

**Groupe d'étude
interuniversitaire
sur la postmodernité**

**POSTMODERNITÉ, COMPRÉHENSION
NORMATIVITÉ: QUELQUES
PROPOSITIONS TYPOLOGIQUES**
Présentation de Michel Freitag et débat
Séminaire du 25 janvier 1991

Cahiers de recherche

Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité

Compte rendu de la réunion du 25 janvier 1991

Après une interruption de quelques mois, il est proposé de relancer le séminaire du groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité. La présente rencontre a pour but de rappeler les grandes lignes de l'orientation que le groupe s'est donnée en 1987 et d'établir dans ce cadre un calendrier de travail pour l'hiver et le printemps 1991. Julien Tourigny, Manfred Bischoff, Michel Lalonde, Daniel Villeneuve, Jean-François Thuot, Olivier Clain, Richard Drolet, Yves Bonny, Jean-François Côté, Robert Nicol, Dario de Facendis, Richard Saracchi, David Rompré, Jocelyne Majeau, Gilles Gagné et Michel Freitag participent à cette première rencontre du séminaire.

Michel Freitag rappelle d'abord brièvement les raisons de l'interruption des activités du séminaire et propose ensuite d'en élargir à l'avenir les modes d'expression, notamment en resserrant ses liens avec la revue Société, en visant la publication de bilans collectifs à caractère thématique et en mettant sur pied un Bulletin du Séminaire qui rassemblerait périodiquement les documents de travail de toutes natures destinés à circuler parmi les membres du séminaire (compte rendu des réunions, résumé des communications, échanges ad hoc et polémiques, développement par écrit d'interventions faites au séminaire, indications bibliographiques, projets d'articles, etc.). La répartition du travail impliqué aussi bien par ce resserrement des échanges du groupe que par la diversification de ses modes d'expression pourra se faire, comme par le passé, en partie spontanément (chacun y allant sur la base de ses disponibilités et de ses intérêts) et en partie formellement (sur la base d'engagements explicites: commentaires de lecture et résumés critiques, organisation matérielle, etc.). Pour le Bulletin, par exemple, il est déjà acquis que Jocelyne Majeau, Daniel Dagenais et Michel Lalonde se chargeront d'en réunir le contenu et de faire produire les fascicules (cf. Daniel Dagenais, 6557 rue de Gaspé, Montréal, H2S 2Y1, tél.: 272-3108).

Calendrier et organisation du Séminaire

- 25 janvier: Bilan, perspective, organisation, (Gilles Gagné se charge du résumé des discussions)
- 1^{er} mars: Exposé de Gilbert Larochelle: Les approches de la postmodernité
- 22 mars: Suites de l'exposé de Gilbert Larochelle; Jean-François Côté fera une intervention sur le thème: Romantisme/modernisme; notion de modernité esthétique.
- 5 avril: Exposé de Aldo Heasler; Philosophie de la monnaie (Michel Lalonde se charge du résumé des discussions)
- 10 mai: Les approches et les aspects de la transition à la postmodernité; revue de la littérature (suite et fin).

Éléments d'une problématique: rétrospective sommaire et reformulations

Michel Freitag présente ensuite son interprétation du consensus auquel le groupe est arrivé depuis trois ans et il entreprend d'en dégager une classification des discours et des aspects de la postmodernité susceptible d'orienter, en première approximation, la revue de la littérature qui nous occupera.

Résumé de l'exposé

- 1) Nous suivons une démarche compréhensive et typologique relativement à l'objet qu'est la postmodernité, c'est-à-dire relativement aux grands traits d'une dynamique sociétale qui se distingue d'ors et déjà aussi bien de celle de la modernité que de celle de la tradition. Cette démarche peut être opposée, par exemple, à l'ambition de parvenir à une description empirique des systèmes sociaux contemporains; elle vise plutôt la compréhension des formes immanentes d'auto-structuration cumulative de la société et engage du même coup à une interprétation des phénomènes particuliers en tant que typiques d'une nouvelle constitution de la société.

- 2) L'analyse de cette dynamique sociétale, comme toute analyse de la société qui procède à la reconnaissance des régulations significatives a priori de l'action, a en elle-même une portée normative qui exige d'être élevée au statut d'une "prise de position" consciente et explicite. Le concept de postmodernité est donc pour nous un concept critique et non pas le nom d'une période historique empirique, par exemple, la désignation historiciste d'une suite logique et nécessaire de la modernité. Ce concept procède, d'une part, à la reconnaissance d'une transformation globale (en cours) de la société, une transformation dont la signification, pour nous, est encore problématique et ouverte aux interprétations et, d'autre part, vise dans cette transformation la mise en place de régulation pragmatiques/systemiques de l'action qui fondent la dénégation des enjeux normatifs associés à la transition contemporaine et qui tendent à réduire l'action à l'adaptation positive au donné. C'est donc en tout premier lieu contre la tendance à interpréter le "changement social", non plus comme danger ou décadence (ce qui serait un motif traditionnel), ni non plus dans le cadre d'un projet de réconciliation (ce qui serait un motif moderne), mais comme processus positif sans signification que nous prenons position d'une manière critique lorsque nous affirmons la portée pratique, normative, de toute théorisation de la postmodernité et, à plus forte raison, de toute compréhension de la contemporanéité. Une telle position implique la volonté de chercher une alternative aux pressions adaptatives, fonctionnelles, pragmatiques et positives qui tendent à défi-

nir l'action, de même que l'effort de reconnaître de nouvelles possibilités de synthèse, d'intégration significative de l'action et de réflexivité.

- 3) Du point de vue des tendances générales qui caractérisent la situation actuelle de passage à la postmodernité, l'exigence critique/éthique dont il vient d'être question est destinée à rester elle-même sans fondement quant à son orientation et son contenu. En effet, alors que la dynamique de la modernité en a été une du déploiement des contradictions dans la société, nous pouvons déjà reconnaître dans la postmodernité la tendance des discours et des pratiques à s'orienter simplement vers des apories. L'érosion des médiations politiques centrales, typiques de la modernité, disloque l'espace des contradictions objectives de la société et multiplie les positions et les pratiques aporétiques; il devient alors impossible de fonder, à l'intérieur de la société, la critique de ses "institutions", chaque impasse locale ouvrant simplement sur une infinité de voies de contournement possibles, elles-mêmes aporétiques à d'autres niveaux. En tant que société d'apories, la société postmoderne n'offre donc aucun fondement à une critique argumentée, à une critique rationnellement justifiable qui la viserait, comme totalité, de l'intérieur; sans ancrage sur les contradictions objectives de la société la critique y devient prise de position pure.

- 4) Visant à maintenir dans la postmodernité une extériorité normative et la possibilité d'un détour de réflexivité, une telle prise de position doit s'ordonner elle-même à la question du "dépassement" purement négatif de la tradition par la modernité et à la recherche d'un rapport à la tradition qui conserverait aussi bien la tradition que sa critique moderne. Alors que le "postmodernisme" veut prendre à son tour congé d'une modernité qui s'est "réalisée" et épuisée dans la négation de la tradition, nous devons refuser l'installation positive (fonctionnelle, pragmatique) dans le vide d'un tel congé et appuyer ce refus sur une ontologie de la normativité.

Majid questionne cette "prise de position pure" comme étant elle-même dans le vide: en partant plutôt du fait que la postmodernité est pur désir d'accumulation de la puissance (ou pur processus du déploiement de l'efficience et

de l'opérativité), en partant, bref, du fait que la postmodernité est typiquement amorale, il propose de fonder la critique sur ce constat et de lui donner ainsi un ancrage dans la postmodernité elle-même.

Michel considère que c'est précisément là le problème qu'il désigne; Yves fait remarquer à Majid qu'un tel constat moral reste lui-même en dehors de ce qu'il constate et ne peut d'aucune manière s'appuyer sur le processus de prolifération de l'opérativité pour recevoir, dans ce processus même, une "signification" et s'y poser comme sa réflexivité propre. Michel revient donc à l'idée que pour cette raison la critique doit se fonder en "signification" et en contenu hors de la postmodernité, ou se contenter alors d'être l'orgueil narcissique de la conscience (vide et pure) qui se découvre au crépuscule de la modernité comme "reste" formel, comme endurance subjective subsistant encore à la marge du processus de la fatalité (Kierkegaard, Nietzsche), comme conscience ne pouvant plus que s'exprimer elle-même dans le nihilisme et l'ironie et "manifeste" esthétiquement sa propre existence.

Dario reprend la question à partir de ce point: cette situation n'est pas nécessairement mauvaise, dit-il, pour peu que l'on ne considère pas cette attitude comme un choix romantique mais comme une nécessité, c'est-à-dire comme une attitude qui cherche encore à se mettre en jeu dans le monde et qui doit d'abord trouver dans ce "reste" son point de départ et sa raison. Mais cela suppose que l'individu ne se contente pas de jouir de sa conscience dans l'orgueil mais qu'il consente aussi à risquer dans sa vie ce qu'il lui en reste pour sauver ce reste. Autrement, quel est le sérieux de la prise de position qui doit autoriser la critique?

Michel admet qu'il s'agit là d'un point de passage mais souligne qu'une telle autoglorification de la réflexivité pure, qu'une telle ontologisation immédiate de la réflexivité, débouche, en elle-même, sur le cynisme et qu'elle est d'autant plus disposée à abandonner la réalité positive à elle-même qu'elle est plus radicale; l'impossibilité pour la conscience d'en rester à ce moment d'éveil tient à ce qu'il est la "prise de conscience" d'une modernité vidée de tout conte-

nu, le premier glissement de la modernité vers la postmodernité. A cette autoglorification de la conscience libérée de la réalité (i.e. émancipée et vidée) correspond d'ailleurs l'autoglorification d'un système plein de sa propre efficacité positive, d'un système sans détour à lui-même, libéré de toute réflexivité critique effective. Nous avons une indication de cette autoglorification dans la croyance selon laquelle le système a d'ore et déjà la capacité de régler indéfiniment les problèmes qu'il engendre et de les régler dans l'élément de positivité décisionnelle/opérationnelle même où il les engendre (inégalités massives, pollution, épuisements des ressources, guerres régionales, identité individuelle, sens de la vie, conflits de valeurs, guerre économique indéfinie, guerres de religion, etc.). Une telle plénitude, si elle reconnaît en dehors d'elle les problèmes que lui posent et lui adressent les traditions qui subsistent, les reconnaît seulement pour brandir contre elles, mécaniquement, le motif moderne de la négation, c'est-à-dire seulement pour nier toute signification intrinsèque à ces traditions, et pour reproduire, sans justification émancipatoire cette fois, les luttes historiques de la modernité (le tout dessinant une sorte de fin de l'histoire, opérante et innocente: Fukuyuma). Face à ce plein du système, le refus individuel n'est rien s'il ne peut s'appuyer sur une normativité consciente dialectiquement enracinée dans l'histoire et a priori justifiable, c'est-à-dire enracinée dans le rapport entre la tradition et la modernité de même que dans ce qui prolonge ce rapport de nos jours.

