

De l'héritage à l'hypothèque : la mondialisation contre la transmission de la culture

Hans Cova

Volume 15, numéro 2, printemps 2005

Cultures ou mondialisation?

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801292ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801292ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cova, H. (2005). De l'héritage à l'hypothèque : la mondialisation contre la transmission de la culture. *Horizons philosophiques*, 15(2), 47–62.
<https://doi.org/10.7202/801292ar>

De l'héritage à l'hypothèque : la mondialisation contre la transmission de la culture

Le capitalisme est une création de l'inégalité du monde.
Emmanuel Wallerstein.

Le progrès est l'injustice que chaque génération commet à
l'égard de celle qui l'a précédée.
Cioran.

Si nous songeons à un danger récurrent — plus d'une fois ressassé et dont les médias de tout acabit se font l'écho — de la processuelle mondialisation libérale, outre l'« irrésistible » croissance des inégalités socio-économiques à l'échelle planétaire (souvent légitimées par un réalisme théorique, d'inspiration rawlsienne, aux contours fort nébuleux¹), nul doute que l'uniformisation culturelle, réelle ou fictive, s'impose de manière quasi péremptoire. Un tel nivellement n'est d'ailleurs pas sans révéler un certain dépérissement de nos croyances communes — comme si, assiéguées de toutes parts par un individualisme larvé se nourrissant de la dégénérescence de la sphère publique, marcescence du politique, elles se rendaient, affaiblies, à leur inévitable mise en marché. À l'ère de la globalisation des économies nationales, célébration d'une mondialisation heureuse et prospère, fatalité historique martelée *ad nauseam* depuis déjà quelques décennies où l'on retrouve pêle-mêle Malthus, Ricardo et A. Smith (ce dernier souvent mécompris d'ailleurs), grands théoriciens du « libéralisme victorien » (XIX^e siècle), plus que jamais la dimension culturelle de l'existence humaine, dont le sens lui semble pourtant cooriginnaire, paraît s'éclipser derrière le voile de la dérélition contemporaine, fidèle reflet d'une société à la fois narcissique et désœuvrée, pour ne pas dire déshistoricisée. Ainsi peut-on s'inquiéter, par exemple, de la disparition progressive, au nom d'un pragmatisme ayant fait ses preuves, de cette dimension existentielle de l'enceinte scolaire — nonobstant cette spécieuse promotion aux accents pharisiens de l'importance, pour la « formation » de l'individu, d'une « culture générale », expression pratique pour désigner paradoxalement sa relative absence du corpus pédagogique, désormais tourné vers l'acquisition de compétences utiles² —, où les desseins poursuivis, imposés par l'irréfragable domination de la

logique d'entreprise, témoignent d'un même constat : la déchéance du citoyen en consommateur...

Or, si nous revenons à cette uniformisation tantôt évoquée, souvent comprise comme l'américanisation latente (sinon violente) du globe — comme l'exportation des valeurs états-uniennes à l'échelle planétaire (pour pasticher Chomsky) —, il est difficile de passer sous silence un autre effet de la mondialisation, sans doute son corollaire le plus intime : les différentes crispations identitaires qui se manifestent un peu partout, quelquefois de manière agressive — comme si le débat actuel devait insidieusement nous conduire à choisir entre une idéologie fallacieusement universaliste répondant aux exhortations libre-échangistes (qui n'est ni plus ni moins que l'imposition de cette pensée zéro dont parle E. Todd³, cette glorification, sous le joug de la réalité toujours évanescence du marché, de l'impuissance et de la résignation) et un repli contestataire (souvent légitime), où la culture elle-même (en tant qu'expression insigne d'une communauté) oscille tristement entre son indéniable volonté d'auto-affirmation et sa lucrative exploitation commerciale au nom d'un exotisme photographique. Sans doute est-ce là le malaise le plus palpable de notre civilisation : l'incapacité à définir (et à défendre) notre identité (collective), nous trouvant dans l'incapacité de penser, au sein d'une bouillie langagière dissolvante, l'Altérité fondamentale de l'existence humaine — Altérité pourtant nécessaire à la constitution et à la différenciation des cultures⁴.

Cette crise de la culture (selon les mots de H. Arendt) — ou des cultures — a donné lieu à une abondante littérature, la dissolution des particularismes identitaires dans les remous de ce système morbide étant sans doute l'une des menaces les plus visibles de ce que l'on nomme communément le néolibéralisme (cet ensemble de principes qui, guidés par les lois du marché, visent à assurer la stabilité macro-économique mondiale par la déréglementation, la privatisation, la libération du commerce et de la finance), dans la mesure où elle est vécue quotidiennement; or, cette constatation de surface, bien que légitime, dissimule peut-être un processus autrement plus pervers qui gangrène de l'intérieur l'idée même de culture. Dit autrement : cette crise tant commentée renvoie vraisemblablement à une expérience plus fondamentale qui, inscrite au cœur de notre savoir, a défini subrepticement un nouveau rapport au monde et au temps — une nouvelle attitude...—, laissant planer, comme un parfum aux effluves envoûtants, une menace peut-être plus dangereuse que la simple

