

Visages de la postmodernité

Gary Madison

Volume 27, numéro 1, été 1994

Postmodernismes : Poésies des Amériques, Ethos des Européens

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/501071ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/501071ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (imprimé)

1708-9069 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Madison, G. (1994). Visages de la postmodernité. *Études littéraires*, 27(1), 113–137. <https://doi.org/10.7202/501071ar>

Résumé de l'article

Jetant un regard en arrière sur Hegel, le premier grand théoricien de la modernité, cet article cherche à discerner les principales forces qui s'opposent dans la transition de la modernité à la postmodernité. Pour ce faire, il propose une interprétation uniquement postmoderne de notions appartenant à la modernité telles l'histoire, le progrès, la révolution, l'universalité, la rationalité, l'humanisme et la société civile. Il affirme que l'époque postmoderne ne connaît qu'une vérité -la démocratie- et que la seule éthique convenant à une politique de la postmodernité est celle que Václav Havel a appelée l'éthique de la civilité.



VISAGES DE LA POSTMODERNITÉ

Gary B. Madison

Et le soleil naît, meurt et revient.
Vieille chanson (Dinka)

■ La figure fantomatique de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, premier grand théoricien de la modernité, fait inéluctablement partie du *Denkweg* de tout interprète de la postmodernité. Aussi, je reconnais d'emblée l'empreinte de son œuvre dans les remarques qui suivent et qui tentent d'éclairer quelques-uns des principaux thèmes (et contre-forces) qui sont à l'œuvre dans le passage de la modernité à la postmodernité.

La chouette de Minerve

Dans le célèbre passage de « la Chouette de Minerve », que l'on trouve dans la préface des *Principes de la philosophie du droit* publié en 1821, Hegel écrit que la philosophie « saisit son temps dans la pensée ». La philosophie n'est rien d'autre que le plus rigoureux effort de la réflexion humaine afin de *com-prendre* (prendre ensemble) les multiples fils qui composent la trame (le texte) de l'être-au-le-monde. Elle n'est rien d'autre que la réflexion — c'est-à-dire

un retour aux choses elles-mêmes, à ce qui est ou à ce qui a été —, qui s'efforce de saisir l'« essence » des choses humaines, « essence » qui n'est que la forme que ces choses ont prise dans le devenir qui les a amenées à être ce qu'elles sont maintenant (« *Wesen ist, was gewesen ist* »). Voilà pourquoi Hegel dira que « la chouette de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit », signifiant par là que la philosophie n'a pas pour tâche d'« enseigner comment le monde doit être », mais, plutôt, de décrire ce qui est effectivement et ce qui a été. Dans tous les cas, la philosophie arrive toujours trop tard pour assumer un rôle directif. « Lorsque la philosophie peint son gris sur du gris, une forme de la vie a vieilli et elle ne se laisse pas rajeunir avec du gris sur du gris, mais seulement connaître ». En d'autres termes, « en tant que pensée du monde, elle la philosophie n'apparaît qu'à l'époque où la réalité a achevé le processus de sa formation et s'est accomplie » (*PPD*, p. 45).

C'est pourquoi Alexandre Kojève, le plus critiqué mais aussi le plus génial¹ commentateur de Hegel au XX^e siècle, insiste, à juste titre, pour mettre les choses au clair : « La méthode hégélienne n'est donc nullement "dialectique" : elle est purement contemplative et descriptive, voire *phénoménologique* au sens husserlien du terme » (Kojève, p. 449). Pour Hegel — si l'on suit en cela Kojève — la « dialectique » se trouve dans les choses elles-mêmes (sans cela il n'y aurait d'ailleurs pas d'« histoire ») et, dès lors, la méthode philosophique, c'est-à-dire la réflexion sur la réalité, serait « celle d'une pure et simple description, qui n'est dialectique que dans ce sens qu'elle décrit une dialectique de la réalité » (*ibid.*, p. 462). C'est pourquoi, tout comme les herméneutes phénoménologues postmodernes d'aujourd'hui (et contrairement aux philosophes analytiques de la modernité tardive), Hegel, toujours selon Kojève, ne cherche pas à démontrer ses positions ou à réfuter celles d'autres philosophes (*ibid.*, p. 466). Le philosophe est un herméneute dont la tâche est d'*interpréter*, et non pas d'élaborer une argumentation afin, notamment, de réfuter ses adversaires. Cette tâche, suffisamment difficile en elle-même, consiste simplement à expliquer ou à expliciter (*ex-plicare, aus-legen*) la logique qui est à l'œuvre dans les choses elles-mêmes : « la science a seulement pour tâche

d'amener à la conscience ce travail propre de la raison de la chose [*Sache*] » (*PPD*, paragraphe 31²) — *die Sache selbst*, comme le dirait Hans-Georg Gadamer. Interpréter la réalité veut dire la « reconstruire », dans sa forme idéelle. Il s'agit de saisir l'Idée à l'œuvre dans celle-ci, de la traduire, de la rendre en concepts, afin d'en révéler le *sens*. Voilà ce qu'est l'herméneutique, et, dans une telle optique, Hegel fut le grand herméneute des temps modernes.

La fin de l'histoire, et au-delà

Herméneute des temps modernes, Hegel fut également, en tant que fils de son temps, un véritable « moderne » — le plus moderne des modernes³. À la lumière des rapports qu'entretiennent modernité et postmodernité, aux yeux de cette dernière, l'herméneutique de Hegel est « moderne » et, de ce fait, déficiente, en ce sens qu'elle se laisse guider totalement par deux notions irréductiblement liées et spécifiquement « modernes » : la totalité (absoluité) et la fermeture. Voilà deux notions on ne peut plus métaphysiques et, dès lors, tout à fait inadmissibles aux yeux de tout postmoderne, car au moins à partir de l'un des points de vue qu'elle adopte, la postmodernité n'est rien d'autre qu'un scepticisme radical à l'égard de toute forme de « connaissance » métaphysique (qui réclame toujours pour elle, sous une forme ou

1 En français dans le texte. NdT.

2 Voir également le par. 32 : « nous voulons regarder comment le concept se détermine lui-même, et nous imposer cette règle, de ne rien donner de notre façon de voir ou de penser ».

3 Au moins selon l'interprétation traditionnelle. Joseph Flay, de la Penn State University, le considère pour sa part plutôt comme le premier des postmodernes (voir son article « Merleau-Ponty and Hegel : Radical Essentialism »). La question de savoir si Hegel a été le dernier des modernes ou le premier des postmodernes est un problème dont je confie pour ma part la solution aux spécialistes de Hegel.

sous une autre, la finalité et la totalité de ce qu'elle affirme). Derrière le voile de l'illusion métaphysique, affirment les postmodernes, il y a tout simplement d'autres voiles (la « réalité » apparaissant alors, en quelque sorte, comme un effeuillage sans fin). À la manière des tortues de l'Inde, la réalité *est* interprétation, continûment.

Advenant à la fin du jour, l'envol de l'herméneutique hégélienne dans le monde de l'idéalité transcendante, sur les ailes de la totalité et de la fermeture, implique nécessairement que le « jour » ait déjà vu l'achèvement du travail (le « crépuscule » hégélien est le Repos de Dieu après l'accomplissement de l'engendrement cosmique). Ceci implique que : 1) *toute* chose est déjà là et que : 2) chacune de ces choses peut être interprétée *d'une manière totale et définitive* 2) présupposant 1). Avant que l'herméneutique hégélienne puisse entrer en scène, il faut donc que l'histoire soit déjà donnée ⁴. Mais l'histoire a-t-elle une fin ? (Beaucoup de postmodernes ont proclamé la fin de l'Histoire, mais ceci diffère de l'énoncé de Hegel quant à la Fin de l'histoire.) Ayant renoncé au confort de la connaissance métaphysique des modernes (peut-être davantage par défaut que par choix véritable), les postmodernes n'ont d'autre option que de croire qu'après la « fin de l'histoire », il ne faut plus attendre... qu'encore de l'histoire. En d'autres termes : 1) *tout* n'est

pas véritablement là, et ce qui *est* n'est jamais *entièrement* là (l'absence étant tout aussi présente que la présence elle-même) et : 2) il n'y a pas dès lors qu'*une* manière de dire les choses qui sont ou ont été, il n'y a pas qu'*une* interprétation de ce qui est. Ce qui a été (l'« histoire ») est en soi la matière d'une interprétation qui se prolonge et se poursuit. Ainsi que l'a dit Gadamer : « l'histoire doit toujours être réécrite à partir de chaque nouveau "présent" » (TI, p. 197).

Cependant, même un postmoderne devra admettre que Hegel avait raison de croire qu'il y a quelque chose comme une logique dans les choses, dans l'histoire. Si tel n'était pas le cas, la philosophie elle-même serait impossible — comme le confirment certains postmodernes — « poststructuralistes », ou « rortiens » (Rorty) — qui, déjà et d'une manière précipitée, proclament la « fin de la philosophie » (c'est-à-dire la fin des théories générales, des « grands récits » comme les désigne Lyotard). Lorsque ces anti-philosophes postmodernes annoncent la fin de la philosophie, ils le font pourtant en usant des meilleures raisons *philosophiques*. Car là où ne se trouve aucun *logos*, ne se trouve aucune possibilité d'en chercher ; c'est dire alors qu'il n'y a pas de « philosophie », pas de compréhension de la condition humaine. L'herméneutique postmoderne, quant à elle, tient ces penseurs extrémistes pour des défaitistes, engagés dans une entreprise suicidaire qui ne fait aucun sens. Qui, demande-t-elle,

⁴ « Hegel n'a qu'à enregistrer le résultat final de cette épreuve "dialectique" du réel et à le décrire correctement. Et puisque, par définition, le contenu de cette description ne sera jamais plus modifié, ni complété ou réfuté, on peut dire que la description de Hegel est l'énoncé de la vérité absolue ou universellement et éternellement (c'est-à-dire "nécessairement") valable. Tout ceci présuppose, bien entendu, l'achèvement de la Dialectique réelle de la Lutte et du Travail, c'est-à-dire l'arrêt définitif de l'Histoire » (Kojève, p. 466).

choisirait une vie sans signification (existentiellement parlant) ? Dès lors que nous ne renonçons pas à notre humanité (notre liberté), nous ne renonçons pas davantage au sens et, donc, pas davantage à l'histoire. L'existence humaine, authentiquement vécue, n'est rien d'autre qu'un pari sur le triomphe ultime du sens sur le non-sens, de la liberté sur la nécessité.

