des forces contestataires. Le motif de la crise incline seulement à développer une pédagogie de conversion des esprits : les visées émancipatrices, modernes, ainsi que les solutions apportées aux problèmes sociaux par l'État-Providence moderne (au cours de la période du *Welfare State*) sont devenues obsoètes. La crise indique une série de modifications technologiques étendues à toutes les activités, et qui vont tellement de soi que les interroger paraît inutile. Pourquoi ces choix technologiques ? Décidés par qui ? À quelles fins ? Autant de questions sans réponses. La crise a lieu, c'est un fait.

Quoique à en examiner les effets, elle prenne valeur de symptôme. Dans et par la crise, nous serions définitivement sortis de l'ère moderne, et de la structure sociale qui lui correspond. Le thème de la post-modernité a donc des vertus heuristiques, se hisse « au rang d'hypothèse globale nommant le passage lent et complexe à un nouveau type de société, de culture et d'individu naissant du sein même et dans le prolongement de l'ère moderne »²¹. Car le processus de constitution de la société post-industrielle serait en cours depuis longtemps. C'est en remontant à la fin des années 1950 que se découvrirait les prémices de ce type de société ; les années en question assumerait le rôle d'une transition marquée par la reconstruction d'après-guerre. La « mobilité » commence alors à s'inscrire dans tous les domaines (professionnels, sociaux, consuméristes), les pyramides sociales se modifient. Ce mouvement, cependant, n'aurait eu, à l'époque, qu'une expansion dyschronique. Et, la crise de 1973, que l'on retrouve ici, se présente comme le moment terminal de l'homogénéisation du processus.

Tel est le discours des post-modernes. Néanmoins, rappelons que l'établissement d'un « savoir » de la société post-industrielle est bien

²¹ Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide*, Gallimard, 1983, p. 90.

antérieur à la constitution de la constellation post-moderne ²². Et la clef de ce savoir est donnée par Daniel Bell, lui dont la perspicacité en la matière est totale ²³. Il rappelle d'abord l'usage et la valeur donnés aux termes « société industrielle » et « société post-industrielle » dans les travaux de Raymond Aron (1962) et Alain Touraine (1969). L'expression « société industrielle » sert d'« alternative à la distinction [27] entre capitalisme et socialisme » chez Raymond Aron. Capitalisme et socialisme représenteraient des variantes d'un type commun ; ils sont subsumés sous une seule rubrique, parce que renvoyant à des genres de production industrielle identiques. Ainsi se trouve tracée la voie d'extension de l'usage des termes « société industrielle » et « société post-industrielle ». Les sociologues ont vocation à faire disparaître, à gommer les recherches produites en termes de classe, de critique de l'État, et de promesse révolutionnaire ! Ils se cantonnent à des études de la société, réduite aux seules technologies.

Le mérite de l'exploration proposée par Daniel Bell, auteur loué par les post-modernes, tant sur le plan de la réflexion théorique, que sur le plan des analyses concrètes, apparaît par deux fois :

- *d'une part*, elle retrace la genèse de la notion de « société post-industrielle », en situant les enjeux des discours dans lesquels elle prend place. Utilisée dès 1959, dans un autre texte du même auteur ²⁴, l'expression définit les sociétés contemporaines comme des sociétés de service, des sociétés qui ont dépassé le stade de la seule production industrielle. Souvenir probable d'un texte de David Riesman, cette notion émerge donc au cœur des réflexions de l'après-guerre, sous la domination du Plan Marshall destiné à l'Europe, au tournant de la constitution du « modèle » nord-américain ²⁵ et de l'extension de l'État-Providence. Elle fonctionne comme principe de classification des sociétés :

²² « Savoir » abondamment utilisé par Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne*, *op. cit.*, p. 16 sq. ; Gianni Vattimo, *La Fin de la Modernité*, *op. cit.*, p. 12 ; John Rajchman, « Postmodernism in a nominalist frame », *Flash Art*, décembre 1987, p. 49 ; Paolo Portoghesi, *Le Post-moderne : L'Architecture dans la société postindustrielle*, Electra, 1982.

²³ Daniel Bell, *The Corning of Post-industrial Society*, New York, 1973.

²⁴ Daniel Bell, *The Post-industrial Society*, prospective sur les États-Unis en 1985 et au-delà, cité in *The Corning...*, *op. cit.*, p. 36.

après l'ère « pré-industrielle » (dominante agricole), et « industrielle » (économie centrée sur la production secondaire et la machine), vient l'ère post-industrielle (économie centrée sur les services et le tertiaire) ;

- *d'autre part*, cette somme que représente l'ouvrage de Daniel Bell offre quelques analyses du rôle décisif du savoir dans l'organisation sociale post-industrielle. La bureaucratisation des sciences, et la division du travail intellectuel, conjointes à l'automatisation de la production, confèrent à la « nouvelle » société quatre dimensions spécifiques : une économie de service, la prééminence des techniciens, un savoir informatique, des technologies inédites de travail intellectuel. La force de travail, [28] auparavant essentiellement physique, se convertit en force de travail intellectuelle, de recherche, d'administration, d'éducation. De ce fait, les classes sociales disparaissent au profit de l'émergence d'individus sans appartenance. La société post-industrielle se fonde sur une équivalence généralisée des êtres et des choses. Et les conceptions de Marx ne sauraient être maintenues : la révolution n'est plus à l'ordre du jour.

Dès lors, l'époque post-industrielle peut-être définie ainsi : si l'on appelle société industrielle une société dans laquelle l'intervention économique de l'État porte sur l'organisation du travail industriel, et la domination qui est alors exercée, sur la classe ouvrière, par ceux qui gèrent la rationalisation de ce même travail, la « technostructure », on appellera société post-industrielle, la société dans laquelle la production directe est automatisée, les technologies se caractérisant par l'incorporation de schémas logiques humains, de modèles d'organisation sociale, et la domination est alors diluée dans des micro-pouvoirs portant sur des individus, non référables à un centre.

L'émergence de la société post-industrielle en vient ainsi à « coller » complètement à la fin de la modernité, telle qu'elle est postulée par les post-modernes. La société industrielle s'érigeait sur une vision optimiste du devenir humain, conforté par l'expansion techno-industrielle, la prévision économique et la probabilité d'une réconciliation

²⁵ David Riesman, « Leisure and Work in Post-Industrial Society », 1958, publié in *Mass Leisure*.

des classes. Elle était moderne. La société post-industrielle se forme à partir d'une expansion technologique informatisée qui traite toute activité avec les mêmes critères de performance, en les soumettant au contrôle de la seule information. Elle est post-moderne.

Les nouvelles technologies opèrent un changement de régime social, et ouvrent une ère nouvelle dont la régulation n'est plus assurée par des rapports conflictuels entre des classes, mais par un réseau d'« interfaces »²⁶ ; l'interface nouant « des rapports nouveaux, postmodernes, entre l'homme et la technique »²⁷, l'homme et l'homme. Autant d'éléments qui « constituent des provocations et des appels qui font signe vers la possibilité d'une nouvelle expérience humaine »²⁸.

D'une certaine façon, la fin de la modernité est affaire [29] de constat. Parce que les technologies ne sont plus les mêmes, nous sommes devenus post-modernes.

À ce titre, les post-modernes proposent, conjointement à ces déclarations, une thèse sur l'histoire. Les traces d'une « fin » de société se repèrent dans les variations de sa « puissance » technologique. Mesurons donc les effets de cette puissance sur les agents sociaux et sur la formation sociale en détaillant la scénographie post-moderne de la société.

²⁶ Interface : ensemble du matériel et du logiciel nécessaire pour assurer la communication entre un ordinateur et un dispositif périphérique. Cela étant, l'usage post-moderne du mot est essentiellement métaphorique, et plus proche de l'étymologie. Quant au terme « réseau », il doit être utilisé dans sa double valeur : tissu sans articulation centrale reconnue ou manifeste, et résistance ou dissociation ; cf. Jacques Derrida, in *Les Immatériaux*, catalogue de l'exposition du Centre Pompidou, p. 194.

²⁷ Christine Buci-Glucksmann, in *Les Immatériaux*, catalogue de l'exposition qui s'est tenue à Beaubourg, sous ce titre, CCI, en 1985.

²⁸ Gianni Vattimo, *La Fin de la Modernité*, op. cit., p. 30.

LE DÉCOR POST-MODERNE

Informatisation de la société, technologisation de toutes les activités, perfectionnement des instruments d'information, déconcentration et cybernétisation des informations et des décisions, règne de la gestion uniforme d'activités dématérialisées, le décor de la société post-industrielle ne relèverait plus des romanciers de science-fiction. Il existe sous nos yeux. Il s'étend chaque jour davantage et programme les vicissitudes des nouveaux modes de vie. Réalité tangible, effective, affirment les post-modernes. Sa tendance générale se lit, par exemple, dans les plans d'architecture proposés aux entreprises du « stade » postindustriel qui confient la réalisation de leurs bâtiments à des architectes post-modernes.

L'ordonnancement architectural projette dans l'espace les relations sociales désirées, ainsi que des manières de vivre le travail programmées. L'architecte construit des volumes flexibles, aidé en cela par le choix d'enveloppes modulables, permettant de répondre aux moindres modifications des besoins, aux agrandissements ou diminutions de la « politique » de l'usine. Flexibilité-évolutivité-extension-espaces-à-usages-multiples, le bâtiment post-industriel ressemble à une grande halle susceptible de se modifier en permanence. Les espaces d'activité sont coordonnés par des règles de relations, elles-mêmes modifiables.

Ces bâtiments traduisent l'abandon du travail à la chaîne sous la forme encore visible dans le film de Charlie Chaplin, « Les Temps Modernes », au profit d'une organisation [30] du travail en groupes diversifiés et « autonomes ». Chaque groupe doit pouvoir se constituer un espace spécifique de par sa surface, son volume, l'infrastructure nécessaire. Les surfaces de travail ne comportent plus d'éléments de construction, dans la mesure où elles adoptent la configuration correspondant à des activités différenciées. La disposition du poste de travail intègre l'ensemble de l'équipement électronique nécessaire et les tâches intervenant dans les procédures automatisées de la production.

Brossé à grands traits, le système spatial adéquat à la société post-industrielle est considéré par les postmodernes comme une métonymie de la société dans son ensemble. Sur ce plan les post-modernes

campent sur une position ambiguë, placés qu'ils sont entre la réalité, leurs espérances, et leur choix culturel ; il n'empêche, le fil conducteur architectural traduit en image ce qu'ils appellent un « monde de complexité où l'incertitude est devenue la règle ». Le nouveau décor social « fonctionne » à la manière de l'espace post-industriel.

La société, encore pyramidale (les classes) et centrée (l'État-Providence) dans sa version industrielle a éclaté en une multitude de réseaux, de modules interconnectés, traversés de flux d'énergie inconstants. Illusion ? Apparence ? Ce n'est pas encore le lieu de trancher. Les termes les plus fréquemment utilisés pour décrire ce décor post-industriel : interaction, interface, dématérialisation, métamorphose, réseau, proviennent du domaine informatique. Les mots produisent-ils la vision, ou manifestent-ils une réalité, ce sera d'abord ce qu'il faudra examiner.

Mais, peut-être, la réalité n'a-t-elle rien à voir avec cela. Le raisonnement procède par d'autres voies. La volonté de renverser la modernité dicte un impératif : conférer à la société, dans son ensemble, les traits qui justifieront les principes d'une nouvelle culture. C'est pourquoi, les textes de référence traitent toujours les données exposées ci-dessus comme des acquis. Au demeurant, la clarté de ce recours est connue pour n'être que relative : « La description de l'expérience actuelle en termes de posthistoricité ²⁹ comporte certes le risque d'une dérive vers un sociologisme simplificateur dont se rendent trop souvent coupables les philosophes. » Toutefois, la « fidélité à [31] l'expérience », et les nécessités de l'argumentation, exigent de partir de traits de l'expérience « qui, on doit le supposer, s'offrent aux yeux de tous » ; « c'est bien cela qui légitime le discours sur la post-modernité » ³⁰.

Revenons à ce décor. Le procès de complexification de la société post-industrielle a produit des résultats qui sont désormais gravés « dans l'inconscient des jeunes » ³¹. Si les raisons de cette complexification demeurent obscures — « On dirait qu'il existe une sorte de destinée, de destination involontaire à une condition de plus en plus com-

²⁹ Terme équivalent ici, à « post-industriel » ; seul le registre d'analyse se déporte vers les conceptions de l'histoire, induites par le régime post-industriel. Ce terme appartient à Arnold Gehlen. Voir plus loin.

³⁰ Gianni Vattimo, *La Fin de la Modernité*, Seuil, 1987, p. 12.

³¹ Jean-François Lyotard, *Le Post-moderne expliqué..., op. cit.*, p. 133.

plexe »³² — hormis à évoquer un processus technique, les nouvelles conditions d'existence, elles, peuvent aisément être décrites. Elles englobent de nombreux registres, de la dynamique de l'existence quotidienne à l'atmosphère d'ensemble de la vie sociale.

La description des conditions de travail n'excède pas des considérations techniques, parmi lesquelles des allusions aux postes de travail isolés. Mise à part l'architecture des lieux, les modules de production déterminent d'abord une fonction nouvelle de l'individu, désigné comme le responsable de son module et indépendant. Cela étant, ne s'attardant guère aux facteurs d'émergence (ou non) de nouvelles formes de luttes sur ces nouveaux lieux de travail, le regard post-moderne vise, plutôt, à engager une discussion à propos des modifications impliquées par les postes de travail contemporains sur la composition de la catégorie sociale de travailleur. La composition sociologique de la population active dans les pays les plus développés a changé. Quoique la remarque date, cela ne signifie pas qu'elle soit erronée. Depuis de nombreuses années, elle entraîne à de longs discours sur la disparition du « prolétariat ».

Non moins caractéristique de ce décor post-industriel, l'accélération de la production de biens, grâce aux industries réformées, porte la dynamique de consommation à un degré « supérieur ». La consommation de masse ne cesse d'envahir tous les domaines de la vie, et de s'approfondir. La consommation, il y a peu happée par le principe de la seule diffusion de masse, rebondit aujourd'hui sur le principe de la « nouveauté à tout prix », de la rotation accélérée des produits sur le marché, au point que l'aspiration sociale au nouveau dessine un autre code de [32] vie, inséparable d'une division de tous les agents sociaux en individualités consommatrices. Mais, cette métamorphose permanente des produits sur le marché effectuée, en retour, la critique implicite du « progrès » que l'on croyait lié à l'augmentation des capacités consuméristes de chacun. Les uns et les autres tirent une conclusion identique de ce processus : « Le progrès devient routine »³³, et le mode d'existence dans le monde industriel post-moderne se mue en une « immobilité » fondamentale, en une sorte d'éternel retour du même, ou de monde protéiforme. Le renouvellement continu des objets, vêtements, livres, disques, produits divers, n'arrive plus qu'à sus-

³² Jean-François Lyotard, *ibidem*, p. 124.

³³ Gianni Vattimo, *La Fin de la Modernité, op. cit.*, p. 13.

citer une course effrénée au changement, toujours répétée. Il faut ranger ce phénomène au rang de paradoxe post-moderne, jusqu'à croire, provisoirement, que le paradoxe est constitutif d'une logique sociale post-industrielle.

LE MONDE DE L'IMAGE

Outre la production et la consommation, l'expansion du monde de l'image donne à ce décor une touche encore nouvelle. Télévision, moniteur informatique, vidéo, minitel, les appareils technologiques arment la pensée, et les relations sociales, de modes d'expression inédits. « Tout devient visible à partir de *monitors* télévisuels que chacun commande en restant cloué dans sa chambre »³⁴. Le monde de l'image remplace le monde réel, au point d'écarter de plus en plus les questions de la relation de l'image et du monde. « Les images font monde »³⁵. Mieux même, depuis qu'elles dérivent des ordinateurs, sous la forme des images numériques, elles inventent le monde qui leur convient. Le propos est extrêmement répandu. Ce qui l'est moins, c'est la reconnaissance post-moderne d'une jouissance de la fabrication individuelle des images et des discours par l'intermédiaire de la machine. L'expérience d'écriture « post-moderne » entreprise lors de l'exposition « Les Immatériaux », organisée au Centre Pompidou en 1985, établit que les participants réagissent devant ces procédures, en fonction des habitudes [33] incorporées ; que, plus le participant est proche de la mentalité « post-moderne », plus le résultat est fructueux, « Les satisfactions qu'elles procurent éclipsent le désagrément des pulsations lumineuses, et font qu'il est plaisant, globalement, de faire un texte », tandis que son écart par rapport à cette mentalité lui impose des difficultés sans nombre : « J'ai beaucoup de mal à suivre ce qui se passe, ce sont des fonctionnements qui m'échappent »³⁶.

Le monde de l'image commence à traduire une culture post-industrielle qui dépasse largement les canons de la seule industrialisation des biens culturels. Dans une phase antérieure, la production des biens

³⁴ Gianni Vattimo, *La Fin de la Modernité*, op. cit., p. 13.

³⁵ Christine Buci-Glucksmann, in catalogue *Les Immatériaux*, op. cit., p. 84.

³⁶ François Recanati et Philippe Lacoue-Labarthe, *ibidem*, pp. 87 et 244.

relevait effectivement d'une industrie de la reproduction en série, de la « reproductibilité » des objets, livres, disques, affiches, cassettes, en fonction d'exigences de diffusion massive. L'ouverture de la période post-industrielle promet des variations plus subtiles dans la production des biens, car ce sont les systèmes médiatiques, eux-mêmes, qui conçoivent les œuvres et instituent les artistes qui leur conviennent, artistes qui ne sont plus guère que des « supports » de l'image, du son, du langage programmés. Parallèlement, l'univers médiatique s'internationalise, avec ses circuits d'information, et ses critères de sélection, au point de transformer tout trait culturel en objet éphémère d'une consommation immédiate. Les cérémonies médiatiques fécondent le simulacre, en jouant de la fragmentation.

Nombre d'autres phénomènes sont mis en perspective par les post-modernes, qui ne peuvent être tous cités. Il suffit de rappeler que le monde de la vie quotidienne, celui de la nourriture, des communications privées, de l'école et de la formation, d'autres encore, sont atteints, à des degrés divers, par l'informatisation, l'éphémère, la circulation infinie, la disparition du réel. Au lieu d'énumérer toutes les allusions, rapides ou développées, que les ouvrages proposent, interrogeons deux éléments qui ne sont jamais négligés.

D'une part, l'interprétation du monde contemporain en termes post-industriels ne contourne pas le motif de l'échange, de la circulation de la marchandise. Les commentaires s'attardent à faire remarquer combien le règne de la valeur d'échange surmonte celui de la valeur d'usage. Par conséquent, toute référence, toute valeur, [34] disparaissent au profit de la seule circulation, mobilité ou rotation. L'être des choses se consume dans la valeur d'échange, processus au terme duquel le monde des êtres, des objets, apparaît comme « donné-renouvelé » sans cesse, décliné sur le seul mode de la dissolution et de l'éternel retour.

D'autre part, la concentration de la puissance technologique dans des entreprises qui peuvent à chaque instant détourner leur objectif vers la guerre, entraîne le monde contemporain dans une valse hésitation autour du thème de l'armement, du potentiel de feu, de la bombe et de la catastrophe finale. L'horizon de l'effondrement violent, incontrôlable, de la violence définitive, compose une partition diabolique dont la société post-industrielle ne peut plus exclure la présence. « Une minute après la dernière explosion, plus de la moitié des êtres

humains seront morts, la poussière et la fumée des continents en flammes vaincront la lumière du soleil, et les ténèbres absolues régneront à nouveau sur le monde ³⁷ ». La peur saisit les pays industrialisés placés devant leur propre potentiel de destruction. Le thème ancien du « Déclin de l'Occident », imperceptiblement, glisse de la théorie politique vers une vision concrète de la menace atomique. Les romans et les films destinés à soutenir un imaginaire de la catastrophe ne se comptent plus, alors que les postmodernes utilisent ce phénomène comme thème de dramaturgie. Plutôt que d'en rester à une exploration de l'angoisse contemporaine, de s'en tenir à une analyse des sources et principes de la mentalité du drame, ils érigent le sens de la catastrophe en paradigme de la société post-industrielle.

L'homme post-moderne se fait herméneute du monde de l'instabilité et de l'explosion. Le bouleversement imprévisible, l'irruption du naufrage et de l'abattement inconditionnel, disposent la société à reconnaître « de façon toujours plus explicite l'état d'imprévisibilité du monde, une insécurité structurelle qui soutient tout système de relation individuelle ou interpersonnel : l'homme a appris que la réalité se dé mêle à partir d'un enchevêtrement de motivations insensées » ³⁸.

Le décor est mis en place. Les cintres ont fait descendre les architectures qui distribuent les lieux, les objets et les [35] pièces appelées par la comédie qui doit se jouer sur la scène. Introduisons les personnages.

DES RELATIONS EN RÉSEAUX

La comédie humaine a pris un nouveau cours. L'instable, le dispersé, l'éphémère, l'équivalence généralisée, le non-sens, fécondent les modes de vie. L'individu postmoderne se poste à la croisée de liaisons inconstantes.

Dans cette optique, les termes « réseau, réseau planétaire total » provoquent une série d'images suffisamment souples pour désigner la

³⁷ Gabriel Garcia Marquez, conférence pour « la Paix et le désarmement », Ixtapa (Mexique), 6 août 1986.

³⁸ Achille Bonito Oliva, catalogue de l'exposition « Terrae Motus », Grand Palais, 1987, p. 31.

teneur concrète des rapports sociaux contemporains. Ils indiquent des modes de disposition et d'agencement servant de relais au contact entre les individus, en réservant momentanément des qualités diversifiées : le réseau en toile d'araignée, en dentelle, en hélice, en chaîne, en nœud. Le réseau (étymologiquement : filet), étend son articulation en engendrant un espace et des intersections, à la croisée desquelles un nœud prend forme, qui doit sa valeur aux rapports d'homonymie, hyponymie ou antinomie qu'il entretient avec les autres. Cette précision de l'image, — mais ce n'est qu'une image — lui donne le droit de figurer dans les ouvrages post-modernes au titre de marque des effets majeurs de la société post-industrielle sur l'individu et son mode de vie.

Relations vidéo, téléphoniques, interphoniques, minitel, édifient la vie contemporaine. On se « voit », on se « branche », on s'« appelle », affectant la rencontre d'un interface médiateur, dont les interférences priment sur la rencontre directe. Le corps et le grain de la voix, exclus de la relation « immatérielle », appartiennent à une ère déçue. On communique aujourd'hui grâce à des écrans, quand les écrans programmés ne suffisent pas à tenir par eux-mêmes toute une conversation, bien au-delà de ce que mettent en scène quelques exemples cinématographiques. Le réseau enserre dans ses mailles, lâches ou serrées, quelque chose qui bientôt ne s'appellera plus « contact », si l'on tient au fléchissement tactile que le terme conserve.

Des interférences, interfaces, interactions, réseaux, [36] matrices et prothèses, parcourent les textes post-modernes, à tous les niveaux, les uns destinés à décrire des situations nouvelles, les autres convoqués pour désigner le principe de la vie sociale post-industrielle. Les figures, ainsi dessinées, délimitent un champ de propriétés dont la plus importante est celle de l'absence de centre. Le réseau, par exemple, mais les autres figures suggèrent la même idée, se dispense de centre, ou se substitue à tout centre. Les fils de l'écheveau tissent leur toile, solide ou éphémère, en fonction de branchements, de connexions simultanés.

Déployé en forme de métonymie, le réseau représente la société contemporaine comme jeu de relations complexes : « La disparition du face-à-face avec les objets ou les individus, c'est-à-dire la disparition de la "*présence*" et le recours aux "*prothèses*", loin de susciter une transparence croissante des rapports humains, les oriente plutôt

vers une complexification qui exigera de chacun de nous davantage de décisions et de choix »³⁹. Au lieu de perpétrer un schéma pyramidal, ou une représentation de la société comme totalité harmonieuse ou contradictoire, il donne à l'image de la société un aspect horizontal déterminant pour les analyses conduites d'après lui. Le réseau manifeste l'éclatement de la société en cellules nucléaires vis-à-vis desquelles un pouvoir collectif, central, peut paraître ou être non-contraignant. Les hiérarchies et monopoles disparaissent, les groupes eux-mêmes se dissolvent au profit de systèmes de régulation confinés dans le fortuit et le ludique. Les individus se découvrent en s'engageant dans des dispositifs dont ils deviennent les supports, s'orientent dans des parcours qui ne vont nulle part, se distribuent au long de traverses en se croisant parfois, livrent leur existence aux dépenses muettes, impasses et faux-fuyants, tours et détours des sinuosités labyrinthiques de l'espace dématérialisé.

La pensée du réseau, du code, de l'interaction, si descriptive soit-elle, porte en elle la disparition de toute théorie du pouvoir, de l'État, des conflits entre groupes sociaux parce qu'elle les rabat sur une représentation de la société sous la figure du circuit électronique intégré. L'énergie qui est censée traverser le système n'a ni source, ni fin. C'est un système « intelligent », labyrinthe sans [37] autre fin que lui-même, auquel le nom de « Valis » convient bien⁴⁰.

Dans cet espace énergétique non centré, toute activité se développe sans lien avec une autre, il n'y a plus que des événements sans logique saisissable, spontanés ; beaucoup d'événements qui se rendent simultanément obsolètes, se précipitent dans une cadence syncopée. Les relations nouvelles déclassent les anciennes, se déclassent elles-mêmes, disparaissent et reparaissent dans une dispersion infinie. Règne de l'agitation sans contrôle de monades individuelles propulsées sans frein dans un vaste mouvement brownien. L'événement « arrive », il est reçu, il est perçu, il est vécu, mais il est aboli aussitôt par un autre. Il résulte de cette vie que les hommes sont enfermés dans un présent éternel.

³⁹ Jean-François Lyotard, interview dans *Libération*, 21 juin 1986, p. 36.

⁴⁰ Philippe K. Dick, *Valis*, 1987. Valis = *Vast Active Living Intelligent System*. Le motif constitutif de cet ouvrage de fiction a fait l'objet d'une interprétation chorégraphique au Centre Pompidou, décembre 1987.

Ce primat du présent n'est pas une découverte des analystes de la société post-industrielle. La vie ici et maintenant fait partie des critères par lesquels, depuis 1960, on reconnaît une société de consommation de masse. S'attaquant à renouveler les considérations sur la société d'après-guerre, Edgar Morin introduit l'idée du primat du présent suscité par la consommation et étend cette idée aux relations sociales. « L'adhésion et l'adhérence au présent, dit-il, font de la culture de masse la culture d'un monde en devenir ; mais, culture dans le devenir, elle n'est pas culture du devenir », culture de l'aujourd'hui éternel et changeant, elle offre une « succession non structurée de moments présents »⁴¹.

Les sociologues de la société post-industrielle ne rejettent pas une telle filiation. Ils approfondissent le thème, mais l'orientent en un autre sens. La vie « au présent » résulte, pour eux, de la vitesse de désuétude de tout événement, reflète les avantages obtenus dans une société qui livre chacun au loisir immédiat — on ne vivrait plus pour travailler, mais pour se « payer » des loisirs — à la transformation du passé en marchandise pour le présent — adaptation du passé au présent, anachronisme permanent, recyclage de l'ancien — à l'absence de futur. Repas, modes, auditions, spectacles, tous ces phénomènes s'incluent dans des relations qui témoignent d'une vie contemporaine placée sous les auspices de l'éternel retour du présent, pour des individualités consommatrices.

[38]

LA DISSÉMINATION DE SOI

S'agissant de penser à la hauteur des « conquêtes technologiques et théoriques du monde dans lequel nous vivons »⁴², les deux vagues précédentes d'exploration du discours sur la société post-industrielle conduisent presque mécaniquement à une conclusion quant au statut nouveau de la conscience individuelle : « une conscience de soi diffuse »⁴³ saisit l'individu. Telle est la base d'une troisième vague d'ex-

⁴¹ Edgar Morin, *L'Esprit du temps*, 1962, p. 211, Livre de Poche.

⁴² Paolo Portoghesi, *Le Post-moderne*, Electra Moniteur, 1982, p. 6.

⁴³ Gianni Vattimo, *La Fin de la Modernité*, *op. cit.*, p. 17.

ploration qui rapproche progressivement de la nécessité d'en appeler à une culture postmoderne.

Communément cité dans les ouvrages, le terme « dissémination » remplit le rôle dévolu aux notions pertinentes lorsqu'on veut spécifier un phénomène. « Dissémination de soi », fin de la « stabilité et de l'identité du sujet », qui « a perdu sa vue panoramique »⁴⁴, la dissémination évoque l'éparpillement. Elle renvoie à la disparition de la centralité, l'absence de références fixes, aux rencontres de hasard, et aux courts-circuits qui définissent l'individu post-moderne.

Errance, fission de soi, subjectivité éclatée, ces mots devenus courants dans les paroles quotidiennes, annoncent que le « moi » trouve, dans les réseaux sociaux, des modes d'être et d'expression différents de ceux auxquels d'autres générations ont été habituées. Le « moi » revendique sa non-appartenance : « Laissez-moi faire de moi ce que je veux »⁴⁵, se vit sur le mode de l'informatique : « Elle cherche celui qui trouvera son code à quatre chiffres... J'ai eu un instant l'illusion de croire que deux êtres humains pouvaient se connecter... Pour partager des données, série ou parallèle, il faut respecter le protocole. Déçu depuis longtemps de la connexion en réseau, j'ai tenté un reset, et je suis encore planté »⁴⁶. Le moi diffère toujours.

La fin des dogmes — entendons par là, au sens post-moderne, le déclin de pensées centrées, orientées par un principe exclusif, raidies dans un credo, figées dans de « grands desseins paranoïaques »⁴⁷ — libère d'un seul coup l'individu de toutes les charges, de tout le poids des systèmes de pensée et de vie. L'ultime dissolution de l'attrait pour des propos qui régissent les attitudes, en synthétisant des expériences et en rapprochant des faits [39] afin d'en montrer l'unité, provoque un éclatement de la conscience. La pensée, le mode de vie, l'appréhension du monde, le regard et la parole entrent dans une époque nouvelle, dans l'ère du « zapping », dans l'âge kaléidoscopique. Et si pour un post-moderne l'âge des dogmes désigne l'époque moderne, la vertu de la société postindustrielle en ce qui regarde l'individu, se traduit par

⁴⁴ Achille Bonito Oliva, « Points d'histoire récente », in *Catalogue de la XIII^e Biennale de Paris*, 1985.

⁴⁵ André Bercoff, *Manuel d'Instruction civique pour temps ingouvernables*, Grasset, 1985, p. 86.

⁴⁶ *Courrier de Libération*, le 21-02-87.

⁴⁷ Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide*, Gallimard, 1983, p. 64.

le disparate et l'éclectique. La dissémination de soi, sous les auspices du réseau, de l'interface et de la métamorphose, produit une conscience polymorphe, légère et mobile, enfant de Protée, ou des dieux post-modernes, le clip, le jingle, et le spot.

Ce constat de la « fin » des dogmes, du déclin de l'attachement contemporain à des pensées systématiques et aux organisations, ou institutions, qui les inspirent, s'étaye sur les chiffres, incontestablement observés, de la participation de moins en moins active, de moins en moins prise, aux associations de toute nature. Cet effet, promu au rang d'explication, vient corroborer, dans le discours postmoderne, la vertu non-héroïque de la dissémination de soi. Elle est interprétée comme résistance, capacité à dire « non » à tous les enrégimentements. La notion de dissémination de soi élève au rang de victoire une insatisfaction, déclarée spontanément politique, s'exprimant par les voies et les moyens de la dissolution de soi dans l'absence de relation à l'autre !

Le déploiement technologique de la société postindustrielle, à quoi s'ajoute la connaissance de l'homme sans souci métaphysique, constituent la ligne de partage sur le fil de laquelle le sujet, unifié et identique à soi de la modernité, se pulvérise, s'effondre dans l'informe, et se dissémine dans les ruines du « crépuscule » de l'humanisme. La vision du monde post-moderne se gausse de ces effets, de ces retraits et abandons. Elle acquiesce, en approuve la « positivité » eu égard aux ressources antimodernes qu'ils véhiculent. Elle proclame à travers eux des exigences nouvelles concernant la vie individuelle et collective.

Au demeurant, la ruine de l'humanisme ne porte pas, solitairement, la victoire de la dissémination de soi. Les drames politiques du XX^e siècle participent pleinement à ces ravages.

[40]

LA DÉLÉGITIMATION

La dissémination entraîne l'individu à penser et à vivre ex-centré, explosé, de-ci, de-là, à la manière d'un divers pur sans perspective de synthèse. Ni orientation, ni équilibre, ni structure, mais un deuil de l'unité, qui essaime et fructifie, au long de traverses éclatées. Un deuil qui se redouble de celui de l'unanimité sociale, potentielle, probable, nécessaire, dû cette fois aux déboires induits par les « idéologies ».

En effet, la société post-industrielle secrète une « incrédulité », une « désuétude », un « lézardage » et un « déclin » des noms éponymes de l'engagement social depuis vingt ans (Marx, Lénine, Mao, Fanon, Sartre), et de la confiance — réputée moderne — en un idéal de progrès social, découlant de l'accumulation des technologies et du désir d'émancipation (d'une classe, d'un mouvement social, d'un pays du tiers-monde). Dénouant les hiérarchies et les divisions sociales (entre les classes), intellectuelles (« facultés » anciennement délimitées et subordonnées les unes aux autres), en projetant les êtres, les savoirs et les choses, dans des réseaux d'interaction aux frontières floues, et aux investissements déplacés constamment, elle engendre l'éclatement de toute perspective d'ensemble, la résiliation des projets d'unification, la domination du parcellaire et du local. Elle plonge le savoir dans des dispositions de prolifération dont l'orientation n'est plus soutenue par un engagement normatif. Elle exclut l'exigence moderne d'une émancipation de l'humanité par la conquête de lumières, dont on estime qu'elle s'est manifestée par les drames de la terreur politique, Auschwitz, le Goulag, etc.

Car, il fut un temps — la modernité — où les activités humaines, action, savoir, devoir et création esthétique, n'étaient pas seulement considérées séparément mais étaient encore englobées dans un énoncé général qui se donnait le rôle de distribuer des places et des valeurs à chacune, d'en manifester la hiérarchie en fonction des fins de l'humanité. Cet énoncé les mettait en scène dans un récit épique, tissu serré d'images et d'aspirations, opérant la synthèse de l'ordre humain sous l'autorité d'un savoir [41] global, unifiant, totalisant, « idéologique ».

Acceptons de nommer ce récit de validation des activités (la théologie chrétienne, le tableau historique des progrès de l'Esprit humain, l'appel à la désignation d'une classe comme Sujet de l'Histoire par une nécessité immanente au processus historique) un « métarécit ». Son efficacité réside dans l'entraînement qu'il procure à associer les activités en vue d'un avenir de Justice, et de lien social affermi. Les métarécits auraient emporté, durant toute la modernité, l'assentiment de tous à l'approbation héroïque des décisions politiques. Ils auraient produit du consensus à bon compte et dangereusement.

Éliminant les prévisions, les préavis, et les futuribles, la société post-industrielle déstabilise le « sentiment de réconfort inhérent à un but »⁴⁸, affaiblit et bientôt fait disparaître les projets ou modèles de transformation sociale, ces « métarécits » qui, au fond, engendraient de fausses unanimités, réduisaient les contestations, les dissidences, empêchaient, à tort selon les post-modernes, l'inconstance, le divers expansif, le multiple à jamais dispersé, la résistance et l'écart par rapport à la norme. Ne demeurent plus, au terme de cette perte de crédibilité des métarécits, que des éclats, des fragments, des parcellisations indéfiniment renouvelées, enfin susceptibles de ne pas être « récupérées » par « le système ».

Dans la mesure où ces « métarécits », centrés pourrait-on dire sur la défense de « grandes causes », sur la croyance en un réel auquel « on peut quelque chose », justifiaient des orientations politiques et sociales, ces dernières entraînent au service de la légitimation des savoirs et des activités orientés vers ces causes ou ce réel. Par légitimation, il convient d'entendre le mouvement par lequel un tel « métarécit » prescrit des conditions à une prise en considération des activités dans la stratégie de transformation promise de ce réel. Les « métarécits » modernes, ouverts sur le futur, déterminent la validité d'un acte, d'une loi, ou d'un savoir, et ceci en vue d'une communauté à affermir⁴⁹.

⁴⁸ Achille Bonito Oliva, « Points d'histoire récente », *op. cit.*, 1985, p. 43.

⁴⁹ Des procès de légitimation de ce genre, il en existe, selon J.-F. Lyotard, de plusieurs sortes. Les uns opèrent par la tradition, c'est le cas dans les sociétés « sans écriture », les autres, par la performance, les troisièmes par le futur. Seul, ces derniers sont appelés, au sens propre, des « métarécits ».

En vérité, la thèse portant sur la délégitimation apporte la dernière pierre à l'édifice de la société post-industrielle. Elle engage une réflexion sur les formes du lien social dans ce type-ci de société.

[42]

Car, remarquent les post-modernes, la disparition des « métarécits » ne fait pas place à un scepticisme même momentané. Cette disparition témoigne de la texture nouvelle des relations sociales actuelles. Tout lien social n'a pas disparu, ce qui serait un propos absurde compte tenu du fait qu'il n'est pas dans la « nature » de l'homme d'être absolument indépendant, mais les individus de la société post-industrielle tissent entre eux une forme inédite de relation, sociale et politique, ce qu'on peut se permettre d'appeler : un espace social sur fond d'hétérogénéité. Ils participent « enfin » à la liquidation de toutes les valeurs.

La délégitimation ferait sauter le dernier verrou de l'unité sociale moderne. Dans une société en réseaux, alors que le souci de contribuer à l'émancipation de l'humanité n'aurait plus lieu d'être, le monde social prendrait la figure d'un tableau à « la manière » d'Escher, un entrelacement de fils, de parcours entrecroisés, tous équivalents, fructifiant par leur seul dissentiment. La société post-industrielle forge sa « cohésion » dans l'éclatement, dissout les consensus au profit d'un dissensus « communautaire » qui lui confère sa dynamique spécifique.

Ces dissensions opposent des individus répartis au long des trames de liaisons informatisées, structurent un ordre social dont les limites dépassent largement le cadre des anciennes nations (modernes). L'économie a depuis longtemps sauté le pas des frontières nationales, les réseaux interconnectés des relations sociales et culturelles, véhiculées par des moyens d'information internationalisés, franchissent les mêmes frontières sans s'inquiéter, désormais, de bornes ayant perdu tout sens.

NOTRE CHANCE ?

La fin de la modernité ne relèverait donc pas d'un projet inachevé. Elle s'effectuerait bien sous nos yeux, dans une dissolution irrémédiable, mais sans retour à la barbarie, sans terreur. La fin d'un monde n'est pas la fin du monde. Déjà, un nouveau monde prendrait forme et structurerait notre existence grâce à des principes insaisissables [43] par des catégories mentales obsolètes, parce que trop attachées à un ordre social déchu. Le règne de l'informatique dans la société, des complexes nucléaires et industriels, de la consommation individualisée, réordonnent le travail et la vie sociale en destituant les hiérarchies sociales antérieures. Ils convertissent les rapports sociaux en réseaux horizontaux, abolissent les groupes sociaux au profit de trames d'oppositions et de différences portées par des individus, de jeux de relations aux combinaisons fluctuantes. Fracturant les collectifs et les associations, la mobilité permanente des situations, happant dans un mouvement brownien les particules individuelles, étend sur la conscience de soi le manteau du diffus, du dispersé, de l'interférence et du fortuit. De polymorphie en précarité, de métamorphose en fragmentation, la compétence du discours à saisir des totalités vole en éclats, achevant d'un seul coup le processus de réduction des consensus, dans la recherche effrénée d'une déstabilisation dont le résultat est rien moins qu'éphémère.

Un seuil est franchi, franchissement dont les postmodernes voient croître les effets chaque jour.

Dans un premier temps, ils s'inquiètent de la constellation qui se forme. Ils voyagent et constatent, regardent ce qui vient, établissent des faits. Ils prennent acte de ce qu'ils voient sur le mode du « il y a... », du « c'est ainsi ». Le cours des choses change, nous entrons dans un âge post-industriel, le passage, certain, mérite une description. Mais, le recours à des formes d'exposé conjecturales, accordant souvent un crédit explicite à la futurologie, risque cependant, parfois, de se retourner en une fascination débridée. On peut remarquer incidemment que, comme le signalent certains post-modernes, cette procédure descriptive hésite entre la volonté de dresser un tableau de la condi-

tion post-moderne, l'hagiographie de cette même forme sociale, et sa contribution à la solution des problèmes contemporains. Et pourtant, quel que soit le cas, il ne s'agit pas seulement de se rallier aux faits selon les voies d'une positivité aveugle, il faut aussi leur donner la puissance d'une chance inouïe.

Aucun regret n'émane des textes post-modernes. Au contraire, il importe de prendre en compte l'échec de la modernité qui se profile derrière les phénomènes exposés : [44] échec du « progrès », de l'idée d'une histoire de l'humanité projetée vers le Bien, de l'homme maître de lui-même, des avant-gardes annonçant la vérité à suivre. Les post-modernes refusent par conséquent tout discours sur la décadence, ou le déclin. Rien d'apocalyptique ne se profile à l'horizon. Nous expérimentons simplement la « fin » de la modernité et de l'histoire. Et cela détermine une chance nouvelle pour l'individu, sa vie, ses œuvres. Une chance, une confiance et un crédit d'autant plus fermes, que les post-modernes se refusent à la prétention réputée illusoire de mettre un terme à ce mouvement d'un genre inédit dans l'histoire de nos sociétés.

C'est en terme de « tournant radical » par rapport à la modernité qu'il s'agit de penser, dans le renforcement offert par la société post-industrielle à notre « sensibilité aux différences » et « à notre capacité de supporter l'incommensurable »⁵⁰, mais pas un tournant qui ouvre et découvre ; un tournant comme on dirait « tourner le dos » ; se contenter de refuser le raisonnement moderne.

La société post-industrielle, société vouée à l'instabilité différentielle, exige de nous une autre attitude, d'autres procédures de pensée et des manières de vivre inédites. Elle se présente à nous sur le mode de la provocation à penser, provocation comprise dans le sens d'un appel, certes, mais un appel à quoi ? Un appel venu d'où ? Loin d'avoir à protester, contre l'état actuel du monde, la philosophie doit s'attacher à en accélérer les tendances. La société contemporaine liquide d'elle-même les croyances, il faut approfondir encore plus cette liquidation.

Du moins, tout cela constitue-t-il un dispositif de pensée cohérent, prêt désormais à se prolonger dans les difficultés de l'élaboration d'une culture adéquate à la condition post-moderne. Si tant est que les sociétés entrent vraiment dans l'âge post-industriel, la culture doit ap-

⁵⁰ Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne, op. cit.*, p. 9.

prendre à entrer dans l'âge post-moderne. Cependant, avant d'entrer dans ces voies culturelles, dans ces projets fondés sur un acquiescement jouisseur du cours des choses, arrêtons-nous quelque temps sur la vision du même monde construite par les néo-modernes.

[45]

NOTES du chapitre I, de la 1^{re} partie.

Les notes en fin de chapitre ont toutes été convertie en notes de bas de page dans cette édition numérique des Classique des sciences sociales afin d'en faciliter la lecture. JMT.

[46]

[47]

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.

Première partie :
La société contemporaine en crise

Chapitre II

Les égarements de la modernisation

[Retour à la table des matières](#)

Il est urgent de surmonter toutes les tentations de dispersion, de nostalgie, et d'aveuglement renouvelé si l'on veut maintenir un consensus social. Le temps est venu de renouer avec l'époque une « relation de confiance »⁵¹ et d'intimité dans une nouvelle pensée de la démocratie. En invitant certains au bilan, d'autres à de nouvelles analyses, d'autres enfin à des synthèses excluant les dogmes et les « langues de bois », les néo-modernes — parce qu'ils estiment que l'héritage du mouvement moderne ne doit pas être perdu, mais réformé — portent, sur la société contemporaine, un regard inflexible par le souci des lendemains et des fins de l'homme.

⁵¹ Olivier Mongin, in *Esprit*, juin 1987, p. 39.

LES POST-MODERNES VUS PAR LES NÉO-MODERNES

Dans la mesure où les post-modernes contestent la raison d'être et de se perpétuer des modernes face à une situation sociale et politique qu'ils prétendent étrangère à ces options, ils s'exposent à voir les ambitions et les conséquences de leurs propres analyses passer au crible de la résistance néo-moderne.

On ne peut saisir des « glissements d'époque »⁵² dans [48] un pur esprit empirique. Les descriptions et les constats n'établissent jamais la signification qu'il importe de prêter aux événements. Telle est, en substance, la première réaction des néo-modernes devant les thèses des postmodernes. Elle consiste à montrer comment la photographie mécanique du réel aboutit à abandonner l'approche critique des phénomènes. Or, seule une telle approche est susceptible de guider la pensée et l'action vers une espérance sociale incontournable dans la philosophie moderne.

Photographier mécaniquement l'odyssée moléculaire des années 1980 expose à constater bonnement le « succès spectaculaire » suivant : « l'individu libéral-libertaire (devient) subitement l'individu tout court, paré des meilleurs vices et des pires vertus, l'individu super(be) »⁵³. En cela, les post-modernes peuvent être appelés « néo-conservateurs », car si, à des titres divers, ils décrivent le drame du présent, ils se gardent bien d'annoncer comment l'on pourrait en sortir et vivre autrement.

La trahison éclate lorsque les post-modernes font état des métamorphoses de la société contemporaine. Ils traduisent des faits isolés en figure totale du monde, se fient sans prudence aux discours les plus futuristes, notamment eu égard à la technique. De là découle la critique acerbe de l'exposition organisée par Jean-François Lyotard, en 1985, au Centre Pompidou, sous le titre les « Immatériaux », exposition qui travaillait à la mise en scène de la communication mondiale

⁵² Titre d'un numéro d'*Esprit*, février 1984.

⁵³ Olivier Mongin, *Esprit*, janvier 1985, p. 63.

« new look », celle de la société informatisée. Cette exposition est interprétée comme « la risible traduction de rêveries positivistes »⁵⁴.

Le rôle des intellectuels s'en trouve remis en cause. « Il fut un temps où les intellectuels donnaient l'assaut à la Bastille, aujourd'hui ils font carrière pour la gérer. » En abolissant les perspectives critiques, en abandonnant tout principe et toute norme universalisante, « ce qui compte à présent n'est pas tant de savoir pourquoi l'on joue le match, si le match a un sens, l'important c'est de marquer le but ! »⁵⁵.

Le point culminant de cette trahison serait marqué par l'élaboration d'un « triste » savoir, risquant cependant « de ne pas signifier grand-chose dans un univers dominé à ce point par l'inégalité, l'injustice, l'exploitation, l'oppression, [49] le ressentiment et la haine, où il est manifestement encore plus impossible de demander à la morale et aux idéaux de déposer définitivement les armes, que de rêver à une interruption spontanée de la course aux armements militaires, et où une minorité honteusement privilégiée accède à la sagesse tardive des déçus du progrès qui cherchent à sortir du cercle infernal de la multiplication et de l'amplification indéfinies des désirs et des besoins, pendant que le reste de l'humanité se demande tout simplement comment accéder au minimum vital »⁵⁶. Ce « triste » savoir, celui de la société post-industrielle, celui de l'espace social excentré et déformé au sein duquel nous errerions, manque radicalement le véritable enjeu des modifications actuelles de la société, au point que les forces en présence ne sont même pas étudiées.

Les post-modernes sont désignés par les néo-modernes comme des observateurs cyniques de la réalité sociale. Ils ne sacrifient pas à la conviction moderne selon laquelle l'effort de connaissance doit être ordonné à la réalisation d'une fin pratique, rabaissant la curiosité théorique « au niveau d'une simple dissipation d'énergie au profit de l'inessentiel et de l'inutile »⁵⁷. Les post-modernes diluent leurs travaux dans un esprit anti-moderne, et de ce fait se désarment devant les mutations en cours, finissant par exalter « une subjectivité décentrée, libérée de

⁵⁴ Gérard-Georges Lemaire, « L'Empire de la nostalgie », *Opus International*, n° 101, printemps-été 1986, p. 50.

⁵⁵ Flaminio Gualdoni, in *Opus International*, hiver 1986, n° 100.

⁵⁶ Jacques Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, Minuit, 1984, p. 29.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 176. Cf. aussi J. Habermas, *La Modernité...*, op. cit., p. 456.

toutes les limitations de la cognition et de l'activité finalisée, dégagée de tous les impératifs du travail et de l'utilité », irrationnelle. Ils forgent des rêves qui ne seraient pas dangereux s'ils n'avaient pas tant d'impact sur les mentalités, s'ils ne satisfaisaient pas un « esprit libéral » dont on peut craindre et suspecter les aventures.