liquéfaction synchrone des cultures, distillées dans les eaux tumultueuses de l'économisme triomphant; si la culture se retrouve, disais-je, doublement en péril, peut-être devons-nous nous tourner vers ce qui, en filigrane, lui extrait toute substance : la dégradation «postmoderne», sous l'effet corrosif d'une temporalité fractionnée, de la transmission, écho mortifère d'une dévaluation ontologique (et historique) de la tradition. D'une certaine manière, nos sociétés, ressentant les contradictions et les apories d'un libéralisme providentiel dénaturé (en lequel les promesses d'avenir se ramènent *in fine* aux injonctions d'un «présent autarcique»⁵), sont passées d'une logique de l'héritage à une logique de l'hypothèque — phénomène démographiquement «explicable» par le passage d'un *baby-boom* à un *baby-bust*, lequel passage s'inscrit dans un allongement sans précédent de la durée de vie.

En ce sens, si nous craignons en toute légitimité pour l'avenir de la culture dans un contexte où le *hic et nunc* forme l'horizon temporel indépassable (en arrimant l'expérience vécue au seul présent), où tout projet politique trébuche sur un pragmatisme temporellement désincarné, peut-être ne serait-il point vain de nous tourner vers cette attitude qui définit la modernité en tant que (nouveau) rapport (de plus en plus) médiatisé au monde et au temps. Et telle est l'hypothèse : la crise actuelle de la culture est indissociable de cette formation, à la charnière du XVIII^e et du XIX^e siècle, de ce nouveau rapport, de cette nouvelle conscience du temps, de cette attitude inédite — préparée tout au long de l'âge classique mais exacerbée et exploitée économiquement depuis quelques décennies — qui a conduit à l'objectivation historique du passé (de la mémoire et de la tradition) — révolution épistémique qui a provoqué, justement, ce *schisme de la culture*, définie à la fois comme un processus d'affranchissement rationnel du jugement (legs des Lumières) et comme l'hypostase (toute romantique) d'une communauté de destin.

Cet article ne sera évidemment pas exhaustif, tant les thèmes abordés sont nombreux; disons, plutôt, qu'il se veut un parcours d'une certaine manière initiatique. Il ne s'agira pas non plus d'une simple histoire économique (de la mondialisation) et de ses effets sur la culture, ni, à proprement parler, des seules implications ontologiques de ce renversement épistémique, mais bien de ses manifestations socio-économiques, lesquelles, comme autant de chassés-croisés, traduisent au quotidien (concrètement selon un vocable à la mode) notre rapport au monde.

Ainsi, si nous commençons par un rapide survol de l'ambiguë notion de modernité, c'est d'abord pour expliquer, en deçà d'une simple esthétisation de l'existence (qu'un Baudelaire a si bien théorisée dans ses réflexions sur l'art de son époque), l'avènement d'une conception inédite du temps. Nous verrons ensuite comment l'exacerbation contemporaine de cette logique temporelle s'harmonise merveilleusement bien, comme l'a bien vu Z. Laïdi, avec le néolibéralisme. Enfin, nous verrons comment cette illusion économique (selon l'expression d'E. Todd) — puisqu'il s'agit bien d'un leurre de vouloir traduire le monde en termes strictement économiques, bien que cette novlangue semble chaque jour gagner du terrain, en s'immisçant toujours plus loin dans nos catégories de pensée... — sape les fondements culturels de nos sociétés en s'attaquant au principe de l'héritage et au processus de transmission...

Une fracture du temps...

Comme le souligne T. de Duve, théoricien de l'esthétique, aucune période n'a été aussi taraudée par ce souci de se périodiser elle-même — entendre ici : s'inscrire dans l'Histoire — que notre modernité (occidentale)⁶. Est-ce là la conséquence de l'immixtion, à l'aube du XVII^e siècle, de l'idée de processus au sein de notre compréhension du monde (H. Arendt), ou encore celle d'une nouvelle conscience du temps qui, tout en se sustentant de cette «logique mécaniste», a fini par fissurer, au lendemain de la Révolution française, la grande Histoire Universelle, symbole d'une nouvelle gnoséologie nous révélant parcimonieusement notre difficile condition d'homme moderne?

En tout cas, quoiqu'elle invoque ce problème nouveau de la métaphysique occidentale, à savoir la réconciliation de l'esprit et du temps (J. Hyppolite) — déplacement crucial, irréversible peut-être, qui annonce le règne de l'Histoire mais aussi cette angoissante intuition, à l'origine des grands systèmes philosophiques (Hegel, Schelling...), que la Raison s'est perdue dans les mirages d'une réalité fuyante⁷ —, cette question plurivoque dévoile bien les apories d'une datation de la modernité, tant son avènement historique paraît se définir par son surgissement processuel (ce qui rejoint l'idée habermassienne d'une modernité toujours en projet) plongeant, suivant certains historiens, ses racines dans les profondeurs du bas Moyen Âge. À cette tâche heuristique de situer sur une ligne du temps la modernité, peut-être

serait-il plus sage de définir, comme l'a fait M. Foucault⁸ dans son court essai sur l'opuscule *Qu'est-ce que les Lumières?* de Kant, ce que cette idée introduit d'inédit dans notre conception du monde (soumise dès lors aux catégories historiques) — et de trouver ici un certain point d'ancrage, une certaine «rupture»; cette nouvelle quête, qui nous libère de nos obligations qui auraient consisté à dégager une époque prémoderne et une «postmodernité», nous ramène ainsi à la fin du XVIII^e siècle.