La seule manière *sensée* de contrer le modernisme philosophique, sans pour autant succomber à l'attrayante tentation d'un excès de postmodernisme, est d'affirmer que tant que l'homme (et, donc, l'histoire) manifeste quelque signification, il n'est pas possible que tout ce qui a été dit, ou fait, puisse être entendu au nom d'*un seul* sens. Dans une telle optique, Hegel se trouve à la fois — et ce, d'une manière tout à fait hégélienne — nié et dépassé. L'existence humaine est signifiante, mais d'une manière *sur-déterminée*, c'est-à-dire que toute interprétation particulière (ou narration) dont elle fait l'objet est toujours *sous-déterminée* d'une manière nécessaire. De fait, il y a plusieurs interprétations possibles de tout « ce-qui-est », plusieurs façons de conceptualiser la dialectique du réel ; et la tâche (capitale et infinie) de l'herméneutique consiste à réguler le déroulement du « conflit des interprétations » (selon l'expression de Paul Ricoeur). À Hegel, qui disait que la philosophie arrivait toujours en retard et qu'elle survenait seulement dans des temps où les choses avaient déjà complété leur formation et atteint leur état de plein développement, il convient de rétorquer que la philosophie arrive en fait toujours trop tôt,

puisque l'actuel ne s'offre jamais au regard réflexif comme quelque chose de pleinement réalisé. La métaphore hégélienne du crépuscule trahit en fait un étonnant point aveugle : victime de sa propre métaphore, Hegel est amené à ignorer que, tant que les temps dureront, tout crépuscule sera suivi d'une aube, qu'il y aura toujours un « demain » (*Morgen ist auch ein Tag*). S'il y a quelque chose de commun à tous les postmodernismes (tant dans leurs thèses que dans leurs « métathèses »), c'est bien ce rejet de la totalité et de la fermeture hégéliennes (modernistes). Tout est toujours en train de se poursuivre.

La liberté dans l'histoire et l'histoire de la liberté

Il y aura toujours un demain, un avenir. Celui-ci — ou, plus précisément, ce qui *aura* été — est le monde de l'histoire en marche. C'est donc le monde de la liberté, de la liberté à récrire, c'est-à-dire le refaçonnement de l'histoire, la reconstruction du sens de ce qui a été. Hegel a eu raison de dire que l'objet de la réflexion herméneutique qui occupe la philosophie est le passé, car « ce-qui-est » se trouve toujours déjà être du passé. Son erreur réside dans l'ignorance d'une vérité herméneutique tout aussi importante : la signification totale du passé se trouve toujours dans l'avenir — et n'est donc dès lors jamais entièrement déterminée, mais appartient plutôt à la marge de manœuvre (*Spielraum*) que permet la liberté humaine. Malgré Hegel, une forme vivante, peu importe son âge — pensons, par exemple, à la vieille Chine, que Hegel ne voyait pas autrement qu'en

tant que « retour de la même ruine grandiose ⁵ » (*PH*, p. 106), peut toujours être régénérée.

La raison pour laquelle l'humain est libre tient à son caractère d'animal doué de langage et, plus spécifiquement encore, à cette caractéristique du langage qui rend possible l'usage d'un discours au futur antérieur « ce qui aura été ». La signification *essentielle* des discours et actions humains restera *toujours* ouverte, aussi longtemps que les humains continueront d'exister, qu'ils posséderont le *logos* (le langage) — comme le rappelait déjà Isocrate —, c'est-à-dire qu'ils pourront continuer de faire bon usage du futur antérieur dans leurs narrations. Dans sa fonction narrative, le langage constitue le moyen par lequel les humains sont à jamais capables de reconstruire — et, donc, de déterminer — le passé, c'est-à-dire ce qu'ils sont dans leur *essence*.

Ceci implique pour l'herméneutique postmoderne une double tâche : essayer d'expliquer ou de décoder la logique à l'œuvre dans les affaires humaines par une lecture herméneutique des « signes du temps » qui soit, simultanément, une projection et une « protention » de ce qui sera. Ce qui ne veut pas dire, bien sûr, qu'une théorie herméneutique, élaborée à partir de l'examen des structures sociales ou culturelles, puisse prétendre *prédire* l'avenir et / (ou) en contrôler les finalités. Aucune « prédiction » (au sens moderne ou scientifique de ce terme) n'est possible là où, comme c'est toujours le cas pour les affaires humaines, le passé (qui, selon la thèse moderne, doit être déter-

miné en lui-même si on veut en faire la base de « prédictions ») est lui-même une fonction d'un futur « à-être-déterminé ». En aucun cas un relevé herméneutique de « ce-qui-est » ne peut, ne serait-ce que faiblement, être considéré comme une indication quant à ce qui peut ou pourrait se reproduire ; l'interprétation est toujours, à des degrés divers, inéluctablement *productive* de la chose qu'elle décrit. Dans la postmodernité, histoire et stratégie ne peuvent plus être séparées ; l'acte herméneutique de la *lecture* de l'histoire est inséparable de l'*écriture* de celle-ci. Comme le rappelait Václav Havel au Congrès américain, dans les affaires humaines, c'est la conscience qui détermine l'être, et non l'inverse.

Modernité et postmodernité

Parler de postmodernité, c'est parler de tout ce qui prétend représenter une nouvelle « ère » dans l'histoire. La grande ambiguïté du terme lui-même — dont on devine l'ampleur en considérant les différentes thèses qui s'en réclament en architecture, en littérature, en philosophie et dans une foule d'autres disciplines — pose le problème de la « périodisation ». La postmodernité — peu importe l'interprétation que l'on peut en faire — est-elle une nouvelle période dans l'histoire, qui représenterait un saut radical par rapport à la modernité ? Ou est-elle simplement encore la modernité, qui se doterait cependant de moyens différents, peut-être plus radicaux (comme pourrait l'être la guerre à la diplomatie, selon l'analyse de Clau-

5 Les citations tirées des textes originaux anglais ou de traductions anglaises ont été traduites en français par nous. NdT.

sewitz) ? Nous mène-t-elle à une distorsion (*Verwindung*) en quelque sorte « déspiritualisée » de la modernité (comme le croit le postmoderne, postnietzschéen et heideggérien nihilisant Gianni Vattimo, ouvrant ainsi la voie à tous ceux qui voudraient faire acte d'une pensée faible, *il pensiero debole*) — ou s'agit-il plutôt d'assumer encore, d'une manière plus résolue, mais sans changements véritables, le projet inachevé de la modernité, comme pourraient le croire ces éternels optimistes que sont les habermassiens ? Une chose est sûre : parler de *postmodernité* implique qu'il y ait eu, d'abord, une *modernité*. Mais, comme le savait Hegel, ce qui vient *après* quelque chose est, d'une part, rendu possible par ce qui l'a précédé et, d'autre part, continue de transporter avec soi quelque chose de ce prédécesseur. D'un point de vue strictement linguistique, la « *postmodernité* » inclut évidemment la « *modernité* ». La *postmodernité* apparaît dès lors comme ce qui entretient avec la *modernité* des rapports étroits de logique interne et qui en est inséparable. C'est peut-être Agnes Heller et Ferenc Fehér qui décrivent le mieux la situation lorsqu'ils notent : « la *postmodernité* vit, en tout état de cause, en "parasite" de la *modernité* ; elle évolue et se nourrit de ses accomplissements et de ses problèmes » (Heller et Fehér, p. 11).

Mais, comme l'indiquent par ailleurs ces auteurs, la *postmodernité* doit être distinguée de l'*antimodernité*. Cette dernière représentant le rejet définitif de tout ce qui est « mo-

derne » (si tant est qu'un tel rejet soit possible), elle ne mènerait en effet selon eux qu'à une privation de la liberté, voire à une totale destruction. Fort de ces constatations, je voudrais pour ma part, et en fonction de mes intérêts, considérer la *postmodernité* (dans les champs des théories philosophiques et socioculturelles) comme une réflexion *critique* sur les concepts fondamentaux de la *modernité*, tels que la liberté, l'individualisme, l'universalité et le progrès. Ainsi comprise, la pensée postmoderne apparaît comme un effort : 1) pour reconstruire ces notions modernes d'une manière non-métaphysique, non-essentialiste, éliminant ainsi toute trace de référence à un quelconque « signifié transcendantal » (comme le dirait Derrida), et ceci afin : 2) d'institutionnaliser ces concepts dans la pratique, d'en faire les principes informatifs d'un nouvel ordre mondial qui, s'il se manifestait, représenterait alors en fait la véritable « *postmodernité* ».

Postmodernité et globalisation

Du point de vue de la marche de l'histoire, la *postmodernité* est synonyme — ou, à tout le moins, contemporaine — de « *globalisation* ». Pour parler le langage de la « *périodisation* », la *postmodernité* débute là où se termine la *modernité*, c'est-à-dire, entre autres choses, lorsque s'achève le règne de l'État-nation (l'une des inventions les plus marquantes de la *modernité* occidentale⁶). Le concept de l'État-nation (fondé sur l'idée de la « *souveraineté nationale* ») cesse

6 De la même manière que l'État-nation est une création du monde occidental, la « *modernité* » en est une autre. La volonté que manifestent les États non-occidentaux de se « *moderniser* » est proportionnelle à leur volonté (directe ou indirecte) de

de jouer son rôle historique majeur avec la globalisation de l'économie et de la culture. Autrement dit, la modernité s'achève avec l'histoire moderne, c'est-à-dire au moment où, pour la seconde et décisive fois, l'Ouest rencontre l'Est (où, selon Hegel encore, l'histoire a d'abord commencé⁷).

En tant que moderne, Hegel est justifié de penser que l'histoire suit un cours linéaire, unidirectionnel. L'histoire mondiale, dit-il, va de l'Est à l'Ouest ; l'Europe est certainement la fin de l'Histoire, l'Asie en était le commencement (*PH*, p. 103). C'est, selon lui, parce que l'histoire suit la course du soleil : quand ce dernier, qui se lève à l'est, se couche à l'ouest (l'*Abendland*), au crépuscule, il donne naissance au « soleil de la conscience de soi ». C'est alors le Repos de l'Absolu, qui prend connaissance — et tire jouissance — de son œuvre.

Hegel serait dans le vrai, encore aujourd'hui, si l'histoire s'était terminée au moment où il rédigeait ces lignes (au crépuscule ?) ; s'il avait pu lui-même mettre un terme à l'histoire. Mais en tant que simple (c'est-à-dire « moderne ») théoricien, il en était incapable. D'autres, aux intérêts plus pragmatiques (et par ailleurs plus aventureux), ont continué d'assister le soleil dans sa course vers l'ouest, suivant en cela la logique de la modernité telle que Christophe

Colomb la manifestait déjà : pour arriver à l'Est, allons à l'ouest ! Avec le commandant Perry, ils parviendront (en 1853) à faire entrer leurs « Noirs Vaisseaux » dans le port de Tokyo, apportant, à la pointe du fusil, le soleil couchant sur la terre du soleil levant, et forçant par le fait même l'entrée du Japon dans l'histoire. Ce dernier, ne perdant aucun temps dans l'apprentissage que lui dispense les mentors occidentaux, devient, avec sa victoire navale sur la flotte impériale russe en 1905, la première nation *occidentale* (et impérialiste : « s'ils peuvent posséder des colonies, pourquoi pas nous ? ») de l'Est.

