

Université de Montréal

**La modernité et la postmodernité comme types sociétaux,  
perceptions du réel et formes subjectives.  
Prolégomènes à une analyse critique de  
la modernité en Chine**

Par

Frank Muyard

Département de sociologie

Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Philosophiæ Doctor (Ph. D.)  
en Sociologie

janvier 2001



© Frank Muyard, 2001

HM  
15  
U54  
2001  
v. 010  
t. 1

Université de Montréal

La modernité et la postmodernité comme types sociaux  
perçus dans le réel et formes subjectives  
l'indépendance à une analyse critique de  
la modernité en Chine

Par

Frank Xinyun

—

Travail de maîtrise en philosophie

Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de

philosophie (M.A.)

en philosophie

juin 2001



© Frank Xinyun 2001

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

**La modernité et la postmodernité comme types sociétaux,  
perceptions du réel et formes subjectives.  
Prolégomènes à une analyse critique de  
la modernité en Chine**

Présentée par  
Frank Muyard

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Gilles HOULE	président du jury
Brigitte DUMAS	directrice de recherche
Christopher MCALL	membre du jury
Michel FREITAG	examineur externe
Charles LEBLANC	représentant du doyen de la F.E.S.

Thèse acceptée le 27 juin 2001

## Sommaire

Cette thèse propose une analyse de la modernité et de la postmodernité en Occident à la fois dans leurs dimensions sociétales et culturelles et comme paradigmes sociologiques.

On tentera de démontrer que la modernité et la postmodernité sont deux phénomènes sociohistoriques qui doivent être datés et localisés précisément dans leur émergence et leur mise en place révolutionnaire ou progressive en Europe et en Amérique à partir du XVIIème siècle. Ils doivent aussi être saisis en tant qu'idéaux-types sociétaux ayant chacun un mode de reproduction et une logique de régulation de la société spécifiques. Plutôt qu'un achèvement de la modernité, on montrera alors que la postmodernité se révèle être sa mutation pragmatique, technologique et anormative au point de dissoudre les références transcendantales et les normes sociétales qui définissaient le projet de modernité.

Formes typiques de société, modernité et postmodernité correspondent alors aussi à des figures subjectives particulières. Du sujet autonome au coeur de la pensée des Lumières du XVIIIème siècle, notamment chez Kant, on assiste rapidement à l'émergence de l'individu d'indépendance, puis à l'hyper-individu, ou singularité, qui caractérise la société contemporaine.

La domination d'un modèle systémique de régulation sociale dans les sociétés occidentales actuelles exprimerait alors à la fois l'échec de la modernité et l'impasse à laquelle conduit la postmodernité. Tout en soutenant la validité de cette analyse, il est toutefois nécessaire d'examiner de plus près la remise en question de la modernité qu'implique la mutation postmoderne. On verra ainsi que, comme la modernité connaît ses propres contradictions, la logique postmoderne a aussi sa positivité dans le mode de pensée et de perception du réel différentiel et événementiel qui accompagne la délégitimation du moderne et qui s'exprime notamment dans l'Art moderne et la philosophie d'inspiration nietzschéenne. Ce mode s'oppose au modèle rationaliste, essentialiste, universaliste, et axé sur l'identité subjective de la modernité, mais tout autant à la réduction systémique du réel. Le paradoxe et l'enjeu de la société contemporaine est donc de pouvoir saisir le potentiel d'autonomie et de création subjective que présente la nouvelle condition postmoderne, notamment dans la figure de singularité, et ainsi de faire les choix qui orienteront l'avenir de la société humaine dans l'un ou l'autre des sens de la postmodernité.

Pour cela, on aura analysé de façon critique les principales théories de la modernité et de la postmodernité, mettant en rapport les différentes perspectives sociologiques, historiques, philosophiques et esthétiques des auteurs étudiés.

Enfin, cette thèse ayant été conçue, dès le départ, dans le cadre de recherches sur la modernité en Chine, on verra, en introduction et en conclusion, quelle est la pertinence et quelles sont les difficultés de l'utilisation de tels paradigmes occidentaux dans l'étude d'une société «autre». On proposera pour finir l'hypothèse de l'existence d'une homologie structurale et fonctionnelle entre le mode sociétal traditionnel chinois et la postmodernité, remettant ainsi en question toute vision d'un développement linéaire dans l'histoire des sociétés humaines.

## Table des matières

<b>Sommaire</b>	iii
<b>Table des matières</b>	v
<b>Remerciements</b>	xv
<b>Introduction générale : Chine, modernité, et postmodernité</b>	1
<b>Ière partie : La modernité et la postmodernité comme phénomènes historiques et idéaux-types sociétaux</b>	13
<b>Chapitre I. Concept et discours de la modernité</b>	14
<b>1. La modernité, phénomène socio-historique</b>	18
Modernité et moderne, précision des termes	
<b>2. Habermas. La modernité culturelle et le processus de modernité</b>	23
2. 1. Modernité et rationalité	25
2. 2. Modernité et subjectivité	27
2. 3. Habermas et l'accomplissement du projet de la modernité	31
<b>3. L'autonomie : principe des Lumières chez Kant</b>	36
3. 1. «Qu'est-ce que les Lumières?»	36
3. 2. Kant-Foucault : de l'autonomie à l'attitude de modernité	44
<b>4. Du sujet à l'individu : les deux modernités de Renaut</b>	50
4. 1. Critique de la lecture subjectiviste de la modernité par Heidegger	52
4. 2. La monadologie leibnizienne, origine de l'individualité philosophique moderne	56
1. Filiation cartésienne	57
2. L'idée monadologique	58
3. L'indépendance comme autonomie	60
4. 3. Autonomie et indépendance, noeud de la modernité et de ses figures subjectives	63

<b>5. La modernité comme logique sociétale chez Freitag</b>	69
5. 1. La modernité comme idéal-type	70
5. 2. Tradition et modernité. Les modes de reproduction culturel-symbolique et politico-institutionnel	73
5. 3. La logique sociétale de la modernité	76
1. Opposition formelle et réfléchie à la tradition	77
2. Dépendance du pouvoir envers la société et changement de nature de la domination dans le pouvoir d'Etat	77
3. Transformation de la nature du droit	78
4. Transformation radicale du mode de légitimation : Peuple, Nation, Raison	79
5. Mutation épistémologique et ontologique	81
6. Mutation psychologique	82
7. Séparation de l'Etat, de la société civile et de la sphère privée, et autonomisation des instances sociétales	83
8. Définition de la modernité en tant que société de projet et dynamisation préorientée de la société	84
5. 4. Récapitulatif général	85
<b>Chapitre II. Culture postmoderne et postmodernité</b>	87
Vers une approche conceptuelle de la postmodernité	
<b>1. Notions et théories du postmoderne</b>	90
1. 1. Postmoderne, postmodernisme, postmodernité	90
1. 2. Théories du postmoderne	92
1. Théories positives de la modernité avancée	93
2. Théories critiques de la modernité avancée	94
3. Théories critiques du détournement de la modernité	96
4. Théories positives de la postmodernité	96
5. Théorie critique de la postmodernité	100
<b>2. Les postmodernismes</b>	102
2. 1. Le champ culturel-esthétique	102
2. 2. Le champ philosophique	106

<b>3. La logique culturelle postmoderne de Jameson</b>	111
3. 1. Le postmodernisme comme «logique culturelle»	111
3. 2. Les traits spécifiques du postmodernisme	116
1. Discours théorique	116
2. Surfaces et intensités	117
3. Pastiche et simulacre	119
4. Déshistoricisation	121
5. Symptômes schizophréniques	122
3. 3. Postmodernisme et espace social	123
<b>4. La condition postmoderne de Lyotard</b>	132
4. 1. La délégitimation postmoderne du moderne	133
1. La délégitimation des métarécits modernes	133
2. Le changement de la nature du savoir	135
4. 2. La société de délégitimation : la société systémique	136
4. 3. La transformation de la science par la logique de la performativité	140
4. 4. La paralogie	144
<b>5. Postmodernité et Art moderne</b>	152
5. 1. Postmodernismes et modernité	152
5. 2. Art moderne et postmodernité	156
<b>Chapitre III. La société de postmodernité</b>	163
<b>1. Freitag. La postmodernité comme société</b>	166
1. 1. Conception idéal-typique de la postmodernité	168
1. 2. L'Amérique comme lieu de cristallisation socio-historique de la postmodernité	171
1. La Révolution américaine	172
2. L'héritage anglais	173
3. L'empiricisation et la naturalisation de la modernité en Amérique	175
1. 3. Réformisme et postmodernité	179
1. Transcendance et normativité dans la société moderne	181
2. Crise et contradictions de la société moderne capitaliste	182
3. Le réformisme socio-politique	186
1. 4. Caractéristiques de la logique sociétale postmoderne	188

1. La dissolution des normes	189
2. Le mode de régulation apostérieure	190
3. La juridicisation de la vie publique	194
4. Le passage de l'institution à l'organisation	196
5. L'abolition de la division Etat/société civile/sphère privée	197
1. 5. Echec de l'accomplissement de la modernité et aporie postmoderne	199
<b>2. Raulet. Citoyenneté et différend dans la postmodernité</b>	<b>205</b>
2. 1. Dissolution de l'espace public et de la citoyenneté	205
2. 2. Vers une «nouvelle» opinion publique?	208
<b>3. Deleuze. L'établissement des sociétés de contrôle</b>	<b>214</b>
3. 1. Sociétés disciplinaires et sociétés de contrôle	215
3. 2. Contrôle et résistance	219
<b>4. Haesler. La société cartologique</b>	<b>226</b>
4. 1. Société du paradoxe et transaction singulière	226
1. Paradoxes et indifférence	226
2. «Non-lieu» et étrangeté d'autrui	228
3. Le présent immédiat et le futur dé-futurisé : l'extinction des «relations»	230
4. 2. Contrôlématique et monétarisation	233
1. Du panoptique à la contrôlématique	233
2. La société monétarisée	235
4. 3. La régulation cartologique de la société	237
1. La société encartée	237
2. Société artificielle et automates	239
<b>5. Normativité et «véritable» postmodernité</b>	<b>242</b>
5. 1. Crise contemporaine et refondation normative	243
5. 2. La normativité ontologique de Freitag	247
1. Normativité, intentionnalité et contingence : pour une ontologie «existentialiste»	247
2. Autonomie, dépendance et relations harmoniques	250
3. Choix civilisationnel et pédagogie normative	253
5. 3. Vers quelle «véritable» post-modernité?	256
1. Normativité existentielle et normes sociétales	256

2. Perceptions moderne, postmoderne et systémique du sujet et de l'Etat	259
3. Humanisme et post-humanisme. La question de l'apprivoisement «normatif» de l'humain	267
5. 4. Post-humanisme et postmodernité alternative. Autour de Nietzsche	280
5. 5. Conclusion	292

## **IIème partie : L'épistémè postmoderne : une altération de la perception du réel et des formes subjectives** 296

### **Chapitre IV. De l'individu : subjectivité, individualité, individualisme et singularité** 297

<b>1. Du sujet moderne à l'individu postmoderne</b>	307
1. 1. La nouvelle condition postmoderne de l'individu	310
1. Système social et contrôle de l'individu	310
2. Dissolution de l'espace public et de la subjectivité	311
3. Hyper-contrôle et hétéronomie	312
4. Hyper-aliénation, indifférence et suppression d'autrui	314
5. Automaticité des actes et fonctionnalisation des sentiments	314
6. Individu schizophrène et culture postmoderne	316
1. 2. Individu postmoderne et autonomie	318
<b>2. La contingence historique de l'individu occidental. Spécificité des origines grecques et évolutions pré-modernes</b>	321
2. 1. L'individu dans les structures sociales et religieuses de la Grèce ancienne	322
2. 2. L'individu, le sujet, le moi	325
1. L'«individu»	325
2. Le «sujet» de la première personne	328
3. L'expérience du «moi»	329
2. 3. L'origine historique du moi moderne	330
<b>3. De l'individualisme à l'hyper-individualisme : une lecture moderne de la dérive nietzschéenne/postmoderne chez Renaut</b>	335
3. 1. L'évolution vers l'hyper-individualisme de Hegel à Nietzsche	336

1. L'achèvement de l'individualisme moderne chez Hegel	337
2. Nietzsche ou la naissance de l'individualisme contemporain	340
3. 2. Individualisme et empirisme	343
1. La question de la relation entre société et philosophie «postmoderne»	343
2. De Berkeley à Hume : vers une subjectivité sans sujet	347
3. 3. Postmodernité et négation du sujet	351
<b>4. Individualisation, individuation et singularisation dans la société moderne. La théorie intersubjective et linguistique de Habermas</b>	356
4. 1. Individualité et individualisation chez Habermas	357
4. 2. La théorie de la subjectivité de G. H. Mead	363
4. 3. Individualisation et individuation dans la société contemporaine : le paradigme de l'agir communicationnel	368
1. La constitution moderne d'une morale post-conventionnelle	368
2. Les fondations linguistiques de l'individuation	372
3. Agir communicationnel et agir stratégique : modèle intersubjectiviste contre modèle systémique	374
4. Vers un nouveau type d'intégration sociale	379
4. 4. Apports et faiblesses de la théorie de Habermas	381
1. Sociétés moderne et postmoderne	381
2. La vision communicationnelle du langage	384
3. Présupposé émancipateur et différences sociétales	385
4. Conscience de soi et rapport à autrui	389
<b>5. La singularité hors de l'individualité. La «communauté qui vient» d'Agamben</b>	392
5. 1. La singularité quelconque	394
1. La singularité	394
2. Singularité et exemple	395
3. Singularité et individuation	397
4. L'individuation comme manière. Ethique de la puissance	399
5. 2. Paradoxe de l'hyper-aliénation et de l'accomplissement possible de l'être dans la société contemporaine	403