Selon Foucault, le célèbre texte de Kant, dont on ne peut saisir la portée qu'à la lumière de son oeuvre critique, est le premier à penser le temps historique sur un mode critique et distanciel : à un présent jusqu'alors pensé — plus ou moins explicitement — comme un simple moment de l'Histoire universelle — et ce, de l'Antiquité jusqu'à Vico — , l'opuscule kantien oppose un présent essentiellement différent du passé : «Quelle différence "aujourd'hui" introduit-il par rapport à "hier"?» Bien que le moment présent soit toujours perçu comme le reflet (incertain...) de ce qui a été, que certaines accointances y soient toujours reconnaissables (comme les stigmates d'une époque pourtant révolue ou comme les traces, laissées par nos ancêtres, si chères à l'historien), la rupture n'en est pas moins reconnaissable : l'âge d'or de la critique (cette fonction du langage qui, d'un point historiographique, recourbe le passé sur sa naturalisation) a placé progressivement le présent à distance du passé, médiation permettant à l'histoire moderne de s'articuler autour d'une désolidarisation du temps; comme l'avait bien compris M. de Certeau⁹, la condition de possibilité (méthodologique) de l'écriture de l'histoire — condition qui émerge lentement des tréfonds de l'âge classique pour s'imposer, grâce à ce long et patient travail de sécularisation, au début du XIX^e siècle — consiste à comprendre le passé dans son irréductible altérité, comme si le rapport au réel se réduisait progressivement à sa mise en forme, à sa méthodologisation. Au coeur de la logique moderne, de cette attitude qui implique une nouvelle conscience du temps se repaissant du «fugitif et du transitoire», nous retrouvons l'objectivation nécessaire — objectivation érigée en méthode critique¹⁰ — de la tradition et de la mémoire, épilogue (qui annonce pourtant une suite...) de ce douloureux schisme de la notion de culture : d'un côté, libération du jugement par la mise à distance fonctionnelle des superstitions héritées du passé; de l'autre, glorification esthétique de cette mémoire commune,

élément essentiel d'un peuple... Le défi de la pensée moderne serait-il, plutôt que de gloser sur une insoluble contradiction, d'articuler philosophiquement ces deux facettes?

La condition de l'homme moderne, c'est donc, comme l'avait bien pressenti Baudelaire (à la suite de Kant), celle d'une vie ponctuée de ruptures. Le temps de la modernité est celui d'une litanie de présents disjoints — à laquelle Proust opposera, quelques décennies plus tard, la pérennité de l'œuvre d'art, seul moyen de déjouer cette fatalité héraclitéenne, et de retrouver, sous les strates d'une existence vécue à distance, au sein même des virtualités de la modernité, la fonction politique de la création artistique...

L'avènement contesté de quelque chose comme une «postmodernité», souvent confondu avec le déclin de l'avant-gardisme, dont le credo historiciste (le projet moral) se résumait, en poussant jusqu'à ses ultimes limites la logique temporelle de la modernité — c'est-à-dire en faisant de cette attitude le moteur de son auto-déploiement —, à la rénovation de l'homme par l'art, à la création des formes nouvelles de l'existence humaine (émaillée par l'utilitarisme ambiant), évoque peut-être les dérives possibles d'une temporalité essentiellement conçue sur le mode de l'étrangeté; son «renoncement à l'illusion historique» (selon l'expression d'A. Compagnon¹¹), son éclectisme alléchant où s'entrelacent artefacts de la *pop culture* et clins d'oeil complices d'une élite souvent désabusée, sa volonté paradoxale d'instaurer un présent éternel sur les ruines d'une tradition naturalisée — présent éternel qui célèbre moins la culture qu'il en présente une version dépravée, sinon une sinistre parodie mercantile — font bien de la postmodernité une exacerbation de la modernité. En un sens, comme l'avait vu Lyotard, il n'y a point vraiment de rapport de succession entre elles, mais plutôt un enchevêtrement logistique...

Chose certaine, la fiction postmoderne s'accommode à merveille de l'état actuel; son métissage superficiel, comme l'a remarqué Jameson, critique d'art contemporain, «est le résultat de la "logique culturelle" du capitalisme à son apogée (...), la forme la plus complaisante avec le système¹²». Parler d'une culture postmoderne, patchwork vidé de toute substance — comme si l'art n'était plus que le commentaire plastique de sa propre disparition —, traduit bien cette désillusion contemporaine, fer de lance du réalisme économique... En se gargarisant de références et de citations, le postmodernisme se présente bien comme la négation de toute culture, incapable de

réellement se renouveler, faute de tremplin temporel pour se projeter dans l'avenir; planant dans l'éther vaporeux d'un présent autoréférentiel, elle semble condamnée, hélas, à pasticher l'Histoire...