Comme toujours, Hegel apparaît vraiment, dans ses propos relatifs aux fins, comme une victime de ses propres métaphores (ce qu'est le plus souvent le moderne). Comme tout être humain, il savait bien que chaque crépuscule est suivi d'une aube, mais il n'en a pas tenu compte dans sa théorisation (métaphorique). Ainsi, en tant que moderne postcolombien, il savait parfaitement que la terre était ronde et non plate (c'est-à-dire comportant une limite, une « fin »), mais il n'a pas su adapter ses métaphores en conséquence. À cette critique, il protesterait naturellement (quel moderne ne le ferait pas ?) que bien que la terre soit une sphère, l'histoire ne trace pas de cercle autour

s'occidentaliser. À ce titre, la postmodernité indique un renversement de tendances, une « désoccidentalisation », qui fait place à des modèles de développement plus « globalisants ».

⁷ Avec la fin du premier périple autour du monde de la flotte de Magellan en 1521 — sans Magellan lui-même, tué au cours de ce voyage, aux Philippines, par des autochtones hostiles à la Chrétienté (l'« Église universelle ») — débutent les manifestations de forces dominatrices et colonisatrices de la première civilisation (économique) globale, avec laquelle la « modernité » est liée d'une manière inextricable. Une lecture de ce voyage, selon la perspective de cette globalisation, est proposée par S. Winchester dans *Pacific Rising : The Emergence of a New World Culture*.

d'elle (*PH*, p. 103). Mais la connaissance qu'apporte la postmodernité sur le sujet montre pourtant que c'est précisément ce qu'elle fait maintenant. Comme c'est généralement le cas chez les métaphysiciens, ainsi que l'a remarqué Derrida, Hegel n'était pas maître de ses métaphores et de ses philosophèmes ; à l'inverse, ceux-ci étaient maîtres de lui.

L'histoire, que Hegel espérait supprimer (en la complétant) a, (comme toujours), pris sa revanche sur celui qui imaginait l'achever⁸ (l'anecdote aurait pu servir de mise en garde contre le mot d'ordre des post-hégéliens marxistes-léninistes : « Éliminez les exploités » !). Hegel n'aura pas eu plus de succès en tentant d'arrêter l'histoire que le roi Canut, prémoderne et non-philosophe régnant sur l'Angleterre et le Danemark et qui, assis sur son trône dans toute sa royale majesté, commandait aux lames de l'océan de venir mourir à ses pieds. Ainsi l'histoire a, d'une manière étonnamment « hégélienne » (jouant ironiquement elle-même sur les cordes de ce que Hegel nommait les « ruses de la Raison »), « accordé » le philosophe à sa juste valeur historique. Certes la « fin de l'histoire » de Hegel est bel et bien une fin, mais la fin d'une histoire, celle de la modernité, et non celle de l'Histoire elle-même. Car la *fin* de

l'histoire de la modernité n'est rien d'autre que le *commencement* de l'histoire postmoderne (que certains appellent « posthistoire »).

Le nouvel ordre mondial et la nouvelle pensée

Poursuivant, malgré Hegel, sa course du côté occidental, le soleil de l'histoire a maintenant (grâce à la technologie de l'Ouest) complété sa ronde autour du monde, reliant l'Ouest à l'Est, la fin au commencement, faisant du monde, pour la première fois, une seule et unique entité — inaugurant ainsi — une nouvelle « ère », justement appelée « postmoderne ». Voilà l'événement le plus significatif de l'histoire du monde jusqu'à ce jour, non seulement parce qu'il annonce le début d'une véritable histoire *mondiale*, mais aussi parce qu'il change profondément la nature même de l'histoire (telle que l'ont pensée les modernes). *Avec l'avènement de la postmodernité, l'histoire cesse d'être unidirectionnelle (et unidimensionnelle)*. Même si les rapports qu'entretiennent modernité et postmodernité sont, comme je l'ai signalé, internes, il demeure que celle-ci n'est pas simplement la continuation de celle-là, quelque chose qui apparaîtrait comme une sorte d'« hyper-modernité » (en dépit de ce qu'ont

⁸ Hegel n'aura pas été plus heureux dans sa tentative de supprimer l'histoire (c'est-à-dire l'interprétation) que l'empereur Justinien (malgré tous ses pouvoirs impériaux) ne l'aura été en 533 avec ses *Institutiones* qui tentaient de codifier d'une manière définitive la Loi romaine. Lorsque celles-ci furent publiées, l'Empereur, qui avait horreur de la *libido scribendi* des juristes — c'est-à-dire de leur manie « derridesque » de rédiger d'interminables gloses à propos de tout et de rien — interdit toute nouvelle interprétation des lois et annonça qu'elle serait châtiée sévèrement. Inutile de dire que ces avertissements restèrent sans effet et qu'ils ne parvinrent nullement à endiguer le flot incessant de la réinterprétation des lois. Justinien mourut frustré, tout comme Hegel : « Il n'y a eu qu'une personne qui m'ait jamais compris ; et encore, je ne suis pas sûr d'elle » (cette personne étant, bien sûr, Hegel lui-même ?).

dit Baudrillard et d'autres postmarxistes). La postmodernité n'est pas seulement un « même » hypostasié, grandiose, une sorte de Disneyland de la modernité ; son avènement va jusqu'à interroger d'une manière radicale des notions telles que celle de la « mêmété » (ou de l'« identité », comme diraient les philosophes). La postmodernité est, d'une manière fondamentale, une entreprise de déconstruction des implications et des présuppositions de l'ancienne opposition métaphysique entre le Même et l'Autre. Maintenant qu'elle a réfuté le vieil adage de Rudyard Kipling selon lequel « l'Est est l'Est, l'Ouest est l'Ouest, et jamais les deux ne se rencontreront », la postmodernité — et la globalisation qui en est la mesure — a fait en sorte que nul ne peut plus être assuré de connaître ce qu'est l'« Est » et ce qu'est l'« Ouest », ce qui est le Même et ce qui est l'Autre.

À partir du moment où la ligne droite de l'histoire, déterminée par la course du soleil, fait se rencontrer l'Est et l'Ouest, elle cesse définitivement d'être une ligne droite (autrement, elle deviendrait un cercle vicieux et cesserait de représenter la ligne de l'*histoire* ; cette dernière, réduite strictement au temps qui s'écoule, cesserait elle-même alors d'exister). De la même manière que l'architecture postmoderne (à la Mies Van der Rohe), l'histoire postmoderne abandonne la ligne droite. On peut mesurer à quel point la postmodernité représente une nouvelle « ère » en considérant que l'histoire ne procède plus désormais selon

une direction unique et univoque, et que l'« efficace » de celle-ci ne se concentre plus en un temps spécifique et sur un front unique (comme Hegel pouvait le croire). Quand, poussé à sa limite, l'Ouest rencontre l'Est, la ligne de l'histoire, qu'on croyait « directrice », se brise, se constelle, comme une plante qui croît et se ramifie dans une foule de directions. Toutefois, les racines s'entre-croisent en différents nœuds, chacune s'appuyant sur toutes les autres, se renforçant les unes les autres, en raison, précisément, de leurs différences complémentaires. Ce qui donne quelque unité à cet ensemble de « différences » (fort différentes des *différences* derridiennes) est que toutes ces lignes entremêlées pointent malgré tout vers *une* direction, vers *toujours plus de liberté et de démocratie*. Parce que les lignes s'entre-mêlent, elles forment un *texte* (même s'il est difficile à déchiffrer), un texte qui déjà s'écrit en une multitude de langages qui se recouvrent les uns les autres. À l'oreille exercée de l'herméneute postmoderne — habitué à la cacophonie de la Babel contemporaine —, le message général n'en apparaît pas moins clairement. Il est très clair, par exemple, dans ce texte de 1978 du dissident chinois Wei Jingsheng (qui l'a durement payé d'une condamnation à perpétuité dans le Goulag chinois) : « Le combat des temps modernes est un combat qui vise à réaliser le maximum de liberté et de démocratie que l'humanité peut manifester⁹ » (Wei, cité dans Leys, p. 237).

⁹ Wei Jingsheng, « The Fifth Modernization : Democracy ». Il s'agit là d'un dazibao fixé au Mur de la Démocratie à Beijing en décembre 1978 (les quatre autres « modernisations » auxquelles fait allusion le titre renvoient à des programmes que le gouvernement chinois avait mis de l'avant en 1975 : agriculture, industrie, défense nationale, science et technologie).

Wei parle ici des « temps modernes », mais il aurait pu dire « postmodernes ». Le besoin criant de démocratisation en Chine a fait croire à Wei — accordant trop à Hegel — que la modernité occidentale avait *déjà* atteint « le maximum de liberté et de démocratie que l'humanité peut manifester ¹⁰ ». Nous savons maintenant que la modernité culmine non pas dans une plus grande liberté ou démocratie mais plutôt, à l'Est, dans un socialisme d'État, ou à l'Ouest dans les États-providence (les deux étant tristement égaux, sinon également tristes). Voilà la cage de fer dans laquelle nous a mené la dialectique des Lumières, et il s'agit du contraire de la démocratie et de la liberté (ainsi que Max Weber et ses disciples de l'école de Francfort — Adorno, Horkheimer — l'avaient signalé dans leurs plus sombres moments). Et pourtant, Hegel avait là encore raison, bien que d'une manière limitée. Dans sa *Philosophie de l'Histoire*, en effet, il indique bien que l'histoire mondiale n'est rien d'autre que l'essor et le développement de la conscience de la liberté (*PH*, p. 19).