Face au "donné" de la tradition, en effet, et contre la positivité de ce donné, la modernité a affirmé la valeur du travail négatif/critique de la conscience et elle a repoussé projectivement le moment de la totalité dans l'Etat et dans l'unité virtuelle des sujets transcendants dans l'Etat (celui-ci étant alors compris comme lieu de la réflexion du tout). Mais c'est là précisément ce que la modernité n'a pas réussi et ne pouvait réussir, dans la mesure où l'existence des sujets-dans-l'Etat restait une existence purement formelle, incapable d'une totalisation effective parce que normativement agnostique, une existence dont tout contenu devait se nier comme "idéologie", fut-il "national". C'est pour cette raison qu'il faut découvrir maintenant la possibilité de synthèses réelles entre la positivité concrète des traditions et la modernité mise à sa place comme

moment critique; il faut donc refuser le face-à-face inerte entre, d'une part, ce qu'il reste de la conscience moderne quand elle a terminé sa carrière contre le principe de tradition (l'ironie, le cynisme, le nihilisme) et, d'autre part, la plénitude positive d'un système qui ne comporterait pas de détour réflexif à lui-même et qui serait, dans sa factualité immédiate, le médiateur de ses équilibres locaux.

Si la prise de position critique ne peut plus être fondée sur les contradictions objectives de la société, le retour à l'absolu des traditions particulières par-dessus ce qu'il y a d'universel dans l'autonomie de la conscience individuelle ne vaut cependant pas mieux que l'autoaffirmation de cette conscience négatrice émancipée de tout contenu "légitime" subsistant face à elle. Pour justifier ce point, Michel fait un détour qui fait double emploi et introduit du même coup la typologie du prochain point.

Continuité et rupture. Nous pouvons toujours considérer la postmodernité comme étant la continuation de la modernité, l'aboutissement logique du procès de modernisation. Juste en elle-même et conforme à la linéarité de toute chronologie, une analyse de ce genre est cependant insuffisante et cela tout simplement à cause de la mise en place de nouveaux mécanismes de reproduction et de régulation sociétaux qui, même s'ils se sont d'abord déployés en tirant parti des institutions de la modernité, sont antinomiques avec elles. Renonçant aux idéaux de la modernité et renversant ses procédés, la prolifération de contrôles à caractère décisionnel et opérationnel fait progressivement sortir l'action sociale du giron des institutions modernes et assure sa prise en charge à nouveau frais à mesure que ces institutions s'épuisent dans la fuite en avant et se vident: état, pouvoir, droit, individu, raison, science, société, art, travail, propriété, entreprise, famille, université, corps, temporalité, historicité, amour, sur tous les paramètres de la société moderne on voit apparaître de nouvelles formes qui occupent bel et bien le lieu empirique des actions que rassemblaient et orientaient ces catégories et ces idéaux modernes mais qui assurent leur intégration locale selon des modalités pragmatique, fonctionnelle et adaptative qui

rompent les références significatives de ces idéaux à la société comprise comme totalité identitaire.

Continuité et rupture simultanées, peut-être, mais continuité matérielle et rupture formelle qui obligent à mettre l'accent sur la rupture et à se situer, ce faisant, au niveau du problème, c'est-à-dire au niveau de la nécessaire théorisation des nouveaux modes d'intégration de l'action plutôt qu'à celui du constat toujours possible de sa persistance substantielle. De plus, si c'est bien dans le procès même d'évolution des institutions modernes que se mettent en place les régulations décisionnelles/opérationnelles, cela implique aussi que ce sont ces dernières qui autorisent en retour cette "évolution" en assurant la relève et qu'à partir d'un certain point cette évolution elle-même n'est plus la simple expression d'un développement endogène de la modernité mais relève plutôt d'une dynamique de concurrence structurelle et de substitution active de l'une à l'autre. L'insistance sur la "continuité" revient donc à négliger l'indétermination objective qu'implique une telle transition et dispose à avaler les couleurs de tous les "déterminismes", précisément au moment où ils sont en jeu et que ce que nous sommes devenus en eux se trouve aussi mis en jeu.

Nous pouvons, avec Habermas, désigner ce point de renversement comme "épuiement des réserves de sens de la tradition" mais à condition de comprendre que c'est justement le triomphe de la modernité qui précipite en retour sa propre dislocation en saturant le motif émancipatoire/projectif son unité et de son identité. C'est alors comme rétablissement de l'unité de la société que se mettent en place les nouvelles formes, palliatives, d'intégration systémique de l'action à mesure que la modernité achève de se libérer des impératifs traditionnels sans pouvoir elle-même fonder normativement quelque impératif concret que ce soit.

En supposant admis ce qui précède, il me semble donc que ce qui est exigé de nous pour penser autrement que pour consentir au système positif qui tend à s'établir (consentement forcé alors de nier sa propre portée pratique et sa propre "activité"), c'est: 1) de reconnaître le caractère irremplaçable des

traditions (et, en conséquence, de rompre sur ce point avec la pratique effective de la modernité; voir, plus bas, comment on peut qualifier de "postmoderne" cette rupture avec la modernité) et: 2) de reconnaître néanmoins le caractère indépassable du moment critique/universaliste de la modernité. Cela revient à dire qu'est impossible tout "retour à la tradition" qui serait essentiellement retour au caractère absolu des traditions pour elles-mêmes; le retour possible aux traditions ne peut que refuser à celles-ci le caractère final, positif, absolu, total, qu'elles réclament et doit les saisir plutôt comme étant autant d'interprétations du tout, autant de métaphores de l'absolu dont aucune n'épuise le "fondement". Pas de vie humaine sans enracinement dans une tradition, certes, mais pas de vie humaine contemporaine enracinée dans une tradition qui refuserait le détour par le moment critique. Cela revient aussi à dire que nous sommes à la recherche des possibilités de systhèse plutôt qu'à la recherche de ses contenus éventuels; ceux-ci ne peuvent venir que des échanges pratiques entre des traditions qui se reconnaîtraient réciproquement comme des interprétations dont aucune jamais n'épuisera la "réalité" de l'homme et de la société (contingence des formes de vie qui sont ensemble l'universum humain et nécessité d'un dialogue qui ne broie pas la richesse de cet universum dans une universalité, insignifiante si purement formelle, insignifiable si purement pragmatique). Cela implique finalement que toute tradition renonce à ce qui était pourtant l'essentiel des traditions lorsque chacune se présentait comme absolue, comme possession immédiate d'un sens qui aurait été posé ou révélé depuis l'au-delà de la société: ouverture sur une dialogue indéfinie entre des traditions elles-mêmes ouvertes sur le moment critique "universel".

Seulement alors ce moment critique pourra-t-il éviter de tomber sur lui-même, c'est-à-dire dans le vide; réconcilié avec la contingence et réinstallé dans le monde, il lui reviendra le privilège de le maintenir en vie.

5) Questions de vocabulaire et esquisse d'une typologie

Nous entendons constamment et employons nous-mêmes les notions de tradition, de modernité et de postmodernité. Ce n'est pas le lieu de revenir maintenant sur les deux premiers et nous pouvons supposer que nos discussions depuis trois ans de même que nos polémiques avec des contemporains nous ont permis d'arriver à un consensus (provisoire, à enrichir) sur ce qu'il faut entendre par là. Quand nous parlons de la postmodernité, par contre, nous le faisons principalement en désignant la période contemporaine comme étant celle de la transition à la postmodernité plutôt qu'en référant à une postmodernité donnée, fatale et non problématique. Cette idée de transition à la postmodernité implique donc une définition de la postmodernité qui lierait dans le concept d'un nouveau mode de régulation/reproduction de l'action à la fois la reconnaissance synthétique, compréhensive et interprétative des transformations observées depuis un siècle et le type-idéal, relativement univoque, de ce que serait une société systématiquement reconstituée dans la ligne de ces transformations. C'est donc l'hypothèse d'une généralisation des régulations décisionnelles/opérationnelles de l'action (voir Dialectique et Société) et celle de la reconstitution de l'unité de la société exclusivement selon ce mode d'intégration qui structure la notion de postmodernité: celle-ci a, d'un côté, l'univocité significative de l'opposition conceptuelle entre les modalités culturelle/normative, politico/institutionnelle et décisionnelle/opératoire de régulation de l'action et, de l'autre, sert à désigner par anticipation/extrapolation le point de convergence des tendances objectives observées dans les sociétés développées (principalement) et à rendre raison des multiples analyses qui ont été consacrées à faire ressortir et à faire ressentir le caractère radical et profond de ces tendances.

La même idée de transition à la postmodernité exige de notre part la réinterprétation et la classification des discours qui constatent et analysent les transformations qui sont selon nous autant de faces de cette transition sociale. En première approximation, nous pouvons qualifier de "modernistes" les analyses qui abordent les changements sociaux contemporains dans la perspective de la modernité et qui, tout en montrant pourtant leur caractère radical,

les interprètent et les accueillent comme simples développements de la modernité (on s'y orientent comme à des problèmes liés à l'inachèvement de la modernité). En première approximation toujours (et en forçant peut-être un peu ce que vise l'utilisation de ce terme dans le monde de l'art), nous pouvons appeler "postmodernistes" les analyses qui abordent aussi les changements sociaux contemporains dans la perspective de la modernité, mais seulement alors pour constater sa liquidation (soit pour s'en réjouir, en dédoublant le constat d'un appel à une prise de congé, soit pour s'en attrister en déplorant des "pertes" et des "morts" comme si "ici maintenant" n'étant déjà plus rien sans être encore quoi que ce soit). Des analyse modernistes nous pouvons dire qu'elles négligent ce que les idéaux et les institutions modernes ont laissé tomber en silence (et qui pourtant se restructure dans leur dos) pour se concentrer sur le sens que le projet moderne continu de tirer de ce qui continue de lui résister. Des analyses postmodernistes nous pouvons dire, inversement, qu'elles négligent les exigences encore vivantes de la modernité (universalité du moment critique, humanisme, réflexivité) pour se concentrer sur les culs-de-sac et les apories où l'on se retrouve une fois qu'ont été délégitimés les contenus au sein desquels ces exigences pourraient ex-ister. Des analyses modernistes nous pouvons dire qu'elles envisagent en fait le passage à la postmodernité mais qu'elle le considère comme développement interne de la modernité. Des analyses postmodernistes, finalement, nous pouvons dire qu'elles envisagent en fait la limite du développement interne de la modernité mais qu'elles considèrent la modernité comme ayant été exclusivement occupée à faire tabula rasa d'elle-même.

