

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

12/04/2006

Qu'est-ce qu'être post-moderne ?

Le discours de la post-modernité, on le verra, use et abuse du thème de la flexibilité, opposée à la rigidité et au monolithisme intégrateur qu'il prête à la modernité, dont il remet en cause la prétention universalisatrice et totalisante : rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que le concept de post-modernité soit lui-même un concept souple, et à la limite mou et flou, voire glissant et fuyant, et ceci non par défaut de précision, mais par destination, et en quelque sorte par conviction. Son examen est de ce fait confronté au dilemme suivant : soit on prend ce concept tel qu'il est, avec sa logique singulière qui le rend systématiquement inclassable, et pour une part indécidable,

« moins un thème qu'une occurrence dans un certain nombre de discours, un symptôme peut-être, une appellation où se cherche quelque chose d'encore informulé, de nécessairement indécis et où se joue peut-être moins l'intelligence de notre présent que celle de la conscience que ce présent cherche, de façon encore inchoative, à prendre de lui-même » (Alain Lhomme, « Le schibboleth des années quatre-vingt », Cahiers de philosophie n° 6, « La post-modernité », automne 1988, p. 32),

soit on le disqualifie en bloc, en raison des confusions qu'il cultive en toute impunité, puisqu'il leur emprunte l'essentiel de sa matière et érige l'art de la dérobade en sa raison d'être. Cet étrange concept fonctionne donc comme un piège, ce qui rend extrêmement problématique de lui faire subir un traitement rationnel, qui en éclaire les tenants et les aboutissants et détermine nettement les limites à l'intérieur desquelles il serait possible de lui assigner une signification définie, limites qu'il s'ingénie à déborder et à contourner, afin de mieux coller à la réalité mouvante, « post-historique », dont il prétend rendre compte. Dans ces conditions, comment s'y prendre pour parvenir à une interprétation acceptable de la post-modernité, alors même que celle-ci se soustrait à tout effort de catégorisation, qu'elle réclame en raison de son abstraction et de son caractère réducteur ? Il faut s'y résigner : le contenu de la post-modernité étant constitutionnellement instable, il ne reste qu'à s'installer dans cette instabilité en vue de faire remonter au jour certains réquisits de sa notion, à défaut de pouvoir en déceler les orientations, puisque celles-ci sont exposées dès le départ à être déviées, ce qui les rend irrécupérables en droit comme en fait. Dans ces conditions, sur un sujet que sa nature destine à rester en permanence oscillant et ouvert, donc constitutionnellement vague, on se bornera à quelques considérations préalables concernant la forme et le fond, avec l'espoir de rendre mieux identifiables les problèmes auxquels il répond tout en maintenant en suspens la résolution, qui, selon son propre message, ne peut en aucun cas revêtir un caractère définitif.

Dans sa forme, et en premier lieu dans sa formulation, le concept de post-modernité fait ressortir le rapport difficile et ambigu qu'il entretient avec une modernité en fonction de laquelle il continue à se définir, en occupant par rapport à elle la position désignée par l'utilisation du préfixe « post- », qui exprime une disposition à hériter tout autant que la reconnaissance que quelque chose a changé, comme s'il s'agissait de mettre un terme à la modernité tout en poursuivant son effort, donc de la « finir » à tous les sens du mot. Qu'est-ce au juste qu'être « post- » ? En première apparence, c'est venir après, comme doit le faire ce qui est « postérieur ». Est ainsi mis en place un schème de raisonnement qui repose sur la relation entre quelque chose d'antérieur, qui, dans le cas de figure qui nous occupe, est supposé être la modernité, et quelque chose qui, comme son nom même semble l'indiquer, lui serait postérieur, la post-modernité. La post-modernité est donc ce qui viendrait après la modernité, lorsque celle-ci, ayant fait son temps, est « finie », c'est-à-dire achevée, ce qui l'oblige à laisser la place au régime différent d'historicité qui lui succède, celui de la post-modernité, qui, vu

sous cet angle, présente le caractère de la nouveauté par rapport à celui qu'il connote comme ancien. La difficulté est que cette alternative de l'ancien et du nouveau fournit déjà sa trame au discours de la modernité, qui en exploite toutes les potentialités, comme la Querelle des Anciens et des Modernes en a fourni l'exemple manifeste à la fin du XVIIe siècle : être moderne, c'est en principe, dans le contexte propre à cette Querelle, s'affirmer comme porteur d'une capacité d'innovation par rapport à une antiquité, c'est-à-dire une tradition, que cette innovation périmé, en la reléguant dans les limbes d'un passé qui n'a plus lieu d'être, du fait même d'être devenu passé, et d'avoir passé, ce qui pourrait amener à se demander si les modernes n'avaient pas déjà adopté, en ce sens, la posture de « post-classiques » ou de « post-anciens » qui s'ignorent. En conséquence, si la post-modernité succède à la modernité qu'elle remplace, lorsqu'on s'en est lassé, cela ne fait-il pas d'elle une nouvelle modernité, plus moderne encore que celle dont elle prend la place, à la manière d'une hyper-modernité ou d'une ultra-modernité, c'est-à-dire encore, et même plus que jamais, de la modernité, rejaillie de ses cendres telle un phénix ? Parler de post-modernité, ce serait du même coup laisser entendre qu'on ne sort jamais de la modernité et de ce que Habermas appelle son « projet inachevé » (cf. « La modernité : un projet inachevé », discours prononcé à Francfort en 1980, trad. fr., *Critique* n° 413, octobre 1981), projet que sa nature prédispose à être constamment relancé, donc remis en cause de manière critique, en vue d'entretenir ou d'élargir sa capacité d'innovation, ce qui revient à faire de celle-ci à terme une tradition, la paradoxale « tradition du nouveau » dont parle Harold Rosenberg, tradition poursuivie à son tour par une post-modernité qui la réinterprète à sa façon. Et voir les choses ainsi serait au fond un bon moyen d'écarter la confusion entre post-modernité et anti-modernité, au sens d'un rejet brutal de la modernité conduisant à réhabiliter les valeurs qu'elle a prétendu abusivement supplanter, donc conduisant à retourner à ce passé vis-à-vis duquel elle a adopté une posture de rupture qui l'a mis hors jeu : alors qu'être anti-moderne c'est entretenir à l'égard de la modernité un rapport simplement négatif, être post-moderne, ce serait, par un redoublement de cette négation, rétablir une sorte de relation positive avec la modernité, en surenchérissant sur ses valeurs au lieu de les répudier ; et en conséquence être post-moderne ne serait qu'une autre façon, plus efficace, et à la limite plus moderne, méta-moderne en quelque sorte, d'être moderne, donc non pas un retour en arrière, mais un bond en avant allant encore et toujours dans le sens du projet fondamental de la modernité, auquel la post-modernité continuerait à être partie prenante, même au prix de le dévier, ce qui serait la condition pour qu'elle puisse le récupérer et lui insuffler une nouvelle vie, en en creusant plus à fond les présupposés.