Néo-conservatisme ou irrationalisme contemporains, ces deux traits saillants de la post-modernité, revue et corrigée par les néo-modernes, font craindre le pire. Ils encouragent d'autant à reprendre les analyses de la société, mais dans une autre optique, en préservant les droits de la raison et en considérant que l'engagement n'est pas un archaïsme.

[50]

LE DIAGNOSTIC DE LA SOCIÉTÉ

Cette autre perspective prend des allures médicales, au sens où il est question de proposer un diagnostic de la vie moderne, diagnostic appuyé ensuite sur des propositions thérapeutiques, sur des contributions à la solution globale du problème. Le diagnostic fait ressortir avec force les caractéristiques de la situation contemporaine. Il décèle les « crises » et « perversions » ; assurément, il identifie les problèmes et se dispose à les résoudre.

Les néo-modernes infligent alors à la crise un statut particulier, facilitant le recours au vocabulaire de la clinique. Intégrée dans une vision globale de l'histoire, conçue comme processus de complexification croissante des sociétés, la crise contemporaine (de 1973-1989) annonce symptomatiquement une nouvelle phase de complexification, le moment d'une institutionnalisation du progrès scientifique et technique, l'instauration d'une « forme qui fait que s'efface de la conscience des hommes le dualisme du travail et de l'interaction »⁵⁸, c'est-à-dire le dualisme de la production et de la communication sociale. Cette complexification aboutit à l'atomisation progressive de l'individu, à la dissolution du lien social (de l'interaction), au prix de

⁵⁸ Jürgen Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Denoël, 1973 (pour la traduction en français, mais 1968 pour la publication en allemand), p. 44.

bouleversements « dans la reproduction symbolique du monde vécu (c'est-à-dire au prix de crises ou de pathologies expérimentées dans la "subjectivité"), et menaçant l'identité »⁵⁹.

Contre les auteurs qui semblent convaincus que la crise est dès à présent dépassée⁶⁰, les néo-modernes rappellent qu'il existe une tendance objective à la crise dans les sociétés capitalistes avancées. Elles ne cessent de traverser des phases de ce type. Le phénomène de crise en est constitutif, et l'on « peut observer et mesurer à l'aide de paramètres empiriques les écarts qui séparent l'organisme malade de l'état "idéal", de l'état normal de l'organisme sain »⁶¹.

Le concept de crise, chez Habermas notamment, reçoit successivement des connotations médicale, dramaturgique, et sociologique. Ces variations indiquent comment Habermas entend développer un concept socio-politique de crise [51] laissant place à la recherche de voies de sortie qui ne soient pas dictées par les seuls « vainqueurs » de la crise.

« La » crise relève de quatre types d'arguments explicatifs : les arguments portant sur l'économie (développés en s'appuyant sur la transformation des rapports de production dans le capitalisme avancé) ; ceux de la crise de rationalité (fondés sur la fonction de l'État dans le compromis de classes) ; ceux de la crise de légitimation (correspondant aux difficultés que peut avoir un État-Providence à légitimer ses décisions, à les faire passer pour des intérêts universalisables) ; ceux, enfin, qui s'articulent à la crise de motivation ouverte dans la modernité (liés à la décomposition des images du monde traditionnel du fait de l'évolution du capitalisme). Cependant cette exposition successive risque de faire perdre de vue que ces tendances s'articulent en « faisceaux », se concentrent en une figure de crise dont la cohérence demeure globale.

Mais même au travers de cette cohérence globale assignant à chaque niveau de crise une place et une fonction spécifiques, il est remarquable que le concept de crise recèle toujours un potentiel interne de transition d'une forme sociale à une autre, même si la question de

⁵⁹ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., tome II, p. 336.

⁶⁰ Alain Minc, *L'Après-crise est commencé*, Gallimard, 1982.

⁶¹ Jürgen Habermas, *Raison et légitimité*, Payot, 1978, p. 11.

l'État reste suspendue, et la question de la violence dans l'histoire, non traitée ; voire plutôt déniée. S'agit-il d'une trace des références marxistes, dans le discours néo-moderne ? Ce serait trop dire. L'exigence révolutionnaire n'est, en effet, plus de mise.

Il est ainsi d'autant plus clair que les analyses de la crise, ayant certes le mérite de lui faire une place précise dans une pensée qui ne se contente pas d'en prendre acte, se fondent elles-mêmes sur un raisonnement particulier concernant les structures sociales, sur une théorie qui ne se départit pas d'une option de réforme sociale articulée sur une thèse. Dès lors que la société n'est que « malade », il est possible et nécessaire de venir à son secours, de la « soigner ». Les remèdes permettent d'envisager la guérison, le retour à l'état de santé, état qui aura réussi à résorber la crise, mais maintiendra l'essentiel de la situation antérieure, consolidée par l'épreuve surmontée. L'usage du vocabulaire médical a ceci de particulier qu'il désigne sans masque les fins proposées par le discours sur la société qui s'y réfère.

[52]

Au fond, la source d'inspiration des néo-modernes est bien « moderne », si l'on se réfère à la tradition de la pensée médicale en matière sociale. Les premières vagues de la sociologie montante (fin du XIX^e siècle), pensent les conflits sociaux et les crises sociales en termes médicaux, au point que nombre de sociologues se sont cru les docteurs de la société. Le positivisme dans sa version sociologique (avec Auguste Comte), Durkheim (promoteur d'une sociologie républicaine et efficace), les penseurs sociaux de la III^e République, tous élèvent leurs discours à une prétention thérapeutique rapidement devenue institutionnelle. Faut-il croire, si l'on admet cette « médicalisation » de la sociologie sous la République qui a écrasé la Commune, que les crises sociales inspirent toujours les mêmes thèses aux réformateurs ?

LA MODERNISATION COUPABLE

Admettons donc la « maladie » de la société contemporaine. Quel est ce virus qui la grève et l'entraîne vers une corruption chaque jour exacerbée ?

La crise révèle des symptômes de désertification. Nous assistons à une réification des domaines d'activités structurés par la communication et l'interaction. Les médias se sont substitués à l'espace public démocratique, l'espace de discussion potentiel des décisions politiques et de la participation aux réglementations communes. Les acteurs sociaux sont désormais privés du contexte de sens de leurs propres activités.

Mais, la désagrégation d'une sociabilité déjà ancienne doit-elle être mise au compte du mouvement moderne, d'une façon ou d'une autre contemporain des mesures de modernisation sociale perpétrées depuis le début du siècle ? Ou bien, doit-on acquérir la conviction selon laquelle ce sont des causes socio-économiques qui, ramassées dans la crise de 1973, induisent une régression de l'individu vers des formes de vie narcissiques ?

Quelle que soit la réponse que l'on donne à ces questions, il est clair que, contrairement à ce qu'en disent [53] les post-modernes, il n'apparaît pas nécessaire de croire que la société contemporaine repose sur des structures différentes de celles de la société antérieure. Parler de « société post-industrielle » n'offre aucun moyen d'analyse nouveau. Tout au plus risque-t-on de verser dans un « fantasme cybernétique » réducteur. Les post-modernes perdent tout sens de la réflexion devant des phénomènes technologiques qui les impressionnent, et finissent par extrapoler en une « philosophie technocratique » des sentiments et des expériences immédiates. Le modèle de réflexion technologique travestit la technique en une instance séparée de la société, vouée au développement indépendant de ses propres finalités.

Que l'on s'en méfie ⁶², ainsi que le croient nécessaire les survivants de la phénoménologie, ou que l'on s'en vante, comme le font les post-modernes, il n'en demeure pas moins vrai que la technique, considérée de cette façon, devient une figure du destin, et semble fomenter, pour l'humanité présente, les plus noirs desseins. En s'efforçant d'élever contre elle « une résistance lucide », on porte jusqu'à « l'effroi le genre apocalyptique » ⁶³. En sacrifiant au « réalisme » et à « l'efficacité » post-modernes, on éclipse « les liens qui existent entre les mesures bienvenues de la modernisation sociale d'une part, et d'autre part une crise des motivations » ⁶⁴.

C'est pourquoi, il importe de spécifier le terme de modernisation. Par là, les néo-modernes entendent le processus de décomposition de la vie sociale en spécialisations indépendantes, entrepris sous le contrôle du capitalisme contemporain. La vie humaine se brise sous l'effet d'une politique d'experts, chargés, par les industriels, de soumettre et réduire toute résistance au silence des robots. La modernisation correspond à un processus dont les prémisses datent du siècle dernier, et qui se perpétue sous nos yeux. Ce processus s'appelait, autrefois, « rationalisation » de la société, du moins si l'on se réfère aux sociologues dont la théorie s'attache à penser la « rationalisation bourgeoise de la vie » ; il s'étendait aux « critères d'après lesquels les sujets de l'action apprennent à contrôler leur environnement » ⁶⁵, ainsi que l'établit Max Weber, puis, dans la pensée allemande, l'École de Francfort. La rationalisation désigne, à la fois, la production [54] industrielle de masse et ses effets de standardisation des modes de vie et de pensée. La modernisation, elle, définit le dernier état, dans le temps, de la rationalisation, soit le processus de robotisation de la société entrepris depuis quelques années.

Mais, outre que les robots, à l'égal de l'informatique, ne sont pas considérés comme des figures du destin par les néo-modernes, ils doivent être réfléchis sous deux angles. D'une part, ils ont le mérite de

⁶² Michel Henry, *La Barbarie*, Grasset, 1987 ; Gilbert Hottois, *Le signe et la technique*, Aubier, 1984.

⁶³ Dominique Bourg, « Culture et technique », *Esprit*, novembre 1987, p. 75 sq.

⁶⁴ Jürgen Habermas, *La Modernité, un projet inachevé*, *op. cit.*, p. 451.

⁶⁵ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, *op. cit.* tome I, p. 182.

substituer une force automatique à la force de travail, et par conséquent, « libèrent » le travailleur des postes de travail les plus pénibles, les plus aliénants, les plus harassants. Et, que l'on n'aille pas croire, avancent les néo-modernes, que les emplois disparaissent complètement, puisque — ainsi le démontre par exemple Alfred Sauvy — des emplois indirects nouveaux sont créés par ces progrès techniques⁶⁶. La filière robotique de l'automobile engendre, en amont et en aval, des emplois équivalant à un coefficient multiplicateur, respectivement, de 0,8 fois et 2,5 fois, les emplois de la filière. À terme, d'ailleurs, de nouveaux secteurs d'emploi devraient naître, dont une grande part reviendrait à développer des activités communicationnelles : assistance, formation, culture, loisirs, autant de professions qui favoriseraient l'intégration sociale.

D'autre part, en admettant que les activités productives, les échanges et l'administration, cèdent progressivement à une rationalisation poussée (robots, informatique, automates), il n'en existe pas moins des zones irréductibles à toute technologisation. Le domaine de la décision, entendons par là le domaine de la détermination des fins de la société, en tant qu'il échappe à la réification des moyens dont se dote la rationalisation, appartient toujours à des humains, même s'il ne relève pas, dans les conditions actuelles, de la communauté en son entier. D'une façon ou d'une autre, la technologie dépend de décisions politiques, « humaines », en amont pour sa mise en place, en aval pour sa reproduction.

Pendant, le refus de sacrifier au « fantasme cybernétique » (désapprobation ou approbation à tout crin de la technologie) n'empêche nullement les néo-modernes de reconnaître les difficultés réelles devant lesquelles nous place la modernisation. La source de la maladie contemporaine [55] se décèle dans les modes d'extension de la technologie, non aux moyens de travail, mais aux formes d'une colonisation de la décision. L'individu, éloigné des centres de décision, tenu à l'écart des discussions des experts, regardant le monde dans les vitrines médiatiques sans qu'il puisse jamais intervenir ou être entendu, vit sa situation, sa vie, le monde et les autres, dans l'ennui d'un « sens désublimé », sans communication. Par une sorte d'effet pervers de la technologie, à lui imposée sans qu'il ait sa part dans la décision,

⁶⁶ Jean-Marc Ferry, « Robotisation, utilité sociale, justice sociale », *Esprit*, janvier 1985, p. 19.

les avantages procurés d'un côté, sous forme d'un travail moins pénible, se renversent en un désastre moral de l'autre. L'homme ne sait ce qu'il peut vouloir, ni ce qu'il peut faire, parce que les systèmes d'intégration sociale médiatisés brisent sa capacité propre à construire l'unité de son expérience vécue.

En effet, la médiation technologique s'étendant à toutes les activités, éducation comprise, « l'intégration normative de la vie quotidienne se relâche »⁶⁷. Autrefois, des « images du monde », religieuses, métaphysiques, assuraient une cohésion de la communauté sociale par la communion en une même « foi », indiscutable certes, mais conférant une place et une fonction à chacun, et à ses activités. Le monde moderne et le monde de la technologie ont brisé ces « images du monde », instaurant d'un seul coup deux dimensions contradictoires : l'assurance d'une autonomie de l'homme dans l'expression et la réalisation de ses propres volontés, c'est-à-dire l'assurance d'une conservation autonome de l'espèce humaine à travers des activités coordonnées socialement entre ses membres ; et les exigences de technologies appartenant seulement à quelques-uns. Dès lors, l'individu ressent l'instrumentalisation de la vie sociale comme l'effet d'une force devenue « aveugle ». En apparence du moins, au niveau du « vécu », l'individu et le système se dissocient, au point que « la raison fonctionnaliste déchaînée ne fait aucun cas de la prétention à la raison établie dans la socialisation communicationnelle ; elle fait tourner à vide la rationalisation du monde vécu »⁶⁸, elle expulse l'individu des centres de discussions dans lesquels il a droit de se manifester.

⁶⁷ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., tome I, p. 401.

⁶⁸ Jürgen Habermas, *ibidem*, p. 402.

[56]

LE COMPLEXE MILITARO-INDUSTRIEL

Selon les néo-modernes, il est un premier exemple de cette « raison fonctionnaliste déchaînée » : le complexe militaro-industriel. L'examen de cette forme sociale archétype de nos sociétés démontre à l'évidence que le niveau de développement technologique acquis aujourd'hui, rend « permanente l'expansion des sous-systèmes » d'activités rationalisées, au sens indiqué ci-dessus, et « remet en question la forme de légitimation de la domination par une interprétation cosmologique du monde », à la manière des sociétés traditionnelles. Ceci, tout en excluant parmi les systèmes possibles, que « nous choissions celui qu'il nous est loisible de vouloir dans une perspective d'apaisement et de satisfaction dans l'existence »⁶⁹.

La société industrielle avancée, au moins depuis la Seconde Guerre mondiale, s'appuie sur une hégémonie de la technique, dont le modèle est le complexe militaro-industriel, et dont les caractéristiques sont les suivantes : la technique dispense un pouvoir rationalisé, « scientifique », sur des activités de plus en plus nombreuses ; l'activité instrumentale pénètre même les domaines du travail social, de l'existence (urbanisation, mode de vie, échange, communication). En outre, la technique couple désormais la recherche avec l'économie et l'administration. De ce fait, les travaux comme les décisions et les engagements de la société dans son ensemble cessent d'appartenir à tous, et de concerner la conscience pratique dès lors enfermée dans une sphère privée anémiée.

Les activités techniques, ou technicisées, ont cette propriété d'être « rationnelles par rapport à une fin », d'obéir à des règles techniques, et à des stratégies qui reposent sur un savoir analytique. Elles réalisent des objectifs définis selon des conditions de rentabilité et de compétition qui ne sont pas censées répondre à des exigences socialement imposées. Ainsi se présente ce complexe militaro-industriel dont on trouve des exemples dans tous les pays, si ce n'est au moins ceux du

⁶⁹ Jürgen Habermas, *La Technique et la science...*, *op. cit.*, pp. 29 et 69.

capitalisme avancé. Dans la production des « biens » militaires se profile une combinaison spécifique, celle selon laquelle le [57] couple indissoluble science-technique est devenu lui-même la principale force productive de l'économie. Le règne des technocrates et des experts, des objets socialement « inutiles », du secret et des jeux stratégiques écartant tout accord entre les citoyens, absorbe la vie sociale et l'aspire dans une redoutable machinerie vers laquelle convergent toutes les activités. La raison critique ne peut plus intervenir contre cette raison fonctionnaliste, et cela d'autant moins que l'État, seule puissance susceptible de soutenir de telles entreprises, joue ses cartes et sa survie dans l'entretien du complexe militaro-industriel. État dont la nature politique et sociale n'est d'ailleurs guère marquée.

La pertinence néo-moderne de cet exemple découle de la différence observable entre le fonctionnement, la rationalité et l'expansion de ce complexe et les fondements démocratiques des sociétés dans lesquelles il prend racine. Rappelons que les néo-modernes entendent par démocratie « les formes institutionnelles garanties d'une communication universelle et publique qui est consacrée à la question pratique de savoir comment les hommes peuvent et veulent vivre ensemble dans le cadre des conditions objectives déterminées par le pouvoir immensément accru dont ils disposent sur les choses »⁷⁰. Comparé à cette définition, le fonctionnement arbitraire du complexe militaro-industriel démontre, à l'évidence, qu'aucun contrôle ne s'exerce de façon démocratique sur les décisions qui sont prises. Si la démocratie requiert bien une coïncidence entre la vivacité d'un espace public et une maîtrise technique efficace, le moins que l'on puisse constater, dans l'exemple cité, c'est qu'il existe un hiatus entre le contrôle des activités scientifiques et la volonté démocratique.

Les intérêts en jeu, au niveau des grandes sociétés industrielles et des entreprises dites de « défense nationale », ne sont soumis à aucune justification ou argumentation publique. Peut-on s'étonner, dès lors, affirment les néo-modernes, de la dépolitisation d'une population bernée par le « secret d'État » et le « secret industriel » ! La disparition de l'intérêt public porte préjudice au fonctionnement même de la démocratie, rendant possible et quasi inévitable une réduction de l'ensemble de la vie sociale à des automatismes conçus et vécus, selon les catégo-

⁷⁰ Jürgen Habermas, *ibidem*, p. 88.

ries de [58] l'activité rationnelle, par rapport à une fin de la raison fonctionnaliste.

Cela étant, cet exemple montre non moins qu'existent des voies de remise en cause de cet état de chose, puisque rien n'empêche de réfléchir à la réconciliation possible de la technique et de la démocratie. Si, vraiment, la maladie principale, spécifique, de la société contemporaine n'a sa source que dans une séparation de ces deux instances, si l'isolement individuel contemporain ne prend naissance que dans la suspension de toute participation aux décisions, alors, pourquoi ne pas envisager une « perspective utopique de réconciliation et de liberté » qui serait « engagée dans les conditions d'une socialisation communicationnelle des individus » ; autrement dit, pourquoi le remède à la maladie ne consisterait-il pas à tenter de développer une autre logique, tout en conservant les mêmes piliers, la technique et la démocratie, ces piliers qui, selon les néo-modernes, ont fait la preuve de leur efficacité et de leur apport ?

LA CULTURE DE MASSE ET LES MÉDIAS

Corollaire de l'analyse des désaffections de l'espace public démocratique, des restrictions contemporaines de l'esprit public : la nécessité de comprendre les médias, de saisir les effets de l'épanouissement et de la santé proliférante de la consommation culturelle de masse.

Les médias renforcent des formes de vie de plus en plus cloisonnées en systèmes indépendants, ils stigmatisent l'emprise des organisations administratives et économiques sur le monde des relations et de la cohésion sociales. Ils dissolvent les modes anciens de l'intégration sociale sans remédier démocratiquement à la disparition des valeurs et des normes de communautés affectives : famille, groupe, etc. Avec la « colonisation du monde vécu » nous assistons au développement d'un « dépérissement bureaucratique de la communication »⁷¹ ou, pour le dire autrement, avec l'extension de la médiatisation des relations et du rapport au monde, à autrui, les modes de la socialisation,

⁷¹ Jürgen Habermas, interview in *Le Monde*, 19 octobre 1980.

[59] d'élaboration des valeurs et des normes ne relèvent plus d'un accord obtenu dans la communication entre les membres de la cité. Ils sont colonisés par des schémas de rationalité qui dépendent des orientations du système. Or, celui-ci est régi par la valeur d'échange.

Sur ce plan, il est vrai, les recherches des néo-modernes se déploient sur un terrain déjà largement plus exploré. Quoiqu'ils ne cherchent pas à synthétiser l'ensemble des publications proposées, depuis 1930, sur le sujet, les néo-modernes attirent d'abord l'attention sur une partie de l'héritage légué par les théoriciens de l'École de Francfort. Au cours des années 1930, les membres de l'Institut élaborent une théorie du contrôle social, opérée grâce aux canaux de la communication de masse. Les travaux publiés à l'époque confortent l'idée selon laquelle la culture perd son autonomie dès lors qu'elle se trouve prise dans l'engrenage du système économique-administratif. La pensée critique, elle-même, se noie dans les formes standardisées de la culture de masse, qui n'est, en aucun cas, une culture des masses. La culture médiatique se métamorphose en une antenne de la « raison instrumentale bourgeoise », et s'émacie en une abstraction, soustraite à la mainmise des citoyens. La production industrielle des biens culturels équivaut à une mystification des masses, même si elle prétend se fonder sur les besoins des consommateurs. Tout au plus cela explique-t-il la facilité avec laquelle le public accepte les standards de la production en série. Il en résulte, en fin de compte, que les consommateurs sont contraints à « devenir eux-mêmes ce que sont les produits culturels, tout en sachant très bien à quoi s'en tenir »⁷².

La culture de masse démultiplie les voies de l'aliénation sociale en organisant une communication unilatérale dont l'impact sur le tissu social se constate dans le fait que « les réactions les plus intimes des hommes envers eux-mêmes ont été à ce point réifiées, que l'idée de leur spécificité ne survit plus que dans sa forme la plus abstraite : pour eux, la personnalité ne signifie guère plus que des dents blanches, l'absence de taches de transpiration sous les bras et la non-émotivité »⁷³. La réification de la conscience témoigne de ce que les communications participent de la transformation d'une société en une société de la généralité. Chaque individu est visé comme individu de masse [60] in-

⁷² Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la Raison*, Gallimard, 1974 (texte de 1944), p. 129.

⁷³ Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *ibidem*, p. 176.

terchangeable. La communication de masse, la culture de masse, présentent des modèles qu'il suffit de répéter, et ces modèles deviennent des normes.

Toutefois, pour les néo-modernes, cette théorie de la réification paraît désormais insuffisante. Les principes de la *Théorie critique*, les recherches de l'École de Francfort, opposent sans médiation la conscience des individus aux mécanismes d'intégration sociale. Ils échouent lorsqu'il importe d'expliquer comment cette culture de masse pourrait être dépassée. Ils hypostasient une téléologie de l'histoire qui ressaisirait les potentialités de raisons présentes dans cette culture, sous la pression de mouvements sociaux. Ils ne déterminent pas suffisamment les structures de l'action grâce auxquelles un renversement pourrait être envisagé.

Somme toute, les conditions ayant, elles aussi, changé depuis 1930, le crédit de ces thèses s'étiolé. Des révisions théoriques conduisent à discerner, dans les mutations induites par la communication médiatique contemporaine, des enjeux nouveaux. Afin de prendre la mesure de ceux-ci, un exemple suffira : la culture de masse intervient directement dans le processus démocratique, forgeant et répandant l'illusion d'une solidarité organique, assurée par la participation massive aux mêmes valeurs. L'organisation par les médias de journées de solidarité nationale, pour la paix, le traitement de la myopathie, contre la faim dans le monde, etc., convertissent les spectateurs-auditeurs en « instruments nécessaires à la réalisation d'idées constamment renouvelées par les communications de masse », tout en paraissant garantir l'existence d'une unité collective. « Chacun devient un outil technique pour cette réalisation de l'idée collective ; chacun est un instrument juxtaposé, réuni aux autres par les rouages mécaniques que nous imposent un devoir-être, une mode, une unité sociale »⁷⁴.

Les enjeux de l'heure résident moins dans la subordination de l'individu au système médiatique, que dans la trame tissée par les médias sur et dans une société revendiquant toujours le statut de démocratie. Le raisonnement de l'École de Francfort s'appliquait à une phase première de l'ère des médias. Aujourd'hui le raisonnement doit prendre une autre ampleur, parce que les résultats du processus de [61] média-

⁷⁴ Vito Minaudo, « Média et lien social », in *Cahiers internationaux de sociologie*, volume LXXXII, janvier-juin 1987, p. 210.

tisation de la société requièrent une clarté nouvelle. Poussé à l'extrême, le regard sur les médias devient un moment d'un regard plus global sur la société. Et, si les médias produisent un tel résultat, il n'est pas incohérent de penser que toute la société participe de cette alchimie de l'atomisation : « Ici ce n'est plus seulement le tissu social qui est brisé, mais la possibilité même de la communication au sein d'une "république" entendue étymologiquement comme cet "espace public" où les jeux de la discussion n'ont pas pour simple but l'expression des opinions particulières, mais aussi leur confrontation en vue de dégager, autant qu'il est possible, non le consensus idéologique, mais l'accord minimal sans lequel les rapports humains resteraient de purs rapports de force ou de séduction »⁷⁵. Cependant, il importe de considérer, aussi, combien tous ces systèmes de médiatisation et de communication ne sont pas « à l'abri de toute quiétude contre les possibles contradictions d'acteurs responsables »⁷⁶.

Non seulement les instituts d'émission sont exposés à des intérêts rivaux, mais encore les standards de la culture de masse « peuvent très facilement contenir des messages critiques — "popular culture as popular revenge" »⁷⁷. En conséquence, le « monde vécu », la sphère des valeurs et des normes, même absorbés par les techniques médiatiques, ne se réduisent pas à un ensemble de réflexes acquis au travers d'une socialisation seulement médiatique, mais contribuent aussi à former un mouvement, possible (?) — probable (?), de « contre-tendances » qui révéleraient la non-extinction « des potentialités protestataires en général » dans les sociétés capitalistes démocratiques.

À quoi songent donc les néo-modernes : au phénomène des radios-libres ? Peut-être. Toujours est-il que ces traits généraux suggèrent, certes, des contradictions possibles, mais ne vont guère au-delà d'une pétition de principe. Dans l'ordre du possible, encore faudrait-il désigner les forces sociales susceptibles de s'emparer et de développer de telles contradictions !

[62]

⁷⁵ Luc Ferry et Alain Renaut, « 68-86, *Itinéraires de l'individu* », Gallimard, 1987, p. 41.

⁷⁶ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., tome II, p. 430.

⁷⁷ Jürgen Habermas, *ibidem*, p. 430.

L'individualisme contemporain

La modernisation rayonne sur l'ensemble des activités sociales, fixe des normes nouvelles aux comportements sociaux, et provoque des pathologies diverses, impossibles à ignorer. En affirmant la prééminence de la valeur d'échange, de la distance entre les systèmes économique-administratifs et les citoyens, elle favorise de multiples symptômes, dans lesquels il est aisé de lire la dramaturgie de l'époque contemporaine. Elle atteste, selon ses voies propres, d'une fracture entre des réalisations concrètes et l'idéal démocratique traditionnel.

La preuve en est un phénomène social auquel nul ne reste indifférent. Depuis quelques années, en constatant les modalités de relation sociale qui s'épandent sur les sociétés du « capitalisme avancé » — repli sur la sphère privée, hédonisme de consommation, narcissisme, déclin des collectifs, etc. — les néo-modernes désignent un nouveau symptôme de maladie : l'individualisme contemporain. Chambre d'écho de la modernisation, au niveau singulier, l'individualisme est invoqué afin de cerner les composantes de la vie modernisée et son impact sur le citoyen.

Peu de termes aujourd'hui sont aussi confus que le terme « individualisme ». Ce d'autant plus que l'histoire culturelle européenne nous lègue une grande variété de significations, toutes liées à cette notion. Entre les valeurs libérales, puis Durkheimiennes, Spencériennes, Tocquevilliennes du terme, peu de commune mesure, les unes visant à défendre la « libre entreprise », les autres désignant des formes sociales d'anomie, les dernières renvoyant à une opposition individu-administration, assez couramment répandue. La thèse des néo-modernes ne recourt pas à toutes ces valeurs du mot. Elle demeure suspendue à l'analyse de Tocqueville pour lequel l'individualisme exprime « le sentiment réfléchi qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables, et à se tenir à l'écart avec sa famille et ses amis »⁷⁸. Cet individualisme-là résulte du processus démocratique lui-même, dans la mesure où la démocratie décharge ses membres des responsabilités

⁷⁸ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Gallimard, Folio, 1985, p. 204.

tout en les enfermant dans l'idéal d'un bonheur matériel ⁷⁹. L'individualisme correspond à une conséquence du désenchantement [63] provoqué par le monde démocratique : « le » citoyen n'a plus la possibilité de se situer autrement que par rapport à lui-même ; il est devenu sa propre mesure, parce que le « sens » ne lui vient plus d'en haut, d'une transcendance. Mais, par faiblesse, il délègue ses propres responsabilités à la société, quitte par la suite à reprocher à cette même société des fautes qui lui sont finalement imputables. L'individualisme tocquevillien décrit le mécanisme par lequel l'individu démocratique désinvestit ou se désinvestit de la « chose publique », abandonne le soin des affaires communes aux représentants qu'il élit, et en dernier ressort, à l'État. Cet individualisme prend le risque, chaque jour réaffirmé, de faire le lit du despotisme.

À dire vrai, les néo-modernes ne se contentent pas de la thèse de Tocqueville, parce qu'elle vient plutôt compléter des recherches plus récentes qui ont permis de la redécouvrir. L'anthropologue Louis Dumont étudiant, de façon comparative, les sociétés contemporaines et modernes, découvre, dès 1983, une opposition structurelle entre les anciennes sociétés et l'ère moderne. Autant dans les sociétés traditionnelles les modes de socialisation et de culture appartiennent au groupe, déterminent des modes d'être collectifs, que le terme « holisme » caractérise à merveille, autant, les sociétés démocratiques se fondent sur une primauté de l'individu, dont les conséquences sur tout le système social sont nombreuses. Opposant, donc, les sociétés holistes aux sociétés individualistes, Louis Dumont retient pour éléments architectoniques de nos sociétés : « Individualisme (opposé à holisme), primauté de la relation aux choses (opposée à celle de la relation entre les hommes), distinction absolue entre sujet et objet (opposée à une distinction seulement relative, voire fluctuante), ségrégation des valeurs par rapport aux faits et aux idées (opposée à leur indistinction ou étroite combinaison), distribution de la connaissance en plans (disciplines) indépendants, homologues et homogènes » ⁸⁰. L'individualisme est propulsé au rang de valeur moderne par excellence. Il s'applique à la configuration démocratique, d'autant mieux que celle-ci

⁷⁹ Jean-Michel Besnier, *Lectures de : « De la Démocratie en Amérique », (tome II, 4^e partie), de Tocqueville*, Belin, 1985, p. 28.

⁸⁰ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983, p. 254 sq.

s'articule à des savoirs qui, eux-mêmes, procèdent à une individualisation de la relation de l'homme au monde.

En effet, la conjonction dans l'histoire européenne de [64] l'idéal démocratique et de l'avènement d'une nouvelle image de la nature, suggère une interprétation de l'individualisme particulière. La formation d'une physique mathématique, sous l'égide de Galilée et de Newton (XVII^e siècle), déclenche un ébranlement spirituel qui désenchante le monde. L'univers est l'objet d'une désacralisation, les cieux ne racontent plus la gloire de Dieu, ils ne parlent plus que d'eux-mêmes, et dans un langage mathématique⁸¹. Un désarroi moderne s'empare des hommes. Face à l'effondrement de l'ordre ancien des espérances, l'homme démocratique, qui vit des aventures semblables au niveau du pouvoir, — désacralisation de la fonction royale, chute et mort de la souveraineté transcendante — finit par s'émanciper vis-à-vis des groupes d'appartenance, par conquérir une autonomie, dont il semblerait qu'il ne sache pas comment l'utiliser.

C'est ici que les veines tocquevilliennes et anthropologiques se rejoignent chez les néo-modernes. Les sociétés modernes, démocratiques, substituent le système du droit aux anciennes formes d'intégration sociales, ces formes qui en passaient par les valeurs cosmologiques et holistes. Les systèmes symboliques intégraient des critères de valeurs indiscutables, comme la Vérité, la Justice cosmique, la Beauté, et l'Authenticité. L'unité de l'image du monde était porteuse de sens. L'évaluation des valeurs et du sens de la vie ne posait aucun problème, intégrés qu'ils étaient à un ordre invisible, certes, échappant au savoir et aux interrogations, mais efficace.

Cette image s'est désagrégée. Les valeurs se sont autonomisées. L'ordre symbolique détruit, des rivalités s'introduisirent qui ne purent plus être aplanies d'un point de vue supérieur.

Succédant à ce système d'intégration holiste, le jeu démocratique place le droit au cœur des orientations de la vie. Cependant, l'unification éthique du monde est rendue impossible du fait de l'émergence conjointe de l'individualisme dont la propriété essentielle interdit une unification qui serait prononcée au « nom de chacun » : « Ainsi en va-t-il aujourd'hui pour nous, mais dans le désenchantement, et dé-

⁸¹ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.

pouillés de la beauté mythique, mais intérieurement vraie, de ces comportements »⁸².

Cette interprétation de la maladie contemporaine, sur [65] le terrain de l'histoire des mentalités ou de l'anthropologie, explique de façon non conjoncturelle le repli du citoyen moderne dans les recoins intimes de la sphère individuelle. Elle met en avant les représentations qui irriguent l'imaginaire individualiste, dans un univers démocratique désacralisant, mais susceptible de provoquer, dans le même temps, un effet boomerang : « L'individu moderne se nourrit de l'illusion de créer son propre monde, de le fabriquer "in vitro", au risque de le payer violemment », c'est-à-dire de se retrouver devant le paradoxe d'une émancipation qui pousse à son comble l'irresponsabilité, ou la logique individualiste⁸³.

LA DISSOLUTION DU LIEN SOCIAL

Les néo-modernes invitent alors à suivre un processus tout autre que celui poursuivi par les postmodernes. Un désastre contemporain existe qui prend la figure d'un relâchement des formes démocratiques d'intégration normative de la vie sociale, d'une dissolution du consensus social. En se refusant à céder à ce qu'ils considèrent comme divers « fantasmes » (informatisation de la société et dissémination de soi post-modernes), ils déplacent l'analyse vers les questions politiques de la démocratie et du droit, pensées dans leur relation avec une théorie sociale critique : promotrice et réformatrice d'un consensus suffisamment efficace pour barrer la route au dissentiment post-moderne.

L'individu contemporain, c'est là la maladie la plus fréquente du monde moderne vu du point de vue néo-moderne, vit dans l'ennui du « sens désublimé », il ne voit plus ce qui peut bien tenir ensemble une vie brisée en spécialités morcelées, indépendantes. Les sciences et les techniques se sont, elles-mêmes, égarées dans le seul entendement, dans des pratiques dissociées, catégorielles, pour lesquelles l'unité d'une raison n'a plus rien à dire.

⁸² Max Weber, *Le Savant et le politique*, (1919), Paris, 1959.

⁸³ Olivier Mongin, « L'individualisme aux deux visages », in *Libération*, 8 janvier 1988.

Par conséquent, le raisonnement des néo-modernes s'attache à restaurer les droits d'une telle raison, pour autant qu'elle sache se faire critique des séparations [66] abstraites et ne pas céder aux impératifs « bourgeois » de l'instrumentalisation des décisions humaines. En tant que raison critique, elle peut faire droit à nouveau, dans des sociétés décomposées, à un idéal d'universalité et d'unanimité qui, provenant d'une argumentation démocratiquement assumée, viendrait combler le fossé séparant les différentes spécialisations en rafraîchissant les liens intersubjectifs. Il ne saurait en aucun cas être question de laisser opérer une dissolution sociale dont on voit trop bien qu'elle se jouerait contre les individus eux-mêmes en tant qu'ils deviendraient incapables d'assumer leur « essence » intersubjective. Par conséquent, la tâche dévolue au théoricien néo-moderne est celle-ci : trouver les voies et les moyens d'une recomposition du lien social, relever le défi lancé par d'autres éléments d'explication principalement issus du néo-conservatisme, en réveillant en l'individu démocratique le sens de la communauté d'appartenance.

En vérité, il importe de penser selon les traits d'une logique non post-moderne, sans pour autant abandonner la perspective démocratique et retomber dans les défauts d'un projet de réconciliation par la violence révolutionnaire, ainsi qu'il en fut question dans les premiers temps de la modernité. Car : « Je suis d'avis qu'il n'est pas seulement vain, mais même dangereux, de continuer à parler de "révolution" dans nos sociétés du capitalisme tardif »⁸⁴. Mieux vaut un « réformisme radical » grâce auquel réclamer des réformes « qui sont incompatibles avec les mécanismes de la croissance, tout en laissant au capitalisme une chance de se régénérer »⁸⁵. C'est pourquoi, le regain ou le retour néo-moderne vers l'idéal démocratique et le droit réservent peu de surprises dans la logique d'une *Théorie critique* qui a fait de la dépolitisation des citoyens et des mentalités égarées les virus de la maladie moderne.

En accentuant les traits de cette interprétation les néo-modernes en arrivent, logiquement, à se demander comment peut être pris en charge le renouveau de l'accord social entre les citoyens, sur la base d'une unité révisée des principes mêmes de cet accord. Somme toute, le règlement du problème, puisqu'il ne se trouve pas dans une transfor-

⁸⁴ Jürgen Habermas, interview in *Le Monde*, 19 octobre 1980.

⁸⁵ Jürgen Habermas, interview in *Le Monde*, 19 octobre 1980.

mation radicale de la société, ne peut venir que d'un renforcement du lien social par une communication rétablie entre les membres du corps social. Par un acte [67] volontaire, collectivement accompli et assumé, le rétablissement d'une éthique commune serait assuré et il ne serait plus question de céder aux sirènes du dissentiment post-moderne.

Le combat des néo-modernes, contre les postmodernes, dispose d'un socle d'interprétation de la société contemporaine à l'aune duquel ses thèses culturelles vont prendre forme. Mais une chose au moins est claire : post-modernes et néo-modernes s'engagent dans des voies inversées. Si les post-modernes approuvent l'extension du dissentiment contemporain, les néo-modernes frayent encore avec la volonté d'une reconstruction sur le modèle de l'harmonie sociale.

NOTES du chapitre II, de la 1^{re} partie.

Les notes en fin de chapitre ont toutes été convertie en notes de bas de page dans cette édition numérique des Classique des sciences sociales afin d'en faciliter la lecture. JMT.

[68]

[69]

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.

Première partie :
La société contemporaine en crise

Chapitre III

Des relations réversibles ?

[Retour à la table des matières](#)

Sur la base de leur interprétation symétriquement inversée de la société contemporaine, post-modernes et néo-modernes aboutissent à des insultes, dont on voit mal *a priori* comment elles pourraient faire avancer le débat. Les néo-modernes parlent de la « décadence »⁸⁶, du néoconservatisme⁸⁷, de l'anarchisme, de la « peste » postmodernes⁸⁸ ; les post-modernes répliquent en dénonçant la « faillite moderne », son « manque de crédibilité »⁸⁹, ou parfois s'étonnent de ces aimables échanges⁹⁰.

⁸⁶ Clément Greenberg, « Modern and Post-modern », *Arts Magazine*, 31-09-1979.

⁸⁷ Jürgen Habermas, *La Modernité, un projet inachevé*, *op. cit.*

⁸⁸ Aldo Van Eyck, « rpp — Rats, Posts and Other Pests », *ad News*, n° 7, 1981.

⁸⁹ Charles Jenks, *What is Post-modernism ?* 1986, Academy Editions, Londres.

⁹⁰ Jean-François Lyotard, *Le post-moderne...*, *op. cit.*, p. 114.

LE PLI DE LA CRISE

Tel est le champ de bataille qu'il devient difficile de cerner les véritables enjeux du conflit. Analyses, modes d'approches, résultats et conclusions diffèrent d'autant que les fins visées s'opposent elles-mêmes : dissentiment d'un côté, consentement de l'autre. La question centrale, dans un premier temps, n'est peut-être pas tant de savoir qui a raison, quelle description, parmi les deux précédentes, convient le mieux au cours actuel du monde. Mais de déterminer pourquoi et sur quoi néo-modernes et postmodernes s'affrontent en inversant leur problématique — [70] et ce qu'y gagnent les sociétés contemporaines en crise.

Incontestablement, l'air du temps distille çà et là des symptômes de changement qui ne sont guère difficiles à percevoir : changements structuraux de la société et changements de perspectives théoriques. Tandis que les premiers pèsent lourdement sur toutes les populations, les seconds minent les milieux intellectuels dont nous analysons les thèses : « À l'identification de l'art et de l'émancipation politique au nom de la commune fonction critique et militante de l'avant-garde ont succédé des attitudes plus individualistes, sceptiques quant au sens de l'histoire et aux possibilités de libération, voire plus favorables aux valeurs de la société technologique et de consommation »⁹¹.

Post-modernes et néo-modernes s'accordent sur le fait que la négligence de ces symptômes entraînerait une inefficacité notoire des thèses envisagées. Ils s'indignent même de l'incapacité flagrante des hommes politiques à les saisir⁹². Préoccupés qu'ils sont par des exigences ponctuelles, ces derniers ne se lassent pas d'un aveuglement théorique que les sages, dont ils s'entourent de plus en plus, ne réussissent même pas à réduire. Une République des sages ne se prononcerait d'ailleurs guère mieux sur l'avenir des sociétés européennes, tant l'armature théorique mise en branle correspond peu à la vérité de la situation. Somme toute, la première rectification importante consisterait

⁹¹ *Cahiers du MNAM*, Éditorial, n° 22, 1987, décembre, p. 3.

⁹² Jean-François Lyotard, *Le post-moderne...*, *op. cit.*, p. 133. Jürgen Habermas, *La Technique et la science comme idéologie*, *op. cit.*

à déterminer les modèles d'analyse les plus probants exigés par l'actualité.

Malheureusement, sur ce plan, post-modernes et néo-modernes se rejoignent en proposant un réseau entrelacé d'identités et d'inversions. Ils manifestent avec acuité les difficultés auxquelles nous sommes exposés. Par leur truchement la philosophie contemporaine entre en crise, témoignant d'une corrélation entre les impasses du temps présent et les impératifs du travail intellectuel. Toutefois cette situation de crise, cette situation « critique », doit nous apparaître d'autant plus féconde qu'elle est plus difficile à cerner. Toute crise est avant tout un moment productif dans une histoire.

Commençons donc par mettre au jour les points communs qui sous-tendent les analyses proposées ci-dessus : [71] le refus du systémisme, le dépassement nécessaire du structuralisme et l'éviction du marxisme.

LE SYSTÉMISME ET LE STRUCTURALISME

Inspiré de la cybernétique, et des théories des systèmes autorégulés, des « machines intelligentes » optimisant le rapport global des *input* et des *output*, le systémisme favorise une conception du monde à la fois pessimiste et performative : tout système, clos sur lui-même, fonctionne en cherchant à optimiser les interactions de ses éléments, à la manière d'un réseau de communication avec des carrefours vers lesquels convergent les informations et d'où elles sont redistribuées. Les règles de fonctionnement, programmées, se perpétuent grâce à l'équilibre des entrées et des sorties de données. Lorsque des dysfonctionnements se produisent, ils ne promettent pas une alternative au système de base, ils s'intègrent à lui, opèrent le réagencement des interrelations, et améliorent la « vie » du système. Le seul changement radical qui puisse traverser le système en question est son entropie, c'est-à-dire son déclin.

Appliqué à la société, ce schéma d'analyse technocratique conduit à penser que celle-ci n'est qu'une grande machine infiniment auto-re-

produite, et interdit la considération d'un principe interne de contestation.

Or ni les post-modernes, ni les néo-modernes, n'admettent une telle interprétation, dans la mesure où elle fait l'impasse sur les dynamiques sociales, en s'achevant, dans la plupart des cas, sur la représentation d'une société bloquée, écartant innovations et inventions. Non seulement, c'est « adopter une perspective qui privilégie indûment le point de vue du système et son seul intérêt »⁹³, mais encore, « dans cette optique, la spécificité des crises de société se perd »⁹⁴. Talcott Parsons, sociologue marquant du systémisme, se voit critiqué de toute part : « Aveugle face aux pathologies sociales », incapable de rendre compte des effets non « programmés dans les stratégies de l'adversaire », il laisse échapper la [72] possibilité de comprendre de façon immanente les résistances, les révisions ou les bouleversements des systèmes, autres que temporaires.

Post-modernes et néo-modernes cherchent donc à préserver la possibilité d'une résistance sociale. À cette fin, ils ont recours à une pensée du flux (post-modernes) ou de l'utopie (néo-modernes).

Les flux des post-modernes, extension de la théorie physique des champs magnétiques à la théorie sociale, laissent une certaine latitude aux « écarts » et aux « différences » ou « altérités radicales » énergétiques, par exemple la « déraison » esthétique, ou le « désir », ou la dissémination de soi, au point de les désigner comme source de perturbation efficace du lien social. Les utopies néo-modernes relèvent d'un souci parallèle : montrer qu'un système, si impérialiste fût-il, ne peut rien contre ceux qui ont décidé de l'ignorer, de le nier, en visant la réalisation d'un système social plus unanime. Il en résulte bien que tous deux se mobilisent encore sur le terrain politique de la transformation sociale, mais dans des sens opposés.

Le rejet des uns par les autres, et réciproquement, l'énonce clairement : pour Jean-François Lyotard, dans la critique habermassienne du systémisme, « la cause est bonne, mais les arguments ne le sont pas »⁹⁵, car elle présuppose que la finalité de la société est le consensus ; Gianni Vattimo repousse « les résultats essentiellement velléi-

⁹³ Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne*, op. cit., p. 33.

⁹⁴ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir...*, op. cit., tome I, p. 321.

⁹⁵ Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne*, op. cit., p. 106.

taires de la sociologie critique elle-même »⁹⁶ ; et Jürgen Habermas leur répond qu'il n'est pas besoin de « trouver refuge du côté d'un "autre de la raison", en absolutisant par ailleurs l'expérience esthétique »⁹⁷.

De la même manière, post-modernes et néo-modernes se refusent à perpétuer les représentations structuralistes du monde social. Les structuralistes ont eu le mérite de procéder au dépouillement systématique de toutes les « tentatives de fondation ultime (ici, de la société) où persistent les intentions de la philosophie de l'origine »⁹⁸, et notamment, celles d'un primat du sujet, du *sub-jectum*, conscience de soi, sous-jacent, permanent et maître des changements de/dans le monde. Mais il n'est pas « besoin de substitut pour le sujet transcendantal disparu »⁹⁹ ; et d'ailleurs il importe de prendre acte de [73] ceci : « La philosophie et la psychologie, mais aussi l'expérience artistique et littéraire, ont reconnu de leur côté que ce sujet n'avait aucun titre pour prétendre être défendu¹⁰⁰ ». En d'autres termes, l'héritage structuraliste (Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser) se limite à alimenter une reconstruction de la théorie sociologique rendue nécessaire par les exigences des sociétés postérieures à une crise dont ces auteurs n'ont, en général, pas pu tenir compte. Les mythes de toutes sortes, dont celui de l'opposition individu-société, les mythes sociaux essentiellement, mis à bas par les travaux structuralistes, dégagent un terrain d'analyse nouveau qui profite largement aux post-modernes et aux néo-modernes, mais au-delà duquel il importe de se rendre.

⁹⁶ Gianni Vattimo, *La Fin de la modernité*, *op. cit.*, p. 50.

⁹⁷ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, *op. cit.*, tome I, p. 11.

⁹⁸ Jürgen Habermas, *ibidem*, tome I, p. 17.

⁹⁹ Jürgen Habermas, *ibidem*, tome I, p. 11.

¹⁰⁰ Gianni Vattimo, *La Fin de la modernité*, *op. cit.*, p. 50.

L'ÉVICTION DU « MOTEUR DE L'HISTOIRE »

L'analyse de la délégitimation dans les sociétés contemporaines, du point de vue post-moderne, et de l'individualisme, du point de vue néo-moderne, assigne à cette situation une périodisation et une causalité qui contribuent non seulement à évincer le marxisme du champ de bataille, mais encore à faire disparaître l'idée d'un « moteur » de l'histoire.

