

Postmodernités européennes. *Ethos* et *polis* de fin de siècle

Caroline Bayard

Volume 27, Number 1, Summer 1994

Postmodernismes : Poïesis des Amériques, Ethos des Europes

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/501070ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/501070ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (print)

1708-9069 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Bayard, C. (1994). Postmodernités européennes. *Ethos* et *polis* de fin de siècle. *Études littéraires*, 27(1), 89–112. <https://doi.org/10.7202/501070ar>

Article abstract

Philosophers, ethicists, essayists and political dissidents did much to modify the direction of Western Postmodernities throughout the eighties. *Ethos* and *Polis* became the two *loci* of Postmodern problematics. Central European intellectuals who had chosen exile (Bauman, Kolakowski, Fehér and Heller), as well as German and Dutch philosophers and social theorists (Kamper, Wellmer, Van Reijen) also brought a complementary inflexion to the directions signalled by Lyotard in the eighties. Without unconditionally accepting the demise of master narratives, they proposed a patient, methodical distantiating from Enlightenment ideals, as well as an ecological reading of Modernity.

Tous droits réservés © Département des littératures de l'Université Laval, 1994

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>



POSTMODERNITÉS EUROPÉENNES

ETHOS ET POLIS DE FIN DE SIÈCLE

Caroline Bayard

The postmodern political condition has certain positive potentials, which can best be summed up by Adorno's famous term : *Minima moralia*. From such discourses (in the plural), certain moral principles of democratic politics can indeed be extracted.

Agnes Heller, *The Postmodern Political Condition* (1988)

Que la renaissance de la démocratie s'effectue dans le même temps que la décomposition du totalitarisme ne devrait [...] pas surprendre. [...] Les questions qui passent pour fondamentales portent sur la modernité, plus particulièrement sur la crise de notre temps jugée révélatrice de la modernité, de la rupture de notre temps qui s'opère avec la modernité — qu'on appelle parfois la postmodernité.

Claude Lefort, *Écrire à l'épreuve du politique* (1992)

■ Peu de philosophes ont capté de manière aussi saisissante qu'Agnes Heller et Claude Lefort le tournant postmoderne et les déchirures qui l'accompagnent. Les brefs extraits de leurs œuvres cités en exergue soulignent avec une acuité particulière ces phénomènes qui auront absorbé l'attention de cette fin de siècle-ci, non seulement en Europe, mais encore dans l'ensemble des pays dits développés. Lorsque ces deux spécialistes de philosophie politique se penchent sur l'*ethos* et le *Minima moralia* de la postmodernité, et sur l'éclatement du totalitarisme, ils résument deux décennies de réflexion sur l'effondrement d'une ère et le surgissement d'une nouvelle. Bien sûr, d'autres

penseurs sont intervenus de manière systématique dans cette réflexion sur la fin des grands récits et l'émergence de leurs plus petits et humbles successeurs. Jean-François Lyotard et Jean Baudrillard avaient annoncé de telles problématiques bien avant qu'un certain empire ne s'effondre, ni même que sa détresse ne soit apparente à la majorité des observateurs politiques. Mais ce qui est particulier aux interventions de Heller et de Lefort, et qui traverse leurs textes des années 80, est leur lucidité face à *deux* effondrements *concomitants*, celui de la modernité, d'une part, et du totalitarisme, d'autre part. Et ceci est d'autant plus frappant que tous deux ont participé aux théorisations

politiques de leur siècle, travaillé les paradigmes marxistes, résisté à ce qu'ils percevaient comme les injustices flagrantes d'un système dit de classe. Heller était l'élève de Lukács dans les années 1950, Lefort avait joint ses efforts à ceux de Lyotard dans l'équipe de *Socialisme ou Barbarie*¹. Et cependant, dès les années 80, ils sont explicites quant à l'émergence d'une nouvelle forme de pensée, de nouveaux besoins, de nouvelles modalités sociales, politiques, esthétiques. Parce qu'ils ont vu plus tôt, ou plus lucidement, ce qui se défaisait à l'Est, ce qui se déclenchait à l'Ouest, dans un très tectonique tremblement qui affectait le corps social, le corps politique, les imaginaires, les cultures de leurs environnements, ils résument plus clairement que la majorité de leurs contemporains les transformations qui ont infléchi les cultures occidentales dans des directions spécifiques depuis deux décennies.

L'*ethos* et la *polis* sont les deux *loci* sur lesquels s'ancrent ces ruptures et cette émergence, l'ancien et le nouveau se retrouvant dans la conjonction précise, quoique hétérogène, que représente la postmodernité. Les années 80 ont témoigné, dans des domaines aussi divers que les sciences humaines et sociales et le champ des théories politiques, d'un grand retour à des préoccupations éthiques. Pour d'évidentes raisons en Europe centrale, où la défense des droits individuels a pris le relais d'une *polis* déconsidérée et aliénée de

ceux qui auraient dû être ses participants, et pour des motifs plus complexes en Europe de l'Ouest, de profondes transformations ont affecté la perception de notions telles que l'individualité, la réalité et la substance du sujet, et la responsabilité des acteurs sociaux. Bien sûr, les motivations et, surtout, les objectifs de telles interventions furent radicalement différents d'une culture à une autre.

Dans le présent article, je voudrais proposer un survol des postmodernités, afin de mieux considérer cette déliquescence d'un macro-paradigme et le surgissement d'un autre pendant les années 80 et la décennie actuelle. J'essaierai de lire les obsessionnelles réutilisations du passé chez les essayistes européens de la postmodernité, leurs déchiffrements de ses conflits et des *différends* qui nous ont été légués, et je tenterai en même temps d'évaluer la conjonction du pessimisme et du sens aigu de la responsabilité face à l'imaginaire de la fin d'un millénaire.

Pourquoi se pencher sur de tels processus dans un numéro consacré à la postmodernité, bien après que d'illustres prédécesseurs aient cartographié ses effets ? Reste-t-il encore quelque chose à ajouter, à disputer, à contester, voire à débattre sur un terrain si puissamment quadrillé depuis plus de deux décennies ? Les déchirements entre les tenants du pour et du contre de la postmodernité, les partisans de Lyotard et ceux d'Habermas, semblent au-

¹ *Socialisme ou Barbarie* est une revue qui joua un rôle important en France dans les années 1950 et 60, en particulier dans le contexte souvent houleux de la décolonisation d'un vieil empire (du Viêt-nam à l'Algérie), et dans celui de l'écrasement de l'insurrection hongroise en 1956. Sur les références faites à *Socialisme ou Barbarie* par Lyotard, voir 1993 (p. 65-67).

jourd'hui dépassés. En 1994, les jeux ne sont-ils pas faits en ce qui concerne les postmodernités ? Le macro-paradigme est là, ses effets sont explicites, et si critiques et théoriciens ne tombent nullement d'accord sur la signification de ses manifestations, dans les sociétés dites développées les positions sont claires. Elles ont délimité des périmètres spécifiques, engagé à des réflexions qu'on ne saurait redoubler. Même Jameson a fait la paix avec la postmodernité : il reconnaît qu'il est temps pour lui de s'éveiller de l'assoupissement dogmatique où certaines de ses catégories l'avaient confiné, et de prendre acte de l'importance d'un phénomène qui représente aussi la dominante culturelle d'une époque (Jameson, 1992, p. 399).

Pourquoi donc engager une réflexion sur ces questions ? Ce n'est pas que les vieux opposants se soient réconciliés, que les différences se soient atténuées, ni même que la fortune du paradigme se soit institutionnalisée, mais plutôt qu'une telle réflexion apparaisse nécessaire, précisément parce que le tournant enregistré en Europe centrale et en Europe de l'Ouest dans les années 80 nous oblige aujourd'hui à un ré-examen de cette complexe notion. Pour les Européens, déchiffrer la postmodernité comme une ironie doublement codée ne suffit plus : une telle interprétation ne tient pas compte des données qui ont bouleversé cartes, paradigmes, identités et socialités dans les années 80. Les théoriciens des années 90 (Lefort, Lyotard, Bauman, ou même Giddens) attendent, appel-

lent, déclenchent d'autres herméneutiques, tout particulièrement en ce qui concerne le rapport des postmodernités avec l'histoire. Parmi eux, Heller est celle qui le plus tôt prend acte de telles transformations. Pour elle, ces transformations appellent infiniment plus qu'une esthétique ou des plaisirs et des *habitus* : elles engagent un corps politique, un imaginaire et une éthique dont il est essentiel d'interpréter les effets.

De fait, en 1994, rien ne paraît aussi simple que Jameson et Habermas l'avaient polémi- quement affirmé et rien ne tombe non plus sous le coup d'évidences pures et claires. De surcroît, Baudrillard et Lyotard, qui avaient énoncé les termes de ces transformations paradigmatiques dans les années 70, négocient quinze ans plus tard de nettes démarcations par rapport à leurs anciennes positions. Pour Baudrillard, avec l'effondrement de l'Histoire et de ses *polis*, le réel est devenu puéril, décoratif, dérivatif. On assiste au solde de l'Histoire : solde du communisme, lequel n'aura pas eu de fin historique mais aura participé simplement à la liquidation de son propre stock, dans une banale opération de marché (Baudrillard, 1992, p. 165) ; solde aussi des idéologies occidentales, qu'on se procure à bas prix sous toutes les latitudes². Pour Lyotard, les postmodernités n'amènent pas nécessairement liquidations et nettoyages de poubelles — quoiqu'il fut un temps, pas si lointain, où il décrivait de tels processus (1983, p. 197) —, mais plutôt un retour à l'*ethos* qui

² Baudrillard évalue ces bradages de manière parallèle, les Russes liquidant leurs avoirs militaires sur les routes d'Europe, les laboratoires occidentaux, leurs cellules sur le marché « scientifico-commercial » (1992, p. 166).

rappelle aux acteurs-spectateurs de la fin du siècle ce qui leur manquait si explicitement dans les années 80. C'est comme si les mœurs jouissives, délicieusement anarchiques, souplesment hétérogènes de l'*anything goes*, le ludisme débridé des romanciers postmodernes de la période précédente (Barth, Scarpetta, Kundera entre autres), avaient cédé la place à une austérité plus proche de Kant : l'humilité, la notion de responsabilité et le souci d'autrui ont remplacé la désopilance et l'insouciance ³.