Qu'est-ce qui garantit toutefois que ce rebond n'est pas le hoquet d'un mécanisme affolé, qui s'est mis à tourner à vide, et crée artificiellement du nouveau, en faisant comme si le nouveau avait valeur en soi, donc formellement, indépendamment de son contenu spécifique ? Comment échapper alors à la confusion entre modernité et modernisme, cette forme pervertie de la modernité qui la vide tendanciellement de tout contenu ? Or la notion de post-modernité a été précisément introduite, au cours de ces vingt-cinq dernières années, en vue de remédier aux excès dont l'appel moderniste, par le biais de son recours aux tonitruantes avant-gardes, est censé être porteur, étant rendu responsable de la fuite en avant indéfinie imputée à une modernité dévoreuse d'elle-même et de ses enfants, qui s'oblige, telle la mode, à se manifester à chaque saison sous de nouveaux déguisements, sous de nouvelles couleurs, dont aucun ni aucune ne parvient à apaiser son désir inextinguible de changement, qui pousse à vouloir, à vide, le changement pour le changement et non en vue d'atteindre tel ou tel objectif défini. Ce qui paraît signifier que la post-modernité ne peut se satisfaire d'être simplement une nouvelle modernité, une modernité de plus, mais répond à la nécessité d'infléchir significativement le projet même de la modernité, de manière à en enrayer les automatismes formels, qui ont fini par revêtir l'allure de mauvaises habitudes, comme celle de requérir à tout prix et à tout moment du nouveau, sans raison valable de le faire, c'est-à-dire en l'absence de la référence à des enjeux précis et consistants susceptibles d'être éprouvés sur le plan de la réalité, sous la seule incitation du désir lancinant d'aller toujours plus loin sans se demander où on va et où il est juste d'aller. Si la post-modernité se situe encore dans le prolongement de la

modernité, au lieu d'être un simple refus de la modernité, sur le modèle d'une anti-modernité, il faut en conséquence qu'elle promeuve une modernité resubstantialisée, regonflée du contenu qui aurait déserté la modernité sous ses formes reçues, formes qui, sur fond d'appel forcé au modernisme, ont fait d'elle un rituel privé de sens et l'ont à son tour rendue obsolète ; il faut qu'elle soit une modernité redevenue responsable d'elle-même, du fait de se confronter à des problèmes qui lui sont posés, au présent, par une certaine actualité contemporaine, et non des problèmes fictifs qu'elle aurait artificiellement suscités en étant mue seulement par une volonté abstraite, et au fond intemporelle, de changement.

D'où la question : qu'est-ce qui justifie réellement le passage du point de vue de la modernité à celui de la post-modernité, passage qui, au-delà de l'alternative de la continuité et de la discontinuité, cumule les caractères d'une évolution et d'une mutation ? Ce ne peut être qu'une transformation opérée sur le plan de la société et de ses rapports constitutifs, ce qui revient à soumettre à nouveau la post-modernité à la loi d'une histoire qui modifie sur le fond les conditions de l'existence humaine, et interdit de prendre sur elle une vue figée, de pure convention, vue qui, dans les faits, s'est dégradée en mythologie, comme l'apologie d'une modernité qui s'est vidée de son contenu en fournissant l'exemple. De ce point de vue, la référence à la post-modernité doit être replacée dans le sillage des spéculations développées par ailleurs au sujet de la substitution, aux structures de la société industrielle telles qu'elles avaient été configurées à partir du XVIII^e siècle en fonction d'une certaine conception du travail productif, de celles d'une société dite « post-industrielle », donc déjà dénommée à l'aide du préfixe « post- », avec toutes les particularités qui en accompagnent l'emploi : par une logique insensible, ce sont les discours tenus autour du thème de cette société post-industrielle, comme par exemple l'ouvrage d'Alain Touraine, *La société post-industrielle* (1969, éd. Denoël), ou celui de Daniel Bell, *The coming of Post-industrial Society* (1973, trad. fr. *Vers la société post-industrielle*, éd. Laffont 1976), qui ont préparé et alimenté ceux concernant la culture de la post-modernité, émergés dans les années quatre-vingt, qui se proposent de tirer toutes les conséquences de ce changement de société.

La notion de société post-industrielle a été en particulier exploitée par Hardt et Negri, dans *Empire* (trad. fr., éd. Exils, 2000, p. 343 et sq.) et dans *Multitude* (trad. fr., éd. La Découverte, 2004, p. 129 et sq.), en vue de justifier la nécessité de modifier les formes de l'action révolutionnaire dans le contexte propre au nouveau régime de production recentré autour des activités tertiaires de services et de communication, qui a ôté aux luttes de classes de la société industrielle, sinon toute portée réelle, du moins la valeur de principe explicatif commun, en même temps qu'il engendrait, du fait de la révolution technologique, de nouvelles modalités du travail et mettait fin au quasi monopole de la classe ouvrière sur le secteur productif :

« La production capitaliste contemporaine est caractérisée par une série de passages qui expriment différentes facettes de la même transformation : de l'hégémonie du travail industriel à celle du travail immatériel, du fordisme au postfordisme, et du moderne au postmoderne... Aujourd'hui, partout où nous tournons notre regard, tout n'est que réseaux – organisations militaires, mouvements sociaux, dispositifs commerciaux, flux migratoires, systèmes de communication, structures physiologiques, relations linguistiques, transmetteurs neuronaux, et ce jusqu'aux relations personnelles. Cela ne veut pas dire que les réseaux n'existaient pas auparavant ou que les structures du cerveau ont changé, mais simplement que le réseau est devenu une forme commune qui tend à définir notre façon de comprendre le monde et d'agir sur lui. Cela signifie surtout, dans la perspective qui est la nôtre, que les réseaux sont la forme d'organisation des relations coopératives et communicatives imposées par le paradigme immatériel de la production. La tendance de cette forme commune à devenir hégémonique est ce qui définit la période. » (*Multitude*, p. 176-177)

Ces lignes fournissent une expression concentrée de la manière de raisonner qui a permis d'avancer l'idée d'une culture de la post-modernité, en référence aux caractères communs ou isomorphismes propres à la nouvelle époque qui serait la nôtre, et donc en réponse à l'exigence formulée par Foucault d'élaborer une « ontologie du présent » : en l'occurrence, cette ontologie serait une ontologie du « post- », propre à la conjoncture qui a vu disparaître certaines formes

d'organisation économique, politique et sociale, ce qui a nécessité de repenser à de nouveaux frais, comme l'écrivent Hardt et Negri, « notre façon de comprendre le monde et d'agir sur lui ». Cette façon de voir, soumise à une logique énochale qui permet de distinguer des périodes de l'histoire en assignant à chacune d'elle, en vue de l'identifier, un certain nombre de traits convergents faisant système, est celle qui permet d'aborder le thème de la post-modernité hors de toute perspective de justification ou de légitimation, comme une donnée structurelle, comme telle incontournable : avec un monde qui n'est plus le même, il est inévitable d'entretenir un rapport différent, à moins de prendre le risque de rater le train en marche, et, serait-on tenté de dire, de « sauter par-dessous son temps » en s'obstinant à penser l'actualité à l'aide des catégories d'une autre époque, sans se rendre compte qu'elles ont cessé d'avoir cours. Dans cet esprit, les tenants de la post-modernité entretiennent la crainte de rester en plan sur le quai, en retard d'un temps sur un rythme d'évolution qu'ils déclarent irréversible : vouloir encore la même modernité, ce serait à leur point de vue se condamner à occuper la position d'une arrière-garde dépassée, et cesser « d'être dans le coup », comme le redoutait par-dessus tout Mme Verdurin, qui, si elle avait vécu à la fin du vingtième siècle, aurait certainement été post-moderne. C'est pourquoi, notons le en passant, le regard post-moderne demeure tourné vers l'arrière, fixé sur ces temps révolus auxquels on refuse de s'identifier et en fonction desquels, du seul fait de chercher à s'en démarquer, on continue à se positionner, comme s'il était tourné vers un objectif situé en amont, et non en aval. Dans ce sens, voir les choses sous l'angle du « post- », c'est s'efforcer de suivre un mouvement déjà amorcé, c'est-à-dire encore et toujours, même si c'est à reculons, s'engager dans la voie du progrès, ou du moins de l'évolution, en refusant un attachement rigide au passé.