*

Penser le temps sur le mode de la différence ontologique (et méthodologique) du présent et du passé, c'est aussi ouvrir tout un questionnement sur la fin de l'Histoire... Sa récurrence, tout au long du XX^e siècle (et au début du XXI^e), dans les débats révèle d'ailleurs son indéniable polysémie. Si moult auteurs (dont un certain Fukuyama qui, il y a une douzaine d'années, l'a identifiée à l'avènement providentiel de la démocratie libérale...), à la suite de Hegel, ont tenté de la définir, de lui donner un sens univoque, force est de constater que ces diverses théorisations n'ont guère dissipé la brumeuse équivocité. Sans doute est-ce pour la simple raison que l'auteur de la *Phénoménologie* ne s'est jamais vraiment explicité sur le sujet, faisant davantage de cette fin, non un terme, mais un moyen terme — ce point de vue du temps présent, scrutant le passé, qui témoigne de cette projection paradoxale de la perspective dans la compréhension des affaires humaines (paradoxale dans la mesure où elle annonce également la dispersion de l'homme, selon la célèbre de thèse de Foucault) — qui permet la narration de l'histoire, entérinant ainsi philosophiquement cette luxation du réel historique à l'origine de la conscience moderne¹³...

Toutefois, bien que l'idée d'une fin de l'Histoire (au sens téléologique du terme) ait nourri les aspirations de plusieurs générations, puisant à la source leurs élucubrations (d'inspiration marxiste...) d'un monde meilleur, on ne saurait guère ne point remarquer le retour en force d'une autre fin de l'Histoire, trouvant elle aussi son origine dans le XIX^e siècle, plus précisément dans l'œuvre de Ricardo. Cet autre *telos* ne se présente plus comme le gage d'un épanouissement de l'humanité, mais bien, en révélant la finitude radicale de l'homme (nouveau centre de gravité du savoir occidental, qui n'est ni plus ni moins que la traduction anthropologique de cette nouvelle problématique de l'ontologie occidentale : la réconciliation de l'esprit et du temps), comme l'inévitable stagnation de l'Histoire, propulsée par les forces du marché vers un état d'équilibre : «Pour Ricardo, comme l'a bien vu Foucault, l'Histoire remplit le creux ménagé par la finitude anthropologique et manifesté par une éternelle carence (connue en économie sous le nom de rareté) jusqu'au moment où se trouve atteint le point d'une stabilisation définitive¹⁴».

Si cette nouvelle fin de l'Histoire, version pessimiste (moins commentée...) de la main invisible d'A. Smith, à laquelle les thuriféraires du néolibéralisme ne font guère référence, privilégiant (moins naïvement que l'on croit) les bienfaits de l'économie de marché triomphante, n'est pas explicitement théorisée, son influence latente n'en est pas moins palpable; ses effets, en tout cas, sont ressentis vivement par toute une génération qui, tristement, se voit prisonnière d'une «immobilisation posthistorique»...

Sans être une fatalité, elle apparaît vraisemblablement comme un spectre à combattre... Comme si l'«heureuse» dérégulation des marchés n'était pas, *in fine*, l'horizon indépassable de l'humanité...

Le temps de l'économie

Cette présentation succincte de la modernité, en tant qu'attitude critique qui stipule l'altérité essentielle du passé, ne cherchait évidemment pas à en dresser un panorama complet. Plus simplement, le dessein poursuivi était de faire ressortir certains points permettant d'éclairer notre compréhension actuelle du temps — que l'on peut qualifier d'historiographique.

En ce sens, si nous pouvons (ou avons pu...) observer le passage d'un temps perspectif tourné vers l'avenir — en lequel les grands projets, artistiques et historiques, se sont déployés — à un présent autarcique, libre de toute contrainte temporelle — mais davantage soumis à son déferlement irrépressible (cette tyrannie de l'urgence dont parle Z. Laïdi) —, force est de constater que ces deux tendances étaient bel et bien inscrites au cœur de la logique moderniste, qu'elles renvoient, qui plus est, à la même origine épistémique. A. Compagnon n'a pas tout à fait tort de rapprocher la «postmodernité», marécage temporel où la culture se perd en citations «hors contexte», de la modernité baudelairienne, succession de présents disloqués, comme si nous rattrapions «simplement le retard que la pensée avait pris sur l'art¹⁵»... et sur le monde.