Soit, du côté post-moderne, l'idée qu'il existe trois formes de sociétés distinctes : les sociétés traditionnelles, appuyées sur de Grands Récits de légitimation du savoir et de l'action ; les sociétés modernes, assises sur les sciences et les technologies dont la légitimation s'opère grâce à des « métarécits » ; les sociétés post-modernes, qui recèlent une perte de crédibilité envers les « métarécits ». Les sociétés de coutumes et de traditions, « primitives » ou « ethnologiques », associent dans un savoir de formation des énoncés dénotatifs, prescriptifs-évaluatifs, et esthétiques ; ce savoir organisé en récits de héros, d'ancêtres, confère sa légitimité aux institutions, aux modèles sociaux d'éducation, et aux processus d'intégration¹⁰¹. Les sociétés modernes privilégient des récits d'émancipation progressive de la Raison, du Peuple, de « l'enrichissement [74] de l'humanité tout entière par les progrès de la technoscience capitaliste »¹⁰². Ceux-ci orientent les activités humaines à partir d'une idée du futur à faire advenir, d'un projet, mode caractéristique de la légitimation moderne. Les sociétés post-modernes ont « liquidé » les « métarécits », soit parce qu'ils instaurent un dispositif spéculatif contradictoire en ne réussissant jamais à justifier le type de héros choisi (le Peuple, le Prolétariat, etc.), soit, parce

¹⁰¹ Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne, op. cit.*, p. 35 sq. L'auteur se réfère à Pierre Clastres, puis dans *Le Post-moderne expliqué aux enfants*, p. 56, à l'exemple des Cashinahua. Gianni Vattimo, quant à lui, cite de préférence les travaux de Remo Guidieri, « Les Sociétés primitives aujourd'hui », in Delacampagne et Maggiori, *Philosopher*, Fayard, 1980.

¹⁰² Jean-François Lyotard, résumé dans *Le Post-moderne expliqué aux enfants, op. cit.*, p. 37 sq ; développement de la thèse dans *La Condition post-moderne, op. cit.*, pp. 49 à 62.

qu'ils se traduisent dans les drames politiques du XX^e siècle, sous la forme de la violence pure : Auschwitz, le Goulag.

Cette typologie sert de principe de classement, sans recours à un principe de mouvement immanent à l'histoire. En effet, entre les deux derniers types règne une pure succession, alors qu'entre le premier et les deux derniers opère une différence. Et puisqu'il n'est pas question d'ordonner ces types selon un principe de passage (violence ou dépassement), une « histoire », il apparaît qu'à la délégitimation post-moderne doit correspondre une simple tentative d'approbation de la suspension de la légitimation : « On peut retirer de cet éclatement une impression pessimiste »¹⁰³, pourtant il est la source d'un dissensus fécond.

Il est étonnant de constater que le cheminement néo-moderne n'est pas étranger à une telle périodisation et à un tel ordre « causal », quoique les critères de passage changent. La délégitimation est déplacée. La modernité elle-même, située classiquement autour des XVII^e-XVIII^e siècles, procède au désenchantement du monde. Auparavant existaient des sociétés « traditionnelles » soutenues par une conception centralisée du monde, destinée à légitimer efficacement la domination en vigueur. Avec le développement du capitalisme « la forme traditionnelle de légitimation de la domination fait faillite »¹⁰⁴. Les sciences et les techniques s'introduisent dans les sphères institutionnelles de la société, elles « transforment les institutions elles-mêmes », et obligent à séculariser et désacraliser les images du monde orientant l'action. Le problème actuel se traduit ainsi, chez les néo-modernes : trouver des ressources nouvelles afin de reconstituer des formes de légitimation démocratiques et consensuelles, par exemple, dans une forme d'*a priori* communicationnel.

Nul « moteur » de l'histoire n'a favorisé ces transferts et [75] encore moins la recherche de ressources consensuelles, purement données.

Ressemblance frappante. Ce n'est pas tant le thème de la délégitimation qui sépare post-modernes et néo-modernes, que les critères et

¹⁰³ Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne, op. cit.*, pp. 67-68.

¹⁰⁴ Jürgen Habermas, *La Technique et la science comme idéologie, op. cit.*, pp. 26-30.

les élans qu'on lui trouve. Et, dans les deux cas, les questions de l'État et des classes sociales disparaissent.

C'est donc sur ce fond commun incontestable que reposent les thèses post et néo-modernes destinées à s'inverser.

L'INVERSION MAJEURE

Tout se passe comme si le brusque écroulement des modes de pensée antérieurs laissait le champ libre à des jeux de renversements théoriques dont on peut bien se demander s'ils supporteraient la moindre confrontation avec la réalité sociale. Faut-il imaginer que les sociétés contemporaines sont entièrement privées de capacités de changements autres que celles de la « joyeuse nouvelle » technicienne, ou de virtualités de débats collectifs engageant le futur ? Comme s'il n'y avait plus de place « désormais que pour le souci de la modernisation d'un côté et pour l'individualisme de l'autre »¹⁰⁵, le cynisme du dissentiment approuvé et la promesse du consentement retrouvé.

On peut chercher à couvrir cette inversion de mille et une nuances, il n'en reste pas moins vrai que, selon une polarité classique, les thèses post-modernes se prêtent à la définition de l'individu en termes de différence irréductible à l'unité, comme les thèses néo-modernes ramènent au devant de la scène l'impératif de l'unité sociale dissolvant les différences par le biais de la réaffirmation constante d'un universel. En effet, la préoccupation déterminante d'avoir à construire une représentation sociale des modes d'action contemporains, afin d'en dégager les lignes de force, aboutit dans les deux cas à l'image d'une société désagrégée. Seulement, dans un cas, la désagrégation semble promettre les avantages d'une société sans pôles [76] d'attraction, dans laquelle les buts de vie sont laissés à la diligence de chacun, « chacun est renvoyé à soi »¹⁰⁶ ; dans l'autre cas, la désagrégation semble empêcher « les vues d'ensemble sur l'existence humaine et sa destination »¹⁰⁷, et appelle, par conséquent, une recomposition sur des bases

¹⁰⁵ Zsuzsa Hegedus, « La figure du mouvement dans une société programmée », in *Rinascita*, Rome, n° 43, 16-11-1985, p. 27.

¹⁰⁶ Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁰⁷ Michel Henry, *La Barbarie*, Grasset, 1987, p. 9.

nouvelles et fiables. Le raisonnement ne diverge que sur ce point par lequel on tente de postuler, dans un cas, la valeur de la différence et, dans l'autre, l'existence *a priori* d'un universel référentiel.

Ni les uns, ni les autres, ne se masquent la difficulté de leur inversion. Un fait social existe, faut-il lui donner raison ou le détruire ? Pour les post-modernes, la collectivité ne peut apparaître seulement comme une masse d'atomes lancés dans un absurde mouvement incontrôlé. Car cette vue est un peu courte, elle demeure obnubilée par la représentation paradisiaque d'une société organique perdue. Par conséquent, on donnera raison à ce fait social en établissant d'autres principes d'analyse. Pour les néo-modernes, la collectivité se dissout, mais cela ne signifie pas automatiquement l'extinction des potentialités protestataires en général en vue d'une réconciliation. Par conséquent, l'analyse peut encore tenter de retrouver un consensus qui repose sur la reconnaissance intersubjective de prétentions critiquables à la validité et des conditions sociales de « dialogues » fructueux.

Mais, que l'on se porte sur un terrain ou sur l'autre, il n'en reste pas moins vrai que l'inversion s'amplifie : ou bien le postulat de la différence, ou bien celui de l'universel ; ou bien la radicale absence de centre, ou bien la réaffirmation d'un centre ; ou bien le divers pur, ou bien l'unité nécessaire.

DIFFÉRENCE ET UNIVERSEL

Bien loin de représenter une mutation majeure dans les modes de penser une société qui, à bien des égards, présente des traits nouveaux ; bien loin, finalement, d'offrir des concepts nouveaux pour une situation nouvelle, les post-modernes et les néo-modernes se dispersent sur un [77] champ d'inversion et de renversement, autour de polarités simplement alternatives, qui laissent de côté les problèmes essentiels du moment : une manière nouvelle de produire, des rapports sociaux restructurés, des modes de production intra et multinationaux, des sphères d'activité nouvelles, des États appelés à changer de statut, une manière nouvelle de débattre des enjeux sociaux, un espace public hyper médiatisé, etc.

Post-modernes et néo-modernes s'en tiennent à des affirmations simplement opposées. La différence se substitue à l'universel, mais cela d'autant plus aisément que la différence et l'universel purs ne signifient rien. La différence en soi et pour soi rejoint dans sa béatitude l'universel en soi et pour soi. L'individu, devenu différence en soi, a la valeur d'un universel, et dans ce cadre, l'inversion post-moderne ne donne pas plus de solution aux problèmes contemporains que la postulation néo-moderne de l'universalité, qui en soi et pour soi, est tout autant abstraite.

La preuve en est le recours constant, dans les textes, aux énoncés prescriptifs. Statuant chacun du point de vue de l'inversion recherchée, post-modernes et néo-modernes ont recours aux impératifs qui veulent dicter des solutions *a priori*, plutôt que de s'aventurer dans la refonte nécessaire des concepts. Jean-François Lyotard annonce, en ce sens, que : « *Il faut* donc parvenir à une idée et à une pratique de la justice qui ne soient pas liées à celles du consensus »¹⁰⁸. L'imposition fait basculer tout à coup le raisonnement dans le vide du devoir ou, au mieux, dans l'équivoque d'une spontanéité, politique et sociale, de l'« individu ». Alors qu'en face de lui, Jürgen Habermas annonce, tout aussi impérativement : « *Il faut* que la pratique communicationnelle courante, des interprétations de type cognitif, des atteintes de nature morale, des expressions et des jugements de valeur *s'imposent* et constituent un contexte rationnel... »¹⁰⁹, entendant par là que l'époque, afin d'exclure l'hypothèque d'un monde de citoyens qui ne communiquent plus, doit engager les conditions d'une nouvelle socialisation des individus sur des bases de communication.

La source de la difficulté réside dans une étrange lecture des avatars du monde contemporain et, plus [78] essentiellement, dans l'usage inapproprié de certains termes destinés à rendre compte de la place de l'État dans les sociétés.

Parce que tous identifient l'État, l'appareil d'État, à un tout, et qu'ils bloquent le tout dans la figure de l'identité, ils sont conduits à exiger une sorte de fuite hors de l'État sous la double forme inversée de la différence et du consensus communicationnel. La différence comme la communication servent de pierre de touche à une critique de l'État

¹⁰⁸ Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne*, *op. cit.*, p. 106.

¹⁰⁹ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir...*, *op. cit.*, II, p. 360.

dont on ne retient que les traits unifiants ou homogénéisants. L'État-Léviathan brise et brime, au nom de sa toute-puissance, de par sa pure et simple autoreproduction (par fait de bureaucratie), l'individu et la communication intersubjective. Si d'une part, la société postindustrielle apparaît valorisable, si d'autre part un nouveau type de consensus peut-être envisagé, c'est bien parce que l'État semble se dissoudre dans le premier cas, et parce qu'il peut être réformé dans le second. L'unité sociale se réaliserait dans un cas par la confrontation infinie de l'hétérogénéité des différences individuelles, dans l'autre par l'hypostase d'une universalité *a priori* transcrite dans un État réformé.

Confirmation est donnée de ce double jeu, par la fréquence de l'association des termes État et terreur, dans les textes consultés. Partout l'exigence contemporaine se résume à la volonté d'échapper à la terreur, comme si elle aussi était, en soi et pour soi, impliquée dans la puissance de l'État moderne.

On le dit « totalitaire », et l'énoncé le rendant tel ¹¹⁰, les échappatoires se résument à l'inversion dissensus-consensus. L'État totalitaire, un, identique, appelle ainsi son *contraire*, l'individu un, différent et critique, qui lui-même appelle une recomposition sous la forme d'un nouveau consensus postulable. La chaîne des raisons se développe logiquement, à partir de telles prémisses. De retournements en retournements, les propositions post et néo-modernes ne varient que dans la mesure où elles reposent sur des présupposés analogues.

¹¹⁰ Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne*, *op. cit.*, p. 61 ; Jürgen Habermas, *La Technique et la science comme idéologie*, *op. cit.*, p. 97 ; et Gianni Vattimo, *La Fin de la modernité*, *op. cit.*, p. 33 (à propos de l'organisation totale).

[79]

LE CAPITALISME EST-IL ENCORE CONCEVABLE ?

Le monde social se réduit-il à cette scène de théâtre, ce décor toujours changeant, dont parlent les postmodernes ? Le monde social se contentera-t-il d'une remise à l'honneur de la discussion démocratique sous l'égide d'une argumentation rationnelle, comme le veulent les néo-modernes ?

Il semble bien que, là encore, la polémique requiert un sens un peu différent. Elle se développe sur la base d'une invalidation des catégories de raisonnement antérieures et, notamment, sur la base de l'éviction de la théorie des classes sociales induisant une perspective révolutionnaire. Personne ne doute, cependant, que des classes existent. Mais elles sont réduites à des effets de distorsion dans le langage, cela que l'on appelle culture, toujours en dehors d'un champ d'intérêts et de conflits. Elles font figure de virtualité sans importance, et ne mobilisent plus une économie politique. Celle-ci est absorbée dans la disparition des catégories antérieures : « L'économie politique est tout simplement abolie comme épiphénomène, vaincue par ses propres simulacres et par une logique supérieure ». Elle est remplacée par un « jeu pur aux règles flottantes et arbitraires... »¹¹¹.

Inquiet et étonné, le lecteur se demande quel coup étrange frappe des sociétés dans lesquelles, il y a peu, des classes sociales et des conflits sociaux nationaux, internationaux, déclenchaient des drames politiques et provoquaient parfois des changements de régime. Il a tort. La dislocation des catégories de pensée antérieures étant prise pour la dislocation du réel lui-même, les rapports entre les choses, les activités humaines, se restreignent à des « miracles ».

La plupart des analyses, aujourd'hui, ne tablent plus, en effet, que sur les questions culturelles, et prennent la « forme d'une critique des conceptions marxistes relatives aux classes et aux moyens de produc-

¹¹¹ Jean Baudrillard, « Éloge du Krach virtuel », *Libération*, 02-03-88, p. 6.

tion »¹¹², ainsi que la forme d'une dissociation (dislocation) de *tous* liens entre l'économique et le culturel.

La disparition des classes n'est pas due au hasard. Elle se justifie par des arguments multiples, notamment celui [80] qui consiste à dire que le savoir des classes date désormais d'un siècle, et que, probablement fructueux pour le XIX^e siècle, il est devenu inadéquat. Chacun énonce cela à sa manière : « Mais, on ne peut cacher que l'assise sociale du principe de la division (de la société), la lutte de classes, venant à s'estomper au point de perdre toute radicalité... »¹¹³, avoue Jean-François Lyotard afin de justifier son recours à d'autres modèles d'analyse de la société ; Jürgen Habermas, plus proche des modes de réflexion des années 1970, précise qu'« au lieu de l'antagonisme entre les classes, qui est devenu seulement virtuel,... le potentiel protestataire se manifeste pour l'instant au sein de certains groupes d'étudiants et de lycéens »¹¹⁴ ; et Gianni Vattimo pense que la théorie de la lutte de classe ne doit sa survie dans la culture contemporaine qu'au fait d'avoir abandonné « la philosophie de l'histoire » qui lui a toujours été liée.

Le rejet de la conceptualisation des classes s'appuie en dernier ressort sur une triple critique : critique de la théorie de la valeur qui la fonde (celle de la valeur travail, de la plus-value, et de la circulation de la marchandise — critique construite sur le constat de l'émergence du tertiaire), critique du privilège conféré au prolétariat (censé disparaître), et critique, enfin, de la philosophie de l'histoire qui l'achève (et en est en même temps le commencement). La critique de la théorie de la valeur est engendrée par les modifications contemporaines de la production, dont on sait qu'elles ont tendance à éloigner le producteur direct de la nature à transformer, qu'elles ne font plus du travail du producteur direct la source première de la richesse. Dès lors, le privilège de la classe ouvrière, classe révolutionnaire par sa situation exploitée, n'aurait plus guère de raison d'être. De plus, ajoutent les néo-modernes, cet ensemble théorique n'échapperait pas, en tout cas pas autant que Marx lui-même l'a cru, à des sources hégéliennes par eux condamnées. La faiblesse de la théorie des classes se manifesterait

¹¹² Hal Foster, « Pour une définition du politique dans l'art contemporain », *Recordings*, Bay Press, Washington, 1985, p. 139.

¹¹³ Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne*, *op. cit.*, p. 28.

¹¹⁴ Jürgen Habermas, *La Technique et la science...*, *op. cit.*, p. 71.

dans une perception faussée de la société, ramenée toujours à une totalité (hégélienne) gouvernée absolument par la seule économie, ce qui s'appelait encore récemment, et souvent de façon mécaniste, « le primat en dernière instance de l'économie ».

[81]

Les avatars de l'interprétation des textes de Marx sont tellement nombreux que chacun a recours à divers commentateurs. Situés à leur place dans une histoire du marxisme, ces commentaires prennent une signification particulière, chaque fois. Ils se modifient en fonction de la force ou des faiblesses du mouvement social qui en garantit la vigueur. Or, la disparition symptomatique aujourd'hui d'un mouvement révolutionnaire compétent et conséquent ouvre la porte à des rejets de la théorie des classes qui argue le plus souvent de raisons déplacées. Certes, Marx n'a ni tout dit, ni proféré « la » vérité unique et définitive sur l'histoire et les luttes de classes. Toutefois, il est frappant de constater qu'en l'espace de dix années, les commentateurs passent du « tout est dans Marx », au « rien dans Marx ». C'est encore sur un tel motif que l'inversion post-moderne/néo-moderne s'établit. Le mode d'affrontement aux textes se déplace brutalement de l'apologie à la condamnation.

S'il ne s'agissait que des textes de Marx, peu importerait. Le problème s'amplifie du fait que ces lectures prolifèrent sur des enjeux sociaux que l'on ne peut effacer. En vidant la question du capitalisme de son contenu de classe, c'est toute la question de la résistance sociale et de la transformation sociale dans l'histoire qui disparaît. Autrement dit, post-modernes et néo-modernes n'emploient la référence au capitalisme que de façon abstraite. Le capitalisme représente une forme vidée de tout contenu. Elle s'autoreproduit par un jeu de forces contingent et sans finalité. En elle, les forces sociales se dispersent pour ne se manifester que dans des « négociations », ou des « litiges » absorbés indéfiniment par des discussions plus ou moins conviviales !

Dans cette querelle le mode d'approche sociologique n'est donc pas seulement en jeu. La politique et la philosophie de l'histoire sont visées pareillement, au détriment de la réalité (ce qui ne signifie nullement que le « marxisme » soit automatiquement, mécaniquement, « sauvable »).

À voir comment Philippe Messine décrit le projet économique-social d'aménagement du « Renaissance Center » de Détroit ¹¹⁵, le projet « Saturne », on se surprend à se tenir à mille lieux du débat. Ce d'autant plus que ce [82] projet de réinvention de la société capitaliste du XXI^e siècle, conçu sur le modèle d'un pacte social non-fordien ¹¹⁶, associe avec « talent » les deux caractères mis en cause par les post-modernes et les néo-modernes, à savoir l'individu dans sa différence et le consensus. Beaucoup moins éloignés politiquement qu'on ne le croit, ces deux caractères se marient fort bien dans l'idéal patronal : « Le complément et antidote indispensable de l'individualisme, c'est le sens communautaire. » D'un côté le salaire individualisé, la concurrence des salariés entre eux, la personnalisation du poste de travail ; de l'autre, le consensus d'entreprise, les comités de réflexion, les tâches en équipe. Loin du débat post-moderne/néo-moderne, l'auteur conclut ainsi, au terme de son étude : « Pour faire face à (ces mutations), les entreprises et les États nouent des alliances internationales. Les salariés doivent en faire autant s'ils veulent faire entendre leurs voix dans le processus. » Ce qui revient à refuser l'échappatoire de la différence, comme l'illusion du consensus, dans le cadre de luttes sociales encore existantes.

Que pèsent les arguments post-modernes et néomodernes face à un tel problème ? Ils laissent le choix entre l'individualisme pur et le consensus pur, les deux termes nécessaires du contrat social saturnien.

Ce rappel schématique de quelques travaux, extérieurs au débat, n'a d'autre fonction que de préciser la problématique qui sous-tend la question post-moderne. On ne peut comprendre l'impact des dénominations — société postindustrielle ou non — si l'on ne maîtrise pas la distance qui les sépare de la société réelle. On ne peut décider que le rôle principal doit être joué aujourd'hui par les individus ou les artisans du consensus et en même temps agir efficacement dans la société contemporaine. Inversement, on ne peut se critiquer mutuellement, à des fins de renversement, sans s'exclure complètement de la logique sociale en cours de développement.

¹¹⁵ Philippe Messine, *Les Saturniens*, La Découverte, 1987. Voir aussi le compte rendu, in *Le Monde Diplomatique*, juin 1987.

¹¹⁶ Benjamin Coriat, *L'Atelier et le chronomètre*, Bourgois, 1979.

[83]

RATIONALITÉ ET IRRATIONALITÉ

C'est peut-être ce en quoi l'opposition figée rationalité/ irrationalité, les invectives inversées que se jettent à la face post-modernes et néo-modernes, perdent leur efficacité. En effet, un débat sur et autour de la raison accompagne sourdement toutes les polémiques précitées. Il les engage sur des chemins philosophiques classiques, et dans une dualité qui a longtemps cru faire ses preuves. Mais on peut se demander, aujourd'hui, si elle rend compte des enjeux sociaux et politiques qu'elle prétend déterminer.

Ce débat s'opère sur deux registres successifs, pour aboutir cependant à une seule et même conclusion.

D'une part, la position des post-modernes en matière d'analyse sociale a pour exigence centrale la nécessité de débusquer des modes de résistance irrécupérables par le « système », et irréconciliables avec le concept sur le plan théorique (ce dernier ayant la réputation de [for-]clure les recherches avant de les promouvoir). Les modalités de réflexion conceptuelles tendent, selon les post-modernes, à effacer les oppositions et à forcer les réconciliations. Dès lors, ils procèdent par images, et s'engagent par des tissus d'images aux limites des théories qu'ils acceptent. Réseaux, disséminations et dispersions, mots riches en images, relèvent d'intuitions, de discursivités « littéraires », plus que de ressources conceptuelles. À cet égard, les postmodernes, relèvent de ce que la tradition classique dénomme « irrationnel ».

De la même façon, le postulat de la différence joue nettement contre les raisonnements classiques. Le singulier, l'individu, n'est pas considéré comme un cas particulier ou un exemple de l'universel (encore moins comme son contradictoire), mais il est posé dans sa singularité, sa différence. Une différence comme telle, dont les postmodernes estiment qu'elle échappe alors à ce rationalisme classique. Une différence-écart qui ne se fonde sur aucun principe d'identité, mais sur une répétition dont les variations faussent compagnie à cette raison, parce qu'elle ne peut y repérer la production de la différence.

Les deux procédés vont souvent de pair. Alain Robbe-Grillet accuse par exemple la raison d'avoir engendré [84] les catastrophes techniques et sociales du XX^e siècle, dénonce la vérité qui lui est corrélative : « Je ne crois pas à la vérité. Elle ne sert qu'à la bureaucratie, c'est-à-dire à l'oppression »¹¹⁷. Et il termine son intervention par ces mots : « Je n'ai jamais parlé d'autre chose que de moi. »

Dans ce premier moment, image et différence, se dessine nettement une pensée « empiriste ». Et l'on comprend fort bien que les néo-modernes la refusent. Comme, de plus, les post-modernes ont tendance à s'identifier dans leur « théorie » au phénomène décrit¹¹⁸, la qualification d'« irrationalisme » paraît adéquate.

Cependant, et d'autre part, les néo-modernes, tenants de la raison classique, laissent planer quelques ambiguïtés sur leur propre usage de la raison. En séparant, comme il a été vu (chap. 2), une raison fonctionnaliste (condamnabile) et une raison critique (louable), sur la base de l'héritage classique de la raison, il devient difficile de comprendre à quelles sources ils puisent leurs raisons. Ou bien, il s'agit de la même raison, et il faut admettre qu'elle a deux faces contradictoires ; ou bien il s'agit de deux raisons de nature différente.

En vérité, ces débats sont quelque peu piégés, et la raison apparaît vite comme un objet que chacun peut coloniser selon les fins qu'il se donne. Or, la raison n'est pas un objet. Mais, parce qu'elle est ainsi conçue par les post-modernes comme par les néo-modernes, elle est mise au service de chaque cause dans un geste inversé. Les post-modernes ne veulent plus entendre parler de cette raison-là, tandis que les néo-modernes veulent la conserver par-devers eux.

Dans la mesure où nous pressentons déjà que les thèses post-modernes et néo-modernes s'établissent sur un même espace de réflexion, considèrent le même montage de faits et laissent en suspens les mêmes zones d'ombre, les atteintes portées à la raison risquent bien d'être de même ampleur d'un côté et de l'autre. Dans leurs contradictions et leurs inversions, les thèses des post-modernes et des néo-modernes recouvrent, il faudra le vérifier, une même ambiguïté quant à l'usage du terme raison.

¹¹⁷ Alain Robbe-Grillet, *Le Miroir qui revient*, Minuit, 1984, p. 10.

¹¹⁸ Gérard Raulet, *Gehemmte Zukunft zur gegenwärtigen Krise der Emanzipation*, Darmstadt und Neuwied, 1986, p. 181 sq.

[85]

DU POUVOIR ET DE LA CONTRADICTION

Les analyses post-modernes et néo-modernes ont le mérite de mettre l'accent sur les éléments constitutifs de la société contemporaine. Elles s'y réfèrent en traçant les perspectives des transformations qu'ils opèrent. Elles révèlent un ensemble de métamorphoses qu'aucune théorie ne peut se dispenser de prendre en main. Dès lors, ce sont tout autant des problèmes d'histoire, de sociologie et de politique qui sont posés. Non sans une certaine vigueur, elles plient la théorie, et l'obligent à sortir de ses occultations, ou de ses aveuglements. Incontestablement, le relevé des commentaires organise un panorama des faits et gestes contemporains à l'aune desquels les concepts doivent se frotter.

Mais justement, ce ne sont que des commentaires, des faits et gestes. L'exposition tient plus du répertoire, de l'association contingente, que du déploiement conceptuel. Comme si la volonté expresse de s'élever contre une théorie de l'histoire, figée dans l'idéal d'un développement continu et nécessaire, d'un enchaînement causal trop souvent mécanique, et dans le déferlement métaphysique de significations en fin de compte transcendantes, devait aboutir à une double difficulté (inversée).

Les post-modernes s'opposent à toute histoire au point de laisser entendre que nous vivons absolument sans repères, et ceci au risque d'exclure la possibilité même d'une intelligibilité du réel. Les néo-modernes conviennent de préserver la possibilité d'une intelligibilité, au risque cependant de faire disparaître toute discontinuité du champ politique.

Personne n'ignore que la crise ne nous enfonce pas dans le vertige d'un néant pur. Elle se développe sur deux faces contradictoires, efface une donne antérieure, construit de nouveaux enjeux. Ou bien nous reconnaissons ce qu'il en est du monde contemporain, nous regardons en face les ruses qui se sont organisées, les stratégies de pouvoir qui s'y

développent, et nous tentons de nous frayer, en toute connaissance de cause, de nouvelles voies sur cette base ; ou bien nous ne reconnaissons pas ce monde, et nous [86] restons attachés à des contestations, des critiques, qui le concernent peu.

Toutefois, nous ne pouvons laisser s'aligner les données sociales sur le mode successif. Il convient de s'interroger encore sur le lien, les modalités d'articulation des sphères d'activité. Etant entendu que la « causalité » sociale ne saurait être ni mécanique, ni une, ni spontanément économique, quelle forme préside à l'organisation sociale, aux rapports sociaux qui engendrent les transformations ?

En vérité, loin que nous ayons quitté le terrain des oppositions sociales, d'un capitalisme exacerbé, des conflits d'intérêt, les tendances de la société contemporaine confirment plutôt la thèse de l'émergence d'une nouvelle violence sociale, pleinement ancrée dans les luttes de classes, quoique de classes dont la composition organique a changé.

La philosophie contemporaine ne serait-elle plus apte à raisonner sur les questions du pouvoir et de la contradiction ? Il le semble. Mais il convient de ne pas mépriser cette inaptitude. Certes, comme nous l'avons montré, elle engage la philosophie dans des impasses et des dérives. Pourtant, elle révèle à son tour les égarements dont les philosophies du pouvoir et de la contradiction furent aussi l'objet.

En somme, l'échec patent de l'alternative postmoderne/néo-moderne dessine en creux un espace de réflexion qui est loin d'avoir, jusqu'alors, mobilisé la pensée. Si une philosophie de la différence et de la dissémination échoue face à une orientation nécessaire vers un futur social et politique autre, si en revanche, une philosophie de l'utopie et du consensus manque à penser les oppositions et les conflits ; il ressort de cet échec symétrique un problème essentiel : comment penser un devenir orienté et qui ne s'enlise pas dans une réconciliation postulée ?

C'est là la tâche d'une pensée de la contradiction qui saurait tenir compte de la fécondité de la crise provoquée par les post-modernes et les néo-modernes. En effet, d'une façon ou d'une autre, la polémique en cours s'ordonne autour de l'enlissement des philosophies de la contradiction, tant hégélienne que marxiste. Elles se sont largement enfermées dans des dogmatismes tels qu'elles y ont perdu [87] toute capacité à construire la réalité sociale contemporaine et à répondre

aux nouvelles questions provoquées par les restructurations sociales liées à la crise des années 1970-1980.

Les développements qui vont suivre devraient dès lors ouvrir la voie. En passant au crible les propositions des post-modernes et des néo-modernes nous devrions réussir à prendre avec plus de finesse encore la mesure du parcours qui nous attend sur ce chemin de la reconstruction. Même s'il n'est pas temps encore de dresser une figure nouvelle de la contradiction, du moins les limites de la situation présente dessineront-elles les frontières du dépassement désormais exigé.

NOTES du chapitre III, de la 1^{re} partie.

Les notes en fin de chapitre ont toutes été convertie en notes de bas de page dans cette édition numérique des Classique des sciences sociales afin d'en faciliter la lecture. JMT.

[88]

[89]

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.

Deuxième partie

L'ACQUIESCEMENT POST-MODERNE

[Retour à la table des matières](#)

[90]

[91]

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.

Deuxième partie :
L'acquiescement post-moderne

Chapitre I

Inventer la culture de l'âge post-moderne

[Retour à la table des matières](#)

Double dimension de la culture de l'âge post-moderne. D'une part, elle prétend répondre aux exigences de la société post-industrielle ; d'autre part, elle vise à inverser les valeurs proposées par les modernes. Cela étant les post-modernes ne perçoivent pas toujours la contradiction qui la porte : se présenter comme une culture, une forme de vie collective, en ne valorisant que la subjectivité, l'anticollectivité.

L'ÉPHÉMÈRE

Le nomadisme individuel distillé par la collectivité post-industrielle tendrait à modifier le rapport de l'individu à la société et au temps, et ne saurait se muer en culture que grâce aux vellétés post-modernes : la vie commune, les relations sociales et les rapports avec les choses prennent un nouveau cours, marqués au sceau de l'éphémère. Tandis que l'individu trouve sa place à la croisée du flux, de

« messages qui le traversent en le positionnant »¹¹⁹, la variation des flux imprime un caractère de fugacité et de précarité à toutes les actions et attitudes.

[92]

Pour qui veut combattre la modernité, l'aubaine est presque inattendue. L'éphémère se convertit en occasion inespérée de jeter bas l'édifice moderne du « dur désir de durer ». Le règne de l'indéfiniment permutable, source désormais de gestes et propos sans lendemain, appelle une confirmation-justification, susceptible de substituer une culture nouvelle aux valeurs déchues ou liquidées.

En dressant la cartographie de « L'Empire de l'éphémère »¹²⁰, Gilles Lipovetsky érige ce phénomène social, l'éphémère, en une véritable catégorie de la pensée post-moderne. Certes, cet ouvrage s'ouvre sur une analyse de la mode, des activités de la haute couture et de la confection, en visant à démontrer que, depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, ces manières d'être attentif aux apparences et au frivole, concrétisent avec éclat la rupture démocratique de la liberté vestimentaire décrétée par la Convention (1793). En abolissant le faste ostentatoire aristocratique, les démocrates de la mode arrachent une société entière à la tradition du vêtement-signes du rang social, de l'autorité qui fixe les règles du port des artifices vestimentaires, et des normes « holistes » consacrées par l'Eglise toute-puissante. Ils rendent son droit au plaisir, et ouvrent la voie au culte de l'épanouissement individualiste et momentané.

Au terme d'un constat historique et sociologique, plus ou moins pertinent, le livre se transforme cependant en ouvrage militant. L'auteur revient à la thèse déjà programmée — avec hésitation, parfois avec difficulté — dans un ouvrage précédent¹²¹, dans lequel il s'agissait d'enregistrer « l'ébranlement de la société, des mœurs, de l'individu contemporain, à l'âge de la consommation de masse ». Le développement de celle-ci porte à considérer que la mode n'est pas seulement le cœur du paraître, mais qu'elle a valeur de « forme » sociale, de processus explicatif du « stade terminal de l'état social démocratique »¹²².

¹¹⁹ Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne*, op. cit., p. 31.

¹²⁰ Gilles Lipovetsky, *L'Empire de l'éphémère*, Gallimard, 1988.

¹²¹ Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide*, Gallimard, 1985.

¹²² Gilles Lipovetsky, *L'Empire de l'éphémère*, op. cit., p. 187.

La mode est une logique sociale qui investit toutes les activités, le vêtement, mais aussi la publicité, la politique, les médias, les processus de socialisation, les pratiques de résistance, les volontés de solidarité, à tel point qu'en fondant la société post-moderne, elle nous donne, de surcroît, l'envie de croire que nous « vivons une époque formidable depuis que la mode a étendu son règne [93] accélérateur et bienfaisant sur l'ensemble de nos activités »¹²³. Époque d'autant plus « formidable », qu'elle nous libère des interdits, « réduit les inégalités », « enracine les institutions démocratiques » en sécularisant le pouvoir parce qu'il devient spectacle, et prête ses armes à la « paix civile » en détournant tout conflit sur le mode de la dérision. L'ordre démocratique post-moderne ne contraint pas, il rend l'individu « indépendant », pleinement « maître » de sa sociabilité.

Au-delà des hésitations provoquées par un tel exposé, il est nécessaire de comprendre comment la défense et l'illustration de la thèse post-moderne s'enracinent dans une double démarche. Autant elle prend ses sources dans un certain nombre de considérations de l'ordre du fait — et l'on ne peut échapper à ces faits si la philosophie veut être rigoureuse — autant elle est guidée, tout autant, par une volonté apologétique qui finit par pervertir le sérieux de ses constats. Préférant l'acquiescement politico-social à l'inquiétude des modernes, la thèse post-moderne fait montre de faiblesses dont elle a souvent du mal à se départir.

Retenons cependant ceci : l'invention des catégories de la culture post-moderne semble bien répondre à des questions mal posées. Toutefois, cela ne signifie pas que les questions n'existent pas. Et, si l'éphémère constitue bien l'une des formes du mode de vie contemporain, on aura toujours des difficultés à le combattre, ou du moins à lui donner un statut pertinent, tant que les concepts pour le saisir n'existeront pas.

La thèse de Gilles Lipovetsky ne s'embarrasse guère de détails ; tout est mis sur le même plan, et la notion de mode perd son sens, à moins qu'elle ne définisse le principe d'une dynamique pure dans la culture post-moderne. Si l'éphémère engage, en effet, un rapport au temps, celui-ci est vécu comme une succession infinie d'instant, selon

¹²³ Alain Finkielkraut, compte rendu du livre de Lipovetsky, in *Le Monde*, 13 novembre 1987, p. 17.

une prolifération permanente d'inventions minima, chargées de densifier ces instants. De ce fait, l'individu, morcelé, disséminé, voué à l'événementiel, ne prend pas corps dans des actes qui ouvrent sur un avenir et produisent des synthèses orientées vers leur reconstruction potentielle, mais s'appuie, par défaut, sur le seul socle qui puisse, encore, ordonner un langage : la répétition et la racine. L'individu perdure dans l'une des variantes possibles de [94] l'enchaînement : la trace mnésique qui revient, se répète tout en différant. La racine ou la trace, dans ce théâtre d'opérations contingentes qu'est devenu l'esprit, règnent sans partage en oblitérant l'imaginaire et l'avenir. L'individu n'expérimente plus, il combine, recombine sans cesse des traces qui s'altèrent, en roulant sur la pente de la diversité pure.

Si tel est bien le cas, l'œil post-moderne, approbateur de cet état de choses, se félicite d'un premier résultat : « Du moins la fission du soi aurait cette finalité de détruire sa présomption »¹²⁴, présomption bien évidemment moderne d'un soi unifié-unifiant, présent à lui-même et conscient de la continuité de ses actes.

TRACES ET RACINES

Il faut admettre que la condition de l'homme postmoderne, joueur sans mémoire active (remplacée par la répétition des traces et racines) dans un réseau énergétique, atteste positivement d'une vie éclatée, d'une sorte d'extase de la dislocation, d'une équivocité généralisée de situations composites, et d'une culture patchwork, qui donnent son ressort à un comportement, enfin, antimoderne. Cela admis, il faut comprendre encore que, pour les post-modernes, le fait se mue en droit, et que la culture post-moderne prend acte de la positivité antimoderne du fait, afin de célébrer l'avènement d'une culture inédite.

Loin de démontrer cette positivité pour tous, les post-modernes transfèrent, en ce point, le raisonnement sur la condition spécifique de l'artiste et de l'œuvre d'art ; érigés, tout à coup, en modèles de la culture post-moderne, grâce à leurs deux traits caractéristiques : l'inversion du moderne, et la trace différante. La culture post-moderne, en

¹²⁴ Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Minuit, 1983, p. 159.

effet, « trouve dans le monde de l'art son expression privilégiée »¹²⁵. Les artistes exprimeraient une créativité nomade, l'absence de tout souci de motivations externes, d'intervention dans la société, « la possibilité de transiter librement à l'intérieur de tous les territoires sans aucun barrage, avec des connections ouvertes dans toutes les [95] directions »¹²⁶. L'œuvre s'élaborerait sous la seule pulsion de leurs mains, exprimant le plaisir subjectif d'une « réalité autre où les énergies de l'archaïsme, du symbolisme, de l'affectivité » trouveraient à s'éployer¹²⁷.

Car, il est de fait que le palliatif de l'ouverture moderne sur l'avenir, le recours contre l'absence radicale de possibilité de dire non au présent, et contre le délabrement psychique définitif induit par la disparition de toute synthèse, est le retour vers l'immense réserve mnésique des styles et des habitudes, des monuments légués par le passé. Dans les conditions décrites par les post-modernes, ou bien il ne se passe rien, si ce n'est l'immédiat, infiniment, ou bien il ne reste qu'à répéter, non moins infiniment, les morceaux choisis de cultures hétéroclites qui, par bribes et morceaux, demeurent encore dans une mémoire qui n'est engagée dans aucune néantisation.

Qu'il s'agisse d'art ou non, cela ne fait rien à l'affaire. Tout au plus, l'artiste et l'œuvre d'art post-modernes poussent-ils une telle logique jusqu'à son terme. Peut-être les artistes sont-ils les seuls à pouvoir, par le genre de travail qu'ils accomplissent, se « sauver » dignement d'une situation d'épreuve sans frein ?

Au nom de la dissémination de soi, et de tout groupement, les post-modernes organisent une promotion de l'individualité-artiste se refusant à participer à un travail de groupe sous l'égide d'un idéal, réputé unifiant et totalitaire. Alléchée par les promesses des médias, en matière de publicité, l'individualité-artiste, bientôt star médiatique, cultive donc son image de marque personnelle, participe à des interviews destinées à détailler son pedigree, sa biographie, le plus souvent sans souci de référer à une œuvre, à un projet, à une vision du monde. « Les artistes de la nouvelle avant-garde sont décrits comme des

¹²⁵ Gianni Vattimo, *La Fin de la modernité*, op. cit., p. 112.

¹²⁶ Achille Bonito Oliva, « La Trans-Avant-Garde Italienne », in *Flash Art*, novembre 1979, n° 92, publié par la suite in catalogue *L'Époque, la Mode, la Morale, la Passion*, Centre Pompidou, 1987, p. 564.

¹²⁷ Anne Tronche, *Opus International*, n° 84, printemps 1982, p. 8.

hommes qui réussissent, et cela en termes de valeur financière brute »¹²⁸. L'exaltation de la personne correspond aussi à la célébration d'un milieu, de relations, qui doivent leur « fortune » aux signes de leur différence : milieu « branché », « exception », dans le mode de vie, cultivée avec beaucoup de soin ; caractères qui restaurent cette distance avec le public que les modernes voulaient abolir.

Parallèlement, les expositions de peintres post-modernes, [96] par exemple, se déroulent sous les auspices de la singularité. Point de manifestation collective, ou de regroupement sous un manifeste commun. Non, ce sont des « individualités » qui s'offrent au public. Au mieux, dans le cas de réunion, invoquera-t-on de « secrètes affinités », étant donné que « chaque œuvre démontre l'originalité des procédures de chaque artiste » et « qu'il s'agit de refléter une situation actuellement plus favorable à l'expression des individualités qu'à celle d'un front de langage commun »¹²⁹.

Enfin, les travaux post-modernes s'attachent à revenir à des techniques et des effets esthétiques ante-modernes. En peinture, le vœu de renouer avec les traces du passé se traduit par un matérialisme affirmé, par le « retour » à la peinture à l'huile, par la limitation aux œuvres de chevalet, par le regain du travail au pinceau. Les effets sont essentiellement perspectivistes, et contribuent à donner aux œuvres un aspect de « déjà vu », du fait de la reprise de « manières » classiques : peinture de la Renaissance, maniérisme, figuration, ligne dessinée. Les traces se multiplient, récupèrent et font référence aux monuments de l'histoire de l'art (*Pittura Colta*, peinture cultivée). Mais, la mémoire joue de façon subjective, arbitraire, voire « oublieuse ». La mémoire post-moderne s'invente des cycles, des généalogies, qui réarrangent les moments dans des perspectives anamorphosées. D'un point de vue strictement historique, la tradition à laquelle ces artistes se sentent liés est une invention. La logique post-moderne n'a guère à s'en soucier dans la mesure où son objectif est de rechercher, par préférence, une « inactualité ouverte ».

¹²⁸ *Art Press*, n° 118, octobre 1987, Élisabeth Lebovici, « La Scène américaine », p. 24. Dans le même sens, cf. Thomas Lawson, « Vers un nouveau Laocoon », *Artforum*, mars 1986, p. 97, article duquel est tirée la citation.

¹²⁹ Exposition « Individualités », mars-avril 1984, Turin, Galerie Mole Antonelliana, catalogue aux Éditions Electra Editrice, p. 9.

C'est le cas, par exemple, de la série des œuvres de Gérard Garouste inspirée de la « Divine Comédie » de Dante (1987-1988). Explorant les textes des XIV^e et XV^e siècles, de Dante et autour de Dante, le peintre s'attache à mêler en tourbillon dans le tableau, des fragments de culture, des citations et des inventions personnelles. Les éléments intégrés, surchargés de matière picturale (peinture à l'huile) forment moins un collage qu'un jeu de traces contaminées les unes par les autres.

L'œuvre post-moderne existe bien qui, prise dans le raisonnement post-moderne pour la métonymie d'une culture, proclame dans sa composition la nécessité de la [97] « mise en scène » des traces passées, le retour du théâtre, deux des tabous toujours dénoncés par la modernité fervente de simplicité et de dépouillement. Elle revient à la narration, l'ornementation, et la figure allégorique. Il n'est plus requis de l'artiste qu'il s'attache à déstructurer les modes de signification, à inventer de nouvelles règles de perception et d'analyse du réel, dans la lignée moderne, mais il lui est demandé d'alimenter les jeux de l'imagination avec des formes identifiables, des traces, des rappels, des tics culturels.

Destiné à forger des « images non-unitaires », capricieuses, le travail de Julian Schnabel, par exemple, distribue sur la toile des figures inconciliables destinées à dénoncer par l'effet de citation et d'incompatibilité l'œuvre moderne unifiée autour d'un projet.

L'art post-moderne ne nie, ni ne transforme. Il teste des réactions, vérifie des acquis, pourrait-on dire. Il se borne à une fonction ludique. Le programme de la culture post-moderne y est tout tracé.

Placer, déplacer des images ou des formes, copier, recopier, en déplaçant, imiter dans un autre contexte, « photomonter » en amoncelant, fragmenter en dispersant — « le fragment indique la possibilité d'une image qui se construit par à-coups, hors de la ligne tracée d'un projet, suivant le chemin accidenté d'une histoire de l'art ouverte à toute reprise »¹³⁰ — ou former des séries cumulatives de traces dans l'éclatement de l'unité de l'œuvre, faire de l'événement esthétique une présence littérale ouverte sur la seule répétition, tant en peinture que dans les autres pratiques artistiques, imprime aux œuvres post-mo-

¹³⁰ Achille Bonito Oliva, « La Trans-Avant-Garde », *Cimaise*, n° 156, 1982, p. 57.

dernes une dimension d'allégorie ou de palimpseste, dont le paradigme reste l'ouvrage de Umberto Eco : *Le Nom de la rose*.

Sous cet angle, l'artiste se pose au principe de l'art, à la fois cause première et personnalité démiurgique, « cœur libre et regard lucide »¹³¹. Hors de toute école, de tout dogme, il fait « confiance à (son) instinct »¹³². Chaque artiste prétend opérer à travers une recherche individuelle : « singulièrement ». « La peinture pour moi, c'est seulement une sensation ; aucune rationalité là-dedans¹³³ ». Et cela parce que : « La valeur de l'individualité de la mise en œuvre s'oppose à un système social et [98] culturel traversé par des systèmes totalitaires »¹³⁴. Il transfère à son œuvre un état psychologique et affectif de résistance aux tragédies collectives, s'établit dans un domaine préservé des atteintes du « Mal ». « L'œuvre devient le microcosme qui accueille et fonde la capacité opulente de l'art à permettre la reprise de possession, à revenir à l'état du possédant, à une subjectivité fluide jusqu'au point d'entrer même dans les pièges de l'univers personnel qui, dans tous les cas, fonde sur sa pulsion et pas sur autre chose, la valeur et la motivation de son travail »¹³⁵.

UNE ESTHÉTIQUE EN ILOTS

Modèle de la culture post-moderne, l'œuvre d'art présente essentiellement les traits d'une dissolution de la force d'anticipation de l'art, d'un refus de réconciliation avec la vie quotidienne, d'un effondrement dans la conscience privée, homogènes finalement au descriptif de la société post-industrielle. L'art, tout à coup désarmé, donne à la culture un tour d'abandon, qui confirme que « l'art prend ses distances avec l'esprit d'universalité et d'utopie pour chercher sens et remède en soi-même »¹³⁶. L'art et la culture post-modernes se meuvent dans une at-

¹³¹ Achille Bonito Oliva, *XII^e Biennale (Paris)*, op. cit., p. 43.

¹³² François Boisrond, in catalogue *Figuration Libre*, 1982, Nice.

¹³³ Hervé di Rosa, in catalogue *Ateliers 81-82*, MAM, Paris.

¹³⁴ Achille Bonito Oliva, *La Trans-Avant-Garde italienne*, catalogue Centre Pompidou, p. 562.

¹³⁵ Achille Bonito Oliva, *ibidem*, p. 562.

¹³⁶ Eduard Beaucamp, « Modernité... », in *Cahiers du MNAM*, n° 22, 1987.

mosphère de dénonciation du moderne qui délimite un champ de réaction caractéristique : « Aujourd'hui... l'art moderne commence à perdre ses pouvoirs de négation. Depuis quelques années déjà, ses rejets ont été des répétitions rituelles : la rébellion a tourné au procédé, la critique à la rhétorique, la transgression au cérémonial. La négation n'est plus créative. Je ne dis pas que nous vivons la fin de l'art : nous vivons la fin de *l'idée d'art moderne* » ¹³⁷.

Il en résulte trois sortes d'œuvres. Les premières appartiennent à ce que l'on pourrait appeler une « postmodernité technologique ». Celle-ci consiste à utiliser des techniques contemporaines (nouveaux matériaux, néons, photographies, éléments de design, électronique), investies dans des formes plastiques anciennes. L'emprunt de formes [99] associées à des technologies ne se place à l'origine d'aucune nouvelle manière de voir ou de faire. Le domaine musical est proluxe, en la matière. Les synthétiseurs et autres appareils, qui doivent cependant bien avoir une originalité propre, sont mis au service de vieux airs, de mélodies éculées, par facilité (?), au moins par répétition : « Il est désormais possible d'utiliser le son réel de musiques d'époques et d'origines différentes dans le cadre d'une même composition » ¹³⁸.