Voilà bien sûr ce qu'est l'histoire. Hegel a ici, pour une fois, absolument raison, et ceci est confirmé par ces structuralistes et poststructuralistes qui, ayant proclamé la « Mort de l'Homme », c'est-à-dire la liberté, sont con-

traints, sur la base de leur propre logique, de persévérer et d'annoncer aussi la fin de l'histoire. Mais Hegel n'a cependant raison que dans la mesure où l'histoire ne s'arrête pas avec l'« histoire » (c'est-à-dire, ici, avec la modernité). C'est Gadamer qui rectifie le tir de Hegel, au nom de la postmodernité. S'entendant avec Hegel — comme tout bon postmoderne doit le faire — sur le fait qu'il n'y a pas de plus grand principe de la raison que celui de la liberté, et que rien de plus grand ne peut être envisagé que la liberté de tous, et encore que l'histoire n'est compréhensible qu'à partir de la perspective que développe ce principe, Gadamer reconnaît pourtant que ce combat n'est jamais terminé, que la lutte est incessante ¹¹. En assumant l'obligation que l'histoire lui impose, la postmodernité promet non pas d'achever définitivement ce devoir, mais de le garder toujours en vue. La fin de l'histoire sera toujours quelque chose d'inaccompli. (Si l'histoire devait *finir*, ce ne serait pas parce qu'elle aurait atteint ses fins — *telos* —, mais parce qu'elle s'éteindrait, la possibilité même de la « durée » ayant disparu.)

Renonçant aux décevantes utopies de la modernité, la postmodernité sait, comme le disait Merleau-Ponty, que « la révolution qui recrée-

10 Hegel dit : « les Nations de l'Est croyaient en la liberté d'un seul ; les mondes grec et romain en la liberté de quelques-uns ; mais nous savons que tous les hommes sont libres » (*PH*, p. 19). Dans sa *Philosophie du droit*, il identifie ce « nous » au monde germanique, le dernier « empire » de l'histoire mondiale (voir par. 354). Hegel savait peut-être que tous étaient libres, mais lui et ses contemporains ont fait bien peu pour traduire en pratique ces vérités théoriques. Ceci reste la tâche de la postmodernité.

11 Gadamer est très précis sur ce point : « Le principe de la liberté est inexpugnable et irrévocable. Il n'est plus possible pour qui que ce soit de nier la liberté de l'humanité. Le principe qui veut que tous soient libres ne sera jamais plus menacé. Mais cela veut-il dire que l'histoire est parvenue à son terme ? Est-ce que tous les humains sont actuellement libres ? Est-ce que l'histoire depuis l'époque de Hegel n'a pas consisté précisément à transposer dans la réalité le principe de la liberté ? De toute évidence, ceci n'indique que la voie dans laquelle doit s'engager la marche de l'histoire et ne fournit par ailleurs aucune assurance quant au fait que tout puisse d'ores et déjà être réalisé » (*RAS*, p. 37).

rait l'histoire est à l'infini » (*AD*, p. 296). Il n'y a pas de place, dans la postmodernité, pour ces modernisants radicaux (à la Hegel) qui voudraient en arriver ici et maintenant à une fin de l'histoire, par l'instauration instantanée de la justice sociale à l'échelle mondiale (*Apocalypse Now !*). La fin de l'histoire aura simplement à attendre, indéfiniment. Reconnaisant comme il se doit la nécessité d'aller au-delà d'un « révolutionnisme » moderne, Claude Léfort affirme :

Ainsi devons-nous nous résoudre à abandonner l'idée d'une entreprise qui homogénéiserait les aspirations collectives dans un projet de société alternative ou, ce qui revient au même, l'idée d'un modèle unique qui viserait à s'étendre partout, abandonnant de la sorte le monde aux châtimements du Jugement dernier (« *Politics and Human Rights* », p. 236).

Tant que l'histoire dure (et il y a lieu de croire que ce sera pour longtemps), il existe des tâches plus importantes que la « Grande Révolution » — ce genre de révolution a plutôt pour effet, d'ailleurs, de faire reculer l'histoire de plusieurs décades, comme l'a montré l'ancien monde socialiste¹² — (Hável, *SM*, p. 16). La postmodernité se résume à une tentative consciente de vivre avec et dans l'ambiguïté, l'indétermination, l'ambivalence et la pluralité (autant d'alternatives postmodernes à la tota-

lité et à la fermeture). Même sans utopies, une telle tentative représente un véritable progrès dans l'humanisation de l'humanité.

Le nouvel humanisme

Un des aspects les plus étonnants et les plus dignes de mention du phénomène postmoderne de la globalisation est qu'il met de la chair autour de cette notion purement abstraite d'« humanité », terme proposé par les anciens Grecs et qui, jusqu'à ce jour, n'était qu'un concept formel sans aucun « référent » dans le monde réel. Contrairement aux antimodernes tels Heidegger et ses disciples — les « philosophes de 68 », comme les nomment Ferry et Renaut — qui, dans les derniers jours de la modernité, proclamaient la « fin de l'Homme » à qui voulait l'entendre, la postmodernité annonce la naissance d'un « nouvel humanisme » (selon les mots de Merleau-Ponty). Peu de temps avant sa disparition tragique en 1961, Merleau-Ponty écrivait :

Il n'y a d'humanisme sérieux que celui qui attend, à travers le monde, la reconnaissance effective de l'homme par l'homme ; il ne saurait donc précéder le moment où l'humanité se donne ses moyens de communication et de communion (*Signes*, p. 281).

¹² Avec la fin de la modernité s'achève également le « révolutionnisme » moderne (et ses efforts radicaux pour inaugurer une société « nouvelle »). On prendra note, à cet effet, des remarques très postmodernes de Václav Havel : « Si je traite ici de mon programme politique — plus précisément, de mon programme civil —, de l'idée que j'ai du genre de politiques, de valeurs et d'idéaux pour lesquels je veux me battre, cela ne veut pas dire que j'entretiens l'espoir naïf que ce combat pourra un jour être mené à terme. Le paradis sur terre, c'est-à-dire là où tous s'aiment, travaillent fort, sont polis et vertueux, où la terre s'épanouit et où tout est doux et lumineux, l'ensemble concourant à la satisfaction de Dieu, tout cela ne sera jamais. Au contraire, le monde a connu ses pires moments alors même que des penseurs utopiques promettaient tout cela. Le Mal va demeurer avec nous, personne ne parviendra jamais à éliminer la souffrance, l'arène politique attirera toujours des aventuriers et des charlatans dangereux et irresponsables. Et l'homme ne cessera pas de détruire le monde. Je n'ai aucune illusion à ce sujet » (*SM*, p. 16).

Grâce aux technologies postmodernes de transport et de communications électroniques, l'humanité s'est maintenant dotée de ces nécessaires « moyens de communication et de communion ». L'« humanité » est désormais devenue une véritable notion signifiante. Les antimodernes antihumanistes ne protesteront pas, car il n'y a rien de « métaphysique » dans le nouvel humanisme (postmoderne). Comme le remarquait Merleau-Ponty : « Entre cet humanisme-là et les doctrines classiques, il n'y a presque qu'un rapport d'homonymie » (*ibid.*, p. 305).

L'humanisme postmoderne est distinctement postmétaphysique en ce qu'il ne fait pas appel à la notion d'« essence ». Ce n'est pas parce qu'ils partageraient la même « essence » — *animal rationale* — que les hommes (en tant que membres de la même espèce biologique) seraient tous de la même « humanité ». L'humanité en tant que telle n'est pas un concept biologique mais un concept humain, un concept de la raison (*Geistig*). De fait, le nouvel humanisme se fonde sur un concept renouvelé de *raison*, qui n'est plus vu, métaphysiquement, comme une *faculté* substantielle rendant possible l'appréhension de la nature essentielle des choses mais, plutôt, phénoménologiquement, comme une *habileté* existentielle qu'en tant

qu'« êtres parlants » les humains possèdent, et qui rend possible l'interaction mutuelle selon un mode dialogique, permettant dès lors la médiation de leurs innombrables et incessantes différences selon les règles de la rationalité communicationnelle (c'est-à-dire, simplement, par le discours plutôt que par la violence). Pour emprunter les mots de Manfred Frank à propos du poststructuralisme, il semble que la postmodernité « rachète l'idée fondamentale de l'humanisme moderne qui lie la dignité des êtres humains à leur usage de la liberté » (Frank, p. 6).

Les droits de l'homme

En d'autres termes, le nouvel humanisme, postmoderne, est enraciné dans la notion des *droits universels de l'homme*, l'essentiel de cette notion étant, bien sûr, l'idée de liberté elle-même. La réémergence de la notion de « droits » dans le discours philosophique « officiel » — et la visibilité que cette notion y a acquise — est l'un des aspects les plus remarquables de la postmodernité¹³. Qui aurait prévu, par exemple, que ce grand bloc monolithique de la dernière modernité que représente le socialisme d'État s'écroulerait, en 1989, sous la pression d'un simple appel concerté aux « droits de l'homme¹⁴ » ? On pourra noter que le débat

13 L'ouvrage récent de Jean L. Cohen et Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, est tout à fait représentatif de cette nouvelle tendance.

14 Certainement pas les « philosophes de 68 », qui ont tenté de reléguer aux oubliettes (en même temps que l'« histoire » elle-même) l'idée des droits humains, assimilée par eux au plus grand démon de la modernité, l'« humanisme ». Entre 1968 et 1989, Claude Lefort a été l'un des rares intellectuels français qui aient eu le courage de continuer de défendre la cause des droits de l'homme (et celle du « nouvel humanisme » qu'appelait de ses vœux Merleau-Ponty). On pourra se reporter aux ouvrages de Lefort cités en référence à la fin de cet article.

à propos des « droits » est l'un des aspects les plus significatifs de l'ambiguïté des relations qu'entretiennent la modernité et la postmodernité. La notion de droits « inaliénables » était, on le sait, l'une des idées centrales des théories politiques modernes et a trouvé sa plus formidable expression dans la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » de 1789 (manifeste produit conjointement par des libéraux français et américains)¹⁵. Durant toute la modernité cependant, la notion de « droits de l'homme » est restée inextricablement liée à l'idée prémoderne de « loi naturelle » (d'où la notion toujours attrayante de « droits naturels ¹⁶ »). Avec l'avènement de la postmodernité cependant, la notion de « droits » a été finalement « démétaphysiquée » (ou, si l'on préfère, « dés-ontothéologisée »). La pensée postmoderne aura transformé radicalement la notion moderne de « droit ». En fait, pour les penseurs postmodernes, les droits ne sont pas « naturels » (ne sont donc pas quelque chose que les animaux ou les arbres pourraient posséder ¹⁷), mais « rationnels ». Les « droits » humains sont liés à la rationalité communicationnelle ; à ce titre, ils sont purement et simplement « linguistiques ».