La position des post-modernes à l'égard du progrès est donc ambiguë : si, d'une part, ils s'entendent à dénoncer, sur le plan de la théorie, les « illusions du progrès » propres à l'époque de la modernité et à ses « grands Récits » du Vrai, du Beau et du Bien, c'est parce que, d'autre part, en vrais pragmatiques, ils refusent d'être défailants à l'égard d'une mutation en train de s'opérer, à laquelle, *volens nolens*, il faut bien selon eux s'adapter. Ils ont en quelque sorte chassé le progrès de leur tête pour le retrouver sur le plan de la réalité, comme un ordre de choses inéluctable, qu'ils s'épargnent la peine de juger, par crainte de le ramener à des critères d'évaluation qui ne sont plus pertinents. Plutôt qu'en termes de progrès, ils se proposent donc de penser dans les termes de ce qu'on pourrait appeler un « post-progrès », qui ne serait plus en alternative avec une décadence, tout simplement parce qu'il n'a plus à être estimé en référence à des fins placées en avant de lui, comme c'est encore le cas du progrès des modernes qui n'ont pas su monter dans le train de la post-modernité : sa condition n'est ni de reculer ni d'avancer, ce qui fait de lui une sorte de progrès sur place, n'ayant à suivre aucune orientation définie, et de ce fait impossible à configurer en rapport avec une ligne stable d'interprétation qui en fixerait nettement les objectifs et les acquis, car cela se ferait au détriment de sa flexibilité, mot-clé de la nouvelle culture du « post- ». Il demeure cependant que ce progrès tout en nuances, ce progrès qui n'en est pas un, qui en tous cas n'est plus le même progrès que celui auquel on se référait antérieurement, parce que ses résultats ne sont pas totalisables, est encore un progrès, sans l'être, en rapport avec une mutation effectuée dans la continuité, ce qui conduit à pratiquer une modernité modérée par la cure de résignation qui lui a appris à suivre le progrès, sans rechigner et sans traîner les pieds, mais sans non plus chercher à se projeter au devant de lui. On pourrait dire en d'autres termes qu'être post-moderne, ce serait accepter d'être « dans la modernité » sans se sentir pour autant contraint à être « pour la modernité », ni non plus, du même coup, contre elle.

Lyotard, qui s'est approprié le discours de la post-modernité en essayant de lui apporter sa touche propre, a clairement perçu la difficulté que comporte la notion d'une époque de la post-modernité, succédant à celle de la modernité dont elle prendrait la relève :

« Ni la modernité ni la dite post-modernité ne peuvent être identifiées et définies comme des entités historiques clairement circonscrites, et dont la seconde viendrait toujours « après » la première. Il faut dire au contraire que le post-moderne est déjà impliqué dans le moderne du fait que la modernité, la temporalité moderne, comporte en soi une impulsion à s'excéder en

un état autre qu'elle-même. Et non seulement à s'y excéder, mais à s'y résoudre en une sorte de stabilité ultime, celle que vise par exemple le projet utopique, mais aussi le simple projet politique impliqué dans les grands récits d'émancipation. Par constitution et sans trêve, la modernité est grosse de sa post-modernité. » (« Réécrire la modernité », *Cahiers de philosophie*, n°5, printemps 1988, p. 194)

Il faudrait donc, et c'est tout sauf aisé, saisir modernité et post-modernité comme étant entrelacées l'une à l'autre, dans des conditions qui interdisent de les dissocier, donc de les disposer l'une par rapport à l'autre en les situant dans les intervalles d'une diachronie, ce qui constitue la tentation permanente d'une modernité inachevée du fait de n'être pas parvenue à se projeter dans la post-modernité qu'elle porte déjà en soi, et qui lui est donc d'une certaine façon contemporaine et consubstantielle. La post-modernité, ce serait alors une autre façon d'habiter la modernité, donc ce serait la modernité telle qu'en elle-même l'éternité la change, sans lui apporter en réalité de changement, pour autant que, comme l'écrit Lyotard, elle la dispose « à s'y résoudre en une sorte de stabilité ultime ». Avoir en même temps le repos et le mouvement, c'est tout l'esprit du « post- », qui récuse les alternatives traditionnelles et prétend ainsi résoudre, en les dissolvant, les apories qui en résultent.

Un tel langage pourrait bien être celui de l'esquive, comme le remarque justement Eric Hazan dans un tonifiant ouvrage consacré à la langue de bois qui a cours aujourd'hui, où pullulent les termes forgés à l'aide du préfixe « post- », commodes en vue de désigner des réalités qu'on n'a pas vraiment envie de penser et qu'ils épargnent la peine de penser, en en diluant le contenu :

« Parmi les mots-masques, les composés en post- constituent un sous-groupe important : le préfixe post- donne à peu de frais l'illusion du renouvellement là où il n'y en a pas. » (*LQR – La propagande du quotidien*, éd. raisons d'agir, 2006, p. 37)

Cette remarque rejoint celle déjà formulée par Hubert Damisch au moment où avait commencé à proliférer la parole de la post-modernité dont il dénonçait les ambiguïtés,

« à commencer par celle qui veut que, sous la figure de l'après, une société dont on répète sans se lasser qu'elle est entrée dans sa phase finale et qui ne saurait faire cette annonce la laisse indifférente, tâche à se persuader qu'elle a encore un avenir devant elle. » (« Postface », in *Architectures en France, Modernité Postmodernité*, CCI, Centre Pompidou, 1981, cité par Alain Lhomme dans son article « Le schibboleth des années quatre-vingt », p. 38)

Comme exemples de composés en post-, qui selon lui forment écran à la réalité dont ils noient les contours à l'aide d'un artifice verbal, Eric Hazan propose « post-colonialisme » et « société post-industrielle ». Parler de « post-colonialisme », c'est s'épargner de reconnaître, ne serait-ce que du bout des lèvres, que le pillage caractéristique de la situation coloniale se poursuit alors même qu'il n'y a plus, formellement, de colonies, comme la plus grande partie de l'Afrique d'aujourd'hui en fournit le consternant témoignage. De même, parler de « société post-industrielle », ce qui permet de renvoyer les luttes ouvrières et leurs formes d'organisation dans le placard aux archaïsmes, c'est s'offrir aisément le luxe de « résoudre en une sorte de stabilité ultime » les problèmes du monde du travail en les présentant fictivement comme suspendus. Penser « post- », c'est donc se donner les moyens de surmonter la contradiction entre « être » et « ne pas être ». Il y aurait à ce point de vue une intéressante étude lexicale à faire en vue de comparer la valeur des mots composés en « post- » et celle des mots composés en « néo- » : être « néo-libéral », c'est aussi revendiquer la possibilité d'être libéral sans l'être ; les « néo-conservateurs » s'affichent comme des conservateurs de progrès, des sortes de révolutionnaires, apôtres d'une démocratie qu'au fond d'eux-mêmes ils méprisent, et qu'ils considèrent seulement comme un instrument pour conquérir le monde et en récupérer à leur profit les richesses, ce qui n'est nullement antinomique à leurs yeux avec le fait d'exploiter à cette fin, lorsque l'occasion ou la nécessité s'en présentent, des dictatures.