Par rapport à ces ceux types d'analyses qui envisagent la transition dans la perspective de la seule modernité (quitte, parfois, à la faire remonter aux temps immémoriaux), nous pouvons encore distinguer, à titre d'alternative et d'enjeu, deux attitudes qui sont, elles, typiquement postmodernes: la première, positive, pragmatique, veut tout ignorer du caractère problématique de la transition pour s'installer plutôt, comme dans un ailleurs radical, dans une postmodernité qui n'aurait de sens ni en elle-même ni dans le rapport à la modernité, dans une postmodernité éternelle qui se serait ni perte de sens (parce qu'on ne peut pas perdre ce que l'on a jamais eu) ni projet (parce que la

société ne va jamais nulle part). La seconde, critique, celle à laquelle nous nous identifions en cherchant à la définir mieux, reste centrée sur la transition comprise comme enjeu mais cherche à sortir de l'aporie en réouvrant, pour ainsi dire, le rapport de la modernité à la tradition; refusant de s'installer dans un au-delà positif et de tenter de faire silence sur cette installation, mais refusant aussi de s'inscrire dans l'horizon de la seule modernité (pour la sauver on lui donner le coup de pied de l'âne), cette attitude critique prend le parti de la tradition dans la mesure où les traditions prennent le parti de la reconnaissance réciproque et fonde sur les possibilités indéfinies d'échanges et de synthèses qui s'ouvrent alors la critique de l'absorption tendancielle de la réflexivité concrète dans un système aversif à toute totalisation subjective/significative. Le postulat de cette attitude postmoderne et critique est que la délégitimation définitive, par la modernité, de l'absoluité des traditions n'en a pas fait irrémédiablement disparaître toute réalité et qu'après la critique des traditions (visées comme prétensions non-fondées à l'absolu et comme contingentes), il reste à renoncer à l'absolu pour hatiter d'une manière responsable cette contingence normative; l'horizon humain est indéfini et dans toutes les directions et les "ici maintenant" ne peuvent s'accrocher à leurs raisons qu'en les mettant en jeu.

LE PACIFISME FACE A LA GUERRE DU GOLFE

Après s'être entendus sur la rencontre du 22 mars (rassemblement, le 1 mars, des suggestions bibliographiques soumises par les participants et choix des plus significatives le 22 mars), les membres du séminaire discutent de la guerre du Golfe: Dario soumet en introduction une perspective générale.

Résumé

On a dit, pour accuser le pacifisme, que la renonciation à "l'usage" de la force est un danger et on a établi une relation entre la situation actuelle et celle qui fut créée par Hitler. Or, ce rapprochement n'est pas innocent: pas tant parce qu'il ignore des différences substantielles que parce que tout en nous invitant à envisager cette guerre en des termes antifascistes, il embrouille ce que cela veut dire maintenant. Bon, c'est clair. Saddam Hussein est un fasciste; le problème c'est que là n'est pas toute la question. La question est aussi beaucoup du côté de ce que c'est que d'être antifasciste. Et cette question là n'est pas éclairée par un rapprochement superficiel.

Quand je regarde en arrière vers 1939-45, je me dis que c'est vrai qu'à un moment donné le pacifisme tourne à vide et qu'il est parfois nécessaire de prendre les armes; telle était la situation créée par Hitler et par son projet de guerre universelle: qui combattait pour la paix devait combattre ce projet. Il y a donc une façon de faire la guerre qui est pacifiste et une qui ne l'est pas.

Le problème, cependant, c'est que si la guerre contre Hitler relevait (abstraction faite de la situation historique qui a engendrée Hitler) d'une nécessité innocente, cette innocence a été perdue dans le cours de la guerre parce que celle-ci a laissé

subsister le fascisme, la victoire antifasciste des alliés ne faisant que reprendre le fascisme à son compte pour le généraliser d'une manière insidieuse. Dans ce sens, les problèmes contemporains ne sont que le résultat de cette chance manquée de faire vraiment une guerre contre la guerre; cette chance a été manquée quand les alliés ont retourné contre Hitler des méthodes et des moyens qui ne pouvaient convenir qu'aux fins de Hitler lui-même. A un moment donné, la guerre innocente des alliés s'est retournée en guerre de conquête et en guerre de puissances et c'est cet échec des démocraties occidentales devant le jeu des puissances dans la guerre qui nous vaut aujourd'hui Saddam Hussein.

L'ambiguïté du pacifisme tient donc à l'incapacité de définir une approche antifasciste autrement qu'en mettant tout le fascisme du côté de Saddam pour se réconcilier sur son dos avec la profonde tendance fasciste du XX^e siècle occidental, tendance que la guerre contre Hitler n'a fait que reconduire à un niveau supérieur. Pour surmonter cette ambiguïté, il nous faut d'abord et avant tout reconnaître que dans cette guerre c'est de nous qu'il s'agit, de nous qui sommes installés dans la non-résolution du problème du XX^e siècle, celui du fascisme, de nous qui sommes encore en train de nous installer dans des formes de pensée et d'action qui ont été introduites par les fascismes (post-modernité).

Michel Freitag demande si, question d'emphase, il ne serait pas plus juste de comprendre le fascisme comme une forme particulière de passage à la post-modernité (plutôt que de comprendre celle-ci comme simple prolifération des contenus particuliers du fascisme) et d'approcher la post-modernité à un niveau supérieur de théorisation.

Jean-François Côté fait remarquer à Dario qu'il envisage la guerre du Golfe comme l'affrontement de deux fascismes. Cela, pour Dario, ne fait pas de doute: Hitler avait un "projet" et une "idéologie" pour la colonisation de l'Europe de l'Est, d'accord;

mais si nous regardons ce qui se passe aujourd'hui en Afrique, sans projet et sans idéologie, nous pouvons y voir la réussite de ce que Hitler visait. C'est par des "mécanismes" sans programme et sans mauvaise volonté, par la force des choses et d'une manière radicalement décentralisée que se réalise le contenu du facisme; mais la différence la plus importante c'est que le résultat, cette fois, n'a même pas besoin d'être assumé et réfléchi.

Michel est d'accord mais propose de voir les choses par l'autre bout: là où la guerre contre Hitler a finalement dilapidé la légitimité qu'elle invoquait et qui était la sienne tant qu'il fallait s'opposer à Hitler, c'est dans l'ordre mondial qu'ont mis en place les alliés sous l'égide de cette légitimité (plus encore que dans la manière de remporter la victoire elle-même). Camouflé jusqu'à tout récemment par l'absolutisation de l'opposition au totalitarisme, par cette reprise et cette continuation de la guerre au facisme qui ont contribué à inverser l'URSS de la guerre froide, "l'ordre mondial" réel qui a été façonné par les alliés sous la couverture de la puissance américaine renonçait à la poursuite des idéaux démocratiques qui avaient présidés aux mobilisations anti-hitlériennes au profit d'un système de puissances qui retournait le "projet" hitlérien comme un gant sous le prétexte de la lutte à finir avec le dernier surgen de ce projet. Devenu guerre larvée contre un totalitarisme insidieux et fantastique, le projet d'une victoire de la démocratie qui avait rassemblé les alliés se réalisa plutôt comme système de droit international qui déplaçait la question de sa propre légitimité vers la souveraineté formelle des États plutôt que vers leur réalisation démocratique effective. La mobilisation antitotalitaire renonçait ainsi à son contenu au profit de l'organisation et de l'accumulation de sa propre puissance et parvenait à présenter cette dernière comme une nécessité au regard du contenu hideux de la puissance qui lui faisait face.

Avec l'effondrement de l'URSS (ou, du moins, avec la relative paralysie dont se trouve maintenant frappée sa puissance), c'est ce système qui se montre à nu dans le déclenchement de la guerre du Golfe. Le système des souverainetés formelles des Etats nationaux fonctionne déjà très clairement comme pure instance de légitimation de la puissance américaine et cela, indépendamment de tout contenu démocratique, de tout projet substantiel et de tout idéal. L'Irak de Saddam Hussein est une menace à la stabilité de ce système de puissances et il n'y a rien au-delà de cette guerre. Un blanc-seing du conseil de sécurité légitime une intervention américaine dont les "partenaires", bien qu'inessentiels sur le plan militaire, témoignent idéologiquement de la caution internationale (et ont toute leur importance dans ce seul témoignage). Sans puissance propre qui serait au service d'un ordre mondial à orientation démocratique effective, les Nations-Unies-Souveraines sont devenues l'instance de légitimation d'un usage purement conservateur de la force américaine. C'est la question de savoir si la puissance des américains sera broyée dans l'entreprise (échec militaire et retrait de la caution internationale) ou si elle conquerra son autonomie en s'appropriant dans la victoire la légitimité onusienne ("le respect du droit") qui se joue maintenant.

On pourrait ici revenir en arrière sur les nombreux exemples historiques d'absence de correspondance entre un projet effectif de société et des mécanismes de légitimation comme ceux que mettent aujourd'hui en oeuvre les Nations-Unies; cela permettrait de mieux comprendre la tendance au deux poids deux mesures qui se manifeste de manière permanente à l'ONU (les principes restant lettre morte, c'est l'opportunité seule qui débouche sur l'action), de mieux comprendre l'attitude des Etats-Unis qui, une fois, dénoncent l'illégitimité de l'Assemblée générale pour utiliser la fois d'après le Conseil de sécurité comme couverture, de mieux comprendre, finalement, l'absence d'un ordre mondial significatif qui devrait faire face à ses contradictions, qui serait

prévisible et régulier et, surtout, qui ne serait pas (sous couverture d'une souveraineté des États imposée par le Nord à l'humanité) une simple instance de gestion des problèmes associés à la stabilisation des conséquences de l'impérialisme occidental (quand ce n'est pas des problèmes associés à sa reproduction élargie).

Dario revient sur la question de l'innocence en prenant appui sur l'appel lancé récemment aux pacifistes pour exiger qu'ils prennent conscience des conséquences de leur pacifisme et qu'ils cessent de faire les innocents face aux avantages qu'ils tirent du système que vise à maintenir la guerre. Cela nous ramène à la manière dont depuis une vingtaine d'années on a réussi à mobiliser les individus dans la grande guerre économique mondiale en montrant à tous les détours de leur train de vie comment ils dépendent de leur place au sommet de la pyramide. Non content de les "responsabiliser", on a réussi à les associer subjectivement aux avantages de la concurrence généralisée, à les mettre dans le coup et à les "mouiller". Avec la même libéralité qu'une pègre qui distribue à la ronde une part des fruits du crime organisé, le système de la spoliation internationale tend à exiger des masses une loyauté qui ne reculerait plus devant la "conscience" du fait que ce système ne peut plus être maintenu que par la violence et que toute richesse y est butin, petit ou grand.

Michel souligne le fait qu'en gros, les gens savent bien que cela ne pourra pas continuer, tout comme ils savent que leur niveau de vie n'est pas généralisable sans catastrophe; ils savent que le système ne fait que reproduire l'injustice et l'élever à des hauteurs vertigineuses là où il peut user de violence, quitte à la maintenir tolérable là où il ne le peut pas; ils savent que quelque chose ne va pas et ils acceptent qu'il leur faudra renoncer à ces avantages qu'on leur tend comme un pot de vin. Le problème c'est de lier cette conscience-là aux détails de la vie quotidienne de même qu'aux enjeux de la vie politique collective. C'est là qu'il faut intervenir pour dénoncer les mensonges et pour

tenter d'élever les contradictions aux niveaux éthique et politique plutôt que de les laisser s'échapper en difficultés techniques et militaires où le jugement n'aurait pas sa place.