Les secondes relèvent d'une « post-modernité éclectique ». Considérant que tout est déjà donné, qu'aucun passage au dehors, aucune négation ne peut s'accomplir, le travail esthétique trouve refuge dans une réappropriation des formes sous l'angle de la citation dérégulée, impertinente, déstabilisante. L'« inspiration » de l'artiste ne donne à voir, par conséquent, qu'un éclectisme débridé, une sorte de bric-à-brac destiné à procurer une jouissance de seconde main. L'espace ou le temps de l'œuvre résumant des figures culturelles, bien connues, posées là, les unes à côté des autres, flottant dans une étrange juxtaposition de surface. Les bornes figées, matérielles, de l'œuvre maintiennent seules ensemble des formes qui se fuient. Le geste esthétique copie délibérément des « manières » célèbres, imposant des assemblages sans passages. Ainsi l'œuvre post-moderne présentée à la Biennale de Venise (1980), section architecture, « La Strada Novissima » illustre, par l'association factice de styles florentin, classique, pré-moderne, un nomadisme éclectique. Ambivalente, hybride et brouillonne, cette « rue » en dit peut-être beaucoup sur l'espace social désenchanté

¹³⁷ Octavio Paz, *Points de convergence*, Paris, 1976, p. 190.

¹³⁸ Jon Hassel, musicien « post-moderne », texte in *Libération*, 27-01-88.

et les liaisons éphémères des individus disséminés qu'elle semble refléter. La production esthétique prendrait-elle acte, selon ses voies propres, de la fragmentation du présent, du corps social, alors qu'elle ne choisit pas de le pousser vers quelque transformation ?

La troisième sorte d'œuvre prend place dans le cadre d'une « post-modernité sémiologique », la plus proche de la concentration sur les palimpsestes. Elle réunit des œuvres qui manifestent une certaine recherche esthétique, et ne sont pas dénuées de force plastique, de quelque art qu'elles se réclament (architecture, peinture, cinéma, sculpture, etc.). Fondée sur le principe sémiologique selon [100] lequel sous chaque image il y a une autre image, réaffirmé avec force par Umberto Eco : « Tout texte est écrit sur du texte », principe de la strate qui gouverne la possibilité de la « référence », de la « citation », du vol et du détournement d'images, de traits stylistiques, de la reviviscence de vieux procédés, l'œuvre organise l'affrontement de toutes les formes plastiques dans son champ. Elle exprime un monde dans lequel les images, les styles, les formes, sont devenus des biens de consommation, détournés de leurs liens avec des projets sociaux ou politiques globaux.

Proposons quelques exemples plus précis encore.

Tandis que de nombreux peintres post-modernes reviennent à la fresque (Francesco Clemente), que d'autres se remettent à peindre des Annonciations (Louis Cane), ou à « antiquiser » leurs toiles (Anselm Kiefer), que des sculpteurs retournent au bronze coulé (Markus Lüpertz), le représentant le plus commenté de la Trans-Avant-Garde (la post-modernité italienne), Sandro Chia, liquide l'héritage moderne dans la parodie. Le tableau intitulé *L'Oisiveté de Sisyphe*, peint en 1981, présente un Sisyphe en complet veston et feutre minuscule, rictus à la bouche, aux prises avec une masse de matière inerte. L'œuvre est construite comme un pastiche des formes de la période moderne, conjugué à quelques touches empruntées à des sources para-modernes, ici, Marc Chagall.

Le tableau joue sur des références suggérées : à la fois, le héros tragique corinthien rebelle à la mort, condamné à pousser éternellement un rocher qui lui échappe toujours, sous le regard des dieux, et le héros d'Albert Camus, incarnation idéale de l'homme moderne. Mais il tend par là même à ridiculiser l'artiste-héros moderne devenu, selon

Sandro Chia, bureaucrate. Au passage, c'est l'idée moderne de progrès qui est parodiée. D'un autre côté, ce tableau procédant d'un travail de chevalet, et de l'exploration de mythes classiques, permet d'annoncer que le peintre se « sauve » de la réalité sociale par une activité de répétition purement picturale.

L'architecture post-moderne conquiert ses lettres de noblesse théorique, dès 1966, dans un texte de Robert Venturi, dont une phrase semble résumer le propos anti-moderne : « À l'évidence de l'unité, je préfère le désordre de la vie »¹³⁹. S'élevant contre le principe [101] moderne énoncé par Mies Van der Rohe — « la forme c'est la fonction » — et dénonçant une architecture moderne « laide, ordinaire tout en paraissant héroïque et originale », l'architecte se lance dans des constructions inspirées parfois du baroque, parfois du Pop Art, au point que ses bâtiments figurent dans les anthologies post-modernes, à titre de modèle¹⁴⁰. La relève de ces « Nouveaux Plaisirs » d'architecture, prise par Léon Krier, Paolo Portoghesi, James Stirling, Michael Graves, Arata Isozaki, et bien d'autres dont les bâtiments fleurissent dans les villes, sous les masques de formes répétitives, théâtrales, de « la pure technique ou de la mise en scène », montre, à l'évidence, que cette architecture du jeu symbolique écarte le souci moderne de l'espace, de la réforme du mode de vie, et de l'urbanisme en faveur du travail ponctuel de la seule façade. Les réalisations en cours expriment une nouvelle monumentalité qui ne résout en rien le problème de l'intégration des structures bâties au tissu urbain existant.

C'est ainsi que l'architecte post-moderne Ricardo Boffil, après avoir écrit que « la post-modernité signifie uniquement le dépassement de l'attitude moderne, des valeurs acquises » et que « ces périodes de rupture se font toujours sur des positions éclectiques et font appel au processus de collage »¹⁴¹, construit, près de Paris, à Marne-la-Vallée, le « Palacio de Abraxas, el Teatro y el Arco », un bâtiment qui met au défi le tissu urbain de cette ville nouvelle. À la manière post-moderne, il emprunte et détourne de leur fonction initiale les colonnes, entablements, chapiteaux classiques ; use du système de proportion qualifié, par les traités de style, d'« Harmonie à la française »

¹³⁹ Robert Venturi, *Complexité et contradiction en architecture*, traduit sous le titre *De l'ambiguïté en architecture*, Dunod, 1976.

¹⁴⁰ Voir Charles Jencks, *What is Post-modernism ?*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁴¹ Ricardo Boffil, in *Art Press*, n° spécial architecture, juillet 1983.

(1/4 ; 1/2 ; 1/4). L'ouvrage se distribue autour d'un arc de triomphe des plus académiques, s'incurve en un demi-cercle de murs-miroirs autour de gradins baroques, et se ferme sur un escalier monumental. Tandis que, il faut bien le relever, à l'envers de la façade, les appartements conservent le plan-type HLM, grâce auquel se trouve légitimée la volonté « populiste » de donner au « peuple » les palais auxquels il a droit.

Le cinéma, aux traditions toutefois moins denses, né pourtant avec le mouvement moderne au début du siècle, forgé et défendu de l'esthétisme pur par les générations [102] d'Eisenstein, Vertov, Lang, Epstein, Wells ne peut s'empêcher de suivre les tendances contemporaines. Jean-Jacques Beineix propose dans *La Lune dans le caniveau*, une relecture de l'histoire du cinéma, en un jeu de citations. Lumières, cadrages, plans traditionnels, viennent compléter une leçon de cinéma qui pourtant ne dépasse guère la réitération. Frédéric Jameson proclame que le film *Diva* de Jean-Jacques Beineix, est véritablement le premier film post-moderne ¹⁴². Toute querelle de préséance mise à part, il s'avère que des metteurs en scène tels que Hans Jürgen Syberberg et Léos Carrax représentent tout aussi bien l'esprit post-moderne, non seulement de par leurs scénarii, mais surtout, au travers d'une esthétique du fragmentaire et de la dissémination.

La musique n'est pas non plus absente du développement de la culture post-moderne. Plus difficile à commenter rapidement, cette musique propose des labyrinthes sonores dans lesquels la répétition se mêle à la désintégration mélodique de partitions classiques, tout en flirtant avec la citation érudite ¹⁴³. Si l'on en croit Daniel Caux, « les musiques post-modernes sont une façon de retrouver nos racines occidentales » ¹⁴⁴. Le retour du tonal, les réminiscences folkloriques dans la musique, les accents surannés des partitions, s'opposent au sérialisme ou au minimalisme musical moderne. Le collage devient la règle, mais dans une toute autre atmosphère que celle qui avait présidé aux collages musicaux du début du siècle (Bartok, Stravinsky, Schoenberg) ¹⁴⁵ — ceux-ci étant destinés à aider la musique à sortir du champ académique, par le truchement de principes musicaux interdits de séjour dans ce champ même.

¹⁴² John Rajchman, « Postmodernism in a Nominalist Frame », *Flash Art*, novembre 1987, p. 50.

Funambule, joueuse et désinvolte, la culture postmoderne puise son énergie dans le démantèlement du moderne, et s'attache à rendre inconcevable la levée de la nouveauté. La métamorphose parodique de ce qui a été, et de ce qui est réputé indépassable, se dresse contre la volonté moderne de dépassement. Les arts dessinent le tableau des exigences post-modernes en matière de culture.

L'esthétique du kitsch, présentée comme le chiffre de la stratégie et de la régression post-modernes, prolifère dans le second degré, le paradoxal, et le déplacement des codes établis. Elle met en forme une culture excentrée et [103] déformée dans laquelle l'individu post-moderne erre sans repères, ni repaires. Susceptible de définitions nombreuses et variées, elle réunit toutefois un maximum de suffrages, lorsque le terme « baroque » est évoqué à son sujet. En 1981, Catherine Millet, directrice de l'ARC, décide, avec Dany Bloch et Béatrice Parent, de consacrer aux postmodernes une exposition globale, intitulée « Baroques 81 ». Au long des galeries, passant devant les œuvres de Louis Cane, Francesco Clemente, Dominique Gauthier, Mimmo Paladino, Sigmar Polke, Julian Schnabel, Peter Briggs, et de bien d'autres, le terme baroque prenait des sens successifs, dont la table de résumé donnerait, à peu près ceci : baroque = métissage, impur, travestissement, simulacre, kitsch ¹⁴⁶, activité proliférante, dans la mesure où « l'impression générale de vitalité (non sans morbidité), de plaisir (inquiète), de brillant (même clinquant), le caractère ornemental, l'éclectisme, le foisonnement, les effets (de matériaux, de couleurs) peuvent être lus comme autant de traits d'un baroque éternel » ¹⁴⁷. Parce que Catherine Millet n'a pas cherché à « établir le présent dans

¹⁴³ Par exemple Michael Nyman, avec le *Don Giovanni* de Mozart.

¹⁴⁴ Daniel Caux, « Musiques post-modernes », *Télérama*, n° 1928, 22-07-1987.

¹⁴⁵ Écouter par exemple : Ladislav Kupkovic, Arvo Pärt, Glenn Branca, Harold Budd, Jon Hassel (ce dernier ayant d'ailleurs travaillé aussi bien avec Stockhausen, qu'avec Terry Riley), ou Michael Nyman, Gavin Bryars.

¹⁴⁶ Hermann Broch, « Quelques remarques à propos de l'art Kitsch », in *Création littéraire et Connaissance*, Paris, 1966, p. 311. Le Kitsch est défini ainsi : « Le kitsch est toujours soumis à l'influence dogmatique du "déjà advenu". Le kitsch c'est le stéréotype. »

¹⁴⁷ Suzanne Page, catalogue *Baroques 81*, ARC, p. 8.

l'éclairage du passé »¹⁴⁸, le mot baroque devient une véritable « dénomination-valise », qui signale un problème, bien plus qu'une solution.

Cela étant, il n'est pas certain qu'il s'agisse d'autre chose que d'une affaire de mots. Outre des contextes historiques différents, la Contre-Réforme d'un côté, la modernité de l'autre, les deux baroques (historique et contemporain) se fondent sur des options largement étrangères l'une à l'autre.

L'esthétique flamboyante du baroque historique, la fureur d'élévation des œuvres de Vivaldi, du Bernin, de Purcell, de Rubens, l'attachement des ouvrages à la « chair de la lumière » réfléchi par les miroirs et les bassins, forment une cosmogonie poétique chargée de démontrer dans l'explosion d'un chaos prodigieux l'écoulement des choses sur la route de la forme-formée-déformée, selon des logiques colorées, emmêlées, entrelacées, dans le jeu sans fin d'une matérialité errante. Pli sur pli, plissées et repliées, les œuvres baroques aiment la répétition dans la variation de soi, mais excluent la simple réitération. Si le baroque explore ainsi le chatoiement, les couleurs et la multiplicité [104] des points de vue, s'il exclut les taxinomies au profit de la profusion et des différences, s'il se voue à des « chorégraphies jouisseuses », sa figure essentielle, l'hypotypose (construction par transfert et substitution), met en scène une pensée du monde, d'un monde entrant en un mouvement, infini, en des rapports latéraux et une majesté nouvelle.

En déniaut au monde toute transformation possible, hormis les répétitions aux imperceptibles écarts, les post-modernes sollicitent du baroque moins qu'il ne peut donner. Au cours de ce reflux vers un mouvement historique dont la vigueur ne saurait tromper, et les tourments être évacués, les contemporains se perdent dans les abîmes de la nostalgie, ou dans les désespoirs de la réitération, dans l'ennui et la tragédie de la répétition. Une accumulation de formes, même déplacées, une profusion de manipulations, peuvent-elles contribuer à « produire des effets qui créent des êtres et engendrent des affects »¹⁴⁹ ? Rien ne ressemble moins au geste baroque que celui du désenchantement et de la déception, qui n'a plus la ressource de ces « larmes aveuglantes » conférant au monde une nouvelle présence, et

¹⁴⁸ Anne Tronche, *Opus International*, n° 83, hiver 1982, p. 8.

¹⁴⁹ Christine Buci-Glucksmann, *La Folie du voir*, Galilée, 1987, p. 49.

à l'artiste une nouvelle fonction qui n'est pas celle d'exprimer une individualité sans fondement. L'extension maximum de la catégorie de baroque, le « baroque éternel », que l'on doit à Eugenio d'Ors¹⁵⁰ et à Severo Sarduy¹⁵¹, reprise par la suite, par les post-modernes, a l'inconvénient de dissoudre les enjeux historiques du Baroque¹⁵², et de masquer les enjeux de la post-modernité, sa dénégation de l'histoire.

Il y a plus de cohérence à tenter de rapprocher les œuvres post-modernes des difficultés contemporaines et de nos visions du monde. La mentalité du fragment, sans être baroque, se constitue en vertu intellectuelle de résistance contre les philosophies de l'unité. Nous y reviendrons.

En vérité, les artistes post-modernes sont moins engagés à reconquérir un passé, une mémoire, et l'histoire, qu'à déclarer la banqueroute de la modernité. L'impulsion moderne à transgresser, à expérimenter, est devenue le sujet d'une vaste parodie, d'une fringale de facilités, qui en disent moins sur le baroque que sur les séductions décoratives et les complaisances post-modernes.

[105]

MARCHÉ DE L'ART ET PROMOTION SOCIALE

En examinant les répercussions de ces activités artistiques sur l'ensemble de la société, on retrouve aisément l'irradiation post-moderne des réseaux et des jeux alimentés dans les circuits de la culture de masse et de l'argent. Le champ esthétique post-moderne reflète avec brio les exigences de la société contemporaine : depuis le temps de la multiplication des galeries et des musées qui exposent des œuvres post-modernes (à New York et à Los Angeles, multiplication par dix en dix ans), la fructification du marché de l'art qui les porte, les artistes adoptent de nouveaux comportements, les critiques d'art étendent leur pouvoir, et le public se précipite en masse vers les expo-

¹⁵⁰ Eugenio d'Ors, *Du baroque*, Gallimard, 1935, réédition en 1968.

¹⁵¹ Severo Sarduy, *Barroco*, Seuil, 1975.

¹⁵² Victor-Louis Tapié, *Baroque et Classicisme*, PUF, 1967.

sitions : « L'Art a été sécularisé et démythifié, il s'est transformé en une activité technico-commerciale dans le cadre professionnalisé d'une vie ultra-moderne » ¹⁵³.

Le marché de l'art, en effet, revêt une autre allure depuis que le mécénat d'entreprise envahit les expositions, les musées et les ateliers. Bien que le mécénat ne soit pas condamnable en soi — la Renaissance en a largement profité — il a aujourd'hui un double impact : d'une part, il sollicite plutôt les œuvres « conservatrices » (les goûts conservateurs et nostalgiques des « entrepreneurs » sont notables) ; d'autre part, il entretient sur le marché de l'art un climat plus propice aux affaires qu'à l'expansion de l'art. Cela peut se vérifier sur plusieurs plans. Actuellement, les grandes expositions d'œuvres figuratives traditionnelles : en 1985, la Royal Académie (Londres) expose l'art allemand du XIX^e siècle, grâce à Lufthansa Airlines, la Deutsche Bank, Siemens, Bosch, Mercedes Benz, Mélitta, l'ensemble sous le patronage de Margaret Thatcher et Helmut Kohl ; en 1987, l'exposition « L'Époque, la Mode, la Morale, la Passion », à Paris, est financée pour partie par Air France. On sait aussi que deux des grands mécènes des post-modernes, les Saatchi et Ludwig, défendent leurs collections sur le marché de l'art avec de multiples arguments. Les Saatchi, à la tête d'un empire de publicité et de relations publiques, conseillers publicitaires du Parti conservateur en Grande-Bretagne, participent aussi au Museum's International Business Committee, et soutiennent [106] fermement les productions de Julian Schnabel, qui leur valent quelques profits.

Le « baron du chocolat », Ludwig ¹⁵⁴, après avoir fait construire son propre musée à Cologne, afin d'abriter les œuvres des « Nouveaux Fauves ou Expressionnistes » allemands, la « Trans-Avant-Garde allemande », Rainer Fetting, Jörg Immendorf, Anselm Kiefer, Markus Lüpertz, etc., propose que les œuvres d'Arnold Breker, dont un buste de lui-même et de sa femme, le sculpteur officiel du régime nazi, soient conservées dans les musées allemands, bien évidemment, pas seulement pour entretenir les « leçons de l'histoire ».

Une répercussion parmi d'autres : le sculpteur Hans Haacke, qui a travaillé longuement sur les méfaits des entreprises multinationales

¹⁵³ Éditorial, in *Cahiers du MNAM*, n° 22, p. 4.

¹⁵⁴ David Galloway, « Peter Ludwig », in *Art in America*, 1983, p. 35 sq.

dans le Tiers-Monde, voit, en 1984, la compagnie Mobil menacer de poursuivre la Tate Galerie (Londres) et le Stedelijk Van Abbemuseum d'Eindhoven dans le cas où ces musées exposeraient ses œuvres.

Et, certes, le marché a ses avantages. Son extension, la mainmise des entreprises sur les œuvres, appellent la création de nouveaux moyens d'information sur la « création » et la vente des œuvres. De nouvelles places sont offertes à des critiques d'art, prêts à monter au créneau. Les revues se multiplient, attachées soit à des galeries (*Ars-tudio* en France, financée par Daniel Templon, directeur de la publication, et par la Compagnie générale d'industrie et de participation, Mercedes-Benz, Nina Ricci, RTL, Louis Vuitton, Yves Saint-Laurent, etc.), soit à de grands groupes de presse. Dès lors les échauffourées entre critiques se distribuent en réseaux d'interventions : les modernes conservent leurs réseaux, tandis que les postmodernes se répandent dans de nombreuses publications.

Les oppositions deviennent plus caractéristiques. Jadis, le critique Clement Greenberg assurait la défense des modernes. Il incarnait la modernité qu'il avait, pour une part, contribué à diffuser et avec laquelle on le confond généralement. Défendant l'art contre la culture du kitsch, en référence aux œuvres d'Adorno, il définit la modernité comme une puissance de dévoilement des drames sociaux. Si personne « n'a fait davantage que le critique américain Clement Greenberg pour organiser l'art moderne à la fin [107] du XIX^e et au début du XX^e siècle conformément à un ensemble cohérent de jugements critiques »¹⁵⁵, il est devenu la première cible des nouvelles générations de critiques d'art post-modernes, et notamment d'Achille Bonito Oliva. Alors que Greenberg alimentait sa réflexion critique aux thèses du modernisme, et en particulier, au marxisme, les critiques contemporains lui répondent plus par des invectives que par de nouvelles analyses esthétiques. On constate, d'ailleurs, que les ramifications de plus en plus vastes du champ de la critique conduisent les études à se distribuer sur des savoirs de plus en plus divers. Après l'inspiration linguistique et psychanalytique vient le temps des modes d'approches de l'œuvre d'art étayés sur la vulgate post-moderne, en l'occurrence l'individualisme esthétique.

¹⁵⁵ Charles Harrison, « Le modernisme aux limites », *Cahiers du MNAM*, n° 22, décembre 1987, p. 71.

Cela étant, les transformations du champ de l'art, du marché des œuvres, et des mécanismes de la critique, ne sont pas séparables des modifications de la composition organique du public potentiel concerné par les œuvres ou les travaux esthétiques. Il est vrai que, renouvellement du champ scolaire aidant, plus de gens peuvent être « intéressés » à la question esthétique : expositions, concerts, etc. Mais, l'éducation esthétique scolaire se limite à des œuvres traditionnelles, méritant certes d'être vues et entendues, mais qui ne contribuent en aucun cas à forger une réflexion esthétique, tout au plus une mémoire esthétique. Dès lors, le public en question se laisse séduire par les œuvres post-modernes, plus proches de son savoir récemment acquis : « La nouvelle consommation de masse d'art historique repose moins sur un désir de culture que sur une nostalgie métaphysique... »¹⁵⁶. Les travaux postmodernes, visant à revenir à des techniques et des effets esthétiques proches de ceux de la période ante-moderne, ont plutôt tendance à satisfaire les goûts les plus immédiats du public, à sacrifier au « bien connu », au « déjà vu », vis-à-vis de spectateurs qui n'ont pas encore eu accès aux données modernes, et se complaisent avec plus d'aisance dans ce qui ne risque pas de déranger des habitudes acquises de longue date. En faisant apparemment l'impasse sur la modernité, le vœu de renouer avec les traces de la culture appelle une continuité esthétique à l'égard de laquelle une formation non-critique porte une approbation [108] respectueuse. « Enfin, on s'y retrouve », « on comprend ça », « ça représente quelque chose », ces phrases entendues souvent, devant les œuvres post-modernes, constituent un indice certain des difficultés sociales auxquelles la modernité esthétique s'est heurtée, mais auxquelles ne se heurte pas la post-modernité. « Ce qui est à l'œuvre dans notre époque, c'est bien le retour — grotesque — de tous les refoulés sociaux, moraux et esthétiques de l'époque précédente »¹⁵⁷. C'est en cela que les peintres postmodernes, par exemple, « s'exposent à ce que leurs œuvres soient comprises pour ce qu'à leurs yeux elles ne sont pas, c'est-à-dire, essentiellement, pour ce qu'elles paraissent être »¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Eduard Beaucamp, in *Cahiers du MNAM*, n° 22, décembre 1987, p. 15.

¹⁵⁷ Bernard Marcadé, « 17 remarques illustrées sur le postmodernisme », in *Cahiers du MNAM*, n° 22, p. 34.

¹⁵⁸ Bernard Marcadé, *ibidem*, p. 36.

Quel que soit l'angle à partir duquel le problème est examiné, il apparaît clairement que la culture postmoderne est emportée par un élan qui dépasse largement le cadre des artistes et de leurs œuvres. Elle se tourne vers des modes d'être et de savoir qui, fondés sur l'acquiescement de la société post-industrielle, mais sans se réduire à une apologie culturelle de celle-ci, cherchent à instaurer un plaisir individuel dans une culture de divertissement sophistiqué, une culture de masse diversifiée. Cette culture d'approximations, et jamais d'accostages définitifs, célébrant le « génie local », celui qui habite et anime la culture particulière d'un territoire donné, se situe aux antipodes de la prétention moderne à l'universalité. Elle chante les louanges du pur déplacement nomade pratiqué hors de toute direction préétablie. L'homme post-moderne s'accomplit dans l'esthétisme.

LA THÉÂTRALISATION DU MONDE

Contre les désastres et désagréments modernes, une seule solution : l'art !

À condition d'admettre que la pratique artistique, ainsi que l'œuvre d'art, flottent dans un espace et un temps absolument étrangers à toute donnée politique ou sociale, il est possible d'imaginer un tel art de préservation. Mais alors, l'art dans son ensemble se cantonne à la parodie [109] passive et au refus puritain. Plus largement, il en vient à exprimer une sorte de néo-fatalisme.

Il prend la direction d'Ithaque.

Ithaque ! sanctuaire du sacré, de la mère retrouvée après un long voyage, une longue parenthèse moderne, futile et désastreuse ! Ithaque ! Le lieu même de la confiance en soi retrouvée face à soi-même, sans médiation. Ithaque ! Le sol intime parcouru, travaillant à l'abolition de l'histoire : « Quelle confiance peut-on avoir dans le futur, étant donné qu'il n'existe plus de projet ou de modèle de transformation sociale, et que l'évolution de l'histoire n'est plus linéaire ¹⁵⁹ ».

L'histoire, la politique, l'État autant de termes et de problèmes qui ne méritent qu'un coup d'œil de la part des post-modernes. Le retrait

¹⁵⁹ Achille Bonito Oliva, in *Catalogue XII^e Biennale*, op. cit., p. 43.

proclamé s'inscrit dans le cadre de l'évacuation des « amours » modernes. Le moderne ne pensait son œuvre qu'en relation avec le « peuple », la transformation de l'État, et le mouvement historique. Le post-moderne pense à sa maison, au « laisser-faire », à la diminution de la puissance de l'État, et à « cultiver son jardin », pendant que le train de l'histoire stationne en gare : « Derrière les mouvements (...) de l'art postmoderne, il y a le renoncement à toute finalité et à toute recherche de nouvelles valeurs »¹⁶⁰. Le post-moderne se fait solidaire d'une culture de reflux, d'après-crise, pour autant que l'on ne cherche pas de nouvelles stratégies adéquates aux conditions historiques.

Résultat politique : l'idée de lutte, de transformation des conditions existantes, disparaît. L'artiste rassure, son œuvre offre les éléments d'une vie calme et tranquille : « Un édifice post-moderne est, en bref, un édifice qui parle simultanément sur deux niveaux : d'une part aux autres architectes et à une minorité engagée préoccupée de signifiés spécifiquement architectoniques. D'autre part au public dans son ensemble ou aux habitants du lieu dont les problèmes sont plutôt le confort, la construction traditionnelle et la qualité de la vie »¹⁶¹.

S'engager ? Il ne saurait plus en être question. Non seulement parce qu'aucun but n'est concevable, mais encore parce que l'action, toute action, est déclarée délibérément totalitaire. L'engagement moderne au nom de la raison s'achève sur la violence des dictatures, les [110] lumières de la raison n'ont fait qu'obscurcir le monde : « Dans les années 60, les artistes déclaraient implicitement, et même souvent explicitement, dans leurs travaux, que la politique était une méthode critique universelle applicable à n'importe quoi. Les artistes voulaient rendre l'art et la politique accessibles à tout le monde. Alors, il y eut l'inflation en art et en politique... Je pense que l'art est utile, socialement utile, seulement s'il reste sur son territoire et s'intensifie plutôt que de se diluer dans n'importe quoi »¹⁶².

Les bras tendus vers la société post-industrielle, la culture post-moderne revendique, sans fausse honte, la brillance du décoratif, les séductions de l'immédiat et de l'éclat de l'instant dans le plaisir capricieux de l'éclectisme réinventé. Elle déroule, sans pudeur et sans frein,

¹⁶⁰ Giulio Carlo Argan, *Histoire et anti-histoire*, Centre Pompidou, p. 486.

¹⁶¹ Charles Jenks, *Le langage de l'architecture...*, *op. cit.*, p. 10.

¹⁶² Sandro Chia, « Portraits... », in *Artforum*, mai 1982, p. 58.

les débordements des nouveaux fauves, de la Trans-Avant-Garde, de la New Image, ou de la Pattern Painting, en renonçant à l'ascétisme et à l'eschatologie modernes. Dans une démarche diagonale, elle déploie les arabesques, les déséquilibres et les instabilités de traces fragmentaires pointées dans toutes les directions. De simulations en simulacres, de faux-semblants en divertissements, elle défie les idéaux de libération, ravale au rang d'obsession inutile la fonction messianique et rédemptrice de la culture, et déclare que l'histoire n'a plus aucune forme, ne se dirige vers aucun but précis. Au contraire, l'histoire, prétend-elle, se dissout dans le temps, dans une succession sans fin d'instantanés incontrôlables : « Nous sommes à la dérive sur l'océan du temps ¹⁶³. »

Seul compte le présent, indéfiniment renouvelé, parce qu'il se résout en un réseau de lois de déplacement, de condensation, et de sublimation. L'art et la culture de la citation le montrent bien qui déposent les styles de tout contexte spécifique, et de tout sens historique. La notion de baroque en témoigne. Restent des simulacres éphémères dans une temporalité réifiée, toujours déplacée. Du théâtre et des simulacres.

¹⁶³ Thomas Mac Evilly, « Histoire de l'art ou histoire sainte ? », in *Cahiers du MNAM*, n° 22, décembre 1987, p. 125.

[111]

NOTES du chapitre I de la 2^e partie.

Les notes en fin de chapitre ont toutes été convertie en notes de bas de page dans cette édition numérique des Classique des sciences sociales afin d'en faciliter la lecture. JMT.

[112]

[113]

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.

Deuxième partie :
L'acquiescement post-moderne

Chapitre II

Une philosophie post-moderne ?

[Retour à la table des matières](#)

Tandis que, roulés de-ci, de-là, dans cette débauche d'agitation, tout de même agréable à l'autorité, les hommes errent dans une nuit provoquée par le renoncement à la finalité, un besoin de légitimité émerge encore, « qui se donne comme paradoxal » : « Plus d'eschatologie : la fin n'est plus un but ; le parcours n'est plus éclairé »¹⁶⁴. À suivre la route de la fortune la volonté explicite d'orienter l'avenir en fonction d'une idée directrice s'abolit radicalement. Et pourtant, la suspension dans le vide paraît intolérable. Une justification demeure requise : une philosophie post-moderne.

¹⁶⁴ Remo Guidieri, *Cargaison*, Seuil, 1987, p. 235.

DU RÉGRET À LA CHANCE

La radicale dissémination du monde dans la théâtralisation et le funambulisme, l'annonce d'une circulation sans fin de tout objet, de tout homme, dans le réseau multiple de la fétichisation, de la connexion, de la transmission et de la répétition, suscitent le plus souvent des thèses sur la régression, la décadence ou la perte de sens. Les post-modernes se défendent de tomber dans ce piège du catastrophisme dont certains hérauts de la culture actuelle [114] se font les chantres. Et, pour un Baudrillard qui s'enferme dans des atermoiements, combien de post-modernes ne réclament-ils pas une appropriation positive de la dissolution.

Il faut reconnaître le « sévère réexamen que la post-modernité impose à la pensée des Lumières, à l'idée d'une fin unitaire de l'histoire, et à celle d'un sujet »¹⁶⁵. Les post-modernes abolissent le regret pour faire toute sa place à la chance, à une nouvelle orientation philosophique chargée de fonder la culture éphémère et muable de l'âge post-moderne.

Plutôt que de requérir contre les formes de l'incrédulité contemporaine, de mettre en procès une opinion générale qui décline les idéaux de libération et de transformation du monde, de tenter la sauvegarde qu'induit une vague mélancolie très « fin de siècle », ou de dénoncer une décadence supposée, cette philosophie post-moderne s'installe dans l'impossibilité d'un retour à une origine quelconque, à un sens premier, ou à l'hypothèse d'une fin dernière : une philosophie placée en dehors de la référence au futur, à la transformation, à la rénovation, à la nouveauté. Une philosophie anti-moderne, en somme, parce qu'elle saura plonger dans le vertige de la dissolution, en la présentant comme une « existence autre pour l'homme » et « en même temps comme notre unique possibilité de liberté »¹⁶⁶.

Cette chance post-moderne, il faut l'accueillir comme un appel à philosopher auquel une réponse est due parce que lui résister serait en-

¹⁶⁵ Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne*, op. cit., p. 16.

¹⁶⁶ Gianni Vattimo, *La Fin de la modernité*, op. cit., pp. 17 et 33.

core trop moderne. L'appel revêt la forme d'une prescription s'il est clair que « nous avons assez payé la nostalgie du tout et de l'un, de la réconciliation du concept et du sensible, de l'expérience transparente et communicable »¹⁶⁷, notre tribut à la modernité. Cette chance dépend de la façon dont nous savons la vivre car la sollicitation du monde contemporain — cette exigence de prendre congé de la stabilité, du centre, au profit des réseaux, des jeux — entraîne trop souvent à préférer et préférer des craintes réactives. La chance promise par ce monde, et qui vaut souvent aux post-modernes le qualificatif de « cyniques » dans la mesure où elle contribue à forger une conception plutôt favorable de la société de masse actuelle, n'exige cependant [115] pas un abandon sans réserve à ses lois et à ses jeux. Elle convie la philosophie à un nouveau travail de dépouillement, à s'associer à la chute des idéaux.

Car, la modernité a failli ; un seul nom le prouve si l'on craint d'avoir à décrire l'ampleur de l'horreur : Auschwitz. En quoi cela concerne-t-il cette chance attribuée à l'époque contemporaine ? Auschwitz résume et illustre, au regard des post-modernes, la tragédie qui s'effectue dans la conception moderne du monde, dans les philosophies de l'histoire dont les structures investissent les concepts et les actes des modernes. Auschwitz, événement incontournable de notre temps, répété dans les Maccartysmes, les goulags, les stades chiliens, l'horreur absolue, les terreurs et les despotismes du XX^e siècle, abreuve la source d'où coulent l'incrédulité contemporaine, et l'enlissement des modernes.

Notre chance, notre chance post-moderne, se résume d'abord à ce que nous ne pourrions plus accomplir : fini l'impératif d'expérimenter, achevé le projet de prendre son indépendance à l'égard dupasse, terminé le souci de libérer le travail de ses caractères aliénés ! Réciproquement, la chance s'épanouit à la « jonction du divertissement et de l'investissement »¹⁶⁸. Elle affiche une belle indifférence au monde tel qu'il va. Ni engagé, ni rusé, mais féroce attaché, jusqu'à la piété, au relativisme, à l'absence de vérité dernière, la chance post-moderne, transmuée en philosophie, s'enfonce dans les voies de l'errance.

¹⁶⁷ Jean-François Lyotard, *Le Post-moderne expliqué...*, op. cit., p. 34.

¹⁶⁸ Éditorial, in *Cahiers du MNAM*, n° 22, p. 4.

En ce sens, la pensée philosophique de la postmodernité est gouvernée par trois caractères essentiels : — « une pensée de la jouissance », de la reviviscence des traces du passé, traduite en une éthique des biens, disons plus proprement, une esthétique de la possession-dépossession immédiate ; — « une pensée de la contamination », ou de la déperdition-distorsion, qui accepte l'idée d'une continuité de l'expérience humaine dans l'éparpillement infini des expériences différentes ; — une pensée de l'organisation technique contemporaine, démontrant que le cadre oscillant de la vie actuelle doit être d'autant plus approuvé qu'il offre les moyens de faire fi de toute référence à une réalité dernière ou à des fondements stables ¹⁶⁹. Sous ces diverses formes, la philosophie post-moderne prend corps dans l'affirmation d'un nouveau [116] commencement dont il est nécessaire de retracer maintenant les linéaments.

LES MODERNES VUS PAR LES POST-MODERNES

Dans cette guerre incessante contre les aventures et les dogmes par quoi les post-modernes caractérisent les modernes, quatre obstacles s'opposent radicalement à la perpétuation tranquille du projet moderne.

Les philosophes modernes héritent de la philosophie des Lumières, de l'*Aufklärung*, un mode de pensée suturé par l'idée de progrès, une sensibilité propre à organiser les événements politiques et sociaux grâce à l'idée d'une histoire universelle de l'humanité, à les enchaîner dans une modalité de développement linéaire, continu et émancipatoire. Ainsi l'histoire est-elle devenue, pour le compte des modernes, une fée magicienne qui, comme la liberté guidant le peuple, ou la lumière éclairant les pas grandioses d'une humanité sortant des préjugés de l'enfance et se pressant vers son épiphanie, étend son inépuisable mouvement dans un dépassement incessant de la nouveauté, jeune d'abord, vieillissante ensuite, et aussitôt remplacée par une nouveauté encore plus nouvelle.

¹⁶⁹ Gianni Vattimo, *La Fin de la modernité*, op. cit., p. 183.

Progrès, dépassement, *Aufhebung* hégélienne (ou non), « *Ophef-fing* » de Mondrian, transcendance de Jean-Paul Sartre, utopie d'Ernst Bloch, ici largement amalgamés, au mépris de divergences dont les post-modernes n'ont cure, la philosophie moderne afficherait un superbe futurisme généralisé qui, sous un certain angle, et particulièrement l'angle post-moderne, correspondrait à la sécularisation de la théologie de l'histoire, judéo-chrétienne. La fin de l'histoire y prendrait la forme d'un terme, la forme du règne du bonheur, sous l'égide de l'homme, dans son rôle de sujet absolu, de conscience de soi dans l'éternelle parousie, ou de grand réconciliateur.

En résumé, selon les post-modernes, être moderne c'est avoir foi en ce progrès, considérer le progrès comme une valeur dans une perspective de totalisation. Toutes les tendances modernes, sans nuances et sans oppositions, se [117] rencontrent « dans la même croyance que les initiatives, les découvertes, les institutions n'ont quelque légitimité qu'autant qu'elles contribuent à l'émancipation de l'humanité »¹⁷⁰, d'une humanité conquérante symbolisée par les Siegfried, Faust et autres Hollandais Volants, héros épiques et éponymes de la condition de l'homme moderne : destructeur des mythes religieux et exterminateur des traditions. Les philosophies modernes se refléteraient dans les gestes de Faust (cf. *Faust* de Goethe, acte II, scène V).

D'autre part, les post-modernes estiment que « l'histoire » considérée par les modernes ne manifeste aucune réalité, mais tout au plus un type de discours « une narration qui a, de surcroît, la prétention d'être une science »¹⁷¹. Loin d'enrichir nos connaissances, la conception moderne de l'histoire, associant progrès et lumières de la raison, est entièrement conditionnée par les règles d'un genre de récit. Le récit, entendu au sens de « raconter des histoires », se distingue par le fait qu'il impose une unité de vue et, ramassant tous les événements, les force à entrer dans une continuité qui n'est, finalement, que celle de l'écriture elle-même. Le genre narratif adopté par l'historiographie astreindrait le concept d'histoire à se plier à une forme dont la crédibilité repose sur le présupposé d'un sujet de « l'histoire », et sur une prosodie téléologique. Or, font remarquer les post-modernes, les rythmes historiques ne sont pas sous-tendus par un « temps » unitaire et fort, les travaux contemporains le prouvent lorsqu'ils font part de cheminements histo-

¹⁷⁰ Jean-François Lyotard, *Le Post-moderne expliqué...*, *op. cit.*, p. 122.

¹⁷¹ Jean-François Lyotard, *ibidem*, *op. cit.*, p. 40.

riques différentiels : par exemple, le cheminement des modes de vie n'est pas homogène à celui des idées, ni à celui des aventures politiques. Ainsi concluent-ils à la rupture nécessaire avec les conceptions classiques de l'histoire.

Non pas qu'il ne se passe rien. Mais, ce qui « se passe » est doté d'un caractère aveugle. Aucun avenir n'est anticipable, orientable, et *a fortiori*, l'histoire telle que liée à la politique dans le mouvement moderne ne mérite plus aucune attention. L'erreur des modernes, le facteur déterminant de leur rejet tient à ce double registre de l'histoire conçue comme émancipation, et de la politique vécue comme projet : « De cette source naissent tous les [118] courants politiques des deux derniers siècles, à l'exception de la réaction traditionnelle et du nazisme ¹⁷² ».

Ces deux premiers obstacles opèrent leur conjonction dans un troisième qui, lui, nous fait revenir au problème de l'œuvre d'art. Les post-modernes reprochent, en effet, aux modernes d'avoir concrétisé leurs espoirs dans la célébration d'avant-gardes esthétiques porteuses du projet moderne ; et ils dénoncent cette « valeur-futur » que les avant-gardes ont cru trouver dans « l'homme nouveau » (cf. l'Esprit Nouveau), dans « le fond authentique de l'existence (cf. l'*Arte Povera*), et dans d'autres figures du progrès et de la réconciliation : en musique (Luigi Nono ou John Cage), en architecture (Le Corbusier), en sculpture (Tatline).

Enfin, en dernier ressort, les hommes de la modernité ont confiance en une « réalité » solide et identifiable, en une réalité transformable, dont les post-modernes ne saisissent plus les promesses. Le monde est devenu « fable », il se situe entre le burlesque et la tromperie. Il est « théâtre ». L'idée même d'une réalité, qu'elle qu'en soit la nature, doit être évacuée de tout raisonnement possible.

S'il est donc urgent de rompre avec la modernité, c'est que les valeurs de celle-ci ne rendent plus compte de notre présent et des seules traverses qui lui sont offertes : cesser de poursuivre des chimères de totalisation et d'unité, en prônant désormais la dissolution de l'histoire, et du même coup, de la catégorie de nouveau, dans la répétition ; un peu à la manière de thèses célèbres : celles de Spengler (*Le Déclin de l'Occident*) ou de Toynbee.

¹⁷² Jean-François Lyotard, *ibidem*, *op. cit.*, p. 129.

NIHILISME ET CULTURE POST-MODERNE

La mort de l'histoire vient « heureusement » compléter les décès successifs de Dieu et de l'Homme, au terme d'un parcours culturel couvrant plus d'un siècle. D'enterrement en enterrement, la culture moderne s'évanouit sous les ruines qu'elle a suscitées. L'étendue du champ de ruine annonce que « l'ère moderne du soupçon », des suspicions envers les grands thèmes culturels, ne sont plus de mise ; [119] ou plutôt qu'un « remède » efficace ouvre la condition post-moderne : mettre le soupçon à la question, porter le soupçon sur le soupçon. Les deuils modernes se sont répétés, de façon compulsive, au nom d'une libération chaque fois plus grande, sans qu'aucune satisfaction ne dessine un véritable horizon d'agrément. Une mélancolie inguérissable leur succède. Et si la modernité n'a jamais accompli un travail de deuil suffisant, les post-modernes, par contre, s'engagent à rendre possible une guérison, un « se remettre », au sens d'une convalescence ¹⁷³. Ils établissent leur camp à l'écart des réformes, des défenses du projet moderne, des volontés de sauver l'héritage, et prolifèrent dans le nihilisme.

En somme, le nihilisme représenterait notre unique chance de sortir de la modernité. Lui seul donnerait rigueur et dignité à une pensée que les post-modernes veulent conséquente, en défrichant ce qu'ils appellent le terrain de la pensée occidentale, en prenant congé, ajoutent-ils, d'une problématique du fondement dont ils aiment croire qu'elle le soutient depuis son origine (alors que ce travail d'élimination d'une pensée du fondement est accompli par Kant, depuis le XVIII^e siècle). La philosophie post-moderne dit même accomplir le nihilisme de façon inégalée parce que Nietzsche et Heidegger — deux « modèles » de la pensée nihiliste — pensent encore dans un monde inadéquat à leurs thèses, alors qu'elle-même peut plus facilement ajouter ses thèses à une société enfin nihiliste, cette société « post-industrielle » dans laquelle aucun « dépassement » n'est, croit-on, plus possible. La

¹⁷³ G. Vattimo. Ce terme traduit l'expression heideggerienne « *Verwindung* » (opposée à *Aufhebung*) ; elle désigne un « se remettre », comme d'une maladie.

radicalité du nihilisme trouverait donc, enfin, son champ d'expansion : il n'y a plus de « nouveau », l'instauration des conditions d'existence contemporaines confère au monde « une sorte d'immobilité réellement non-historique »¹⁷⁴.

Si tel est bien le cas — et c'est ce qu'affirment les post-modernes — si Nietzsche par exemple manifeste effectivement et efficacement l'inanité métaphysique d'un « fond » solide à retenir, à requérir, ou à restaurer, si l'ère post-moderne doit « se méfier de la croyance en une structure stable de l'être »¹⁷⁵, oubliée ou programmable, il apparaît que tout effort pour se soustraire à la logique du dépassement, du développement et de l'innovation, dessine les articulations majeures du geste post-moderne. [120] Dans l'exercice de dissolution de la valeur du nouveau réside une orientation définitive vers la seule mobilité incontrôlée d'une déréalisation de toutes choses. Cette perspective convertit l'homme en un être ballotté deçà, delà, flottant sans rémission sur une mer démontée, ou selon une formule nietzschéenne, « roulant hors du centre vers l'infini »¹⁷⁶.

Cette formule décide d'une expérience inédite : celle d'un monde où il n'en est plus rien quant à l'être. Ni simplement « oubliés », ni disparus et à retrouver, ni malheureusement dissous, l'être, le stable, le centre, le noyau, traduits diversement en modèles, en projets, en espoirs, en exigences, disparaissent au profit d'un espace d'accueil pour des conclusions nihilistes : l'impératif de vérité a perdu son sens, les valeurs suprêmes sont superflues, aucune visée de plénitude, de transparence, aucune revendication de délivrance, ne signifie quelque chose, si ce n'est un nihilisme réactif, demeurant moderne.

C'est ainsi que le recours à Heidegger complète l'excursion nietzschéenne. Les post-modernes retiennent de ce dernier le thème de l'*Ereignis*, du retrait ontologique sur la base de l'événement. L'absence radicale de fondement, de sens, annonce que l'être n'est pas « oublié », comme une certaine lecture de Heidegger le laisse entendre, mais « disparaissant », de moins en moins « propre » ou « réel », au fur et à mesure de l'écoulement du temps. L'être se consume, s'affaiblit,

¹⁷⁴ Gianni Vattimo, *La Fin de la modernité*, op. cit., p. 11.

¹⁷⁵ Gianni Vattimo, *Métaphysique, violence, sécularisation*, op. cit.

¹⁷⁶ Nietzsche, *La Volonté de puissance*. Cf. Gianni Vattimo, *La Fin...*, op. cit., p. 23, puis p. 121 ; et A.B. Oliva, XIII^e Biennale de Paris, op. cit.

s'abîme dans sa propre disparition, au point de rendre possible, aujourd'hui une « ontologie faible », dans laquelle l'être n'est plus qu'événement. L'être n'a plus la figure d'un centre, ou d'une stabilité préalable, mais celle d'un être faiblissant, dans le temps, irrémédiablement distrait et périssant. Réduit à l'événement, il « apparaît », éternellement contingent, hors de toute situation possible dans une histoire, passant-disparaissant, fluctuant, définitivement imprésentable.

C'est ainsi que l'art vient prendre la place des expériences précédentes. L'expérience post-moderne du monde repose essentiellement sur l'esthétique et la rhétorique. En effet, du point de vue post-moderne, l'art a le mérite de nous dévoiler un mode d'être de la vérité toujours repoussé, selon une inspiration heideggerienne [121] très marquée. Certes, afin d'entendre complètement cette expérience post-moderne, il importe de se défaire de l'esthétique classique, celle qui raisonne toujours en termes d'œuvre : éternelle, permanente, majestueuse et forte. Cette esthétique moderne — celle qui confère un rôle à l'art dans l'histoire — de la production prophético-esthétique d'un monde alternatif, d'un dévoilement de l'injustice par l'esthétique, doit être abolie, au profit des célébrations esthétiques post-modernes. C'est-à-dire, à la fois, d'une esthétique de la trace et de l'absence de valeurs. Il semble, alors, que l'esthétique post-moderne par excellence, doive trouver dans la culture de masse, dans les médias, l'instauration et l'intensification d'une recherche authentiquement post-moderne ; dans la mesure où cette culture répète à satiété des images semblables, au point de dissoudre tout fondement et toute origine.

L'expérience post-moderne de l'art prend son sens dans une mise en rapport avec le langage médiatique, source de la seule vérité aujourd'hui concevable. Elle s'installe dans la fin de l'« utopie » moderne de la réconciliation art-société, et décide de se constituer en relation ironique avec la culture esthétique du passé.

LES SCIENCES AU SECOURS DES POST-MODERNES

Les sciences contemporaines, elles aussi, présenteraient des caractéristiques, réelles ou supposées, dont s'emparent les post-modernes, afin de soutenir leur discours.

Jean-François Lyotard consacre un ouvrage entier à l'exploration des problèmes posés par les sciences aujourd'hui : transferts de modèles, nouveaux objets, réflexions sur la causalité, etc. Mais, là encore, l'objectif consiste moins à travailler en épistémologue sur la constitution des concepts scientifiques, sur les opérations du savoir et la détermination de la connaissance du réel, qu'à déduire d'une vision de la connaissance scientifique une thèse sur la fonction opératoire du dissentiment dans la société postmoderne.