Cette exacerbation de la modernité — qui en marquerait aussi la fin... — exprime bien cette lente transition qui fait de l'homme moderne un être englué dans le présent, comme si, impuissant à saisir l'instant, à détacher, à coup de poésie, ces fragments de beauté du monolithe du temps, l'individu contemporain se trouvait dans cette situation aporétique d'élever l'actuelle évanescence au statut de réalité autosuffisante; perdu dans les entrelacs de la facticité immédiate, il n'arrive tout simplement plus à se hisser au-delà de la

mondanité la plus triviale, se laissant submerger par les plaisirs à la mode. Ne pouvant s'insérer dans le temps de l'Histoire, l'esprit moderne l'aurait, semble-t-il, congédié impunément... Le présent autarcique ne serait-il que la face cachée de l'historicisme?

Ainsi avons-nous affaire à l'homme-présent, cet être désormais ancré dans son vécu personnel, auquel Z. Laïdi a consacré un essai admirable¹⁶. Cruelle situation puisque l'individu, captif de sa propre immanence, se trouve contraint de penser le monde sous la gouverne de la certitude sensible — de la connaissance immédiate — tout en vivant dans un univers de plus en plus médiatisé. Déambulant en marge du temps, il en subit pourtant les rafales encore plus véhémentement. L'attente n'est plus la promesse d'un avenir meilleur, d'un bonheur plus grand, mais l'expression d'un retard introduit malencontreusement dans la chaîne de montage de l'existence. On ne saurait trop insister sur cette nouvelle conception de l'«être-au-monde», inféodée aux injonctions d'une réalité péremptoire perçue dans son «immédiateté», et l'euphorie névrotique de la satisfaction instantanée véhiculée par la société de consommation, laquelle modèle *in concreto* notre identité — le moi devenant « le noyau dur des conditions de possibilité de l'expérience¹⁷ » — selon la logique des marques¹⁸. Suivre la mode, est-ce perdre le fil du temps?

Notre époque, plus qu'aucune autre, est celle du règne de l'actualité (celle d'un «temps parménidien»), comme si l'événement avait perdu sa dimension narrative pour n'être plus que ce signe répétitif d'une nouvelle (ré)interprétation, ce hoquet temporel déchirant la cacophonie silencieuse de la quotidienneté. Nous vivons ainsi, au jour le jour, dans un présent qui prétend «se suffire à lui-même pour affronter l'incertitude radicale du monde dans lequel nous sommes entrés¹⁹». Ne pouvant penser l'avenir autrement que comme une incertitude à endiguer, nous vivons de précaution par procuration; ne pouvant penser le projet politique autrement que sur le schème de l'ingénierie managériale (qui n'est que le fantasme d'un ordre des choses organisé en dehors de l'imprévisibilité historique), nous sabordons l'avenir au nom d'une réalisation au futur antérieur; ne pouvant dissimuler une angoisse derrière cette «insoutenable légèreté de l'être», nous assistons, tristement, à la chute de nos espérances, vécue concrètement dans un sempiternel état d'urgence²⁰. Sans projet politique, la sphère sociale ne semble plus être que le produit bigarré d'une série de contingences (immédiates) qui accentuent journallement sa précarité. Car comment «se penser collectivement

quand on ne parvient plus à dégager des projections communes?²¹»

Se recroquevillant sur le peu de certitude qui lui reste, l'individu semble désormais osciller entre une auto-célébration de lui-même (cette quête d'un bref moment de gloire...) et un besoin accru d'intimité. La dissolution des croyances communes promeut au rang de «paradigme historique» la mémoire personnelle, vagabonde et décharnée, venant satisfaire les apologistes de la postmodernité, lesquels, citant Virillo, ne font de l'Histoire qu'une simple addition de «petites unités temporelles²²».

Cette atomisation de la sphère publique — qui n'est que l'expression la plus évidente de la déperdition *historique* du sens commun dans les arcanes du sens critique — témoigne bien de cette dissolution d'une communauté de sens, ouvrant la voie à une privatisation (dans tous les sens du terme...) du politique. Cette partition de la sphère publique, reflet contemporain d'une logique temporelle qui s'est progressivement aliénée la tradition, cette mémoire vivante commune aux hommes, met ainsi en péril la culture de deux manières : synchroniquement, en morcelant la mémoire collective en autant de destins individuels; diachroniquement, en extrayant le présent du flot temporel pour le placer méthodologiquement à distance du passé. Coupé de son histoire commune, l'individu «postmoderne», redevable d'aucune historicité — bien que traversé de part en part par le temps... —, mû par une étrange volonté de rupture individualiste, se voit refoulé bon gré mal gré dans les méandres de son intimité, tentant d'y trouver un sens perdu dans les entrelacs de la médiation du monde; sa parole, désormais recluse derrière les remparts de l'incommunicabilité, ne peut révéler à ses semblables la signification, toujours éphémère, de son expérience, elle-même particularisée et atomisée, c'est-à-dire dépouillée de toute valeur symbolique.