<b>Chapitre V. Singularité et événement chez Deleuze : Leibniz, les stoïciens, Nietzsche</b>	412
<b>1. Monde et individu chez Leibniz. Lecture deleuzienne</b>	417
1. 1. Le monde comme inflexion et inclusion	419
1. 2. Les âmes et les corps : union, distinction, et rapports harmoniques	422
1. 3. La fermeture relative des monades	425
1. 4. L'individu leibnizien	428
1. 5. Liberté et progrès chez Leibniz	434
1. 6. Du Baroque au Néo-baroque. Leibniz et les contemporains	437
1. Le jeu clos leibnizien	437
2. Baroque et Raison théologique	438
3. Le Néo-baroque	442
<b>2. L'Événement</b>	448
2. 1. La pensée stoïcienne de l'événement : effet de surface et paradoxe	449
2. 2. Sens et langage	457
2. 3. Séries et structure	462
2. 4. Dimension du problématique : événement idéal et singularité	468
2. 5. Jeu pur, pensée et création : ligne de l'Aiôn	471
<b>3. Événement et champ transcendantal</b>	476
3. 1. Élément paradoxal et genèse du sens	476
3. 2. Paradoxe, bon sens et sens commun	480
3. 3. Problème de l'impassibilité et de la puissance génétique dans la théorie du sens	484
3. 4. Le champ transcendantal : plaque et point d'origine du sens	488
3. 5. Genèse statique et production de la surface	493
1. Genèse statique ontologique	494
2. Genèse statique logique et champ transcendantal	501
<b>4. Nietzsche et la pensée de l'événement</b>	507
4. 1. Nietzsche et les stoïciens	510
1. Nietzsche et le platonisme : vers la profondeur	510
2. Nietzsche et les stoïciens : double découverte de la surface	513
4. 2. Le tournant nietzschéen : singularité et chaos	518

<b>Chapitre VI. La postmodernité ouverte, ou esquisse d'une épistémè «postmoderne» : Critique de l'identité et invention d'une nouvelle forme de subjectivité</b>	523
<b>1. Volonté de puissance et surhomme chez Nietzsche : une construction différentielle du réel et du sujet</b>	525
1. 1. Nietzsche : source d'un nouveau savoir et d'une nouvelle subjectivité	527
1. Méthode et critique	527
2. La volonté de puissance	531
1. 2. Etapes et transmutation du nihilisme	533
1. Les étapes du triomphe historique du nihilisme	533
2. La transmutation des valeurs : la différence comme affirmation	536
3. L'éternel Retour : différence, répétition, et production du surhomme	538
<b>2. Foucault. Nietzsche, éthique et subjectivation</b>	541
2. 1. Foucault et la postmodernité	542
1. Modernité et postmodernité	542
2. Influences de Foucault et liens avec Deleuze	546
3. Foucault et Nietzsche	550
2. 2. La nouveauté du travail de Foucault : la remise en cause de nos catégories de pensée : vérité, pouvoir, sujet	552
1. L'histoire et la vérité	552
2. Le sujet et le pouvoir	556
3. Souci du contemporain	558
2. 3. Analyses généalogiques : Pouvoir pastoral, éthique chrétienne et éthiques grecques	561
1. Le pouvoir pastoral	561
2. Socratisme et christianisme	563
3. Stoïcisme	565
4. Les Grecs et l'époque contemporaine : différence et inspiration	567
2. 4. La subjectivation créatrice ou vouloir-artiste chez Foucault	568
<b>3. La volonté de l'événement : vers une nouvelle ontologie du sujet chez Deleuze</b>	571
3. 1. Humour et expression : une autre morale	571
1. Les limites dialectiques de la subjectivité d'ironie	571

2. Du problème moral chez les stoïciens	575
3. 2. Ethique stoïcienne, événement, et nouvelle subjectivité	580
1. La volonté de l'événement	580
2. La communication des événements	583
3. Univocité de l'événement et nouvelle forme du sujet	587
<b>4. Perversion et structure du non-autrui</b>	589
4. 1. Disjonction, intensité et éternel Retour chez Klossowski : poursuite de l'esquisse d'une subjectivité postmoderne	592
1. Syllogisme disjonctif et système de l'Antéchrist	592
2. Le dilemme corps-langage chez Klossowski : la dissolution de l'identité personnelle	593
3. Intensité, intention et singularité : nouvelle forme de subjectivité	601
4. 2. La dialectique intersubjective comme schéma ontologique chez Hegel	605
1. Le schéma ontologique de la reconnaissance réciproque	606
2. Les formes d'éthiques rationnelles de l'individualisme hégélien	612
3. Schéma ontologique et formes sociétales	615
4. 3. Autrui et son absence dans la constitution de soi : structure identitaire et structure perverse	619
1. Qu'est-ce qu'Autrui?	620
2. Non-Autrui ou l'absence d'Autrui	622
<b>5. Sujet d'agencement et typologie civilisationnelle chez Deleuze</b>	631
5. 1. Le sujet comme processus de subjectivation ouverte : heccéité, devenir-événement et agencement	632
1. Heccéité et plan de composition ou d'immanence	633
2. Devenir-événement	638
3. L'agencement contre le sujet	642
5. 2. Le Rhizome : mode d'être et modèle processuel	644
1. Le rhizome contre l'arbre-racine	645
2. Rhizome et formes sociétales	649

<b>Conclusion générale</b>	661
<b>1. A la croisée des chemins : postmodernité systémique ou événementielle</b>	661
<b>2. Modernité, postmodernité et Chine</b>	672
2. 1. Chine moderne et modernité chinoise	674
2. 2. Le mode sociétal traditionnel chinois et la postmodernité	680
<b>Bibliographie</b>	697
1. Modernité et postmodernité	697
2. Chine	706

## Remerciements

Les premières personnes que je voudrais remercier sont mes parents, Marie-Rosine Philippe et Jean-Pierre Muyard, qui, chacun à sa façon, m'ont apporté tout au long de ma vie conseils, ouverture intellectuelle, encouragements et soutiens, et sans qui, il est à peine besoin de le dire, cette thèse n'aurait pu voir le jour.

Je voudrais rendre particulièrement hommage à ma mère dont le soutien indéfectible et l'aide morale et matérielle constante, ainsi que les innombrables ouvrages et documents, informations et corrections historiques, qu'elle m'a communiquées et fait parvenir, où que ce soit, ont seuls rendu possible l'achèvement de cette thèse.

Je voudrais aussi remercier vivement Brigitte Dumas, ma directrice de thèse, et Marie Claire Huot, ma codirectrice, pour leur aide précieuse, leur disponibilité, leurs critiques et leurs conseils qui ont permis de garder ce travail dans le bon chemin, ainsi que pour la confiance qu'elles m'ont toujours accordé, depuis le début, et à travers tous les changements de dimension, de forme, et les délais qu'a connus ma thèse. J'espère que le travail final sera à la mesure de la confiance donnée.

Parmi les autres personnes et amis qui ont permis la réalisation de ce travail, je voudrais enfin remercier tout particulièrement Tzu-i Chuang, pour son aide et ses encouragements continus durant deux longues années de rédaction, et les sacrifices que cela a signifié, ainsi que Marie-Pierre Rodier et Marc Merlier, Martin Lessard et Claire Schnee sans l'aide de qui cette thèse n'aurait jamais pu être terminée cette année.

Pour finir, je tiens à indiquer que cette thèse a été rendue possible grâce à l'appui financier fourni par les organismes et programmes suivants : le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (C. R. S. H.) (bourse de doctorat), la Fondation Chiang Ching-Kuo de Taiwan (bourse de doctorat), le Programme de bourses d'étude Canada-Taiwan, le Programme de bourses de recherche Québec-Chine, et le Département de Sociologie de l'Université de Montréal (bourses de la Faculté des études supérieures). Qu'ils en soient tous remerciés.

## **Introduction générale :** **Chine, modernité et postmodernité**

La motivation première qui a conduit à l'élaboration de cette thèse est, comme l'indique son titre, l'analyse de la modernité en Chine. A travers les années de recherche consacrées tant à la modernité qu'à la société chinoise, il est cependant apparu impossible de circonscrire l'étude des questions de la modernité et de la postmodernité à la dimension d'un simple chapitre théorique d'introduction au cas chinois. Ces questions se sont en effet révélées si complexes et l'importance de leur compréhension pour l'analyse de la Chine moderne elle-même si grande qu'il a fallu y consacrer la totalité de la thèse et renvoyer à plus tard la finalisation de mes recherches sur la Chine. L'une des raisons qui m'ont poussé à approfondir ces questions est d'ailleurs directement liée à la difficulté particulière qu'il y a d'étudier la Chine, ainsi que toute société non-occidentale, au moyen de paradigmes occidentaux. La première chose que le chercheur rencontre dans son contact avec la Chine, qu'il soit physique ou bibliographique, ne serait-ce que dans l'apprentissage de sa langue, c'est la différence : différence du monde matériel, différence des pratiques individuelles, et différences des modes de pensée et de perception des choses. La cause en est que «les catégories de la pensée chinoise ne se [découpent] pas comme celles de la pensée grecque» dont nous sommes les héritiers<sup>1</sup>. Il ne sera, par exemple, pas possible de parler de la relation des Chinois, ou des confucéens, à *la* nature, dans le même sens que celui que nous donnons à cette nature, même si ce sens nous paraît universel dans son essence et dans son acception. On pourra seulement parler d'*une* «nature», renvoyant alors «notre» nature à sa propre relativité, celle-ci ayant d'ailleurs elle-même évoluée à travers l'histoire occidentale. Cette différence de catégories renvoie ainsi à une différence d'histoire, à des trajectoires historiques différentes. Ce qui est vrai pour la nature, l'est alors *a fortiori* pour la philosophie, la religion, la société, le pouvoir d'Etat, l'individu ou encore, comme on va le voir ci-dessous, la famille. Dans l'étude de la Chine, moderne ou classique, ce sont donc nos propres catégories de pensée qui sont remises en question, jusque dans nos capacités de perception de ce monde chinois qui nous demande l'apprentissage d'une autre logique pour le comprendre. Cette remise en question touchera alors inmanquablement nos concepts sociologiques et plus encore ces «évidences» du discours commun qui font que lorsqu'on

---

<sup>1</sup> Yves Chevrier, «L'empire distendu : esquisse du politique en Chine des Qing à Deng Xiaoping», in J. F. Bayart, *La Greffe de l'Etat*, Paris, Karthala, 1996, p. 326, note 92.

parle d'un «individu», du «privé» ou du «public», on se réfère à quelque chose que l'on n'a, en général, pas besoin d'expliquer car elle est constitutive de notre vision du monde. Face à une altérité aussi éloignée de nous que la Chine, il faut au contraire l'expliquer, se l'expliquer. On verra alors, qu'à cet égard, la postmodernité et son rejet, explicite ou non, de la modernité n'est pas sans intérêt. La postmodernité, ne serait-ce que sous la forme des postmodernismes artistiques, se fonde en effet sur la délégitimation des discours et idéologies modernes, ce qui l'amène à prôner un autre mode de pensée et de perception du réel. Or, dans l'étude de la Chine, nous sommes, d'une certaine façon, confrontés à une situation similaire : un mode de pensée fondé sur d'autres principes, d'autres légitimations que ceux non seulement de la pensée moderne mais encore de la pensée occidentale. Je voudrais développer brièvement ce point avant de présenter en détail la structure de la thèse.

Dans mes recherches sur la Chine, conduites sur une durée de plus de dix ans, à Paris, à Montréal, en Chine, à Taiwan, et à New York, il est en effet très vite apparu que la «modernité chinoise» et même la «Chine moderne» étaient des thèmes qui soulevaient de nombreux problèmes. Ceux-ci sont avant tout de deux types. Premièrement, comment définir la modernité en Chine au regard de sa propre évolution historique et de sa propre civilisation? Deuxièmement, comment, au-delà du constat des différences culturelles évidentes entre Chine et Occident, arriver à rendre compte de la réalité sociale chinoise et de son éventuelle modernisation ou maintien dans la «tradition» (dont la définition pose elle-même problème)? Ces deux questions se rejoignent dans la critique que les historiens de la Chine, classique comme moderne, adressent envers toute application directe de concepts occidentaux, comme celui de la modernité, sur une réalité culturelle, sociale, historique, distincte, concepts qui ne respecteraient pas une histoire «sino-centrée» et qui, de toute façon, ne prennent pas en compte cette réalité dans leur formulation première<sup>2</sup>. C'est ainsi toute la panoplie des catégories réflexives des sciences sociales occidentales qui fait problème en ce qu'elles sont issues d'une culture spécifique et que leur prétention d'universalité est avant tout téléologique, si ce n'est idéologique, mais pas empirique.

Le constat qui s'impose donc tôt ou tard dans toute étude de la Chine, c'est que la pensée moderne occidentale ne permet pas vraiment de saisir la spécificité ou la singularité du cas chinois. Ce n'est pas dire qu'elle n'offre pas d'intérêts pour analyser la société chinoise, loin de là. Mais ce qu'elle étudie, ce qu'elle arrive à saisir dans son analyse conceptuelle, en sociologie, en anthropologie, en science politique, en philosophie laisse beaucoup trop de

<sup>2</sup> Voir notamment Pierre-Etienne Will, «Chine moderne et sinologie» (discours de la Leçon inaugurale de la chaire d'Histoire de la Chine moderne du Collège de France, avril 1992), *Annales HSS*, janvier-février 1994, n° 1, pp. 7-26. Je reviendrai sur les problématiques de la Chine moderne et de la culture chinoise traditionnelle dans la conclusion générale de la thèse.