À ce point de vue, la post-modernité, un concept très « fin de siècle », en vogue à un moment où la conscience collective est hantée par un doute généralisé, correspond à un effort en vue de concilier achèvement et poursuite, donc à se représenter ce qui continue à exister lorsque tout a fini, et à se représenter l'avenir qui, sur fond de résignation, reste envisageable lorsqu'il n'y a plus de futur parce que tout a été accompli, à l'époque que Lipovetsky, dans un ouvrage paru en 1983 aux

éditions Gallimard qui a connu une importante diffusion, baptisait « l'ère du vide », à laquelle il n'y aurait plus de place que pour du post-, et où, loin des poses héroïques et des distinctions tranchées chères à la modernité, règneraient l'indifférenciation et l'indifférence :

« Notre société ne connaît pas de préséance, de codifications définitives, de centre, rien que des stimulations et des options équivalentes en chaîne. De là résulte l'indifférence post-moderne, indifférence par excès, non par défaut, par hyper sollicitation, non par privation. »
(*L'ère du vide – Essais sur l'individualisme contemporain*, rééd. Folio/Essais, 1989, p. 57)

Ceci fait comprendre, au passage, comment Foucault, qui était lui-même en peine avec la modernité, ce qui faisait d'ailleurs de lui un moderne au plein sens du terme, aux antipodes du mythe d'une modernité triomphante et comblée, a pu être récupéré par les discours de la post-modernité, gavés des thèmes de la décentration et de la diffusion, ce qui suscite la vision d'un monde où domine, nouveau préfixe à la mode, le «micro», c'est-à-dire l'infime, dont les circonvolutions obéissent à la loi souple du « je ne sais quoi ». Citons, toujours extrait de l'ouvrage de Lipovetsky, ce véritable morceau d'anthologie :

« La culture post-moderne représente le pôle « superstructurel » d'une société sortant d'un type d'organisation uniforme, dirigiste et qui, pour ce faire, brouille les ultimes valeurs modernes, rehausse le passé et la tradition, revalorise le local et la vie simple, dissout la prééminence de la centralité, dissémine les critères du vrai et de l'art, légitime l'affirmation de l'identité personnelle conformément aux valeurs d'une société personnalisée où l'important est d'être soi-même, où n'importe quoi, dès lors, a droit de cité et de reconnaissance sociale, où plus rien ne doit s'imposer impérativement et durablement, où toutes les options, tous les niveaux peuvent cohabiter sans contradiction ni relégation. La culture post-moderne est décentrée et hétéroclite, matérialiste et psy, porno et discrète, novatrice et rétro, consommatrice et écologiste, sophistiquée et spontanée, spectaculaire et créative ; et l'avenir n'aura sans doute pas à trancher en faveur de l'une de ces tendances, mais au contraire développera les logiques duales, la coprésence souple des antinomies. »
(*L'ère du vide*, éd. citée, p. 17)

Ainsi, parler et penser « post- », c'est admettre lucidement que pour finir tout est dans tout, ou rien n'est dans rien, n'y ayant plus lieu d'assigner à ce qui se produit encore une position déterminée sur une ligne de progression dont les repères ont été brouillés, et ceci, comme le déclare Lipovetsky, « par excès, non par défaut », donc en vertu du tour de force qui permet d'aller plus loin, ou du moins de survivre, en l'absence de toute orientation définie.

Se retrouvent ici, sous une forme ramassée, les fantasmes de la fin de l'histoire, dont se nourrit la représentation d'un état « post-historique » de l'humanité, état dans lequel celle-ci continue à subsister en ayant abandonné derrière elle toute perspective d'avenir, donc en se plaçant au point de vue où tout aura été, au futur antérieur, la forme de temporalité la plus paradoxale qui puisse se concevoir, celle qui paraît la mieux adaptée lorsque le moment est venu où ont été dissoutes les conditions dans lesquelles le temps peut être mesuré en termes d'avancée ou de recul. Bien avant que ne commencent à être tenus les discours au sujet de la post-modernité, le grand mystificateur Kojève avait déjà donné le ton à ce propos, en programmant la disparition de l'homme historique, thèse qui, cinquante ans plus tard devait être récupérée par Francis Fukuyama, le néo-conservateur de l'école de Chicago qui, animé par le souci de suivre l'air du temps, a adopté aujourd'hui la position de repentant, dans un ouvrage qui a connu un grand succès médiatique, *The End of History and The Last Man* (1992, trad. fr. *La fin de l'histoire et le dernier homme*, éd. Flammarion, 1992), où la fin de l'histoire était attestée, en tant qu'événement, le tout dernier événement de l'histoire à avoir à se produire, par la référence à la chute du mur de Berlin en 1989. Pour comprendre les implications du thème de la post-histoire, il est donc opportun de revenir au texte fondateur de Kojève, une simple note insérée dans son *Introduction à la lecture de Hegel* ; rappelons que cette *Introduction* était la transcription assurée par Queneau des séances du fameux séminaire tenu à l'École des Hautes Études, dans les conditions d'une semi clandestinité, de 1933 à 1939, et dont le prétexte était une lecture commentée de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, ouvrage alors pratiquement inconnu en France (sa première traduction française intégrale, par Jean Hyppolite, ne devait paraître que quelques années plus tard) : par le biais de cette lecture, et même peut-on dire sous son déguisement,

Kojève, le philosophe aux masques, avait développé, devant des auditeurs médusés au nombre desquels se trouvaient des gens comme Bataille, Breton, Lacan et Queneau, les éléments d'une pensée qui lui était toute personnelle, une anthropologie philosophique dont Vincent Descombes a montré de façon convaincante (dans *Le même et l'autre – Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-197)*, éd. de Minuit, 1979) le rôle initiateur, voire même initiatique, pour une grande part des philosophes français de l'après-guerre. Voici une partie du texte de cette édifiante note :

« La disparition de l'Homme à la fin de l'Histoire n'est donc pas une catastrophe cosmique : le Monde naturel reste ce qu'il est de toute éternité. Et ce n'est pas non plus une catastrophe biologique ; l'Homme reste en vie en tant qu'animal qui est en *accord* avec la Nature ou l'Être donné. Ce qui disparaît, c'est l'Homme proprement dit, c'est-à-dire l'Action négatrice du donné et l'Erreur, ou en général le Sujet *opposé* à l'Objet . En fait, la fin du Temps humain ou de l'Histoire, c'est-à-dire l'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit ou de l'Individu libre et historique, signifie tout simplement la cessation de l'Action au sens fort du terme. Ce qui veut dire pratiquement : la disparition des guerres et des révolutions sanglantes. Et encore la disparition de la Philosophie ; car l'homme ne changeant plus essentiellement lui-même, il n'y a plus de raison de changer les principes (vrais) qui sont à la base de sa connaissance du Monde et de soi. Mais tout le reste peut se maintenir indéfiniment : l'art, l'amour, le jeu, etc. ; bref, tout ce qui rend l'Homme *heureux*. »
(*Introduction à la lecture de Hegel*, éd. Gallimard, 1947, p. 434-435)