Postmodernisme (fiction) et postmodernité (essai et théorie) : une opposition discutable

Il est sans doute arbitraire de comparer des écrits philosophiques et des romans, mais lorsqu'on observe les développements postmodernes et leurs angles poétiques et théoriques entre 1970 et 1993, il devient inévitable de placer ces deux types de textes côte à côte. Le fait que la postmodernité ait ouvert la décennie 1970 avec des fictions, performances, textes architecturaux, et que, dix années plus tard, ses interrogations aient investi le terrain de la politique, de l'éthique, de l'essai, mérite d'être approfondi. D'austères essais ont repris le passé de la vieille modernité, jadis expédié à la poubelle de l'Histoire, et insisté sur la nécessité presque écologique de transformer ce dont on avait voulu se défaire avec tant d'énergie : su-

jet, sens, histoire (voir en particulier les critiques formulées par Luc Ferry et Alain Renaut). Ce qui ne veut pas nécessairement dire que les fictions de Malcolm Bradbury et de John Barth aient joué avec plus d'humour sur les paradigmes postmodernes que les essais d'Anthony Giddens, Zygmunt Bauman et Jean Baudrillard ; mais les essayistes et théoriciens répondent à des besoins différents et, surtout, se mettront dès le début des années 80 à l'écoute d'imaginaires que les fictions ne savent plus combler.

Il est tentant d'y voir un penchant à déchiffrer les irrésolutions du siècle, à démêler ses chagrins. Une chose est certaine : dans les années 90, on ne parle plus de postmodernité, mais de postmodernités ; le pluriel a gagné la partie et, d'autre part, il ne s'agit plus tant de mettre la modernité au pilori que de la questionner, la décomposer, la récupérer, la transformer. Havel, Lefort, Heller et Bauman, en décodant les curieux échafaudages de cette fin de siècle, savent très bien que les *différends* ne pourront jamais être résolus. Tous reconnaissent que les mythes du Progrès ont disparu de leurs possibles (et des nôtres), que la reprise du fameux projet inachevé cher à Habermas est impossible dans les termes qu'il a choisis ; mais, pour eux, la responsabilité face au passé, la re-lecture patiente de ses constructions narratives, le re-déchiffrement de ses nœuds, sont

³ *Le Différend* (1983) avait certes déjà permis de prendre la mesure de telles préoccupations, et *Témoigner du différend* (Rogozinski et Guilbal) confirmé les inscriptions éthiques négociées par Lyotard (voir Rogozinski, « Vers une éthique du différend »). Sur le rôle du *Différend*, qui « remédie au manque dont souffre *Économie libidinale* », et sur le « rappel kantien à faire le bien » et « la différenciation entre les régimes de jugement, selon qu'il s'agisse du vrai, du beau, du bien », voir le retour opéré par Lyotard dans l'examen auto-critique face à Willem Van Reijen (plus spécifiquement p. 83-84, 88, 92).

précisément ce sur quoi se sont tissées les postmodernités.

Littérairement parlant, le postmodernisme aura surtout été le produit d'une anglo-américanité fréquemment isolationniste et peu soucieuse d'établir des complicités avec le continent européen⁴. Le romancier-critique Malcolm Bradbury s'inscrit dans ce sens, lorsqu'il suggère que les Européens n'ont finalement *pas* contribué grand-chose à la créativité postmoderne : point de performance, point d'œuvres d'imagination inoubliables, encore moins de romans ou d'artefacts qui passeraient à la postérité, ou, plus modestement, aux décennies à venir ; rien en fait qu'une *passion pour la théorie* qui aura laissé à d'autres le bénéfice de l'expérimentation artistique (Bradbury, 1992). L'analyse de Bradbury est convaincante : la fiction et les arts se sont en effet taillé la part du lion chez les Anglo-Américains, et les Européens du continent se sont partagé le reste, c'est-à-dire la théorie, la philosophie, l'essai. Steven Connor, qui a lui aussi bien perçu cette distance culturelle, a choisi le terme de *postmodernisme* pour désigner la littérature, où il concède aisément une forte dominance au contingent anglo-américain, et celui de *postmodernité* pour désigner les discours philosophiques, économiques et politiques, essentiellement continentaux, des deux dernières décennies (Connor, p. 27).

Quelles sont les limites d'une telle lecture de la *théorisation* européenne face à la dynamique *production* nord-américaine ? Où ce découpage incongru place-t-il des créateurs de fictions comme Milan Kundera ou Peter Chotjewitz (si l'on se limite aux contextes précis des littératures tchèque et allemande) ? Leur refuserons-nous l'implicite privilège de conceptualiser sur des terrains théoriques la situation philosophique de cette fin de siècle ? Tous deux l'ont fait : le premier, dans *l'Art du roman* (1986), méditation qui débordait largement les paramètres esthétiques du genre ; le deuxième, dans *Roman* (1968) — du reste sous-titré dans l'édition originale *Einpassungsmunster*, ou modèle d'essai —, une fiction composée de photos et de textes qui gravite surtout autour du complexe passé allemand, d'une révolution qui n'en fut pas une, d'une République avortée⁵. Ni l'un ni l'autre ne se laisseraient enfermer dans des paramètres strictement littéraires, et on peut arguer que tous deux sont autant théoriciens qu'inventeurs de fictions, *aussi* obsédés par *polis* et *ethos* que par la *poiesis* qui fit leur gloire. Serait-il donc pertinent de séparer chez eux de tels an-crages ?

Excellent à pratiquer la folle classification de l'empereur de Chine de Borges — qui séparait les animaux en : 1) animaux embaumés, 2) animaux apprivoisés, 3) cochons de lait, 4) sirènes, 5) animaux fabuleux, 6) chiens errants,

4 D'ailleurs les Européens, et les Français en particulier, auront souvent renvoyé purement et simplement leurs lecteurs à John Barth lorsqu'il s'agissait de commencer à cerner les objets de la littérature postmoderne.

5 On pourrait du reste choisir d'autres romanciers pour défendre le même argument : Bohumil Hrabal ou Gunther Grass, si l'on reste sur le terrain des littératures tchèque et allemande, ont abondamment développé de tels mélanges de genres, de semblables conjonctions d'essai, fiction, autobiographie, nouvelle, parodie politique.

etc. —, la postmodernité a souvent incité ses observateurs à d'innombrables précautions sur le terrain miné de la cartographie générique. De fait, si Kundera et Chotjewitz nous offrent d'ironiques méditations sur les deux totalitarismes qui ont déchiré le XX^e siècle, que ce soit dans leurs romans ou dans leurs essais ne change pas grand-chose à leur profonde affinité pour les créations postmodernes, ou à leur prescience en matière d'interrogations postmodernistes. Puisque, par définition, la postmodernité a remis en question l'étroite et stricte classification générique chère à la modernité, il est pour le moins incongru de recimenter ce qu'elle a spécifiquement choisi de déconstruire.

Comment décrire les postmodernités ?

Parler d'*ethos* et de *polis* dans les Europes, entre 1979 et les années 90, c'est reconnaître que des essayistes, philosophes, sociologues, théoriciens — Jean-François Lyotard, Claude Lefort, Luc Ferry et Alain Renaut en France, Albrecht Wellmer en Allemagne, Václav Havel et Václav Bělohradsky en République tchèque, Georgy Konrad en Hongrie, Adam Michnik en Pologne, les exilés hongrois aux États-Unis comme Agnes Heller et Fehér Ferenc, les sociologues et philosophes polonais réfugiés en Grande-Bretagne comme Zygmunt Bauman et Lezlek Kolakowski —, ont complètement modifié les perceptions de l'*ethos* et de la *polis* qui constituaient la contemporanéité de leurs espaces. À l'Est comme à l'Ouest, les intelligentsias vécurent la déliquescence des grands récits. Quelles qu'aient été leurs différences de génération, de trajet personnel, d'itinéraire intellectuel (et ce serait une erreur de les minimi-

ser), tous signalèrent la primauté qu'acquissent, dans leurs cultures, les notions d'*ethos* et de *polis*.

Dans les deux Europes autant qu'en Amérique, les années 80 furent marquées par la question suivante : les postmodernités se situent-elles *après* la modernité, ou *avec* elle ? Une des ironies de l'histoire est que cette question a continué d'être posée dans la décennie qui suivit, bien qu'elle ait reçu, dans les deux Europes, une double réponse affirmative : oui, elles succèdent à l'ancêtre, donc l'approche généalogique se justifie ; oui, elles composent et forgent leurs forces créatives à partir de la modernité. Autre ironie : les griefs les plus récurrents et systématiques contre les postmodernités touchent à leurs soi-disant irresponsabilité, légèreté et relativisme.

Certains iront jusqu'à les accuser de nihilisme : Alex Callinicos (1991), Christopher Norris (1990), Douglas Kellner ou Ernest Gellner (1993), par exemple. Ces critiques rejettent l'idée de la fin des grands récits, et mettent de l'avant la réaffirmation du projet de la modernité (Callinicos, Norris, Kellner) ou la remise à jour des principes des Lumières (Gellner). Si leur opinion sur la survie intégrale des grands récits est difficile à défendre, en revanche, leur insistance sur la pertinence d'une transformation, voire d'une amélioration à partir de *certaines* catégories de la modernité et de *quelques-uns* des fruits et bénéfiques des Lumières, est judicieuse et convaincante. De surcroît, de telles lectures coïncident *précisément* avec celles des théoriciens de la postmodernité, qui se sont efforcés, à partir des années 70, de développer des relectures attentives de l'*ethos*, c'est-à-dire des

transformations touchant à la conduite des individus, à leurs droits autant qu'à leurs devoirs, et de la *polts*, soit les énergies qui infléchissent les théories politiques dans les cultures démocratiques⁶. Malgré leurs défaillances, qui procèdent d'une identification hâtive du post-structuralisme, de la déconstruction et des postmodernités, Norris, Kellner, Callinicos et Gellner ont eu le mérite de rappeler le projet inachevé de la modernité, et spécifiquement les dettes, transferts et héritages de cette dernière, rejoignent bien sûr ainsi Habermas. Il faut aussi leur savoir gré d'avoir souligné la contribution des Lumières aux droits humains.

La plupart des témoins de la fin de ce siècle ne partagent cependant nullement ces vues. Pour Bauman, Havel, Heller et Fehér, la modernité est devenue en 1994 infiniment plus qu'un terrain vague dont rien, terreur nucléaire ou fin de l'histoire, n'a pu nous sauver, collectivement et individuellement parlant : elle est morte de sa belle mort avec les totalitarismes. La fin de la modernité est cependant interprétée diffé-

remment par les Nord-Américains et les Européens. Nombre d'Ouest et de Centre-Européens — dont Bauman (1992), Heller (1992) et même Derrida (1991) — ont considéré le 8 novembre 1989 et la chute du Mur de Berlin comme l'expression parachevée de la fin de cette catastrophe modernité. Par contraste, les théoriciens anglo-américains comme Charles Jencks ou David Harvey situent la fin de la modernité au moment précis de la destruction volontaire du complexe Pruitt-Igoe, le 15 juillet 1972. La distance est grande entre la lecture esthétisante, urbanisée, mais pragmatique effectuée par les cultures anglo-américaines, et celle que donnent leurs collègues européens, ancrée dans un *locus* historique, politique et éthique : le syntagme de « fin » n'a explicitement pas le même sens pour les uns et pour les autres. L'effondrement des symboles de Yalta d'un côté, et celui d'une esthétique culturelle, d'un complexe architectural raté de l'autre, donnent la mesure de cet écart herméneutique.