Étant donné que l'être humain est l'« animal qui possède la parole », le droit le plus fondamental qui lui appartient est celui de la liberté d'expression. La liberté de presse et d'association lui sont intimement liées ¹⁸, puisque, sans celles-ci, la liberté d'expression (devenue dès lors une affaire privée) n'a que peu de valeur. Voilà autant de droits « rationnels », autant de droits de participer à la rationalité communicationnelle. Le discours humain est fondamentalement dialogique, c'est un « appel à autrui », une demande de *reconnaissance*, comme le dit Merleau-Ponty. L'un des préceptes de base de la postmodernité est que nul n'est jamais libre ou rationnel par lui-même. La liberté est la liberté d'engager le dialogue avec autrui ; c'est par cette rencontre de l'autre (sous les auspices de la rationalité communicationnelle) que l'individu peut devenir l'individu qu'il (ou elle) est. Le droit humain le plus fondamental est celui de pouvoir souscrire à l'impératif éthique qui est au cœur de la postmodernité : devenez qui vous êtes ! Le « soi », tel que le conçoit la postmodernité, est entièrement linguistique ¹⁹, dès lors ne peut-il *être* lui-même que s'il peut *parler* librement, que s'il peut devenir le maître de ses propres récits (ses

15 À ce sujet, on se reportera à l'article de Connon Cruise O'Brien.

16 La notion prémoderne de « droit naturel » a été encore défendue, avec toute la véhémence antimoderne que l'on peut imaginer, par Léo Strauss et ses disciples (voir par exemple de Strauss, *Natural Right and History*).

17 Lorsque les activistes des « droits des animaux » (même s'ils sont peut-être bien intentionnés) tentent d'étendre les droits humains à ceux-ci, ils ne manifestent que leur hyper-modernité (une force contraire à la postmodernité), se contentant de pousser la logique moderne jusqu'à ses plus absurdes conclusions.

18 La liberté d'association renferme la liberté ou le droit (inconnu dans les anciens États socialistes) de fonder des groupes d'entraide communautaire qui permettent d'éviter la dépendance démobilisante à l'égard de la bureaucratie étatique. Ainsi, la règle première de la démocratie peut-elle se formuler de la manière suivante : tout ce qui peut être réglé par l'action directe de la société civile doit l'être ainsi, et non par l'intervention directe de l'État. (Il s'agit là d'une version du principe de la subsidiarité.)

19 Voir à ce sujet mon texte, « The Hermeneutics of (Inter)Subjectivity, or : The Mind-Body Problem Deconstructed », et également Anthony Paul Kerby, *Narrative and the Self*.

modes de vie personnels), que s'il peut, tout autant, participer à la formation des récits collectifs qui constituent son milieu social, l'« imaginaire social » (comme le dirait Castoriadis).

Soi-même et la société

La précédente allusion au « social » nous permet maintenant d'entrevoir cet autre aspect fondamental de la postmodernité. À ce sujet, la pensée postmoderne se distingue de la pensée moderne en ce qu'elle : 1) cherche à dépasser l'opposition moderne entre *individu* et *société* et : 2) en ce qu'elle veut conceptualiser la société selon des paramètres strictement *sociaux*, c'est-à-dire non individualisants.

Un des thèmes majeurs de la pensée « continentale » au cours du XX^e siècle, notamment de la phénoménologie et de l'existentialisme, a été celui de l'*intersubjectivité*, thème devenu encore plus éminent avec la charge de la pensée postmoderne. L'accent mis sur le caractère intersubjectif de l'être humain va de pair avec la volonté de repenser (voire, dans certains cas, de carrément rejeter) l'idée moderne de « su-

jet », cette entité individuelle « autonome », « souveraine », dont on trouve l'une des plus fortes expressions dans la philosophie morale de Kant²⁰. La subjectivité (la présence à soi, le solipsisme, qui mène à l'idée de « maître de soi²¹ ») est, bien entendu, une invention moderne — en fait, cartésienne. Comme le remarquait Merleau-Ponty, les philosophes modernes n'ont pas simplement « découvert » la subjectivité, comme Colomb a découvert l'Amérique : ils l'ont en fait inventée. « L'homme est une idée historique et non pas une espèce naturelle », disait également Merleau-Ponty (*PP*, p. 199). À partir de là, quelques-uns des penseurs postmodernes parmi les plus antimodernes et les plus antihumanistes, tirant parti de l'héritage du déconstructivisme nietzschéen, ont conclu que le « soi » était une fiction métaphysique, un *simulacrum* destiné à disparaître en même temps que la modernité. Nous avons tous entendu Foucault annoncer haut et fort la fin de l'« homme », son être « gommé comme une figure tracée dans le sable au bord de la mer », emporté par la marée montante de la posthistoire²² (Foucault, *OT*, p. 387).

20 La notion moderne de « souveraineté » — qu'elle concerne la nation ou l'individu — est mise à mal par la postmodernité. Comme le remarque Alain Touraine, « la démocratie se définit moins par la souveraineté du peuple que par la disparition de tout "souverain" en tant que tel » (« IS », p. 189). De la plus belle manière postmoderne, Touraine suit ici (consciemment ou non, cela importe peu) les vues de l'un des plus grands penseurs libéraux modernes, Benjamin Constant, qui, en 1815, remarquait que dans une véritable démocratie, personne n'est « souverain », pas même le peuple (Constant, *Principes de politique*, notamment le ch. 1, « De la souveraineté du peuple »).

21 En français dans le texte. NdT.

22 À partir de l'idée avancée par des phénoménologues tels Sartre ou Merleau-Ponty, et selon laquelle le soi n'est pas quelque chose de « donné », Foucault tire cette conclusion radicale — « nietzschéenne », dirait-il — que le soi n'est qu'une « œuvre d'art » : « À partir de l'idée suivant laquelle le soi ne nous est pas donné, je crois qu'il ne peut y avoir qu'une conséquence pratique : nous devons nous inventer nous-mêmes comme une œuvre d'art » (« OGE », p. 237). Si l'une des caractéristiques de la modernité consiste en cette tendance à réduire la catégorie éthique à celle de l'esthétique — tendance plus visible chez un « philosophe de 68 » comme

Contrairement à Foucault, Merleau-Ponty ne tentait pas de « régurgiter » la notion de subjectivité mais plutôt de l'assimiler, c'est-à-dire de la reconceptualiser d'une manière non-métaphysique (*Signes*, p. 193²³). Et d'autres penseurs postmodernes, affichant moins la tendance déconstructiviste des antihumanistes « philosophes de 68 », ont également poursuivi cet effort qui vise à une *reconfiguration* de la notion de subjectivité. Ils l'ont fait en insérant le sujet dans ses pratiques sociales, en insistant sur la *nature intersubjective de la subjectivité* elle-même²⁴. Au cœur de l'ipséité se trouve l'altérité²⁵. Le Soi est simplement l'autre de son propre Autre — voilà pourquoi Hegel, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, définit la conscience de soi comme le désir du désir d'une autre conscience (de soi), c'est-à-dire du désir d'être *reconnu, Anerkennung*. Comme Merleau-Ponty se plaisait à le dire, la subjectivité est une intersubjectivité.

Cet enjeu est formulé par Ferry et Renaut de la manière suivante :

il s'agirait de conférer un statut philosophique cohérent à la promesse de liberté contenue dans les exigences de l'humanisme et que son devenir-métaphysique — bien

loin, comme l'a cru naïvement la pensée 68, d'en être la vérité — a pu conduire à trahir²⁶ (p. 24).

Comme l'indique cette remarque, l'enjeu²⁷ du débat postmoderne autour de la notion de « sujet » (l'« homme ») n'est pas seulement philosophique. C'est uniquement sur la base d'un concept renouvelé de subjectivité — qui, loin de l'abandonner, le libère en fait de l'atomisation (individualisation) que lui impose la réflexion moderne — que les « droits de la personne » pourront, en effet, être justifiés par la théorie, et c'est uniquement si une telle justification est réalisée que la liberté et la démocratie pourront être institutionnalisées dans la pratique, devenant de ce fait les signes distinctifs (Hegel dirait *Sittlichkeit*) des temps postmodernes²⁸. C'est là la seule manière de nier et de dépasser la modernité, la seule façon de faire en sorte que l'histoire — telle qu'elle a toujours été, à savoir l'histoire de l'essor de la primauté de la liberté —, puisse se poursuivre dans la postmodernité.

La tentative de la philosophie postmoderne (postmétaphysique) de repenser la notion de « sujet » a son équivalent en sciences sociales, où l'on essaie de repenser la notion moderne de « société ». La société ne doit plus être vue

Foucault (voir par exemple l'ouvrage de Allan Megill — on doit constater que l'une des tâches principales de la postmodernité consiste justement à réhabiliter la catégorie éthique (en la reliant directement à la rationalité elle-même). On pourra noter que l'« éthique » chez Foucault concerne la relation de soi à soi-même (sous une modalité esthétique, bien sûr) ; cette figure moderne tranche nettement avec celles qu'élaborent les véritables penseurs postmodernes, pour qui l'intersubjectivité joue un rôle prépondérant (et chez qui la notion de « rationalité » prime sur celle de « beauté »).

23 Voir également mon texte « Merleau-Ponty and Postmodernity ».

24 Voir par exemple Calvin O. Schrag.

25 Voir mon texte « Flesh as Otherness ».

26 En français dans le texte. NdT.

27 En français dans le texte. NdT.

28 Comme le fait remarquer Paul Ricœur : « Si l'antihumanisme a raison, il n'y a [...] aucune base théorique à partir de laquelle le citoyen peut s'opposer aux abus du pouvoir politique » (*MTP*, p. 369).

comme une superstructure qui déterminerait les actions des individus — entraînant la subordination « ontologique » des individus à la société, parfois nommée le « collectivisme » (ou le « communautarisme ») —, ou encore comme le simple agrégat d'une myriade d'individus, sortes de « Robinson Crusoé » — entraînant cette fois la subordination méthodologique de la société aux individus, parfois appelée l'« individualisme sociologique »²⁹). Dans son approche de l'idée de société, la postmodernité tente, pour sa part, d'éviter l'alternative du dilemme moderne : le subjectivisme (qui explique la société en termes purement individualistes et volontaristes) et l'objectivisme (qui subordonne l'individu au déterminisme collectif).