Il est comique, et en même temps tragique, que ces lignes, qui déclarent à son de trompe la fin des guerres et de la violence destructrice, aient été annexées à un passage du cours de 1938-1939, ce qui montre à quel point le néo-hégélianisme de Kojève se tenait, de façon provocante, à distance des faits. En se faisant l'annonciateur de la fin de l'histoire, Kojève adoptait la posture d'un prophète : et, si on peut douter que la fin de l'histoire soit advenue ou doive advenir un jour, il faut reconnaître que Kojève a effectivement anticipé et préparé ce qui, après lui, a pu être dit et se dit encore aujourd'hui au sujet de la fin de l'Homme, de la fin du travail et de ses nécessités, un discours auquel l'époque du chômage intensif a donné une sorte de crédibilité, car du travail il n'y en a plus en effet pour tout le monde, ce qui n'a pas pourtant rendu les gens heureux, c'est-à-dire, selon la définition avancée par Kojève, libres de s'adonner en toute quiétude à l'art, à l'amour et au jeu.

Le thème directeur de l'analyse de Kojève est la réconciliation définitive des contraires, qui ouvre un espace où règne l'apaisement (*Befriedigung*) ou l'accord, un accord opéré dans la forme, non d'une concentration unifiance, mais de la dispersion, par laquelle les êtres qui survivent à la fin cataclysmique de l'histoire n'ont plus ni les moyens ni de raisons, ni *a fortiori* l'envie de s'opposer ou de rivaliser entre eux en participant au cycle infernal de la reconnaissance (*Anerkennung*). Autrement dit, c'est l'ère d'une totale dérégulation, qui abolit la violence du négatif constitutive du *Dasein* humain et de ses errements. Dans une nouvelle note ajoutée en 1968 à la réédition de *l'Introduction à la lecture de Hegel* (p. 436-437), Kojève infléchit sa description de l'état post-historique de l'humanité en substituant au terme « heureux », dont les connotations lénifiantes voire même bêtifiantes le gênent, le terme « content », au sens où celui-ci évoque non un état d'accomplissement ou d'épanouissement, mais le fait de se contenter, sans plus, en renonçant définitivement à tout désir : ce contentement, qui restreint la recherche du bonheur dans d'étroites limites, est inséparable d'une discipline, par laquelle on apprend à se satisfaire de ce qu'on a, sans chercher à voir plus loin ; et Kojève confie en avoir trouvé une illustration exemplaire dans ce qu'il appelle le « snobisme à l'état pur » dont un voyage au Japon lui a offert la révélation : par snobisme il faut alors entendre une expérience radicale de la gratuité résultant d'un effort sur soi, une dématérialisation forcenée de la vie, qui, formellement, dénoue sa relation à une nécessité quelle qu'elle soit, et en premier lieu à la nécessité biologique, ce qui lui confère, au-delà de la mort, une sorte d'immortalité, ou peut-être faudrait-il dire de post-mortalité qui constitue une annonce ou un ersatz de l'éternité.

Agamben n'a sans doute pas tort de déceler dans ces analyses un arrière-plan eschatologique :

« Il conviendrait de réfléchir sur les implications théoriques de cette figure post-historique de l'humain... La survivance de l'humanité à son drame historique semble introduire – entre l'histoire et sa fin – une frange d'ultra-histoire qui rappelle le royaume messianique de mille

ans qui, dans la tradition juive comme dans la tradition chrétienne, s'instaurera sur la terre entre le dernier événement messianique et la vie éternelle... » (*L'Ouvert – De l'homme et de l'animal*, trad. fr., coll. Rivages poche, 2006, p. 25)

Est en effet éclairante la notion de « frange ultra-historique » en vue de mieux cerner la signification de la post-modernité : elle rend compte de ce que, l'histoire étant achevée, elle ne s'en continue pas moins, à la fin des fins, dans une sorte de temporalité stagnante où rien de ce qui se produit ne peut plus être mesuré en termes d'avancée ou de recul, d'avant ou d'après, et selon un schème de progressivité dont la clé serait donnée par la négation, moteur de l'histoire. La fin de l'histoire, c'est aussi l'histoire qui n'en finit pas de finir : immobilisé, et comme pétrifié, le temps piétine, en se déployant dans l'espace ouvert par la certitude de son achèvement en cours, ce qui lui donne l'allure d'une trêve indéfiniment prolongée, une sorte de panne, ou de marge, occupée par un sentiment d'attente libre de tout objet, n'ayant en conséquence plus aucun rapport avec un avenir de promesses ou de menaces. Il n'y a plus alors de raison valable de s'engager dans un projet révolutionnaire de refondation conduisant à relancer le mouvement de l'histoire sur des voies nouvelles, tout simplement parce qu'on a cessé de croire au mouvement de l'histoire et à la possibilité d'assigner à celui-ci un sens. Vue de cette manière, la fin de l'histoire, loin d'être vécue comme une catastrophe, est un moment de grande sérénité : sérénité crépusculaire, désabusée, qui consiste à voir les choses sous l'angle du « post- », sans illusions, selon la perspective d'une raison désenchantée qui a abjuré l'esprit de conquête, s'étant élevée à la conscience que plus rien de fondamentalement nouveau ne peut arriver, et qu'il ne reste qu'à tirer le meilleur parti de ce qui, en bien ou en mal, a déjà eu lieu. La post-modernité est comme une longue convalescence : guérie de la maladie historique, l'humanité, épuisée, - et en effet, on ne peut nier que notre époque soit un temps de grande fatigue -, entre dans un état de repos et de stagnation qu'aucun événement majeur ne peut venir rompre, étant une fois établi le règne du mineur, du « micro », qui dissout les possibilités d'opposition et de conflit.

Voici comment Gianni Vattimo, chantre d'une post-modernité repensée, à la lumière de Nietzsche et de Heidegger, en définit la mentalité profonde, mentalité des confins confrontée à la représentation d'une limite après laquelle il n'y a plus rien, et qu'il est en conséquence impossible de dépasser :

« Une « cure d'amaigrissement du sujet » qui le rende capable d'écouter l'appel d'un être qui ne se donne plus sur le plan péremptoire du *Grund*, de la pensée de la pensée ou de l'esprit abolu : un être qui bien plutôt dissout sa présence-absence dans les réticules d'une société qui se transforme de plus en plus en un organisme très sensible de communication. » (*La fin de la modernité – Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, 1985, trad. fr., éd. du Seuil, 1987, p. 51)

Alors il n'y a plus place que pour une « pensée pauvre », post-philosophie qui accomplit la tâche encore impartie à l'esprit critique après la fin de la métaphysique :

« ... le monde du nihilisme en acte où l'être ne trouve une chance de se redonner authentiquement que dans la forme de son appauvrissement – non par la pauvreté de l'ascèse, encore liée au mythe qu'on trouvera en son fond le noyau resplendissant de la valeur véritable, mais la pauvreté de l'inapparent marginal, de la contamination vécue comme l'unique *Ausweg* possible hors des songes de la métaphysique quels qu'en soient les travestissements. » (id., p. 167)

Est ainsi lancé l'appel à une pensée modeste et réservée, dégraissée des tentations glorieuses, et prétentieuses, de la modernité, pensée qui serait l'intelligence propre à la post-modernité telle que s'accordent à la définir, de manière croisée, les héritiers de Nietzsche et de Wittgenstein.