En s'attelant à la tâche de construire une pragmatique [122] de la recherche scientifique et de rendre compte des objets de la science à l'âge post-moderne, il souligne d'abord que ce qui est décisif dans le savoir contemporain tient non dans une performance de connaissance du réel, mais dans un travail d'invention de « coups » nouveaux, de paradoxes, de règles imprévisibles, tels que « l'adversaire » (les autres chercheurs) soit obligé de répondre par un nouveau coup non moins imprévisible. Parallèlement, l'examen attentif des travaux contemporains, notamment ceux de René Thom, conduit à concevoir le réel comme ensemble instable, comme système de catastrophes, jeu de morphologies discontinues, centrés sur des singularités incommensurables ¹⁷⁷.

Ces deux traits, la paralogie dans la recherche et l'éviction de la causalité dans la nature, autorisent un renoncement aux conceptions modernes de la science. D'un côté, l'idée même d'une connaissance qui procéderait par expérimentation, preuve et relations déterminées, disparaît. Lui succède, du point de vue post-moderne, l'idéal d'une recherche scientifique rythmée par un pur jeu de concurrence interne, sans rapport avec un monde depuis longtemps passé, selon lui, dans

¹⁷⁷ Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne, op. cit.*, p. 88 sq.

les oubliettes de la science moderne. De l'autre, les indécidables, les fracta, les quanta, les catastrophes, interdisent de conserver les indications de Laplace ou celles d'un « déterminisme » newtonien.

Si l'on s'accorde sur la description qui en est faite, cette pragmatique scientifique paraît moins neuve qu'il n'est dit. Ne fait-on pas prendre pour un changement récent, ce qui, d'une certaine façon, appartient à la nature même de la recherche ? En quoi une dynamique de conflit différente parcourt-elle la science contemporaine, lorsqu'on la compare aux autres moments historiques de la science moderne ? Une telle épistémologie a, certes, l'avantage de porter la critique dans le registre ouvert par Thomas Kuhn, qui se donne la tâche facile en distribuant la connaissance scientifique sur des phases alternées de normalisation et de révolution, mais reste bien courte quant à l'objectif visé.

Par ailleurs, ces analyses prennent le risque considérable de réduire les sciences, et par conséquent, la connaissance, à de simples « jeux de langage » dans lesquels le réel n'est plus impliqué. Ainsi l'existence [123] effective de conflits internes au champ scientifique, érigés en modèles, suggère que la connaissance fonctionne arbitrairement, comme une rhétorique. La réduction de la scientificité au langage et à ses jeux, renforce la croyance en une science sans règles, sans lois, si ce ne sont celles de la production incontrôlée des discours, dans un monde « fabulé ».

L'argumentation post-moderne, ici appliquée à la pragmatique scientifique, et non au statut de connaissance des concepts, se borne à estimer la possibilité d'un dissentiment social généralisé, à en explorer les avantages et les inconvénients ; dans tous les cas, elle se promet de dresser les valeurs du dissensus contre les valeurs modernes du consensus. L'utilisation du « matériau » scientifique sert à justifier l'approche de la société en termes de différence, de dissémination, de paradoxe, d'écart. Si la science offre « l'antimodèle du système stable »¹⁷⁸, elle désarme, une fois traduite dans des perspectives sociales, les volontés universalisantes, et les projets de consensus. Si la science contribue à définir un discours hétérogène, si elle consiste en une déploration continue, si la différence et la violence la traversent en permanence, elle dessine les traits d'une politique non-totalitaire possible : « Il n'y a pas dans les sciences de métalangue générale dans

¹⁷⁸ Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne*, op. cit., p. 103.

laquelle toutes les autres peuvent être transcrites et évaluées. C'est ce qui interdit l'identification au système et, tout compte fait, la terreur »¹⁷⁹.

Le détour post-moderne par les sciences attribue à celles-ci le pouvoir de statuer sur une politique nouvelle, homogène aux vœux post-modernes de soutenir la réalisation d'une société de concurrence débridée : « Une politique se dessine dans laquelle seront également respectés le désir de justice et celui d'inconnu »¹⁸⁰.

DISSÉMINATION ET DIFFÉRENCE

L'incrédulité contemporaine, l'absence de fondement et de réalité, l'infinie multiplicité des conflits singuliers, ou la paralogie sans règle, s'articulent pour donner sa [124] cohérence à une philosophie post-moderne destinée à justifier les approbations (post-modernes) de la société post-industrielle. Caractéristique à cet égard se trouve être le genre de vocable employé dans les textes philosophiques : fragmentation, réseau, dissémination, errance, paradoxe, jeu, etc. Chacun de ces termes semble apporter la preuve d'une positivité de la situation actuelle. La philosophie se charge de faire jouer ces images et de prouver leur adéquation, non à la situation seulement, mais à une libération sociale et politique.

La philosophie post-moderne s'engage à défendre une fragmentation qui ne correspond ni à un manque, ni à une exclusion, ni à une péjoration, ni à une apologétique. Elle démontre que l'individu contemporain fonctionne comme un fragment en lui et hors de lui. Être protéiforme, il est position et relativité, renouvelables à merci ; il s'alimente de ses écarts, de ses différences, et dans l'infini dispersement du monde, il dissémine ses qualités. Eternel dissipé, il n'a que faire de se ramasser autour d'un centre.

Mais cette fragmentation n'a rien de méprisable, puisque, dans sa spécificité, elle oblige à repenser « une logique singulière »¹⁸¹ dans

¹⁷⁹ Jean-François Lyotard, *ibidem*, p. 104.

¹⁸⁰ Jean-François Lyotard, *ibidem*, p. 108.

¹⁸¹ Anne Cauquelin, *Court traité du fragment*, Aubier, 1986, p. 12.

une trame sociale de dispersion. En prenant pour modèle de réflexion les actions les plus quotidiennes, il s'avère que, seul, le fragmentaire constitue une logique de la « mémoire trouble, non-chronologique, éclatée et désordonnée »¹⁸² qui devient concevable. Ce fragmentaire n'appartient pas au non-sens, mais à « l'impénétrable pour l'unité ». Ainsi cette logique s'affiche-t-elle comme une logique de la résistance du quotidien aux actes de l'État et des dogmes. « Prélevé sur l'ensemble écarté des discours, coupé de son accès au monde des volontés éparpillées, individuelles, qui tendent à l'étouffer sous leurs adhésions »¹⁸³, le fragment, fragment parmi les fragments, peut œuvrer à sa propre survie dans les aléas et les quiproquos infinis.

Le fragment entre dans une danse, une dynamique de conjonctions et de disjonctions, des rythmes d'ébranlements et de divergences. Le fragment post-moderne repose sur la propriété énergétique des réseaux. Il empêche l'unification, mais se meut en permanence en entrant en contact avec d'autres fragments, jamais conjugables. La dissémination des fragments s'opère par la propulsion impliquée par [125] leur propre différence. Les fragments sont, par nature, hétérogènes. En cela, ils comprennent leur jeu d'opposition immanent, un jeu qui repose sur l'expansion de leur différence.

D'une certaine manière, la pensée post-moderne du fragment traduit les difficultés d'une philosophie qui se réclame de la notion de différence comme concept fondamental. Ce concept relève les caractéristiques les plus pertinentes d'une philosophie anti-moderne. Dès lors que la philosophie moderne paraît articulée autour d'un centre, d'une unité, l'inversion la plus nette amène à exalter les vertus de la différence, d'une différence qui apprend à épurer le discours de cette unité. S'il est vrai que les philosophies de la différence, de Gilles Deleuze à Jacques Derrida, naissent tout à fait en dehors de la référence post-moderne, il est non moins vrai de dire que la philosophie post-moderne trouve là un outil favorable à son développement.

Allons à l'essentiel, ces philosophies veulent montrer l'épuisement des catégories d'unité, de totalité, de présence qui ont contribué à l'élaboration du discours philosophique classique. Plus encore, elles entreprennent la réduction des pensées de la contradiction et de l'histoire à

¹⁸² Anne Cauquelin, *ibidem*, p. 13.

¹⁸³ Anne Cauquelin, *ibidem*, p. 52.

ces catégories classiques. Toute contradiction, en tant qu'elle œuvre dans le dépassement, devient un simple jeu de résorption des différences, par la force d'une unité supérieure, dans un mouvement de progrès qui, compte tenu des désastres constatés du progrès, n'a plus de sens. Hegel et Marx disparaissent dans la même aventure de distraction de la puissance de la différence irréductible, parce que la différence n'est pas une forme de synthèse (ce que Hegel et Marx auraient dit de la contradiction), mais au contraire une force de dispersion. La différence diffère et diffracte dans une expérience qui ne prétend plus être celle de la négation dialectique.

Cette volonté de refuser l'importance signifiante de la contradiction et de l'histoire se nomme, en d'autres termes, réfutation de la dialectique. Elle s'impose si l'on veut ressaisir la différence et la porter à son paroxysme. « Nous avons assez payé la nostalgie du tout et de l'un... »¹⁸⁴, le cours événementiel de l'histoire « devrait perdre toute consistance reconnaissable »¹⁸⁵, ces deux propos donnent [126] la mesure d'un double renoncement : exclusion d'un « moteur » de l'histoire (même s'il n'est pas premier moteur mais cours même de l'histoire) et de l'intelligibilité de l'histoire. La dialectique, matrice théorique tant de Hegel que de Marx (et malgré des oppositions notables), répondant de l'intelligibilité du mouvement lui-même, supporte tout le poids de la condamnation, au nom de sa forme dont on sait qu'à un titre ou un autre (et plutôt chez Hegel que chez Marx), elle rattache les unes aux autres les différences comme des moments dans le devenir de l'esprit (identifié à l'un), ou de l'Histoire. Elle se voit rejetée dans la mesure où elle apparaît comme une « nostalgie de l'un », et interprétée en termes politiques, comme une nostalgie du tout-État, devenue dans la bouche post-moderne, exaltation du totalitarisme : « Guerre au Tout »¹⁸⁶.

En hissant la différence au rang de bannière, les post-modernes choisissent, contre la dialectique, le terme le plus sensible, le plus approprié à une opération de déstabilisation par la dissémination et l'écart irréductible à la synthèse. « Terme le plus approprié pour penser notre époque », la différence, valeur de dispersion, exprime l'entrée dans une ère de simple jeu. Le jeu de la multiplicité sans fonde-

¹⁸⁴ Jean-François Lyotard, *Le Post-moderne expliqué...*, op. cit., p. 34.

¹⁸⁵ Gianni Vattimo, *La Fin de la modernité*, op. cit., p. 15.

¹⁸⁶ Jean-François Lyotard, *Le Post-moderne expliqué...*, op. cit., p. 34.

ment, de la différence sans origine parce qu'elle annule dans sa répétition toute première fois et toute dernière fois (origine et fin), de l'expérience multiple sans unité, la pensée et la vie dans la désagrégation de toute unité, composent un univers de l'irréconciliable, de « dérive et de dépossession infinie », de pluralité sans intégration. Toute unité, toute identité, spéculatives ou non, sont déséquilibrées, expropriées, brisées, — « il n'y a pas d'unification ni de totalisation possibles »¹⁸⁷ —, seule demeure, au terme de la chute, la différence vivante, décloisonnée, dans une forme de vie qui exclut « un mouvement de dépassement »¹⁸⁸, exclut un procès d'*Aufklärung*, « d'illumination progressive de la conscience » ou du concept, ou de l'histoire.

La pensée de la différence écarte la question de l'altérité comme impertinente parce que l'altérité est tributaire de l'identité. Elle englobe contradiction et altérité dans une même « erreur », celle de la nécessaire réconciliation, dans l'unité. Alors que la différence menace [127] toute unité de dislocation en cultivant une hétérogénéité infinie, l'impertinence, l'inconvenance.

Dissémination et différence, élevées au rang de justification philosophique de la culture post-moderne, produisent les arguments théoriques qui éclairent les voies empruntées par les post-modernes, tant sur le plan esthétique que sur les autres plans. Ces notions érigent le monument requis pour une détermination de l'ère contemporaine. Ils énoncent les principes dont peut se réclamer l'errance sociale qui sert de pierre de touche à la réduction et à la suspension du projet moderne.

¹⁸⁷ Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne*, *op. cit.*, p. 61.

¹⁸⁸ Gianni Vattimo, *La Fin de la modernité*, *op. cit.*, p. 171.

LA TÂCHE DU PHILOSOPHE

Témoigner d'un état des choses, n'est pas le défendre. Mais, le témoignage n'est pas à l'ordre du jour du travail philosophique post-moderne. Ce dernier transforme cet état en une philosophie, il justifie et approuve le cours des choses contemporaines. Le philosophe post-moderne veut accompagner la dissolution de la modernité, car il y trouve les ressources d'une positivité. La philosophie de l'infini divers, de l'assaut contre l'unité au nom de la vie, de l'écart déconstructeur et des marges esthétisantes d'une pluralité de fragments réglés par leur seule hétérogénéité, se transmue en une célébration. Et, comme il s'agit d'un « événement dont, à l'instar de la mort de Dieu annoncée dans l'aphorisme 125 du *Gai Savoir* (Nietzsche), nous n'avons pas encore fini de mesurer toute la signification, ni toute la portée »¹⁸⁹, il convient de s'attendre à des développements de plus en plus nombreux de ces thèses qui viennent d'être décrites.

Il est bien clair que les options défendues naguère d'une « fin de la philosophie », appuyées en général, et tout à fait « hors texte », sur la *XI^e Thèse sur Feuerbach* de Marx, basculent dans le même néant que les philosophies de l'unité et celles de la dialectique, au profit d'une résurgence du discours proprement philosophique, au sens que la tradition confère à ce terme. Parallèlement au « retour » esthétique à la picturalité, nous assistons, du point de vue [128] philosophique, à un « retour » à la discursivité traditionnelle qui prend, de plus, les voies d'une défense et illustration de ce qui *est*.

Sans souci de mobilisation en vue d'une transformation de la situation, tant philosophique, que sociale, la philosophie post-moderne étend son réseau sur les activités post-modernes, et leur apporte ses encouragements. Elle se ressource à une tradition de légitimation qui, de l'aveu même des post-modernes — « Nous ne croyons pas que la philosophie comme travail de légitimation soit condamnée »¹⁹⁰ —, l'entraîne sur des voies qu'à d'autres égards elle condamne.

¹⁸⁹ Gianni Vattimo, *La Fin de la modernité*, *op. cit.*, p. 172.

¹⁹⁰ Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne*, *op. cit.*, p. 68, note 133.

Ainsi, est-il surprenant de constater que le philosophe se propose une tâche qui, en fin de compte, ne diffère guère de ces exercices de justification répandus dans l'histoire de la philosophie : « Et une tâche décisive est par là circonscrite : rendre l'humanité apte à s'adapter à des moyens de sentir, de comprendre et de faire très complexes qui excèdent ce qu'elle demande »¹⁹¹. Et comme il ne s'agit en aucun cas d'interroger les conflits nouveaux, possibles ?, qui émergeraient de ces « excès », il ne reste qu'à les soutenir. Ils constituent, avons-nous vu, notre chance, du point de vue post-moderne.

[129]

NOTES du chapitre II, de la 2^e partie.

Les notes en fin de chapitre ont toutes été converties en notes de bas de page dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales afin d'en faciliter la lecture. JMT.

[130]

¹⁹¹ Jean-François Lyotard, *Le Post-moderne expliqué...*, *op.cit.*, p. 133.

[131]

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.

Deuxième partie :
L'acquiescement post-moderne

Chapitre III

La loi du plus fort

[Retour à la table des matières](#)

Au fil des parcours, des rencontres subreptices aussitôt dénouées, se dessinent des images auxquelles « il me vient spontanément à l'esprit de donner le qualificatif de lagunaire ». Hôte de passage, partout serpentant, ses hôtes se perdent eux-mêmes dans leur conversation ; les voix babillardes « se précipitent au hasard, sans ordre, sans harmonie, sans sens ». L'imprévisible se mue en énigme, dans un monde où tout passe, se lasse et se perd. Où aller, se rendre vers quelle destinée ? Question absurde. Il va, il erre, il profite ¹⁹².

LES YUPPIES ET LES POST-MODERNES

Croyant s'en tenir aux faits, les post-modernes les ont épousés. Le fait est devenu droit. Mais, comme on le sait, en paraissant employer une méthode conséquente, on peut aussi, ainsi l'explique Rousseau, se rendre favorable aux tyrans.

¹⁹² Fruttero et Lucentini, *L'Amant sans domicile fixe*, Seuil, 1986.

La matrice de la vie post-moderne ne dispense, en effet, ses profits qu'aux Yuppies, à ceux qu'aux États-Unis on dénomme « Young Urban Professionals ». Insérés dans les réseaux et les flux de la société « post-industrielle », [132] mobiles et acharnés à porter les coups les meilleurs pour eux dans les interfaces des relations éphémères, avides et conquérants, dressés par les médias, et cultivés par l'école, les Yuppies disposent des réflexes adéquats aux harmoniques de la différence et de la répétition différentielle qui engendrent l'art et la culture post-modernes. Défenseurs du libéralisme réévalué, de la finance et de la bourse, le Yuppy quête les signes sociaux de la réussite, tout autant qu'il tente de se réaliser dans la circulation de la marchandise (alors que, du fait même qu'il s'agit de la marchandise, c'est elle qui le réalise). Son monde n'est qu'un espace de représentation dans lequel il se met en scène, lui-même, comme acteur de sa propre valorisation. Il traduit ses goûts dans un amour de l'art figuratif ou graffitiste dans lequel ne « se ressent pas la volonté de voir s'installer un sens »¹⁹³, qui sanctifie le trait classique et la référence au déjà vu, en bref, l'art post-moderne.

S'il est vrai que l'art et la culture post-modernes mettent en évidence la société dans laquelle ils sont produits, ils mettent aussi en évidence les intérêts esthétiques traditionnels des post-modernes ; en cela, sciemment, ils dévoilent l'assomption sociale et culturelle d'une fraction de la société prétendant tenir entre ses mains les rênes du pouvoir et de l'argent. Et l'on a beau dire que la société post-industrielle dissémine le pouvoir et dilue les hiérarchies, elle les reconstitue aussitôt sous des formes encore plus exacerbées. Les Yuppies, émaux et camés du post-modernisme, n'instruisent le procès du moderne que pour satisfaire aux exigences d'une installation aux postes de commande.

¹⁹³ Hervé Perdrille, *Figuration libre*, Axe-Sud, 1986, p. 30.

CONTRADICTIONS POST-MODERNES

Toute la vague post-moderne cédera-t-elle ainsi aux sirènes de la société « post-industrielle » ? L'extrême acuité du phénomène Yuppies grève, en vérité, largement le discours post-moderne et fracture, non sans violence, les thèses post-modernes. Ce n'est pas sans quelque rigueur que le philosophe Jean-François Lyotard prend acte de la [133] difficulté. Que la post-modernité s'inscrive en faux contre les terreurs de la modernité, ne doit pas signifier qu'elle laisse le champ libre à la terreur de l'individu, de la particularité érigée en universel. L'idéal post-moderne, abusé par lui-même, se vide de sa pertinence à suivre des voies qui traversent les allées, dès longtemps fréquentées, par un capital qu'on a vu ou voulu dissoudre : « C'est pourquoi, sous le mot *post-modernité* les perspectives les plus contrariées peuvent se trouver réunies »¹⁹⁴.

Ainsi commence une longue bataille séparatrice. La position post-moderne se dédouble finalement en une vague éclectique et une vague expérimentaliste¹⁹⁵.

La première, éclectique — ou esthétique-centrique — limite ses objectifs à l'exaltation de la pure particularité. Fonçeur et fondeur, l'individu, sur le modèle déjà décrit de l'artiste post-moderne conquérant le marché de l'art, s'aventure dans les réseaux sociaux en pourfendant les règles du jeu moderne, portant ses coups, fermes et définitifs, contre les « coups » de l'adversaire. Que le meilleur gagne ! Que chacun s'y retrouve comme il le peut ! La « vie d'artiste » se libère du carcan de la misère, des chambres de bonnes et des élans mystérieux d'une bohème effarée. L'individu post-moderne, de même, détend les liens qui le retiennent à la loi, se propulse dans les rets d'une aspiration à « l'accomplissement de soi », personnellement et professionnellement, sous la forme d'une gratification solipsiste immédiate.

¹⁹⁴ Jean-François Lyotard, *Le Post-moderne expliqué...*, op. cit., p. 55.

¹⁹⁵ Vagues que le critique Hal Foster, in « Polémiques postmodernes », in *Post-modern culture*, Pluto, 1985, désigne respectivement par les termes « néo-conservatrice » et « post-structuraliste ».

La seconde déploie ses motifs sur une autre ligne. Défendue par Jean-François Lyotard, elle postule le maintien de la post-modernité en dehors des voies acérées de la pure concurrence ; elle récusé la première pour autant qu'elle tienne en une autre estime les valeurs de l'esthétique et de la politique. Persuadée de l'importance des enjeux post-modernes, et de la nécessité d'éviter les égarements, les retours simplificateurs ou les réactions conservatrices, elle retient le modèle esthétique au titre de sa puissance d'expérimentation, comme elle préserve sa conception de la politique d'une absence totale de référence à une loi.

C'est pourquoi, la polémique fait rage, investit l'ensemble des domaines de la réflexion post-moderne et sépare définitivement les protagonistes. Pour Achille [134] Bonito Oliva, Jean-François Lyotard se rend incapable de penser correctement le statut des arts post-modernes. Il ne réussit guère à jeter par-dessus bord le bagage culturel de la modernité, car il conserve l'idéal d'un art expérimentateur et promoteur : « Lyotard, quant à lui, avec le manque de préparation qui caractérise celui qui estime tout savoir et le philosophe qui jette un coup d'œil panoramique sur les jardins de la création artistique, s'accroche encore aux vertus de l'expérimentalisme »¹⁹⁶. Il est vrai que Jean-François Lyotard n'est pas tendre envers la Trans-Avant-Garde. Il lui trouve un air par trop académique, et dénonce un « éclectisme » des plus cyniques qui prétend dépasser la modernité en se réfugiant dans un désir de popularité malsain.

Toujours en matière de peinture, l'interprétation des mouvements picturaux du XX^e siècle, de leur place dans l'histoire, de leurs apports, diverge nettement. Gianni Vattimo brosse de l'Expressionnisme viennois du début du siècle (Klimt, Schiele) un tableau positif. Ce mouvement aurait compris le parti à prendre des déracinements imposés par la technique contemporaine (la ville, le fer), en le traduisant par l'explosion des horizons bien définis de la forme. Suite à cette considération, il entreprend, à la fois, de justifier les promesses de l'Expressionnisme début de siècle, aurore d'un appel à « se remettre » de la fin de l'humanisme, et de sanctifier le regain de la figuration expressionniste, dans les années 1980, prémices d'une esthétique assumant la fin de la métaphysique. Ce que Jean-François Lyotard lui refuse d'autant plus que l'Expressionnisme, allemand notamment, met l'accent sur la nostal-

¹⁹⁶ Achille Bonito Oliva, *XIII^e Biennale de Paris*, op. cit., p. 49.

gie de la présence perdue, sur l'aspect mélancolique du rapport au monde. L'affaire n'est pas que de nuance, elle engage le statut de l'œuvre d'art dans le discours post-moderne. En sauvant les Expressionnistes, Gianni Vattimo veut prouver que l'enjeu de la post-modernité ne réside pas dans un dépassement de type historique. Alors que Jean-François Lyotard semble maintenir les droits d'une « novation » possible dans une histoire.

L'architecture post-moderne, telle que défendue par Charles Jenks et Paolo Portoghesi, n'a pas plus l'heur de plaire à Jean-François Lyotard. Il taxe l'éclectisme architectural de « degré zéro de la culture générale contemporaine », [135] flatterie du « désordre qui règne dans le goût de l'amateur », « l'artiste, le galiériste, le critique et le public se complaisent ensemble dans le n'importe quoi, et l'heure est au relâchement ». La reconnaissance immédiate du public témoigne essentiellement de son manque de formation. Alors que les œuvres ne correspondent qu'à « une sorte de bricolage », à une « abondance des citations, d'éléments empruntés à des styles ou des périodes antérieures, classique ou moderne » et « au peu de considération accordée à l'environnement, etc. »¹⁹⁷.

Difficultés et contradictions de la post-modernité se multiplient. Les travaux des architectes se réclamant du post-moderne manquent parfois leur but. Ils se contentent de plaquer sur des façades très modernes des artifices de plâtre, des moulures de mauvais goût et des carrelages qui ne résistent pas au temps. L'atmosphère post-moderne se réduit souvent à des facilités de construction et des systématismes sans réflexion. Ainsi, le grand maître de la post-modernité architecturale, Robert Venturi, est-il conduit à dénoncer « un classicisme de parvenu » qu'il décèle chez les architectes qui prétendent le suivre¹⁹⁸. Il renonce à partir de 1982 à la post-modernité, pour ne se réclamer plus que de « l'anti-modernité ».

Et de l'esthétique, l'affaire rebondit sur les autres domaines. L'édifice post-moderne se fracture. Les deux voies ci-dessus nommées voguent chacune de son côté. Non seulement Jean-François Lyotard récuse les tendances néo-libérales de la post-modernité Yuppies, mais encore, il tente de redéfinir la post-modernité, telle qu'il l'entend.

¹⁹⁷ Jean-François Lyotard, *Le Post-moderne expliqué...*, op. cit.

¹⁹⁸ Robert Venturi, *Architecture d'Aujourd'hui*, n° 223, octobre 1982, p. 94.

« Car, si ce que je décris grossièrement et vite ici comme post-modernité, est exact, qu'en est-il de la justice ? Ce que j'en dis conduit-il à préconiser la politique du néo-libéralisme ? Je n'en crois rien »¹⁹⁹. Parce qu'il veut s'inscrire dans le droit fil de l'héritage des philosophies de la différence (Derrida, Deleuze, Foucault), parce qu'il veut absolument préserver des options politiques qui ne légitiment en aucun cas les droits de la pure force, parce qu'enfin, il retient de l'art moderne sa capacité à expérimenter, Jean-François Lyotard remet en chantier la tâche post-moderne et s'oriente vers des précisions nécessaires.

[136]

Déclaration nouvelle : le post-moderne « fait assurément partie du moderne »²⁰⁰.

Loin qu'il s'agisse de renoncer à ce qui fut fait, il devient essentiel de ressaisir la modernité à sa naissance et d'éviter les outrances d'une répétition. Le « post- » de post-modernité ne doit pas être compris comme une simple inversion, une volonté de succéder en l'inversant au moderne. L'originalité et le poids de la post-modernité n'ont rien à gagner à se trouver mêlés à des vœux antiquaires. La post-modernité ne signifie pas un mouvement en *come back*, en *flash back*, ou en *feed back*. La véritable post-modernité, assumant toutes les expressions de la pensée, traduisant encore une puissance de jubilation, et la capacité d'inventer de nouvelles règles du jeu, construit, par rapport à la modernité, un procès en « *ana-* », un procès d'analyse, d'anamnèse, d'analogie, et d'anamorphose, qui élabore un « oubli initial ».

¹⁹⁹ Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Galilée, 1984, p. 85.

²⁰⁰ Jean-François Lyotard, *Le Post-moderne expliqué...*, op. cit., p. 29.

AGONISTIQUE ET EXPÉRIMENTATION SOCIALES

La caractéristique majeure de la post-modernité est le développement de l'incrédulité face aux métarécits. Cet idéal déchu, échoué, n'oblige cependant pas à renoncer à tout projet politique, à renouer avec un conservatisme fût-il esthétique. Au contraire, il doit être possible de déplacer la légitimité du terrain de l'idéal émancipateur au terrain de l'expérimentation sociale.

Jean-François Lyotard englobe son propos sociologique et post-moderne dans une philosophie de la guerre, dans une agonistique généralisée, au travers de laquelle les actes contemporains prennent sens. Plus ou moins inspirée, selon lui, de ce qu'il appelle l'« ontologie » d'Héraclite, la dialectique des sophistes — deux expressions, il faut l'avouer, peu claires — et d'Aristote, cette agonistique générale s'appuie aussi sur une phénoménologie sociale, à la manière d'Erwin Goffman. De souples réseaux de liaisons suturent les individus, réseaux au travers desquels ils construisent leurs stratégies, les « coups » qu'ils peuvent porter afin de promouvoir leur intérêt. Cette agonistique, [137] articulée à une théorie des jeux de langage, inspirée des travaux de Wittgenstein, prétend penser les relations sociales « post-industrielles » et post-modernes et étayer la thèse d'une genèse nouvelle du lien social dans et par la paralogie.

Agonistique et jeux de langage, tels sont les deux piliers de la post-modernité expérimentaliste. Les individus, entités humaines, individuelles ou sociales, se tiennent au carrefour de flux d'informations sur lesquels ils impriment leurs coups, inventifs ou non, du moins destinés à harceler les règles établies et permettant, implicitement, au système des règles de lutter contre sa propre entropie. La condition post-moderne est une situation de relation de fait, condition minima pour qu'il y ait effectivement société, et une situation de mouvement permanent, déplacement et altération, en laquelle stratégies et contre-stratégies définissent la vie collective. L'agonistique sociale rend compte des strates de réglementation autour desquelles s'organise la vie commune, et, mieux encore, décèle l'hétérogénéité des règles dans les

champs d'activité. Dès lors, elle met au jour la puissance de dissentiment requise pour que chaque « coup », action sociale ou « jeu de langage », porte et donne des fruits.

Admettons que le champ social soit régi par un principe agonistique, admettons même que la finalité des jeux de langage, dans la société, ne soit pas le consensus (ce qui suppose, à son tour admise la réduction de la société à des jeux de langage), il reste à rendre compte de la difficulté suivante : l'exercice de la paralogie n'a-t-il d'autres fins que lui-même ?

C'est ce que croit Jean-François Lyotard, affirmant que les interactions sociales sont destinées désormais à se cantonner au local, aux limites expresses de l'espace-temps, donc et en tous les cas, à des stratégies qui ne peuvent présenter aucune alternative sociale : « Il n'est pas question, de toute façon, de proposer une alternative "pure" au système ». Dès lors, la seule ressource sociale envisageable est celle qui secourt à tout prix des jeux de langage destinés à éviter l'épuisement des enjeux sociaux, annulant dès lors la possibilité même de jouer.

Complémentairement, le philosophe adopte une attitude nouvelle. Il a pour mission de protéger et au besoin de [138] susciter des enjeux agonistiques toujours nouveaux, afin d'entretenir la paralogie, d'éviter au mieux les tendances à la régularisation ou au consensus. Oui mais, justement, il a bien une mission. Voilà qui le replace sur le terrain qu'il prétendait déplacer, quitter ou réduire à néant, celui de la philosophie moderne, du projet et de l'engagement dans la transformation de la société : « La paralogie, c'est-à-dire le dérèglement et la déstabilisation non "autorisées" par le système, non récupérables par lui pour l'amélioration de ses performances, constituent la seule valeur que la philosophie puisse faire intégralement sienne »²⁰¹. La paralogie s'exerce « contre », retenant peu de choses du « logos ». Elle « dés-accorde ».

²⁰¹ Jacques Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, op. cit., p. 130.

LE DIFFÉREND

Résumons cette version de la post-modernité : la légitimité c'est le désaccord. Le dissentiment est érigé en paradigme du lien social. D'une certaine façon, les minorités agissantes, par principe, ont raison, puisqu'elles dérèglent ce qui prétend énoncer un accord universel. Plus généralement, la compréhension de la société, comme de l'action humaine, s'opère à partir du langage et du jugement, compris par les post-modernes comme des métaphores de la société, de la communauté sociale dont il s'agit de penser le statut. Tout jugement impliquant, en effet, la communauté, soit sous la forme du rapport de la règle et du cas, soit sous la forme de l'agir, dès lors que l'on a constaté l'absence de langue universelle, il devient possible d'interpréter la question de la justice sociale en termes de conflit entre des jugements, dans « l'horizon d'une multiplicité ou d'une diversité »²⁰².

La mise en perspective de cette optique conduit Jean-François Lyotard à élaborer un traité complet de philosophie du jugement. Son « livre de philosophie », intitulé *Le Différend*, reprend la question du dissentiment, de l'affrontement, de la paralogie, sous la forme du différend, de la volonté de prouver combien la production de l'anomalie, de l'incompréhension, de la singularité et de [139] l'incommensurable, vaut comme forme de l'innovation contemporaine.

On comprend mieux ce qu'est un différend lorsqu'on l'oppose à un litige. Le litige est un cas de conflit entre des parties qui peut être tranché par un juge, équitablement. Il renvoie à une règle de jugement. Il concerne un seul genre de discours. Le litige naît d'un dommage causé à la règle de ce genre. Par contre, le différend représente le cas de conflit qui ne peut être tranché à l'aide d'une règle de jugement applicable aux argumentations opposées. Il renvoie, par conséquent, à la question de la légitimité. Si quelqu'un prétend juger dans un conflit de cette sorte, il fait nécessairement du tort à l'une ou l'autre des parties²⁰³. Le différend désigne le cas « où le plaignant est dépouillé des moyens d'argumenter et devient une victime », car le conflit qui op-

²⁰² Jean-François Lyotard, *Au Juste*, Galilée, 1985, p. 181.

²⁰³ Jean-François Lyotard, *Le Différend*, *op. cit.*, pp. 9, 24-25.

pose les ennemis est traduit dans l'idiome de l'un alors que le tort dont l'autre souffre ne signifie rien dans cet idiome. Il faut ajouter que l'on observe dans le différend le cas de quelque chose qui « demande » à être mis en phrase, et souffre de ne pouvoir l'être à l'instant.

Une théorie des « régimes » de phrases dessine ainsi, en creux, un portrait de notre société : divisions et spécialisations au point de conférer aux destinataires, destinataires, référents et sens des phrases, des fonctions qui ne se recoupent pas. Nous vivons dans l'« hétérogène ». Glissons, en quelque sorte, avec Jean-François Lyotard, du jugement à la société, au droit, au « juris ».

L'actualité sociale et politique, notre vie commune, sont enfermés dans des techniques de contrôle social qui ont pour nom : consensus, droits et dommages. Ce juridisme vise à traduire les rapports sociaux et leur violence en conflits de droits purs, à les cantonner à la sphère de l'opposition réglée par la compétence de la loi. Le tribunal qui juge « au nom de la loi », instruit la question avec sa règle, et « fait droit » au plaignant, n'entend que ce qui rentre dans le cadre, dans le code, de l'instruction. Ainsi parvient-il à transformer tous les conflits en une cérémonie au cours de laquelle ne sont audibles que les plaintes « bien formées », répondant aux critères de la soumission du « cas » à la loi.

En vérité, l'action du tribunal lime les conflits, les [140] réduit à des dommages, à des litiges face auxquels les victimes de la loi n'apparaissent plus que comme des plaignants à satisfaire ou à débouter. L'argumentation qui règne dans le tribunal interdit au « cas » de déborder la loi, et exclut toute question sur la légitimité des actes du tribunal comme de ceux du plaignant. Or « la justice à laquelle la victime en appelle contre la justice du tribunal ne peut pas s'énoncer dans le genre de discours juridique et judiciaire »²⁰⁴. La victime d'un tort réfère à une autre légitimité inaudible au point d'être réduite au silence dans les pratiques des tribunaux.

Si par tribunal, et son fonctionnement ainsi décrits, on entend toute institution qui décide des procédures d'établissement de la « réalité » qu'elle accepte d'entendre, qui déclare autorisé tel ou tel discours possible, éliminant toute autre possibilité, de nombreuses institutions peuvent être appelées tribunal : par exemple les partis politiques, les gouvernements, les associations, tous ces groupements qui prêchent

²⁰⁴ Jean-François Lyotard, *ibidem*, p. 52.

des transcendances : la Science, la Classe ouvrière, la Patrie, le Progrès, etc.

De toute manière, l'unité des langages, l'unité des genres de discours, ainsi que l'unité sociale consensuelle, sont impossibles. La véritable loi du réel, de la vie, est celle de l'impertinence, seule susceptible de relancer toujours la situation et, par conséquent, d'éviter le blocage. Là s'inscrit véritablement tout projet philosophique dont le seul ressort progressiste consiste à perpétuer l'enjeu essentiel de la pensée : « Le différend plutôt que le consensus ; et cela dans le genre noble comme dans l'ordinaire (?) ; Et en pleine santé, en toute vigilance (?) ; Cela ne veut pas dire que l'on entretient l'équivoque. Mais, au bout de l'univocité, quelque chose s'annonce (par le sentiment) que cette voix unique ne peut pas phraser »²⁰⁵.

La philosophie dévoile ainsi les véritables enjeux de la politique. Quelle que soit la situation, il y aura toujours des tribunaux. D'autres tribunaux, d'autres critères de jugement peuvent bien apparaître au terme d'un processus révolutionnaire, mais « à supposer que le changement ait lieu, il est impossible que les jugements du nouveau tribunal ne créent pas de nouveaux torts puisqu'ils régleront ou croiront régler les différends comme des litiges²⁰⁶ ». La politique est donc toujours la même, [141] éternel retour du même, puisque seule « diffère la manière d'instituer les litiges pour réguler les différends »²⁰⁷.

UNE POLITIQUE DU SUBLIME

Est-il encore possible de répondre à la question : que faire ? Se contentera-t-on de s'agiter désespérément, de produire du mouvement à seule fin de voir le « système » échapper à la stagnation ? Outre l'anamnèse du moderne, il convient, en effet, de s'atteler à la question de l'action, dans la mesure où la modernité est elle-même attachée à un type de pratique politique. L'anamnèse se doit d'être complète, de ne pas laisser de zones d'ombre telles qu'elles encourageraient les retours inopinés de l'horizon de la catastrophe.

²⁰⁵ Jean-François Lyotard, *ibidem*, p. 127.

²⁰⁶ Jean-François Lyotard, *ibidem*, p. 203.

²⁰⁷ Jean-François Lyotard, *ibidem*, p. 204.

De l'agonistique sociale au différend, les angles d'attaque se complètent. Le renoncement au consensus survient au terme d'une opération de couplage théorique : consensus = modernité = totalitarisme, qui procède d'un glissement de notion, de l'un au tout, et d'un constat désespéré : les politiques modernes s'achèvent dans des terreurs explicites. S'agissant de contourner, autant que faire se peut, tout retour possible du totalitarisme, n'importe quel groupement est susceptible d'être accusé, au besoin par omission, d'écraser la différence individuelle, de perpétuer la domination du tout, de l'identité, sur la personne individuelle. Plus globalement, les essais de synthèse, les tentatives d'unification, à supposer qu'il s'agisse de la même chose, et surtout les pensées dialectiques, confondues avec les pensées de l'unité-identité, sont immédiatement condamnées pour des raisons théoriques et politiques : elles feraient toutes également disparaître les différences et écraseraient les oppositions.

Cette série de réduction de la dialectique à la synthèse, de la synthèse à la totalité et à l'identité, constante du travail post-moderne, prélude à la constitution d'une opposition-inversion : contre la dialectique totalisante, affirmer les droits de la différence pure, de l'écart irréductible, de l'incommensurable. Politiquement, contre [142] l'État-totalité, ériger les efforts de la divergence, de la différence, de la dissémination, et cela, afin de rompre le cercle de la réunification, de la réconciliation, du « dépassement », de la « belle » totalité étatique hégélienne qui est accusée d'absorber les résistances en les enfermant dans les prisons de la cohésion. En se déplaçant ainsi sur le double plan de la philosophie et de la politique, la post-modernité expérimentale prend fait et cause, non pour les Yuppies, mais pour les victimes de tous ordres des « systèmes » institutionnels, réputés clos. Dans le droit fil de l'héritage foucauldien, deleuzien, et derridien, les « marges », les « altérités » pures, les diversités insaisissables, promettent des modèles de réflexion, et de résistance. Que faire ? Résister dans une politique « satirique », c'est-à-dire s'essayer à multiplier les manières de vivre et d'agir, à dissiper les évidences, en expérimentant et analysant ces expérimentations : « (la philosophie) s'avance ainsi non pas vers l'unité d'un sens ou vers l'unité de l'être, non pas vers la transparence, mais vers la multiplicité et vers l'incommensurabilité... »²⁰⁸.

²⁰⁸ Jean-François Lyotard, *L'art des confins*, PUF, 1985, p. 477.

L'idée d'une politique du sublime, dont les accents kantien, du moins au niveau des termes, ne peut guère surprendre dans ce contexte. La question du sublime se voit érigée en modèle d'analyse de la politique postmoderne. Elle sert à penser un rapport entre les individus, analogue à celui des facultés dans l'esthétique de Kant, c'est-à-dire sans accord nécessaire intervenant de l'extérieur. Le sublime devient une figure, une hypotypose²⁰⁹, de la communauté sociale, unifiée seulement par ses divergences, concourant dans la défiance réciproque à une unité qui demeure une promesse : ce qui est toujours maintenu sans jamais être tenu.

La politique du sublime, le mode d'approche postmoderne du futur de la communauté sociale, tient ses accents du transfert de l'esthétique kantienne du sublime au champ de la politique, promettant par là même une « esthétique du sublime en politique », une fonction de l'imprésentable, de l'inabsorbable, de l'inassociable, dans les jeux et enjeux de la communauté. En l'absence d'autre projet politique, ayant dénoncé toutes les autres tentatives comme totalitaires, il ne reste qu'une possibilité : se rallier à et se concentrer sur une politique de l'émulation des [143] différences, excluant l'unité d'office et la renvoyant à un horizon impossible, improbable, non souhaitable et non souhaité.

Une telle politique se traduit par la volonté de faire disparaître « systèmes » et « doctrines », d'interdire les règles qui peuvent servir de critères établis, d'accueillir la coexistence des hétéronomies dans une interaction continue. La politique et l'action politique dans la « Babel post-moderne »²¹⁰, avisées des deux échecs du capital et du socialisme totalitaire, établissent leurs fondements dans la recherche de passages entre les différences dans le respect de leur hétérogénéité.

On appellera cette politique une politique de l'« Enthousiasme », une politique esthétique, ancrée sur l'idée qu'il faut rendre à l'individu une humeur sublime, la capacité de se mobiliser pour une histoire qui cesse, cependant, de promettre la réalisation immédiate du bonheur. Cette politique sublime soulèvera l'individu, l'arrachera « à la fascina-

²⁰⁹ Hypotypose, terme utilisé par Kant pour définir la présentation symbolique des Idées de la Raison, au niveau esthétique ; et il propose un exemple : le fondement présenté comme une base. Cf. *Critique du jugement*, Vrin.

²¹⁰ Jean-François Lyotard, « Introduction à une étude du politique selon Kant », in *Rejouer le politique*, Galilée, 1981, p. 91 sq.

tion perverse de l'indifférentisme, du "tout se vaut", et même, ici, de la mélancolie du "nous ne valons rien" »²¹¹. La politique du sublime postmoderne élève l'individu à des élans enchanteurs dont les vigueurs riment avec innocence. Le politique post-moderne c'est Fabrice Del Dongo enchanté des spectacles curieux et admirables des batailles de l'histoire, vécues avec les yeux du Tasse et de l'Arioste, cependant qu'il « n'y comprenait rien du tout ». Cet « enthousiasme » tant critiqué par Hegel dans l'introduction à la *Phénoménologie de l'Esprit*, au nom de la formation de la conscience, de son passage de l'immédiat au savoir : l'immédiat ou l'exaltation qui emporte dans le mauvais infini.

Car, outre de nombreuses difficultés textuelles (par rapport aux textes de Kant, de Hegel et de Wittgenstein), cette thèse se prête à la confusion de l'histoire et de la politique avec les épanchements romantiques, les inquiétantes exaltations des causes qui se refusent à la pénétration du concept. Et même si l'on se refuse à lancer contre elle les analyses de ceux qu'elle critique, il importe de faire remarquer que les admirations exaltées ne garantissent pas nécessairement la victoire de l'hétérogénéité et de la différence. Faut-il postuler *a priori* l'innocence de la différence ?

[144]

LE PARADIGME ESTHÉTIQUE

L'idée d'une politique du sublime atteint son paroxysme lors de sa conversion en une esthétique. Certes, tous les post-modernes placent l'esthétique au sommet de nos activités, donc au principe de leur réflexion. Les arts servent de référent et de modèle lorsqu'il s'agit de penser le potentiel d'action post-moderne. Toutefois, avec les recherches de Jean-François Lyotard, il est question à la fois d'autres œuvres (que celles auxquelles se réfèrent les post-modernes éclectiques) et il s'agit d'autre chose. On ne sacrifie plus au pathos de l'artiste, on ne sublime plus les questions théoriques dans des jeux de figuration et de déplacement : la citation ne contribue plus du tout à célébrer des vertus de traditions. À la rencontre de la théâtralisation de

²¹¹ Jean-François Lyotard, *L'Enthousiasme*, Galilée, 1986, p. 103.

la vision du monde, des ouvrages encore « abstraits » corroborent la thèse de la post-modernité expérimentale.

Au point de départ, la thèse, déjà rencontrée, de la différence. Vou-
lant participer à l'élaboration d'une logique de la différence, aux côtés
de Jacques Derrida (qui en propose les linéaments dans *Marges* : pas
de nom unique ni de nostalgie, plus de télos, un négatif sans relève,
des fins de l'homme sans téléologie), ou en se réclamant des thèses
d'Adorno (la dialectique ne doit pas se reposer, comme si elle était to-
tale, c'est là une figure d'espérance à rejeter, elle doit en un dernier
mouvement se retourner contre elle-même), Jean-François Lyotard
condamne sans rémission la logique dialectique (hégélienne ou mar-
xiste). Celle-ci se voit taxée du défaut majeur, celui de s'accomplir
dans le silence imposé, le mouvement anéanti, la totalité achevée :
« dans le spéculatif le deux de la dialektikè qui donne matière aux pa-
ralogismes et aux apories, est mis au service de la fin didactique, l'un.
Il n'y a pas de vraie discussion » ²¹².

Or, la discussion, ici entendue en un sens différent du modèle du
dialogue platonicien, étant pensée comme « créativité », renoue avec
la question esthétique. La peinture, expérimentation, écart différentiel,
défi, démesure, refuse de se soumettre aux lois d'une présentation, ou
d'une représentation ²¹³. La peinture post-moderne, la [145] « vrai » (si
l'on songe à l'opposer aux œuvres défendues par les post-modernes
éclectiques), se consacre à deux questions : qu'est-ce qui fait d'une
production esthétique une œuvre d'art, et comment persévérer dans la
critique des règles. Loin que la peinture et l'œuvre d'art, en général, se
contentent de préserver les consciences du doute, ou les enferment
dans la nostalgie et la dérision, elles protestent contre les confor-
mismes, interrogent les règles apprises, et se lancent dans cette quête
infinie qui est celle des novations. Le destin plastique des langages es-
thétiques est contenu dans des expérimentations qui ont pour objectif
tant les opérateurs de la vision esthétique (Daniel Buren) que l'ana-
mnèse du sentiment esthétique (Valerio Adami), et l'analyse de la cou-
leur comme espace et temps (Albert Ayme) ²¹⁴.

²¹² Jean-François Lyotard, « *Phraser après Auschwitz* », in *Les Fins de l'Homme*, Galilée, 1981.

²¹³ Jean-François Lyotard, *Que peindre ?*, La Différence, 1987.

²¹⁴ Jean-François Lyotard, *La constitution du temps par la couleur*, Traversières, 1980.

L'art post-moderne, expérimental, trace les linéaments de la politique du sublime dont le post-moderne cherche à faire l'orientation majeure de notre présent.

Que les post-modernes éclectiques en viennent à défendre le retour à la loi du plus fort, finalement sous les auspices du néo-libéralisme contemporain, rien de plus patent. Que les post-modernes expérimentalistes prônent l'expérimentation sociale sans finalités et sans dogmes, voilà qui ne les place pas tout à fait sur le même terrain. Sous certaines conditions, il ne serait pas inconséquent de parler, dans ce deuxième cas, d'un anarchisme esthétique, ou d'un gauchisme esthétique, dont l'efficacité politique ne semble cependant pas, à ce jour, prouvée.

IMPASSES POST-MODERNES ?

Le monde contemporain acceptera-t-il de renouer avec des enthousiasmes esthétisants, en lieu et place des projets sociaux et politiques désormais déclarés périmés ? Convient-il de s'arrêter à susciter des vagues d'expérimentations dans toutes les activités sociales, en s'opposant aux anciennes formes d'organisations politiques devenues obsoètes ? Une question demeure qui ne semble pas posée : au nom de qui ? et en vue de quoi ? Suffit-il de déclarer [146] qu'il n'existe plus de « nom »²¹⁵, et que les fins sont abolies, pour qu'une « autre » politique puisse se faire valoir ? S'agira-t-il bien d'une « autre » histoire, lorsque l'hypothèque du « nom » sera levée ?