6 Baudrillard constitue une exception à cet égard, car ni les Lumières, ni la modernité ne lui semblent offrir d'avantages ou même de bénéfices à récupérer, à supposer du reste que cela soit possible (voir en particulier l'entrevue de Baudrillard par Caroline Bayard et Graham Knight). Le cas de Lyotard mérite un examen plus détaillé, comme je tenterai de le prouver. Bien entendu, il est inexact d'envisager les théories postmodernes comme fonctionnant consensuellement, ou opérant dans un *continuum* fade et homogène. De fait, les différences les plus évidentes entre les théoriciens, les cassures majeures et les distances qui les séparent, se situent le long d'une ligne strictement tracée par rapport aux principes des Lumières, et par rapport à ce qu'ils préservent ou garantissent, ou rejettent dans le fameux projet habermassien de la modernité. La profonde ambiguïté de nombre de positions théoriques féministes à l'égard des postmodernités en général, et de Lyotard et de l'École de Francfort en particulier, reflète beaucoup plus que l'hétérogénéité qui est l'image de marque des postmodernités. D'un côté, on pourra situer Cécile Lindsay, dont les positions révèlent une grande empathie pour les choix lyotardiens ; de l'autre, Nancy Fraser et Linda Nicholson qui adoptent des points de vue plus sévères sur Lyotard et choisissent les Lumières, les principes égalitaires, plutôt que l'incommensurabilité des genres, qui demeure une perception postmoderniste, littérairement et sexuellement parlant. L'introduction à l'ouvrage de Fraser et Nicholson (1990, p. 1-38) reprend ces tensions de manière plus subtile. On pourra aussi lire avec profit l'important essai de Seyla Benhabib, qui remet en question le polythéisme des valeurs chez Lyotard et choisit, contre celui-ci, la théorie habermassienne de la rationalité intercommunicative. Il serait intéressant de savoir comment Benhabib perçoit le Lyotard des années ultérieures, et en particulier ses interventions au sujet de l'éthique et de la Loi (Lyotard et Van Reijen, Lyotard et Laroche).

Enfin, certains théoriciens d'Europe de l'Ouest, philosophes et sociologues, tels Dietmar Kamper et Albrecht Wellmer, ont pris des positions très nuancées sur la modernité et sur les dettes des postmodernités à son égard, quelles qu'aient été par ailleurs les apocalypses qu'elle a pu déclencher. Pour eux, c'est précisément *parce que* la modernité européenne occupe depuis un peu plus d'une décennie des lieux où elle fonctionne comme un complexe héritage, un testament inachevé au sujet duquel négociations, attermolements, regrets même ne finiront jamais, que son avatar sororal, l'étrange *post*-obsède les observateurs et acteurs politiques qui cherchent à transformer les maux du siècle. C'est Lezlek Kolakowski qui a trouvé la plus belle formulation de ce grief infini : *Modernity on Endless Trial*. En tant qu'intellectuel polonais exilé depuis 1968, il occupe un *locus* de choix d'où observer de tels transferts, leurs écologies, leurs rejets, leurs impossibilités ; en effet, si la géographie a fonction herméneutique et explique les transformations des macro-paradigmes postmodernes, c'est sûrement dans cette rencontre ambiguë de l'Europe de l'Ouest avec les autres, après Yalta, qu'il est possible de la déchiffrer.

Remise à jour des droits de l'individu en Europe centrale

Pour Adam Michnik et Václav Havel, invoquer le droit éthique des individus à disposer

d'eux-mêmes correspondait, entre 1977 et 1989, à un besoin précis : celui de circonscrire pour leurs compagnons de dissidence et pour leur société un espace parallèle sur lequel l'État totalitaire n'aurait qu'une prise aussi minime que possible. De telles interventions, surtout dans le cas de la Charte 77, ont été décrites dans le vif de l'action par leurs participants comme spécifiquement anti-politiques, offrant d'autres options à des cultures qui avaient depuis longtemps cessé de croire en une quelconque valeur du concept d'idéologie⁷. L'éthique, dans ces cas très précis, se substituait donc à une *polis* corrompue et déconsidérée.

Quel fut le lien de ces interventions est-européennes avec la postmodernité ? Il fut explicite chez Havel, plus nuancé chez Konrad ; pour ces deux écrivains, dont les essais circulaient plus facilement à l'Ouest qu'à l'Est, la modernité était déjà associée dans les années 70 à un espace politique, économique et social profondément vicié, était implicitement liée à une catastrophique notion d'utopie dont les cultures post-totalitaires ne pourraient émerger que par l'intervention d'une société parallèle. Point d'idéalisation d'un passé idyllique chez Havel, point de désir de ramener parmi nous une Arcadia dont nous aurions perdu le sens. De ses essais des années 70 à ses récentes *Méditations d'été* (1992c), on ne saurait dire que Havel soit coupable du péché cardinal d'utopie dont l'accusent certains de ses détrac-

⁷ Les trois écrivains et dissidents qui ont le plus éloquemment développé de tels choix, refus et stratégies sont Michnik, Konrad et Havel. Pour la période ultérieure à 1989, qui présente des problématiques considérablement différentes, on pourra consulter, de Havel, 1992a et b, et de Michnik les interventions publiées dans *Lettre internationale* au cours des années 90, alors qu'il est l'un des correspondants réguliers de ce périodique.

teurs américains. Il n'est pas non plus le représentant d'un angélisme naïf ou, pire, d'une holiste croyance en un Âge d'Or, d'une nostalgique ruralité teintée d'heideggérianisme (voir Tucker). Chez lui, point de psychose écologique, point de variations sur des thèmes solzhenitsyniens, point de détermination à expédier une bonne partie du XX^e siècle à la poubelle de l'Histoire⁸. En fait, Havel ne posera les postmodernités de la fin de ce siècle ni comme voies de salut, ni comme ruptures violentes avec un passé couturé d'injustices⁹. Son discours de Davos (1992a), qui esquisse l'entrée de cette fin de siècle dans ce nouvel espace philosophique, se garde bien de fournir un manifeste qui serait simultanément le schéma directeur de transformations socio-économiques et le rejet de l'histoire des quatre-vingts dernières années¹⁰.

Certaines de ces remises à jour des droits de l'individu ont bien survécu à l'épreuve du temps, et témoignent aujourd'hui d'une analyse histo-

rique et éthique qui mérite qu'on la recontextualise. Les essais de Havel, Konrad et Michnik figurent au tout premier plan, non seulement parce que ces écrits leur coûtèrent fort cher, humainement, légalement (surtout dans les cas de Michnik et de Havel), mais encore parce qu'ils révélèrent les dysfonctions radicales de la vieille allégorie des lendemains radieux et du prolétariat en marche : ils déclenchèrent ainsi la mise au jour de la déliquescence des grands récits de leurs sociétés¹¹. Pour Havel, Konrad et Michnik, qui n'évoluaient pas dans les cultures prospères et consuméristes de l'Ouest comme Bauman, la fin des grands récits était cruciale : elle impliquait spécifiquement l'effondrement d'un système vieux de plusieurs décennies, avec toutes les conséquences pratiques que cela entraînait. Elle soulignait de surcroît *leur* propre responsabilité face à leurs espaces et à leurs imaginaires : dès la fin des années 70, il leur incombait de faire face à cette déliquescence *et* de l'expliquer à une population cyni-

8 Solzhenitsyne fait exactement le contraire : voir sa lamentation sur les effets perniciose de l'avant-garde en Russie dans les années 20 et la grande trahison infligée aux traditions littéraires russes dans son récent discours au National Arts Club à New York (1993).

9 Tout comme Bauman, qui ne semble pas adopter l'optimisme de ses collègues ouest-européens ou leur imprudente légèreté. Les cautions et réserves auxquelles il engage ses lecteurs dans le récent *Intimations of Postmodernity* (1992) sont très loin de l'imprudente confiance dont Michel Maffesoli avait fait preuve, à deux reprises (1988, 1992), lorsqu'il annonçait le réenchâtement du monde, la transfiguration du politique qui suivraient l'émergence de ses hétérogènes tribalismes.

10 Les tensions entre les écrits de Havel et ceux de postmodernistes ouest-européens, Lyotard au premier chef, mais aussi Lefort, me paraissent très parlantes ; pour les jonctions-coïncidences entre Havel et Lyotard, voir Bayard, 1990. Dès la fin de la dernière décennie, dans ce qu'on appelait encore la Tchécoslovaquie, Václav Bělohradský et Miroslav Petříček avaient analysé les intersections éthico-politiques entre leurs textes, ceux de Havel, *et* ceux de Lyotard et Vattimo. Les théoriciens italiens ou français les motivaient certainement, alimentaient leurs réflexions, mais, simultanément, ils étaient très conscients de la différence des enjeux, ainsi que des barrières conceptuelles et surtout physiques qui les séparaient de l'imaginaire occidental et que leurs concitoyens ne pouvaient en aucune manière franchir.

11 Bien sûr, le romancier Bohumil Hrabal avait soupiré en l'occurrence que la machine était en panne depuis longtemps et que s'en étonner relevait en fait d'une certaine naïveté (lorsqu'on est né en 1914, on a déjà perdu quelques illusions, comme il le rappelle dans *les Noces dans la maison*). La position de Hrabal face à tant d'énergie dissidente fut remarquablement subtile, pour ne pas dire habilement non interventionniste et non engagée.

que et désabusée (dans les cas de Havel et de Konrad) ou en état de siège (dans celui de Michnik). Je parle ici d'*un certain groupe* de textes ; de fait il y en eut une multitude. Le consensus intellectuel entre dissidents sur ces questions de responsabilité éthique face aux vices de la modernité, à l'émergence du *post-*, n'opéra pas sans grincements ¹².