Ceci nous conduit à des considérations concernant le fond et non plus seulement la forme. A quel contenu se rapporte la pensée de la post-modernité ? Que donne-t-elle au juste à connaître ? Quel type de réalité permet-elle, sinon de cerner, du moins d'identifier, de signaler ou de signifier ? La formule dont se sert Gianni Vattimo pour caractériser l'objet que vise la pensée pauvre, « un être qui bien plutôt dissout sa présence-absence dans les réticules d'une société qui se transforme de plus en plus en un organisme très sensible de communication », fournit une réponse à cette interrogation :

l'organisme très sensible de communication qui ôte à la réalité ses articulations nettes et lui confère le statut d'une « présence-absence », c'est ce qu'on appelle par ailleurs, en termes plus prosaïques, la société de l'information (cf. à ce sujet A. Mattelart, *Histoire de la société de l'information*, éd. La Découverte/coll. Repères, 2003), dont une réunion du G7 tenue à Bruxelles en 1997 a officialisé le concept sous l'appellation « *global society of information* ». La référence à la globalité que comporte cette dernière appellation est à mettre en rapport avec le phénomène de la mondialisation qui, ses interventions ayant été poussée aux limites du possible, a mis tout en communication avec tout, et aurait ainsi ouvert l'ère de la post-histoire, où l'information, par le biais de sa codification numérisée, circule librement partout, franchit toutes les frontières, instaurant ainsi le règne du flou généralisé. L'information globalisée est en effet celle qui, standardisée, a été ramenée aux conditions techniques de sa mise en forme : or celles-ci permettent, en le faisant rentrer dans la miraculeuse boîte noire, de traiter un message en faisant abstraction de son contenu objectif déterminé. On comprend que, interprétée de cette manière, ce qui revient à la créditer d'une capacité de neutralisation illimitée, la post-modernité ait été d'emblée mise en relation avec le thème de la fin des idéologies, dont la visée déclarée est de priver de légitimité et de sens toute forme d'engagement politique. Le libéralisme, au sens qui est donné actuellement à ce terme, qui ne coïncide sans doute pas, du moins pas complètement, avec sa valeur d'origine, a pour programme ce délestage formel de l'information de toute relation avec des enjeux susceptibles d'être nettement démarqués et sérieux en référence à des données inscrites dans la matérialité de la conjoncture sociale et interprétables en termes de conflit opposant des instances clairement différenciées. Il est piquant que ce soient des transfuges du trotskysme, comme Burnham et Bell, qui, en Amérique, aient lancé ce concept d'une forme de socialisation démassifiée et dépolitisée, où il n'y a plus de camps entre lesquels choisir, et qui n'est plus soumise qu'au contrôle soi-disant neutre des managers et des experts, revenus de tout engagement idéologique, et d'emblée acquis, en bons professionnels, et sans états d'âme, aux procédures de l'intelligence modeste et de la pensée pauvre.

Faisons à ce propos une brève parenthèse : en entreprenant de repenser la post-modernité sous la catégorie du « différend », qui dissocie des jeux de langage privés de toute capacité de se rencontrer, et en conséquence de s'opposer frontalement en vue de parvenir à terme à supprimer la distance qui les sépare, Lyotard, dans *La condition postmoderne* (éd. de Minuit, 1979) et *Le Différend* (éd. de Minuit, 1983), a manifestement cherché à se démarquer de la conception d'une socialisation consensuelle, tendanciellement harmonieuse, dont la libre communication de l'information garantirait la promesse : il suggère par là que la société de l'information et de la communication généralisée, loin de conduire par sa logique propre à l'entente universelle, comme semble le penser avec beaucoup d'optimisme, voire même d'angélisme, Habermas, fonctionne en permanence, sur le plan des faits, à la mésentente, comme les voitures marchent à l'essence. On peut voir là le témoignage d'un effort en vue de redynamiser la représentation des rapports sociaux en les ramenant au modèle d'une agonistique généralisée, ce qui semble avoir pour conséquence d'y injecter à nouveau du contenu, ou du moins de leur réinsuffler un certain punch, au lieu de les ramener à leur forme idéale unifiée en droit qui en neutralise les enjeux en les faisant rentrer dans un langage commun et, par là, en gomme les aspérités. Mais ce contenu est aussitôt dématérialisé, ou plutôt, suivant le schème verbal qui a les préférences de Lyotard, immatérialisé : ce sont les flux particularisés d'une communication pulvérisée, qui ne vont nulle part et se croisent sans se rencontrer dans l'espace de dispersion où ils flottent librement, qui tiennent lieu de lien social, un lien qui à tout moment se fait et se défait, sans raison et sans nécessité, en l'absence de toute règle qui pourrait en assurer la cohésion. C'est pourquoi la mise en avant du différend, qui met indéfiniment en suspens toute certitude théorique, représente le triomphe du point de vue pragmatique, qui admet pour seule loi celle du performatif. Dans tous les domaines de la connaissance et de l'action, être post-moderne c'est donc admettre lucidement qu'il ne reste plus qu'à « jouer des coups », sans espoir d'en capitaliser les résultats en les faisant rentrer dans un ordre rationnel de justification unique et stable, fictivement réalisé et conformé à travers la continuité d'un

grand Récit qui ait la capacité exorbitante d'en rendre les éléments commensurables entre eux : autrement dit, en termes langagiers, puisque le langage est devenu le modèle performatif de toute action, et puisque faire n'est rien d'autre que dire qu'on fait de la manière dont on le dit, il n'y a plus qu'à construire particulièrement des phrases, étant déposée la prétention de les rassembler à l'intérieur d'un texte unique qui en capture et en cimente les particularités. Est alors laissé libre cours au principe de l'anarchie, que résume la formule de Feyerabend « *anything goes* », c'est-à-dire au principe qui récuse *a priori* tous les principes, en affirmant la priorité de l'arbitraire sur le nécessaire, de l'instable sur le fixe, du local sur le global, du marginal sur le central, du mineur sur le majeur, et, pourrait-on dire, de l'analyse sur la synthèse.