«résidus» pour que l'on puisse s'en satisfaire. Le problème se situe ainsi à deux niveaux et touche, d'une part, la capacité d'explication de la réalité sociale chinoise à partir de concepts des sciences sociales qui sont, en première et dernière analyse, des sciences occidentales; d'autre part, leur capacité de circonscrire la «spécificité» socio-culturelle chinoise, en tant que forme de pensée et mode d'être, spécificité qui empêche justement aux concepts classiques de rendre compte de faits sociaux communs en Chine. Cela ne signifie pas, encore une fois, que ces concepts ne saisissent rien. Ils permettent au contraire d'élaborer un découpage très utile de la réalité sociale chinoise qui montre comment celle-ci fonctionne, ou en tout cas, fonctionne en apparence selon ces concepts, et, en fin de compte, de mettre au jour la construction de la réalité sociale et de la culture chinoise précisément en tant que «construit». Ce qu'ils n'arrivent pas à découvrir, par contre, ce sont les principes qui sont derrière ce fonctionnement en ce que ces principes échappent essentiellement aux catégories du réel tel qu'il est postulé et reproduit par ces sciences sociales. D'une certaine façon, ces analyses permettent ainsi souvent de voir ce que la Chine *n'est pas* plutôt que ce qu'elle est. On en a un bon exemple avec la question de l'Etat moderne analysée en profondeur par Chevrier. Celui-ci montre que l'Etat chinois au XX<sup>ème</sup> siècle, que ce soit sous sa forme de restauration césariste sous Chiang Kai-shek ou sa forme communiste, n'est pas un Etat moderne *au sens de l'Etat moderne occidental*<sup>3</sup>. Ceci permet de souligner où se situe l'enjeu de la réflexion : il est très possible que cet Etat chinois soit «moderne» du point de vue de la trajectoire historique chinoise, mais il ne correspond pas au concept d'Etat moderne dégagé en Occident à partir de l'évolution historique de l'Etat occidental, par exemple chez Weber ou plus précisément encore, on le verra, chez Freitag. Ce n'est donc pas de «modernité» qu'il faut parler pour cet Etat, ou s'il y a modernité, elle ne sera pas la même que celle à laquelle on se réfère, à laquelle les sciences sociales se réfèrent en Occident. Cet exemple montre que les sciences sociales occidentales ne parviennent en fait jamais vraiment à appliquer des concepts tirés de l'Occident sur la réalité sociale chinoise : si ces études sont «honnêtes», elles reconnaissent en effet que la réalité est différente, qu'«on ne parle pas de la même chose» : c'est-à-dire que sous les mêmes mots (traduits), on se réfère à des choses, sens et réalités différentes, ou encore que nous ne disposons pas, de façon usuelle, des mots et des concepts pour traduire cette différence, et il faut donc les créer. Cela peut alors donner lieu à la production de concepts totalisants spécifiquement dirigés sur la Chine ou l'Asie, comme le «mode de production asiatique» (Marx), ou le «despotisme oriental» (Wittfogel). Ces derniers ne sont toutefois pas davantage satisfaisants, car là encore ils ne saisissent qu'une partie de la réalité sans être capable de l'expliquer dans son tout, ou même désignent cette

<sup>3</sup> Y. Chevrier, *La Chine moderne*, Paris, PUF, Coll. Que sais-je?, 1992. On reviendra précisément sur la trajectoire historique de l'Etat chinois impériale et moderne au chapitre VI. 5. et dans la conclusion générale.

partie comme étant le principe explicatif du reste, laissant là encore des pans entiers de «résidus». Ou bien, ces études ne sont pas «honnêtes» envers leur objet et continuent à plaquer ces mots, ces concepts, à les utiliser pour parler de phénomènes qu'ils ne saisissent pas, et c'est un travestissement de la réalité chinoise : on lui fait mettre un habit tout fait qui cache son corps singulier.

Deux autres exemples peuvent être donnés de ce dilemme. Le premier est le thème de la «société civile» et de la «sphère publique» développé notamment par Habermas. Ces deux concepts, que Habermas plaçaient au centre de la construction de la modernité politique et de la démocratie moderne dans l'Europe du XVIIIème siècle, ont été repris par des historiens et des sociologues de la Chine pour tenter de montrer que la Chine avait connu elle aussi de tels «phénomènes sociaux» avant et après le contact «forcé» avec l'Occident qui suit la première guerre de l'opium (1839-1842). De cette analyse découlait alors l'idée que la Chine avait eu la capacité «autochtone» de développer une modernité politique dans les lignes de celle qui a vu le jour en Occident, et même des institutions de type démocratique, sans influence prédominante de l'Occident, et avec seulement des différences «culturelles» (non structurelles) avec le modèle occidental habermassien (Rowe, Strand)<sup>4</sup>. Le fait que la Chine n'ait pas vraiment réussi à bâtir un tel modèle politique moderne, à l'institutionnaliser autrement dit, était mis au compte à la fois des guerres, révolutions, crises économiques, et perturbations des mécanismes politiques chinois induits par les troubles intérieurs de l'Empire et la soumission croissante envers l'étranger (Occident et Japon), et qui amenèrent à replacer le problème politique central autour du thème de la «défense de la nation»<sup>5</sup>.

Pour arriver à de telles conclusions, ces études mettaient notamment en relation le concept occidental de «sphère publique» avec ceux de *gong/si* (public/privé) chinois. Le problème de ces interprétations, comme l'ont ensuite souligné d'autres historiens de la Chine (Huang, Wakeman, Chevrier) est que ces concepts *gong/si* renvoient à des réalités spécifiques en Chine et que ni l'un, ni l'autre, ni leur couple, ne peuvent avoir le sens de sphère publique<sup>6</sup>. Selon ces critiques, il n'est alors pas impossible que la Chine ait connu à la

<sup>4</sup> Cf. notamment William T. Rowe, *Hankow : Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889*, Stanford, Stanford University Press, 1984, et «The problem of "civil society" in late imperial China», *Modern China*, vol. 19, n° 2, avril 1993, pp. 139-157; David Strand, *Rickshaw Beijing : City People and Politics in the 1920s*, Berkeley, University of California Press, 1989.

<sup>5</sup> Un concept de «nation» qui, comme l'immense majorité des nouveaux concepts qui se popularisent avec les tentatives de réformes de l'Empire chinois, est lui-même moderne et importé en Chine, par l'intermédiaire du Japon, à la fin du XIXème siècle. Cf. Lydia H. Liu, *Translingual Practice. Literature, Nation, Culture and Translated Modernity. China, 1900-1937*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

<sup>6</sup> Cf. Philip C. C. Huang, «"Public sphere"/"Civil Society" in China? The third realm between state and society», *Modern China*, vol. 19, n° 2, avril 1993, pp. 216-240; Frederic Wakeman Jr., «The civil society and public sphere debate. Western reflections on Chinese political culture», *Modern China*, vol. 19, n° 2, avril 1993, pp. 108-138; Y. Chevrier, «La question de la société civile, la Chine et le chat du Cheshire», *Etudes chinoises*, vol. XIV, n° 2, automne 1995, pp. 153-251.

fin du XIX<sup>ème</sup> siècle une forme de sphère publique (et même avant, notamment à la fin des Ming aux XVI<sup>ème</sup> et XVII<sup>ème</sup> siècles<sup>7</sup>), mais cette «sphère publique» ne peut être simplement identifiée au concept habermassien (l'analyse est similaire pour le concept de société civile). Au final, donc, (tout) ce que l'on peut faire, c'est de comparer des concepts apparemment semblables (l'idée du public) pour en faire ressortir la différence et leur évolution. Mais ce que l'on voit alors, c'est que ces différences renvoient, expriment, s'inscrivent dans des «systèmes» philosophiques, culturels, pratiques, autrement dit des systèmes de compréhension et de construction du réel (mode de pensée et mode d'être) eux-mêmes différents.

Ceci est encore plus remarquable dans la question de la famille. On possède aujourd'hui une somme de plus d'un siècle d'études «scientifiques» sur la famille chinoise, tant occidentales que chinoises<sup>8</sup>. Ces analyses ont notamment mis en avant à la fois la prééminence de la famille comme unité sociale en Chine et les différences qui la distinguent de la famille occidentale moderne (déjà implicitement postulée en Occident comme classique ou normale : la famille nucléaire consanguine). On a ainsi eu recours aux concepts de parentèles, de lignages, de «grande famille» (*dajiazu*), etc., pour décrire ce qui sont effectivement des aspects spécifiques ou des formes particulières de la famille en Chine. Pour autant, on a continué, spécialement en sociologie, à parler de la famille comme entité générale universelle valable de la même façon en Chine et en Occident. Le problème, c'est que la famille (famille nucléaire consanguine), comme l'a montré Bourdieu, est en elle-même une construction conceptuelle, une catégorie construite dont l'apparence de naturalité n'exprime que la profondeur de son ancrage dans la structuration de notre propre pensée et vision du monde<sup>9</sup>. L'application à la Chine de cette catégorie «famille» telle que définie dans l'Occident moderne, ne peut alors que rencontrer des problèmes, ceux-ci n'étant que multipliés si l'on choisit de définir la «famille» chinoise sous des concepts dérivés de cette catégorie première, par exemple sous le concept de «grande famille», et en fin de compte au détriment même de

<sup>7</sup> Cf. par exemple, Jacques Gernet, «Clubs, cénacles et sociétés aux XVI<sup>ème</sup> et XVII<sup>ème</sup> siècles», in *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 88-97, et même John W. Dardess, «Civil society in Early Ming China», in Ch. LeBlanc et A. Rocher (dir.), *Etat, société civile et sphère publique en Asie de l'Est*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, Sociétés et cultures de l'Asie n° 1, CETASE, 1998, pp. 37-48.

<sup>8</sup> J'ai fait une revue de littérature sur cette question in «Examen général de doctorat. Réponse à la question : «A partir des travaux en sciences sociales et humaines portant sur la famille en Chine, mais sans viser l'exhaustivité, dégager : a) les principales perspectives épistémologiques, théoriques et méthodologiques de ces travaux; b) un certain nombre d'énoncés ou d'hypothèses qui seraient éventuellement pertinents pour l'étude des attitudes des jeunes dans la Chine urbaine contemporaine», Université de Montréal, oct. 1994.

<sup>9</sup> Cf. Pierre Bourdieu, «A propos de la famille comme catégorie réalisée», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 100, 1993, pp. 32-36.

la réalité sociale chinoise où, comme on l'a montré dès 1946 (Lang), la «petite famille» (*xiao jiating*) prédomine numériquement dans les faits<sup>10</sup>.

La majorité des problèmes de l'analyse et de la compréhension de la «famille chinoise» vient donc de l'absence de questionnement de cette catégorie «famille» que l'on prend pour une catégorie universelle. La seule voie à suivre pour sortir de cette impasse est donc à la fois d'aborder de façon critique l'universalité de la catégorie «famille» et son utilité dans l'analyse de la société chinoise, et d'étudier directement le mode familial chinois, avec sa dynamique et son fonctionnement particulier, afin d'en mettre en lumière les principes structurants. Cette voie est justement celle qu'a suivie l'anthropologue Myron Cohen quand il définit la famille chinoise, non pas par rapport à la famille occidentale, mais en elle-même<sup>11</sup>. Il est alors amené à parler non pas de «famille» mais de «*jia*» (c'est-à-dire le mot famille en chinois) pour mettre l'accent sur la différence à la fois conceptuelle et pratique du sens de la famille en Chine. Autrement dit, pour comprendre la famille chinoise, il faut d'abord quitter nos catégories de réflexion, et même nos façons de penser, pour suivre la logique spécifique qui y est à l'oeuvre, quitte ensuite à comparer ces deux constructions symboliques et pratiques appelées famille en Occident et en Chine, et une fois encore, en souligner, non la similitude, mais la différence : structuration et fonctionnement différents, sens différent, centralité différente enfin dans le lien social et dans les structures sociales. Comprendre comment est construite et comment fonctionne la famille chinoise, nous permet alors de mieux comprendre comment fonctionne et est construite la *société* chinoise. Car c'est la même forme de pensée, le même mode d'être, qui est en jeu, qui est mis en pratique dans les deux cas, les deux, société et famille, se co-structurant en même temps. Il est ainsi important de noter que la famille est (dans les termes et concepts occidentaux) la seule véritable «institution» de la société chinoise, dont le modèle moral et pratique s'étend à l'établissement de l'autorité de l'Etat<sup>12</sup>. En comparaison, en Occident, l'institution familiale est en concurrence (ou alliance) avec d'autres institutions, comme la religion, l'Etat moderne, ou encore dans les sociétés disciplinaires, l'école et l'armée.

A quoi nous amènent donc ces réflexions? Au constat qu'il n'est pas possible d'étudier la société chinoise moderne sans questionner à la fois le modèle occidental de société qui sert de base à la construction des concepts scientifiques, mais aussi ces concepts de réflexions eux-mêmes, autrement dit la forme de pensée spécifique qui est à l'oeuvre et le mode d'être qu'elle implique. Or, cette forme de pensée est précisément, comme Foucault l'a

<sup>10</sup> Cf. Olga Lang, *Chinese Family and Society*, New Haven, Yale University Press, 1946.

<sup>11</sup> Cf. notamment Myron L. Cohen, *House United, House Divided. The Chinese Family in Taiwan*, New York, Columbia University Press, 1976, et «Family management and family division in contemporary rural China», *The China Quarterly*, n° 130, juin 1992, pp. 357-377.

<sup>12</sup> On reviendra sur ce point dans la conclusion générale de la thèse.

montré, la pensée moderne construite aux XVIIIème et XIXème siècle, et institutionnalisée au XXème. Etudier la modernité en Chine implique donc : 1) de savoir ce qu'est la modernité en Occident : à la fois le discours de la modernité depuis Kant et la réalité à l'oeuvre; 2) de savoir comment opère ce discours moderne, comment il est lui-même construit en tant que forme de pensée.

C'est là que la question de la postmodernité est apparue de plus en plus incontournable au fil de mon étude de la modernité. Au moment où la société occidentale semble évoluer vers une condition postmoderne (Lyotard, Freitag), je ne pouvais plus en effet évoquer la modernité et l'Occident contemporain, qui sont les sources de ma réflexion comparative, sans rendre compte de cette postmodernité en élaboration et qui se présente comme le rejet de la modernité occidentale. Son analyse permet au contraire proprement d'historiciser la modernité et de lui faire perdre son rôle de modèle réflexif unique. Plus encore, la postmodernité s'est révélée être, non pas dans sa logique sociétale, mais cette fois-ci dans sa déconstruction de la modernité, une entreprise réflexive qui met à jour les catégories mêmes de la forme de pensée moderne. Dans ce sens, l'étude de la postmodernité ne permet pas seulement de comprendre ce qu'est l'Occident contemporain, et donc d'éclairer le miroir ou le modèle influençant la réalité sociale chinoise contemporaine (postmodernisme, discours postmoderne), mais encore, d'une part, de mettre en lumière le cadre philosophique et le mode d'être prévalent dans la pensée moderne, à savoir : identité subjective, pensée essentialiste, rationalité universelle; et, d'autre part, de voir une autre forme de pensée se constituer, et par conséquent voir être proposé un autre mode d'être qui s'affranchit du modèle occidental moderne : autre type de subjectivité, autre type de rationalité, autre type de perception du réel (événementialiste).