D'une manière plus précise, l'herméneutique postmoderne voit la société non pas comme un *système* (ou comme un ensemble de sous-systèmes inter-reliés) caractérisé par une série de fils conducteurs de nature instrumentalo-rationnelle (à la manière dont les habermassiens,

encore sous l'emprise de la modernité, continuent de la penser), mais comme un ensemble d'*ordres* variés, comme un réseau, lâche et multidimensionnel, qui représente la sédimentation des types de rapports humains (donc de la liberté humaine) dans les domaines spécifiques de la culture, de la politique et de l'économie³⁰. À l'instar de ces autres produits des rapports humains que sont les « textes », ces « ordres » sociaux possèdent une *logique* propre. En fait, dès lors que les affaires humaines ne sont pas (n'en déplaise à Rorty et à d'autres relativistes postmodernes) purement et simplement contingentes (*just one damn thing after another*, disent les empiristes anglais), elles montrent une certaine logique, dévoilent un certain modèle (*pattern*), que Merleau-Ponty appelait une « logique dans la contingence³¹ » (*Signes*, p. 110). L'objet véritable des sciences sociales interprétatives, en tant qu'elles sont un effort pour mener les différents et signifiants modèles de l'action sociale sous l'éclairage d'une réflexion atten-

29 On notera que Marx, ce grand avocat du collectivisme, pensait lui aussi, à l'instar de ses collègues modernes, en termes de « Robinson Crusoé » ; la différence essentielle entre Marx et ses opposants (partisans du laissez-faire) réside en ce que pour lui, la société apparaissait tel *un* gigantesque Robinson Crusoé. À ce sujet, voir l'excellent article de Elias L. Khalil, « Rationality and Social Labor in Marx ». Plus tôt dans le siècle, Friedrich. A. Hayek avait été l'un des premiers théoriciens à essayer de penser le « social » en termes proprement *sociaux*.

Comme le remarque Vincent Descombes, penser la société avant les individus (ce qui est la tendance dominante de la sociologie fonctionnaliste moderne), c'est échanger « le concept de *société civile* [concept clé pour la compréhension de la postmodernité] pour celui du *système social* » (p. 246). En d'autres termes, il s'agit de troquer la liberté pour le déterminisme.

30 Voir Zygmunt Bauman : « La théorie postmoderne doit d'abord rejeter la présupposition du caractère systémique de la condition sociale qu'elle prétend prendre comme modèle : la vision d'un système a) qui montre un degré de cohésion, b) équilibré ou caractérisé par une forte tendance à l'équilibre, et c) définissant ses éléments par rapport aux rôles qu'ils jouent dans l'atteinte de l'équilibre ou de l'état équilibré » (p. 150). La théorie sociale postmoderne (pensons ici à l'économique) a renoncé à cette notion d'« équilibre », équivalent scientiste de l'idée métaphysique de « fermeture ».

31 Dans *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty écrit : « Dans chaque civilisation, il s'agit de retrouver l'Idée au sens hégélien, c'est-à-dire non pas une loi de type physico-mathématique, accessible à la pensée objective, mais la formule d'un unique comportement à l'égard d'autrui, de la Nature, du temps et de la mort, une certaine manière de mettre en forme le monde que l'historien doit être capable de reprendre et d'assumer » (p. XIII).

tive, est, selon les termes de l'anthropologue herméneutique Clifford Geertz, « la logique informelle de l'existence » (p. 17), ce que, pour sa part, Merleau-Ponty (paraphrasant Hegel) appelait « la logique immanente de l'expérience humaine dans tous ses secteurs » (*SNS*, p. 113).

Ces logiques de l'action humaine (ou « pratiques ») sont « objectives » ; non pas dans le sens objectiviste ou naturaliste du terme, mais dans la foulée sémantique de l'« esprit objectif » de Hegel, en ce qu'elles ont leur être par et pour elles-mêmes et, dès lors, ne peuvent être considérées en termes de psychologie individuelle, même si elles sont l'expression de la subjectivité humaine — ainsi que l'aurait dit Hegel, elles sont à la fois *substances* et *sujets*, à la fois objectives et subjectives — (*PPD*, par. 144). Tout comme les textes, les « ordres » sociaux doivent être interprétés non pas d'abord en tant qu'« intentions d'auteur », mais en tant qu'ils sont les conséquences, largement involontaires, des rapports humains. À ce titre, ils ont pour ainsi dire leur propre vie. Comme Paul Ricoeur l'a noté dans un texte fécond :

De la même manière qu'un texte se détache de son auteur, une action se détache de son agent et développe ses propres conséquences. Cette *autonomisation de l'action humaine* constitue la dimension *sociale* de l'action. L'action est un phénomène social, [...] parce que nos actes nous échappent et ont des effets que nous n'avons pas visés (Ricoeur, « le Modèle du texte », p. 193 ; c'est moi qui souligne).

La signification des actions humaines affiche une autonomie similaire à celle d'un texte par

rapport à l'intention de son auteur. Les objets véritables des sciences sociales sont ces multiples ordres (« quasi-textes ») qui sont le produit des actions humaines mais qui ne résultent pas, dans une large mesure, des desseins de l'homme. La tâche du spécialiste des sciences sociales à cet égard ne consiste pas simplement à colliger et à inter-relier (sous une forme presque algorithmique) les pratiques humaines d'une manière fonctionnaliste-structuraliste mais, plutôt, à tenter de saisir une sorte de « tout » social ou pratique (la signification d'un « ordre » social est davantage que la somme de ses parties, de la même manière que la signification d'un texte est plus vaste que la somme des mots et des phrases qu'il renferme), c'est-à-dire de dévoiler ce que Ricoeur nomme « la dynamique interne qui préside à la structuration de l'œuvre ³² » (*OI*, p. 193). Dans son effort pour envisager les pratiques humaines comme des « tous », la science sociale postmoderne (post-positiviste) adopte une démarche obligatoirement herméneutique.

Pour les postmodernes, « liberté » et « ordre » n'apparaîtront plus comme des termes antithétiques. Les « ordres » sociaux sont des ordres spontanés et dynamiques que l'on peut comprendre à la lumière de la liberté qui est continuellement accordée aux humains de réinterpréter leur être-au-monde collectif, de récrire leur propre histoire, modifiant de la sorte ce qu'ils n'ont pas choisi au départ. En tant que doyen de la sociologie française, Alain Touraine faisait remarquer, dans un article sur

32 On trouvera une discussion plus détaillée de ce thème dans mon article « Hermeneutics : Gadamer and Ricoeur ».

l'état actuel de la sociologie, que les « systèmes » sociaux diffèrent des systèmes physiques ou biologiques en ce qu'ils « peuvent transformer leur environnement en histoire, en changeant les modèles de leurs propres activités » (« IS », p. 180). Il ajoute :

les acteurs sont maintenant reconnus comme étant bien plus que les simples composantes de la société ou les membres d'un corps social ; ce sont de véritables acteurs qui transforment la capacité croissante de la société d'agir sur elle-même par des actions, des conflits et des négociations qui donnent naissance à des formes d'organisations sociales et culturelles.

La tâche de l'herméneutique sociale de la postmodernité est, en conséquence (et pour employer les termes de Touraine), de « redécouvrir l'acteur derrière le mécanisme des systèmes auto-régulateurs » (*ibid.*, p. 186). La tâche de la postmodernité, tant sur le plan théorique que pratique, réside, en d'autres termes, dans la reconnaissance et l'accroissement de la liberté dans tous les domaines.

La société civile

L'avènement de la postmodernité, de la globalisation — ou ce que les Japonais appellent *kokusaika* (internationalisation) — a conduit la société à rompre ses liens avec l'État-nation moderne et à atteindre une liberté qui lui est propre. Dans l'Europe de l'Est (comme on la désignait alors), ceci s'est produit d'une

manière tout à fait extraordinaire en 1989. En l'espace de quelques semaines, sinon de quelques jours, l'État totalitaire — un des grands produits de la modernité (l'incarnation la plus achevée de la croyance moderne très répandue en l'efficacité des politiques autoritaires et technocratiques de développement), destiné, croyaient les experts modernes (les « krenlinologues »), à durer indéfiniment — s'est totalement écroulé. Et l'idée de société civile a émergé de ces ruines. (L'implantation de l'idée de société civile à l'Est doit, comme nous le savons, combattre la contre-force du nationalisme ethnique, qui reste un des rares moyens d'affirmation sur lesquels un peuple peut se rabattre après l'effondrement d'un état totalitaire qui faisait tout afin d'éliminer toute forme d'existence sociale en dehors de lui — c'est-à-dire la société civile.) L'idée de « société civile » est l'une des grandes réalisations pratiques et théoriques de la modernité (les notions modernes de liberté et de droits humains sont incompréhensibles si elles ne s'y rattachent pas). Mais dans les derniers temps de la modernité, cette idée était partout éclipsée, par le socialisme étatique à l'Est et, à un degré moindre, par l'État-providence à l'Ouest : deux exemples récents de la politisation totale ou quasi-totale de la société, c'est-à-dire de l'absorption de la société par l'État³³. À l'Ouest, il ne restait que « le fantôme d'une société civile composée

33 Dans la modernité tardive, les droits ont été réduits à des privilèges, c'est-à-dire à des tentatives de groupes particuliers de servir leurs propres intérêts avec les largesses distribuées légalement par le gouvernement, aux dépens du public en général (le bien commun). La société (et pas seulement dans les pays socialistes) est devenue une guerre de tous contre tous *institutionnalisée*, « a mad scramble for the loaves and fishes », selon les termes de ce théoricien politique, éminent moderne, que fut John Adams (xviii^e

VISAGES DE LA POSTMODERNITÉ

de rapports distendus et de modes de circulation improvisés » (pour emprunter les mots de Lyotard p. 132). Mais, comme le note Touraine, « le fait essentiel de la séparation de plus en plus grande entre la société et l'état peut [...] être interprété comme étant la constitution progressive de la société civile » (« IS », p. 182³⁴). À l'Ouest comme à l'Est, la postmodernité appelle la réémergence, sous une forme renouvelée, de la société civile, tant en théorie qu'en pratique.

Le vieux problème (déjà central pour Rousseau par exemple, ou pour les constitutionnalistes américains) auquel la volonté postmoderne d'une nouvelle idée de la société civile se veut une réponse est celui de la conciliation des intérêts privés (individus) et des intérêts publics (collectivité). Comme l'écrit un commentateur contemporain :

deux siècles après sa naissance à l'époque des Lumières, l'idée de société civile a été ravivée afin qu'elle soit une

réponse au problème de savoir comment les individus peuvent poursuivre leurs propres intérêts tout en préservant l'intérêt commun et, de la même manière, comment la société peut promouvoir les intérêts des individus qui la composent (Seligman, page de couverture).