Pour Havel, Konrad et Michnik, il ne s'agit pas d'opposer les droits humains et l'individu à la *doxa* ambiante (droits collectifs, rôle du prolétariat, etc.) ; de fait, aucun des trois ne prétend élaborer un nouvel ordre politique, aucun ne choisit de promouvoir une nouvelle *polis* qui se substituerait à l'ancienne. Ils sont plutôt résolus à articuler la complexe possibilité d'une société parallèle, soit une *antipolitique* pour Konrad ¹³, une *résurrection du primat de la conscience individuelle* pour Havel qui est explicite sur cet acte de redressement éthique, ce nouveau civisme dans le respect du pluralisme, et sur les responsabilités de chaque individu (1989a: « le Sens de la Charte77 », p. 41-64 et « la Politique et la conscience », p. 221-248).

Bien sûr, il est important d'examiner l'évolution de ces paradigmes dans les années 90, en l'occurrence d'invoquer *Méditations d'été* (1992c) de Havel, qui précisément s'ouvre à l'espace de la postmodernité telle que vécue en

Occident, à ses contradictions, à ses diffractions, dans l'espace politique de l'après-totalitarisme. La fluidité, les irrésolutions et les déceptions ont laissé les dissidents, tout comme la majorité silencieuse, désemparés : aux binarismes et manichéismes violemment contrastés de leurs résistances entre 1977 et 1989 a succédé un néo-libéralisme consumériste, dont les règles leur échappent et les remplissent de confusion. Les dissidents font l'apprentissage d'une postmodernité qui est beaucoup plus que la fin du Grand récit totalitaire, et aussi infiniment plus complexe que ce qu'ils avaient pu concevoir avant l'effondrement du Mur de Berlin. L'*ethos* et la rigueur morale de la dissidence ont perdu le sens et le rôle qu'ils avaient détenus entre 1976 et 1989 ; pis, ils ont faussé les rapports politiques et mené à des décisions tombant en porte-à-faux, dans un contexte social et politique radicalement différent.

L'accès au pouvoir et l'exercice de fonctions politiques exigeaient de Michnik, Havel et Piethart d'autres qualités que celles d'analystes de questions éthico-politiques. Václav Belohradsky souligne, dans sa critique postmoderniste des erreurs commises par Havel dans l'après-1989, sa catastrophique confusion de *genres* de discours aussi crucialement dissemblables que la *praxis* politique et la prise de décisions,

12 On pourrait mentionner l'exemple d'Antonim Liehm, exilé à Paris dès la fin des années 70 et fondateur et éditeur de *Lettre internationale*, qui permet de saisir très précisément la puissance des grands récits marxistes et leur force de persuasion. Plusieurs différences éloignèrent Havel de Liehm dès le début des années 60, soit la mise à l'écart professionnelle et artistique du premier, et les préjugés autant que l'opportunisme pragmatique du deuxième.

13 Voir la préface de Bernard Dréano, qui définit l'antipolitique de Konrad comme « le journal intime, autoguérison d'une dépression vécue en Europe centrale, après le coup d'État en Pologne et tandis que les relations Est-Ouest connaissaient une nouvelle guerre froide, notamment par la crise des euro-missiles » (dans Konrad, 1987, p. 5).

d'un côté, et l'énonciation d'une éthique et d'une moralité politiques, de l'autre (Bělohradsky, 1991 ; Bayard, 1993). Petr Fidelius et Jan Urban ont eux aussi méthodiquement questionné le lien entre le comportement politique et les principes moraux de Havel. Pour Fidelius, ces transferts entre la morale et la politique n'ont pas servi la première, et encore moins la deuxième. Pour Urban, ils auront substantiellement contribué à l'éclatement de la vieille République. Que ces critiques aient exagéré la responsabilité de Havel et des ex-dissidents est certain. L'éclatement des nationalismes et la montée des ressentiments sont des phénomènes trop complexes pour qu'on en impute la responsabilité à Piethart ou à Havel. Mais il n'en demeure pas moins que les ex-dissidents ont mal négocié les ruptures entre l'herméneutique d'une époque et celle qui lui succéda ; en particulier, la sensibilité de Havel sur le terrain complexe de transformations spécifiques à l'époque postmoderne ne lui fut guère utile face au séparatisme slovaque.

Retour du sujet à l'Ouest

Trois tendances m'apparaissent décelables parmi les théoriciens de la postmodernité en Europe de l'Ouest. La première est ce qu'on a appelé, dans la France des années 80, le *tour-*

nant éthique de la postmodernité. On peut en observer les effets chez des philosophes ou des critiques de la culture de sensibilités et de générations diverses ; Lyotard est, parmi eux, l'interprète le plus éloquent et le plus visible de ce retour à l'éthique. La deuxième tendance provient de l'apport des écrits de Ferry et Renaut et de leur questionnement du rôle joué par la déconstruction et le post-structuralisme qui précédèrent les postmodernités. La troisième enfin, où les Hollandais et les Allemands rejoignent les Français (Claude Lefort en particulier), procède d'une préoccupation inscrite à l'aune du concept de *demos*, à savoir que la reconnaissance des pluralités est essentielle à la pratique des démocraties.

Dans la France des années 80, le questionnement de l'anti-humanisme, le fameux retour en force du sujet, la réactualisation de Lévinas¹⁴ ont marqué une charnière entre le post-structuralisme et les postmodernités : le *tournant éthique de la postmodernité*. Pour Lyotard, la cassure commence à devenir évidente dans *Au juste* (Lyotard et Thébaud, 1979), et se prolonge avec le souci qui va animer *le Différend* (1983) et infléchir ses textes dans le reste de la décennie, plus spécifiquement *le Postmodernisme expliqué aux enfants* (1987) et *l'Inhumain* (1988c)¹⁵. À un certain moment de

¹⁴ Sur le retour vers Lévinas après le long, quoique partiellement fructueux, détour anti-humaniste, voir le diagnostic de Luc Ferry et Alain Renaut (1985, 1987), qui est aussi un *post-mortem* pour le triomphe des pulsions caractéristiques des années 60 et 70.

¹⁵ Le lieu critique où ces processus sont le plus clairement diagnostiqués est le long dialogue Lyotard-Van Reijen en 1988, mais on en trouve aussi confirmation dans l'entretien Lyotard-Larochelle de 1992. Par la suite, Van Reijen adoptera un angle critique fort judicieux sur ces questions, et qui confirmera l'écart qu'amorce Lyotard vis-à-vis de prises de position esthétiques (soit ses références à l'esthétique du sublime chez Kant) et son déplacement vers des préoccupations éthiques (voir Van Reijen, 1990).

son histoire personnelle et de celle de ces cultures desquelles il se sentait proche (soit dans la foulée du *Différend*, au début des années 80), Lyotard explique qu'il s'est senti tenu de confirmer l'importance de l'éthique. Il ne s'agit plus seulement, expliquera-t-il à Van Reijen, de pratiquer des lignes de résistance, ou de prêter l'oreille aux différends étouffés de l'histoire, de traduire dans une inscription ce qui précisément se soucie de l'inscriptible, de transcrire une perlaboration élaborant un oubli initial, mais de rompre le primat de l'esthétique sur l'éthique. Bien qu'il pose le politique comme une combinaison instable de genres, qui s'investit dans des objets jusqu'alors tenus hors du pourtour des *polis*, tels la science et le culturel, Lyotard insiste sur le fait que notre première responsabilité, en cette fin de siècle, est non seulement de repenser cette *polis*, mais surtout de reconsidérer, à partir de Kant, nos obligations éthiques sur la base d'une inquiétude portant sur l'appel, la réquisition à faire le bien. Il inscrit de tels *loci* « à partir d'un lieu qui appartiendrait à la *Deuxième Critique* de Kant, ou à la pensée de Lévinas » (Rogozinski, p. 92).

Cela pose le problème du *quod*, la question de l'enchaînement. L'interprétation que fait Jacob Rogozinski, dans sa fort perspicace lecture du *Différend* (1989, 1993), de ce moment si unique, est qu'il y a une tache aveugle dans la *Deuxième Critique* de Kant, un *locus* occulté dont le *Différend* serait un déchiffrement : être

sujet à la loi ne veut pas dire être sujet de la loi. Le *Différend* serait donc un appel à des pratiques éthiques qui déconstruisent les exigences de contrôle qui ont dominé toute la métaphysique occidentale depuis la querelle de Platon avec ses poètes. Il nous offrirait une éthique négative, comme on parle de théologie négative (dans le cas de Kierkegaard par exemple), qui serait ouverture à l'hétéronomie de cultures qui choisissent la complexification et les pluralités en délaissant le contrôle rationnel-technologique. Lyotard ne se retrouve certes pas seul dans de tels *loci* : des sociologues comme Edgar Morin, Mauro Ceruti et Gianlucca Bocchi, ainsi que Serge Moscovici, ou un philosophe comme Gianni Vattimo ont confirmé ces choix, qui leur paraissaient être l'émanation d'une pensée faible, un appel au déssaïssement de la volonté dans le respect de multiples différends. De fait, il ne s'agit pas, avait déjà précisé Lyotard, d'opposer à de vieilles vérités de nouvelles certitudes, mais, plutôt, de recevoir ce qui n'a pas été entendu (1976 ; 1983, p. 199, 205-206). La question ne sera donc plus de mettre de l'avant une humanité maîtresse de ses fins, mais une humanité attentive à des genres de discours hétérogènes, riches des différends réglables et non réglables. La responsabilité de la pensée sera de les déceler, et non de les régler, de trouver l'idiome qui est capable de les dire, et non de préconiser un genre d'hégémonie politique¹⁶. Si l'obligation kan-

¹⁶ Ce qu'ont trop souvent fait les intellectuels, spécifie Lyotard, qui aborde ce problème à plusieurs reprises : à propos, bien sûr, de Max Gallo qui avait fait appel aux intellectuels, dans les premières années du gouvernement socialiste en 1983, et leur demandait de s'impliquer concrètement dans le processus de mutation de la France (Lyotard, 1984, p. 20), mais aussi à propos de Sartre, Voltaire et Zola (1987a, p. 59-60) et de Foucault et Chomsky (1988c, p. 92-93). Voir aussi Van Reijen (p. 96).

tienne est trop souvent occultée ou transformée en valeur esthétique, spécialement en Amérique du Nord, elle me semble cependant clairement articulée par Lyotard, et la notion de pouvoir lucidement remise en jeu, replacée en orbite ¹⁷.