Et c'est bien à cela que l'on fait face dans l'étude de la société chinoise : un autre mode d'être et de pensée, incompréhensible (et en fait inacceptable) pour une pensée moderne. Remonter aux prémisses de la pensée moderne, là où elle se construit, pour montrer qu'avec les mêmes éléments ou en choisissant d'autres éléments de base, on pouvait construire une autre forme de pensée, une autre forme de rationalité, - la pensée postmoderne -, permet alors d'avoir la méthode et la perspective nécessaire pour comprendre et analyser la réalité sociale chinoise. Non plus appliquer des concepts modernes, mais analyser la réalité chinoise pour ce qu'elle est (exemple de la famille), «archéologiquement et généalogiquement» dans les termes de Foucault, et ensuite refléter cette réalité à travers une double grille, une grille moderne et une grille postmoderne, et voir laquelle est la plus apte à rendre compte de la spécificité chinoise.

Une fois que l'on a replacé l'analyse de la modernité en Chine dans une perspective comparatiste où l'étude de la situation chinoise éclaire autant la conception de la modernité que l'inverse, il faut donc définir précisément ce que signifie la modernité, puis la postmodernité, en Occident. Ce sera le sujet de ce travail.

La thèse est divisée en deux parties, regroupant chacune trois chapitres. La première partie est surtout consacrée à l'exposé, l'analyse et la discussion des principaux concepts et principales théories de la modernité et de la postmodernité en sociologie et en philosophie. Certaines s'attachent à un seul aspect du changement moderne ou postmoderne, par exemple la question de la subjectivité et de l'individu, d'autres cherchent au contraire à saisir ces phénomènes dans leur globalité, en ce qu'ils constituent des formes distinctes de société. Le choix des auteurs et des théories a alors été orienté par leur importance dans les débats théoriques contemporains sur le sujet (par exemple Kant, Habermas, Lyotard ou Jameson), par leur dimension critique et synthétique à même de donner une compréhension à la fois historique et sociétale de ces phénomènes (par ex. Freitag, Deleuze), par leur apport spécifique sur un point particulier (par ex. Renaut, Raulet, Haesler), ou enfin pour leur présentation du champ de la réflexion moderne/postmoderne (par ex. Bonny, Hoarau).

Le chapitre I sera ainsi consacré aux concepts et discours de la modernité. Après une précision des termes «modernité» et «moderne» au regard du phénomène sociohistorique de la modernité des Lumières, on verra, avec Habermas, comment la modernité peut être définie à la fois sur des bases culturelles et comme processus. La pensée kantienne étant centrale dans l'avènement de la modernité, on analysera ensuite en détail le texte de Kant sur la nature des Lumières et le principe d'autonomie qu'il place en son cœur. L'étude de ce texte par Foucault permettra aussi de revenir sur les liens entre Baudelaire et la modernité tout en esquissant ce qui pourrait déjà être l'expression de la postmodernité. Avec Renaut, on abordera précisément la question du sujet moderne, de son autonomie et de son évolution en «individu» à travers une opposition des pensées kantienne et leibnizienne. Enfin, grâce à l'analyse de la modernité comme logique sociétale par Freitag, on pourra dégager les principes spécifiques de cette société de modernité qui s'impose avec les Lumières européennes.

Le chapitre II se penchera, lui, spécifiquement sur les théories du postmoderne. Les analyses de Bonny et Hoarau sur la question aideront notamment à tracer les lignes de fractures qui distinguent ces théories, que ce soit dans la discussion de la réalité même du phénomène postmoderne ou dans les oppositions entre les formes variées de postmodernisme. L'analyse spécifique des positions de Jameson et de Lyotard permettra, elle, de dégager une première compréhension en profondeur du postmoderne contemporain en tant que «logique culturelle», chez l'un, et société de délégitimation du moderne chez

l'autre. On s'attardera en particulier sur l'étude des traits spécifiques du postmodernisme culturel par Jameson et celle de l'adéquation de la pensée systémique de Luhmann à la condition postmoderne par Lyotard. Pour clore ce chapitre, on reviendra sur le rapport entre modernité institutionnelle et modernité esthétique pour montrer avec Freitag et Côté que cette dernière doit plutôt se comprendre dans le cadre de l'émergence de la postmodernité.

Que ce soit chez Jameson ou chez Lyotard, il manque cependant une saisie globale du phénomène postmoderne qui permette de comprendre non seulement sa logique culturelle mais aussi, à l'instar de la modernité, sa logique sociétale et la transformation de la régulation moderne qu'elle semble impliquer. C'est tout la force et l'intérêt de la théorie de la postmodernité de Freitag de parvenir à le faire. Une large partie du chapitre III sera donc consacrée à sa théorie, qui, dans une double analyse critique de la modernité et de la postmodernité, arrive à restituer la complexité de la mutation sociohistorique qui marque les sociétés occidentales depuis deux siècles. On verra notamment comment on peut définir l'Amérique comme société idéal-typique de la postmodernité, et celle-ci comme version systémique, technique et anormative de la modernité. Cette partie sera alors suivie par l'étude de trois autres analyses de la société contemporaine qui complètent le travail de Freitag tout en ouvrant d'autres possibilités d'interprétation de cette mutation. Avec Raullet, on reviendra ainsi sur la question de l'espace public et de la démocratie à l'époque postmoderne. Le texte de Deleuze sur les sociétés de contrôle fera le lien avec l'analyse foucauldienne des sociétés modernes comme sociétés disciplinaires et dégagera un tableau synoptique du nouveau régime de domination qui se met en place. Réunissant les concepts de contrôle de Deleuze et de postmodernité de Freitag, Haesler précisera, quant à lui, comment la société contemporaine se caractérise désormais par une logique contrôlématique et cartologique. Enfin, dans une dernière partie, je discuterai de la théorie de la normativité ontologique et de la voie d'une «véritable postmodernité» proposées par Freitag en les mettant en rapport avec la conception post-humaniste du contemporain de Sloterdijk et, plus généralement, avec la pensée nietzschéenne comme base d'une postmodernité alternative.

Les concepts de modernité et postmodernité ayant été bien établis, notamment dans leur réalité sociétale, la deuxième partie de la thèse sera centrée sur l'exploration critique des modes distincts de pensée et de définition de la subjectivité incarnés dans ces deux phénomènes sociohistoriques. Dans la suite de la fin du chapitre III, on pourra alors développer l'analyse, commencées avec Jameson et Lyotard, de la différence de perception du réel offerte par le postmoderne. On commencera par la question de l'individu.

Le chapitre IV proposera ainsi une analyse des concepts de subjectivité, d'individualité et de singularité comme trois types ou figures du sujet. Subjectivité et

individualité étant des thèmes centraux de la modernité, mais aussi de la postmodernité contemporaine, notamment à travers les questions de l'individualisme et de l'individualisation accélérée de la société, il est en effet nécessaire de revenir sur leur signification et leur origine historique. Les buts de ce chapitre seront donc, d'une part, d'éclairer la nouvelle condition de postmoderne de l'individu, et d'autre part, de remettre en question la «naturalité» de la subjectivité et de l'individu moderne en analysant comment cet individu est un construit social qui diffère selon les époques. On reviendra notamment sur la spécificité des origines grecques de l'individu moderne avec Vernant, sur le passage, centré autour de la figure de Nietzsche, de l'individualisme moderne à l'hyper-individualisme contemporain avec Renaut, et sur la distinction entre les processus d'individuation et singularisation proposée par Habermas. Enfin, en opposition à ces deux dernières lectures «modernes» de l'individu et de l'individualisation, l'analyse de la théorie de la singularité quelconque d'Agamben permettra de mettre en lumière la spécificité de cette troisième figure du sujet qu'on peut associer à la postmodernité.

L'étude du texte d'Agamben ouvrira alors véritablement l'analyse de la postmodernité comme altération de la de la perception du réel et des formes subjectives, et nouvelle épistémè, qui occupera les chapitres V et VI. La question que j'aborderai dans ces deux chapitres est en effet celle de la possibilité d'une autre forme de pensée, et par là d'un autre mode d'être, que celle que l'on reconnaît habituellement comme la pensée occidentale, c'est-à-dire la pensée moderne comme dernière forme d'une tradition philosophique qui remonte à Platon. Pour déterminer quelle est cette forme de pensée et ce mode d'être postmoderne, l'analyse de la logique sociétale postmoderne par Freitag est insuffisante. Elle ne permet pas, en effet, de voir quel est le principe opérateur de cette logique autrement que dans sa destruction-réduction des principes modernes. Or, ce propre processus de destruction-réduction donne bien lieu à un principe en soi, un principe qui a sa positivité, même si, le déploiement de la logique sociétale postmoderne entraîne, sans le moindre doute, des problèmes d'une gravité extrême. Dans ces deux derniers chapitres, on essaiera alors de suivre la voie de la critique «postmoderne» de la modernité et de la postmodernité, qui commence notamment chez Baudelaire et Nietzsche et qui se poursuit dans la philosophie française contemporaine, en particulier chez Deleuze et Foucault. Ce faisant, j'essaierai de présenter et d'analyser ce que leurs pensées apportent de différent et d'intéressant pour la compréhension de la situation contemporaine. On le fera, d'une part, dans la reprise de leurs relectures de la philosophie et de l'histoire de la société occidentale. D'autre part, en présentant directement comment ces pensées proposent une lecture différente, et différentielle, du réel qui se veut non-moderne, non-humaniste et qui, dans le cadre d'une

perspective nietzschéenne et d'une pensée de l'événement, développe une ontologie critique comme critique permanente de notre être historique.

Deleuze et Foucault proposent en effet une déconstruction radicale de la forme de pensée moderne-humaniste mais une déconstruction qui ne soit pas naïve, c'est-à-dire qui s'accompagne d'une critique de l'évolution de la société selon la logique sociétale postmoderne, comme c'est visible dans leurs analyses des sociétés disciplinaires, de leur crise (Foucault), et des sociétés de contrôle (Deleuze). Pour comprendre ce qu'est la forme de pensée postmoderne, il faut ainsi entrer à l'intérieur, déployer ce mode de pensée, décrire son articulation et finalement maîtriser la logique qui l'amène à proposer une autre réalité que la réalité moderne. C'est là le but, et la nécessité, de l'analyse détaillée de l'oeuvre et de la pensée de Deleuze qui occupe le chapitre V et une partie du chapitre VI. Elle permet alors de voir que la pensée postmoderne est elle-même historicisée, à historiciser, construite et à déconstruire. Et qu'elle est construite sur des bases et des références différentes, opposées à celles de la pensée moderne sans pour autant perdre toute dimension critique comme dans la théorie systémique ou la pensée technologiste, nouvelles idéologies de légitimation sociale. Ces bases sont, contre Platon, les Stoïciens, contre Descartes, Leibniz, contre le rationalisme, l'empirisme (Hume notamment), contre l'humanisme, l'anti-humanisme.

Le chapitre V sera ainsi tourné entièrement vers la pensée de l'Événement et de la singularité de Deleuze, notamment à travers sa relecture et sa mise en relation des philosophies de Leibniz, des stoïciens et de Nietzsche. Le chapitre VI se penchera, lui, sur la critique de l'identité et l'invention d'une nouvelle forme de subjectivité que l'on peut dégager des oeuvres de Nietzsche, de Foucault, de Deleuze, seul ou avec Guattari, mais aussi de Klossowski ou encore de Tournier. Ce chapitre permettra de retrouver les analyses de l'«individu» de postmodernité en tant que «dividu» et singularité des chapitres III et IV, mais aussi d'approfondir l'examen de sa relation avec Autrui, ou plutôt l'absence d'Autrui, et de ses tendances perverses et schizoéphrènes. Pris dans leur signification esthétique et non pathologique et morale, ces concepts permettent alors, en liaison avec ceux d'agencement et de devenir, d'esquisser une construction différente du sujet qui retrouve la subjectivation créatrice, ou «vouloir-artiste», promue par Foucault.

La philosophie de Nietzsche étant au centre de cette pensée événementielle et non-humaniste, on retrouvera donc finalement le diagnostic de Habermas qui ouvre ma thèse : Nietzsche contre la modernité. Si le diagnostic est juste, l'analyse est cependant erronée et trop étroite : ce n'est pas simplement Nietzsche contre Hegel, ou même Nietzsche contre Kant, mais la reprise et la radicalisation du questionnement kantien lui-même contre les modes de pensée «classique» et «moderne» occidentaux. On verra alors que l'erreur se

trouve aussi dans l'identification de Baudelaire à la modernité (Adorno, Habermas) : Baudelaire n'est moderne que si on le distingue de la modernité des Lumières, que si on l'intègre dans une pensée postmoderne qui s'écarte résolument de la pensée hégélienne, rationaliste, identitaire. C'est aussi comme cela que l'on peut apprécier l'analyse par Foucault de Kant et de la permanence de la validité de son questionnement à la fin du XX<sup>ème</sup> siècle<sup>13</sup>, ainsi que celle de Baudelaire comme incarnation de l'attitude de modernité, mais une modernité qui n'est ni humaniste ni cartésienne. Et elle n'est kantienne que si l'on va chercher chez Kant une ouverture vers autre chose, ce que Foucault fait dans le texte *Was ist Aufklärung*, ce que Lyotard fait dans la *Critique de la faculté de juger*, ce que Deleuze fait également dans cette troisième *Critique* où il met au jour le principe de l'«accord des discordances» (cf. chapitre VI).

Si l'étude de Deleuze prend une place majeure dans ma thèse, c'est donc finalement parce qu'à travers elle, je peux, il me semble, mettre en lumière précisément ce qu'est, ce que serait une pensée critique de la postmodernité et un mode d'être critique postmoderne, jusque dans ses dimensions individuelles et subjectives. Or, cette ouverture sur une autre perception du réel est aussi la clef de mon analyse de la spécificité de la Chine. L'analyse de la pensée deleuzienne va ainsi constituer un pont essentiel entre l'étude de la modernité (occidentale) et celle de la société chinoise. Elle prend donc sens, non seulement dans l'interprétation critique de la postmodernité, mais encore dans le cadre de l'analyse de la réalité sociale chinoise et de sa complexité. Pour finir, la conclusion générale de la thèse comportera donc deux parties. La première présentera un résumé synthétique des apports de ce travail dans la connaissance de «ce que nous sommes» aujourd'hui, dans les conditions de la société contemporaine, et de la croisée des chemins à laquelle nous faisons face. La deuxième partie, elle, montrera brièvement comment on peut relier l'analyse de la modernité et de la postmodernité occidentale avec l'étude de la Chine, sous sa dimension «moderne» comme sous celle de sa culture traditionnelle, et notamment comment la compréhension de la logique événementielle postmoderne peut aider à saisir la spécificité du mode de pensée et de perception du réel à l'oeuvre en Chine.