A cet égard, Manfred souligne comment le thème de la "stabilisation" fonctionne dans la crise actuelle. Voici une guerre qu'on légitime au nom d'une stabilité dont on ne se donne plus la peine de décrire le contenu autrement qu'en parlant des prix du pétrole; voici une résolution post-moderne qui vole au secours de "l'opérativité", une résolution qui s'épuise à dire que le souverain bien est le "fonctionnement" et que le but suprême de la communauté internationale est de lutter contre le sable qui s'infiltré dans les rouages; voici la post-modernité en opération qui ne sait faire autre chose que de se maintenir en opération ... parce que!

Michel souligne ici encore le jeu du double discours de légitimation: le droit des États souverains, qui est encore une justification moderne, est destiné à la communauté internationale, politique; la stabilisation du Proche-Orient, qui est déjà une justification post-moderne, est destinée au public américain, socio-économique. Entre ces deux discours se trouve le vide souligné par Dario, le vide normatif de l'ordre international qui a été mis en place à la suite de la guerre contre le totalitarisme et qui a été consolidé au nom de la poursuite de cette guerre. La terreur atomique et le repoussoir soviétique ont permis de vider de son contenu démocratique le projet d'une société des nations au profit de la surveillance des souverainetés étatiques et cela, pendant qu'au nom du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes on a multiplié les États qui sont tous sommés, aujourd'hui, de collaborer au maintien de l'ordre. A cause de cette compétition globale des deux camps (compétition largement surfaite pour contrebalancer l'attraction idéologique effective exercée par l'idéal communiste), le monde entier a été figé dans des frontières et des modèles politiques le plus souvent sans signification pour les

peuples qu'on y moulait, modèles qui étaient au même moment en train de se vider de tout idéal autre que la pure et simple prospérité économique inflationnaire.

Selon Dario, on a fait encore mieux: au nom de la lutte contre le communisme, on s'est opposé en fait à toute pression démocratique/populaire pour finalement faire apparaître la tradition politique occidentale elle-même comme problématique; l'Italie en est un bon exemple. Ainsi, le vide normatif de la période de la guerre froide ne doit pas être vu comme un simple oubli; il correspond à un renversement actif des idéaux modernes et à l'installation dans la positivité de la puissance (technique) sous prétexte d'un équilibre des puissances (politiques).

ERRATUM

A la page 2 du texte précédent (deuxième paragraphe), on aura compris que l'"ambiguïté" à laquelle Dario fait référence n'est pas celle du pacifisme, mais bien celle des Alliés et de leur prétendu antifascisme.

Les nouvelles technologies de la communication et de l'information : enjeux éthiques ou problème de civilisation ?

(Michel Freitag, Dépt. de sociologie, UQAM)

Les questions qui sont soulevées dans ce colloque figurent parmi celles qui occupent le tout premier plan de la conscience critique contemporaine, et les notions qui se trouvent évoquées dans la formulation même du sujet que nous avons à étudier, celles de "nouvelles technologies", de "communication", d'"information", d'"éthique", d'"épistémologie", de "portée et d'enjeu", appartiennent toutes de leur côté à notre sens commun socio-politique : elles s'y trouvent en même temps lourdement chargées de sens (voire maintenant d'inquiétude) et revêtues d'une évidence objective apparemment univoque. C'est justement ce sens et cette évidence que je voudrais questionner ici, non pour les mettre en cause par principe et pour substituer au sens commun que je viens d'invoquer une quelconque vision plus objective et plus scientifique, mais au contraire pour prendre la mesure de la vérité qu'ils portent déjà en eux et mettre en lumière la manière radicale dont ces problèmes nous concernent non seulement en tant que sociologues, mais en tant qu'êtres humains.

Mon exposé consistera à éclairer, à développer et à justifier conceptuellement et historiquement la douzaine de propositions ou idées suivantes :

1. Les "nouvelles technologies de l'information et de la communication" ne représentent pas seulement une transformation de réalités sociales d'ores et déjà existantes, voire même d'aspects ou de dimensions formellement universelles de la vie humaine (l'"information", la "communication"), qui seraient impliquées dans toutes les formes d'échange symbolique et d'interaction significative : elles sont constitutives de la réalité sui generis que désigne l'expression unique et indécomposable que j'ai placée plus haut entre guillemets (et que nous devrions donc écrire avec des traits d'union), réalité dont la radicale nouveauté nous échappe peut-être encore trop souvent, malgré MacLuhan ¹, en tant qu'elle est désormais impliquée au cœur même d'une modalité inédite de régulation des pratiques humaines et de constitution de la société.

¹. "Le médium est le message". Mais MacLuhan a lui aussi été banalisé, et c'est une portée ontologique qu'à la manière de Heidegger, je veux donner ici à son slogan. Mon accord avec cet auteur n'ira cependant guère plus loin, puisqu'il conférait déjà à sa proposition une portée générale, abstraite et toute formelle en l'appliquant, retrospectivement, tout uniment aux modalités "orales", "écrites", "imprimées" et maintenant "médiatiques" de la "communication". Il a donc lui-même beaucoup contribué à réifier ce concept, de même que celui de "medium", et à "noyer ainsi le poisson dans l'eau".

2. C'est le développement d'un nouveau mode de reproduction propre à la société organisationnelle, décisionnelle, opérationnelle², impliquant le déclin ou la marginalisation des régulations culturelles et politico-institutionnelles de l'action (intégrées a priori) et leur remplacement par une multitude des procédures excentrées de "gestion du social", qui confère une portée régulatrice et intégrative décisive aux "moyens techniques d'information et de communication"; et c'est ce nouveau mode de régulation qui "produit" ou "génère" alors en même temps une fragmentation et une objectivation à caractère également technique de toute la dimension normative-expressive impliquée aussi bien dans les activités humaines particulières que dans la structuration d'ensemble de la société.

3. La proposition précédente implique que l'on comprenne la nature de la technique dans les sociétés contemporaines comme comportant désormais une auto-finalisation de l'action instrumentale, c'est-à-dire comme l'autonomisation ou l'émancipation "organisationnelle" des activités techniques relativement aux finalités cognitives, normatives et expressives qui régissaient toute action humaine, sociale et historique, et qui en déterminaient a priori et synthétiquement le "sens commun" dans les sociétés antérieures, y compris celles de la modernité classique³. La dimension d'instrumentalité, qui présupposait encore la définition et la justification d'une fin extérieure, se transmue alors dans l'immédiate opérativité autolégitimée des pratiques particulières, alors que les sociétés contemporaines tendent à ne plus se concevoir elles-mêmes autrement que comme des systèmes dans lesquels est assurée, de manière également technique, l'intercompatibilité dynamique de toutes ces activités.

4. Les "nouvelles technologies de l'information et de la communication" (ajoutons : et les procédures de programmation et de décision qui leurs correspondent) assument alors une fonction essentielle, constituante, dans la double dimension de l'opérativité interne des organisations autonomisées et de l'intégration d'ensemble du système social organisationnel.

Chaque organisation particulière, en effet, n'est elle-même virtuellement qu'un système opérationnel de relations sociales⁴ dans lequel les techniques informatiques,

². Je me permets, pour pouvoir être bref, d'utiliser une terminologie qui renvoie à l'analyse que j'ai faite de la mutation sociétale contemporaine dans le deuxième volume de Dialectique et Société (Montréal, Ed. Saint-Martin et Lausanne, L'Age d'Homme, 1986, not. pp. 313-357).

³. J'ai procédé à un examen plus approfondi de cette portée ontologique nouvelle de la technique dans un article intitulé "Le statut ontologique de la technique", Société, No. 4, hiver 1989.

⁴. Cela fait apparaître dans les organisations l'existence de "problèmes humains" substantiels mais ayant, comme les problèmes éthiques dont nous nous occuperons tout à l'heure, un caractère "résiduel", problèmes qu'il appartient également à de nouveaux spécialistes des "relations humaines", etc., de prendre en charge, de "gérer".

communicationnelles et décisionnelles se substituent aux anciennes structures normatives et aux régulations rationnelles-légales (bureaucratiques) de type moderne. De tels systèmes opérationnels se trouvent ainsi, idéalement, entièrement "mobilisés" dans la réalisation de leurs objectifs particuliers, à l'intérieur d'une idéologie générale de l'efficacité.

Mais c'est aussi précisément dans le champ d'indétermination sociétale, normative, cognitive et esthétique ouvert désormais sur toutes les frontières des organisations particulières et dans tous les intervalles d'interrelations mutuelles où se jouent leurs stratégies que les mêmes techniques d'information et de communication vont se déployer, en prenant ici la forme spécifique des média. Ce sont ces media qui viennent saturer en quelque sorte tous ces espaces d'indétermination organisationnelle avec lesquels la société tend de plus en plus à se confondre, et qui se substituent substantiellement à l'ancien concept classique, mais immatériel, réflexif, de l'"espace public", tout en se réclamant encore bien sûr, idéologiquement, de la fonction de légitimation critique qui lui avait été attachée. En d'autres termes, c'est la "société" comprise comme totalité subjective et identitaire qui se dissout ainsi dans le tissu du "social" purement objectif, lequel ne possède plus d'autre unité que celle que réalisent opérationnellement les réseaux techniques de l'information, de la communication, de la programmation, de la décision et de la gestion.

Un tel système doit contrôler ses "entrées" et ses "sorties". Côté input, on a l'exigence d'une prise en charge "manageriale" des orientations normatives fragmentées inhérentes aux activités individuelles atomisées. C'est en effet parce que dans les systèmes "libéraux", les activités individuelles restent en principe "autonomes", qu'il est indispensable de les prendre en charge, en main ou en compte aux divers titres de l'information, de la prévision, de l'influence, de la manipulation par l'enquête, l'advertizing, le marketing, le counselling, etc. (et plus les boucles s'élargissent ici, plus elles se referment sûrement sur elles-mêmes, car mieux elles sont en mesure de recycler en elles aussi bien tout ce qui subsiste dans la "culture" en fait de "réserves non renouvelables de tradition", que tout ce qui apparaît sans cesse de neuf dans les mouvements sociaux, les modes culturelles et la libération de l'expressivité immédiate des identités et des différences subjectives particulières). Au niveau des outputs, la nécessité paraît plus urgente encore d'assurer la coordination de tous les procès particuliers d'intervention sociale et de décisions organisationnelles à l'intérieur d'un "going concern" non finalisé qui ne comporte en fin de compte plus d'autre contrainte interne que celui de la compatibilité dynamique de tous ses éléments autonomes. Dans tout cela, ce sont justement les "nouvelles techniques de communication et d'information" qui assurent, selon une problématique purement "cognitiviste" (et principalement probabiliste) et opérationnelle ou pragmatique, toutes ces fonctions de régulation, mobilisation, sélection, coordination, adaptation et intégration : elles représentent en même temps comme le sang, les nerfs, le cerveau et les mains du nouveau corps social

compris comme système. Elles sont partout, s'insinuent partout, et partout elles sont également centrales (comme l'est la position de l'observateur dans la nouvelle vision einsteinienne de l'Univers spatio-temporel).