La crise de la transmission de la culture télescope bel et bien la crise de l'identité contemporaine; et la violence de cette collision révèle bien celle du politique (si bien analysée par H. Arendt), laquelle ne peut dissimuler une pernicieuse dépréciation du passé, refuge de la mémoire collective, tout comme celle de l'avenir, «destination» d'une culture non fossilisée : «de même que l'homme-présent se refuse à se penser sur le mode de la dette — vis-à-vis du passé —, il se montre réticent à penser son avenir sur le mode d'une promesse qui serait à l'avenir ce que la dette est au passé²³». On ne saurait trop insister, en outre, sur la correspondance entre l'identité — tributaire

d'une culture — et la temporalité — fatale lorsque considérée dans son seul déferlement; et sans doute est-ce cette correspondance que nous avons en tête lorsque nous songeons à la quête proustienne, empreinte de nostalgie mais indéniablement moderne dans sa «construction temporelle», d'une certaine permanence du monde... (Re)définir la politique — et la culture qui lui est intimement liée²⁴ — signifie-t-il s'ériger contre l'Histoire, du moins si nous ne voulons point sombrer dans la déprédation marchande du monde?

* *

Ce long préambule nous conduit bon gré mal gré sur les sentiers de la société de marché, telle que célébrée par A. J. Hayek (prix Nobel d'économie), sans doute son plus grand théoricien. Car il est peut-être impossible de parler de la condition de l'homme-présent sans la rapprocher de «l'emprise croissante qu'exerce sur sa vie le marché comme imaginaire²⁵». Tout en façonnant davantage nos rapports humains, ce qui témoigne derechef de cette dévaluation du politique, la logique du marché renvoie à cette accélération du temps qui fait du présent autarcique, «libéré» du passé, la forme ultime de l'attitude moderne. S'il faut attendre l'écroulement du Bloc soviétique pour voir ce nouveau paradigme économique s'imposer dans les mœurs — que l'on songe encore à la thèse de Fukuyama sur le triomphe de la démocratie libérale... —, force est de reconnaître que cette nouvelle idéologie, tirant sa légitimité du déclin des «énergies utopiques» (Habermas), minait déjà le sous-sol étatique depuis au moins deux décennies.

On aurait tort toutefois de considérer le néolibéralisme comme une simple perversion du libéralisme traditionnel. Plus exactement, nous pouvons considérer cette glorification du présent comme l'une des constantes du libéralisme économique²⁶; la théorie libérale, de Smith à Hayek et ses épigones, en passant par Paine et Ricardo, présuppose la surdétermination du temps du marché sur le temps du politique. Par nature, l'État s'inscrit dans la durée, en assurant une relative permanence au monde; à l'inverse, le marché, sous la plume de Smith, apparaît comme un ordre spontané, travaillé par des forces «obscurcs». L'organisation de la société dépend des besoins et des intérêts réciproques des hommes; l'intentionnalité étatique ne peut, en ce sens que bouleverser ce processus naturel : «À partir du moment où le gouvernement formel est aboli, soutient Paine, la société commence à fonctionner».

Ce fatalisme libéral, qui témoigne autant d'un pessimisme anthropologique que d'un refus systématique de tout projet politique, se trouve au coeur de la pensée ultralibérale de Hayek — pensée, il est vrai, hantée par le totalitarisme. Bien que sa conception du temps n'ait jamais vraiment été thématifiée, son rejet du temps long — celui de la politique — n'en est pas moins évident. Toute intervention est, par nature, un mal (non nécessaire); elle introduit une idée de volontarisme là où il n'y a qu'un réseau tissé de processus. L'eurythmie du marché mondial est entravée chaque fois que des instances non économiques s'y infiltrent. Le radicalisme de la pensée hayekienne, en ruinant tout fondement à un quelconque *projet* social, voire à une hypothétique théorie de la justice, traduit merveilleusement bien cette crise actuelle qui délégitime le rôle régulateur de l'État :

La possibilité pour les hommes de vivre ensemble dans la paix et pour leur profit mutuel sans avoir à s'accorder sur des buts concrets, liés seulement par des règles abstraites de juste conduite, est peut-être la plus grande découverte jamais faite par le genre humain²⁷.

Toujours contemporaine, cette réflexion sur une prétendue spontanéité des rapports sociaux s'accorde parfaitement avec les politiques de déréglementation des économies (nationales) et de libre exploitation des marchés; plus précisément, la doctrine de Hayek, qui prétend avoir balayé hors de son enceinte, au nom d'une harmonie sociale préétablie, les scories d'une quelconque utopie, sert, à bien des égards, d'assise théorique et idéologique à ces mesures *mises en œuvre* par les différentes instances de décision. Toutefois, bien qu'elle allègue le réalisme et le pragmatisme, qu'elle affirme la nocivité de toute intervention (identifiée à une intentionnalité mal placée...) dans le fonctionnement du marché, qu'elle soutienne, qui plus est, une version quasi irrévocable de la main invisible d'A. Smith, cette pensée unique — qui tire paradoxalement sa force d'un prosélytisme apathique — n'est pas sans sombrer dans moult contradictions lorsqu'elle tente d'imposer, en temps réel, sa nébuleuse vision du monde. En ce sens, on ne peut qu'acquiescer à la remarque de J.-M. Ferry, défenseur de l'Allocation universelle : «la régulation de l'activité économique *par* le marché, en tout état de cause, ne joue son rôle que moyennant une régulation *du* marché par une intervention réglementaire permanente. C'est l'hyper-réglementation néo-libérale qui doit sauver le marché mondial contre lui-même, en imposant les procédures garantissant son "libre jeu"²⁸». Moins qu'une soumission, «toute stoïcienne», à des processus

naturels, le credo des politiques antinationistes, en se gaussant des leçons du passé et de l'héritage keynésien, semble bien se présenter, comme le croit J.-C. Guillebaud, sous les apparats d'un «projet inégalitaire»...