Tout ceci n'est rien d'autre que le problème classique de la théorie politique traditionnelle : la *justice*³⁵. La société juste est celle dans laquelle l'intérêt privé et l'intérêt public sont promus simultanément (d'une manière « synergique »), non par des interventions gouvernementales (méthode préférée de la modernité tardive) mais par le travail interactif des différents ordres spontanés de la société civile elle-même (y compris celui de l'économie de marché). La volonté postmoderne de créer des institutions plus justes témoigne autant du nouvel intérêt général porté aux individus eux-mêmes que d'une compréhension renouvelée de l'idée même d'« individu », qui ne s'oppose plus à celle de « communauté ».

siècle). Ceci confine à la disparition de la responsabilité civile et d'une véritable société *civile*. Aucun gouvernement, si puissant soit-il, ne peut créer la richesse à lui seul ; il n'y a que les individus, laissés à leurs propres occupations, qui peuvent le faire. Les gouvernements peuvent cependant, bien sûr, contribuer à créer un climat favorable à l'épanouissement des entreprises individuelles et à celui d'une économie en bonne santé (ceci étant, certainement, le rôle essentiel ou propre d'un gouvernement, selon l'analyse postmoderne).

34 Dans son article « Social Movements, Revolution and Democracy », Touraine écrit : « Les changements qui sont survenus dans les relations qu'entretiennent mutuellement les mouvements sociaux, la démocratie et la révolution ont mené de l'unification de ces trois forces au sein d'une image intégrée de progrès évolutionnaire à une séparation grandissante de la société civile et des mouvements sociaux du régime politique et de l'État » (p. 292-293).

35 Cicéron définit la *res publica* ou la *res populi* comme une réunion d'individus libres, unis dans leur volonté commune de justice : « *res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus* » — (la république, c'est la chose du peuple ; mais un peuple n'est pas un rassemblement quelconque de gens réunis n'importe comment ; c'est le rassemblement d'une multitude d'individus, qui se sont associés en vertu d'un accord sur le droit et d'une communauté d'intérêts) (*De Res Publica*, I, XXV). Plusieurs siècles plus tard, James Madison, cet insatiable lecteur des auteurs antiques (de Cicéron et de tous les autres), dira de la justice, dans un texte vantant le document politique le plus important des temps modernes (et duquel il fut lui-même l'architecte majeur) : « La justice a toujours été désirée et le sera toujours, jusqu'à ce qu'elle soit obtenue ou jusqu'à ce que la liberté soit perdue dans la bataille » (*The Federalist Papers*, 51).

Parler de l'interaction synergique des individus dans la société civile ³⁶, c'est parler, comme le fera Gadamer, de *solidarité* humaine. Mais, comme il en va pour toutes les idées reçues, celle de « solidarité » doit être interprétée d'une façon véritablement postmoderne. Elle ne peut plus avoir le même sens que pour les socialistes modernes, à savoir la subordination de l'individu aux intérêts de la « société » (avec la promesse — quand on n'y avait pas déjà renoncé — de récompenses individuelles au Paradis socialiste). La dernière version de l'idée de solidarité (qu'on pourrait appeler la version des *Trois Mousquetaires* : « Un pour tous, tous pour un », version connue également sous le nom de « Socialisme constructif ») représentait quant à elle une compréhension tribale de la notion de solidarité, fondée sur les élans émotifs de l'appartenance au groupe (*fellow-feeling*), le

togetherness (ce que les Japonais nomment *nakama-ishiki*, conscience de groupe). À l'ère postmoderne de la civilisation universelle — où tant les intérêts individuels que les intérêts collectifs doivent être respectés —, on ne peut revenir à la confortable sécurité de la « communauté » (*Gemeinschaft*) idéalisée, prémoderne ³⁷. Dans cette optique, le communautarisme actuel, guidé par une nostalgie romantique tout à fait prémoderne (plusieurs communautés en face à face), représente effectivement une force contraire à la globalisation postmoderne (celle-ci étant la contre-partie occidentale — donc moins sévère — de la résurgence des nationalistes ethniques dans les anciens états socialistes, autant que l'est également le « néopatrimonialisme » existant encore dans les pays les moins développés du tiers-monde ³⁸). Une révision complète (et non communautariste)

36 « Synergique », c'est-à-dire qu'à partir du moment où l'on trouve des rapports sociaux adéquats (fondés sur la liberté de l'interaction), l'action privée des individus dans un espace commun (par exemple en économie) produira, sans qu'il s'agisse là d'une volonté consciente, un accroissement de la richesse commune (aspect souligné par Hegel dans sa *Philosophie du droit*).

37 Cette question ne peut être débattue entièrement sans l'examen de la question de la « confiance », élément essentiel de l'existence même d'une société civile, comme l'ont d'ailleurs fait remarquer plusieurs théoriciens de la société (tel Seligman, p. 182). Dans le contexte des sociétés postmodernes, où l'interaction des individus s'effectue le plus souvent selon des modes anonymes (ce que Hayek appelait « an abstract order »), la « confiance » ne peut plus être pensée en termes « communautaires ». Ce qu'il importe de voir, c'est la manière dont les différents ordres sociaux qui résultent de l'activité humaine telle l'économie et la division du travail qu'elle implique) contribuent à produire un haut degré de *dépendance* et de *réciprocité* entre les individus (Hegel, *PPD*, par. 198), quelque chose comme une confiance *diffuse*. Ceci s'oppose d'une manière radicale à la situation qui prévaut dans les sociétés socialistes de la modernité tardive, pour lesquelles la notion de « confiance » est pratiquement inexistante (sauf au sein de petits groupes d'amis ou d'associés), et qui témoigne plutôt d'une incivilité, voire d'une hostilité généralisée, de tous envers tous. Comme un éminent écrivain chinois l'a remarqué : « Quiconque peut devenir informateur l'espace d'un jour s'il a quelque grief contre vous. Vous ne savez jamais qui soupçonner et, dès lors, vous ne savez pas non plus en qui vous pouvez avoir confiance. Le résultat, c'est que vous soupçonnez et craignez pratiquement tout le monde [...]. Tout l'entourage semble hostile » (dans Link, p. 190). Pour un examen plus approfondi de cette question de l'« incivilité » dans les sociétés totalitaires, on se reportera au texte de Václav Havel, « The Power of the Powerless ». Jarmey Gambell a par ailleurs produit un compte rendu journalistique sur l'absence de confiance en Russie intitulé « Living in Russian Novel ».

38 Hanah Arendt est grandement responsable de l'inflation actuelle de ce communautarisme, elle qui chante les louanges de la *polis* grecque comme s'il s'agissait d'un idéal viable (ou désirable) de la modernité tardive. Comme Hegel, Arendt, l'un des plus grands penseurs politiques de son temps, s'est montrée particulièrement aveugle en ce qui a trait à la reconnaissance des tendances de son époque. On doute qu'elle ait jamais pris connaissance de l'œuvre — très anticipatrice mais, en même temps, fort négligée

de la notion de solidarité est nécessaire pour comprendre la société postmoderne (et postindustrielle)³⁹ qui manifeste (et continuera de manifester) une complexité, une différenciation interne et un décentrement croissants. Cette société est également le lieu d'une interaction (internationale) grandissante, interaction directe qui confine à la symbiose (grâce au réseau global de communications), outrepassant le contrôle et la direction traditionnellement assumés par l'État-nation⁴⁰. Pour un homme d'État tel Václav Havel, la fin du communisme, avec l'idéal communautariste qui l'illustre⁴¹, montre la faillite ultime de l'utopique projet moderne ; elle oblige la politique à imaginer « une nouvelle figure postmoderne ». La tâche de la politique à l'ère postmoderne consiste, selon Havel, à promouvoir « un climat de solidarité tolérante et d'unité dans la diversité

fondé sur le respect mutuel ainsi que sur un pluralisme et un parallélisme véritables⁴² (« The End of the Modern Era »).

Conclusion : la vérité postmoderne

Ayant dépassé la Fin de l'histoire, la postmodernité ne peut plus souscrire à la traditionnelle notion occidentale de Vérité. La Vérité (avec un grand V) — cette éternelle quête, la récompense ultime de la métaphysique, que cette dernière soit pré-moderne, moderne ou hyper-moderne⁴³ — ne signifie jamais rien de moins que la conquête de la compréhension ultime et définitive de ce qui est — la pensée de Habermas, qui en appelle de la notion de l'événement dialogal idéal, est toujours guidée par une telle conception moderne et consensuelle (unanimité) de la vérité (ce sur quoi, en dernière analyse, tout le monde s'entend). Mais

— de ce penseur libéral de la fin du XVIII^e, début du XIX^e siècle, Benjamin Constant, qui, dans son essai de 1819 *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, a montré clairement que la liberté des anciens était de fort différente de celle des modernes (dans les sociétés anciennes, la liberté si chère aux modernes, à savoir la liberté individuelle, n'existait pas). Si l'on prend en compte le progrès parallèle de la civilisation, on parvient à la conclusion qu'il est impossible que le communautarisme douillet des anciennes sociétés survive dans le monde moderne sans l'instauration d'un totalitarisme d'une ampleur jusqu'alors inimaginable.

39 La moderne « société industrielle », maintenant rapidement dépassée, représente quant à elle ce type de société dans laquelle domine la rationalité instrumentaliste : voir l'idée du « Fordisme » (NdT : type de rationalité qu'on pourrait assimiler à la conception du travail issue du développement de la compagnie Ford aux États-Unis), ou encore l'idée (Saint-Simon/ Marx) de l'« administration des choses » (en français dans le texte). C'est la société de l'administrateur, de la planification et du contrôle bureaucratiques (d'État ou d'entreprise) et de l'économie régulée ou coordonnée. La contre-partie politique de ce type d'économie moderne est l'État-nation, administrateur et régulateur.

40 De ce qui a été dit plus haut, il apparaîtra que le nouveau monde postmoderne ne saura produire quelque chose comme un « gouvernement mondial », quelque chose comme les Nations-Unies assumant le rôle d'un État-nation hyper-moderne. Ceci entraînerait en effet, comme le disent Heller et Fehér, « la perte totale de la liberté », la fin de l'histoire.

41 Fehér décrit avec justesse le phénomène du communisme comme « une technique puissante qui, pour des décennies, a agi comme une drogue, facile à administrer, sur toutes les élites qui désiraient le pouvoir » (« The Left after Communism », p. 107). Cette description qui convient également au communautarisme, si on tient compte des programmes d'affirmation multiculturelle (ethnique) propres à cette dernière pensée, là en tout cas où celui-ci a pu être institutionnalisé.

42 Le pluralisme et le parallélisme véritables ne peuvent être mis en place par la volonté d'un régime politique, d'où l'inefficacité des programmes (agressifs) d'« action positive » de la modernité tardive.