Il ne suffit pas d'y croire. Encore importe-t-il de régler le problème des forces sociales auxquelles on peut se référer pour assurer les bases d'une telle option. Voudrait-on nous faire admettre que la spontanéité seule définit le moteur de l'histoire ?

Voilà bien la question qui oblige à reprendre cette exploration de la post-modernité à partir de l'axe que nous avons choisi. De quelque côté que l'on retourne les propos post-modernes les impasses se multiplient. Non sans emporter avec elles des exigences dont on ne se départira pas aisément. Il est désormais parfaitement clair qu'il importe

²¹⁵ Jean-François Lyotard, *Instructions païennes*, Galilée, 1977.

de penser les questions philosophiques et politiques de la différence hors des catégories, des dogmes, des systèmes prétendument clos et achevés. Et sur ce plan les post-modernes attestent d'interrogations essentielles propres à remettre en cause les réponses toutes faites à des questions non ou mal posées.

Toutefois, si tant d'impasses se font jour, n'est-ce pas parce que la réflexion sur l'identité, la différence, la contradiction, demeure figée dans des abstractions ? Certes, histoire politique aidant, il n'est pas vain de soupçonner la contradiction de se replier sur elle-même aux fins, non de surmonter-dépasser les antagonismes, mais de les anéantir. Mais, s'agit-il bien de la contradiction ? Doit-on mettre à son actif des pratiques qui font plus qu'en être éloignées ?

Car inversement, la différence pure et simple, la différence nue, dépouille les hommes, comme nous l'avons montré, de tout moyen d'action, de toute possibilité de se rassembler, de s'organiser, de se syndiquer (au sens étymologique). Exacerbée, la différence exclut. Elle sépare absolument, sans espoir de communauté.

En conséquence, ne conviendrait-il pas de lever le discrédit qui pèse sur les philosophies de la contradiction (Hegel et Marx), afin de montrer qu'elles ne se résolvent pas intrinsèquement en des philosophies de l'identité pure, ou, ce qui revient au même, mais sur un autre plan, en des philosophies de l'État-totalité. Il est vrai que le concept de [147] contradiction requiert effectivement l'identité, mais la contradiction n'est pas l'identité. Moyennant quoi, la dialectique n'est pas nécessairement une illusion, ni une téléologie. Elle ne réprime pas, elle libère. Elle réfute toute absorption-résorption, en donnant la main aux turbulences.

Contradiction et dialectique sont victimes de justes conséquences historiques, sans que l'on puisse négliger le fait qu'elles font l'objet d'une vindicte théorique erronée.

Il en résulte que les haines post-modernes risquent toujours de se fonder sur des problèmes pertinents, sans jamais offrir de solution satisfaisante. Théoriquement et politiquement, les inversions bloquent toujours les combattants dans des impasses. C'est bien le cas, ici. Restaurer les droits de la différence, comme différence simple ou comme différend, comme déplacement ou comme écart, comme « baroquisme » ou comme expérimentation, donne matière à combattre l'uni-

té, l'identité et la totalité, mais en les ré-instaurant dans le jeu même de la différence.

Nous disposons de deux acquis : les sociétés contemporaines ne peuvent être analysées sans tenir compte de leurs contradictions internes et des jeux-enjeux de pouvoir ; les thèmes post-modernes oblitérent la pratique. Comment s'organisent les résistances à la post-modernité ? Nous allons maintenant le montrer et tenter d'en tirer quelques éléments nouveaux.

NOTES du chapitre III, de la 2^e partie.

Les notes en fin de chapitre ont toutes été convertie en notes de bas de page dans cette édition numérique des Classique des sciences sociales afin d'en faciliter la lecture. JMT.

[148]

[149]

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.

Troisième partie

LA RÉFORME NÉO-MODERNE

[Retour à la table des matières](#)

[150]

[151]

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.

Troisième partie :
La réforme néo-moderne

Chapitre I

Organiser la résistance

[Retour à la table des matières](#)

C'est avec solennité qu'en 1980, un philosophe, Jürgen Habermas, prit la parole et avança sa thèse de la « modernité inachevée ». Il était motivé par la crainte d'un rejet des idées fondamentales d'émancipation et de raison. Ayant donné le feu vert à un esprit de reconquête, dans une conférence dont le titre ne laisse planer aucun doute sur ses intentions ²¹⁶, ayant sollicité ouvertement le rassemblement des héritiers, il en appelle à l'émergence d'une triple tâche : la critique de la post-modernité, la réévaluation de la modernité, et le redressement du mouvement intellectuel moderne.

LA STRATÉGIE ET LA TACTIQUE

Les modernes, explique Jürgen Habermas dès 1980, ont toujours su s'interroger sur le devenir de la culture qu'ils soutenaient. En témoignent abondamment Edmond Husserl et bien d'autres. Procédons de même avant de songer à la renier. Notre époque doit mettre en question sa propre idée de la raison avant les déclarations de culpabili-

²¹⁶ Jürgen Habermas, *La Modernité, un projet inachevé*, 1980, CCI, 1987.

té. Il est trop facile de bondir immédiatement d'une déclaration de responsabilité à un recours, à une [152] valorisation de la tradition récusée par la modernité. Que les années 1980 encouragent les Antiquaires de la mémoire n'autorise pas à céder à tous les chantages.

Tel est le fond de cet appel. Mais, cette prestation ne vise pas seulement tel ou tel philosophe post-moderne, elle soumet à ses questions les attitudes contemporaines, la crise de motivation des citoyens et la non-participation généralisée au destin de notre culture.

Quelques années plus tard, Jürgen Habermas récidive et tente de délimiter avec plus de force le champ de bataille et les voies possibles d'une sortie de cette crise culturelle. Dans une conférence prononcée devant les Cortès espagnoles, conférence qui prend à parti l'esprit du temps, il déclare abruptement : « Je tiens la thèse de l'entrée dans l'ère post-moderne pour non fondée »²¹⁷. Les hostilités s'aggravent.

Mais en même temps, le débat se dépouille et se centre sur les enjeux essentiels. « Il semble aujourd'hui que les énergies utopiques se soient tariées et qu'elles se soient retirées de la pensée historique. L'horizon de l'avenir s'est rétréci et a profondément transformé l'esprit du temps et de la politique »²¹⁸. Toutefois, les énergies utopiques ne sont pas toutes mortes. Le monde de la modernisation technologique et les post-modernes s'évertuent, chacun avec ses moyens, à décimer une utopie sociale déterminée, momentanée : celle qui répondait à une période désormais dépassée. La modernisation technologique s'acharne à dissoudre les liens sociaux, à morceler le tissu social. L'angoisse devant les effets de l'énergie atomique, la conquête et la militarisation de l'espace, le désordre génétique et l'information de masse réduite à une compulsion d'images, suscitent une dissémination née d'un retrait de la confiance longtemps mise dans le progrès technologique. Le recul de la puissance critique de la Raison, sous les traits de la post-modernité, instaure un vide dans lequel se précipitent les traditions qui se préservent de toute exigence d'un fondement éthique et politique. Après tant d'acharnement, une certaine utopie est bien morte, définitivement morte ; mais, ce n'est pas « la structure même de l'esprit du temps ni la nature du débat sur les formes de vies futures qui se modi-

²¹⁷ Cité in *Allemagne d'aujourd'hui*, n° 100. La conférence date de novembre 1984.

²¹⁸ Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt, 1985, p. 143.

fient ²¹⁹ ». Il convient par conséquent, sur la base des acquis, de restaurer les [153] droits d'une modernité réformée, penchée dorénavant sur de nouvelles lueurs d'utopie : celles d'un consensus retrouvé et fondé sur des valeurs incontestables, sur les promesses d'une raison réconciliée avec elle-même.

Au cœur des dispersions contemporaines, les néomodernes lisent le symptôme d'une absence de communication, d'une incapacité à s'orienter vers des accords communs explicites finalisés par des décisions rationnelles. C'est ainsi que la communication, la relation intersubjective, est érigée en paradigme de la nouvelle modernité. Communication, interaction, intersubjectivité : les axes des interventions requises du philosophe néo-moderne se fixent ; consensus et légitimité confondus, reconnaissance publique, la néo-modernité dessine le nouveau panorama de la vie sociale.

Le lien social demeure vivant tant que les hommes s'écoutent, se parlent et se comprennent. Dans le dialogue, dont on constate qu'il n'est pas encore totalement rompu de par le monde et dans les démocraties, les interlocuteurs obtiennent ce qu'ils visent en s'imposant réciproquement la reconnaissance de ce dont ils parlent, et en imposant implicitement un sol commun d'interprétation du monde, conditions mêmes de toute communication sur la base d'un langage commun. Si l'on accepte de mettre en perspective un tel fondement phénoménologique de la communication, il apparaît clairement — au dire de Jürgen Habermas — que l'on peut élever ce consensus implicite et originaire avec autrui à la dignité de fondement d'un consensus politique et social, destiné à dessiner les linéaments d'un avenir acceptable pour la communauté sociale. Politiquement décrit et interprété, ce consensus essentiel à toute communication tendrait à prouver la possibilité d'une société unifiée et assumée par tous, dans laquelle ne seraient légitimes que les lois reconnues comme telles au sein d'une discussion publique, d'une communication et d'une argumentation réglées par l'échange mutuel dans un espace public ravivé ; lois qui permettraient de ne satisfaire que les besoins reconnus par tous ; démocratie directe, en somme.

La communication, infrastructure du langage, et fondement du politique, contribue ainsi à définir une sorte d'*a priori* relationnel, un

²¹⁹ Jürgen Habermas, *ibidem*, p. 145.

principe d'intersubjectivité (« principe-passerelle », [154] « Brückenprinzip »), incorporés aux conditions de possibilité de toute activité et autorisant la recomposition du lien social actuellement dissous. L'idée et l'idéal du consensus sont donc jetés en avant par les néo-modernes, afin de faire barrage au dissensus postmoderne. Et, en les identifiant à l'universalité et la raison modernes, les néo-modernes pensent bien marquer, de manière imminente, des points dans la partie qui se joue.

DES ERREURS MODERNES

Ce thème de la communication contribue très explicitement à favoriser une prise de distance avec tout un fond philosophique moderne, apparu ces dernières années trop « usé ». Manifestement l'universalité, ou la raison, ne sont plus recherchées en un (le) Sujet, mais dans un rapport d'intercompréhension entre les sujets. Net déplacement, conséquence de l'usure constatée du paradigme explicatif d'une conscience trop solipsiste.

De l'intersubjectivité à la solidarité sociale, il n'y a qu'un pas ; celui qui sépare les problèmes sociaux objectifs du moment de leur euphémisation philosophique. La notion d'intersubjectivité et ses conséquences pratiques, présentées ici à la façon d'une nouvelle utopie sociale, éclaire à rebours une part importante de l'histoire de la modernité. Elle délimite, en effet, les conditions et les enjeux d'un nouvel espace public, de nouvelles procédures contractuelles pour les activités et les décisions de la société contemporaine, d'un nouvel intérêt social — à proprement parler « intéressement » social — propre à favoriser l'avènement d'une nouvelle citoyenneté où la libre adhésion et participation de chacun seraient le fondement de la solidarité de tous et de la cohésion du corps social.

A contrario, elle désigne des impasses et erreurs manifestes dans les choix et les orientations de la phase moderne précédente. Trop de confiance ou une confiance aveugle avaient été placées auparavant tant dans un sujet déclaré spontanément rationnel, que dans un État bien trop rapidement sollicité, historiquement parlant — l'État-Providence — [155] pour redistribuer les bénéfices sociaux de la modernisation, en fonction d'un « progrès » social souhaitable, voire légitime.

La modernité, dans sa phase antérieure, outrageusement liée à l'idéal du « Welfare State », notamment depuis 1930 aux États-Unis et 1960 en Europe, étendait son approbation du progrès social et politique jusqu'à un accord subreptice avec un État dont on attendait qu'il gère l'économie fermement, planifiant et organisant l'avenir, et qu'il maîtrise rationnellement le devenir de la société en fonction du développement en cours.

En fait, les héros de la modernité se sont fourvoyés dans une utopie dont tout porte à comprendre aujourd'hui l'échec patent. Mais l'échec n'est pas celui auquel se réfèrent les post-modernes : Auschwitz. Le véritable échec est inscrit dans l'association du mouvement moderne, du mouvement de constitution de l'État-Providence, et de la modernisation économique et sociale. Le malaise et la perte de crédibilité auxquels nous assistons depuis de nombreuses années s'enracinent en vérité dans les « réactions induites par une modernisation sociale qui, sous la pression des impératifs propres à la croissance économique et aux interventions organisatrices de l'État, affecte de plus en plus l'écologie des formes de vie nées d'une croissance organique, la structure communicationnelle intrinsèque de contextes historiques de l'existence »²²⁰.

Dès lors, le prix à payer pour en sortir est double : d'une part, obtenir une réforme de la structure de l'espace public presque inexistant dans le cadre politique de l'État-Providence qui prend en main tous les problèmes, par experts interposés, une reconsidération de la place des citoyens dans la décision et l'engagement politiques ; d'autre part, obtenir de l'État une révision de son statut, de son omnipotence, le transfert de son autorité aux citoyens eux-mêmes, et la diminution de sa gestion impérieuse au profit d'une simple animation de la solidarité sociale.

Les néo-modernes attaquent directement à la source des difficultés sociales contemporaines et affichent, sans ambiguïté, un projet réformateur de la démocratie. La philosophie politique néo-moderne porte sa voix là où elle peut soutenir au mieux les principes de la modernité sans prolonger ses égarements et sans sacrifier à une tradition.

[156]

²²⁰ Jürgen Habermas, *La Modernité...*, op. cit., p. 452.

TRADITION CONTRE PASSÉ

Réglons donc une question, à l'éclaircissement de laquelle les diatribes précédentes ont peu contribué. On sait que les post-modernes, pour la plupart, entament délibérément un retour vers la tradition, les savoir-faire ante-modernes, la sécurité du « déjà-vu », sous une mentalité de répétition-déplacement. Cela étant, ils font souvent croire que les traditions visées équivalent au passé en son entier, comme si le passé était un, leur appartenait et avait été jusqu'ici délaissé. Ils identifient en toute connaissance de cause tradition et passé.

Or, autant le passé, l'histoire passée comporte un dynamisme contenu dans son dépassement comme passé, autant la tradition correspond à un ensemble de règles figées dont la transmission vise toujours à contenir tout dépassement.

Le génie de la modernité, en ce sens, consiste à avoir su porter et encourager le deuil des traditions, sans avoir exclu les appuis parfois nécessaires sur le passé et ses acquis. La vénération des traditions ne doit pas être confondue avec la recherche des apports du passé. En somme, rompre ou vouloir rompre avec la tradition ne revient pas à croire que l'on crée *ex nihilo*.

Il est vrai que, parfois, les déclarations des modernes laissent planer le doute. La tenace aspiration au renversement de l'ordre établi, de la tradition, la subversion salvatrice par quelque « révolution » soudaine, se sont écrites sur le modèle de la table rase, accordée à la croyance en une régénération totale et immédiate du lien social. Beaucoup ont mis en équivalence l'utopique instant qui libère l'avenir et le retour au degré zéro de refonte de la société.

Cependant, tous ne partageaient pas ces illusions et quelques exemples éclairciront le débat. Dans toutes les œuvres modernes se remarque la nécessité d'échapper au « terrible poids mort de la tradition »²²¹, aux règles imposées par avance par des Académies qui se contentent de répéter ce qui leur a été dicté. L'expérience la plus authentique du moment présent n'est effectivement pas celle qui se can-

²²¹ Termes employés par Hofmannsthal pour saluer le jeune Brecht.

tonne à ce qui est, est édicté, mais celle qui [157] éprouve ce que renferme la réalité du moment. Le mouvement de la réalité actuelle, s'il doit subvertir ce qui obstrue le terrain au nom de la tradition, peut cependant toujours trouver des ressources dans un passé, par contre, fécond en leçons.

C'est ainsi que Max Weber découvre dans le sérialisme de l'École de Schoenberg les accents d'un hommage à Jean-Sébastien Bach. Le sérialisme se compose, sans conteste, avec des rythmes de fugue et des mouvements qui autorisent Alban Berg à rendre à Bach l'hommage historique qui lui est dû. Non moins justement, on remarque, sur la première affiche du mouvement de la Sécession de Vienne dessinée par Gustav Klimt, un Thésée tuant le minotaure afin de libérer la jeunesse athénienne, dont les accents passés, mais non traditionnels, corroborent l'espoir actuel d'une régénérescence de la vie et de l'art académique, modernes. Le Corbusier, au terme d'un voyage à Athènes, transforme le Parthénon en figure de proue d'une architecture nouvelle et moderne, lui dont les proportions et les angles dessinent avec rigueur les contours d'une géométrie pure, libératrice des ornements. Doit-on rappeler, enfin, que le Surréalisme se dote d'un passé aux richesses inouïes.

Tous brisent les traditions, et mettent le passé à leur service afin de rompre définitivement avec elles. Et à cet égard, révérence et dérision, reproduction-copie et rappel post-modernes, ne sauraient remplacer la dynamique de rupture qui sait reconnaître sa place au passé, le dépasser, plutôt que de le porter comme un poids mort, de le répéter, de conforter une mémoire passive.

Il n'est certes pas nécessaire de s'aventurer aussi loin que ne le fait Clement Greenberg qui, sous la pression des réactions post-modernes, affirme que « l'entreprise entière du modernisme... peut être considérée comme regardant en arrière ». Cela équivaut, de manière erronée, à postuler une essence de l'art perdurant à travers son histoire. Dans ce cas précis, la polémique avec les post-modernes égare : « Rien ne pourrait être plus éloigné de l'art authentique de notre temps que l'idée d'une rupture de continuité. L'art est, parmi beaucoup d'autres choses, la continuité. Sans le passé de l'art et sans le besoin et l'obligation de

conserver [158] des normes passées de qualité, une chose telle que l'art moderniste serait impossible »²²².

Là où les post-modernes se croient « historicistes » parce que les modernes ne l'auraient pas été, ils se révèlent « traditionalistes ». Là où les modernes rompent avec les traditions, ils gagnent une incontestable dynamique historique qu'ils savent alimenter des traits les plus vigoureux du passé. Savoir qu'« aucune génération n'eut plus de peine que l'actuelle à rejeter les opinions et les habitudes de l'époque antérieure »²²³, n'autorise aucune confusion entre passé et tradition.

RETOUR VERS L'*AUFKLÄRUNG* ET CRITIQUE DU PROGRÈS

Les néo-modernes nous placent devant la nécessité d'une conciliation synthétisant les données précédentes : la conviction que les erreurs modernes demeurent surmontables se mêle à la certitude non moins ferme qu'un retour aux principes de l'*Aufklärung* satisfera la volonté de redressement induite par le constat des erreurs. En s'accrochant aux « intentions » des Lumières (1715-1770) le projet de la modernité se trouvera replacé au centre de gravité de la réforme qu'exige notre présent. La véritable signification de ce recours au passé n'est pas vénération, respect ou sacralisation. Les néo-modernes considèrent que les tares véritables de notre société résident d'une part, dans une confiance aveugle en le progrès des sciences et des techniques, d'autre part, dans la foi sans limite en les tentatives de dépassement enfermées dans le dogmatisme. Cependant, aucune de ces deux tares ne donne prétexte rationnel à diffamer les intentions de l'*Aufklärung* : « À mon sens, au lieu de renoncer à la modernité et à son projet, nous devrions tirer des leçons des égarements qui ont marqué ce projet et des erreurs commises par d'abusifs programmes de dépassement »²²⁴.

Selon les néo-modernes, la philosophie de l'*Aufklärung*, et en particulier de Kant, repose sur une double démarche : en assumant l'effon-

²²² Clément Greenberg, « Modern & post-modern », *Arts Magazine*, février 1980, p. 66.

²²³ Thomas Mann, *Docteur Faustus*, Albin Michel, 1950, p. 36.

²²⁴ Jürgen Habermas, *La Modernité...*, *op. cit.*, p. 455.

drement d'une conception unitaire du monde (monde divin, métaphysique de la [159] substance), elle scinde les problèmes en autant de sphères spécifiques auxquelles seront accordées des valeurs propres, connaissance, morale, justice, goût ; et elle prône les vertus d'un accord entre ces sphères afin que leurs concepts alimentent la vie des hommes. « Le projet de la modernité, tel que l'ont formulé au XVIII^e siècle les philosophes des Lumières, consiste quant à lui à développer sans faillir selon leurs lois propres les sciences objectivantes, les fondements universalistes de la morale et du droit et enfin l'art autonome, mais également à libérer conjointement les potentiels cognitifs ainsi constitués de leurs formes nobles et ésotériques afin de les rendre utilisables par la pratique pour une transformation rationnelle des conditions d'existence »²²⁵. Les Lumières contribuent à définir un pari et un combat. Les esprits éclairés apprennent à prendre parti et, par l'exercice de la critique, se libèrent des ténèbres par un acte de décision qui vise autant l'émancipation de la vie individuelle que celle de toute l'humanité.

Décision, émancipation et publicité, donnent l'espoir de développer rigoureusement « les sciences qui objectivent, les bases universelles de la morale et du droit, et l'art autonome » à condition de ne jamais les séparer de la nécessité « de les utiliser pour la praxis, c'est-à-dire pour organiser raisonnablement les conditions de vie »²²⁶. Science, liberté et arts vont de pair dès lors que les potentialités libérées dans les sphères de la connaissance ne sont pas réservées. Les intentions des Lumières ne trompent pas, du moins tant que l'on se garde de séparer les deux aspects que nous venons de déterminer.

Le problème de l'égarement commence cependant au cœur même des Lumières. Si l'on résume les Lumières aux aspects cités ci-dessus, elles mériteraient d'être sauvées tout entières. Mais l'adjonction du thème du progrès fut motrice dans la rationalisation croissante des activités sociales au cours des XIX^e et XX^e siècles, elle a encouragé la mécanisation de toutes les activités, brisant finalement en champs clos l'intelligence des Lumières. Né avec les Lumières, ce thème du progrès a rapidement pris le pas sur les autres thèmes et, sous couvert de rationalité économique, s'est investi dans tous les domaines de l'activi-

²²⁵ Jürgen Habermas, *La Modernité...*, *op. cit.*, p. 452.

²²⁶ Jürgen Habermas, *Théorie de Vagir...*, *op. cit.*, tome II, p. 359.

té sociale [160] au point de détourner les principes des Lumières vers une soumission de la société à la forme capitaliste.

Cette opération de division de la philosophie des Lumières avec elle-même, proposée par les néo-modernes, a la vertu d'éclairer leur volonté de réforme. Loin de renoncer aux sciences et aux techniques, balayons les illusions du progrès et reprenons dans l'idéal des Lumières le projet d'une réconciliation des activités et des individus par le primat de la décision et de l'unité sur la séparation.

Revenir aux Lumières c'est permettre de restaurer les qualités éthiques grâce auxquelles la raison, la décision publique, deviennent à nouveau le moteur de la vie sociale.

Aie le courage d'assumer la raison publique par la discussion sans céder aux illusions d'un progrès séparateur et auquel tu ne peux rien, telle est la devise des néo-modernes, retravaillée à partir des Lumières. Cette devise détermine, par la suite, le parcours entier de la philosophie qu'ils proposent et qui veut succéder à la modernité. Mais, sur ce dernier point un éclaircissement préalable s'impose encore, de notre point de vue.

VISAGES DE LA MODERNITÉ

De toute manière, le terme de modernité est d'avance suspect. Il est souvent prononcé de façon seulement péjorative ou laudative, sans précaution. Il fonctionne globalement, suggérant immédiatement l'idée d'un tout, d'une période homogène, complète, ramassant en une unité toutes les activités et les œuvres produites entre des dates précises. Dès le terme énoncé, un espace de l'histoire européenne se dessine trop rapidement, apparemment contenu entre des extrêmes qui le délimitent et l'enferment avec certitude. Cette suggestion, toutefois, se construit par récurrence et à dessein. Les exigences et les soucis du présent forgent des visions d'ensemble trop rapidement dictées, volontairement aveugles, propres, lorsqu'il s'agit du passé, à donner l'impression qu'il existe des unités historiques sans vagues et sans heurts, suspendues dans le temps, d'autant plus réfutables ou appréciables qu'elles [161] sont plus unifiées. Ainsi, la modernité apparaît-elle comme un bloc séquentiel, un mouvement clos sur lui-même. Parti-

sans ou adversaires de la modernité ont intérêt à ces simplifications qui promettent des motivations efficaces et tangibles dans les polémiques actuelles. Il est donc permis, selon les cas, d'envisager sans nuances la sauvegarde de la modernité ou bien sa destitution et son remplacement par les valeurs qu'elle aurait écrasées.

Cela étant, ce visage unifié de la modernité n'est pas seulement récurrent. Il la traverse de part en part, comme une sorte de mythe unificateur, résultant des formes dont ce mouvement historique s'est doté. En effet, s'il est vrai que, de nos jours, les intellectuels paraissent isolés, la période moderne foisonne par contre de groupes divers (Écoles, Mouvements, Clubs) propres, chacun pour sa part, à dégager des options communes bien au-delà des convergences impliquées inconsciemment par un contexte culturel identique, par exemple : le Surréalisme (littérature, vers 1930), le Bauhaus (architecture, même époque), l'École de Francfort (philosophie, années 1940), le Nouveau Roman (littérature, 1960), l'IRCAM (musique, 1970).

Au cours de la période moderne, le travail intellectuel, énoncé de thèses, construction de textes, mise en mots d'une culture et production d'œuvres singulières, s'élève jusqu'au public au travers de ces groupes. Il repose alors, le plus souvent, sur une option globale, sur un nom qui lui sert de phare et lui confère une présence et une publicité décisives. Ce nom, qu'il désigne le mouvement théorique (Surréalisme), qu'il réfère à un lieu d'origine (École de Francfort), qu'il ait été donné par hasard à un groupe de chercheurs (le Groupe des Six, en musique, autour de Darius Milhaud et Erik Satie), ou qu'il provient de la conscience qu'une époque se donne d'elle-même (l'Esprit Nouveau), devient au cours du travail un opérateur de liaison, un noyau de rassemblement ou de distinction.

Il opère de plusieurs manières. D'une part, il donne l'occasion de réunir autour d'un pôle les acteurs d'une stratégie intellectuelle ; un pôle qui affiche publiquement les tendances choisies et cristallise les options de recherche. D'autre part, il regroupe sous une dénomination réitérable et mémorisable aisément des publications qui se renforcent les unes les autres par des renvois permanents. Par là, il [162] affermit les propos tenus au cours de réunions destinées à parfaire l'unité du groupe. Il homogénéise les thèses et les étend aux différents domaines de recherche culturelle. Enfin, il trace les frontières au-delà desquelles

se décident les non-appartenances, les oppositions, et les conflits publics.

Le nom, et l'honneur qui s'y attache, s'exacerbent autour des parcours intellectuels individuels et collectifs. Bientôt, il se remplit d'anecdotes, de récits, de surprises, d'attitudes et de lieux spécifiques, promus au rang de centre de rayonnement. Il prend la forme d'un mythe, si par l'usage de ce terme est admis ce fait : le langage, dans une sorte de récit englobant, peut renforcer et propulser. Le mythe conforte des partis pris, encourage à l'action au nom du mouvement, attise les devoir-être. Loin de clore, du moins au commencement, les possibilités d'engagement des membres du groupe, il les démultiplie, cependant que les conflits internes dynamisent d'autant l'usage du nom.

À ce titre, le nom se matérialise dans des instances concrètes : secrétariat, bureaux, comités, voire dîners et rencontres. Certains personnages apparaissent vite comme des « têtes » du mouvement, parlent plus souvent « au nom de... (tous) » que les autres, organisent les célébrations publiques et ramènent à eux les dévotions. Ce qui n'est pas sans provoquer parfois des effets de censure ou des déclarations inverses d'incompétence. Approbations et indignations, orthodoxies et hétérodoxies, excommunications et invectives participent évidemment au renforcement des investissements, matériels et intellectuels, dans le mouvement.

Quant aux rapports entre les mouvements, ils n'échappent pas aux coups de force qui, pour être symboliques, n'en ont pas moins une certaine efficacité. Prophétiser la fin d'un courant dominant (du moins dans le champ intellectuel) permet dans le même temps d'exalter le commencement d'une tendance nouvelle. Les stratégies de ce type visent à conquérir une place dans le champ en question, tandis que tend à s'imposer symboliquement une vision du monde.

Ainsi, le mouvement surréaliste, en France par exemple, promeut ses thèses dans des manifestes (1923, 1930...) qui explicitent le nom, Sur-réalisme, contribuent à [163] lui fournir une histoire et des ancêtres (Apollinaire...), fixent une liste de participants sur la base d'une activité semblable, codifiée, gérée par la suite par un « pape » (André Breton), ainsi appelé dès les premières fractures du mouvement, délimitent des lieux géographiques imposés par la distance à prendre à

l'égard de la tradition antérieure : les cafés de l'Opéra (célébrés par Louis Aragon), contre le Montmartre d'antan ; de la même façon que l'Existentialisme plus tard (années 1950) colonisera les caves de Saint-Germain-des-Prés contre les « lieux » Surréalistes. Les anecdotes pro ou anti-Breton, figure de proue du mouvement, s'étalent dans les textes des anciens ou des nouveaux membres du groupement. Enfin, lorsque vers 1960, l'heure sonne du Nouveau Roman (Alain Robbe-Grillet), ses manifestes s'attaquent à en finir avec le Surréalisme, dans une lutte de différenciation qui ne laisse plus à ses derniers survivants d'autre solution que de se placer sur la défensive.

L'usage du nom, associé à un mythe, favorisant le travail intellectuel et son expansion, fait partie d'une situation historique dont on n'observe l'émergence qu'autour de la fin du XIX^e siècle, et la disparition qu'aujourd'hui. Les universités allemandes se transforment alors sous l'impulsion de Humboldt, professionnalisent le corps intellectuel et suscitent des volontés de se retrouver hors du cadre de travail. L'Affaire Dreyfus en France apprend aux intellectuels à se regrouper sous une bannière, les poètes et romanciers reconnaissent les limites des Salons ou des Rendez-Vous hebdomadaires et songent à se rassembler autour de proclamations destinées à trouver une publicité, des échos, dans la presse naissante.

Ce nom, la modernité, renvoie à la constellation poétique Baudelaire-Rimbaud.

Le moderne, cet adjectif devenu substantif, puis transformé en cet autre substantif : la modernité, désigne un style de vie inédit. L'homme moderne ne peut que s'insinuer, se glisser au cœur des modes. La fonction de l'artiste est d'en dégager : le « poétique » et l'« éternel ». « La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable. » Baudelaire explique ainsi ce que le travail plastique doit retenir de ce que le temps présent imprime à [164] nos sensations du jour — par exemple des regards, des gestes, des vêtements — tout en s'ingéniant à maîtriser dans ces valeurs et cette mémoire du présent, « la beauté mystérieuse que la vie humaine y met involontairement ». La modernité ne constituerait, à ce titre, qu'une manière d'attention au monde en cours d'élaboration sous les yeux de l'artiste et par lui, une volonté de savourer le goût, d'hummer le parfum, d'expérimenter le temps en l'estampillant au sceau de la beauté.

La puissance de ce nom acquise dans et par le texte poétique s'ancre ensuite historiquement, dans les milieux intellectuels, entre deux guerres, celles de 1870 et de 1914, alors que se reclassent les forces sociales de l'Europe et que le mode de production industriel étend ses ramifications non seulement sur les moyens de travail, mais encore sur les forces de travail et les modes de vie. Rapportée aux soubresauts de l'économie et de la politique, la modernité ouvre un espace de réflexion et de recherche qui laisse espérer une conjonction imminente entre des critiques culturelles de la société et des refus sociaux. C'est ainsi que le terme échappe aux seuls poètes, acquiert l'autonomie d'un nom, autonomie grâce à laquelle il lui devient possible d'entrer dans d'autres champs et de connoter des enjeux plus décisifs, de désigner un mythe à deux dimensions : politique et technique.

Il va, dès lors, être question de modernité culturelle à propos de nombreuses activités. Romanciers, architectes, philosophes, peintres et sculpteurs s'intéressent à cette vague moderne dans la mesure où elle les encourage à se libérer des entraves académiques à courtes vues, enfermées dans des optiques restreintes aux cadres nationaux, de l'emprise des traditions particulières. Des romanciers (James Joyce, Robert Musil, Marcel Proust) courent l'aventure moderne pour autant qu'ils y voient l'occasion d'un renversement des canons de leur art au profit d'une écriture universalisante. Des architectes (Auguste Perret, dès 1901, Le Corbusier), souffrant de l'impératif colonnade ou feuilles d'acanthos, traditionnel en architecture, implicitement soutenus par les ouvertures infinies promises dans les travaux d'Eiffel, proposent des projets qui défient les lois des jurys, bornés par l'« esprit français » ou l'« esprit allemand ». Quelques philosophes (Friedrich Nietzsche, [165] Antonio Labriola, Gabriel Deville, Henri Bergson) ressentent le besoin de travailler à partir de principes nouveaux et d'abandonner les notions vieillies à des traditions certes glorieuses, mais devenues trop lourdes à porter, inactuelles. Sans parler de nombreux autres champs d'activité, dont le cinéma.

Pour tous, la modernité intervient comme un appel à créer les cadres et pistes conceptuels adéquats à représenter un monde nouveau, sans bornes, sans particularismes. Synonyme de respiration, la modernité promet des aventures, des recherches inédites, des libérations de toutes sortes, des champs d'exploration. Elle revêt un aspect critique autant que promoteur. Ainsi se transforme-t-elle en mythe si l'on en-

tend par là, comme il se doit, une interprétation de l'Histoire des hommes qui joue un rôle moteur : un facteur dynamique de justification des travaux entrepris, de cohésion et de rencontre, de production d'images, de représentations qui aident à vivre et agir dans une atmosphère plutôt hostile.

PROMOTION SOCIALE DES INTELLECTUELS

Reconduit au XX^e siècle, le nom « modernité » fait souffler un vent de contestation dans les milieux artistiques et intellectuels, avant de faire alliance avec les mouvements politiques les plus « avancés ». Il semble épandre sur le monde européen la secousse salutaire du couvercle de plomb sous lequel étouffent les œuvres déjà produites. Le vocabulaire de l'émancipation et de la sécession, dont la vigueur se diffuse comme une traînée de poudre pour donner naissance à une série de proclamations auxquelles leurs auteurs confèrent immédiatement le titre de « manifestes », prend pour modèle les manifestes politiques — celui de Marx-Engels en particulier (1848) —, s'inscrit dans la lignée qu'ils recouvrent, et enfonce ses racines dans ce nouveau terroir qui promet des horizons sans fin. Il est tout à fait clair que la condition historique d'un tel affermissement de la modernité réside dans le nouveau statut des intellectuels signalé dans toute l'Europe de la fin du XIX^e et [166] du XX^e siècles, intellectuels désormais intéressés tant à la technique qu'à sa liaison avec le politique.

Au demeurant, l'identification de la modernité et de la promotion du rôle social et politique de l'intellectuel éclate dans de nombreux textes du début du XX^e siècle. Sorti des Salons dans lesquels le XVIII^e siècle l'avait cantonné, l'intellectuel apprend à traiter de tout, mais en toute occasion, et comme qui dirait partout, à s'engager généreusement dans toutes les causes et les misères du présent. Sous l'impulsion de Zola, Renan, Durkheim et, plus discrètement, des intellectuels intéressés à la promotion de l'École laïque, gratuite et obligatoire (en ce qui regarde la France), de bien d'autres personnes et groupes en Europe, l'intellectuel prend une figure critique, consciente des responsabilités sociales de la parole. Il détient un savoir, se situe du point de

vue de la Raison, sa vie répond à des exigences morales, « impérieuses puisqu'elles sont de Justice et de Liberté ²²⁷ » ; il s'attache à ôter à la souffrance son masque de légitimité. Justice et Liberté : signes de la rationalité. Sommes-nous donc sortis du « Siècle des Lumières » ?

C'est peu d'années après que certains de ces intellectuels, dont les prérogatives sont fondées sur un monopole de fait des élaborations théoriques, rapidement classées « à gauche » dans l'échiquier politique naissant de la modernité, rejoignent les groupes sociaux les plus actifs. L'exemple devenu classique de la conjugaison des tentatives de révolution sociale, élaborées sur la base d'une compréhension politique de la technique et de mouvements de réforme intellectuelle, concentrée en un espace politico-social — Vienne autour de 1900 — présente les caractéristiques suivantes : la modernité correspond à un appel adressé à l'homme vivant, assigné à recréer son propre univers, en assumant l'absolue absence de guide, par l'accomplissement d'une tâche de Justice dont les intellectuels lui présentent la figure et d'une tâche pratique dans une association.

Kokoschka, Schiele et Klimt en peinture, Musil en littérature, Schoenberg et Berg en musique, Loos en architecture, Wittgenstein dans le champ de la philosophie, brisent les rets de la tradition, balayent le poids de règles inadéquates aux dimensions du nouveau monde, c'est-à-dire [167] fondent des groupes de résistance, tandis que la connaissance de l'appareil psychique prend un tour nouveau par le travail de Freud et de son association psychanalytique. Même si ces recherches n'ont guère d'homogénéité, elles se cristallisent alors autour de la poussée opérée, à l'époque, par les projets socialistes des contradicteurs de l'Empire autrichien finissant ²²⁸.

La montée en puissance des intellectuels s'accompagne cependant d'une division progressive du travail intellectuel, division des outils de recherche et des champs de travail. Elle aboutit à une spécialisation de plus en plus poussée des intellectuels. L'exemple le plus significatif est peut-être celui de la séparation des sciences et de la philosophie — sans que les autres domaines y échappent. Cette division très marquée des activités joue, en effet, un rôle semblable à celui que provoque la

²²⁷ Maurice Blanchot, « Les Intellectuels en question », in *Le Débat*, Gallimard, mars 1984.

²²⁸ Carl E. Schorske, *Vienne, Fin de siècle*, Seuil, 1983.

division du travail manuel dans le domaine de la production : renforcement de la socialisation et atomisation du collectif de travail.

Cette division du travail intellectuel impose immédiatement des déformations à l'esprit universalisant de la modernité. Elle individualise les participants du mouvement, leur confère une autonomie qui risque à chaque instant de provoquer l'éclatement de l'idéal de Raison universelle.

Résultat patent : la philosophie, dès cette époque, ne réussit plus à produire des intellectuels susceptibles de maîtriser d'un seul coup d'œil le champ du savoir. Là où, anciennement, le philosophe s'appuyait à la fois sur les sciences, la morale et l'esthétique pour promouvoir une réflexion globale et universelle, le discours du philosophe « nouveau » se réduit à une seule voie d'accès à ces analyses. Certains se font moralistes, les autres philosophes des sciences ou philosophes de l'État. Aucun ne peut plus prétendre recouvrir, par parole interposée, toutes les activités sociales.

[168]

EFFICACITÉ D'UN MYTHE

Si la modernité contribue à définir un type d'efficacité intellectuelle, non moins que le mythe effectif d'un nom, quelle signification prêter à la restauration de ce mythe dans le contexte contemporain ? Peut-on s'en réclamer sans faiblesse ? La célébration des origines, tout autant que le retour aux valeurs d'antan, ne risquent-ils pas de gommer à terme les problèmes réels ? La crise ouverte par les post-modernes donne bien matière à penser. Dès lors, il apparaît peu crédible de se contenter de rafraîchir des images malmenées. L'étendard moderne a perdu ses vertus. De fait et de droit. Historiquement et théoriquement. Réactiver ses arcanes ne peut, de prime abord, donner lieu qu'à des échauffourées.

Il est vrai que le service de la cause moderne peut avoir d'autres vertus. Devant la dispersion intellectuelle contemporaine, il n'est pas vain d'imaginer que l'on puisse forger un nouveau consensus à l'aide de l'évocation de sympathies intellectuelles historiques. L'affaire ap-

partient au registre de la tactique. De leur côté les philosophies de la différence finissent manifestement par constituer un groupe puissant, aux échos multiples. L'espoir de regrouper la résistance anti-post-moderne donne lieu à l'invocation d'une bannière autour de laquelle la reconquête des territoires perdus trouverait son unité. Loin d'y perdre le sens de la polémique, la restauration du mythe moderne exacerberait à dessein l'ardeur des combattants.

Pourtant, la modernité cerne une révolte intellectuelle intimement liée à des conditions qui diffèrent largement des conditions présentes. Certainement progressiste par rapport au champ intellectuel de l'époque, quant aux intérêts philosophiques spécifiques, aux objets de préoccupations théoriques, cette révolte fut susceptible d'aider de l'extérieur des luttes révolutionnaires. Au terme du parcours moderne, les intérêts de toutes sortes se sont transformés. La philosophie soumet ses orientations à d'autres recherches, l'époque prête à d'autres passions, et les luttes révolutionnaires ne puisent ni aux mêmes sources ni aux mêmes fins.

De plus, le statut contemporain de la culture diffère [169] largement des conditions à elle faites dans des phases de développement socio-économique dépassées. De même, les stratégies politiques des mouvements théoriques manquent toujours singulièrement de densité dès lors qu'elles ne sont ni reprises en main, ni soutenues par des forces sociales engagées dans un véritable combat, autre que celui de la conquête d'une audience.

Caractéristiques à cet égard, le refus affiché d'une transformation radicale de la société, le refus d'inventer un avenir tout autre, déterminent un mode de raisonnement dont le contenu émancipatoire faiblit. Le thème d'une conscience civique à réveiller exclut la critique des institutions démocratiques. À les considérer comme bonnes dans leur forme, quoique étriquées dans leur réalisation, on s'interdit de travailler sur l'illusion démocratique produite au travers de ces mêmes institutions. Et même s'il convient, pour des raisons tactiques, en fonction des difficultés du présent, de reconnaître les apports des institutions — plutôt cela que rien — il est décevant d'identifier la tactique à une stratégie.

Enfin, il reste à déterminer avec précision la nature du mouvement moderne, afin de déceler dès à présent les impasses auxquelles on

s'expose à vouloir le prolonger sans suspicions. Le mouvement moderne n'a pas été aussi unifié qu'on le dit. Explorons-le.

NOTES du chapitre I, de la 3^e partie.

Les notes en fin de chapitre ont toutes été convertie en notes de bas de page dans cette édition numérique des Classique des sciences sociales afin d'en faciliter la lecture. JMT.

[170]

[171]

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.

Troisième partie :
La réforme néo-moderne

Chapitre II

Contradiction du mouvement moderne

[Retour à la table des matières](#)

Portés par l'ardeur de la tâche, les néo-modernes remettent au jour les principes de base du mouvement moderne. Restituons-en maintenant les combats et les acquis. Sous son impulsion s'amorcent, dans le champ de la culture, de la politique et de l'économie, une « façon de penser et de sentir, une philosophie en somme, un esprit : un Esprit Nouveau »²²⁹. Prométhéen, libérateur, lancé contre la tradition et les académies, animé par des intellectuels, le mouvement moderne se jette dans l'aventure du XX^e siècle assuré de devenir le fer de lance d'une nouvelle figure du monde.

²²⁹ Amédée Ozenfant, *Mémoires*, Seghers, 1968, p. 110.

« UNE DANSE DE MORT DES PRINCIPES » ²³⁰

L'idée directrice du mouvement moderne, si divers pourtant, s'énonce en un mot : émancipation. La critique sociale au nom de la Justice accompagne des projets politiques et se traduit dans des stratégies plastiques. Philosophie, politique, sciences et arts, en viennent à manifester les exigences de la volonté sous la forme d'une abolition des frontières traditionnelles et d'une expérimentation maximale du champ du possible. L'espoir de voir [172] advenir le nouveau se complète de la conscience d'une cause à assumer et à servir : le monde va changer, une société plus fraternelle, égalitaire, va s'édifier sur les ruines de l'ancien monde :

« Et j'étais parmi eux partageant leur colère, Croyant l'aube prochaine à chaque ombre plus claire, À chaque pas dans la nuit croyant au dénouement » ²³¹.

Les recherches artistiques ne démentent pas ces espoirs. Elles les complètent même, selon leurs axes propres, en offrant au public des modes de voir, d'entendre, de toucher, radicalement inédits. En supprimant la perspective, la peinture, bientôt « abstraite », libère le sujet (la peinture elle-même) du motif (les figures). Elle dénonce le tableau de chevalet en voulant fournir au spectateur une nouvelle posture dans son rapport à l'œuvre. Elle explore les nouveaux modes d'expression : publicité, médias, reproduction à grande échelle. L'architecture tente de faire éclater l'espace habitable enclos, en l'ouvrant sur l'extérieur et la lumière. Elle cherche à construire des volumes novateurs pour une société qui n'existe pas encore. Elle promeut des proportions destinées à satisfaire les besoins et les joies nouvelles des fractions de la population n'ayant jamais eu accès qu'aux casernes de logements ou aux taudis.

Entre 1914 et 1945, la modernité parcourt son chemin dans un esprit de conquête. Certes, ce n'est pas sans difficulté qu'elle s'aventure

²³⁰ Arnold Schoenberg.

²³¹ Louis Aragon, *Le Roman inachevé*, Gallimard, 1956.

sur la piste qu'elle a frayée. Technique et politique ne font pas toujours bon ménage. Le mouvement moderne n'apprécie d'ailleurs pas toujours de la même manière la conjoncture historique qui le porte. Il n'empêche, le « vent de l'histoire » lui est, momentanément, favorable.

Expérimenter, tel est le mot qui recouvre les tentatives diverses du mouvement moderne. Expérimentation en art, expérimentation en architecture et urbanisme, expérimentation en politique et eschatologie combinent leurs effets pour autoriser désormais les chercheurs et les « agents du progrès » à cultiver les espérances d'une réussite prochaine.

[173]

LES MANIFESTES DE LA MODERNITÉ

Vives réactions au sortir de la Première Guerre mondiale, de nombreux manifestes, inspirés de ceux du XIX^e siècle, amplifiés et complétés, permettent à la modernité de se transformer en un véritable mouvement et aux intellectuels d'asseoir le prestige nouvellement acquis. Outre le fait que ces textes obligent à une condensation des thèses, ils favorisent le rayonnement des idées modernes par leur diffusion souvent militante, ainsi que la multiplication de réseaux de soutien dans lesquels se nouent des amitiés.

En général, ces manifestes se fondent sur deux idées communes. D'une part, ils dénoncent les académismes et les particularismes, « guerre à l'académisme »²³², souhaitant par là détruire les bornes et divisions imposées à une humanité qui apprend désormais quelles en sont les causes : la division des classes ou, de façon moins rigoureuse, l'opposition des possédants et du Peuple. Parce qu'ils font obstacle à une véritable universalité, les académismes fonctionnent comme les divisions sociales. Ils peuvent dès lors être dépassés, non moins que ces dernières. D'autre part, et complémentirement, ces manifestes encouragent l'idée d'une émancipation de l'humanité, bientôt rassemblée, échangeant ses œuvres d'un lieu à un autre de la surface du globe. Ils énoncent des exigences cosmopolitiques.

²³² Malévitch, *Nos tâches*, Tâche n° 1, 1919.

En France, le cas du manifeste de *L'Esprit nouveau* est typique à cet égard. Charles-Edouard Jeanneret, dit Le Corbusier, tente de dresser un tableau du moderne : « Où en est la vie moderne ? Le XIX^e siècle nous donne la machine. En révolutionnant le travail, la machine sème les germes de grandes transformations sociales ; en imposant à l'esprit des conditions différentes, elle lui prépare une orientation nouvelle »²³³.

Dans cette ambiance prométhéenne d'un genre nouveau, les années d'après la Première Guerre mondiale donnent aux intellectuels l'occasion inespérée de penser leur rôle en fonction d'une rencontre entre la puissance industrielle, la « satisfaction des besoins », et un projet de société « libérée ». La démocratie la plus complète devrait [174] résulter — pense-t-on dans l'optimisme et l'euphorie — de la réalisation des projets élaborés dans les cerveaux des artisans des « Temps Modernes ». De là une attention particulière à la genèse des partis socialistes et communistes, dès après le Congrès de Tours (1920, et les répercussions de la Révolution bolchevique), chez les plus cohérents de ces intellectuels : Fernand Léger, Pablo Picasso, par exemple, fréquentent assidûment, en France, les instances du PCF.

D'une façon ou d'une autre, tous les manifestes pratiquent le déracinement permanent. Les plus classiques portent atteinte aux doctrines en cours en les attaquant de front (le manifeste de *L'Esprit Nouveau*) ; d'autres s'appuient sur des œuvres « étrangères » à la culture européenne afin de fortifier l'effort de déstabilisation des traditions (le manifeste de *L'Art nègre*) ; les derniers diffusent une pensée de l'effondrement du caractère défini des choses, aspirant ainsi à provoquer l'urgence d'un renouvellement.