Et la culture? Prisonniers d'un présent autoréférentiel — «d'un présent qui ne passe pas à force de se renouveler²⁹» —, il se peut que nous ne la percevions plus que sous l'aune de la rentabilité la plus triviale ; incapables de nous extraire de notre époque, soumise aux diktats de l'immédiateté mercantile, nous ne pouvons, semble-t-il, déjouer une logique du temps qui se nourrit quotidiennement de l'effritement du politique — et de sa mise en marché... —, lieu véritable d'une authentique culture partagée... «Toute surestimation de la vie économique aux dépens de la vie politique conduit, comme l'avait pressenti Arendt, à abolir la distinction entre domaine public et domaine privé³⁰». En d'autres termes, si nous n'arrivons plus à défendre notre culture, peut-être est-ce pour cette raison que, captifs d'une conception d'un temps désincarné — d'un temps qui s'est méthodologiquement aliéné le monde —, nous finissons par traduire, sans peut-être nous en rendre vraiment compte, notre existence en termes économiques. Penser la culture — et sa projection politique — serait-ce penser contre le dérapage moderne d'une temporalité ponctuée de ruptures?

Maintenu entre un passé cloisonné derrière son inactualité soudaine et un avenir compris sur le mode du futur antérieur, notre époque assiste dangereusement à la liquéfaction de ses idéaux, au morcellement de ce qui donne sens à la citoyenneté, nécessairement vécue en communauté...

Quelques «effets de surface» : le sacrifice de la jeunesse...

Bien que la mondialisation néolibérale, en scandant que la prospérité repose sur l'unification des marchés et leur joyeuse libération — ce qui, contrairement à ce que pensent ses apologistes les plus acharnés, rapproche leur «idéologie» d'une constante de la pensée utopiste anglo-saxonne³¹ —, semble jouir d'une certaine approbation silencieuse (le «consentement sans le consentement»...), elle arrive difficilement, aujourd'hui, à taire ses contradictions les plus manifestes — et les dangers qui en résultent.

Si, d'un point de vue strictement socio-économique, la globalisation des marchés contribue à la stagnation de la demande globale (retard tendanciel de la consommation sur les capacités de

production) — car dans un système de libre-échange, «chaque entreprise considère que les consommateurs sont dans un autre pays et traite les salaires comme un coût pur³²» — et à la montée en puissance des inégalités, elle ne saurait cacher, sous une rhétorique fallacieusement progressiste, cet autre «effet» pervers : le sacrifice de la jeunesse sur l'autel du réalisme du marché. Sans doute les sophismes de la mondialisation salvatrice peuvent-ils entériner une certaine conception utilitaire de l'inégalité; d'aucune façon, en revanche, ces mêmes principes arrivent-ils à justifier éthiquement (théoriquement) la chute des espérances futures... Cette «déchéance» devrait à elle seule détruire les dernières illusions d'une économie mondialisée prospère...

Cette évocation du sacrifice de la jeunesse, soumise dès lors au jeu sordide de la libre concurrence internationale, n'est évidemment pas fortuite; car elle montre, de manière cruellement «concrète», les conséquences de la dégénérescence de la culture, victime d'une «idéologie» qui se prétend d'«avant-garde» : «Par effet de symétrie, note E. Todd, le conservateur devient un progressiste, le réactionnaire un homme des Lumières³³». Faute d'un enracinement dans une tradition vivante, nos sociétés, tout en célébrant le culte d'une jeunesse prolongée, paraissent bien l'avoir condamnée à un état d'ultime précarité... Une communauté qui ne mise ni sur son recueillement (sous la forme d'un «retour aux sources»), ni sur son renouvellement (par la jeunesse), est condamnée vraisemblablement à balbutier quotidiennement — mais avec méthode... — les impasses d'une logique essentiellement transitoire... En quelques années seulement, l'héritage culturel, métissage des siècles passés, est devenu une hypothèque que les jeunes générations, désormais inféodées aux impératifs d'une rentabilité immédiate, risquent de coltiner pendant plusieurs années encore.

Se dépêchant de vivre son existence (de plus en plus traduite en termes de carrière et de profession), surfant sur les vagues de ses désillusions successives, l'individu contemporain dilapide, semble-t-il, dans l'euphorie du moment, les derniers sacrifices de ses aïeux...