Ceci pourrait bien être la version « gauchiste », délivrée avec panache mais non sans une certaine dose d'esbroufe, du discours des responsables et des experts, telle qu'elle s'inscrit sur l'envers de la feuille à la surface de laquelle il se donne à lire en clair : sous couvert de le démystifier ou de le déconstruire, cette version assure, sous la forme d'une critique délestée de fondement, ce qui lui confère une dimension cynique, la légitimation cryptée de ce discours, dans la mesure où elle se contente, en un sens voisin du contentement kojévien, d'en entériner sans illusions les données de bases présentées comme indépassables, ce qui dispense de se déclarer pour ou contre leurs conséquences et, du même coup, autorise à contourner l'alternative entre apologie et dénonciation. La société technicisée ou technocratisée, transformée selon la prophétie de Daniel Bell en « société de savoir », dirigée par ceux qui, ayant acquis la compétence intellectuelle des jeux de langage, se sont mis ainsi en position de faire sciemment des coups, quitte à les défaire le coup d'après, sans avoir à en référer à aucune instance supérieure dépositaire et gardienne du sens de l'histoire, c'est celle des décideurs et des gestionnaires détenteurs stratégiques de l'information, ce qui les dispense d'une entente préalable et leur permet de fonctionner en réseau de manière purement interactive, donc d'interférer, concrètement de régler leurs affaires, hors de la sphère du politique et de ses efforts de planification rationnelle qui tentent, en sens inverse, avec plus ou moins d'efficacité, de réinjecter davantage de synergie dans l'interactivité. Suivant le point d'où on la regarde, cette société post-moderne, foncièrement hybride, à la fois paradis et jungle, est libertaire ou libérale, révolutionnaire ou conservatrice, ce qui signifie qu'elle est simultanément libertaire et libérale, révolutionnaire et conservatrice, en l'absence des critères qui permettraient de trancher entre ces perspectives interprétatives, qui se retournent l'une dans l'autre selon que l'on lit à l'endroit ou à l'envers la feuille de papier où elles sont déposées : c'est pourquoi la sérénité qu'elle procure, la *Befriedigung* dont parle Kojève, ne peut être qu'une sérénité inquiète, que le fait d'être pratiquée dans la décontraction n'empêche pas d'être exposée en permanence aux menaces dévastatrices de la terreur, deux postures extrêmes entre lesquelles elle ne laisse pas place à un moyen terme.

La post-modernité est résolument pluraliste et ludique, ce qui est la garantie de sa plasticité, impossible à faire rentrer sous un paradigme unifié. On comprend que l'esthétique, que ce soit celle de l'architecture ou celle de la danse, ait offert un champ privilégié à ses expériences composites, alliant compétence et gesticulation, qui consistent à faire et à défaire des règles, avec pour seule exigence que « ça marche » au sens de la performance réussie indépendamment de la relation à un référent externe en fonction duquel il soit possible de prescrire une règle aux règles. Ceci signifie que le monde post-moderne est un monde esthétisé, spectacularisé, où il n'y a plus de place que pour du « comme si » ou du « pour voir », comme aux cartes, dont les règles obligent bien qu'elles soient aléatoires du fait de n'avoir pas à se soumettre à une règle des règles. C'est un monde possible réduit à sa virtualité, par l'intermédiaire de laquelle il se signifie entièrement lui-même, de façon à la fois consternante et amusante, à la manière des « installations » que multiplie la création artistique contemporaine : il n'est plus qu'un monde à la carte, tramé, conjecturé, simulé, une gigantesque installation aux contours impossibles à cerner, susceptible, comme dans la fiction que donne à voir *Matrix*, d'être à tout moment montée, démontée et remontée, éventuellement sur écran, à travers une succession incontrôlée d'images qui se transforment les unes dans les autres à volonté, en fonction de la donne qui en redistribue les cartes. Le paradoxe est que ce monde sans règles fixes, monde que

le fait d'avoir été déstructuré rend apparemment « libre », requiert qu'on s'adapte à lui aveuglément, en se prêtant à ses détours indéfiniment variés : sa flexibilité impose qu'on aie l'échine souple, comme un danseur, et à l'occasion le dos courbé, comme un larbin dont sa crainte d'être chassé fait tendanciellement un esclave. Chacun y est en principe libre, comme dans le régime universitaire actuel du LMD, de se choisir un parcours, puisqu'aucune orientation n'y est a priori définie, et que l'unique objectif qui y soit assigné est d'optimiser des performances, et de comptabiliser des points ou des « crédits », en réponse à l'impératif « Débrouillez vous ! », ou « Faites le vous-même ! », impératif particulièrement bien adapté à des temps où l'on veut faire des économies de personnel et dégraisser les « mammouths » : mais rien ne garantit que cette liberté d'indifférence, confrontée à la seule condition du possible, sur fond d'échange permanent du réel et du virtuel, où tout est à tout moment délocalisable et jetable, ne se retourne en aliénation, lorsque, hors de toute logique, se mettent à clignoter des signaux contradictoires qui délivrent des indications ou des incitations entre lesquelles il est devenu impossible de trancher. C'est alors que, comme on l'a indiqué, la décontraction se mue, sans transition, en terreur, dans un monde miné par le vide, où l'absurde, suite à une miraculeuse conversion, est devenu la seule forme raisonnable.

À une modernité à laquelle sont reprochés les débordements de l'esprit absolu où elle aurait sombré pour avoir trop écouté les vociférations de ses « maîtres penseurs », Hegel et Marx en première ligne, rendus coupables d'avoir édifié et entretenu le goulag de la « société fermée », s'oppose, au nom des droits imprescriptibles de la « société ouverte », une post-modernité qui, non sans tapage, s'affiche prudente, et effectue la réhabilitation du sens commun et de ses modestes préjugés, avec pour argument, dans l'esprit des remarques de Wittgenstein sur *Le rameau d'or* de Frazer, que des idées reçues ne peuvent être totalement dépourvues de validité et qu'il n'y a aucune raison valable de rechigner à leur accorder l'assentiment, sous l'unique condition d'en préserver le caractère local et « ordinaire » et de résister à la tentation de les universaliser. Animé par la volonté de parer aux excès du philosophisme, on se réfugie alors dans un sociologisme rampant, qui sanctionne l'état de fait en interdisant toute prise de recul à son égard, puisqu'il ne s'agit au fond que d'un jeu, dont les parties se suivent sans se lier entre elles, dans la durée suspendue et stagnante de la post-histoire, dont les accidents ne sont pas totalisables. Dans un tel contexte, il ne reste plus guère de place pour une pensée critique à laquelle est reprochée la tentation de replacer tout ce qui arrive sous la perspective d'un horizon révolutionnaire, perspective devenue obsolète du fait d'avoir trop fait croire aux lendemains qui chantent, la seule idée reçue à laquelle on refuse d'accorder une quelconque crédibilité, le seul préjugé qu'on s'autorise à balayer d'un revers de main au nom du bon droit de fait des idées reçues et des préjugés, celui-là seul excepté : on omet alors de se demander pourquoi beaucoup de gens ont eu besoin à un certain moment d'adhérer, peut-être aveuglément, - et il aurait mieux valu sans doute y regarder de plus près, et il est inexcusable de ne pas l'avoir fait -, à ce mythe de la révolution dont on fait le ciment de l'idée de la modernité pour mieux parvenir à la diaboliser. Non sans une certaine dose de démagogie, on déclare préférer la morale simple de Combray, et son recours à d'inoffensives conventions et à des proverbes, aux mots d'ordre qui en appellent à la nécessité de transformer le monde au lieu de continuer à seulement l'interpréter, entreprise qui, dit-on, vouerait celui qui s'y engage à devenir fatalement, sur un petit ou sur un grand pied, un nouveau Pol Pot. Et pour faire pièce au mythe de la révolution, renvoyé à son passé d'illusion qui a perdu toute crédibilité, la pensée post-moderne crée de toutes pièces un contre mythe, celui du totalitarisme qui, par un commode *melting pot* bien conforme à son esprit de souplesse, permet de mettre dans le même sac à malices Togliatti et Franco, Staline et Hitler, rouge et noir réunis du fait de porter la responsabilité des mêmes crimes, comme si jamais un crime en valait un autre, sinon au point de vue d'un philosophisme abstrait et moralisant qui n'est certainement pas aussi neutre et dépourvu d'arrière-pensées qu'il le prétend, et qui n'est pas non plus tout à fait étranger à la manière de voir propre à la post-modernité et à son incitation à penser de manière modeste et réservée.