Mais si ces nouvelles techniques de communication et d'information peuvent d'un côté être comprises comme une réponse à la tâche purement technique, fonctionnelle, d'une immédiate opérationnalisation de la production et de la transmission réflexive des connaissances, motivations et orientations qui régissent l'interaction humaine dans une société systémique, en tant que cette production et cette interaction se sont émancipées de toute exigence normative-expressive assumée a priori dans l'identité collective elle-même, elles participent aussi, d'un autre côté, directement à la radicalisation illimitée de cette émancipation de l'activité humaine à l'égard de toute référence normative a priori (qu'elle soit culturelle ou politique) et elles concourent donc activement et systématiquement à l'élargissement indéfini de ce champ purement opérationnel dans lequel elles se déploient; c'est à cela que correspondent alors finalement les concepts mêmes de communication et d'information tels qu'ils sont compris dans la nouvelle conscience commune et dans les disciplines qui en ont fait leurs objet formel, et pour lesquelles toute référence à leur caractère technologique nouveau est en quelque sorte tautologique⁵.

5. Les "problèmes éthiques" que soulèvent les pratiques techniques (technologisées, technocratisées) ne sont alors fondamentalement rien d'autre que les sous-produits de cette fragmentation et de cette réification de la normativité et de l'expressivité communes, en tant qu'ils sont eux-aussi, comme "problèmes" d'input ou d'output, repris en charge de manière technique et spécialisée dans le système général de prise en charge de l'action et de gestion de la société. C'est dans la réduction et la dissolution technique des finalités collectives synthétiques et a priori de l'action (les finalités, pour les organisations, prennent la valeur de simples "objectifs positifs"

⁵. Par là je veux dire que la parole, l'écriture et même l'imprimé n'étaient pas des "media" avant l'avènement d'une "société de masse" structurée autoritairement ou organisationnellement.

toujours particuliers⁶) que ces finalités réapparaissent alors circonstanciellement et de manière fragmentaire en face de l'activité organisationnelle comme des problèmes éthiques extérieurs à elle, ressortissant d'une "sphère éthique" séparée et autonome, et en quelque sorte "environnementale".

On assiste ainsi à une dissociation des modalités techniques de régulation et de reproduction de l'action tant collective qu'individuelle, d'un côté, et des exigences de justification en finalité de l'agir commun, voire tout simplement de l'exigence existentielle de "sens" que comporte toute action humaine, de l'autre. Ces exigences ressurgissent alors en face des activités sociales régies technologiquement et technocratiquement, comme en rappel d'une nature humaine commune ayant en elle-même une valeur irréductible, et ceci précisément sous la forme de "problèmes éthiques" également autonomes et spécifiques, et donc eux-aussi redevables d'un "traitement" ou d'une prise en charge technique et spécialisée. Je pense en particulier à la création procédurale, dans tous les domaines de l'action technologisée et technocratisée, de comités d'éthique⁷, formés d'experts en éthique, c'est-à-dire en "nature humaine" ou, plus modestement, en "valeurs de civilisation". Mais, si l'on me permet de dire ceci philosophiquement, il s'agit là dans tous les cas d'"experts en transcendance". Il apparaît d'emblée qu'une telle notion comporte une contradiction, ou du moins un anachronisme, et son élucidation critique représentera un des objectifs premiers de cet exposé.

6. Je me réfère bien sûr ici à l'opposition wébérienne de la *Zweckrationalität* (qu'il ne faudrait pas traduire comme "rationalité en finalité", mais plutôt par "rationalité selon des objectifs" au sens même de la langue allemande) et de la *Wertrationalität* (la "rationalité en valeur", elle aussi mal nommée - cette fois-ci par Weber lui-même - puisqu'il n'y est plus fait référence à "une" rationalité, mais à "des raisons" normatives comprises comme les finalités qui sont données a priori à l'action. Ainsi, dans ces concepts, mêmes retrospectifs, la modernité tend à effacer la trace des modes traditionnels de mise en sens et de mise en rapport des activités significatives, modalités dont elle s'est abstraite et détachée; nous retrouvons maintenant, mais de manière beaucoup plus radicale le même obstacle dans l'effort de conceptualisation de la transition sociétale de la modernité à la post-modernité, comme si, pour reprendre un terme de Orwell, notre conscience était toujours déjà immergée dans une "novlangue". Le problème est plus radical en ceci que la "postmodernité ne s'accomplit pas formellement contre la modernité, comme l'avait fait la modernité vis-à-vis de la tradition qu'elle avait alors objectivée et "comprise" de manière critique, mais plutôt sur le mode d'une dérive interne, essentiellement implicite et non antagoniste, de la modernité, qui conduit à l'abolition ou au dépérissement des références transcendantales abstraites, "idéalistes" qui l'avaient caractérisée.

7. Et il faut ajouter, puisque c'est grâce à cela que nous sommes réunis ici, qu'on assiste aussi de manière très symptomatique à la multiplication des subventions pour la "recherche éthique", comme s'il s'agissait là d'un contrepoids nécessaire au développement des autonomies organisationnelles et des "recherches opérationnelles", d'un côté, et à la libération constitutionnelle et judiciaire des "droits de la personne", de l'autre, ces deux choses allant par ailleurs parfaitement de pair puisqu'elles représentent ensemble la nouvelle forme prise par les autonomies classiques, ou modernes, du public et du privé, du collectif et de l'individuel.

6. En effet, cette autonomisation de la dimension "éthique", son extériorisation relativement aux pratiques sociales régies de leur côté immédiatement par une "rationalité" technico-sociale autoréglée (technocratique), soulève directement le problème de la nature et de la portée justificatrice des références invoquées au titre d'une normativité infranchissable par les pratiques socio-techniques : quel est le "fondement" des garde-fous qu'il s'agit d'imposer au développement d'activités qui s'auto-régulent et s'auto-justifient de manière purement opérationnelle, une fois que la société s'est identifiée à celles-ci dans son fonctionnement? On se trouve ainsi confronté à la situation quasi-schizophrénique dans laquelle sont plongés les "éthiciens" (ou les "éthicologues") lorsqu'il leur faut, à titre de spécialistes agissant à l'intérieur de procédures quasi-judiciaires, décider de la nature des valeurs ultimes auxquelles les diverses activités d'une société doivent (devraient, pourraient, vont?) rester soumises lorsque précisément cette société⁸ a renoncé à se référer elle-même⁹ à toute valeur ultime ou fondamentale dans ses modalités premières, formelles, "immanentes", réflexivement assumées, d'orientation, de régulation et d'intégration. Ils ne peuvent alors, en tant qu'experts, que se référer, de manière purement empirique, à tous les résidus de valeurs transcendantales qui restent charriés dans les diverses strates de la population ou de la "conscience collective", et particulièrement à tous ceux qu'ont pu s'approprier les divers "segments" identitaires de la collectivité, alors toujours particularistes", dans lesquels cette identité collective s'est elle-même divisée et cette conscience collective décomposée en éléments étrangers les uns aux autres. Dans tous les cas, cet empirisme qui préside nécessairement à la sélection des valeurs ultimes et intransgressibles renvoie lui-même à d'autres experts de l'"opinion publique", cette opinion qui se manifeste elle aussi principalement dans les "média" ou bien se trouve directement informée par

⁸. Je voulais dire : "cette société en tant que telle", mais c'est justement à son "en tant que telle" que notre société semble avoir renoncé, puisqu'elle s'identifie à un "libéralisme" qui renvoie toute substance identitaire et normative aux "personnes" et aux "collectivités particulières" qui l'habitent comme un espace fluide ou creux, et qu'elle ne se réserve à leur égard que le contrôle des procédures qui doivent y régir l'exercice de leurs droits personnalisés et leurs interactions normativement autonomes et spontanées. La société n'est plus que l'espace ouvert à la mobilisation et la dynamisation indéfinie de toutes les stratégies organisationnelles et de toutes les spontanités expressives personnelles dites "légitimes", et ce sont les média qui assument l'essentiel de cette fonction de légitimation, comme preuve d'effectivité et faire valoir publicitaire, sans a priori normatif et esthétique quelconque. Bien sûr, on peut penser que c'est là aussi, dans le champ des média, que tout devra se passer si l'on espère que survienne un "changement de civilisation", mais je juge au contraire qu'il ne pourra rien se passer là que la continuation et la radicalisation de ce qui s'y passe déjà, et que le problème qui nous est posé est celui de la genèse d'un nouveau mode d'espace public ou d'espace commun, de *koinonia*, de *politeia*. Cette question sera reprise dans mon dernier point.

⁹. La société "elle-même" : cette expression soulève le problème ontologique de l'existence de la société comme totalité subjective, ce qui implique la représentation réflexive de la société chez ses membres et confère donc à l'"idéologie" et au "politique" un caractère constitutif. Je reviendrai sur cette question fondamentale dans la deuxième partie de cet exposé.

eux¹⁰, si l'on fait ici abstraction de tous les noyaux contradictoires d'irrédentisme traditionnel qui se cachent et prospèrent dans les plis ou dans les "pores de la nouvelle société organisationnelle", sur une base que l'on dit "privée". Il s'agit en somme pour les experts de trouver un (plus petit?) commun dénominateur dans le kaleidoscope des valeurs, ou bien d'en effectuer une quelconque sommation susceptible de recueillir un consentement majoritaire au moins circonstanciel et conjoncturel et ceci relativement à la nature toujours particulière des problèmes posés ou des décisions envisagées hic et nunc.

7. Il faut cependant s'interroger sur la nature et le statut des valeurs qui se présentent ainsi à la considération des experts, en faisant d'ailleurs abstraction ici de toutes celles que ces derniers peuvent avoir en propre à titre purement personnel, comme tout le monde. Ce qui va caractériser les "valeurs d'experts", par delà l'attachement que des individus ou des groupes particuliers peuvent leur témoigner, c'est leur abstraction et leur dispersion vis-à-vis des conditions structurelles globales d'existence de la société, et donc, d'une certaine manière, leur "irresponsabilité" à l'égard de la réalité globale : d'emblée elles se présentent aux experts sous le mode de l'opinion publique, de sa diversité et de ses fluctuations circonstancielles, bref de ce que les Grecs déjà définissaient négativement par rapport au *logos*, au savoir vrai, comme une simple *doxa*. Certaines d'entre elles correspondent encore aux conditions des sociétés traditionnelles, d'autres, à celles de la modernité, et d'autres encore à la particularisation ou à la singularisation des références normatives dans la période contemporaine de transition vers la postmodernité, toutes engagées alors vers une forme ou une autre d'aporie. Ainsi se trouveront agglomérés toutes sortes de normes ressortissant tantôt des idéaux politiques de la Grèce ancienne, du judéo-christianisme, des traditions de fidélité, de respect de l'autorité et d'intégration communautaire propres au Moyen-Age, tantôt des principes éthico-rationalistes et individualistes typiquement modernes, et tantôt enfin des références postmodernes à la réalisation personnelle de soi, au droit à la jouissance, au respect de la différence, à l'exigence de transparence et d'authenticité dans des rapports interpersonnels toujours incommensurables les uns aux autres. Or si, d'un côté, les mécanismes technocratiques et tout spécialement informatiques et communicationnels de gestion du social tendent à dissoudre toute la validité transcendantale qui pouvait être reconnue à de telles références, leur récupération dans le *melting pot* des valeurs "éthiques" tend, de l'autre, à masquer le fait essentiel qu'elles sont presque toujours formellement incompatibles les unes avec les autres. Ce qui se trouve ici refoulé et

¹⁰. Ceci est une nouvelle version, sociétale, du chien qui court après sa queue, sauf que cette fois-ci, la queue court beaucoup plus vite que le chien!

nié, c'est donc tout le caractère agonistique, irréductiblement conflictuel, des systèmes sociétaux de valeurs, qui coïncide avec leur historicité même¹¹.