<sup>13</sup> Dans une présentation critique de la traduction française de *La philosophie des Lumières* de Cassirer, Foucault souligne que l'on est en fait encore tous néo-kantiens. C'est toute la différence d'appréciation avec Habermas pour qui l'on est toujours «jeunes hégéliens» (voir chapitre I). Cf. M. Foucault, «Une histoire restée muette» (1966), in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, t. I, pp. 545-549.

## **Ière partie**

### **La modernité et la postmodernité comme phénomènes historiques et idéaux-types sociétaux**

## **Chapitre I**

### **Concept et discours de la modernité**

A l'orée du XXIème siècle, toutes les sociétés occidentales se reconnaissent modernes, et ce depuis l'avènement historique de la modernité au XVIIIème siècle. Mais l'ampleur des transformations qui se sont succédées depuis la chute de l'«Ancien Régime», tant politique qu'idéologique, est si grande, et les bouleversements sociaux si nombreux, que beaucoup remettent aujourd'hui en question l'appartenance du monde contemporain à cette modernité. La problématique de la modernité elle-même est-elle encore adéquate pour comprendre ce monde-ci? Les sociétés contemporaines ne sont-elles pas passées dans une nouvelle ère, «hors» de la modernité? Cette perception d'un changement profond, d'une mutation, reflétée par l'émergence des théories postmodernes, découle-t-elle alors d'un simple effet de sens inhérent à une modernité dont la ruse de la raison n'aurait plus de limites? Ou bien correspond-elle effectivement à une évolution sociohistorique structurelle, et désormais caractéristique, des sociétés occidentales, dont la saisie permettrait d'éclairer le futur de ces sociétés et, par contrecoup, de mieux comprendre le projet originel de la modernité dont elles sont issues?

Soulever ces interrogations, c'est déjà entrer de plain-pied dans le débat de la postmodernité qui, depuis les années 1970, domine la problématique de la modernité. Avant d'aborder directement ce débat dans le chapitre II puis de le prolonger dans la suite de la thèse, je vais essayer de dégager une définition précise de la modernité telle qu'elle s'est présentée dans les sociétés occidentales, non seulement comme événement historique et comme discours, mais aussi comme concept. L'objectif sera de circonscrire les traits principaux, voire structuraux, de cette modernité, mais aussi d'étudier son adéquation à la réalité contemporaine des sociétés occidentales, éventuellement identifiable à une postmodernité à spécifier plus tard.

C'est au XVIIIème siècle, avec les Lumières, que l'idée de modernité a pris un sens nouveau et proprement fondateur de l'histoire à suivre. C'est de cette modernité dont il est question ici, saisie dans ses principes, dans son archétype, telle que ses premiers promoteurs philosophiques et politiques l'ont défini. Il faut en effet souligner que l'idée de modernité a été, depuis lors, continuellement influencée par les transformations sociales et intellectuelles du monde occidental. Elle fut ainsi rapidement connotée de sens différents, voire opposés à celui qui prévalait au départ. Le glissement de l'idée de la modernité vers le concept de

modernisme au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle, et son rejet politique (socialismes, marxismes) ou philosophique (Nietzsche)<sup>1</sup>, ont ainsi préparé la voie à une identification persistante, positive comme négative, entre le dernier stade de l'évolution des sociétés occidentales (et notamment du capitalisme) et la modernité elle-même, ou, tout au moins, l'accomplissement des principes de la modernité<sup>2</sup>. Or si, on va le voir, la modernité peut se définir, entre autre, par une rupture continue, une remise en question permanente, elle n'est cependant jamais égale à la dernière production sociale, au dernier changement social, que ce principe de rupture a engendré.

Cette remarque est encore plus vraie pour le monde contemporain qui, la société américaine la première, connaît depuis les années 1940 une transformation profonde de son système de fonctionnement. Cette transformation, que l'on caractérisera en première approximation par le développement d'une société de consommation qui diffère de la société de production dont elle est issue (Riesman), a des conséquences majeures tant au niveau de la socialisation des individus qu'à celui de la vision que ces mêmes individus ont de leur société, de «la» société<sup>3</sup>. Les études consacrées à l'évolution contemporaine des sociétés occidentales ont ainsi relevé que cette transformation s'accompagne d'un accroissement de l'individualisation, expliqué soit en termes de narcissisme (Lasch), d'authenticité (Taylor), de construction de soi (Giddens), de logique systémique (Luhmann), ou de rationalisation des mondes vécus (Habermas)<sup>4</sup>. Cette individualisation croissante a pu être perçue, de façon plus ou moins normative, comme une conséquence logique et néfaste de la modernité, ou bien au contraire comme le signe de sa crise ou de sa dissolution. Dans tous les cas, le changement apparaît si important qu'il a entraîné le recours à de nouveaux concepts caractérisant la nouvelle réalité sociale, comme ceux de postmodernité (Lyotard, Jameson, Freitag), de modernité avancée (Giddens), ou de surmodernité (Augé)<sup>5</sup>. Il faut aussi noter que cette

<sup>1</sup> Sur la perception, et son rejet, de la modernité au niveau philosophique au XIX<sup>ème</sup> siècle, que ce soit par Nietzsche ou par une partie des Hégéliens, cf. Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, chapitres I, II, III.

<sup>2</sup> On retrouve une telle identification jusque dans les discours récents sur la Révolution française (F. Furet notamment) et ses liens «génétiques» avec les totalitarismes du XX<sup>ème</sup> siècle, cf. Gilles Gagné, «Gauchet, la France et le rêve américain», *Société*, n° 12-13, hiver 1994, pp. 157-191.

<sup>3</sup> Cf. David Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale U. P., 1989 (1949).

<sup>4</sup> Mais, en fait, ce constat est plus ancien, comme l'atteste la préoccupation des sociologues de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle (notamment Durkheim et Tarde) face à un processus d'individualisation qui leur semble une menace pour la cohésion sociale. Voir également l'article de Georges Bataille, «Le sens moral de la sociologie» (1946), qui reprend cette attention à l'éclatement et l'atomisation du social, in *Critique. Cinquante ans. 1946-1996*, n° 591-592, août-septembre 1996, pp. 583-591.

<sup>5</sup> Cf. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979; Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1991; Michel Freitag, «La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique», *Société*, n° 12-13, hiver 1994, pp. 1-137; Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press, 1991; Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.

perception nouvelle massive de la réalité sociale a connu des antécédents dans la sphère artistique. L'évolution de l'art et de l'architecture dans les années 1960, et notamment après 1968 et la fin symbolique du surréalisme, s'est ainsi manifestée par la définition puis la revendication d'un art postmoderne ou postmoderniste (Jameson), dont les traits principaux ont ensuite également été reconnus dans le domaine littéraire (Hutcheon)<sup>6</sup>. Parallèlement, la pensée critique et philosophique, surtout française, à travers l'exigence d'une nouvelle appréhension de la réalité sociale, a développé une analyse de ses dimensions de pouvoir et de vérité (Foucault), de ses conditions d'énonciations (Lyotard), ou encore directement de sa conceptualisation en mettant en relief la modalité particulière de construction sociale et symbolique de la réalité que représente la pensée moderne et la pensée occidentale dans son ensemble (Deleuze et Guattari)<sup>7</sup>.

La question de la postmodernité ne relève donc pas simplement d'une nouvelle taxinomie du monde moderne, mais comporte ou accompagne une tentative critique et normative (malgré la prétention a-normative proprement idéologique d'une partie de ses contributeurs) de réflexion de la société et de la nature humaine hors du mode de pensée et de développement dit «moderne» et dominant depuis trois siècles. La pertinence de cette réflexion critique dépend cependant pour une part de la perception de la «modernité» dont elle s'inspire, et donc de la définition conceptuelle qu'y en est donnée, les filiations intellectuelles et philosophiques diverses ayant une influence notable sur les perspectives choisies (de Heidegger, Nietzsche, Hegel, Leibniz, à la phénoménologie, la théorie critique ou la philosophie analytique).

Partant de ce constat, et en s'appuyant sur des textes de Habermas, Kant, Foucault, Renaut et Freitag, on développera donc dans ce premier chapitre une approche conceptuelle de la modernité aux niveaux historique, social et philosophique, avec une attention particulière portée à la question de la subjectivité. Les chapitres suivants seront, eux, consacrés à l'analyse de la problématique de la postmodernité en tachant là aussi de saisir tant la logique sociétale que le «mode d'être» (individuel, philosophique) qui la caractérise.

Comme dernière remarque, je voudrais indiquer que d'autres textes ont été examinés pour comprendre et analyser le phénomène de modernité mais n'ont pas été retenus pour dresser le tableau conceptuel de la modernité. On pourra cependant s'y référer de façon

<sup>6</sup> Cf. F. Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, *op. cit.* Pour une vision très classique, mais néanmoins fidèle aux évolutions historiques de l'art moderne et contemporain, cf. Ernst Gombrich, *Histoire de l'art*, Paris, Flammarion, 4ème éd., 1992.

<sup>7</sup> Cf. par exemple Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité, t. I)*, Paris, Gallimard, 1976; J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, *op. cit.*; Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969; G. Deleuze et Félix Guattari, *Milles Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980.

marginale. C'est notamment le cas des ouvrages de Giddens (*Les conséquences de la modernité; Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*), Taylor (*Grandeur et misère de la modernité; Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*), Touraine (*La critique de la modernité*), et Louis Dumont (*Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*) qui ont fait ailleurs l'objet d'études spécifiques de ma part<sup>8</sup>. Plusieurs raisons nous ont amenés à les écarter de notre corpus final de référence, et ce, en dépit de leur intérêts respectifs. Ces auteurs présentent en effet tous la caractéristique d'assimiler modernité et moderne, ou encore modernisme, et dès lors, de tirer une définition de la modernité à partir soit de l'évolution des sociétés modernes au XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècle, soit des traits dominants de la société contemporaine. Leurs analyses peuvent alors être d'un plus grand intérêt pour comprendre l'état contemporain de la société, alimentant la réflexion sur la question de la postmodernité ou de la modernité avancée. Par contraste, si l'on a retenu ainsi, avant tout, des auteurs comme Habermas, Freitag, Renaut ou Foucault, c'est que ceux-ci tentent plutôt de saisir ce qui constitue le principe directeur ou la logique spécifique de la modernité à son avènement. Ils nous sont donc plus utiles pour comprendre quel est le sens de la modernité en tant que projet, et aussi quelles éventuelles contradictions ce projet a-t-il pu connaître avec l'évolution effective des sociétés modernes.

---

<sup>8</sup> Anthony Giddens, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, et *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age, op. cit.*; Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, et *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1989; Alain Touraine, *La critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1991; Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Points-Seuil, 1987 (1983). Les ouvrages de Giddens, Taylor, et Touraine ont été analysés dans «Examen général de doctorat. Réponse à la question : «Caractérisez les différentes constructions de la modernité dans leurs visées spécifiques», Université de Montréal, oct. 1994. L'ouvrage de Dumont a été étudié dans «Travail de recherche. Modernité et individu», avril 1995.

## 1. La modernité, phénomène socio-historique

### Modernité et moderne, précision des termes

Une des difficultés de toute étude de la «modernité» est la faible précision conceptuelle de ce mot et de l'adjectif associé «moderne». L'équivocité de ces deux termes est due, d'une part, à leur utilisation extensive dans le langage courant comme dans les sciences sociales, et d'autre part, à leur signification toujours «contemporaine». Dans le langage courant, on confond ainsi généralement monde moderne et monde contemporain, que ce soit pour qualifier les sociétés occidentales dans leur état de développement actuel ou pour évaluer le niveau plus ou moins «moderne» d'autres sociétés. Un tel usage du terme moderne s'est, par ailleurs, largement répandu après la Seconde guerre mondiale dans les disciplines économiques, politiques et administratives avec le développement des théories de la modernisation, notamment aux Etats-Unis. Par la suite, en raison de la place dominante que ces théories ont progressivement acquise, c'est l'ensemble du discours social contemporain qui a été marqué par un effacement de la distinction moderne-contemporain et une évacuation de la problématique de la modernité<sup>9</sup>. On parlera ainsi beaucoup du «moderne» (sociétés, technologies, industries, mode de production etc...) et peu de modernité, le substantif portant en lui des connotations plus complexes, notamment culturelles, qui ne peuvent se réduire à la simple succession de changements économiques et techniques.

Néanmoins, cette utilisation extensive de terme «moderne» n'est pas «moderne» en soi. En effet, comme le rappelle Habermas, elle est observable à chaque période historique où les contemporains se sont sentis partie prenante d'une phase de transformation ou d'évolution par rapport à un passé perçu comme dépassé<sup>10</sup>. Ce qui fait alors la différence entre le moderne de la «modernité» et le «moderne» de Charlemagne ou du XVIème siècle, c'est, souligne-t-il, l'apparition d'un rapport nouveau et particulier entre le présent et le passé, et par là même, entre le présent et l'avenir. En effet, contrairement aux «anciens» modernes qui ne s'opposent à un passé que par le rappel d'une vérité originelle perdue, que ce soit la Réforme protestante avec le retour aux écritures ou la Renaissance avec la reprise de l'art et de la philosophie de l'antiquité, la pensée de la modernité telle qu'elle se développe dans les Lumières se conçoit dans un rapport radical au présent. Toute identification de la modernité à ses prolégomènes, ou perception d'une répétition d'un phénomène moderne plus ou moins récurrent, n'est alors plus possible. Habermas note ainsi :

<sup>9</sup> Cf. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

<sup>10</sup> Cf. J. Habermas, «La modernité : un projet inachevé», *Critique*, n° 413, oct. 1981, pp. 950-967.

«C'est seulement avec les idéaux de perfection prônés par les Lumières françaises, avec l'idée, inspirée par la science moderne, d'un progrès infini de la connaissance et d'une progression vers une société meilleure et plus morale que le regard échappa progressivement à l'envoûtement qu'avaient exercé sur *chacune des époques modernes successives* les oeuvres classiques de l'Antiquité»<sup>11</sup>.