A la modernité on fait grief de cautionner un projet de libération et d'émancipation révolutionnaire qui, dans les faits, aurait pour corrélat une procédure d'asservissement, dans le cadre d'une société rigidifiée et maintenue sous surveillance dont le modèle est donné par le panoptique de Bentham, argument qu'il convient de prendre très au sérieux : car une modernité qui ne s'interrogerait pas sur ses contradictions internes et ses lacunes, et qui se reposerait sur le seul bon vouloir de sa raison en ignorant le fond d'obscurité sur lequel se détachent ses lumières et en restant aveugle à ses impensés et aux menaces que ceux-ci font peser sur elle, s'expose à faillir, de manière éventuellement catastrophique. Mais cela ne doit pas conduire à fermer les yeux sur le fait que l'idéal de désassujettissement dont se réclame une post-modernité offrant, non sans une forte dose de démagogie, la promesse d'une existence libérée dans le cadre d'une société désenclavée et délivrée de la tyrannie qu'exerce sur elle, au nom de sa rationalité de progrès, un pouvoir centralisé, ce qui ouvrirait à chacun la possibilité de construire à son gré son destin au jour le jour, sous la seule condition que soit respectée la règle qui veut que le meilleur gagne, c'est-à-dire se distingue en faisant mieux que les autres, débouche sur la perspective guère rassurante d'un monde flexible et souple où règne, en l'absence de tout point d'ancrage substantiel, une compétition effrénée, compétition des individus, des modes de vie, des formes de conviction, des jeux de langage, et pourquoi pas guerre des civilisations ?, qui se côtoient sans se rencontrer, ne restant alors qu'à faire fond sur le miracle d'une harmonie préétablie ou d'une main invisible pour les faire tenir ensemble dans le cadre du meilleur des mondes possibles, celui dont il faut bien, sans illusions, se contenter une fois déposé l'espoir de le transformer sur le fond, ce qui n'interdit cependant pas de s'employer, par de toutes petites touches, à y apporter des améliorations et à le réformer.

L'alternative de la post-modernité et de la modernité se ramènerait donc en dernière instance à celle de la réforme et de la révolution, du pragmatisme et de l'utopie. Mais cette alternative n'est-elle pas justement celle qui traverse toute l'histoire de la modernité, et la propulse en avant d'elle-même sans fin assignable qui apporterait la résolution de ce conflit ? A y regarder de plus près, la modernité n'a pas été moins réformiste et pragmatique qu'elle n'a été révolutionnaire et utopique : et c'est précisément parce qu'elle a maintenu la tension entre ces deux pôles et a cherché à tenir ces deux caps qu'elle a tant bien que mal, difficilement, poursuivi son mouvement, sans savoir où il allait la mener, ni même si cela allait la mener quelque part. Une post-modernité définitivement revenue de l'utopie révolutionnaire aurait effectivement coupé les ponts avec la modernité : mais ce serait au prix d'une nouvelle utopie, plus dangereuse encore, celle d'une pensée définitivement purifiée de ses illusions, au moment où serait définitivement avérée dans les faits, sans retour en arrière possible, la fin des idéologies. Mais la fin des idéologies est elle-même une idéologie qui, comme toute idéologie, refuse de s'avouer comme telle. Le fait que la post-modernité soit actuellement la forme dominante de l'idéologie, celle qui façonne la plus grande partie des discours tenus aujourd'hui, y compris sous les formes les plus abstraites et sophistiquées de la philosophie, ne doit pas amener à la tenir pour une billevesée, une simple lubie dont on pourrait facilement se débarrasser par un effort supplémentaire de lucidité, ce qui serait une fois de plus accrédi-ter la thèse de la fin des idéologies. La thématique de la post-modernité, avec ses confusions et ses raccourcis trompeurs, est, il faut le reconnaître, consubstantielle à notre modernité actuelle, dont elle représente à la fois le maillon fort, le point de soudure, et le maillon faible, le point de rupture. C'est pourquoi, en mettant en évidence les paralogismes dont se nourrit cette thématique, au lieu de s'en faire le propagandiste prétendument objectif et neutre, on se donne quelques chances de changer la modernité et de changer de modernité, en vue d'essayer, sans illusions mais aussi sans défaitisme, d'autres manières de voir le monde, ce qui constitue en dernière recours l'une des tâches qui peuvent raisonnablement être assignées à la philosophie.

Concluons en avançant l'hypothèse suivante : il n'y a pas une mais deux modernités, c'est-à-dire de manières d'occuper en pensée et en acte la conjoncture qui est la nôtre. La première est une modernité d'adhésion, dont l'unique fin est une adaptation aussi étroite que possible aux conditions

factuelles imposées par l'actualité, dans une l'inconscience des présupposés et des conséquences de cette adaptation. La seconde est une modernité de débat et éventuellement de rupture, vigilante à l'égard d'elle-même, disposée à se remettre en cause de manière critique en essayant de faire revenir au jour ses points d'ombre, de manière à problématiser intellectuellement ses formes d'existence et aussi, si cela est possible, à les modifier concrètement, non pour le seul plaisir de changer, mais parce que cette transformation est reconnue comme nécessaire, une fois admis, pour des raisons précises avancées au terme de discussions approfondies, qu'il n'est pas possible de continuer indéfiniment ainsi. La polémique que mène la post-modernité contre une modernité réputée dépassée du fait de s'être enfermée dans des impasses dont elle ne peut plus sortir par ses propres moyens repose sur une confusion systématique, et abusive, entre ces deux figures : on combat la modernité de rupture comme si elle était une modernité d'adhésion, infestée de convictions irréfléchies et irresponsables, la croyance au progrès et le désir de révolution par exemple ; et on sollicite en lieu et place une post-modernité de pure adhésion, ayant renoncé à toute perspective de rupture, ouverte sans réserve et sans limite, pragmatiquement, aux mille possibilités qu'offre un monde dans lequel il n'y aurait plus de nécessité de s'orienter dans un sens plutôt que dans un autre et où toutes les raisons se valent. Il faut l'admettre lucidement, la croyance au progrès et le projet révolutionnaire qui sont au cœur de l'idée de la modernité présentent une dimension mythique, ce qui doit inciter à renoncer à en prendre les discours au pied de la lettre, en se dispensant du devoir d'en sonder les arrière-plans cachés : mais estimer qu'on peut vivre et penser sans de tels mythes, comme le propose une post-modernité qui se veut à la fois clairvoyante et désengagée, donc libre de ne pas prendre parti, c'est accréditer le nouveau mythe d'une société sans mythe et sans idéologie, où le combat idéologique n'aurait plus en conséquence sa place, mythe plus dangereux encore que celui qu'il prétend combattre. C'est pourquoi, tant qu'à faire, et les yeux ouverts au maximum, il vaut mieux encore s'en tenir au mythe d'une modernité ayant admis la nécessité de se transformer, autant que possible en mieux et en limitant les dégâts, plutôt que s'abandonner au commode « contentement » que préconise une post-modernité résignée, satisfaite de ce qu'elle a et soumise, sans discussion, aux conditions qui lui sont imposées sur le moment, à l'époque de la « post-histoire », sans chercher à voir plus loin, une fois déposée, au nom des prescriptions d'une intelligence dévoyée et nonchalante, l'exigence assumée en conscience de changer la vie.

Copyright Pierre Macherey