Dans l'histoire, les systèmes de valeurs et de légitimation cohérents ne se sont en effet développés que dans des mouvements d'opposition et de rejet plus ou moins radical de ceux qui les précédaient (les "guerres de religion" entendues au sens large et dans leur rapport aux mutations "politiques"), exprimant ainsi au niveau idéologique la nature elle aussi globale des transformations des structures sociétales. Dans la mesure où nous sortons maintenant de la modernité sociale, culturelle et politique, voire même scientifique, avec son caractère individualiste, rationaliste, idéaliste, universaliste, le même problème se pose face aux apories dans lesquelles s'est engagé le développement d'une postmodernité dominée d'un côté par la rationalité technicienne et technocratique et de l'autre par le "personnalisme narcissique" et l'expressivité d'identités concrètes particularisables et entrecroisables à l'infini.

8. Ce qui se trouve ainsi esquivé par cette technique de recyclage indifférencié de toutes les valeurs, anciennes, modernes, actuelles et mêmes futuribles, c'est le problème fondamental de la création "conflictuelle" et "politique" d'une normativité collective à valeur transcendente, le sens de la non-compatibilité de toutes les valeurs entre elles, de la nécessité de renoncement, de choix, d'une hiérarchisation¹², qui devront présider à la création et à la reconnaissance d'une "nouvelle synthèse" susceptible d'animer de manière profonde les pratiques sociales particulières tout en assurant leur compatibilité non seulement technique, mais ontologique, et qui donnerait sens aux conflits qui les traversent. Une telle synthèse comporterait en elle-même l'exigence d'une soumission des modalités techniques et opérationnelles de l'activité individuelle et collective, ainsi que de leurs procédures

¹¹. Il se passe exactement la même chose (c'est-à-dire la même réduction "pseudo-cognitiviste",) en art, je veux dire dans la dimension expressive et non plus normative de l'action et de l'identité, sous la forme du "retro", de l'"allusion", de la "citation", de l'amalgame, de la compilation, de la réactualisation non réflexive et non critique, du *remake*, de l'"archéologisation" du passé et de l'immédiatisation du présent, etc., mais ce n'est pas ici l'endroit d'approfondir ce parallélisme.

¹². Est-il besoin de dire que la hiérarchisation des valeurs et finalités n'implique pas la hiérarchisation des personnes et des groupes, la distribution de privilèges, mais peut-être, au contraire, justement l'abandon de la plupart des privilèges qu'a sanctionné l'universalisme abstrait et l'égalitarisme formel de la modernité, et dont le sauvetage à tout prix représente peut-être la motivation essentielle du "néo-libéralisme" et du nouveau "laisser-faire" pseudo-individualiste (puisqu'il ne s'agit plus en réalité d'individus ou de personnes, mais d'organisations et de "puissances") que l'Occident essaye maintenant d'imposer au reste du monde.

d'intégration systémiques¹³, aux finalités qui se trouveraient justifiées en elle ou par elle.

Il s'agit donc d'aborder au niveau d'un engagement global de la société et de sa représentation collective (et non pas à celui du fractionnement des "mouvements sociaux") l'ensemble des problèmes associés aux fondements normatifs et expressifs de la vie commune, tels qu'ils se posent maintenant dans le contexte de la planétarisation des espaces et des techniques, de la confrontation inévitable des traditions et des civilisations, du bouleversement des rapports entre les individus et les collectivités organisationnelles et identitaires nécessairement hiérarchisées jusqu'au niveau supérieur non seulement du "genre humain" mais aussi du "monde" dont il fait partie et auquel il "appartient" (etc.), de l'indispensable "régulation" de la "toute puissance" que confère à certains l'avantage technologique dans l'"économie", dans l'hégémonie culturelle, dans la guerre, et dans la destruction possible de cet universum du vivant qu'est notre planète unique et irremplaçable, tout cela étant saisi dans le contexte du déséquilibre délirant qui s'instaure sous l'effet du laisser-faire économico-technocratique entre "riches" et "pauvres", et entre la société humaine toute entière et le monde que nous habitons. En un mot, il s'agit des problèmes de "civilisation" que nos sociétés occidentales n'osent plus aborder de front parce qu'elles devraient renoncer à ce qu'elles considèrent encore comme étant l'essentiel d'elles-mêmes, et qu'elles refilent, comme "problèmes éthiques" particuliers et abstraits, à des spécialistes.

9. Le problème principal est donc, au delà de ce bricolage empirique des valeurs "éthiques", celui de la création d'un nouveau système sociétal de valeurs et d'une nouvelle évidence collective des finalités (d'une nouvelle modalité de justification transcendantale des actions collectives et individuelles), étant entendu qu'un tel système et que de telles formes de créativité devraient rendre compte aussi bien des limitations de la tradition que des contradictions de la modernité et des apories de la postmodernité, pour se présenter, à leur égard, comme un véritable moment de synthèse, comme leur dépassement. Et ce problème ne peut pas être détaché de celui qui touche à la nature des formes sociales concrètes que peuvent prendre les initiatives orientées vers une telle recreation des valeurs. Or ici aussi, les modalités traditionnelles d'affirmation dogmatique, puis les formes modernes de l'action "politique" entendue dans un sens classique, puis enfin celles, néo-modernistes, des "mouvements sociaux" contemporains, semblent toutes inadéquates face à la nature même et à l'ampleur du problème : ce qui doit être "dépasse" (et donc au sens hégélien conservé comme moment partiel), c'est en effet aussi bien la positivité immédiate des traditions, que l'universalisme abstrait et critique de l'action politique

¹³. Ces techniques et ces procédures font désormais partie de notre monde et de ses conditions élémentaires d'existence, de "survie". Le problème ne réside que dans l'autonomie normative qui leur est laissée, voire explicitement conférée.

qui correspondait au renversement moderne du rapport entre l'individu libre et l'Etat compris comme expression de la volonté collective et comme structure d'ensemble des institutions universalistes, que le néo-particularisme des mouvements sociaux identitaires contemporains. Ce dont il s'agit, c'est de parvenir collectivement à une "reconnaissance nouvelle" de notre nature, de notre place dans le monde, qui dépasse le moment positif et dogmatique de la solidarité traditionnelle et le moment purement critique et négatif de la découverte réflexive de la liberté individuelle et son application, dans le procès d'émancipation, comme unique critère de validation de toute action.

On sait qu'il y a déjà plus d'un demi-siècle, Weber s'était beaucoup préoccupé de la question générale de la création et de l'institutionnalisation des valeurs, et plus spécialement des problèmes posés par le "désenchantement du monde" dans les sociétés modernes soumises de plus en plus universellement à la rationalisation instrumentale, et s'enfermant toujours plus dans la "cage d'airain" de la rationalité bureaucratique. On a vu qu'il ne s'agit plus, en ce qui nous concerne aujourd'hui, ni de rationalisation proprement instrumentale, ni de cage d'airain bureaucratique : la modernité wébérienne a été dépassée déjà, autant que subvertie, et notre cage maintenant est faite plutôt de la même matière que les horloges molles de Dali, notre espace public médiatique ressemble à l'espace de Escher : qu'on y monte ou qu'on y descende, dans quelque sens qu'on s'y croise, on arrive toujours au même point, et tout ce qu'on y dit signifie en fin de compte toujours la même chose.

Or ce que Weber entrevoyait comme "solution"¹⁴, le surgissement du charisme et des mouvements charismatiques, ne dépassait pas non plus le "modèle-type" de "résolution de crise" dont il avait pu observer la récurrence tout au cours de l'histoire, dans les moments de discontinuité des formes de légitimité où surgissait tout d'un coup une capacité imprévisible et "irrationnelle" de création de valeurs nouvelles, servant, dans son effervescence, de pont entre un système de valeurs dégradé et l'institutionnalisation routinière d'un système de valeurs nouveau¹⁵. Et, puisqu'on voit poindre de nouveau partout des mouvements charismatiques plus ou moins associés à des désirs de retour "intégriste" à la tradition, ou encore toutes sortes de "néo-prophétismes" animés par la confiance dans la toute puissance de la science et de la technique, ou s'abandonnant au contraire à la crainte qu'elles

¹⁴. En même temps avec la crainte qu'il ressentait devant la menace qui pesait sur la pérennité de ses propres valeurs "libérales" et de ses certitudes apodictiques individualistes, et l'espoir ambigu avec lequel il se préparait à accueillir l'inévitable (c'est pour cela qu'on a pu écrire qu'il s'était à l'avance résigné au nazisme).

¹⁵. Le "prophétisme" est un sous-type du mouvement charismatique, associé à la genèse particulière de la normativité éthique qui a présidé au développement de la modernité proprement "rationnelle".

inspirent, on pourrait être tenté de donner raison à Weber.¹⁶ A une chose près cependant, qui est essentielle pour nous, ici et maintenant : c'est l'"insuffisance cognitive" qui préside à de tels mouvements de retour normatif à la tradition ou au contraire de projection expressive vers un dépassement utopique de la modernité. Le problème, objectif, c'est que, parce que tout est possible, nous avons perdu l'espace vierge du possible et avec lui notre possible innocence. Nous avons saturé l'espace où pouvait se réaliser l'arbitraire culturel et civilisationnel; que cet espace soit nommé cosmos, monde, nature ou Dieu: nous en avons pris possession, l'avons encombré de nous-mêmes, de nos activités et de nos produits, nous sommes devenus responsables¹⁷.

Il est vrai que, tout cela, c'est seulement la civilisation occidentale qui l'a fait, en produisant comme norme fondamentale de son arbitraire culturel la justification de l'arbitraire individuel. Mais cela, et ses conséquences, est devenu la réalité, et une réalité sans doute tragique, pour tout le monde; ce que l'Occident dans le dernier millénaire a accompli a été accompli pour tous (comme ce qui jadis avait été fait par ceux qui dans les bassins fluviaux du Moyen Orient, de l'Inde et de la Chine inventèrent l'agriculture le pouvoir et l'histoire¹⁸), et tous s'y sont laissés ou trouvés entraînés, démographiquement, technologiquement, écologiquement sinon culturellement et idéologiquement. Pour tout retour à la tradition, pour toute

16. De lui donner raison comme par ex. (réf. livre prêté par Manfred), ou encore dans le mouvement hippie - cf. E. Vacchini, "l'Avènement de la vérité", *Bull. du MAUSS*, No. 19, 1986); ou au contraire de lui donner tort, en oubliant alors le problème même auquel il s'était confronté (Gauchet, Lipovetsky... et d'une certaine manière le néo-kantisme contemporain, surtout français, ou encore les théories apaisantes qui résolvent tout le problème en se contentant de renoncer à l'affirmation moderne de la valeur absolue et transcendante de l'individu (Vattimo, Agamben), comme si la "faiblesse" du sujet individuel, face à la "toute-puissance" du sujet collectif technologisé, pouvait en tant que telle avoir une valeur transcendante ou simplement suffisante pour fonder encore un ordre normatif commun et viable, et comme si d'ailleurs le postulat ontologique idéaliste de la valeur transcendante de la raison et de la liberté avait jamais signifié une affirmation purement empirique et positive de leur puissance. Pascal avait pourtant depuis longtemps résumé la modernité en disant que "l'homme est un roseau pensant". Maintenant il n'ose plus "penser" mais son genre, celui du "social", est devenu tout-puissant avec le consentement de son inconscience).