Ainsi, ce n'est qu'au cours du XVIIIème siècle que le seuil historique de 1500 (marqué par trois bouleversements - la découverte du «Nouveau Monde», la Renaissance et la Réforme) est défini par une «nouvelle» articulation entre Temps modernes, Moyen-Age et Antiquité : les termes de «temps modernes» ou de «monde moderne» y perdent leur signification purement chronologique pour désigner une époque radicalement «nouvelle» par rapport à ce qui précédait<sup>12</sup>. Cette perception de rupture est aussi celle d'un monde en proie à une transformation radicale de son mode d'organisation et de ses structures de pouvoir, et dont la légitimité est attaquée depuis deux siècles tant au plan philosophique que scientifique (rejet de la pensée scolastique, des dogmes religieux et des croyances pré-scientifiques : Bacon, Descartes, Vico, Galilée, Copernic, Newton).

Sources historiques de la modernité, les phénomènes de la Renaissance et de la Réforme, et même l'exposé de la doctrine cartésienne, ne constituent donc pas son avènement en tant que tel. Celui-ci nécessite en effet une auto-réflexivité qui n'apparaît qu'au XVIIIème siècle et qui constituera dès lors l'un de ses critères essentiels<sup>13</sup>. La modernité se présente ainsi comme le moment où l'époque se conçoit elle-même «nouvelle», non plus par rapport à un passé mais par rapport *au* passé, à l'histoire en tant que telle. Dans son rapport à l'avenir, elle exprime la conviction que l'avenir a déjà commencé et désigne l'époque qui s'est ouverte au nouveau qui vient<sup>14</sup>. Le siècle des Lumières est ainsi marqué par l'émergence de l'idée de progrès, et des philosophies de l'histoire dont elle fournit la base spéculative, exprimant, ici encore, l'entreprise d'auto-réflexion des contemporains tant sur la société présente que sur ses origines<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 951. Souligné par l'auteur.

<sup>12</sup> J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>13</sup> Ainsi, si avec Renaut, on peut dire que la modernité «commence» au plan philosophique avec Descartes et l'affirmation du sujet, le cadre même de la réflexion cartésienne s'inscrit encore dans l'univers mental du passé. Ce n'est qu'avec Leibniz, mais surtout avec Kant, qu'émerge véritablement la modernité philosophique à la fois dans une réflexion critique sur soi et dans une dissociation des sphères de la foi et de la raison. Cf. Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

<sup>14</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 6.

<sup>15</sup> Sur les philosophies de l'histoire voir Gérard Raulet, *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, Paris, GF-Flammarion, 1995. Renaut montre également bien que philosophie de l'histoire et idée de progrès ne

Pour les Lumières, le présent est alors, d'une part, perçu davantage en lui-même comme le passage qui se consume dans la conscience, et d'autre part toujours dans son rapport à l'avenir<sup>16</sup>. Cet esprit du temps, ce *Zeitgeist*, est ainsi exprimé par Hegel :

«Il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de naissance et de transition à une nouvelle période. L'esprit a rompu avec ce qui était jusque-là le monde, celui de son existence et de sa représentation; il est sur le point d'engloutir tout cela dans le passé et il est dans le travail de sa conception [...]. L'insouciance et l'ennui qui envahissent ce qui subsiste encore, le pressentiment vague d'un inconnu sont les signes précurseurs de quelque chose d'autre qui se prépare. Cet émiettement [...] est interrompu par le lever du soleil qui, en un éclair, esquisse en une fois l'édifice du nouveau monde»<sup>17</sup>.

Le sentiment d'auto-conception du nouveau monde est alimenté par les événements politiques qui secouent l'Europe. La Révolution française, et la décapitation du roi, la guerre d'indépendance américaine, et le rejet de la soumission à la couronne anglaise, ébranlent les fondations d'un monde qui paraissaient jusqu'alors immuables et le jettent à bas au profit de ce qui «se crée et se légifère chaque jour». C'est la Tradition qui tombe, avec laquelle on rompt de façon consciente et volontaire.

Cette rupture de la structure du pouvoir constitue ainsi un deuxième point de différenciation entre la Modernité et les précédents «temps modernes». Lors de la Renaissance ou de la Réforme, et moins encore au Moyen-Age, la structure du monde occidental n'avait été effectivement remise en cause. Dans les deux cas, non seulement le cadre du pouvoir en place, mais encore la reconnaissance d'une subordination du temporel au spirituel, de la place de Dieu dans le monde, s'ils sont attaqués, restent sur leur pied<sup>18</sup>. La révolution anglaise («*The Glorious Revolution*», 1640-1660) représente alors la première émergence politique de la modernité. Cependant, elle s'inscrit encore dans un processus de type «traditionnel» de redistribution des pouvoirs au sein d'un cadre que l'on modifie pour un «mieux», mais que l'on n'abat pas pour un «nouveau»<sup>19</sup>. La Révolution française, par la

---

pouvaient pas apparaître avant le XVIIIème siècle en raison du cadre de la réflexion philosophique imposé par la tradition scolastique, cf. A. Renaut, *ibid.*

<sup>16</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 7.

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Préface à la Phénoménologie de l'esprit*, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 7.

<sup>18</sup> Sur le rapport de Luther au pouvoir temporel, et sur la soumission totale du temporel au spirituel chez Calvin, cf. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, *op. cit.*

<sup>19</sup> M. Freitag, «Les racines anglaises de l'Amérique et la modernité distincte de l'Angleterre», *Société*, n° 14, hiver 1995, pp. 119-147.

rupture radicale et autofondatrice qu'elle provoquera, apparaîtra par contre et davantage encore que la Révolution américaine, comme l'incarnation paradigmatique de la modernité<sup>20</sup>.

La «Modernité» constitue donc au premier abord un phénomène socio-historique qui pose un *projet* de rupture et d'auto-fondation. Elle correspond historiquement à la pensée des Lumières, qui au plan plus politique en France et plus philosophique en Allemagne, va articuler ce projet aux deux niveaux de la nation et de l'individu. La modernité n'est ainsi pas une simple succession d'événements contingents. Ces événements sont liés à des choix, à des principes, qui déterminent la spécificité du projet de la modernité. Il y a une ambition intellectuelle inhérente à la modernité, une *réflexivité*, qui va se trouver concrétisée de façon exemplaire dans la proclamation de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ou la pensée kantienne.

Cependant, en dehors de ces incarnations paradigmatiques, la modernité semble présenter dès son émergence des visages différents, voire contradictoires. Le mouvement des Lumières est en effet parcouru par des tensions et sera critiqué avant même la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle par ceux qui se prétendront ses héritiers<sup>21</sup>. Les révolutions anglaise, française et américaine ne sont pas non plus de même nature, et la modernité telle qu'elle se déploie en Angleterre, en France et en Amérique offre des variantes qui amènent à s'interroger sur la cohérence interne de la «Modernité». Doit-on parler d'une ou de plusieurs modernités? Y a-t-il hétérogénéité ou contradiction? Doit-on distinguer un schéma général et des évolutions libres à partir d'une structure commune? Ou bien cerner une non-identité essentielle entre des phénomènes conjoncturellement et partiellement semblables? La compréhension de ces événements et des pensées qui les ont accompagnés est ainsi si diverse de Kant à Hegel, de Leibniz à Nietzsche, de Rousseau à Heidegger que nous devons en effet soit postuler une certaine hétérogénéité inhérente à la modernité (Renaut), soit s'efforcer de distinguer d'une part une modernité «idéal-typique» et de l'autre des dérives a-modernes ou post-modernes (Habermas, Freitag), c'est-à-dire des formes de pensée et d'organisation de la société qui, tout en possédant certaines des caractéristiques de la modernité ne contiennent pas ou plus les principes qui fondent la modernité. C'est cette deuxième voie qui paraît la plus féconde pour rendre compte à la fois de la spécificité du projet moderne et des contradictions qui secouent la société contemporaine. Je vais donc d'abord m'attacher à retracer avec Habermas l'origine intellectuelle de la modernité et son lien fondamental à la raison et à la subjectivité. Cette lecture de la modernité a l'avantage et l'inconvénient d'être classique, c'est-

<sup>20</sup> On reviendra avec Freitag sur ces différences ci-dessous chapitre I. 5. et chapitre III. 1.

<sup>21</sup> Notamment l'idéalisme allemand et les romantiques. Cf. G. Raulet, *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, *op. cit.*, pp. 108-146 et 415-484.

à-dire de reprendre l'interprétation hégélienne de la modernité et du criticisme kantien. On essaiera donc de questionner ce discours «habermassien» sur trois points : l'évaluation de la pensée kantienne et de sa signification au regard de la modernité à travers un court texte de Kant lui-même et les analyses qu'en font Renaut et Foucault; l'identification de Baudelaire et de la modernité, d'abord avec Foucault puis avec Côté (chapitre II. 5.); la saisie de la modernité comme un idéal-type sociétal davantage qu'un simple processus avec Freitag.

## 2. Habermas. La modernité culturelle et le processus de modernité

L'analyse que propose Habermas se caractérise par deux traits<sup>22</sup>. Premièrement, une approche de la modernité par les discours qui en sont faits, donc une recherche du sens de la modernité pour ses acteurs en tant qu'ils la comprennent comme telle. Deuxièmement, une compréhension de la modernité comme un processus qui s'inscrit dans un projet réflexif et dont la normativité se perpétue jusqu'à nous à la fois dans cette réflexivité critique et dans le sens que le projet donne à notre action.

Habermas base sa réflexion sur la problématique dialectique hégélienne. Hegel est en effet, selon lui, le premier non seulement à conceptualiser la modernité dans son originalité mais aussi à l'avoir formulée en tant que problème philosophique. Le *Zeitgeist* évoqué par Hegel, souligne-t-il, se réfère à un présent qui, se comprenant comme l'actualité du temps présent, et à partir de l'horizon des temps nouveaux, est forcé de reproduire, sous la forme d'un renouvellement continu, la rupture entre les temps nouveaux et le passé.

Reprenant Adorno, Habermas estime alors que c'est dans la modernité esthétique que l'on va pouvoir saisir le plus aisément le processus créatif d'autoréférencialité de la modernité<sup>23</sup>. Selon la perspective classique adornienne, cette autoréférencialité glorifie ainsi l'actualité, elle met en avant le Nouveau, l'instant, le présent. Ce serait donc avec Baudelaire, et sa théorie de l'art influencée par Edgar Allan Poe, que l'état d'esprit de la modernité esthétique se précise : «est désormais tenu pour moderne ce qui permet à une actualité qui se renouvelle spontanément d'exprimer l'esprit du temps sous une forme objective»<sup>24</sup>. Son critère distinctif n'est plus «l'autorité d'une époque passée» mais «l'authenticité d'une actualité passée». Le transitoire constitue ainsi pour Baudelaire à la fois la porte d'entrée et l'expression même de la modernité, l'irruption de l'éternel poétique dans l'historique<sup>25</sup>. La dislocation, l'explosion, l'anti-traditionnalisme apparaissent alors à Habermas comme les énergies caractéristiques de la modernité esthétique qui renvoient socialement à «l'expérience d'une société en état de mobilisation, d'une société saisie par l'accélération, d'une vie

<sup>22</sup> L'analyse de la conception de la modernité de Habermas se basera essentiellement sur son ouvrage *Le discours philosophique de la modernité*, et sur son texte «La modernité : un projet inachevé», *op. cit.*

<sup>23</sup> Cependant avec la différence, note Habermas, qu'Adorno fait remonter les débuts de la modernité aux alentours de 1850 (assimilant dès lors totalement modernité et modernisme), et a pour elle «les yeux de Baudelaire et de l'art d'avant-garde», cf. «La modernité : un projet inachevé», *op. cit.*, p. 951. Pour une perception plus différenciée de l'art moderne et du modernisme au niveau pictural, cf. E. Gombrich, *Histoire de l'art*, *op. cit.*, pp. 425-475, qui place la «rupture» de l'art moderne au moment de la Révolution française. Sur l'opposition «art de la représentation»/«Art moderne», cf. ci-dessous, chapitre II. 5.

<sup>24</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 952.

<sup>25</sup> J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 12.

quotidienne marquée par la discontinuité»<sup>26</sup>. Après Baudelaire, cette modernité s'épanouirait dans les courants d'avant-garde pour s'exacerber chez les Dadaïstes et dans le surréalisme. Adorno souligne ainsi que

«les signes de la dislocation sont-ils le sceau de l'authenticité du moderne, ce par quoi il nie désespérément la clôture de l'éternellement semblable; l'explosion est l'un de ses invariants. L'énergie anti-traditionnaliste devient un tourbillon vorace. Dans cette mesure, la modernité est un mythe tourné vers lui-même; son caractère intemporel devient la catastrophe de l'instant qui brise la continuité temporelle»<sup>27</sup>.

Mais la conscience du présent de la modernité esthétique n'est pas simplement anti-historique. Elle s'attaque plutôt à l'imitation normative de modèles historiques, comme le souligne Walter Benjamin. Les rapports de la modernité à l'histoire doivent être en effet davantage compris, selon Benjamin, à travers «un concept du présent saisi comme à-présent». Ainsi de l'idée que la Révolution française se faisait d'elle-même : «Elle citait l'ancienne Rome exactement comme la mode cite un costume d'autrefois. La mode sait flairer ce qui est actuel lors même qu'elle évolue dans les brousses du passé»<sup>28</sup>. Cette interprétation, comme la citation d'Adorno ci-dessus, et plus encore pour la théorie du poétique et de l'inactuel de Baudelaire, n'est pas sans poser de problèmes. Comme on le verra d'abord avec Foucault, puis avec Freitag et Côté, ces théories peuvent en effet être perçues et interprétées dans un sens postmoderne et avec certaines raisons, ce qui fait jeter un tout autre regard sur le lien entre les Lumières et la société moderne de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Habermas rejette cette perspective et s'en tient à une identification totale de la modernité esthétique et de la modernité des Lumières dans leur *principe*. Mais, ce faisant, il place quand même le cœur de la modernité au niveau «social» (dont l'«Art moderne» n'est qu'une expression). Ainsi pour Habermas, si l'idée de la modernité peut être étroitement apparentée à l'évolution de l'art européen, voire exprimée par celle-ci, le *projet de la modernité* ne devient perceptible qu'en sortant du strict domaine artistique pour entrer dans la problématique proprement sociale<sup>29</sup>. La question de la modernité est de fait partout présente dans les théories sociologiques classiques du XIX<sup>ème</sup> siècle (Weber, Marx, Durkheim). Habermas relève à ce propos que, dans ces théories, la modernité, bien qu'objet de critique ou de crainte, est encore, contrairement à ce qui se passera au XX<sup>ème</sup> siècle, saisie comme un phénomène qui «va de soi». Et il est

<sup>26</sup> J. Habermas, «La modernité : un projet inachevé», *op. cit.*, p. 952.