*

* *

Sans doute aurions-nous pu poursuivre sur les effets pervers de la mondialisation, mais cela nous aurait éloignés de notre propos. Ces quelques remarques sur les conséquences socio-économiques nous

ramènent malgré tout à la nécessité de repenser le monde, à rebours d'une temporalité sevrée de critique et distance méthodologique (cette approche historiographique du passé), sous l'aune du politique, devenu la proie de la privatisation massive...

Contre la marchandisation de notre culture, contre les dérives xénophobes de tout acabit, il importe désormais d'opposer la permanence relative d'un monde commun, habitat d'une réelle diversité...

D'où la nécessité de méditer sur la fonction politique de l'œuvre d'art, coalescence miraculeuse de la beauté de l'instant croqué sur le vif (selon la métaphore proustienne), au sein de notre civilisation... Ancrée dans le temps, l'œuvre authentique interpelle d'emblée les générations futures...

Voilà sans doute l'aporie incomprise de la culture postmoderne : fidèle cliente de la société marchande, elle a malencontreusement parié sur son oubli programmé...

Hans Cova
Écrivain

1. Voir sur le sujet : J.-C. Guillebaud, «Le "projet" inégalitaire», dans *La refondation du monde*, Paris, Seuil, coll. «Points», 1999, p. 157 à 198. D'ailleurs, certaines théories alternatives au système actuel — alternatives s'évertuant à définir un nouveau cadre légitime à la répartition des richesses — paraissent buter sur les principes rawlsiens. L'approche de l'allocation universelle d'un Van Parijs, par exemple, tout en célébrant le concept de *maximin* (accorder au plus démuné le maximum de liberté réelle), reconnaît que les inégalités sévissant au sein de nos sociétés dépassent largement ce que permet la théorie; or, comment lutter contre ces mêmes inégalités si la théorie, censée les combattre (du moins en principe les réduire), les entérine *de facto*? (P. Van Parijs, *Refonder la solidarité*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.)
2. Voir : C. Laval, *L'école n'est pas une entreprise*, Paris, La découverte, 2004.
3. E. Todd, *L'illusion économique. Essai sur la stagnation des sociétés développées*, Paris, Gallimard, coll. «Folio (actuel)», 1999, pp. 293-328.
4. Voir sur le sujet : M. Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, coll. «Champs», 1997.
5. L'expression est de Z. Laïdi.
6. T. De Duve, *Au nom de l'art. Pour une archéologie de la modernité*, Paris, Minuit, 1989, p. 68.
7. Voir sur le sujet : H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, coll. «Agora», 1983, p. 96.

8. M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», *Le Magazine littéraire*, Paris, avril 1993, p. 61 à 74. Les prochaines citations seront tirées de ce texte.
9. M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
10. Il faut ici comprendre la méthode comme la formalisation critique du langage, laquelle formalisation traduit un rapport de plus en plus médiatisé au monde et au passé.
11. A. Compagnon, *Les cinq paradoxes de la modernité*, Paris, Seuil, 1990, p. 164.
12. Voir : M. La Chance, *La culture Atlantide*, Montréal, Fides, 2003, p. 109.
13. Voir : C. Bouton, «Hegel, penseur de la "fin de l'histoire"», dans *Après la fin de l'histoire*, Paris, Vrin, 1998, p. 91 à 112.
14. Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1990, p. 273.
15. A. Compagnon, *op. cit.*, p. 179.
16. Z. Laïdi, *Le sacre du présent*, Paris, Flammarion, coll. «Champs», 2002.
17. *Ibid.*, p. 115.
18. N. Klein, *No Logo. La Tyrannie des marques*, trad. de M. Saint-Germain, Paris, Babel, 2002.
19. Z. Laïdi, *op. cit.*, p. 7.
20. Voir sur la notion d'urgence : *Ibid.*, p. 215 à 240.
21. *Ibid.*, p. 132.
22. Cité dans : M. La Chance, *op. cit.*, p. 110.
23. Z. Laïdi, *op. cit.*, p. 107.
24. Telle est d'ailleurs la thèse de H. Arendt : l'interdépendance de la culture et de la politique, dans la mesure où le pouvoir de l'esprit humain interpellé est le jugement, faculté politique par excellence, dont l'«objet» n'est rien d'autre que la permanence du monde.
25. Z. Laïdi, *op. cit.*, p. 173.
26. *Ibid.*, p. 174.
27. A.J. Hayek, cité dans : *Ibid.*, p. 176. (C'est moi qui souligne.)
28. J.-M. Ferry, *L'Allocation universelle. Pour un revenu de citoyenneté*, Paris, Éditions du Cerf, 1995, p. 26.
29. Y. Michaud, *L'Art à l'état gazeux. Essai sur le triomphe de l'esthétique*, Paris, Hachette, coll. «Pluriel» 2004, p. 41.
30. Z. Laïdi, *op. cit.*, p. 126.
31. Voir sur le sujet : A. Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire*, Paris, La Découverte, 2000.
32. E. Todd, *op. cit.*, p. VI.
33. *Ibid.*, p. XII.