17. Quant à l'"univers" comme tel, nous savons qu'il nous est en même temps inaccessible et indifférent (de la même manière que les Grecs, dans le déclin de la Cité, s'étaient rendu compte de l'indifférence de leurs dieux. Et la Cité est morte, avec sa "liberté", sous l'indifférence de ses dieux, tout heureux d'ailleurs d'être recyclés avec un autre statut et une autre tâche dans l'Empire).

18. On peut dire que dans la nécessité structurelle du pouvoir, et face à lui, l'exigence d'une émancipation du sujet était déjà inscrite. Inscrite dans la forme écrite de la loi, dans la forme établie de l'institution. Je rappelle ceci pour dire que personne, aucune civilisation, n'a à "porter les péchés du monde" : il faut prendre la responsabilité de ce qui est devenu parce que cela a été fait. Cette tâche suffit. Et il suffit de condamner l'Occident maintenant, parce qu'ayant encore presque le monopole de la puissance et de toute initiative efficace dans le monde (voire la "Guerre du Golfe"), il refuse la tâche, et la conscience même de la tâche.

réalisation de l'utopie, il y a maintenant plusieurs milliards d'êtres humains en trop, au moins la moitié, bientôt les trois-quarts de l'humanité. Qui prendra sur soi ce retour aux conditions de la tradition, où à celle de l'échappée de quelques-uns vers l'utopie, quand l'espace est plein? Il faudrait d'abord refaire de la place, ou du vide. Nous n'avons pas "perdu un monde", nous avons unifié le monde et ce monde unique est dans nos mains. Nous avons, dans tous les sens du terme, virtuellement "occupé l'espace", "saturé l'espace". C'est notre première donnée normative, qu'il nous appartient (ou à nos dieux, ou à nos principes) de prendre en compte, cognitivement, et sur laquelle nous (ou bien nos dieux, ou nos principes) serons "jugés", et donc nous nous jugerons nous mêmes et nos enfants jusqu'à la dernière génération. On connaît déjà la nature et la portée de ce jugement, puisqu'on connaît la sanction. Je pense ici à René Dumont, et à bien d'autres. Il est trop tard pour lutter contre l'"Occident", il faut vraiment, d'urgence, le "dépasser". Il faut, de l'intérieur et de l'extérieur, d'urgence l'empêcher d'être la destruction et la disparition du monde en même temps qu'il promet encore d'être la libération de l'"individu". (Car même les dieux disparaîtront avec le monde si le monde disparaît, quel que soit leur statut. Comme dans l'hindouisme).

10. Ainsi, il ne saurait suffire maintenant de "poser des valeurs" et de savoir mobiliser des gens avec elles, puis catalyser autour d'elles d'abord une communauté, puis un pouvoir et une société, ensuite un nouvel empire (Bush et son Amérique élargie?¹⁹), appui éventuel d'une nouvelle civilisation particulière. Il faut désormais

¹⁹ Le XXe siècle a été le "siècle américain". Nous devrions souhaiter et agir pour que le XXIe siècle ne soit pas celui de l'"Amérique généralisée", du consumérisme généralisé, de la dissolution généralisée de la normativité et de la responsabilité collectives "politique" dans la dynamique "judicialisée" des "droits de la personne", car ce pourrait être alors le "dernier des siècles". Et pour cela il faut - cela concerne directement le thème de ce colloque - cesser de croire qu'il y a des valeurs "abstraites" et "absolues en elles-mêmes", simplement déductibles à partir de quelques "principes formels", car de telles valeurs sont par définitions exponentielles dans leur mise en oeuvre, unilatérales dans leurs conséquences. Les valeurs qui pourraient intégrer une civilisation viable seraient celles qui résulteraient d'un désir d'harmonie continuellement mis à l'épreuve d'un réel lui-même appréhendé de manière sensible dans l'unité et la singularité contingente de sa forme. Ce seraient d'abord des valeurs de sagesse et de beauté, et non des valeurs de possession de la "vérité" et d'affirmation de la "liberté". Et si l'on s'en tient un peu au sens classique des mots, ce ne seraient pas tellement des valeurs "éthiques" que des valeurs d'expressivité et de contemplation "esthétique".

"reconnaître des valeurs"²⁰ dans les contraintes ou les conditions qui pèsent sur tout mode de constitution de l'identité et sur tout exercice de la liberté, individuelle ou collective; il faut assumer ces contraintes de la liberté, et il faut les assumer en elle, je veux dire non seulement dans l'exercice de la liberté mais dans le concept qu'elle se donne d'elle-même, dans la conscience qu'elle ne tient que dans ce qui la tient elle-même dans l'existence; et cela exige, maintenant que l'espace de l'indifférence objective des arbitraires individuels et collectifs est épuisé, que l'on procède de manière cognitive-critique à cette reconnaissance. Telle est la tâche que peuvent se reconnaître les sciences humaines, si elles s'intéressent à la nature de leur objet, une nature qui se confond maintenant avec son existence, avec sa survie. L'essence est l'existence, disait un philosophe (et je crois bien que c'était Hegel, encore une fois!), mais il ne s'agit plus maintenant d'une vérité retrospective : c'est la vérité ontologique de l'obligation, car il n'y a plus de certitude dans l'être advenu. Il y a le temps qui dure et qui passe sans Eternité, l'être phénoménal sans garantie de Noumène, d'Être-en-Soi.

Cela veut dire d'abord qu'il faut sortir, vis-à-vis de la normativité, des vues étriquées, des euphémismes et des euphories traditionnelles, modernes et postmodernes. La normativité de l'être-ensemble est notre être même. Il faut donc créer la conscience de la solidarité planétaire comprise dans ses exigences incontournables, qui est la conscience de l'unité dans laquelle tous les "problèmes" se posent à nous désormais, non pas tellement ou seulement comme problèmes à saisir devant nous pour les "dominer" ou pour les "résoudre", comme si notre être propre et l'être du monde étaient assurés, et que nous avions encore, ontologiquement, indéfiniment le "droit à l'erreur". L'urgence des problèmes est maintenant une "urgence de l'être"²¹, de l'existence, et cette urgence est liée à l'exigence absolue d'une rupture de la dynamique qui a régi depuis plusieurs siècles, durant toute la modernité, ce qui nous avons appelé notre "développement", et qui a déjà dépassé les limites de sa généralisation possible : c'est l'urgence d'un changement de civilisation.

²⁰. On pourrait dire que c'est toujours ainsi que sont nées les valeurs, comme reconnaissance d'un possible déjà actualisé, et comme refus d'un autre. Mais il y a une différence essentielle dans le mode traditionnel ou ancien de la création des valeurs et celui auquel nous sommes maintenant confrontés : c'est celui de la "vitesse du temps", car le temps n'est plus la mesure impartiale. Jusqu'ici, c'est le temps dans sa lenteur ou sa patience qui laissait mûrir toutes choses, c'est lui qui donnait le "pardon" en accordant la vie et la mort à chaque chose, et en accordant finalement toutes choses entre elles. Le Temps "mangeait ses enfants", alors que nous, nous sommes en train de manger le temps en vitesse, le temps qu'il faut pour que toute nouveauté arbitraire prenne place patiemment parmi toutes les autres, ou bien périsse de son ùbris en laissant encore le monde en sa place.

²¹. Il y a "urgence de l'être" parce qu'il y a "danger de l'être", voir Heidegger. Mais Heidegger semble avoir choisi de baisser les bras devant le danger "historial", comme s'il lui suffisait pour soi-même et quelques autres de sauver, orgueilleusement, dans la seule conscience du danger la conscience de l'être, l'être de la conscience.

11. Le premier moment de cette herméneutique positive des valeurs "objectives" est celui qui permet comme moment critique de lui préparer le terrain, de faire la place à leur recherche et élaboration pratique, et dans lequel les sciences humaines devraient en premier lieu se (re)situer et (re)trouver leur sens. Car rien ne peut être fait sans qu'une critique systématique ne soit entreprise de notre "capharnaüm" de valeurs désarticulées, de justifications débridées, d'apories auto-complaisante²², et pour dire le tout en un mot, d'illusions objectives, car le réel n'est pas le "réel qui est", mais le "réel qui dure en soi-même".

Mais il ne s'agit plus ici, comme dans le moment historique de la modernité, d'une critique "formelle", "transcendantale", de type kantien, critique qui était orientée essentiellement vers la mise à jour réflexive des "conditions de possibilité" de la validité intersubjective (ou "objective") des jugements subjectifs (cognitifs, normatifs, esthétiques). Une telle démarche critique visant à la justification transcendantale des énoncés subjectifs touchant à la vérité positive, à la justesse normative et à la reconnaissance de la beauté esthétique présupposait en effet, comme a priori ontologique positif des a priori épistémologiques négatifs ou critiques, une confiance première dans l'inaltérabilité essentielle de l'être lui-même, c'est-à-dire dans son autonomie essentielle absolue relativement aux activités cognitives et pratiques des sujets humains. Et si pour Kant, le monde objectif "phénoménal" tombait déjà sous la dépendance des a priori (universels) de la sensibilité et de la raison subjective, c'était toujours encore sur le "fond" d'un "Être en soi et pour soi" inaltérable parce qu'en tant que tel inatteignable subjectivement et discursivement. Dans le champ cognitif, c'est à cela que correspondait le concept même de nécessité naturelle, et dans le domaine de l'action pratique, celui de la liberté comprise comme "volonté qui se veut elle-même"²³. Car la certitude de l'existence-de-l'être, sur laquelle reposait encore toute mise en question du jugement, nous a échappé : la critique n'est plus seulement responsable du fondement de nos jugements, mais de l'être même de notre existence et du monde où

²². Je voudrais relever en passant que les célèbres *Holzwege* de Heidegger, ces "chemins forestiers" (trad. littérale), ces "chemins qui se perdent dans la forêt" (image textuelle), ont été traduits par "chemins qui ne mènent nulle part". Est-ce un signe de l'acceptation de la disparition de toutes les forêts, je veux dire de tout ce qui *existe* comme inconnu, et donc aussi d'un complaisant consentement à ce que, collectivement, comme civilisation, nous soyons parvenus non pas à la sagesse qui consisterait à ne plus chercher à aller toujours "quelque part" selon notre savoir et notre désir, mais bien à avancer toujours plus vers "nulle part", *nowhere*.