<sup>27</sup> Th. Adorno, *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1970, p. 41, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 953.

<sup>28</sup> W. Benjamin, «Thèses sur la philosophie de l'histoire», cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 953.

<sup>29</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 957.

précisément perçu comme mettant en avant les deux thèmes de la raison et de la subjectivité<sup>30</sup>. Pour Habermas, ces deux thèmes constituent de fait l'essence de la modernité.

## 2. 1. Modernité et rationalité

Habermas rappelle ainsi que Max Weber, en particulier, reconnaît un lien interne, structurel, entre modernité et rationalité. Weber conçoit en effet spécifiquement le processus de modernisation comme un processus de rationalisation : «le processus de désenchantement par suite duquel les conceptions religieuses du monde, en se désintégrant, engendrent en Europe une culture profane, est un processus «rationnel» », dit-il<sup>31</sup>. Ce processus de rationalisation opère alors à deux niveaux. D'un côté, il suscite la laïcisation de la culture occidentale avec l'effondrement de l'interprétation religieuse du monde, de l'autre, il génère un nouveau mode de développement social. Ce mode de développement moderne se définit par «l'institutionnalisation de types d'activités rationnelles par rapport à leurs fins», notamment de l'activité économique et de l'activité administrative. Les sociétés modernes se construisent ainsi par et dans de nouvelles structures sociales caractérisées par deux systèmes cristallisateurs en interpénétration fonctionnelle : l'entreprise capitaliste et l'appareil bureaucratique de l'État. Parallèlement, le processus de rationalisation, en envahissant la vie quotidienne, engendre la désagrégation des formes de vie traditionnelles<sup>32</sup>. Cependant, chez Weber, insiste Habermas, l'institutionnalisation de la rationalité instrumentale à travers l'activité économique et administrative renvoie directement à la modernité culturelle qui en est la source, c'est-à-dire à la décomposition, par la raison subjective, de la raison substantielle de la religion et de la métaphysique en trois moments distincts (connaissance, justice, goût) ayant leur validité interne et qui correspondent à l'autonomisation des sphères de valeurs propres à la science, la morale et à l'art<sup>33</sup>. Le lien entre modernité et rationalité n'est ainsi pas rompu, contrairement à ce qui se produira avec les théories contemporaines de la modernisation, auxquelles Habermas s'oppose directement.

La thématique wébérienne s'est en effet vue substituer dans les années 1950 une thématique de la modernisation beaucoup plus restreinte<sup>34</sup>. Dans cette nouvelle thématique, le

<sup>30</sup> J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 2.

<sup>31</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 1.

<sup>32</sup> J. Habermas, *ibid.*, pp. 1-2.

<sup>33</sup> J. Habermas, «La modernité : un projet inachevé», *op. cit.*, p. 957. Weber reprend en ceci directement l'analyse kantienne. Cf. plus loin 2. 2. Modernité et subjectivité.

<sup>34</sup> Les raisons de cette substitution apparaissent variées. On peut relever notamment, avec Habermas, l'influence de l'idéologie conservatrice opposée dès le début à la modernité culturelle, ou bien l'orientation

concept de modernisation ne désigne plus qu'un «ensemble de processus cumulatifs» qui se renforcent les uns les autres :

«la capitalisation et la mobilisation des ressources, le développement des forces productives et l'augmentation de la productivité du travail; [...] la mise en place de pouvoirs politiques centralisés et la formation d'identités nationales; [...] la propagation des droits à la participation politique, des formes de vie urbaine et de l'instruction publique; [...] la laïcisation des valeurs et des normes, etc.»<sup>35</sup>.

A travers cette abstraction normative fonctionnaliste, le concept de modernité se caractérise alors à la fois par la décontextualisation historique de la modernité occidentale et sa formulation en modèle général des processus d'évolution sociale, et par la rupture du lien interne entre la modernité et la continuité historique du rationalisme occidental. Or, comme Weber, Habermas maintient la validité du projet d'une modernité qui appelle toujours son achèvement, et rejette toutes les interprétations fonctionnalistes qui tendent à évacuer la modernité culturelle. En opérant l'émancipation de la modernisation sociale d'une modernité culturelle perçue comme dépassée, l'abstraction fonctionnaliste interdit en effet toute compréhension critique et réflexive du monde moderne. Une telle perspective, de nature évolutionniste, autorise alors pour Habermas non seulement l'évacuation de l'idée d'un achèvement de la modernité, mais plus radicalement encore le congédiement de la modernité elle-même<sup>36</sup>.

Cette dérive fonctionnaliste a cependant marqué la grande majorité des débats contemporains sociologiques et politiques sur la modernité, et son extension possible aux sociétés non-occidentales<sup>37</sup>. Or, comme on le voit, non seulement cette interprétation ne respecte pas la cohérence de la modernité «originelle», mais de plus pervertit et son sens et sa portée normative en éliminant la dimension critique qui, étant constitutive de la modernité, en est une condition nécessaire. On verra d'ailleurs avec Freitag (chapitre III) que cette dérive n'est pas un «accident conceptuel» lié à une compréhension rapide de ce qui fait la modernité,

---

quantitativiste prise par l'ensemble des sciences sociales américaines après la Seconde guerre mondiale (cf. A. Pirès, «La méthode qualitative en Amérique du Nord: un débat manqué (1918-1960)», *Sociologie et Société*, 1982), ou encore la lecture fonctionnaliste de l'oeuvre de Weber qui s'est imposée aux Etats-Unis à la suite de T. Parsons (cf. P. Ghosh, «Some problems with Talcott Parsons' version of the Protestant Ethic», *Archives européennes de sociologie*, vol. XXXV, 1994, n° 1).

<sup>35</sup> J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., pp. 2-3.

<sup>36</sup> J. Habermas, *ibid.*, pp. 1-2.

<sup>37</sup> Elle a ainsi particulièrement orienté la question de la modernité et de la modernisation en Chine. Voir par ex. J. K. Fairbank, «Modernization and its discontent», *China Quarterly*, 1982, n° 90, pp. 296-301. Le succès de la thématique modernisatrice en Chine après 1949 a été par ailleurs grandement facilité par le découplage qu'elle opère entre la modernité et la culture (occidentale) qui reste, elle, systématiquement rejetée sur des bases «socialistes» ou explicitement nationalistes par le Parti communiste chinois.

mais peut être rapportée à une logique sociétale de type «postmoderne» qui met en avant la primauté des moyens sur celle des fins. Habermas voit lui aussi un tel lien dans le champ des sciences sociales :

«Il est un fait que c'est bien la recherche sur la modernisation, telle qu'elle s'est développée dans les années cinquante et soixante, qui a créé les conditions permettant au terme de «post-modernité» de se répandre parmi les sociologues. [...] Dès lors que sont rompues les relations internes entre le concept de modernité et la manière dont cette modernité se comprend elle-même dans l'horizon de la raison occidentale, il est possible de relativiser les processus de modernisation qui se poursuivent de manière quasi automatique, et d'adopter le regard distancié d'un observateur post-moderne»<sup>38</sup>.

## 2. 2. Modernité et subjectivité

La rupture que l'art moderne posera comme son principe de création et d'existence est en fait, nous dit Habermas, perçue dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle par Hegel comme le problème philosophique, mais aussi politique, que la modernité en le mettant au jour doit résoudre. Cette rupture a en effet comme conséquence directe l'impossibilité pour la modernité d'emprunter à d'autres époques les critères de son fonctionnement : «elle est obligée de puiser sa normativité en elle-même»<sup>39</sup>. Et même si, comme le rappelle Blumenberg, il existe une disproportion «entre cette prétention d'une rupture radicale avec la tradition et la réalité de l'histoire qui ne peut jamais recommencer de fond en comble»<sup>40</sup>, c'est dans cette idée d'autonomie, d'auto-normativité, que la modernité va tirer sa légitimité. Pratiquement, la rupture de la référence à Dieu et la revendication des «trésors divins» pour l'être humain entraîne la récupération d'un pouvoir sur soi et d'une liberté auto-référentielle qui s'accompagne d'une tendance à l'absolutisation de l'humain.

Au centre de cette rupture, apparaît ainsi la figure de la subjectivité. Selon Hegel, qui la «découvre» comme le *principe* des temps nouveaux, c'est *la* caractéristique de la modernité:

«le principe du monde moderne est, en général, la liberté de la subjectivité. Selon ce principe, tous les aspects essentiels donnés dans la totalité spirituelle se développent pour obtenir leurs droits respectifs». [...]

<sup>38</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 3.

<sup>39</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 8.

<sup>40</sup> Cf. J. Habermas, *ibid.*, p. 9.

«Ce qui fait la grandeur de notre temps, c'est que l'on a reconnu la liberté, la propriété de l'esprit, le fait qu'il est en soi auprès de soi»<sup>41</sup>.

Cette subjectivité correspond pour Hegel à la structure du rapport à soi apparue en philosophie à travers le *cogito ergo sum* de Descartes puis dans la figure de la conscience de soi absolue chez Kant. Il s'agit de la structure propre au rapport à soi du sujet connaissant qui se penche sur lui-même en tant qu'objet, afin de se saisir comme dans une image spéculaire, précisément de manière spéculative<sup>42</sup>. Reprenant Hegel, Habermas relève quatre connotations au terme de subjectivité : l'individualisme, le droit à la critique, l'autonomie de l'action, et la philosophie idéaliste elle-même, qui vont alors marquer la modernité historique. Cependant, avant d'approfondir ces points (notamment avec Renaut et Freitag), et pour bien comprendre cette interprétation de la subjectivité par Hegel, on doit se rapporter à la façon dont, pendant les Lumières, on a pu penser différemment l'héritage du sujet cartésien, et notamment le décalage entre Leibniz et Kant, puis entre Kant et Hegel. La filiation entre Kant et Hegel n'est, en effet, pas directe, et dans la critique qu'il fait du criticisme kantien, Hegel va développer un système philosophique qui reprendra des éléments de la philosophie leibnizienne auxquels Kant s'était précisément attaqué<sup>43</sup>.

Habermas rappelle que Hegel considère Kant comme l'expression du monde moderne dans «son édifice intellectuel». Kant a en effet fait de la conscience de soi absolue la base de ses trois critiques, et de la raison le tribunal de la validité de toute chose<sup>44</sup>. Il a substitué au concept substantiel de raison hérité de la tradition métaphysique celui d'une raison scindée en ses éléments dont l'unité n'est plus que formelle. Il a séparé les facultés de la raison pratique et du jugement de la connaissance théorique, plaçant chacune d'entre elles sur des fondements qui leur sont propres. Mais dans la mesure où la raison critique fonde la possibilité de la connaissance théorique, du discernement moral et de l'évaluation esthétique, elle ne se contente pas seulement de s'assurer de ses propres facultés subjectives, ni de rendre transparente l'architectonique de la raison. Elle assume aussi le rôle d'un juge suprême vis-à-vis de la culture dans son ensemble<sup>45</sup>. Ainsi, selon Hegel, dans la philosophie kantienne, et dans la mesure où la réflexion transcendantale, dans laquelle le principe de subjectivité apparaît dans sa nudité, revendique en même temps, vis-à-vis de ces sphères, les

<sup>41</sup> G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, 1975, p. 283, et *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. III, in *Werke*, Francfort, 1971, t. XX, p. 329, cité in J. Habermas, *ibid.*, p. 19.

<sup>42</sup> J. Habermas, *ibid.*, pp. 21-22.

<sup>43</sup> Voir G. Raullet, *Aufklärung. Les Lumières allemandes, op. cit.*, et A. Renaut, *L'ère de l'individu, op. cit.*

<sup>44</sup> Je reprends ici, et dans les paragraphes qui suivent, directement l'analyse de Habermas. Sur la question de la raison posée comme principe régulateur ou constitutif contre le dogme, religieux notamment, cf. G. Raullet, *Aufklärung. Les Lumières allemandes, op. cit.*

<sup>45</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 22.

compétences d'un juge, se concentre l'essence et le foyer du monde moderne, à savoir l'élévation de la Raison comme valeur suprême.

D'un coté, donc, la philosophie kantienne délimite les sphères culturelles en tant que science et technique, droit et morale, art et critique esthétique, selon des critères purement formels, ne les légitimant qu'à l'intérieur de ces limites. De l'autre, au niveau de l'évolution sociohistorique, comme le souligne Habermas, à la fin du XVIIIème siècle, la science, la morale et l'art se sont déjà différenciés, même au point de vue des institutions, en tant que domaines d'activité dans lesquels on traite de façon autonome, c'est-à-dire selon l'aspect chaque fois particulier de la validité, des questions relatives à la vérité, à la justice et au goût. La sphère du savoir s'est détachée dans sa totalité, d'une part, de la sphère de la foi, et de l'autre, de celle des rapports sociaux organisés par le droit, comme de la vie quotidienne en communauté<sup>46</sup>. L'autonomie des sphères de l'activité sociale puis de la raison n'est donc pas qu'un seul postulat philosophique mais constitue un des aspects du processus de la transformation historique moderne de l'Occident.

Mais si la philosophie kantienne apparaît bien, pour Hegel, comme le miroir des traits essentiels de son époque, cela ne signifie pas selon lui que Kant ait compris la modernité en tant que telle<sup>47</sup>. Ce n'est en effet que d'un point de vue rétrospectif que Hegel interprète la philosophie de Kant comme l'auto-exégèse de la modernité. Plus encore, ce que Hegel veut souligner, tout comme d'autres représentants de l'idéalisme allemand, c'est que Kant n'éprouve pas comme des scissions les différenciations de la raison. Par conséquent, il semble ignorer le besoin de «réunification» de ce qu'a séparé le principe de subjectivité<sup>48</sup>. Or pour Hegel le besoin de réunification, assurée jusqu'alors par la religion, s'impose à la philosophie dès lors que la modernité se comprend comme un époque historique qui prend conscience de la nécessité de puiser en soi-même tout ce qui relève des normes. La question est alors de savoir si le principe de la subjectivité et de la conscience de soi sont suffisants pour fonder la science, la morale et l'art, mais aussi pour auto-fonder une formation historique émancipée du passé. Pour Hegel, la réponse est négative, la subjectivité s'avérant un principe unilatéral. Ce que Habermas rend dans ces termes :

<sup>46</sup> J. Habermas, *ibid.*, pp. 22-23.