Luc Ferry et Alain Renaut, quant à eux, se sont attachés à questionner le rôle joué par la déconstruction et le post-structuralisme par rapport aux postmodernités, principalement dans *la Pensée 68* (1985) et *68-86 : Itinéraires de l'individu* (1987). Ces deux ouvrages dessinent, non seulement une anatomie attentive des maîtres à penser de l'après-68 (Lacan et Foucault en tête), mais aussi une critique du double héritage marxiste et heideggérien qui avait lourdement hypothéqué les post-structuralisme et anti-humanisme des trois décennies précédentes. *Heidegger et les Modernes* (1988) et *l'Ère de l'individu* (1989), qui est du seul Renaut, approfondissent ces questions : dans ces deux ouvrages, les postmodernités interjectent appel en faveur du sujet dans l'infini procès que lui ont infligé les théoriciens de la période précédente, qui tenaient à le faire voler en éclats au profit de l'anti-humanisme, et à l'accuser des maux d'un européocentrisme mué en universalisme.

Les verdicts de Ferry et Renaut sont en fait plus nuancés que les attaques menées par Foucault, Deleuze, Bourdieu, et même Derrida, contre ledit sujet. D'abord, de telles *liquida-*

tions (Althusser parlait de *volatisation*, Derrida d'*évacuation*) leur semblent, quelque vingt ans plus tard, avoir fort coûteusement assimilé métaphysique et humanisme. Ferry et Renaut analysent la montée de l'*individualisme*, qui leur semble être le tournant important des sciences humaines et sociales des années 80. Il ne s'agit plus donc simplement, pour eux, de contre-réactions à 1968, ou d'un narcissisme qui aurait succédé au nihilisme de ce moment précis, spécifiquement en Europe de l'Ouest, mais bien plutôt de la résurgence en philosophie politique et en sociologie de la notion d'acteurs responsables et conscients de ce qu'ils font. Leur réflexion procède d'une préoccupation inscrite dans le concept de *demos*, à savoir que la reconnaissance des pluralités est essentielle à la pratique des démocraties. La systématique propension de leurs contemporains à placer dans un fourre-tout commode — qui a pour nom *cultures de masse* — des manifestations différenciées, contradictoires, et non subsumables aux mêmes données, produit de catastrophiques résultats pour la pensée critique. Ferry et Renaut sont conscients des risques que présentent les nivellements, de leurs désastreux effets sur la pensée critique, dans les humanités *et* les sciences sociales.

De leur réflexion sur les problèmes hétérogènes soulevés par les postmodernités, je voudrais retenir deux aspects qui me semblent particulièrement pertinents ici. Premièrement,

17 De « la Force des faibles » (1976) à « Main mise » (1992), la réflexion de Lyotard est indissociable de la notion de pouvoir exercée par les uns, et de la vulnérabilité des autres qui en sont privés. Ne pas comprendre cela, c'est se condamner à ne pas suivre Lyotard dans le trajet des vingt-cinq dernières années.

Ferry et Renaut cherchent à définir une subjectivité, trop souvent limitée par les normativités des sociétés démocratiques, et qui est, à leurs yeux, le besoin même devant lequel se sont trouvées, à la fin des années 80, les démocraties de l'Ouest : concilier la liberté des modernes, voire des Lumières (autonomie, indépendance), avec l'existence nécessaire de normes, question sur laquelle Renaut a écrit de fort perspicaces remarques tout en plaidant en faveur d'une limitation de l'individualité au profit de l'intersubjectivité (Renaut, p. 61).

Deuxièmement, ni Ferry, ni Renaut ne négocient de retour en faveur des Anciens, ou même de renvoi à un mode archaïque, pré-moderne. Cela prouve leur subtile distanciation des complexités lyotardiennes avec le monde païen (Lyotard, 1977), ainsi que des choix d'un Michel Serres dans *le Tiers instruit*. Cela témoigne aussi de leur option en faveur d'un souci de soi auquel ils refusent de substituer une problématique religieuse ou théologique qui ne nous sauverait ni collectivement, ni individuellement. En fait, ce que tous deux défendent, dans ce qui est *aussi* une sévère lecture critique d'Heidegger, c'est la possibilité d'un humanisme non métaphysique qui réussira à donner un sens à l'idée de sujet et qui, surtout à l'intérieur même de ce sujet, accepterait de poser des limites à la notion d'individualité. Bien sûr, les tracés de ces deux jeunes philosophes, très proches en ce sens de ceux de leurs collègues allemands et hollandais, opèrent des retours sur les remises en question des déconstructions discursives pratiquées dans les deux décennies précédentes. Leurs premières déconstructions et réutilisations du passé concernent les textes

de Foucault et de Deleuze, qu'ils mettent en demeure de fournir à la postmodernité des instruments lui permettant d'utiliser ce qui, à partir de la modernité, alimente les insatisfactions de la fin du siècle. Dans leurs essais subséquents (Renaut, 1989 ; Ferry et Renaut, 1988), ce sont les travaux d'Heidegger et de Dumont qui sont soumis à de sérieuses excavations.

C'est sur ce terrain de l'individualisme qu'ils rejoignent le doyen de la réflexion critique sur l'objet *démocratie*, Claude Lefort, qui, au cours des années 80, aura contribué plus que quiconque à enrichir la réflexion des partis de gauche et de droite ouest-européens sur la démocratie — unis qu'ils étaient, pour la première fois depuis quatre décennies, pour condamner le totalitarisme et, surtout, demander la reconnaissance des libertés formelles. Dans la plongée vers les théoriciens de Francfort, et surtout vers les travaux de la première génération de ses critiques, Lefort sera le seul qui greffera sur sa lecture de l'objet *démocratie* une critique attentive des travaux d'Hannah Arendt et qui la questionnera très précisément sur les *apories* qu'elle a laissées (Lefort, 1986a, « Hannah Arendt et la question du politique », p. 59-72). Parce qu'il procède en historien, en herméneute systématique face aux textes qui lui sont *pertinents*, en l'occurrence la République florentine de la Renaissance et le libéralisme des Lumières, réutilisation va signifier pour Lefort démontage, élagage, mais surtout : greffe.

Dans un article republié dans *Écrire à l'épreuve du politique* (1992, « L'Idée d'humanité et le projet de paix universelle », p. 230-246), Lefort reprend le pan-tragisme d'Adorno et de

Liotard, sans les illusions anarchisantes de ce dernier, en opérant en philosophe politique sévère, précis, soucieux de traiter le relatif dans le sens d'une exigence universelle. Le transfert du *Projet de paix universelle* de Kant ou, plutôt, la greffe et l'adaptation qu'en effectue Lefort aux attentes et aux besoins de la fin de ce siècle, parlent directement aux théoriciens de la postmodernité dans les deux Europes d'aujourd'hui. À l'âge de la déliquescence des utopies — sujet sur lequel les Centre-Européens ont longuement médité —, Lefort nous dit que ce qui sépare modernité et postmodernité est spécifiquement l'acceptation par cette dernière de l'imperfectibilité des États, des *polis*, des sociétés, des individus qui constituent les échanges pratiqués dans ces dernières, dans leur *agôn*, dans le corps des signes qui les divisent, les tuent ou les occupent. Cette poignante sagesse, le chagrin des spectateurs de cette fin de siècle, leur conviction en l'inhérente imperfectibilité, non seulement des individus, mais encore de l'objet démocratie et des *polis* qui sont nôtres aujourd'hui, est ce qui séparera encore, en 1994, Jameson de Lyotard, Habermas de Wellmer, Norris de Lefort. Les premiers croient toujours au projet inachevé de la modernité, les seconds préfèrent les choix minimalistes d'écologies provisoires¹⁸.

Quelles qu'aient été les tensions politiques et personnelles entre Claude Lefort, philosophe

politique et historien de la modernité — de son seuil (Machiavel) à sa fin (Moscou en août 1991 ; voir Lefort, 1992, p. 383-390) —, et Edgar Morin, critique de l'évolution des postmodernités, il est pertinent de présenter ici quelques-unes des idées de ce dernier. Parce qu'il est sociologue plutôt qu'éthicien, les enjeux que souligne Morin sont liés davantage à l'exercice d'une imparfaite mais nécessaire démocratie qu'à l'examen éthique des différends. Il ne prétend pas nous fournir des points de vue travaillés au creuset de l'histoire de la démocratie dans les quatre derniers siècles (il laisse cela à Lefort, Ferry et Renaut) ; il nous offre plutôt, de manière informelle, la perspective d'un observateur de l'histoire des quatre dernières décennies. Ses travaux révèlent une forte critique de la *Raison*, mais à l'intérieur d'une rationalité discursive. De fait, Morin procède de manière moins imprudente que Lyotard et, finalement, plus réfléchi : face aux conflits qui constellent la fin de ce siècle, son articulation d'une *pensée faible* semble perspicace et plus constructive qu'un plaidoyer en faveur de différends occultés. Elle opère comme inscription de l'imperfection congénitale du monde, mais aussi, et surtout, comme l'acceptation d'une pensée complexe où coexistent de multiples hétéronomies. Morin n'a nullement l'intention de défendre un espace social atteint d'anémie généralisée ; son effort persuasif porte

18 Ce qui n'empêche pas le sagace Lefort, à la fin de son article, de revenir à un des penseurs de la modernité, le vieux Valéry, qui, à l'aube de la déflagration qui devait enlever à l'Europe entière ses ultimes illusions, insistait déjà dans ses *Regards sur le monde actuel* (1938) sur l'importance de se protéger de projets illusoire, de l'idée d'une perfectibilité humaine, structurelle, politique promettant un état de grâce, une Arcadia possible.

surtout sur la reconnaissance des limites humaines, ce qui ne dédouane cependant pas les acteurs sociaux de leurs responsabilités. Il ne parle jamais d'éthique en soi, mais de rationalité auto-critique au sein de notre Raison, de la conscience de notre incertitude et de l'acceptation de la pensée complexe. Sa réflexion, moins anarchisante que celle de Lyotard, moins rigoureuse que celle de Lefort, permet de prendre la mesure des tensions à l'intérieur des hétérogènes tissus des postmodernités ; sur ce terrain, les divisions ne concernent pas seulement la perception de l'*ethos*, mais bien plus le rôle de la Raison.

Les théories de Willem Van Reijen, Albrecht Wellmer et Dietmar Kamper m'apparaissent sur ce plan plus exigeantes que celles de Lefort, mais aussi plus précises. Ces penseurs se démarquent les uns des autres par d'importantes nuances, qui devraient nous ôter la tentation de les renvoyer à la même case de départ, soit le rejet des grands récits et la déconstruction des illusions dont ils avaient bercé deux siècles. Ils ont cependant en commun un point important : tout en s'identifiant aux tracés de la postmodernité, ils tiennent à sauver ce qui peut encore l'être des Lumières¹⁹. Ils nous demandent à tous, témoins et participants des postmodernités, ce que nous sommes prêts à garder des Lumières, ce que nous voulons maintenir ou prolonger, de quoi nous choisissons de nous défaire ou, mieux, ce que nous sommes

capables de transformer si nous voulons cultiver les jardins que nous nommons *polis*.