Tandis que, dès 1920, le *Manifeste réaliste* de Naum Gabo et Antoine Pevsner traduit la modernité en URSS dans les termes du « Constructivisme », ailleurs, en Allemagne, en Italie, en Espagne, successivement le « Blaue Reiter », « le Futurisme » — sur lequel il faudra revenir — les « Peintres de la République espagnole » (exposés dans le Pavillon de l'Exposition des arts décoratifs de 1937 : Picasso, Miró, Calder, etc.), annexent les produits de l'industrialisation aux projets historiques et sociaux de la modernité.

²³³ Le Corbusier, article de 1918, republié dans *L'Esprit nouveau*, catalogue de l'Exposition du Centre Pompidou, 1975.

MODERNITÉ ET AVANT-GARDE

En dépit des obstacles — révélés au cœur de cette « exaltante alliance des contraires » (R. Char), l'alliance entre une industrialisation de type capitaliste et une utopie progressiste — qui se rencontrent dès que l'industrie s'empare des thèmes modernes afin de les concrétiser, les intellectuels modernes n'ont pas abandonné tout de suite leur premier idéal. Non seulement la critique est leur [175] métier, mais encore une image sert de support au travail et aux interventions de ceux qu'on appelle depuis le début du XX^e siècle des « fonctionnaires de l'universel » parce qu'ils profèrent, auprès du Peuple, la parole de « la vérité » : celle du missionnaire, ou du prophète de la vérité. Mythe d'intellectuel pour des intellectuels, ce portrait glorieux motive les interventions, sauve aussi parfois de l'incompréhension. Le « Peuple » est-il toujours prêt à écouter cette vérité-là ?

L'intellectuel du XX^e siècle combine ces deux traits et apprend à jouer l'« avant-garde », le prophète d'une utopie au moins, celle de *sa* vérité.

Peu de temps après, la même métaphore sera transférée dans le champ politique, cette fois pour désigner les partis de la classe ouvrière. Les deux significations du même mot vont ainsi entrer en conflit — le combat intellectuel et la politique prolétarienne. Rien n'est plus révélateur que l'hésitation des intellectuels à prendre rang dans ces partis. Ils accompagnent les actions, deviennent « compagnons de route », participent à des conférences sous l'autorité des instances dirigeantes, mais ils ne militent guère. Du moins jusqu'à l'époque où ces mêmes partis en viendront à constituer en leur sein des groupes « d'intellectuels organiques » chargés d'élaborer les thèses, de nourrir la réflexion, voire de contrôler les textes publiés et publiables.

Dans les textes de ces intellectuels progressistes, révolution et avant-garde se combinent le plus souvent sous les formes de la devise de la Révolution française : Liberté-Égalité-Fraternité (ou Solidarité, depuis la III^e République). Quand ces derniers ne préfèrent pas définitivement une révolution par l'art ou par la culture dont ils sont les organisateurs patentés : ce sera le cas, par exemple, du Surréalisme.

FRACTURES DE LA MODERNITÉ

Un seul substantif — un nom — peut-il prétendre à désigner et définir l'unité d'un mouvement, ou bien, l'histoire elle-même nous signalant un éclatement, le pli [176] « agile et recevable d'une dislocation » (R. Char), ne convient-il pas de faire porter l'attention sur les oppositions internes masquées un peu facilement par le terme unique de modernité ?

En effet, les manifestes de l'époque ne prônent pas tous des voies identiques. Liant inséparablement l'action et la recherche théorique ou plastique, dans des motivations qui s'opposent en fonction des voies d'exploitations possibles de la division du travail intellectuel, les prises de position se font contradictoires. Elles confèrent à la modernité des points d'appuis plus hétérogènes qu'on ne le croit habituellement. Se fondant sur une atmosphère assez semblable — sortir des limites de la tradition, prendre parti pour le déracinement permanent — les tenants des unes assument les conséquences de leurs travaux dans les partis européens de gauche (lancés dans un projet de réconciliation universelle), cependant que les tenants des autres se réfugient dans les mouvements d'extrême-droite (proposant soit une résignation, soit un retour à l'origine). Ces derniers assument en cela les positions de repli déjà pratiquées par des intellectuels face à la Commune de Paris (1871) et aux secousses provoquées par un prolétariat en marche vers la conquête du pouvoir. La modernité se fracture donc, entre en conflit avec elle-même, pressent que la victoire se payera chèrement.

Si la France échappe momentanément à une complète dérive droite, parce que la République s'enracine depuis longtemps chez ses intellectuels et que ceux-ci en connaissent le prix, comme le relèvent Jean Cocteau et Paul Valéry, la crise de l'Après-Guerre (1918-1920) provoque, en Italie, l'alliance du « Futurisme » et du fascisme. L'exaltation futuriste du machinisme, du pur mouvement, de la brillance de la technique, du seul progrès industriel, associée à la promotion de l'agitation politique au rang de modèle, donnent à Mussolini l'occasion de reprendre à son compte les thèses de Marinetti, Boccioni et Carrà, exposées dans le *Manifeste futuriste* (*Le Figaro*, 20 février 1909). Une

grande partie des œuvres du Futurisme sont d'ailleurs, en leur plastique même, significatives de cette option. Le mouvement s'y présente comme un mécanisme universel dont toute direction est exclue : dynamisme d'un footballeur, le bal Tabarin, etc. L'accord avec le fascisme [177] résulte de cette double aventure de remise en question du statut de l'art, et de l'idéal de technicisation de l'existence.

La relation des intellectuels et des mouvements de masse apparaît clairement comme un enjeu. La modernité ne peut s'en dispenser ; mais elle la vit et l'institue du point de vue des intellectuels plus que du point de vue des masses. La critique sociale et la négation des règles ne constituent pas des fins en soi. Dès lors, les tentatives faites pour traduire cette critique en actes politiques est soumise aux aléas de la gloire obtenue dans les institutions. Ce n'est guère que dans le cas où ces actes politiques adhèrent aux volontés et aux préoccupations réelles des masses que la recherche de la gloire personnelle peut s'effacer devant des perspectives plus généreuses.

L'attachement de ces intellectuels à la réforme sociale tient souvent à une formation populiste assez répandue dans ces milieux. La lecture de Fourier, de Tchernychevski, des « réformateurs sociaux » dans leur ensemble, influe très largement sur la constitution de cet idéal progressiste. L'utopie sociale n'a d'ailleurs pas seulement des sources textuelles. Elle s'appuie sur un certain nombre de réalisations, telles les cités-jardins construites à Berlin, Dessau, Francfort pour les plus connues (Suresnes, Châtenay-Malabry, Le Plessis-Robinson en France), confortées par des textes de Rosa Luxembourg et Léon Trotski.

En définitive, la modernité ne se contente pas d'être un mot flottant dans l'air. Au travers de ses fractures elle signifie et révèle un combat social, un projet démocratique et historique en conflit avec un projet équivoque quant aux moyens de la libération des masses. Intimement liée aux structures sociales en cours de restructuration après la guerre, celles qui résultent des transformations économiques et politiques du monde industriel et des difficultés corrélatives de l'expansion de la démocratie, elle se divise, dès lors, en tendances destinées à se contredire. Appuyée sur les modifications de la production et de la consommation, ou sur celles de l'État, elle va d'un obstacle à un autre : céder à un idéal d'exaltation de la productivité ou s'enfermer dans les organisations qui prétendent régir le champ politique institutionnel.

Le cas trop connu aujourd'hui d'un philosophe aussi [178] réputé que Martin Heidegger laisse bien voir les contradictions de la modernité. Il appartient avec ses propres voies critiques à la modernité, dans la mesure où les œuvres de 1927-1930 partagent encore l'idéal d'une libération. Mais, il cautionne franchement le nazisme. La libération promise dans le surmontement de l'oubli de l'Être vient s'appuyer sur la campagne lancée par Alfred Rosenberg contre l'art moderne (Bertolt Brecht, Heinrich et Thomas Mann, Vassili Kandinsky, etc.) et sur une conception du temps, du logos et de la terre dont la vertu essentielle est de dénier l'histoire. On comprend, de ce fait, comment une pensée de la technique qui met de côté la question des forces sociales dans le champ économique et politique s'enferme dans l'« aventure » nazie, quand bien même elle accomplirait son parcours d'un point de vue « national-esthétique ».

En somme, même le repérage le plus sommaire de la genèse et de l'expansion de la modernité ne permet pas de conserver l'image d'une époque unifiée. Elle éclate en tendances opposées qui, à un certain niveau, constituent sa richesse, mais interdit de se contenter d'une homogénéité à bon compte. Il n'est pas impossible non plus de penser dès maintenant que ces polémiques internes aient servi de conditions de possibilité à la querelle actuelle déclenchée par la post-modernité. Ne convient-il pas de penser que les contradictions internes de la modernité annoncent le nouveau questionnement post-moderne ?

Bien peu avant la Deuxième Guerre mondiale, le mouvement moderne se trouve noyé dans ses propres contradictions, ainsi que dans les contradictions des formations sociales en cours de constitution qu'il a soutenues.

« RIEN NE SERA JAMAIS PLUS COMME AVANT »

La Deuxième Guerre mondiale, en effet, bouleverse la face du monde et les données des années fertiles de la modernité. Sous un certain angle, elle produit des effets classiques : restructuration économique, reclassements géopolitiques, changements politiques. Les pays européens [179] sortent de la guerre exsangues, épuisés, sous des cor-

tèges de misère, mais décidés à une reconstruction moderniste. Les économistes et les industriels ne se font pas faute de sentir cette atmosphère, décidément favorables aux stratégies de consommation et de promotion sociales.

La guerre produit, toutefois, d'autres effets, plus dramatiques. L'Europe de la modernité se retrouve très rapidement devant une tragédie beaucoup plus essentielle, celle de la barbarie qu'elle a suscitée. Auschwitz devient un nom incontournable. Désormais, la barbarie s'appelle aussi civilisation. L'Homme Supérieur qui voulut faire le monde à son image, choit du piédestal qu'il s'était élevé. Est-il possible, dans ces conditions, de conserver l'idéal de la piste tel qu'il fut tracé ?

Évitons de répondre à cette question dans des termes contemporains. Vingt-cinq ans plus tard le sens des choses a changé. L'événement Auschwitz apparaît comme un point critique de l'histoire du XX^e siècle, il n'est pas interdit de « faire d'Auschwitz une des clefs pour la compréhension du monde dont nous voulons sortir, le prototype du crime politique du XX^e siècle »²³⁴. Cela étant, loin de se masquer la réalité du drame, les hommes de 1945-1950 préféraient se tourner vers une autre tâche, et prendre d'abord leurs distances avec ce passé-là.

Au sortir de la guerre, les modernes veulent encore croire en quelque chose. Dans cette nuit du monde, beaucoup pensent encore qu'il vaut mieux avancer, jour après jour, vers l'avenir. Poursuivre, autrement, mais poursuivre. La tâche demeure.

L'Après-Guerre s'attache d'abord à prouver qu'il n'existe rien de diabolique en l'homme qui ne soit extirpable, refuse de faire d'Auschwitz le témoin d'une essence, assure que les puissances de la nuit sont contrôlables. Sur le terrain désolé de l'Europe, le mouvement moderne se reconstitue en s'appuyant sur l'axe de la consommation pour tous, les garanties républicaines de l'État-Providence, et les sciences humaines dans leur statut de savoir critique. La consommation de masse, les biens et les services destinés à tous, la forme de l'État-Providence — compromis entre les groupes sociaux et garantie d'une participation des masses aux jeux du pouvoir (destinés à empêcher le retour des dictatures) — les savoirs diagnostiquant [180] le « mal » humain, sont

²³⁴ Paul Thibaud, « La Mémoire d'Auschwitz », in *Esprit*, septembre 1980.

appelés à la rescousse d'un mouvement qui ne sait plus bien, devant l'épouvante, ce qu'est un être humain.

Les sciences humaines, la psychanalyse en particulier, avouent que la barbarie est réductible, résistible. Les masses ne se sont pas confiées à des régimes de force par nature, mais par (mauvaise ?) éducation, par répression et déplacement du désir. Qu'attend-on pour promouvoir une éducation plus large, plus démocratique ?

Les techniques, enfin, ne sont pas non plus liées par nature au fascisme ; elles peuvent être détournées par un processus de gestion et de planification démocratiques. L'État-Providence, par nationalisations interposées, les replacera sous le contrôle de la nation.

L'année 1945 a valeur de symbole pour la modernité. Elle entame, dès ce moment, une nouvelle phase. On en trouve une preuve dans la manière de célébrer la modernité depuis cette époque. L'exposition de la *Documenta* de Kassel, en 1955, décidant de l'avenir de l'art moderne, n'accepte aucune œuvre antérieure à 1945. La création des musées de Stockholm, et de Copenhague en 1958, s'opère sur une césure identique.

Mais on remarque en même temps combien les valeurs précédentes demeurent en vigueur. Le terrain du progrès n'est pas abandonné. Il associe encore technique et démocratie dans un geste de promotion. Philippe Ariès le rappelle : « Tout le monde après 1945 a communié dans la même religion du progrès. Ce qui est curieux, ce qui m'a beaucoup frappé et que je suis heureux d'avoir vécu, c'est le rebroussement qui commence dans les années soixante et qui part de la gauche, alors qu'en bonne logique historique, il aurait dû venir de la droite nostalgique » ²³⁵.

²³⁵ Philippe Ariès, *Un historien du dimanche*, Seuil, 1980, p. 206.

LA RÉORGANISATION DU PAYSAGE SOCIAL

La modernité, confirmée chaque jour par les orientations économiques et sociales qui valorisent les productions intellectuelles, poursuit son développement autour d'une confusion qu'il faudra des années pour dénouer. Les [181] progrès technologiques paraîtront longtemps porter avec eux des avancées sociales les justifiant par rémanence. Il est vrai que le poids moral et politique de la Reconstruction favorise cette identification. Celle-ci donne même aux uns et aux autres les moyens de transcrire les projets modernes en procédés.

Peu de critiques de la société perpétuent la tâche moderne sans se perdre dans ce mélange. Pendant longtemps encore on s'abstient de réfléchir sur l'industrialisation de la production culturelle. Seule, l'École de Francfort, la « Théorie critique » fondée par Max Horkheimer, développée par Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, publie avec acharnement des textes signalant les dangers et les effets de cette transformation de la culture en marchandise.

Tout se transforme en marchandise, au cours de ces années, et de nouveaux enjeux sociaux et politiques se développent alors. La consommation standardisée reprend son élan et découvre un nouvel impératif : ne plus s'adresser à des familles de consommateurs, mais à chaque individu séparément. Les « choses » s'étalent sur les marchés, attirent les différentes générations, promettent le bonheur de la vie matérielle, à des populations qui sortent avec peine de la misère.

La construction s'empare des projets modernes d'architecture et les systématise au point d'annuler les effets de bien-être social qui les avaient fondés. Tours, grands ensembles sans infrastructure sociale, fonctionnalisme débridé, fleurissent sur le sol de l'urgence et du moindre coût financier. Le retour de l'esthétique moderne s'organise cette fois, via les États-Unis, et son brillant élève dans le Nouveau-Monde : Mies Van Der Rohe, mais tronqué.

Dans le cadre de la France, la V^e République naissante, bientôt déchargée du poids des guerres coloniales, met la France « en moderni-

té ». L'État adopte définitivement la forme de l'État-Providence. Ce dernier « soulage » les citoyens de la réflexion sur les questions collectives et des interrogations sur leur avenir, au profit d'une technocratie de « futuribles », chargée de rationaliser la production de masse et les directives politiques, puis les autres domaines de l'existence : urbanisation, mode de vie, technicisation des échanges sociaux, culturels, de la distribution, etc. Les [182] spécialistes, les experts — ceux que l'on appelle rapidement les technocrates — prennent le pas sur la décision politique collective potentielle.

Progressivement les sciences et les techniques s'intègrent les unes aux autres dans un complexe industriel et commercial. La série (production et consommation en série) gouverne les entreprises et la rentabilité économique. Le réseau et le système servent de norme à toute production. Les relations et les communications sociales sont soumises à des codages spécifiques. Un contrôle technologique de la société s'instaure au cours de la Reconstruction, selon des modèles d'autorégulation. Planification et technocratie orientent toutes les activités vers la réglementation des individus et des organisations.

LE RETOUR DE LA GLOIRE

Avec la modernisation économique et politique, les États-Unis redeviennent un modèle vers lequel se tourner. Non seulement, ils inspirent des comportements économiques, mais encore, ils importent en Europe une vague culturelle et esthétique. Le Plan Marshall apporte dans ses wagons des finances, mais aussi des modes de pensée, des modèles culturels et des valeurs politiques (1947). Il importe avec lui, plus subrepticement, des vagues esthétiques qui d'une certaine façon ré-apprennent à l'Europe ce qu'elle avait oublié. Les « grands » peintres américains — qui s'appellent Pollock, Motherwell, de Kooning, Rothko, des exilés d'Europe — ont conservé par-devers eux des tendances surréalistes, et en tout cas modernes.

Alors qu'à Paris règne, dans le champ pictural, l'« École de Paris » (Bazaine, Bertholle, Manessier, Lapicque, Le Moal), un certain lyrisme de l'expression, et que l'on ignore presque tout du Bauhaus ou de l'abstraction moderne, ainsi que de Marcel Duchamp, les Améri-

cains introduisent la vogue du Pop Art, au travers des œuvres de Roy Lichtenstein, puis d'Andy Warhol. Ils apportent, dans leurs bagages, les œuvres de l'abstraction colorée : Mark Rothko ; ainsi que celles des non-figuratifs : Jackson [183] Pollock, Jasper Johns, etc. Cette modernité revenue à ses sources territoriales suggère aux peintres continentaux des démarches nouvelles, du moins relance les arts et l'expérimentation artistique.

Des mouvements modernes renaissent. Des manifestes sont écrits à nouveau. Les années 1960 retrouvent une fertilité, une agitation et une productivité perdue. La modernité, dans sa deuxième phase, tisse de nouveaux réseaux d'amitié, de projets, de conquêtes. Elle trouve moins de résistance devant elle. L'art moderne, par exemple, conquiert un nouveau public avec aisance. L'exposition de 1956, consacrée à « L'Art moderne aux USA », attire la foule des amateurs.

Mais, cette fois, la modernité sait qu'elle n'a le droit de s'illusionner ni sur la question politique ni sur celle des techniques. De plus, elle a compris l'échec qui fut, souvent, celui des mouvements antérieurs : croire que la révolution de l'art équivaut à une révolution de la société par l'art. Elle apprend à dissocier les recherches formelles des engagements politiques, même s'il convient de les associer, ce qui ne signifie pas les confondre.

En somme, la modernité ne peut plus attaquer les questions qu'une par une. La politique par des moyens politiques. S'attaquer, d'autre part, à la technologisation de la société et des rapports sociaux appelle d'autres moyens. Ces deux thèmes confèrent un souffle nouveau au mouvement moderne. Leurs traductions concrètes prennent corps dans une multitude d'associations qui visent désormais à faire chanceler un pouvoir technologique et un pouvoir politique.

Le mouvement des « Nouveaux Réalistes », mouvement pictural réunissant César, Arman, Tinguely, Rauschenberg, Niki de Saint-Phalle, Hains, Villeglé, Spoerri, est encore un des rares mouvements à se lancer dans une vaste critique politique et technique de la société de consommation. Entre l'ironie vis-à-vis des objets et la mise à sac des productions industrielles (compressions, « poubelles », « colères »), ce mouvement ne cesse de porter atteinte à l'ordre établi, au grand dam des spectateurs. En relançant la critique, il veut retrouver la verdeur des avant-gardes.

Dans le même temps quelques musiciens renouent avec la dynamique expérimentale de la modernité. Luigi Nono, [184] d'ailleurs gendre de Schoenberg, produit, en 1960, la partition *d'Intolleranza*. Sur des textes de Jean-Paul Sartre, Aimé Césaire, Bertolt Brecht, il construit une « musique manifeste ».

Les philosophes ne demeurent pas en retrait de ces mouvements. Ils constituent des « écoles » nouvelles destinées à étudier la valeur, l'impact et l'apport des sciences modernes, dont les sciences humaines. Travaillés essentiellement par la « scientificité » du marxisme, de l'ethnologie, la linguistique et la psychanalyse, ils se lancent dans une polémique contre le positivisme ambiant et sa dimension politique. Ils aboutissent d'une façon ou d'une autre à mettre la question politique au premier rang des questions contemporaines.

La modernité « remonte » donc au créneau sur tous les fronts, mais souvent en ordre dispersé. Les objectifs ne sont plus identiques. Les méthodes et les moyens se diversifient. Les intellectuels et les artistes se regroupent moins autour d'une thématique qu'autour de pratiques communes : les philosophes entre eux, les peintres, etc. La question de la technique a pris moins d'ampleur.

LA FIN DE L'IDÉAL DU PROGRÈS

L'idéal du progrès appuyé sur la seule technique chancelle. Les intellectuels croient de moins en moins en cette perspective trop absorbée désormais dans les rets d'une modernisation mécanique ou « mécanisante ». La critique de cet idéal se fait plus sévère accompagnée qu'elle est désormais d'une conscience des échecs possibles.

Par contre, au-delà des années 1960, une reprise générale de l'idéal révolutionnaire est encouragée par les transformations de ce qui devient vite le « Tiers-Monde », nouvelle entité susceptible de remplacer le modèle de politique que le communisme soviétique fut longtemps, avant d'être rangé, dès la connaissance des « crimes de Staline », sous l'étiquette « totalitarisme ».

Un mouvement plastique, comme l'Arte Povera (Mario [185] Merz, Luciano Fabro, Joseph Beuys) ne tarit plus de critique envers

cette consommation et ce progrès qui dépolitisent les citoyens, égarent dans des voies détournées, ruinent l'humanité. Il force la conscience moderne à opérer trois distinctions : la première entre révolution et progrès technique, la deuxième entre révolution du langage esthétique et révolution politique, la troisième entre « le communisme réellement existant » et le communisme possible.

Cela éclairci, le progrès n'est plus un tabou, et la politique reprend ses droits. Ce tabou disparaît, d'ailleurs, définitivement de la scène politique, lorsque les plus hautes autorités intellectuelles de la société se mettent à ne plus y croire. En 1970, Raymond Aron, phare de l'intelligentsia libérale et moderniste, avoue que le progrès est un thème déchû par les dégâts auxquels il a présidé. Mais la dilution de cet idéal a pour conséquence la fin des espoirs quant à un avenir serein dans l'accession à une utopie.

Quelle politique reprend donc ses droits ? Celle qui provoque une nouvelle fracture à l'intérieur du mouvement moderne. Bon nombre des intellectuels poursuivent sur leur lancée l'approbation moderne dans ses lignes actuelles. Cependant que quelques-uns, de plus en plus nombreux, déclassent la volonté d'universalité et d'avant-garde, au profit d'une théorie et d'une politique de la différence qui s'y substituent. L'unité-universalité ne constitue plus un point de repère ; l'intellectuel n'a rien à dire pour orienter la société, effaré des effets des doctrines antérieures. Michel Foucault déclare qu'après Sartre, dernier des intellectuels classiques, le rôle de l'intellectuel se réduit à « diagnostiquer » la société. Libre à chacun de s'emparer du diagnostic comme il l'entend. La modernité nouvelle ne se fait plus pensée englobante, mais art médical, sans thérapie.

L'UNIVERSEL ABSTRAIT

En vérité, la modernité se débat dans ses propres contradictions. Elle révèle de plus en plus les oppositions [186] qui l'empêchent de se structurer, ne parvient plus à conserver les fondements universalisants qui furent les siens. L'universel, son utopie, vécu comme projet et réalisation apparaît nettement dans sa dimension transcendantale. État, Parti, ou Vérité acquise, il se traduit concrètement par une mise entre

parenthèses des individus censés le manifester. Et partout il est contesté.

L'année 1968, restée dans les mémoires contemporaines, soit à l'état de souvenir, soit à l'état de mythe, affirme dans toute l'Europe que les foyers de résistance sociale et politique, appartenant encore à la modernité, ne sont pas homogènes. Les uns se battent contre leur avenir tout tracé ; les étudiants, en France, se révoltent contre la maîtrise impliquée dans et par le savoir. Les autres se battent contre des formes répressives de l'État-Providence ; les étudiants allemands critiquent à la fois la technologie moderne et le pouvoir coercitif. Les derniers s'élèvent contre d'autres formes d'État ; les Tchécoslovaques refusent le « socialisme » imposé militairement, et du dehors.

De partout les entités universelles abstraites font l'objet de critiques pratiques. La révolte gronde, même si les pouvoirs réussissent finalement à dissoudre des mouvements encore inspirés de la modernité. On remarque, globalement, que les citoyens prennent à parti les organisations qui se sont rendues aveugles à l'individu, préférant toujours raisonner et agir sur et à partir des « masses ». Or, chacun réclame, désormais, une reconnaissance sociale effective pour soi-même.

Survivant du projet moderne quasi littéral, Marcuse évoque encore en 1973 l'idée selon laquelle « l'intelligentsia », et les « fractions conscientes des classes moyennes » forment le fer de lance de la révolution. Il ajoute cependant aussitôt que « l'individu » est devenu « le Sujet nouveau de la reconstruction sociale ». C'est dire que, dans une ambiguïté certaine, l'universel et le particulier fusionnent dans l'utopie moderne maintenue.

Toutefois, très rapidement, l'individu va se retrouver seul face à lui-même. Condamnant les organisations forgées au long de la modernité, les intellectuels renversent les termes des débats. Plus d'universalité, mais la particularité. Elle prend nom marginalité, écart, différence, nomadisme. [187] La critique lui est déférée. Inaltérable, irréductible résistance à tout projet de transformation globale, la diversité des individus s'érige en thème de recherche, mais aussi en thème de lutte sociale : les femmes affirment leur différence contre les hommes, les « jeunes » réclament des droits, les « délinquants » postulent à la justice sociale. La différence devient une bannière qui, dans la pratique politique et sociale affiche un refus d'une universalité transcen-

dante et, dans la théorie ou la philosophie, porte atteinte à l'universel que l'on croit pouvoir déduire des analyses hégéliennes. La modernité se bat encore avec elle-même.

En somme, elle se renverse en son contraire. De l'universel, du tout et de l'unité visés dans le mouvement de bouleversement des traditions et des politiques coercitives, elle vire à la singularité, au souci de soi et à la différence. On n'appelle pas encore ce nouveau virage la post-modernité.

Durant ces opérations, les conflits sociaux qui ont promu la modernisation sociale ont emporté la société dans une crise aiguë au cours de laquelle les puissances économique-politiques ferraillent pour préserver leurs intérêts et réformer les modes de vie et de travail. La production s'automatise et s'informatise. La société dans son ensemble se transforme en réseau de connexions cybernétiques qui favorisent un morcellement des activités et la séparation des individus. La thématique de la différence se matérialise à un autre titre dans les modalités de la production et de la vie.

Deux axes de la « différence » viennent au jour : un axe de résistance sociale et un axe théorique. La modernité est décimée.

ASSISES DE LA POST-MODERNITÉ

Force est de constater, au terme de cette chronologie succincte du moderne, que le débat actuel, opposant post-modernité et néo-modernité, s'enracine dans une trajectoire historique couvrant un siècle, et animée de [188] contradictions telles que leur explosion alimente les choix contemporains. La source des polémiques ne réside guère dans l'une ou l'autre des options comme si elles s'affrontaient de l'extérieur, à la manière de deux blocs de pierre tout à coup lancés l'un contre l'autre. Elles jaillissent, hostiles, « là où s'élançait, s'enlace, décline, est décimée toute la gamme des voiles où le vent des continents rend son cœur au vent des abîmes » (R. Char). Les lendemains fertiles, notre temps suspendu à leurs polémiques, s'ordonnent à leur mutuel conflit dans les eaux glacées de nos calculs égoïstes.

De part et d'autre réquisitionnée, l'analyse historique ne saurait guère approuver la sobriété avec laquelle la modernité est présentée et traitée. Elle dresse plutôt la figure éclatée d'une geste intellectuelle cristallisée autour d'espoirs et de promesses inconciliables, voire de projets que notre époque peut estimer désormais mal construits. Sur ce plan d'ailleurs une époque se juge moins à ses réussites qu'à ses difficultés, à ce que l'on peut perpétuer dans l'indifférence qu'à ce que l'on peut se réapproprier en le discutant et en le dépassant.

Les polémiques contemporaines soulèvent avec clarté les questions essentielles : comment assumer notre place dans l'histoire, de quoi est constitué notre héritage, fécondité du dissensus ou du consensus, tradition et savoir-faire dépassés ou expérimentation ?

Ces discussions ont un double mérite. Elles impulsent l'émergence d'une dynamique historique toujours liée à la modernité avec laquelle rien n'indique finalement que nous ayons vraiment rompu, et elles obligent à étudier les conditions de possibilité nouvelles de la réflexion intellectuelle, pour les années à venir. Car il est vrai que, rapportée au choix prétendument nécessaire entre la néo-modernité et la post-modernité, entre deux membres d'une alternative bloquée, la situation du travail intellectuel repose sur des bases qui ne portent peut-être ni vers les uns ni vers les autres. Les aspirations des intellectuels et leur situation sociale ou matérielle fondent d'autres perspectives.

Autant la néo-modernité hérite des prestations du XVIII^e siècle « éclairé », encourageant les intellectuels à participer aux luttes politiques et sociales, à s'engager dans [189] le monde au nom de la Justice, autant la fonction contemporaine conférée aux intellectuels post-modernes se trouve canalisée entre des missions, des conférences, des interventions radio-télévisées qui les enferment dans des contrats et une aura publicitaire dont ils ne peuvent ou ne veulent se défaire. Quand la pensée n'est pas réduite dans ces mêmes instances à un discours sur la vie personnelle de l'écrivain ou de l'artiste. La soif biographique largement soutenue par les médias débouche sur une individualisation, une particularisation qui tend à effacer toute universalité.

En témoigne le débat développé à l'initiative du Centre Pompidou, dans les années 1980, autour du thème de l'avant-garde. Trois auteurs furent invités à analyser cette question : Philippe Sollers pour la revue *Tel Quel*, Dominique Jameux pour la revue *Musique en Jeu*, et Cathe-

rine Millet pour *Art Press*. Le premier intervenant dresse un parallèle entre le développement des avant-gardes et les « régressions fascistes, nazies, staliniennes ». Les autres montrent comment les avant-gardes finissent par « s'académiser ». Tous s'élèvent contre la religion du progrès et constatent avec plus ou moins d'amertume que le retour à l'individu se substitue aux anciennes formes communautaires.

Et, à coup sûr, les « années 80 », ces « golden eighties » célébrées par Chantal Akerman, apposent leur signature au bas d'un document qui porte condamnation de la philosophie de l'histoire ou de la philosophie de Hegel. Refus de la contradiction parce qu'on l'identifie au totalitarisme, à l'avenir prévisible, l'unité, l'universalité ; les préférences vont à la place de la différence, du réseau, du mouvement brownien. Une problématique du temps, succession réitérée des instants qui passent, se substitue à l'histoire.

Que cela ressortisse à une raison ou non, l'air du temps se résout à une telle pensée et se dissout en elle.

[190]

DE LA DÉCEPTION ET DU RENONCEMENT

Après avoir brièvement tissé les relations complexes qui lient les parcours intellectuels aux structures historiques qui les portent et qu'elles réfléchissent, de nombreuses questions viennent au jour. Il ne suffit plus de rentrer dans le débat sur la néo-modernité et la post-modernité grâce à un élan du cœur qui se dispenserait de peser les termes de l'alternative. Loin de n'être qu'une querelle des Anciens et des Modernes, discussion sur les règles et leur légitimité dans les arts et les lettres, le conflit contemporain s'engendre dans une société qui doit décider de son avenir.

Un monde fragmenté, chaotique, reposant sur des échanges éphémères, assurant la prééminence des produits sur les pratiques, voué à la dispersion dans le travail et à la dissémination dans les relations émerge de la crise économique et culturelle traversée au long de ces dernières années. En tant que telle, la crise, qui n'est pas une crise en

soi, apparaîût même terminée. Les linéaments d'un nouveau mode de vie, de travail, de relation, s'étalent aux yeux de tous.

Qu'y peut le philosophe ? Soutenir ce monde, le justifier, s'en détourner, le combattre ? Tel se présente le dilemme contemporain. Au nom de quoi s'autorise-t-il à intervenir ? Telle est aussi la question. La communauté actuelle est-elle juste ou écartelée, et dans un cas, suffit-il de « laisser faire » ; dans l'autre, suffit-il de prôner la réconciliation ? La différence et l'individualisation réelles, socialement existantes, imposent-elles que l'on s'y attarde ou non ? L'ouverture d'un champ de réflexion apparemment nouveau, celui de l'individualité, constitue-t-elle un simple retour inconsideré vers l'individualisme que le libéralisme veut dans le même temps restaurer ou, au contraire, une inversion simple (simpliste ?) de l'universel abstrait ?

[191]

NOTES du chapitre II, de la 3^e partie.

Les notes en fin de chapitre ont toutes été convertie en notes de bas de page dans cette édition numérique des Classique des sciences sociales afin d'en faciliter la lecture. JMT.

[192]

[193]

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.

Troisième partie :
La réforme néo-moderne

Chapitre III

La contre-offensive

[Retour à la table des matières](#)

Par-delà les contradictions de la modernité, les néomodernes jugent impératif de réactiver son mythe. Attirant à eux philosophes et artistes, ils souhaitent ressusciter l'« essence » du moderne, faire valoir un nouvel accord entre la raison technique et les fins humaines, réformer les institutions démocratiques. La question centrale qui nous est alors posée est celle-ci : cette contre-offensive répond-elle adéquatement aux questions incontournables du monde contemporain ?

LA PISTE MODERNE REVISITÉE

Deux termes décrivent pertinemment l'objectif néo-moderne : réhabilitation et réorientation. La réhabilitation présuppose une sorte de « bon » fond dont on peut se resservir : « Notre culture me semble porteuse de formes de liberté qu'il s'agit de réactiver... »²³⁶. Quant à la réorientation, elle s'appuie sur la reconnaissance d'erreurs antérieures et sur l'espoir que peut susciter une relance des engagements.

²³⁶ Jürgen Habermas, interview in *Le Monde*, 19 octobre 1980.

« Je ne cède point à la résignation », mais cela ne signifie pas que la reprise des exigences modernes s'opère [194] sans discernement : « Les désillusions vécues dans les années soixante-dix ont eu le mérite de faire table rase de nos certitudes »²³⁷. Celle-ci tend à réveiller des manières de faire, de dire, de voir qui doivent intérioriser des échecs. Elle cherche tout autant une direction de réforme qu'un ensemble de garanties contre les errances constatées sur le parcours de la piste moderne.

C'est pourquoi le vocabulaire de la piste revient en force dans le discours néo-moderne. La piste, on s'en souvient, qualifie la démarche moderne dans la mesure où elle est ouverture vers l'à-venir, transition toujours repensée, conscience de changement d'histoire. L'idée de piste renvoie à la nécessité de s'aventurer dans l'inconnu, d'expérimenter, de partir en exploration, d'inventer. La piste trace son chemin dans l'innovation, l'anticipation et le courage de l'affrontement.

Les néo-modernes insistent : la piste ne doit pas être quittée, seulement améliorée. L'exercice de promotion de l'avenir n'a aucune raison de se figer, et si quelque obstacle venait à s'élever, il faudrait se rappeler qu'un obstacle est fait pour être sauté, non pour s'en retourner ou détourner. La piste repousse toujours au-delà les limites du monde présent.

Pour l'heure constatons que, diagnostic de la société aidant et doutes surmontés quant aux erreurs modernes, la volonté de maintenir le cap sur la piste moderne redistribue les cartes de la polémique. Vu du point de vue néomoderne, il n'existe en dehors de lui que des « conservateurs » : de « vieux-conservateurs » (Léo Strauss), des « néo-conservateurs » (Wittgenstein, Gottfried Benn), des « jeunes conservateurs » (de Georges Bataille à Jacques Derrida, en passant par Michel Foucault)²³⁸.

La contre-offensive consiste donc à délimiter un territoire porteur des conditions nouvelles de l'attaque néo-moderne : en l'occurrence, à

²³⁷ Jürgen Habermas, *ibidem*.

²³⁸ Jürgen Habermas, *La Modernité...*, *op. cit.*, p. 456. *Idem*, *Théorie*, II, p. 437. Question délicate cependant, la traduction en français du *Discours philosophique de la modernité* (Habermas, Gallimard, 1988) précise (p. V) que ces dénominations réfèrent essentiellement au contexte allemand. Cela étant, une partition identique se retrouve in L. Ferry-A. Renaut, *La pensée 68*, Gallimard, Folio, 1988.

dégager un thème de ralliement susceptible de gagner à cette cause les intellectuels et de les encourager dans leurs prises de position.

Le bon usage de la piste moderne ne passe pas seulement par la critique des thèses post-modernes, il œuvre à la solution de la réaction globale qui les accompagne : le « repli », le « désabusement », « l'ordre social disséminé », « les nouvelles religiosités ».

[195]

COMMUNICATION ET INTERACTION

Les néo-modernes savent bien que la polémique avec les post-modernes ne porte pas seulement sur de fausses questions. Il est de fait que les modes de réflexion classiques sur le Sujet, la Raison, la Société, méritent d'être révisés. S'ils ne peuvent l'être sur les bases indiquées par les post-modernes, ils doivent cependant l'être. Là se trouve, pour une part, la source du thème néo-moderne de la communication : le concept de communication permet de mettre en question la prétention de la conscience à se prendre originairement comme son propre objet et à fonder sur cette transparence sa relation aux autres. Il permet alors d'envisager la réforme de la modernité sans céder à la dissémination post-moderne.

Les néo-modernes, et Jürgen Habermas à leur tête, déplacent la réflexion commune portant sur la société : d'une part, des formes de la maîtrise de la nature (les conditions et formes de production), ils glissent vers les activités propositionnelles liées au langage, au développement de l'interaction sociale à travers le cours dialogique de la trame de la langue ; d'autre part, du paradigme moderne du Sujet (auto-référent et solitude transcendantale), ils émigrent vers la conception phénoménologique d'un fond d'interaction propre à assurer une synthèse consensuelle des relations sociales.

Dans la mesure où il s'agit de repenser le lien social, la question des modes par lesquels un ensemble d'individus fonde et développe une même société, forme un corps social, la théorie de la communication revêt spontanément un aspect beaucoup plus large que ne le laisse supposer l'usage banal du terme « communication ».

Quelles que soient les transformations qui affectent aujourd'hui les mécanismes de l'intégration sociale, la tâche la plus urgente se définit ainsi : construire une théorie de la société qui érige en acte de synthèse l'intercompréhension, l'intersubjectivité et le procès coopératif. Le fondement néo-moderne de la société se construit à partir du langage et des structures d'intelligibilité qu'il rend possibles.

Autant dire cependant qu'avec la communication le [196] point de vue néo-moderne explore une veine assez proche de celle que les post-modernes utilisent : la philosophie du langage, la linguistique et les célèbres « jeux de langage » de Wittgenstein. Nous sommes, de ce fait, placés sur un terrain beaucoup plus éloigné des modernes et de leur philosophie pratique que des post-modernes.

À défaut de susciter une analyse des rapports sociaux contemporains, il apparaît que les néo-modernes s'enferment sur le terrain de l'adversaire, et tentent plus de justifier leurs prétentions politiques que d'organiser, avec vigueur, une révision des principes de l'action nécessaire à une époque où personne ne semble voir très clair dans ce domaine. Significatif à cet égard est le fait que la Théorie de l'agir communicationnel veut avant tout établir le « contenu normatif » du moderne sur le consensus et la légitimation. Les fins sont données avant l'analyse, la linguistique « n'y est plus qu'une caution illusoire »²³⁹.

Affirmant que le langage est l'essence de la société, qu'en tant que milieu dans lequel l'homme cristallise la totalité de ses rapports au monde, noue des relations et les reproduit, il est la forme contemporaine de la raison, il en résulte que « l'universalité aujourd'hui se trouve dans les structures d'intelligibilité du langage »²⁴⁰. Ainsi, la raison devient-elle immanente aux rapports sociaux, mais sur le mode de la quotidienneté, comme raison sans *tèlos*, ni origine ; fonds à partir duquel les participants à l'interaction sociale alimentent leurs échanges.

Voulant prôner le consensus social, l'analyse découvre dans ses concepts la possibilité de ce qu'elle veut prouver : la philosophie de la communication s'établit « intuitivement » sur la « forte présupposition

²³⁹ Henri Meschonnic, *Modernité*, Verdier, 1988, p. 161.

²⁴⁰ Jürgen Habermas, in *Allemagne d'aujourd'hui*, n° 99, janvier 1987, p. 80.

qu'il est principalement possible, dans le cercle des gens intéressés, de parvenir à un consensus rationnellement fondé ²⁴¹ ».

Et il n'est pas faux d'ajouter que cette justification *a posteriori* borne tendanciellement la théorie en question. Car le modèle de réflexion utilisé — le paradigme d'aspiration au consensus communicationnel — ressemble étrangement aux mœurs euphémisées des milieux intellectuels dans lesquels la conversation, lorsqu'elle porte sur des concepts, s'articule à un comportement rationnel et à une reconnaissance mutuelle des prétentions de chacun à participer à l'élaboration de ce qu'ils appellent la vérité. [197] C'est pourquoi la pierre angulaire de la philosophie de la communication se compose de l'érection des pratiques des intellectuels en norme de validité du consensus social : la Théorie de la communication « décrit les structures de l'action et de l'intercompréhension, structures observées sur le savoir intuitif de membres compétents des sociétés modernes » ²⁴² ; une nouvelle république des lettres ?

Il paraît désormais tout à fait impossible de rapprocher cette thèse des projets modernes de transgression des barrières de compétences, à moins que, d'une autre manière, le projet néo-moderne ne révèle amplement la vérité du projet moderne et ne désigne clairement le nœud de ses échecs : le mouvement ne correspond à rien d'autre — nous semble-t-il — qu'à un projet d'intellectuel pour des intellectuels. Il participe de stratégies nouées dans des conjonctures différentes de l'évolution récente des structures sociales européennes.

INTERSUBJECTIVITÉ *VERSUS* SUJET

La Théorie de la communication prend appui sur un modèle d'argumentation : celui des pratiques intellectuelles. Formellement, la situation idéale de parole inclut des procédures de coopération, et le contrôle des raisons. Elle se situe en dehors du champ de la répression sociale. Les parties prenantes d'une discussion argumentée, idéalement, usent peu d'une force autre que celle des arguments et de leurs raisons.

²⁴¹ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir...*, *op. cit.*, tome I, p. 35.

²⁴² Jürgen Habermas, *ibidem*, tome II, p. 421.

Que fera-t-on d'un tel formalisme ? Les Congrès de nos intellectuels ressemblent-ils tant à des joutes dont la raison seule constitue la norme ? Et, puisque ces situations argumentatives doivent servir de modèle à la société dans son ensemble, faut-il croire que les conflits et rapports sociaux se soldent par d'agréables conversations au cœur desquelles la raison sert de pierre de touche à la négociation ?

Dans le spectre entier des manifestations de l'agir communicationnel, la discussion intellectuelle a l'éminent privilège de dicter ses lois à l'ensemble des modes d'action, [198] si tant est que ceux-ci puissent être réduits par ailleurs à la seule parole. De plus, ce privilège est obtenu pour des raisons contestables. La discussion intellectuelle est d'autant plus valorisée qu'elle apparaît comme « l'expérience centrale de cette force sans violence » qui « permet de réaliser l'entente et de susciter le consensus ²⁴³ ». Illumination de la discussion intellectuelle, elle ne ressemble pas à un combat, elle n'engage pas des combattants. Les idées ne sont ni des actes ni des forces, mais des objets à soumettre à une aimable délibération. Étendue à l'ensemble du corps social, cette thèse signifie que les idées sont déconnectées des forces sociales et susceptibles d'un statut éthéré. Cela signifie non moins que la violence sociale serait un élément « irrationnel », présent dans la société et les débats, pour des raisons qu'il n'appartiendrait plus au philosophe d'analyser.

Enfin, les normes du dialogue naîtraient, elles aussi, en marge de tout conflit. Elles correspondraient aux lois du langage bien articulé, compréhensible par tous — arbitré par des juges-linguistes ! —, au point qu'on ne peut guère soupçonner qu'apparaîtrait un jour quelque réticence à les appliquer : « Les normes doivent, elles aussi, pouvoir fondamentalement recueillir l'assentiment rationnellement motivé de tous les intéressés, dans des conditions qui neutralisent tous les motifs hormis la recherche coopérative de la vérité » ²⁴⁴.

Sentant bien la difficulté d'une telle position, Jürgen Habermas module aussitôt son propos, en reconnaissant que, dans une négociation sociale de compromis, le résultat de la « communication » est le produit d'un équilibre des forces (sociales) en présence, et ces forces-là ne sont pas celles de la seule raison !

²⁴³ Jürgen Habermas, *ibidem*, tome I, p. 26.

²⁴⁴ Jürgen Habermas, *ibidem*, tome I, p. 36.

Il n'empêche, selon les néo-modernes, les fins de la communication sont clairement établies dès lors que l'on reconnaît la nécessité d'obtenir un assentiment général, le célèbre consensus. Et derechef d'ajouter que tout cela présuppose des agents sociaux spontanément attentifs aux modes de la raison : « Nous comprenons la rationalité comme une disposition propre des sujets capables de parler et d'agir »²⁴⁵.

Il nous appartient de juger de cette contre-offensive sur deux plans. D'une part, en fonction de la polémique menée [199] contre les post-modernes ; d'autre part, en fonction de la succession affichée par rapport au projet moderne. Or, sur le premier plan, la défense et illustration du consensus, laisse la porte entièrement ouverte à la critique postmoderne : la raison en est qu'à comprendre ainsi le langage, on voit mal ce que l'on peut appréhender de la société contemporaine. L'immanence langagière du « pouvoir de réconciliation » est aussi peu fondée que possible, et finalement aussi mal fondée que la thèse post-moderne de la paralogie. Sur le second plan — la préservation de l'héritage moderne — on voit tout au plus se dégager une compulsion de conservation.

l'amendement des ascendants

C'est pourquoi cet héritage est d'abord révisé.

En premier lieu, une confrontation s'impose avec le penseur systématique de la modernité, Hegel, dans la mesure où il pose clairement le problème d'une philosophie qui soit directement celle du « temps présent » (*Zeit-geist*, cette expression si fort en vogue de nos jours) ou des « temps modernes ». Hegel, mais le jeune Hegel, philosophe auquel Jürgen Habermas se réfère compte tenu de sa position quant à la raison moderne, a mesuré avec pertinence la rupture accomplie par la raison dans son rapport à la tradition. Ainsi a-t-il établi le problème central de la modernité : « celui de se fonder par ses propres moyens », c'est-à-dire sans le secours du Ciel. Dans cette mesure, ajoute Habermas, il eut le génie de penser l'ordre social, tout à la fois, comme mouvement et « auto-organisation démocratique »²⁴⁶, ce que

²⁴⁵ Jürgen Habermas, *ibidem*, tome I, p. 38.

²⁴⁶ Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique...*, Gallimard, 1988, p. 49.

Habermas veut retenir dans la notion d'interaction (sociale). Et pourtant, cette promesse hégélienne ne fut pas tenue jusqu'au bout, puisque dès la *Philosophie du Droit* (1821), une « forme écrasante » de la raison prend le dessus, incarnée dans la figure de l'État.

Autrement dit, la philosophie hégélienne a eu le mérite de faire de la modernité un problème, mais a eu le tort de [200] résoudre le problème selon l'optique d'un institutionnalisme fort. Elle désigne la vertu de la modernité, à raison de la masquer aussitôt derrière une solution dont nous payons encore les conséquences de nos jours.

En second lieu, il est nécessaire de se défaire du poids de Marx sur la pensée du XX^e siècle et sur le mouvement moderne. Quoiqu'il ne s'agisse pas de devenir antimarxiste à bon compte, l'opération consiste à dénouer les liens qui attachent encore les mentalités à une pensée du conflit et de la positivité du négatif. Marx doit être rangé pieusement du côté de la sociologie, dans un registre de considérations qui ne dépassent guère la description des formes de l'action coopérative.

Les prises de distance se font nombreuses et portent sur un point sensible de la thèse marxiste. La critique néo-moderne s'exerce sur la philosophie de l'histoire fondatrice, en définitive, de cette théorie. En arrimant sa conception de l'universalité aux structures du langage, la *Théorie de l'agir communicationnel* se donne « les critères d'une critique qui n'a plus besoin de se fonder sur la philosophie de l'histoire »²⁴⁷.

Déclaration maintes fois réitérée parce qu'elle oriente la piste néo-moderne sur des voies qui prétendent éviter les erreurs et égarements modernes, comme si, à lui seul, Marx portait tout le poids des drames sous-jacents aux dérives du XX^e siècle. Déclaration promise à une fortune qui ne doit peut-être pas grand-chose aux apports réels de la thèse néo-moderne.