43 La métaphysique hyper-moderne existe toujours et frappe encore ; ses ratiocinations les plus récentes peuvent être observées (pour ceux que la chose intéresserait) dans les domaines de l'« intelligence artificielle » et de la « science cognitive ».

cela indique, dès lors, un état morbide d'équilibre dans lequel, idéalement au moins, *il n'y aurait plus rien à dire*. Les postmodernes croient plutôt que, tant que durera l'histoire, *il y aura toujours quelque chose d'autre à dire*. La Vérité — même en tant qu'idée limite (au sens kantien) — n'existe plus (il s'agit en fait d'un concept itératif qui, comme le supplice de la goutte d'eau, peut mener quelqu'un à la mort). Tout ce qui existe et importe pour les postmodernes, c'est le *processus* et les vérités (avec un petit *v*) que celui-ci produit. La vérité est essentiellement processuelle. Ce qui importe alors, ce sont la tolérance de la diversité et la disposition au compromis.

Cependant, lorsqu'il ne reste que le « processus » (ou la *praxis*), il importe de s'assurer de ce que l'on veut désigner par ce terme. Un processus peut, après tout, être tout autant progressif que dégressif. Un processus progressif — ce que les postmodernes nomment « être-dans-la-vérité » — fait avancer l'histoire, conçue comme la lutte, infinie et toujours à reprendre, à renouveler (Gadamer), pour la liberté, pour la liberté de tous. Ce qui revient à dire qu'un processus progressif est la reconnaissance mutuelle et égalitaire de tous par tous (comme l'avait dit Hegel, spécifiant en cela, à l'avance, l'essence même de la société libérale

postmoderne). Ceci veut dire que la vérité de la postmodernité est, tout simplement, la *démocratie*. Cette dernière, selon l'acception postmoderne, n'est rien d'autre que ce à quoi se réfèrent par exemple les membres de *Solidarnosk* : l'organisation autonome de la société civile, ou, comme dit Lefort, « la reconnaissance mutuelle des libertés, la garantie mutuelle de pouvoir les exercer » (« PHR », p. 266). Pour la postmodernité, la démocratie est la *seule* vérité⁴⁴ qu'il puisse y avoir.

Et si quelque amateur de la postmodernité ressent le besoin d'un « modèle », il (ou elle) n'a alors qu'à se tourner vers Luis Guastavino, membre senior du parti communiste chilien qui a été chassé de ce dernier dans la modernité tardive parce qu'il s'élevait (d'une manière très postmoderne) contre l'apologie systématique (très moderne quant à elle) de la violence « révolutionnaire » de la part de ses collègues communistes. Voici ce qu'il a dit (et qui fut censuré par les modernes) : « Je ne crois plus désormais en la vérité absolue. Il n'y a plus qu'une vérité aujourd'hui, et c'est la démocratie » (cité dans Christian, p. 5).

Voilà en quelques mots ce qu'est la postmodernité. Pour sa part, Havel dira de la postmodernité que c'est la « politique comme exercice de la moralité » (*SM*, p. 15). *L'ethos*

44 On doit noter que si la pensée postmoderne rejette l'idée selon laquelle le gouvernement, malgré tous ses efforts, puisse jamais parvenir à *contrôler* les processus spontanés de la société civile (par exemple en régulant l'économie), ce gouvernement (l'État, au sens hégélien) conserve néanmoins d'importantes responsabilités à ce chapitre. Grâce à des lois judicieuses, les gouvernements peuvent contribuer à promouvoir la libre dynamique de la société civile (y compris l'économie). À ce sujet, voir mon article « Between Theory and Practice : Hayek on the Logic of Cultural Dynamics ».

VISAGES DE LA POSTMODERNITÉ

(Sittlichkeit) de la postmodernité n'est rien d'autre que l'éthique (*Moralität*) universelle de la civilité ou encore, comme dirait Havel,

l'art de vivre dans la vérité de la solidarité civile à une échelle globale ⁴⁵.

Traduit par Yvon Corbeil

⁴⁵ Havel écrit : « Je ne sais pas si la droiture, la vérité et l'esprit démocratique vaincront. Mais je sais comment ils ne vaincront pas : en optant pour des moyens qui contredisent les fins. Comme nous l'apprend l'histoire, voilà en effet la meilleure façon de supprimer les buts que nous nous fixons. En d'autres termes, s'il doit y avoir une chance de réussite, il doit n'y avoir qu'une manière de lutter pour la décence, la raison, la responsabilité, la sincérité, la civilité et la tolérance, et cette manière est décente, raisonnable, sincère, civile et tolérante [...]. Je n'aperçois la route devant nous que sous les auspices de ce vieil adage : vivons dans la vérité » (*SM*, p. 8).

Références

- BAUMAN, Zygmunt, « A Sociological Theory of Posmodernity », dans Peter BEILHARZ et al., p. 149-162.
- BEILHARZ, Peter et al., *Between Totalitarianism and Postmodernity: A Thesis Eleven Reader*, Cambridge, MIT Press, 1992.
- CASTORIADIS, Cornélius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- CHRISTIAN, Shirley, « Chilean Communists in Turmoil About the Future », dans le *New York Times*, 23 septembre 1990, p. E 5).
- CICÉRON, *De Res Publica*, Paris, Belles-Lettres, 1980.
- COHEN, Jean L., et Andrew ARATO, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1992.
- DERRIDA, Jacques, « la Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique) », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- DESCOMBES, Vincent, « The Socialization of Human Action », René Schürmann éd., *The Public Realm : Essays in Discursive Types in Political Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1989, p. 239-253.
- DREYFUS, Hubert L. et Paul RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983 [1982].
- FEHÉR, Ferenc, « The Left After Communism », dans Peter Beilharz et al., p. 104-120.
- FERRY, Luc et Alain RENAUT, *la Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.
- FLAY, Joseph, « Merleau-Ponty and Hegel: Radical Essentialism », dans Galen A. Johnson et Michael B. Smith éd., *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern University Press, 1990, p. 142-180.
- FOUCAULT, Michel, « OGE » = « On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress », dans Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow éd., p. 229-252.
- — —, *OT = The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, New York, Vintage Books, 1973.
- FRANK, Manfred, *What is Neostructuralism ?*, S. Wilke et R. Gray trad., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
- GADAMER, Hans-Georg, *RAS = Reason in the Age of Science*, Cambridge, MIT Press, 1981.
- — —, *TI = Texte et interprétation*, dans *l'Art de comprendre. Écrits II*, Paris, Aubier, 1991.
- GAMBELL, Jarmey, « Living in a Russian Novel », dans le *New York Review of Books*, 16 mai 1991, p. 40-43.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.
- HABERMAS, Jürgen, « Modernity Versus Postmodernity », dans *New German Critique*, 22 (hiver 1981).
- HAVEL, Václav, « The End of the Modern Era », dans le *New York Times*, 1^{er} mars 1992.
- — —, « The Power of the Powerless », dans Vladislav Jan éd., *Václav Havel, or : Living in Truth*, Londres, Faber and Faber, 1987.
- — —, *SM = Summer Meditations*, Paul Wilson trad., New York, Alfred A. Knopf, 1992.
- HAYEK, Friedrich A., *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, Indianapolis, Liberty Press, 1979 [1952].
- — —, *Law, Legislation and Liberty, I*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- HEGEL, *PH = The Philosophy of History*, J. Silbree trad., New York, Dover Publications, 1956.
- — —, *PPD = Principes de la philosophie du droit*, R. Derathé trad., Paris, Vrin, 1982 [1821].
- HELLER, Agnes et Ferenc FEHÉR, *The Postmodern Political Condition*, New York, Columbia University Press, 1988.
- JOHNSON, Galen A., et Michael B. SMITH, *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern University Press, 1990.
- KERBY, Anthony P., *Narrative and the Self*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.
- KHALIL, Elias L., « Rationality and Social Labor in Marx », dans *Critical Review*, 4, 1-2 (hiver-printemps 1992), p. 239-265.
- KOJÈVE, Alexandre, « la Dialectique du réel et la méthode phénoménologique chez Hegel », dans *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 445-528.
- LEFORT, Claude, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Genève, Droz, 1971.
- — —, *les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978.

VISAGES DE LA POSTMODERNITÉ

- — —, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.
- — —, « PHR » = « Politics and Human Rights », dans J. B. Thompson éd., *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge, MIT Press, 1986 p. 239-272.
- LEYS, SIMON, *The Burning Forest: Essays on Chinese Culture and Politics*, New York, Henry Holt, 1987.
- LINK, PERRY, *Evening Chats in Beijing: Probing China's Predicament*, New York, W. W. Norton, 1992.
- LYOTARD, Jean-François, « Lessons in Paganism », dans Andrew Benjamin éd., *The Lyotard Reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- MADISON, Gary B., « Between Theory and Practice: Hayek on the Logic of Cultural Dynamics », dans *Cultural Dynamics*, 3, 1 (1990), p. 84-112.
- — —, « Flesh as Otherness », dans Galen A. Johnson et Micahael B. Smith éd., *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern University Press, 1990, p. 27-34.
- — —, « Hermeneutics: Gadamer and Ricœur », dans *The Routledge History of Philosophy*, 8.
- — —, « The Hermeneutics of (Inter)Subjectivity, or: The Mind-Body Problem Deconstructed » dans *The Hermeneutics of Postmodernity: Figures and Themes*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1988, p. 155-177.
- — —, « Merleau-Ponty and Postmodernity », dans *The Hermeneutics of Postmodernity: Figures and Themes*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, p. 57-81.
- MADISON, James, *Twentieth-Century Continental Philosophia*, Richard Kearney éd., Londres, Routledge, 1993, p. 290-349.
- MEGILL, Allen, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *AD = les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
- — —, *PP = Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- — —, *SNS = Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.
- — —, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- MICHELFELDER, Diane P et Richard E. PALMER, *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, State University of New York Press, 1989.
- O'BRIEN, Connor Cruise., « The Decline and Fall of the French Revolution », dans *New York Review of Books*, 15 février 1990 p. 46-52.
- RICCEUR, Paul, « le Modèle du texte. L'Action sensée considérée comme un texte », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 183-212.
- — —, *MP = Main Trends in Philosophy*, New York, Holmes and Meier, 1978.
- — —, *OI= « On Interpretation »*, dans Alan Montefiore éd., *Philosophy in France Today*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- SCHRAG, Calvin O., *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- SELIGMAN, Adam, *The Idea of Civil Society*, New York, Free Press, 1992.
- STRAUSS, Léo, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- TOURAINÉ, Alain, « IS » = « Is Sociology Still the Study of Society ? », p. 162-173.
- — —, « Social Movements, Revolution and Democracy », dans R. Schürmann éd., *The Public Realm: Essays in Discursive Types in Political Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1989.
- VATTIMO, Gianni, *La fine della modernità*, Milan, Garzanti, 1985.
- WINCHESTER, S., *Pacific Rising: The Emergence of a New World Culture*, New York, Prentice Hall, 1991.