Pour Kamper, cette opération-sauvetage consiste d'abord à ne pas brader les ressources de nos prédécesseurs, en l'occurrence celles de la modernité, particulièrement lorsqu'elles n'ont pas eu de conséquences catastrophiques, et, surtout, à clairement refuser d'effacer le passé (au contraire du Lyotard du *Postmodernisme expliqué aux enfants*). En 1990, cela veut aussi dire pour lui interroger les démons allemands (du reste ouest-européens à part entière), faire fonction d'éboueur, démonter l'histoire et la ré-examiner, ne pas déboulonner les monuments ou les fracasser, mais les déplacer, les cataloguer, les mettre ailleurs, les utiliser différemment.

Le trajet de Wellmer comporte deux étapes : la première consiste à établir des distances avec l'École de Francfort, Habermas surtout, et à reconnaître l'effondrement des grands récits ; la deuxième prend acte des radicales explosions de la postmodernité (en particulier la mort de la Raison *et* celle de tout projet historique possible). Il plaide, d'abord, pour une *réappropriation* critique de l'héritage des Lumières, puis, pour un *dépassement* de cet héritage. Habermas et Castoriadis sont les références dans la première étape, les travaux motivés et suscités par les postmodernités européennes des années 80 infléchissent la deuxième. Dans cette foulée, Wellmer remet en question

19 Tout comme, en France, Ferry et Renaut n'ont pas désespéré de la modernité, et cherchent le *transformable*, le *trieble*, le *recyclable* de ses scories, dans un mouvement plus optimiste que celui de Lefort, et nettement plus protectionniste quant à ses acquis.

les légitimations dernières et l'universalisme moral et politique des Lumières, en nous rappelant que les critiques de la théorie sociale ne peuvent plus fournir les mêmes repères qu'il y a quarante ans.

Plus spécifiquement que Kamper, mais à l'instar de Michael Newman, Peter Dews et Andreas Huyssens, Wellmer cartographie précisément ce qui est advenu aux intellectuels français en général, et à Lyotard en particulier, au début des années 70, à savoir les conséquences de leur critique de la puissante Raison totalisante, de son sujet, ainsi que de la représentation, du signe, et de l'idée de vérité. Pour Wellmer, il est clair que de telles réorientations s'inscrivent dans l'énergique rappel de la théorie anarchiste de la connaissance énoncée par Feyerabend, autant que dans la délégitimation de la modernité européenne entamée par Nietzsche. La force de la lecture critique de Wellmer sur les postmodernités en France est d'avoir laissé de côté la postmodernité esthétique de Lyotard, qu'il considère comme étant encore ancrée dans la modernité, et d'avoir déplacé son analyse vers des questions d'*ethos* et de *polis*. Il a tracé de fermes ponts conceptuels entre le Wittgenstein de la maturité (celui qui précisément se refuse à réduire la vie du sens à celle, anonyme, des codes, ou à un jeu incontrôlable de différences) et le travail lyotardien sur la justice et l'auto-détermination, entre l'importance de la position performative des participants chez Wittgenstein et le souci lyotardien d'établir une politique du juste, réglée par une idée de justice qui ne soit pas orientée vers le consensus universel, mais vers la multiplicité. Comme le dit Lyotard,

la question qui nous est posée maintenant, c'est bien celle d'une pluralité, l'idée d'une justice qui serait en même temps celle d'une pluralité, et celle-ci serait une pluralité des jeux de langage [...]. Au fond les minorités ne sont pas des ensembles sociaux, les minorités sont des territoires de langage (Lyotard et Thébaud, p. 181).

Cependant, la lecture de Wellmer n'occulte nullement les défaillances lyotardiennes dans le registre précis du politique et de la théorie sociale, puisqu'en effet, pour le philosophe allemand, *la Condition postmoderne* répète les naïvetés anarchico-libérales qui ont bercé tout le long des années 80 une grande partie de l'intelligentsia ouest-européenne (en particulier sur des terrains tels que l'information, les banques de données). Mais une telle naïveté, souligne-t-il, provient d'un manque, ou plutôt de l'aporie qu'il considère caractéristique de l'anarchisme postmoderniste et post-empiriste, problème autour duquel se jouent les mouvements d'émancipation des minorités opprimées, toutes les crises des sociétés industrielles d'aujourd'hui, sans d'ailleurs que quiconque puisse dire comment et sous quelle forme pourrait se réaliser l'autodétermination des individus, des groupes et des peuples. Selon Wellmer, la question d'un pluralisme des jeux de langage, pour être fructueuse, doit déboucher sur le problème des institutions démocratiques et, *surtout*, des appareils susceptibles d'établir une médiation entre autodétermination individuelle et autodétermination collective.

Conclusion provisoire

Les problématiques du délitement de la modernité, de l'émergence de ses *post-*, avaient été au cœur des préoccupations des philosophes centre-européens bien avant que 1989 ne

porte certains d'entre eux au pouvoir. Belohradsky et Heller, pour ne nommer qu'eux, avaient déjà, à la fin de la décennie précédente, cerné les enjeux historico-philosophiques de ces questions de manière précise. De tous les théoriciens ouest-européens, seul Lefort a étudié ces problématiques sans se limiter à des paramètres strictement inscrits dans son propre contexte culturel. Ainsi, les questions qu'il pose sur les travaux de Tocqueville et de Machiavel s'avèrent pertinentes dans un contexte centre-européen, en particulier sur le plan des imperfections inhérentes à l'objet démocratie ; de fait, les textes de Lefort constituent des lieux théoriques constants pour les séminaires de philosophie politique tenus actuellement en Hongrie ou en République tchèque. Son appel à prendre en compte les exigences du monde contemporain, à ne pas confondre la cause de la paix avec un pacifisme sans principe, à ne pas céder à la tentation d'utopie, est très proche des choix et stratégies éthiques d'un Václav Havel. Ce que l'on perçoit nettement chez Lefort, Konrad, Trestik, Heller et Fehér, ou chez des activistes politiques tels que Havel et Michnik, c'est le rejet du fantôme de la *bonne* théorie qui livrerait les lois du développement des sociétés. Pour la majorité d'entre eux, il est vain de chercher un paradigme explicatif mira-

culeux qui soignerait des maux de la planète. Lorsque renaissent de telles velléités, critiques et observateurs veillent rapidement au grain : on pense en particulier à Václav Belohradsky conseillant fortement à l'actuel Premier ministre de la République tchèque, Václav Klaus, d'éviter une eschatologie de droite après la coûteuse expérience d'un fondamentalisme marxiste. Havel, dans l'après-1989, manifeste aussi une sévérité particulière face aux carences et défaillances de sa société ; de fait, on ne détecte nullement chez lui trace des naïvetés anarchico-libérales qui ont encore récemment tenté Lyotard ²⁰.

Qu'en est-il donc de la modernité, visiblement épuisée en Europe centrale, clairement déconstruite et démontée en Europe de l'Ouest, *mais qui ne semble pas disparaître du champ politique et social*, comme certains (Lyotard, 1979a ; Aronowitz, 1988) l'avaient trop rapidement présumé ? Si au centre de l'Europe la modernité fut menaçante, perçue comme l'explicite expression de la *cage de fer* du XIX^e siècle et le parachèvement d'un autre totalitarisme au XX^e, il apparaît qu'à présent le *diavolo* est ailleurs : l'éruption des nationalismes à partir de 1990 et les tueries tous azimuts qui les accompagnent ne favorisent certes pas l'acceptation non différenciée des différends ²¹.

20 Voir Adam Michnik, 1993 ; sur d'autres intolérances de l'après-communisme on pourra aussi lire le dialogue entre Havel et Michnik. La conscience aiguë que démontra Havel dans les années qui suivirent novembre 1989 est particulièrement évidente dans son discours du 22 avril 1993 à l'Université George Washington (Havel, 1993). Quant à Lyotard, voir ses ironies en demi-teinte dans *Moralités postmodernes* (1993, p. 108-109).

21 Bien que Lyotard n'ait jamais prétendu résoudre que ce soit dans le corps politique, mais ait simplement suggéré qu'en sensibilisant notre écoute, nous rendions nos différends audibles (1983, 1988a), il est difficile, après Sarajevo, d'affirmer que son choix était philosophiquement, éthiquement, et surtout pratiquement judicieux.

Que dire alors des théories politiques des postmodernités en cette fin de siècle ? D'abord, qu'elles ne prétendent pas être des solutions-miracles, ou la version économique de telles promesses, comme un Jeffrey Friedman l'avait laissé croire (sur ce point, voir Streissler). La grande exhumation de cette fin de siècle a été celle du libéralisme, même si on ne s'accorde guère sur les définitions du concept²². Cette exhumation-transformation-écologie de certaines théories politiques du XVIII^e siècle (Tocqueville), ainsi que des XIX^e et XX^e siècles chez les Centre-Européens (Masaryk, plus précisément), fait partie intégrante des postmodernités. Les processus transformateurs que les penseurs de la postmodernité déterminent pour leurs cultures politiques sont fortement infléchis par leurs *loct* et leurs histoires. Tocqueville constitue une fréquente référence pour Lefort, Ferry et Renaut, tout comme la Terreur jacobine reste le *diavolo* auquel il ne faut pas céder. L'obsession tchèque, quant à elle, demeure l'expérience des années 1948-1989 ; l'ombre de Masaryk constitue la ressource écologique jamais complètement épuisée d'intellectuels comme Milan Znoj, Ernest Gellner et Miloslav Bednar. On pourrait relever des réactions semblables parmi les intellectuels hongrois et polonais dans les années 90 et observer leur transformation-exhumation de passés proches ou lointains, l'écologie de leurs pires et meilleurs héritages.

Mais, comme l'écrivait Bauman, ces constantes transformations locales n'entraînent pas d'homogénéité, ni de rationalité, ni un semblant de systématisme organique pour l'ensemble d'une

polis et sa socialité (1992, p. XVIII et 196-203). Lorsqu'une totalité se dissipe en îlots évanescents qui flottent à l'aveuglette et se fractionnent temporairement en d'autres îlots, en d'autres systèmes, il est impossible d'établir une claire ligne de continuité, ou une explicite direction de développement. Repli tribal ? N'en déplaise à Maffesoli ou à Bauman, les états présents de ces postmodernités sont plus complexes qu'ils ne nous le laissent entendre. La difficulté provient de l'impossibilité de concilier l'héritage des Lumières, qui traverse aussi bien les textes de Havel, Michnik et Konrad que ceux de Lefort, Wellmer, Renaut et Ferry, et l'intime conviction, présente chez la majorité de ces auteurs, de la *fin* de tout projet et d'une quelconque métanarration politique.