Cette question mérite un éclaircissement. Tout d'abord, Hegel et Marx se voient associés dans une même critique parce que « L'un et l'autre, à un moment donné de leur jeunesse, envisagent, comme option plausible, de prendre comme modèle, pour la réconciliation de la société bourgeoise clivée, la formation non contrainte de la volonté dans une communauté communicationnelle obéissant à des nécessités

²⁴⁷ Jürgen Habermas, cité in *Allemagne d'aujourd'hui*, op. cit., p. 80.

de coopération ; et l'un et l'autre finissent par renoncer à cette option... »²⁴⁸. Ensuite, l'objet de la condamnation est identique dans les deux cas, à savoir la référence de l'histoire à la raison, référence que les néo-modernes voudraient bien voir brisée, afin de déplacer le débat de la question du sujet de l'histoire à celle de l'intersubjectivité considérée comme seule raison. [201] Exercice de séparation qui tendrait à donner à la communication le primat sur la négation.

En somme, ces thèses néo-modernes doivent être examinées d'un point de vue tactique. Elles comptent essentiellement pour leur efficacité dans la redéfinition contemporaine du moderne. L'épreuve de correction des ancêtres vise à introduire une vision néo-moderne du monde.

L'espace public et le consensus

En ce point émerge à nouveau l'objet de la polémique post-modernes/néo-modernes : le renversement figé des valeurs défendues, le face-à-face glacé de la différence pure et de son corrélat, l'universalité pure.

Les néo-modernes raisonnent selon le schéma suivant : la démocratie a suscité une attente trop rapidement déçue. Censée se fonder sur une intersubjectivité essentielle, sur un consensus *a priori* qu'elle aurait dû authentifier et rendre vivant, elle s'est engagée dans un processus de spécialisation et de séparation dont il convient de se détourner. L'État, qui devait stimuler les actions démocratiques, s'est mis sourdement à prendre du poids, à se cantonner à sa propre reproduction. Les actions collectives, l'espace public qu'il délimitait, se métamorphosent en réseaux normatifs excluant la discussion. Source vive de souveraineté, il se mue en « force réifiante ».

Ainsi l'espace public apparaît-il au cœur du nouveau débat néo-moderne. Espace de discussion, d'argumentation et d'action, espace de la citoyenneté et de la participation à l'élaboration des décisions collectives, *agora* moderne, l'espace public cristallise le renouveau de la promesse de bonheur. Les néo-modernes en font la pierre de touche de

²⁴⁸ Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique...*, *op. cit.*, p. 77.

leur réflexion, comme s'il devait prendre le relais — mais quel relais ? — de l'idéal moderne d'autogestion ou d'auto-organisation.

La liquéfaction de cet espace public du fait des exigences de l'État moderne a conforté la disparition d'un esprit public communautaire, au sein du collectif de vie et [202] de travail. Dès lors, les carences imposées à la reproduction symbolique de la cohérence du monde ont empêché les solidarités de se reconstituer, et fait disparaître le sens de l'action collective. *A contrario*, l'anomie qui en résulte suggère les voies d'une solution : se libérer de ces exigences, si elles sont révisables.

L'espace public doit être restauré, redevenir la base d'un consensus dont le fondement est, dès maintenant, donné : l'intersubjectivité, pensée sur le modèle de l'actuelle norme sociale de règlement des conflits, la négociation permanente.

Avantage extrême de la négociation : elle réunit des « partenaires » sociaux, ces êtres a-historiques, tous égaux en droit dans leurs approches des problèmes, leurs intérêts et leurs langages. Réunis et débattant « rationnellement » des drames et conflits, ils en arrivent à des solutions bien évidemment consensuelles, d'autres diraient de compromis ! Remarquons, au passage, que toute théorie de la négociation reconnaît implicitement l'existence effective de conflits sociaux.

Le consensus et la négociation dessineraient-ils les linéaments de la synthèse néo-moderne de la modernité et de ses erreurs ? L'esprit social de la modernité survit-il dans un mode de gestion des conflits que l'on s'acharne à trouver promoteur ? De quoi ?

De l'interaction à la négociation, le fil conducteur de l'intersubjectivité dessine des perspectives morales et politiques prétendant donner des solutions à la crise contemporaine et des moyens d'éviter le post-modernisme. Ainsi, s'instaure dans le contexte néo-moderne un espace de réflexion moral à l'intérieur duquel l'idée de communauté intervient comme Idéal régulateur. Il a pour rôle de guider l'action collective, de régler la négociation permanente, de dépasser les conflits.

Jürgen Habermas l'appelle, en articulation avec Kant, penseur de la modernité et du présent, principe de « publicité » (*Oeffentlichkeit*). Entendons par là que la « publicité » est donnée comme *a priori*, comme raison communicationnelle. Elle appartient à la fois au registre

ontologique, « en soi », et au registre sociologique, dont elle constitue l'infrastructure « naturelle ».

C'est cette « publicité » qui fait défaut aux sociétés [203] contemporaines pour pouvoir revivre et se raffermir. Nous retrouvons en ce point l'exigence que les néo-modernes se sont fixés au départ : à défaut de chercher à préserver un corpus dogmatique moderne avec ses erreurs, retrouver le potentiel critique qu'il a développé. Mais, dans le même temps, la théorie sociale qui résulte de ces analyses demeure bornée par deux difficultés majeures. D'une part, au lieu d'une théorie sociale concrète, les néo-modernes prennent le risque de dériver vers une nouvelle théorie de la nature humaine : langage et interaction servent dans le fond à redéfinir les traits de cette nature, au mépris des contradictions réelles qui se jouent dans les oppositions de langage. D'autre part, et en conséquence de la première option, les néo-modernes appréhendent de façon mythique les règles de la société moderne, traduisant des fonctionnements de régulation sociale actuellement en vigueur en principes universels, sans interrogation sur leur sens et leur rôle politique.

L'ÉTHIQUE NÉO-MODERNE : LES DROITS DE L'HOMME

Après avoir décelé le fondement universaliste des sociétés, les néo-modernes s'attachent à réveiller le « courage visionnaire » dont la modernité ne s'est jamais départie. Cependant, les objectifs se sont déplacés. L'époque ne s'attarde plus à ces anciennes politiques qui se rapportaient à la lutte économique et sociale. Elle transfère ses exigences vers : la qualité de la vie, l'égalité des droits, la réalisation individuelle de soi, la participation et les droits de l'Homme. Remarquant que ces objectifs sont nettement marqués du point de vue social, « les nouvelles classes moyennes, les groupes disposant d'une formation scolaire qualifiée », les néo-modernes s'accordent à penser qu'il existe une adéquation entre la Théorie de la communication et ces couches sociales, propre à délimiter une nouvelle forme de liaison entre théorie et pratique.

L'esprit néo-moderne s'étend, en réalité, sur toute une partie du corps social. Beaucoup rêvent de voir les sociétés [204] européennes se muer en centres de négociation : « Pour réussir, un projet de modernisation ne peut être imposé : il doit être compris, réfléchi et enrichi par tous. L'expression des salariés, la consultation des représentants du personnel, la négociation éventuelle avec les syndicats de l'entreprise doivent permettre l'apport de réactions, d'idées, et contribuer à améliorer le projet et sa réalisation. C'est autour de ce principe que pourrait s'engager une négociation nationale... » ²⁴⁹.

Plus que jamais, il est essentiel de découvrir des principes éthiques susceptibles de soutenir des actions sociales, de les réorienter donc, vers des valeurs universalisantes induites à partir des fondements considérés ci-dessus. Le droit, l'Homme, le cosmopolitisme, la solidarité, reprennent de la vigueur, après avoir été tant décriés. Mais, en vérité, sous les mêmes mots ce ne sont peut-être pas exactement les mêmes valeurs qui ressuscitent.

Techniquement, il importe de comprendre comment l'opération de retour à Kant, entreprise par les néomodernes, rend possible une reformulation des droits de l'Homme, en dehors du champ du Sujet. Il faut et il suffit de retenir que la critique kantienne de la métaphysique dogmatique autorise le transfert de la question de l'Homme du registre de l'essence à celui de l'Idée, du principe régulateur de la pratique.

Dès lors, les droits de l'Homme servent, en quelque sorte, à présenter symboliquement l'idée d'une humanité unie et d'une communauté réconciliée devant la tâche rationnelle qui l'attend. On ne craint même pas de les absorber dans la Théorie de la communication et de l'intersubjectivité ²⁵⁰, au profit d'une image idéale de la communauté sociale universelle ou cosmopolitique.

Véritable fin dernière de la communication, le cosmopolitisme vient corroborer les thèses précédentes. L'intersubjectivité et l'éthique universaliste doivent se réaliser, à la manière de l'idéal kantien du « règne des fins », dans un « État mondial », extension planétaire de la conception philosophique néo-moderne. Les principes d'une constitution planétaire de l'ordre communicationnel, proposés d'abord comme

²⁴⁹ Martine Aubry, « Pour une modernisation négociée », in *Libération*, 4 mai 1988, p. 5.

²⁵⁰ Luc Ferry, in *Rejouer le politique, op. cit.*, p. 49.

projet pour une Europe moderne ²⁵¹, se traduisent dans un dispositif institutionnel supranational, des organisations et un droit international dont les néo-modernes [205] s'aventurent cependant peu à décrire les termes. Le cosmopolitisme relancé convaincra-t-il les populations mondiales ? Une analyse géo-stratégique permettrait probablement de nuancer le propos. Néanmoins, cette thèse doit être jugée, avant tout, en référence à la polémique post-moderne. Or, s'opposant au principe de différence/dispersion, elle joue un autre rôle. Là où les post-modernes prennent le risque de voir leurs analyses servir de support à des racismes de la différence, les néo-modernes affichent que l'éthique universaliste, fondée sur l'éthique communicationnelle, a pour ambition de situer sa propre norme au-delà de toutes les valeurs culturelles. Y compris, ajoutent-ils, au-delà des valeurs universalistes traditionnelles, qui n'en sont pas moins particulières. Karl-Otto Apel précise, en effet, combien la norme fondamentale de l'éthique communicationnelle « est présupposée à tout contexte communicationnel social-historique, à toute production de valeurs culturelles, et (qu'à ce titre) elle est véritablement universelle » ²⁵².

LE SUJET DE L'HISTOIRE DANS LA RÉFORME NÉO-MODERNE

Dans l'approche choisie par les néo-modernes, le potentiel critique conservé, comme par obsession, exige que l'on reprenne toujours à nouveaux frais le problème de la liaison entre la réalité sociale actuelle et la théorie sociale. Que la « science » à laquelle se référaient les modernes pour dénoncer le réel ait besoin d'être revue et corrigée, nul ne le conteste, ce d'autant moins que le réel a évolué dans des proportions considérables, depuis un siècle que la « tradition du nouveau » (moderne) a pignon sur rue.

La théorie sociale néo-moderne n'abandonne pas l'attrait des fins émancipatoires auxquelles se rattache cette modernité dont Kant a fait un « édifice intellectuel » sans la comprendre comme telle, et Hegel

²⁵¹ Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique...*, *op. cit.*, p. 433.

²⁵² Jean-Marc Ferry, *Habermas, L'Éthique de la communication*, Ed. PUF, 1987, p. 527.

en réalise le programme en « s'empêtrant dans un dilemme ». Sur le plan politique, cela signifie que l'idéal démocratique des [206] Lumières et de l'interaction hégélienne mérite d'être maintenu et réarmé face à ceux qui cherchent à lui nuire. La théorie sociale prétend participer à la formation de la volonté et de la raison démocratiques, en des temps de crise. Cependant, cet accomplissement potentiel de la raison dans l'histoire — non-téléologique — ne suppose-t-il pas un sujet de l'histoire capable de mener à bien la tâche de réalisation de la raison, de prendre en main l'arme de la critique pour lui trouver des voies de manifestation pratique ? Les avant-gardes, les partis, le prolétariat lui-même, ont successivement rempli cette fonction de sujet de l'histoire dans la modernité. Sujet de l'histoire ? En l'occurrence, puissance pratique de mise en œuvre, pôle de rassemblement de la volonté émancipatrice et gage d'effectivité.

Quel sera donc ce Sujet de l'histoire, dans les conditions nouvelles qui délimitent le champ contemporain de l'action ? Dans les textes néo-modernes on ne trouve guère qu'un sujet de l'histoire possible : le philosophe, du moins les intellectuels susceptibles de vivre déjà la rationalité communicationnelle dans les discussions qu'ils conduisent et dans les nécessités de l'argumentation liées à la recherche de la vérité. Le Sujet de l'histoire prend la figure du philosophe qui dévoile les pathologies de la société — ce médecin des œuvres humaines —, qui, à la mesure de ses moyens, prévient les *dissensi* et les litiges, grâce à l'arme de la critique et de la discussion.

Sur la base de cette vaste phénoménologie du langage dégagée par le raisonnement néo-moderne, le philosophe décèle ce qui devrait être : « Les espaces publics organisés de façon autonome devraient développer la combinaison intelligente de pouvoir et d'autolimitation perspicace qui est nécessaire pour sensibiliser les mécanismes d'autorégulation de l'Etat et de l'économie aux résultats d'une formation de la volonté orientée vers des fins déterminées, qui aille dans le sens d'une démocratie radicale »²⁵³. En foi de quoi, il promet la recherche du consensus, en se transformant en expert de la culture. Suivant la tradition kantienne selon laquelle le philosophe se présente comme le « juge suprême » de la culture et de la société, il délimite le terrain de la vérité et anticipe ce futur dans lequel la volonté reprendra ses droits.

²⁵³ Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique...*, *op. cit.*, p. 431.

[207]

On note à juste titre que cette perspective néo-moderne offre aux intellectuels des moyens de ressourcement inconnus jusqu'alors. Il fut toute une période de la modernité au cours de laquelle l'intellectuel vivait son statut sous l'aspect de la faute et de la honte. Il avait toujours à se racheter de quelque faute originaire, celle de sa position sociale, de son éloignement des masses et de sa qualification comme intellectuel.

De nos jours, et dans l'optique néo-moderne — non moins que post-moderne, ainsi que nous l'avons vu —, l'intellectuel n'a plus ces faiblesses. Il jouit d'un statut dont il n'a guère à se soucier. Et, les thèses néo-modernes lui donneraient plutôt des raisons de n'avoir pas à s'inquiéter de sa position sociale, redevenue tout à coup promotrice en tous ses aspects. L'intellectuel, le philosophe, élaborent une Théorie de la communication sur la base de leur activité érigée en modèle.

Faut-il croire, finalement, que les débats, qui concernent une nation entière, doivent demeurer ésotériques pour les tenants d'une démocratie radicale, d'une démocratie de participation aux décisions et aux vertus de l'espace public ? Les experts, les philosophes seront-ils les premiers à coloniser les discussions du seul fait de leur capacité intellectuelle à argumenter sur les voies de la vérité ?

UNE OFFENSIVE DES INTELLECTUELS ?

Cette dernière vague d'exploration des réponses néomodernes aux propos post-modernes confirme l'opposition qui a parcouru cet ouvrage entier : tradition/expérimentation ; dissensus/consensus.

Ce n'est cependant pas sans de nombreuses contradictions que les protagonistes de la polémique se lancent dans leurs pamphlets et se répondent successivement, au long des années 1980.

Revenant sur le projet moderne, les néo-modernes réforment ses fondements et étudient ses réalisations. La modernité est un état d'esprit, qui nous vient tout droit des Lumières, concrétisé progressivement au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Elle s'attache à remettre en cause les [208] conceptions métaphysiques du monde et affermit la volonté de recherche et d'expérimentation.

Les avant-gardes, esthétiques notamment, déclinent tout rapport de dépendance envers la tradition, les autorités, les académies. Elles affirment la radicale importance du présent en fonction de projets futurs. La piste est orientée vers une fin sociale, la réalisation d'une communauté sociale émancipée et unifiée autour d'une volonté commune délibérée de transformer les conditions d'existence.

Il n'empêche que ce projet moderne a perdu de sa vigueur. Les néo-modernes y voient le résultat d'erreurs de gestion de l'esprit moderne, trop de concessions aux exigences de la modernisation. Mais ce projet conserve ses fondements solides et rationnels, en une raison intersubjective, dépassant les données trop simples de la raison moderne, de la raison du Sujet — universel de soi.

Par conséquent, il peut être achevé, lui qui promet la réunification du corps social, une avancée démocratique, des passages entre les spécialisations sociales, notamment grâce à un nouveau projet politique de délibération rationnel autour d'une volonté de communication dont l'idéal se constate chez Kant, lorsqu'il met le jugement en posture de lier entre elles des facultés aux fonctions hétérogènes (sensibilité, en-

tendement, raison). Le jugement, transformé en espace public, devient le lieu d'une réconciliation moderne prorogée.

Les néo-modernes en jugent ainsi. L'espace public mérite restauration. L'universel abstrait est sauvé !

La réponse néo-moderne convient-elle aux enjeux des polémiques et résout-elle les interrogations postmodernes ? Rien n'est moins sûr. Les problèmes sont bien inversés : l'universel et le consensus se voient replacés au-devant de la scène. Mais, dans quelles conditions ? Sous réserve que les intellectuels s'emparent de la discussion et dictent leurs impératifs aux engagements requis dans l'espace public.

La société contemporaine se satisfera-t-elle de telles exigences, à l'heure où de nouvelles conditions historiques règlent les rapports sociaux ? En vérité, nous risquons d'assister rapidement à un blocage de la théorie. Faute d'examiner avec attention les nouvelles formes de luttes [209] sociales qui ne se font pas faute d'émerger progressivement sous nos yeux — recomposition d'organisations de luttes en marge des structures syndicales traditionnelles, canaux de diffusion plus « personnalisés », critiques diversifiées des modes de formation, etc. —, l'assurance de la pérennité du rôle « dirigeant » de l'intellectuel paraît bien mal fondée. La contre-offensive néo-moderne rencontre plus d'obstacles qu'elle ne le croit. Fascinée par la nécessité de répondre aux post-modernes, elle passe à côté des véritables raisons qu'elle aurait de s'engager dans la polémique : construire des concepts qui rendent la réalité sociale intelligible et amorcent les voies d'une critique efficace, esquisser des processus après avoir constaté les phénomènes et leur conférer la valeur de guides pour l'action de tous.

NOTES du chapitre III, de la 3^e partie.

Les notes en fin de chapitre ont toutes été convertie en notes de bas de page dans cette édition numérique des Classique des sciences sociales afin d'en faciliter la lecture. JMT.

[210]

[211]

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.

CONCLUSION

PAR-DELÀ LA TRACE ET LA PISTE

[Retour à la table des matières](#)

[212]

[213]

Nul ne doute plus qu'il y ait crise en la philosophie, en son champ de recherche et d'intervention. Doutons encore moins du fait que cette crise est, en définitive, féconde. L'exploration de la polémique post-modernes/néo-modernes trace les contours de thèses qu'il conviendrait de prolonger, tout en vérifiant les impasses que dessinent les options les plus opposées en doctrine.

À certains égards le sort de la post-modernité est déjà scellé. Elle s'est engagée dans un combat dont elle a mal mesuré ampleur. Elle a ramassé sur son passage, outre des critiques parfois pertinentes, nombre de rescapés des égarements antérieurs, bon nombre de ceux qui ont peur de l'avenir et veulent sauver leur situation, et quelques vagues de personnes qui désirent perpétuer des privilèges.

Il n'en reste pas moins vrai que l'assaut post-moderne a contribué à redessiner les contours du champ intellectuel. Tant de noms et d'œuvres se manifestent désormais, dont une petite partie seulement a pu être citée dans cet ouvrage, qu'il est devenu possible de composer un espace nouveau — espace de conflit théorique dans lequel les noms se frottent les uns aux autres en esquissant des foyers de référence et des nœuds de problèmes.

[214]

UN TRADITIONALISME DÉVOT

Le style post-moderne — retour à des moyens et des contenus traditionnels, à l'iconographie cultivée (*Pittura Colta*) ou à la perspective, à un sentiment d'absence d'enjeux — s'exprime par des reprises plus proches de la copie passive que d'un travail de réorientation. Les retours paresseux donnent aux œuvres un cachet de simple réminiscence.

Les commentaires de Gérard Garouste, autour de son œuvre peint, laissent une même impression d'édification par la tradition : « C'est vrai que j'aime que s'imbriquent dans mon travail des éléments disséminés. C'est vrai que, pour moi, le tableau est un espace de résurgences et que la fine pellicule de peinture qui le recouvre opacifie le mystère et feint de le révéler »²⁵⁴. Il n'y a donc plus rien à promouvoir.

Les ouvrages d'architecture post-moderne se noient dans des répétitions improductives. En puisant aux mêmes sources de la tradition, les architectes proposent des solutions identiques pour tous leurs bâtiments. Et ceux-ci vieillissent avant d'avoir trouvé les voies de leur jeunesse. Les justifications évoquées, afin de défendre la « rupture » post-moderne, apportent peu de consolation : l'appel à l'idée de collage verse dans la répétition. Ceci alors que l'histoire du collage dans les arts plastiques (Braque, Picabia, Ernst, Picasso) nous apprend que « coller » n'a pas, loin de là, la seule vertu de « préserver » !

Le recours à la tradition, répétitive et passive, participe plutôt d'une atmosphère de confusions. Éclectique, esthétisante et dévote, l'œuvre post-moderne se lève dans une période de crise dans laquelle les célébrations de la tradition retiennent un public secoué par les difficultés du présent. Désorienté, déstabilisé et parfois égaré, à juste titre, devant les restructurations technologiques et leurs effets sociaux, le public voit dans ces œuvres des éléments de stabilité, des rappels satisfaisants, face aux tempêtes promises par un futur (proche). Cette satisfaction publique et du public favorise une absence d'interrogation à laquelle convient exactement le rôle d'une tradition.

Aucune œuvre post-moderne ne met en question la [215] réalité d'airain de notre société. Et en cela, le programme d'inversion de la modernité se trouve rempli avec exactitude. En s'opposant aux risques de l'aventure, de la piste moderne, les post-modernes ne cherchent pas autre chose que la satisfaction immédiate, le plaisir de jouir d'un instant tout informé d'une culture passée que l'on veut conserver. En se livrant ainsi, pieds et poings liés, à l'ordre social établi, il n'est plus étonnant de constater que la post-modernité « s'est laissé corrompre

²⁵⁴ Gérard Garouste, entretien avec B. Blistène, in Catalogue Centre Pompidou, p. 158.

politiquement pour tomber ensuite sous le charme de la société de consommation, du kitsch et du commerce » ²⁵⁵.

La critique sociale définitivement exclue du champ de l'art, la philosophie post-moderne prolongeant avec ses voies propres ces orientations traditionalistes, il faut croire que cette nouvelle époque a tous les traits d'un épilogue. Elle exalte en les condensant les réactions les plus vives, sans donner les moyens de tracer les linéaments d'un épisode nouveau.

À quoi aura donc servi le remue-ménage postmoderne ? À soutenir les luttes symboliques de quelques concurrents et adversaires des modernes, qui auront, d'ailleurs, parfaitement réussi leur coup : occuper une place médiatique, ouvrir des créneaux professionnels, se rendre maître de stratégies sociales fructueuses. Les carrières des uns et des autres, favorisées par leur antagonisme par rapport aux modernes — Achille Bonito Oliva pour les post-modernes contre Giulio Carlo Argan ou Clement Greenberg pour les modernes ou néo-modernes — pourraient désormais faire l'objet d'une analyse sociologique révélatrice ?

LE RÉVEIL DOGMATIQUE

Ce n'est pourtant pas suffisant. Aurait-on même accentué encore cet aspect conservateur de la postmodernité que l'on ne maîtriserait pas tout à fait l'importance historique de cet esprit. Il serait d'autant plus simpliste de s'en tenir à cette qualification que, de ce fait, les enjeux et la vigueur de la volonté de réforme [216] néo-moderne disparaîtraient de l'horizon de la réflexion. On ne donnerait pas, par conséquent, sa juste forme à la polémique figée, si l'on ne faisait droit aux autres effets de la position post-moderne.

Or, le blocage de l'esprit moderne, dans les années 1970-1980, ne saurait être masqué. Le mouvement moderne s'est vu colonisé, sacralisé, disons institutionnalisé au cours de ces années. Loin de conserver cet esprit de conquête qui a fait sa gloire en d'autres temps, sa fortune a pris des voies tout à fait académiques. Officialisé par les Beaux-Arts

²⁵⁵ Eduard Beaucamp, *Cahiers du MNAM*, *op. cit.*, p. 14.

après 1968, « Sorbonisé » largement après 1970, voire pour quelques-uns de ses membres éminents happé par le Collège de France ou l'Académie Française, l'esprit moderne ne servait plus guère que les intérêts de ses pères. Les vertus critiques de la négation se muèrent en profits stratégiques non sans perdre au passage tout ou partie de sa puissance. Le repos atteignait tout un pan de recherche moderne, au point de susciter, tout de même, de nombreuses réticences. Pour une fois, le mort ne saisissait pas totalement le vif, car quelques fleurons de la modernité finissante s'élevaient avec vigueur contre une « récupération » inouïe.

Au cœur de cette confusion manifestant un manque, une absence de lucidité manifeste, de la part des modernes, la post-modernité est intervenue non sans provoquer un sursaut salutaire. Les témoignages abondent. Tous tendent à prouver que la réaction post-moderne a impulsé un réveil stratégique, en fin de compte, salubre.

Entre 1970 et 1985, les artistes et philosophes savent qu'il leur faut choisir entre l'une et l'autre orientation. Les partages ne s'accomplissent pas sans douleur : « 1977 a été pour moi une année de crise » écrit Arthur R. Penk, peintre abstrait, avant de céder à la post-modernité ²⁵⁶ ; « Durant l'été 1981 a pris forme ce qui s'annonçait », réplique Markus Lüpertz, après une longue crise de doute. Le peintre Frank Stella, en 1983, s'interroge vigoureusement sur l'échec de la peinture américaine à soutenir son élan dans les années 1970. « Ce qui est en cause, dit-il, ce n'est pas la beauté et le succès de la peinture américaine des années 1960, mais son apparent déclin dans les années 1970. Il est difficile de dire si, en fait, la peinture abstraite se détériora, si elle stagna tout bonnement, ou si elle [217] semblait simplement mauvaise par rapport aux espoirs que ses propres réalisations avaient fait naître. Peut-être ces trois constatations sont-elles exactes, mais pour moi la dernière description est la plus parlante » ²⁵⁷.

Au cours de ces mêmes années, Julian Schnabel, peintre adulé de la génération post-moderne américaine, dévore les traditions picturales, avant de faire le choix de l'impuissance de juger, de nier, et de verser dans les images consommables. Les premières polémiques commencent alors : Donald Judd entreprend la défense des modernes

²⁵⁶ Arthur R. Penk, in *Catalogue XIII^e Biennale de Paris*, op. cit., p. 178.

²⁵⁷ Frank Stella, *Working space*, conférence 1983, Cambridge, 1986, p. 160.

dans la revue *Art in America* ; puis Brice Marden, Robert Ryman et Robert Mongold prennent le relais. Ampleur de la polémique aidant, on s'aperçoit que les artistes réfléchissent leurs hésitations : « Les artistes doivent oser provoquer une crise d'identité... Mais il n'est pas utile d'en rester à ce type de réaction pendant toute sa vie. Le stade de maturité suivant est l'action, et non plus la réaction » ²⁵⁸.

Peu à peu sourd de ce débat la question centrale autour de laquelle nous avons organisé notre réflexion : l'histoire. Le malaise se propage et atteint toutes les activités. L'architecte Jean Nouvel note au passage les difficultés auxquelles le monde de la culture est exposé : « En 1976-1977, il y a eu l'essai historiciste et les prises de position académiques. On ne savait pas très bien ce qui restait de l'héritage moderne qui commençait à se dilapider ». Plutôt que de fuir devant la difficulté, de chercher refuge dans l'absence de questionnement, il tente de prendre la mesure des enjeux : « C'était un moment très privilégié pour une prise de recul et une analyse » ²⁵⁹. L'héritage moderne était tellement incorporé que, voué à l'habitude ou à l'automatisme, il n'engageait plus aucune réflexion. L'intervention post-moderne brutalise ces automatismes. Ils se voient pris à parti et accusés. Ils appellent un sursaut minimum.

Les premiers sursauts demeurent indécis. Faut-il réagir par cynisme, fatalisme ou indignation ? Sauvegarder la modernité telle quelle ou la rejeter sans faiblesse ? Quoi qu'il en soit, « avec une crudité incessante, il (le postmoderne) nous contraignit à regarder en face les ruines de l'idéal du progrès », écrit Thomas Lawson. Cette contrainte lance les uns et les autres dans des recherches variées. Les codes commencent à éclater, les analyses [218] reprennent, les défenses s'organisent : le post-moderne « permet non pas un retour en arrière ou une remise en ordre mais une libération, bénéfique dans un premier temps » ²⁶⁰.

En somme, on ne peut dénier aux post-modernes la positivité d'un réveil culturel. Ils déstabilisent des évidences et bousculent des règles établies. Positivité dont les effets se font sentir jusque dans les travaux

²⁵⁸ Malcolm Morley, *Catalogue XIII^e Biennale de Paris*, op. cit., p. 126.

²⁵⁹ Jean Nouvel, in *Technique et Architecture*, n° 366, 1986.

²⁶⁰ Eric Darragon, « La Trans-Avant-Garde », *Critique*, n° 447-448, 1984, p. 699.

des néomodernes. L'architecture néo-moderne et « High Tech » bénéficie des retombées de la querelle. Elle apprend à jouer avec le matériau, produit des ouvrages plus recherchés (Henri Gaudin), des bâtiments plus colorés (Rodgers et Piano), et réinscrit l'ornement dans ses concepts au moins sous la forme des déhanchements de façades (Paul Chemetov, Claude Parent). Les peintres néo-modernes se remettent au travail, élaborent de nouvelles lumières et profitent des leçons en essayant de « saper le pouvoir persuasif des formes anciennes »²⁶¹. Il leur importe de retrouver l'espoir et de voir émerger des formes nouvelles. La philosophie se sent ragaillardie et prête à conquérir de nouvelles voies d'expression.

DISSENTIMENT ET CONSENTEMENT

Ce n'est pourtant pas sans une certaine inquiétude que l'on voit ce processus se bloquer dans une impasse théorique. L'opposition de l'agonistique sociale et de l'intersubjectivité forme sous nos yeux les deux faces inversées d'un seul et même processus. Dans leur prétention à donner des solutions théoriques et pratiques aux difficultés surgies de la crise, post-modernes et néomodernes alternent des positions dont chacune renforce les propositions de l'autre. Sur la base d'une communauté d'esprit, le renoncement à la politique de la clôture, à l'impérialisme du même éternellement semblable à lui-même et à rien d'autre parce qu'il impose un silence généralisé des différences et proclame la fin de tout mouvement, les post-modernes, en la personne de Jean-François Lyotard par exemple, postulent l'universalité de [219] la différence, tandis que les modernes, Jürgen Habermas en tête, postulent la réforme de l'universel en fonction de l'interrelation des différences. Le particulier et l'universel se retrouvent face à face dans un mouvement de différenciation.

Cette unité se répercute sur l'ensemble des domaines d'étude. Opposant en quelque sorte le désordre anarchisant de la différence, la guerre permanente et l'atomisation intégrale à la paix d'un ordre social améliorable et réglé par une innovation argumentée en raison, un

²⁶¹ Hal Forster, à propos de Richard Longo, *MNAM*, 1984, p. 79, « Alibis ». Voir aussi, plus récemment, Thierry de Duve, *Au nom de l'art*, Minit, 1989.

même fil conducteur partage les travaux. Sous l'auspice d'une dualité qui renvoie dos à dos le descriptif — ce qui est est ce qui doit être — et le prescriptif — ce qui est doit être remplacé par ce qui doit être —, en l'occurrence la paralogie et le droit du plus fort d'une part, et l'accord qui donne forme à un avenir d'autre part, post-modernes et néo-modernes s'enferment soit dans un nihilisme du devenir, soit dans une vision optimiste. Cela étant, la légitimité du *dissensus* n'est pas plus solide que celle du consensus. Elles sont toutes les deux décrétées. Prôner la débâcle ou vanter les charmes d'un avenir incertain constituent des thèses qui ne se fondent pas toujours, nous l'avons montré, sur une analyse précise des mouvements sociaux contemporains.

Tout du moins, il semble que, bien souvent, ces thèses identifient les besoins des intellectuels avec ceux de la collectivité. Le dissensus est fréquemment conçu sur le modèle de la discussion conflictuelle entretenue dans les milieux intellectuels. Le consensus, son envers, postule non moins que les intérêts de l'intellectuel sont immédiatement désintéressés, et conviennent spontanément à tous. Il n'est plus question en ce point d'une oscillation productive. L'estimation de ces partis pris livre le secret d'une difficulté contemporaine : celle des intellectuels à se situer clairement au cœur d'un champ d'intervention culturel démultiplié par la présence des médias. Comment s'insérer dans ce champ, comment y intervenir, et surtout : comment s'y introduire afin de préserver un prestige qui tend nettement à diminuer au fur et à mesure de l'extension du nombre de prétendants au titre d'intellectuel du fait du canal médiatique ?

La prétention, féconde, de libérer la philosophie de [220] certaines de ses illusions, celle du fondement chez les post-modernes et du Sujet parmi les néo-modernes, laisse en suspens la question primordiale de savoir « que faire », aujourd'hui ? La thèse du dissensus se contente de répondre : laisser faire ; celle du consensus se limite à poser une exigence d'unité. En quoi a-t-on répondu à la question ?

La vérité de cette polémique figée se révèle donc beaucoup plus dans ses tenants et aboutissants sociaux. Comme l'écrivait déjà, en 1982, Edward H. Carr, historien : « J'en conclus que l'actuelle vague de scepticisme et de désespérance, qui ne voit à l'horizon que délabrement et destruction, qui juge absurdes toute croyance au progrès et toute perspective de nouvel avancement de l'humanité, est une forme d'élitisme — le produit de groupes sociaux élitaires dont la position

sûre et privilégiée a été le plus visiblement entamée par la crise, et de pays « phares » dont la domination sur le reste du monde, longtemps indiscutée, a été brisée » ²⁶².

DES OBSTACLES À SURMONTER

Il reste à savoir s'il est possible, à un titre ou un autre, de débloquer la situation, de surmonter cet obstacle que constitue l'inversion du débat polémique ici décrite. Pour peu que l'on soit sensible à l'exigence que représente le refus d'une logique sociale en gestation dans la crise, la volonté de négation du sens « résistible » de son cours, il nous appartient encore de tracer les contours d'une autre possibilité qui ne s'enferme pas dans les apories repérées jusqu'à présent. Il est au moins une leçon à retenir de ces débats : l'invective, l'entêtement à se tourner simplement le dos, ou la pure et globale dénégation, ne constituent pas une forme de vérité. S'il est une ressource qui s'offre à ceux qui souhaitent dissoudre la fixité des thèses en présence et résoudre la difficulté, elle ne peut consister qu'en la tentative de sauver la positivité du négatif.

Le premier obstacle à surmonter est d'ordre général : accepter de réviser des jugements trop hâtivement portés [221] sous le coup de considérations historiques justes. En l'absence de travail du concept il apparaît que des fortunes théoriques ont péri corps et biens à la faveur de vindictes immédiates. Nombre de renoncements tiennent tout autant à des événements incontournables qu'à des ancrages douteux de la pensée théorique.

Le second obstacle est attaché à des faveurs inconstantes placées dans des refuges ou des substituts qui ne révèlent leurs impasses qu'au terme de leur exploitation. Il est curieux de constater qu'aujourd'hui la différence comme le consensus fomentent des pensées aussi fermées, aussi académiques, qu'autrefois la contradiction contre laquelle ils s'élèvent. La violence du choc qui est censé les opposer en perd toute force et l'on voit la pensée fuir devant elle-même de tracas en traverses.

²⁶² Edward H. Carr, *Qu'est-ce que l'histoire ?*, La Découverte, 1988, p. 12.

Par conséquent, le troisième obstacle à lever pourrait consister à transformer cette polémique en une recherche, plus sereine désormais, portant sur le conflit différence-contradiction. Celle-ci déciderait des questions propres à déceler ce qui en chacun de ces concepts, et dans leur opposition même, pourrait annoncer des voies nouvelles et des polémiques fécondes. Rappelant qu'un concept n'étant pas intéressant en soi, mais relativement aux champs de travail qu'il ouvre, à sa capacité à lever de l'inconnu, elle assurerait une promotion dont notre époque a bien besoin.

Tout ceci n'est guère susceptible d'offrir des solutions immédiates et à bon compte. Mais nous souffrons beaucoup plus aujourd'hui du prêt-à-porter conceptuel que des polémiques dont tout porte à penser, et cet ouvrage le prouve, qu'elles traduisent des enjeux et des décisions au terme de l'analyse desquelles certains chantiers se manifestent. L'étude de la société contemporaine, en vue de l'action, et l'expérimentation esthétique ne méritent pas le mépris en lesquels les tiennent encore trop de personnes. Ni l'une ni l'autre ne doivent demeurer édifiantes.

Par trois fois, nous avons désigné des nœuds théoriques susceptibles de réfuter toute édification : la cohérence de la conception de la société, la possibilité d'une histoire non téléologique, le Sujet de l'histoire. Aucune ruse ne nous sauvera du refus de les résoudre. Et, passer à côté, c'est retomber dans la pure et simple inversion post-moderne/néo-moderne.

[222]

NOTES de la Conclusion

Les notes en fin de chapitre ont toutes été convertie en notes de bas de page dans cette édition numérique des Classique des sciences sociales afin d'en faciliter la lecture. JMT.

[223]

Le champ de bataille
post-moderne/néo-moderne.

Bibliographie raisonnée, références

[Retour à la table des matières](#)

Pour des renseignements synthétiques consulter :

Cahiers de Philosophie, n° 6, « Post-moderne », 1988.

Catalogue « L'Epoque, la Mode, la Morale, la Passion », CCI, 1987.

Darmau Frédéric, « Vers l'épilogue d'une illusion », *Raison Présente*, n° 89, 1988.

Habermas Jürgen, *Le Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988.

Lyotard Jean-François, *Le Post-moderne expliqué aux enfants*, Galilée, 1986.

Architecture :

« Architecture en France, Modernité-Post-modernité », CCI, 1981.

Art Press, Spécial Architecture, juillet 1983.

Hollein Hans, *Catalogue CCI*, 1986.

Jenks Charles, *Le langage de l'architecture post-moderne*, Denoël, 1985.

Jenks Charles, *What is post-modernism ?*, Londres, 1986.

Kopp Anatole, *Quand le moderne n'était pas un style, mais une cause*, ENSBA, 1988.

Portoghesi Paolo, *Le Post-moderne*, Electra Moniteur, 1982.

Venturi Robert, *De l'ambiguïté en architecture*, Dunod, 1976.

[224]

— Zevi Robert, *Apprendre à voir l'architecture*, Minuit, 1984.

Cinéma

Beineix J.J., *Diva, La lune dans le caniveau*.

Carax Léos, *Mauvais sang*, 1986.

Gilliam Terry, *Brazil*, 1984.

Jarmush Jim, *Down by law*, 1983.

Scott Ridley, *Blade Runner*, 1982.

Syberberg H.J., *Hitler, un film d'Allemagne*, 1980.

Varda Agnès, *Sans toit ni loi*, 1985.

Design :

Anargyros Sophie, *Le Style des années 80*, Rivages, 1986.

de Bure Gilles, *Ettore Sottsass*, Rivages, 1987.

Colin Christine, *Starck*, Mardaga, 1989.

Littérature :

Busi Aldo, *Séminaire sur la jeunesse*, Presses de la Renaissance, 1988.

Dick Ph.K., *Valis*, New York, 1987.

- Eco Umberto, *Post-scriptum au Nom de la rose*, Poche, 1983.
Ernaux Annie, *Les Armoires vides*, La Place, Gallimard, 1974-1983.
Fruttero et Lucentini, *L'Amant sans domicile fixe*, Seuil, 1986.
Hassan Ihab, *Le démembrement d'Orphée : vers une littérature post-moderne*, Laffont, 1985.
Meschonnic Henri, *Modernité*, Verdier, 1988.
Strauss Botho, *Le Jeune Homme*, Gallimard, 1984.
Toussaint Jean-Philippe, *La Salle de bain*, Minuit, 1985.
[225]

Manifestes (modernes) :

- Boccioni, « Manifeste technique de la sculpture futuriste », in *Qu'est-ce que la sculpture moderne ?*, CCI, 1988.
Celant Germano, « Arte Povera », 1967, *ibidem*.
Le Corbusier, CCI, 1987.
« Léger et l'esprit moderne », *Catalogue MAM*, 1982.
Fontana Lucio, *Manifeste blanc*, 1946.
Nakov Andrei, *L'Avant-garde russe*, Hazan, 1984.
Restany Pierre, *Les Nouveaux Réalistes*, 10/18, 1975.
Tzara Tristan, *Manifeste Dada*, 1918.

Modernité (réflexion sur) :

- Bouveresse Jacques, *Rationalité et cynisme*, Minuit, 1984.
Butor Michel, *Essais sur les modernes*, Gallimard, 1964.
de Duve Thierry, *Au nom de l'art*, Minuit, 1989.
Gauchet Marcel, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.
Greenberg Clément, *Art et culture*, Macula, 1988.

Rosenberg Harold, *La tradition du nouveau*, Minit, 1962.

Musique :

Caux Daniel, *Télérama*, 22-07-1987.

Hassel John, interview in *Libération*, 27-01-1988.

Nono Luigi, Interview France-Culture, 11-11-1987.

Philosophie :

Badiou Alain, *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, 1989.

Baudrillard Jean, *A l'ombre des majorités silencieuses*, Utopie, 1980.

Ferry Jean-Marc, *Habermas, l'Ethique de la communication*, PUF, 1988.

Ferry (Luc) et Renaut (Alain), 68-86, Gallimard, 1987.

[226]

Gadamer H.G., *Vérité et méthode*, Seuil, 1976.

Habermas Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987.

Henry Michel, *La Barbarie*, Grasset, 1987.

Liotard Jean-François, *Le Différend*, Minit, 1983.

Sloterdijk Peter, *Critique de la Raison cynique*, Bourgois, 1988.

Vattimo Gianni, *La Fin de la modernité*, Seuil, 1985.

Post-modernité (réflexion sur) :

—*Cahiers du MNAM*, n° 22, décembre 1987.

Cauquelin Anne, *Court traité du fragment*, Aubier, 1986.

Clair Jean, *Considérations sur l'état des Beaux-Arts*, Gallimard, 1987.

Foster Hal, *Post-modernism*, Londres, 1985.

Frank Manfred, *Was ist Neostructuralismus ?*, Frankfurt, 1983.

Oliva Achille Bonito, *Points d'histoire récente*, XII^e Biennale de Paris, 1985.

Ruby Christian, *Une esthétique en archipel*, Revue M, n^o 27, 1989.

Peinture :

Arstudio, Revue (voir la collection).

Art Press, Revue (voir la collection).

Catalogue *Baroques 81*, ARC, 1981.

Marcadé Bernard, *A.R. Penck*, La Différence, 1989.

Opus International, Revue (voir la collection).

Perdriolle Henri, *Figuration libre*, Axe-Sud, 1986.

Sciences :

Habermas Jürgen, *La technique et la science comme idéologie*, Denoël, 1973.

Lyotard Jean-François, *La Condition post-moderne*, Minuit, 1979.

[227]

Mandelbrot Benoît, *Les objets fractals*, Flammarion, 1985.

Thom René, *Paraboles et catastrophes*, Flammarion, 1980.

Sculpture :

Alberola J.M., *Breton dixit*, jardins des Tuileries (Paris).

Buren Daniel, *Les Deux Plateaux*, jardins du Palais Royal (Paris).

Chia Sandro, *L'Europe et la mer*, Tuileries (Paris).

« Regards sur l'actualité », n^o 145, *Documentation française*, 1989.

Serra Richard, *Clara-Clara*, square de Choisy (Paris).

Sociologie :

Bell Daniel, *The Corning of Post-industrial society*, New York, 1973.

Bourdieu Pierre, *La Distinction*, Minuit, 1979.

Chesneaux, *De la modernité*, La Découverte, 1983.

Dubet François, *La galère...*, Fayard, 1987.

Dumont Louis, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983.

Lefebvre Henri, *Introduction à la modernité*, Minuit, 1962.

Lipovetsky Gilles, *L'Ère du vide*, Gallimard, 1983.

Lipovetsky Gilles, *L'Empire de l'éphémère*, Gallimard, 1988.

Lyotard Jean-François, Catalogue CCI, *Les Immatériaux*, 1985.

Maffesoli Michel, *Le Temps des tribus*, Méridiens-Klincksieck, 1988.

Magazine Littéraire, *L'Individualisme*, avril 1989.

Messine Philippe, *Les Saturniens*, La Découverte, 1987.

Minc Alain, *L'Après crise est commencé*, Gallimard, 1982.

Torrès Félix, *Déjà Vu*, Ramsay, 1986.

Yonnet Paul, *Jeux, Modes et Masses*, Gallimard, 1985.

[228]

[229]

TABLE DES MATIÈRES

Quatrième de couverture

Introduction : La trace et la piste [7]

Un monde en réseaux [10]

La piste et la trace [11]

Une polémique figée [14]

L'unité d'un développement conflictuel [16]

Philosophies de la différence et de l'universalité [17]

Tableau synoptique des renversements [21]

Première partie :

***La société contemporaine en crise* [23]**

Chapitre I : Les vertus post-modernes de la société post-industrielle [25]

Le terme de la modernité [25]

Le décor post-moderne [29]

Le monde de l'image [32]

Des relations en réseaux [35]

La dissémination de soi [38]

La délégitimation [40]

Notre chance ? [42]

Chapitre II : Les égarements de la modernisation [47]

Les post-modernes vus par les néo-modernes [47]

Le diagnostic de la société [50]

La modernisation coupable [52]

Le complexe militaro-industriel [56]

La culture de masse et les médias [58]

L'individualisme contemporain [62]

La dissolution du lien social [65]

Chapitre III : Des relations réversibles ? [69]

Le pli de la crise [69]

Le systémisme et le structuralisme [71]

L'éviction du « moteur de l'histoire » [73]

L'inversion majeure [75]

Différence et universel [76]
Le capitalisme est-il encore concevable ? [79]
Rationalité et irrationalité [83]
Du pouvoir et de la contradiction [85]

Deuxième partie
L'acquiescement post-moderne [89]

Chapitre I : Inventer la culture de l'âge post-moderne [91]

L'éphémère [91]
Traces et racines [94]
Une esthétique en îlots ? [98]
Marché de l'art et promotion sociale [105]
La théâtralisation du monde [108]

Chapitre II : Une philosophie post-moderne ? [113]

Du regret à la chance [113]
Les modernes vus par les post-modernes [116]
Nihilisme et culture post-moderne [118]
Les sciences au secours des post-modernes [121]
Dissémination et différence [123]
La tâche du philosophe [127]

Chapitre III : La loi du plus fort [131]

Les Yuppies et les post-modernes [131]
Contradictions post-modernes [132]
Agonistique et expérimentation sociales [136]
Le différend [138]
Une politique du sublime [141]
Le paradigme esthétique [144]
Impasses post-modernes [145]

Troisième partie
La réforme néo-moderne [149]

Chapitre I : Organiser la résistance [151]

La stratégie et la tactique [151]
Des erreurs modernes [154]
Tradition contre passé [156]
Retour vers l'Aufklärung et critique du progrès [158]
Visages de la modernité [160]
Promotion sociale des intellectuels [165]

Efficacité d'un mythe [168]

Chapitre II : Contradiction du mouvement moderne [171]

« Une danse de mort des principes » [171]

Les manifestes de la modernité [173]

Modernité et avant-garde [174]

Fractures de la modernité [175]

« Rien ne sera jamais plus comme avant » [178]

La réorganisation du paysage social [180]

Le retour de la gloire [182]

La fin de l'idéal du progrès [184]

L'universel abstrait [185]

Assises de la post-modernité [187]

De la déception et du renoncement [190]

Chapitre III : La contre-offensive [193]

La piste moderne revisitée [193]

Communication et interaction [195]

Intersubjectivité versus sujet [197]

L'amendement des ascendants [199]

L'espace public et le consensus [201]

L'Éthique néo-moderne : les droits de l'Homme [203]

Le sujet de l'histoire dans la réforme néo-moderne [205]

Une offensive des intellectuels [207]

Conclusion : *Par-delà la trace et la piste* [211]

Un traditionalisme dévot [214]

Le réveil dogmatique [215]

Dissentiment et consentement [218]

Des obstacles à surmonter [220]

Bibliographie [223]

Fin du texte