²³. Tout cela s'appuyait encore implicitement chez Kant sur l'idée de la création divine du monde et de l'être humain, et a été ensuite laïcisé dans l'idée métaphysique de l'"éternité" du monde physique, à laquelle pouvait alors correspondre celle d'une raison humaine universelle dans sa virtualité formelle. Mais qui croit encore dans la réalité de ces abstractions? A à quoi servirait-il même d'y croire encore, lorsque nous les détruisons à chaque heure qui passe de manière concrète et pratique?

elle se déploie. Il ne s'agit plus de justifier de la vérité des propositions par référence à la certitude de l'existence d'un être en soi-même inaccessible, mais plutôt d'établir les conditions de possibilité du maintien dans l'existence de l'être lui-même qui nous comprend et qui nous soutient, et qui pourtant n'est plus garant devant nous ni devant personne de notre place en lui, ni même de sa propre existence, si nous ne prenons pas sur nous de le soutenir à notre tour parce que nous sommes déjà devenus en lui le moment de son bouleversement²⁴.

Ainsi, il ne suffit plus de reconnaître l'être humain, individuel et collectif, singulier et "générique, comme un être qui habite dans la valeur, à l'image des sociétés traditionnelles, ni de reconnaître en lui un être pour la valeur à l'image du subjectivisme existentialiste qui est soujacent à toute la modernité. Il faut arriver à nous re-connaître comme être par la valeur. Et pour cela, nous pouvons maintenant reconnaître rétrospectivement la nécessité de l'affirmation positive des valeurs (le moment positif des sociétés traditionnelles) et en même temps l'insuffisance de l'affirmation dogmatique de cette immédiate positivité; nous pouvons reconnaître la valeur de la négation subjective des valeurs immédiates et de l'auto-affirmation négative ou négatrice de la liberté, et en même temps l'insuffisance de cette négation, non dans sa position ou sa posture, mais dans le résultat de sa mise en jeu unilatérale, immédiatement pratique. C'est maintenant à partir de ce moment de recul négatif de l'autonomie critique que nous devrions pouvoir accéder à la recherche "reconnaissante" des valeurs objectives, ou plutôt réelles, et à leur acceptation réfléchie. Or cette reconnaissance est d'abord la reconnaissance de la valeur ontologique de la valeur, de son immanence irréductible à l'être subjectif et donc contingent, qui doit en même temps se donner à lui-même les normes de son existence parce qu'elles ne lui sont données de nulle part a priori comme nécessité et pure soumission, et découvrir ces normes hors de lui dans les conditions de son appartenance à une contingence existentielle qui l'englobe et le dépasse de toute part. Il n'y a pas de norme déductibles de rien, hormis de l'"amour du monde"²⁵. La vérité de toutes les "idéologies" doit être redécouverte et assumée : c'est la reconnaissance de la dépendance dans l'être, de l'appartenance à ce qui nous englobe et nous fonde comme moment d'un tout. L'émancipation du "regard" conduit à la reconnaissance de la dépendance de notre faire. Et c'est ce qu'a radicalement oublié

²⁴. Hegel pensait encore que nous étions le moment de sa réalisation.

²⁵. Je reprends le beau titre donné par par E. Young-Bruehl à sa biographie de Hannah Arendt : For the Love of the World.

la technique, lorsqu'elle s'est constituée comme émancipation de la capacité de faire, sur le fond d'un complet obscurcissement du regard.²⁶

12. Revenons pour conclure à notre point de départ. Les nouvelles techniques d'information et de communication, en un mot les media, se sont d'abord déployées instrumentalement dans l'espace du débat, de libre discussion, de circulation ouverte de l'information qui sous le nom d'"espace public" s'était progressivement constitué entre les structures d'autorité établies, d'un côté, et les sphères culturelles de la vie privée de l'autre, à mesure que ces deux pôles se différenciaient et s'autonomisaient avec le développement de la société civile moderne. Cet "espace public" se présentait alors comme la nouvelle sphère d'élaboration de la culture et de l'idéologie propres à la société civile, et correspondant au fait tendanciel que celle-ci était régie par des lois à caractère universaliste, et elle était pour celle-ci le creuset où étaient produits les discours de légitimation correspondant spécifiquement au caractère tendanciellement universaliste des lois qui la régissaient. Pour dire les choses autrement, l'espace public trouvait d'un côté la justification de son rôle idéologique dans la référence qui y était faite à la valeur universaliste de l'individu compris de manière abstraite et impersonnelle, et c'est sur cette base qu'il pouvait assumer de l'autre sa prétention à se substituer lui-même, comme fondement formel de tout consensus légitime, aux modèles culturels et aux rapports d'autorité qui structuraient cognitivement, normativement et esthétiquement les sociétés d'ancien régime. Mais ce rôle et cette prétention avaient deux conditions qui étaient elles-mêmes liées à la société bourgeoise classique, et que le développement même de la modernité devait finir par détruire. La première tient dans le postulat pratique de l'autonomie cognitive, normative et expressive de l'individu, fondé sur la reconnaissance transcendantale de sa liberté et de sa capacité rationnelle. La seconde, non moins déterminante, était celle de l'extériorité du pouvoir compris dans sa constitution encore traditionnelle (il s'agit ici essentiellement des royautes absolutistes), et c'est à l'encontre de l'arbitraire de celui-ci que la critique pouvait affirmer son effectivité de manière essentiellement négative, sous la forme d'une exigence d'émancipation rationnelle. Mais ces deux conditions se sont trouvées abolies avec le développement des sociétés de masse, autant démocratiques qu'autoritaires, dans lesquelles ce sont les individus empiriques eux-mêmes qui sont devenus les porteurs de l'arbitraire, et où l'extériorité objective du pouvoir s'est présentée comme l'expression et le relais

²⁶. Pour prendre encore une autre image (et les images ne valent jamais que par ce qu'elles suggèrent de manière toujours partielle) : l'émancipation des "finalités" individuelles produit sur notre vue d'ensemble collective du monde l'effet qu'aurait biologiquement la régression de notre oeil humain à un oeil de mouche : la perte de l'unité a priori de l'image, et son fractionnement selon des myriades de facettes, dont on peut toujours ensuite réintégrer opérationnellement les "informations partielles". Mais il ne s'agit plus d'une vue unifiée sur un "monde commun". C'est aussi l'effet d'information et de communication produit par les média, si on les compare relativement à la "culture commune" synthétique a priori à laquelle ils se substituent : à partir d'eux, une multitude indéfinie d'intégrations particulières deviennent possibles, dont aucune n'est plus "réelle" que les autres.

immédiats de la volonté du peuple ou des masses. L'espace public a alors perdu toute portée ou tout fondement transcendantal pour devenir la simple somme de tous les champs et interstices de jeux d'intérêts et d'interrelations empiriques dans lesquels pouvaient s'exercer n'importe quelles formes d'influence. C'est ce nouvel espace, virtuellement informe, que sont venus remplir et saturer les nouveaux moyens de communication et d'information, et qu'ils modèlent au gré des multiples contrôles et influences qu'ils subissent eux-mêmes. Dans le champ sémantique du même mot, l'espace public n'est plus l'espace d'une "publicité" entendue, au sens que lui donne par exemple Habermas, mais aussi Lefort, comme *Oeffentlichkeit* (cet espace ouvert sur un jugement commun, comportant une dimension d'"officialité" désormais réalisée de manière critique et raisonnée, argumentative et dialogique), mais celui d'une publicité comprise comme *advertizing*.

Ce que l'information et la communication ainsi déployées ont finalement dissout, c'est le fondement même de possibilité de toute communication interpersonnelle effective, tant cognitive que normative et esthétique : la structure d'une représentation commune a priori du monde, seule médiation possible d'un partage du sens, d'une recherche de la vérité, de l'invocation et de l'approfondissement des valeurs, du partage des sentiments esthétiques. C'est ce qu'on appelait, pour les sociétés primitives, une culture, et que le mot de civilisation a servi à désigner pour les sociétés historiques. Comme je l'ai dit tout au début, il reste de cela mille morceaux éparpillés, privatisés, communautarisés, personnalisés, mais rien qui fasse tenir le tout ensemble, au niveau du sens, qui puisse servir de référence commune à l'agir de tous dans la société, et qui permette d'orienter de manière acceptée et comprise par tous le développement de la société dans le monde. C'est pourquoi chaque autonomie libérée, chaque droit proclamé, doit maintenant se voir mettre en face de lui des limites éthiques extérieures : mais qui décidera de l'éthique des "éthicologues", et au nom de quoi cela pourrait-il être fait et justifié, vis-à-vis de qui?

*

Quelques questions théoriques fondamentales devraient être évoquées dans la justification ou l'éclaircissement de toutes les propositions précédentes. Je me contente ici d'en citer quatre :

1. la question de la nature et de la structure de l'action humaine significative;
2. la question de la nature de la société et de ses modes historiques de constitution (cette question englobe celle des modes de constitution de l'individualité subjective et de l'altérité);

3. la question de la normativité et de sa portée ontologique. Cette question est au coeur de tous les problèmes abordés ici²⁷;

4. le problème, à peine effleuré plus haut, des formes d'action envisageables s'agissant du dépassement des apories postmodernes (lutttes politico-révolutionnaires, mouvements sociaux, "conversion" cognitive, normative et esthétique, "reconnaissance herméneutique" et action pédagogique...).

*

* Faire référence dans la conférence à la distinction habermassienne entre "système" et "monde de la vie" (Lebenswelt), et entre les concepts de "média" et de "catégories" qui leur correspondent. Les catégories sont des références de communication "représentation". Mais pour Habermas, le monde de la vie repose sur la "communication", ce qui confère au terme un statut très ambigu.

²⁷ J'aurai peut-être l'occasion de montrer que si le dépassement des "contradictions du capitalisme" pouvait encore, à la manière moderne, être envisagé en terme de "révolution politique", les apories de la postmodernité ne peuvent plus être dépassées que dans les termes d'une "conversion" (ou bien faudra-t-il inventer un autre mot?), car c'est toute la dynamique de la "civilisation moderne" et donc aussi l'idéal de son achèvement (Habermas, par. ex.) qui s'y trouve mise en question, et ceci non seulement au plan de sa validité idéologique, mais aussi à celui de sa possibilité concrète, empirique, de réalisation. Et on pourrait voir alors que la réalité des médias de communication et d'information n'est pas étrangère à cette impossibilité pratique. Restent les "mouvements sociaux", qui jouent spécifiquement le jeu des media, mais que les media eux-même tendent justement à particulariser et à fragmenter, et à absorber "publicitairement". Au coeur du problème se trouve aussi celui de l'action ou de la formation pédagogique (Bildung, paideia), associée à une "nouvelle connaissance herméneutique" à caractère synthétique.

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L' "histoire" de la postmodernité : modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier Clain et Jacques Mascotto). Séminaire du 19 mars 1992.
- 13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben* (exposé de Dario De Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 18- *La conscience* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.