Même Fukuyama, avec son obsession du *post*, des fins de parcours, ne nous offre, cinquante ans après Kojève, que le réconfort de certitudes finales téléologisées jusque dans l'après-marxisme, la mouture soi-disant libérale de l'hégélienne promesse de la fin de l'histoire, et n'est pris au sérieux par personne. Il n'y a plus de solution miracle, de globalisation théorique : rien que des micro-tentatives. Sur ce plan, la prudence et la distance critique des Centre-Européens nous rappellent la nécessité de nous défier des solutions et résolutions eschatologiques dont la modernité avait abusé. Cette méfiance est l'un des lieux où les retrouvent parfois Lyotard, Lefort, Heller et Bauman ; leurs idiomes ne fusionnent pas, mais il est tentant de penser qu'ils négocient de brèves conjonctions.

22 Voir le numéro spécial d'*East European Politics and Societies* édité par János Mátyás Kovács.

Références

- APPIGNANESI, Lisa éd., *ICA Documents*, Londres, Free Association Books, 1989.
- ARONOWITZ, Stanley, « Postmodernism and Politics », dans Ross éd., p. 46-62.
- BARTH, John (1980), « The Literature of Replenishment », dans *The Atlantic Monthly*, janvier 1980, p. 65-71.
- — — (1981), « la Littérature de l'épuisement », dans *Poétique*, 48 (novembre 1981), p. 395-405.
- BAUDRILLARD, Jean (1990), *la Transparence du mal*, Paris, Galilée.
- — — (1992), *l'Illusion de la fin ou la Grève des événements*, Paris, Galilée.
- BAUMAN, Zygmunt (1988), *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, Cornell University Press.
- — — (1992), *Intimations of Postmodernity*, New York, Routledge.
- BAYARD, Caroline (1990), « The Intellectual in the Postmodern Age: East/ West Contrasts », dans *Philosophy Today*, 34, 4 (hiver 1990), p. 294-302.
- — — (1993), « The Changing Character of the Czech Intelligentsia », dans *Telos*, 94 (hiver 1993), p. 46-62.
- — — et Graham KNIGHT, entrevue avec Jean Baudrillard (26 octobre 1993), à paraître dans *Thesis Eleven* (printemps 1995).
- BEDNÁŘ, Miloslav, « In Search of Central Europe », dans *The Salisbury Review*, (printemps 1993), p. 30-34.
- BEILHARZ, Peter et al. éd., *Between Totalitarianism and Postmodernity*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav (1987), « la Précession de la légalité ou l'Empire d'Autriche comme métaphore », dans *le Messenger européen*, 1, p. 156-159.
- — — (1988), « la Modernité comme passion du neutre », dans *le Messenger européen*, 2, p. 54-83.
- — — (1989), « Sur le sujet dissident », dans *le Messenger européen*, 3, p. 69-91.
- — — (1991), « Table ronde », dans *Prostor*, avril 1991, p. 31-52.
- BENHABIB, Seyla, « Epistemologies of Postmodernism: A rejoinder to Jean-François Lyotard », dans Fraser et Nicholson éd., p. 107-132.
- BOCCHI, Gianluca et Mauro CERUTI, *La Sfida della complessità*, Milan, Feltrinelli, 1985.
- BRADBURY, Malcolm (1983), « Modernisms/ Postmodernisms », dans Hassan éd., p. 311-327.
- — — (1992), « Isn't that Spatial? », dans *New York Times Book Review*, 12 avril 1992, p. 12.
- CALINESCU, Matei et Douwe FOKKEMA, *Against Postmodernism: a Marxist Critique*, New York, St. Martin's Press, 1990.
- — —, *Five Faces of Modernity*, Durham (NC), Duke University Press, 1987.
- — — éd., *Exploring Postmodernism*, Amsterdam, John Benjamins, 1987.
- CALLINICOS, Alex (1982), *Is There a Future For Marxism?*, Londres, MacMillan.
- — — (1985), « Postmodernism, Post-Structuralism, Post-Marxism? », dans *Theory, Culture, Society*, 2, 3, p. 85-101.
- — — (1987), *Making History: Agency, Structure and Change in Social Theory*, Cambridge, Polity Press.
- — — (1991), *The Revenge of History: Marxism and the East European Revolutions*, University Park (PA), University of Pennsylvania Press.
- CASTORIADIS, Cornelius, *le Monde morcelé*, III, *les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1990.
- CHOTJEWITZ, Peter, *Roman: Ein Einpassungsmunster*, Darmstadt, Melzer, 1968.
- CONNOR, Steven, *Postmodernist Culture*, Londres, Blackwell, 1989.
- DERRIDA, Jacques (1985), *la Faculté de juger*, Paris, Minuit.
- — — (1990), *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée.
- — — (1991), *l'Autre Cap et la Démocratie ajournée*, Paris, Minuit.
- — — et Geoffrey BENNINGTON, *Jacques Derrida: circonfession*, Paris, Seuil, 1991.
- DEWS, Peter, « From Post-Structuralism to Postmodernity: Habermas Counter-perspective », dans Appignanesi éd., p. 27-40.
- DRAPER, Theodore, « The End of Czechoslovakia », dans *The New York Review of Books*, 28 janvier 1993, p. 20-26.
- FEHÉR, Ferenc, « The Left After Communism » dans Peter Beilharz et al. éd., p. 104-120.
- FERRY, Luc (1990), *Homo Aestheticus*, Paris, Grasset.
- — — (1991), « Pour s'arracher à la stupidité de ce siècle », dans *le Devoir*, 11 novembre 1991, p. 6.
- — — et Alain RENAULT (1985), *la Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

POSTMODERNITÉS EUROPÉENNES

- — — (1987), *68-86 : Itinéraires de l'individu*, Paris, Gallimard.
- — — (1988), *Heidegger et les Modernes*, Paris, Grasset.
- FIDELIUS, Petr, « Moralka Politice », dans *Literární Noviny*, 3, 21 (juin 1992), p. 1-2.
- FOKKEMA, Douwe, *Approaching Postmodernism*, Amsterdam, John Benjamins, 1986.
- — — et Hans BERTENS, *Literary History: Modernism and Postmodernism*, Amsterdam, John Benjamins, 1984.
- FOSTER, Hal éd. (1983), *The Anti-Aesthetic Essays on Postmodern Culture*, Washington, Bay Press.
- — — (1987), *Discussions in Contemporary Culture*, I, Seattle, Bay Press.
- FOUCAULT, Michel, *les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- FRANK, Manfred, « Dissension et consensus selon Jean-François Lyotard et Jürgen Habermas », dans *les Cahiers de philosophie*, 5 (1988), p. 163-184.
- FRASER, Nancy (1986), « Towards a Discourse Ethics of Solidarity », dans *Praxis International*, 5 (janvier 1986), p. 134-151.
- — — (1990), *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- — — et Linda NICHOLSON, « Social Criticism: An Encounter Between Feminism and Postmodernism », dans Fraser et Nicholson éd., p. 19-38.
- — — éd., *Feminism and Postmodernism*, New York, Routledge, 1990.
- FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York, MacMillan, 1992.
- GELLNER, Ernest (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*, Londres, Routledge.
- — — (1993), « The Price of Velvet: On Tomas Masaryk and Václav Havel », dans *Telos*, 94 (hiver 1993), p. 183-192.
- GEREMEK, Bronislaw, « Between Hope and Despair », dans *Daedalus*, hiver 1990, p. 91-110.
- GIDDENS, Anthony, *Modernity and Self-Identity in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
- HABERMAS, Jürgen (1981), « Modernity versus Postmodernity », dans *New German Critique*, 8, 1, p. 3-18.
- — — (1987), « le Moderne et le postmoderne », dans *Lettre internationale*, 14 (automne 1987), p. 39-43.
- HASSAN, Ihab éd., *Innovations/ Renovations: New Perspectives on the Humanities*, Madison, University of Wisconsin Press, 1983.
- HAVEL, Václav (1980), *Audience*, Paris, Gallimard.
- — — (1985), *Largo desolato*, Erika Abrams et Stephan Meldegg trad., Paris, Gallimard.
- — — (1986), *Living in Truth*, Paul Wilson trad., Londres, Faber & Faber.
- — — (1989a), *Essais politiques*, Roger Errera et Jan Vladislav éd., Paris, Calmann-Lévy.
- — — (1989b), *Interrogatoire à distance*, Jan Ruběš trad., Paris, Éditions de l'Aube.
- — — (1989c), *Quelques Mots sur la parole*, Barbara Faure trad., Paris, Éditions de l'Aube.
- — — (1990), *Disturbing the Peace*, Paul Wilson trad., New York, Knopf.
- — — (1991), *Projev*, Prague, Mlada Fronta.
- — — (1992a), « Davos Diary », dans *The Globe and Mail*, 13 février 1992, cahier D-1, p. 4.
- — — (1992b), « The End of the Modern Era », dans *The New York Times*, 1 février 1992, cahier E, p. 15.
- — — (1992c), *Méditations d'été*, Jan Ruběš trad., Paris, Éditions de l'Aube.
- — — (1993), « The Post-Communist Nightmare », dans *The New York Review of Books*, 24-31 mai 1993, p. 8-10.
- — — et Adam MICHNIK, « Cette étrange époque post-communiste », dans George Mink et Charles Szurek éd., *Cet étrange post-communisme en Europe centrale et orientale*, Paris, La Découverte, 1992, p. 17-78.
- — — et François MITTERAND, *Sur l'Europe*, Paris, Éditions de l'Aube, 1991.
- HARVEY, David, *The Condition of Postmodernity*, Londres, Blackwell, 1989.
- HELLER, Agnes (1982), *Beyond Justice*, Londres, Blackwell.
- — — (1988), *The Postmodern Political Condition*, New York, Columbia University Press.
- — — (1992), « Are We Living in a World of Emotional Impoverishment? », dans Peter Beilharz et al. éd., p. 220-232.
- — — et Ferenc FEHÉR, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Londres, Transaction Publishers, 1991.
- HRABAL, Bohumil, *les Noces dans la maison*, Claudia Ancelot trad., Paris, Laffont, 1990.
- HUTCHEON, Linda (1987), « Beginning to Theorize Postmodernism », dans *Textual Practice*, 1, 1.

- — — (1988), *The Poetics of Postmodernism*, New York, Routledge.
- — — (1989), *The Politics of Postmodernism*, New York, Routledge.
- HUYSENS, Andreas, *After the Great Divide*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- JAMESON, Fredric (1984a), « Postmodernism or the Logic of Late Capitalism », dans *New Left Review*, 146 (juillet-août 1984), p. 53-92.
- — — (1984b), « The Politics of Theory: Ideological Positions in the Postmodernism Debate », dans *New German Critique*, 33 (automne 1984), p. 53-65.
- — — (1988), *The Ideologies of Theory: Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- — — (1990), *Signatures of the Visible*, New York, Routledge.
- — — (1992), *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press.
- JENCKS, Charles, *Late Modern Architecture and Other Essays*, Londres, Academy, 1980.
- KAMPER, Dietmar, « After Modernism: Outlines on Aesthetics of Post-History », dans *Theory/ Culture/ Society*, 7, 1 (février 1990), p. 107-119.
- KELLNER, Douglas, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1989.
- KOLAKOWSKI, Leszek, *Modernity on Endless Trial*, Chicago, Chicago University Press, 1990.
- KONRAD, Georgy (1979), *la Marche au pouvoir des intellectuels dans les pays de l'est*, Paris, Seuil.
- — — (1987), *l'Antipolitique*, Monique Poucan trad., Paris, La Découverte.
- KOVÁCS, Janós Mátyás éd., *East European Politics and Societies*, 5, 1 (*Rediscovery of Liberalism in Eastern Europe*), hiver 1991.
- KUNDERA, Milan, *l'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986.
- LEFORT, Claude (1956), « l'Insurrection hongroise », dans *Socialisme ou Barbarie*, 20 (décembre 1956-février 1957) ; reproduit dans *l'Invention démocratique*, p. 193-234.
- — — (1981), *l'Invention démocratique. Les Limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard.
- — — (1986a), *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil.
- — — (1986b), *le Travail de l'œuvre : Machiavel*, Paris, Gallimard.
- — — (1986c) *Un homme en trop. Essai sur l'archipel du Goulag*, Paris, Seuil [1975].
- — — (1992), *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy.
- LINDSAY, Cécile, « Corporality, Ethics, Experimentation: Lyotard in the Eighties », dans *Philosophy Today*, 36, 4 (hiver 1992), p. 389-401.
- — —, « Lyotard and the Postmodern Body », dans *l'Esprit créateur*, 31 (printemps 1991), p. 31-47.
- LYOTARD, Jean-François (1976), « De la force des faibles », dans *l'Arc*, 64, p. 11-16.
- — — (1977), *Instructions paiennes*, Paris, Galilée.
- — — (1979a), *la Condition postmoderne*, Paris, Minuit.
- — — (1979b), *le Mur du Pacifique*, Paris, Galilée.
- — — (1983), *le Différend*, Paris, Minuit.
- — — (1984), *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, Galilée.
- — — (1985), « Histoire universelle et différences culturelles », dans *Critique*, 456 (*La Traversée de l'Atlantique*), mai 1985, p. 559-568.
- — — (1987a), *le Postmodernisme expliqué aux enfants*, Paris, Galilée.
- — — (1987b), « Réponse à la question : qu'est-ce que le postmoderne ? », dans *Critique*, 419 (février 1987), p. 357-367.
- — — (1988a), « À propos du différend », dans *les Cahiers de philosophie*, 5, p. 35-62.
- — — (1988b), « Bibliographie », dans *les Cahiers de philosophie*, 5, p. 205-213.
- — — (1988c), *l'Inhumain. Causeries avec le temps*, Paris, Galilée.
- — — (1992), « Main mise », dans *Philosophy Today*, 36, 4 (hiver 1992), p. 419-427.
- — — (1993), *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée.
- — — et Gilbert LAROCHELLE, « That Which Resists After All », dans *Philosophy Today*, 36, 4 (hiver 1992), p. 402-417.

POSTMODERNITÉS EUROPÉENNES

- — — et Jacob ROGOZINSKI, « la Police de la pensée », dans *l'Autre journal*, décembre 1985, p. 27-34.
- — — et Richard RORTY, « Discussion », dans *Critique*, 456 (*La Traversée de l'Atlantique*), mai 1985, p. 581-584.
- — — et Jean-Loup THÉBAUD, *Au juste*, Paris, Christian Bourgois, 1979.
- — — et Willem VAN REIJEN, « les Lumières, le sublime », dans *les Cahiers de philosophie*, 5 (1988), p. 63-98.
- MADISON, Gary, *The Logic of Liberty*, New York, Greenwood Press, 1986.
- — —, *The Hermeneutics of Postmodernity*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- MAFFESOLI, Michel (1988), *le Temps des tribus*, Paris, Klincksieck.
- — — (1990), *Au creux des apparences*, Paris, Plon, 1990.
- — — (1991), « The Ethics of Aesthetics », dans *Theory/ Culture/ Society*, 8, p. 7-20.
- — — (1992), *la Transfiguration du politique*, Paris, Grasset, 1992.
- MICHNIK, Adam (1987), *Lettres de prison*, Paris, La Découverte.
- — — (1990), *l'Église, la gauche, le dialogue polonais*, Agieszka Grudszinska trad., Paris, La Découverte.
- — — (1993), « An Embarrassing Anniversary », dans *The New York Review of Books*, 11, 11 (10 juin 1993), p. 19-21.
- — — « Correspondances », dans *Lettre internationale*, 31, 32, 33 (p. 79, 94, 93).
- MORIN, Edgar (1981), *Pour sortir du XX^e siècle*, Paris, Nathan.
- — — (1983), *De la nature de l'URSS*, Paris, Fayard.
- — — (1987), *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard.
- — — (1990), *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF.
- — —, « Une pensée pour un monde faible », dans *Lettre internationale*, 28, p. 3-5.
- — —, Gianlucca BOCCHI et Mauro CERUTI, *Un nouveau commencement*, Paris, Seuil, 1991.
- MOSCOVICI, Serge (1988), *la Machine à faire des dieux*, Paris, Fayard.
- — — (1990), « Questions for the Twenty-First Century », dans *Theory/ Culture/ Society*, 7, 4, p. 1-20.
- MOUFFE, Chantal, *The Return of the Political*, Londres, Verso, 1993.
- NEWMAN, Charles, *The Post-Modern Aura: The Act of Fiction in an Age of Inflation*, Evanston (Illinois), Northwestern Press, 1985.
- NEWMAN, Michael, « Postmodernism », dans Appignanesi éd., p. 95-154.
- NORRIS, Christopher (1982), *Deconstruction, Theory and Practice*, Londres, Methuen.
- — — (1990), *What's Wrong with Postmodernism? Critical Theory and the Ends of Philosophy*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- — — (1993), *The Truth about Postmodernism*, Oxford, Blackwell.
- OWENS, Craig (1980a), « The Allegorical Impulse Toward a Theory of Postmodernism. Part II », dans *October*, 13, p. 59-80.
- — — (1980b), « Toward a Theory of Postmodernism. Part I », dans *October*, 12, p. 50-75.
- — — (1983), « Feminists and Postmodernism », dans Hal Foster éd., 1983, p. 57-82.
- PETRIČEK, Miroslav, « O Dějinách, a puvabu a smutku », dans *Přítomnost*, 6 (1992), p. 23-26.
- — —, « On History, Charm and Grief », dans *Philosophy Today*, 6, 4 (hiver 1992), p. 304-309.
- PIETHART, Petr, « Avant la bataille. Entretien avec Jacques Rupnik », dans *Lignes*, 10 (juin 1990), p. 104-129.
- RENAUT, Alain, *l'Ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.
- RENAUT, Alain et Lukas SOSOE, *Philosophies du droit*, Paris, Gallimard, 1991.
- ROGOZINSKI, Jacob, « Vers une éthique du différend », dans Harry Kunneman et Hent de Vries éd., *Enlightenment's Encounters Between Critical Theory and Contemporary French Thought*, Kampen (Pays-Bas), Kok Pharos Publishing House, 1993, p. 92-120.
- — — et Francis GUILBAL, *Témoigner du différend : quand phraser ne se peut*, Paris, Osiris, 1989.
- — — et Jean-François LYOTARD, « la Police de la pensée », dans *l'Autre Journal*, décembre 1985, p. 27-35.
- RORTY, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- — —, « le Cosmopolitisme, sans émancipation », dans *Critique*, 456 (*La Traversée de l'Atlantique*), mai 1985, p. 569-580.
- — —, « Habermas, Lyotard et la postmodernité », dans *Critique*, 442 (mars 1984), p. 180-197.
- — —, « Postmodernist Bourgeois liberalism », dans *The Journal of Philosophy*, 80 (1983), p. 583-589.

- — —, « The Priority of Democracy to Philosophy », dans Merrill Paterson et Robert Vaughan éd., *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 39-40.
- ROSS, Andrew éd., *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.
- SERRES, Michel, *le Tiers instruit*, Paris, Bourin 1991.
- SOLJENITSYNE, Alexandre, « National Arts Club Address », dans *The New York Times Book Review*, 7 février 1993, p. 3-5.
- STREISSLER, Erich, « What Kind Of Economic Liberalism May We Expect In Eastern Europe? », dans *East European Politics and Societies*, 5, 1 (hiver 1991), p. 195-202.
- TRESTIK, Dusan, « Idea Státu Československého », dans *Pritomnost*, 4 (1992), p. 14-15.
- TUCKER, Aviezer, « Havel's Heideggerianism », dans *Telos*, 85 (automne 1990), p. 63-78.
- URBAN, Jan, « L'Impuissance des puissants », dans *Lettre internationale*, 37 (été 1993), p. 32-37.
- VALÉRY, Paul, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, 1945 [1938].
- VAN REIJEN, Willem (1988), « The Dialectic of the Enlightenment Read as Allegory », dans *Theory/ Culture/ Society*, 5, 2-3 (juin 1988), p. 409-430.
- — — (1990), « Philosophical Polytheism : Habermas versus Lyotard », dans *Theory/ Culture/ Society*, 7, 4 (novembre 1990), p. 95-104.
- VATTIMO, Gianni, *la Fin de la Modernité*, Paris, Seuil, 1987.
- — —, *la Société transparente*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.
- WELLMER, Albrecht, « Dialectique de la modernité et de la postmodernité », dans *les Cahiers de philosophie*, 5 (1988), p. 99-161.
- — —, *The Persistence of Modernity: Essay on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, David Midgley trad., Cambridge, MIT Press, 1991.
- ZNOJ, Milan, « The Ideology of Czech Innocence », dans *Telos*, 94 (hiver 1993), p. 157-162.