<sup>47</sup> Kant ne pose pas en effet la modernité en tant que problème philosophique comme le fera Hegel. Cependant, comme le montre Foucault, sa réflexion sur la nature des Lumières est en soi une réflexion sur l'époque présente et sur son sens historique et philosophique. Cf. chapitre I. 3.

<sup>48</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 23. À ce sujet et sur l'obligation d'une cohérence entre les différents types de la raison kantienne, voir G. Raullet, *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, et A. Renaut, *L'ère de l'individu*, *op. cit.*

«S'il a la force inouïe de produire une culture de la liberté subjective et de la réflexion, de saper la religion, qui jusqu'alors, était apparue comme la puissance absolument unificatrice, le même principe [de subjectivité] n'est pas assez puissant pour régénérer dans le médium de la raison la puissance unificatrice de la religion. [...] La dégradation de la religion conduit à une scission de la foi et du savoir que les Lumières sont incapables de surmonter par leurs propres moyens»<sup>49</sup>.

Ce qui ressort de cette interprétation, c'est en fait toute la différence qui sépare Hegel et Kant dans la définition tant de la subjectivité que de la raison elle-même. Le cœur de cette différence, c'est justement la perception, commune à Hegel et au romantisme, d'une subjectivité unilatérale et d'une unité scindée qui expose les lacunes de la pensée kantienne. Il faut cependant souligner, avec Philonenko, qu'en dépit de cette interprétation répandue, la pensée kantienne maintient bien une unité (transcendantale) de la raison tout en différenciant (analytiquement) ses parties<sup>50</sup>. Si Kant rejette explicitement la raison substantielle de type religieuse, c'est au profit d'une raison à la fois consciente de soi et unie par la loi transcendantale morale. Hegel semble ainsi ignorer (ou écarter) d'une part, le fait que Kant juxtapose expressément la raison et la religion comme la seule façon de permettre à la raison de rendre compte d'elle-même, refusant ainsi que la raison prenne la place ou les habits de la religion dans l'affirmation d'une substance à l'unité absolue. Et d'autre part que le besoin d'unité est chez Kant rempli non seulement par la loi morale, mais aussi par l'esquisse d'une raison pratique qui nécessite non une subjectivité unilatérale mais une subjectivité déjà intersubjective<sup>51</sup>.

En soutenant l'unilatéralité radicale de la subjectivité, toute la réflexion de Hegel sera alors animée par le souci de retrouver l'unité perdue par le criticisme des Lumières jusqu'à aboutir à la formulation du concept d'Absolu. Pour Hegel, c'est en effet le concept d'absolu qui doit fonder la philosophie afin de lui permettre de s'assurer d'emblée de sa finalité, à savoir démontrer la puissance d'unification de la raison, et restaurer l'harmonie déchirée de la vie. Habermas souligne que Hegel s'oppose dès lors tant aux systèmes philosophiques de Kant et de Fichte (rejet du criticisme) qu'à l'idée de la modernité qui s'y exprime<sup>52</sup>. Or cette opposition a d'importantes conséquences sur l'histoire de la philosophie moderne. Elle est en effet non seulement la source d'une divergence essentielle dans le discours de la modernité dès son émergence. Mais elle va également générer, à la suite de l'influence de la pensée de Hegel, une identification de la modernité à sa seule interprétation hégélienne, même de façon

<sup>49</sup> J. Habermas, *ibid.*, pp. 23-24.

<sup>50</sup> Cf. A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*, tome 1, Paris, Vrin, 1993.

<sup>51</sup> Cf. A. Renaut, *L'ère de l'individu*, *op. cit.*, et A. Philonenko, *ibid.*

<sup>52</sup> J. Habermas, *ibid.*, pp. 24-25

critique, chez Nietzsche, Heidegger, Horkheimer et Adorno ou encore en partie chez Foucault.

### 2. 3. Habermas et l'accomplissement du projet de la modernité

S'il constate bien l'épuisement du modernisme dans la deuxième partie du XXème siècle, à travers notamment l'échec de la révolte surréaliste, Habermas discute cependant, et c'est tout le sens de sa théorisation, l'axiome corrélatif d'un adieu à la modernité et d'un passage à la postmodernité ou à une société post-industrielle débarrassée de la modernité culturelle. Selon lui, en effet, «le principe d'une réalisation illimitée de l'individu, l'exigence d'une expérience individuelle authentique et le subjectivisme d'une sensibilité exacerbée», portés par le modernisme, représentent toujours un projet qui, associé à une raison non réduite à l'instrumentalité, ne s'épuise pas à travers les aléas culturels ou sociaux de la modernisation<sup>53</sup>. Pour Habermas, le malaise *social* ressenti dans les sociétés modernes (depuis le XIXème siècle) et qui alimente le rejet d'une modernité démonisée s'enracine en fait plutôt dans «les réactions induites par une modernisation sociale qui, sous la pression des impératifs propres à la croissance économique et aux interventions organisatrices de l'État affecte de plus en plus [l'existence de chacun]»<sup>54</sup>. La cause principale en serait alors l'élargissement de la rationalisation de type économique et administratif à des domaines où elle n'a pas compétence, ceux-ci relevant d'une rationalité autre, «communicationnelle» et non-instrumentale. La réhabilitation de la raison que tente Habermas s'accompagne donc de la critique du caractère idéologique et aporétique des analyses qui congédient le projet moderne et qui sont, selon lui, la reprise d'une tradition d'opposition à la modernité, que ce soit dans la lignée de l'«hégélianisme de droite» ou de la pensée nietzschéenne.

On peut ainsi distinguer dans la réflexion de Habermas une construction dipolaire du discours de la modernité qui oscille et se cristallise entre les théorisations opposées de Hegel et de Nietzsche, le point commun demeurant l'objectif de reformulation d'un projet de société qui permette la réconciliation de la «vie» et de la «raison». Habermas soutient qu'aucune des critiques passées de la modernité, même celles qui se définissent comme postmodernes, ne permet une sortie de la modernité sauf à perdre toute cohérence logique. Le projet de la modernité se révèle ainsi, pour Habermas, une problématique qui englobe toute critique auto-

<sup>53</sup> J. Habermas, «La modernité : un projet inachevé», *op. cit.*, p. 954.

<sup>54</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 956.

référée cohérente qu'elle se place dans le cadre de la philosophie du sujet, de la philosophie de l'histoire ou de la philosophie de la praxis. La recherche de l'Autre de la Raison menée depuis Nietzsche apparaît, elle, comme une tentative illusoire tant qu'elle reste dans une optique dichotomique. On verra que la critique nietzschéenne embrasse en fait plus que la seule critique de la modernité et que sa valeur ou cohérence ne peut alors être éliminée sur la seule base de la réaffirmation de la validité théorique et pratique de la rationalité moderne ou de la pensée dialectique (cf. chapitres V et VI et la reprise de la critique nietzschéenne par Deleuze et Foucault). Il reste que, selon Habermas, seule une pensée dialectique, donc inscrite dans la modernité telle que définie par Hegel, peut développer la dualité Autre/Raison sans tomber dans le congédiement de la raison et de la modernité.

La critique de l'idéalisme subjectif kantien par Hegel, souligne Habermas, est en effet une critique de la modernité dont le concept est nécessairement tiré d'une dialectique inhérente au principe même des Lumières, et cela afin de respecter l'exigence d'auto-normativité de la modernité. Mais Habermas souligne à quel point la solution préconisée par Hegel - à savoir le concept de savoir absolu - est erroné car, non seulement elle nécessite le recours à un absolu préexistant et ultimement supra-normatif, mais aussi s'empêtre dans un dilemme où le dépassement de la subjectivité reste dans les limites de la philosophie du sujet. Le propos de Habermas sera alors, en rejetant le recours à la perspective moniste de l'Un dans laquelle s'est placé Hegel pour développer son système, de retrouver néanmoins chez lui les prémisses d'une philosophie de l'intersubjectivité qui sorte de la philosophie du sujet. Afin de redonner un sens au projet de la modernité, Habermas développe ainsi le concept de la raison communicationnelle en sortant la raison de son identification exclusive à la raison instrumentale<sup>55</sup>.

Pour cela, Habermas reprend le chemin suivi par Hegel pour réconcilier la modernité et la subjectivité. Ce qui l'intéresse, devant l'impossibilité d'une restauration de la totalité désunie à partir de la conscience de soi, est la voie esquissée par Hegel d'une «intersubjectivité propre aux relations d'entente»<sup>56</sup>. Contre les «manifestations autoritaires de la raison centrée sur le sujet», Hegel en appelle en effet dans un premier temps (période de Iena), au pouvoir unificateur d'une intersubjectivité, et substitue à la relation réflexive entre sujet et objet une relation intersubjective de type «communicationnel». Ce n'est que dans un deuxième temps, insatisfait par les perspectives que lui offrait ce recours à l'intersubjectivité,

<sup>55</sup> J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., chap. XI, XII. Pour des raisons que je ne suis pas à même d'expliquer, ce que Habermas ne voit que sous la forme de prémisses, à savoir l'intersubjectivité ou la reconnaissance intersubjective, est posé par Clain comme le coeur de la philosophie hégélienne. Cf. O. Clain, «Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective», *Société*, n° 17, été 1997, pp. 1-24. Sur ce texte, cf. ci-dessous chapitre VI. 4.

<sup>56</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 36.

que Hegel développera le concept d'Absolu. Pour Habermas, cependant, et à la condition de rejeter précisément ce concept d'Absolu ou tout autre emprunt aux perspectives idéalistes passées, ce développement de la pensée hégélienne représente la seule solution pour une autofondation de la modernité qui sorte du cadre de la philosophie du sujet. C'est la voie de l'élaboration d'une raison communicationnelle qui autorise une réconciliation de la raison avec elle-même et un achèvement possible de la modernité à travers une intersubjectivité supra-individuelle.

La théorie habermassienne de l'activité communicationnelle qui en découle se place alors dans la lignée de la philosophie de la praxis en concevant la pratique rationnelle comme une raison concrétisée. Mais elle s'en différencie en substituant à la praxis sociale l'activité communicationnelle dans le rôle du médium grâce auquel le monde vécu se reproduit dans son ensemble, et ainsi de médiation entre la raison et son autre. Le monde vécu apparaît alors comme un équivalent de la conscience en général de la philosophie du sujet, le «fonds commun» pré-réflexif qui permet aux acteurs d'effectuer la synthèse dans leur quotidien. Dans cette mesure, ce sont les formes de vie concrètes qui remplacent la conscience transcendante unificatrice. Les formes de vie particulières expriment en effet des structures universelles aux mondes vécus en général qui s'y actualisent à travers le médium de l'activité communicationnelle et sa raison. Ceci expliquerait ainsi pour Habermas le renforcement parallèle de ces formes de vie particulières, de leur rationalisation, et des processus de différenciation que l'on observe dans les sociétés occidentales au XX<sup>ème</sup> siècle.

Mais le passage d'une raison centrée sur le sujet à une raison communicationnelle implique également chez Habermas un changement de la mesure de la rationalité<sup>57</sup>. En recourant à une logique pragmatique de l'argumentation, Habermas dégage ainsi un concept *procédural* de la rationalité, qui se veut plus riche que celui de la rationalité téléologique en intégrant les dimensions de la pratique, du vécu, du ressenti en plus de la dimension cognitive et instrumentale. Cette rationalité communicationnelle exprime une compréhension décentrée du monde, et permet alors de dépasser l'alternative wébérienne entre rationalité formelle et rationalité substantielle : la rationalité communicationnelle est d'emblée mêlée au processus de la vie sociale. Sa réflexivité est assurée par le débat argumenté qui représente une autoréférencialité sans objectivation : l'auto-référence du sujet est médiatisée par la relation performative intersubjective<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 372.

<sup>58</sup> On reprendra dans le chapitre IV les questions de l'autonomie du sujet et de la constitution de l'individualité telles que Habermas les aborde à travers un autre de ses articles : «L'individualisation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de George Herbert Mead», in J. Habermas, *La pensée post-métaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Armand Colin, 1993, pp. 187-241.

Les concepts d'activité communicationnelle et de monde vécu ne sont néanmoins pas conçus par Habermas comme des éléments d'une unité d'ordre supérieur. L'unité, la totalité morale, serait en fait la médiation elle-même, le processus de l'intersubjectivité, le consensus en mouvement. Dès lors, la séparation graduelle entre le concret, le particulier du vécu et le monde impersonnel des abstractions culturelles, normes sociales et autres structures cognitives ne constitue pas la ligne de fuite inévitable de l'évolution sociale. La scission entre forme et contenu, entre systèmes de savoir et communication quotidienne, la différenciation d'une totalité pré-moderne disparue, peuvent en effet s'éteindre par la prise en compte de la rationalité propre aux activités de la pratique, la rationalité communicationnelle. Pour Habermas, il subsiste ainsi dans les sociétés modernes largement décentrées un centre virtuel de compréhension de soi dans l'activité quotidienne de la communication. L'«espace public global» exprime cette intersubjectivité d'ordre supérieur. C'est le lieu où la société dans son ensemble développe une connaissance réflexive et permet l'achèvement de la modernité. Cette solution permet à Habermas de faire entrer l'intuition de totalité morale de Hegel ou de Marx dans le cadre d'une communauté communicationnelle obéissant à des principes de coopération, et explicitant cette totalité à partir du modèle de la formation non contrainte de la volonté.

Cette vision d'un «espace public global» réflexif n'est pas sans poser de problèmes. Il fait certes référence à la notion de «publicité» (*Öffentlichkeit*) au coeur de la pensée kantienne, comme on le verra avec Raulet ci-dessous (chap. I. 3.). Mais comme ce dernier l'indique, les conditions même de la «communication» ou de l'«espace public» ont changé d'une telle façon durant le XXème siècle qu'elles aboutissent à une situation où l'espace public n'existe plus lui-même. De la même manière, Freitag et Agamben montreront que cet «espace public» ou publicitaire contemporain est le lieu même où se dissout la réflexivité car il est basé sur une pratique (et une théorie) procédurale et pragmatique a-réflexive ou encore «spectaculaire» (Debord)<sup>59</sup>. Mais ce n'est pas seulement pour ces raisons que le développement habermassien d'une modernité à accomplir par le recours à une raison communicationnelle inspirée de Hegel ne sera pas repris dans notre définition synthétique de la modernité. En effet, en dépit de l'intérêt d'une théorie de l'intersubjectivité qui souhaite s'émanciper de tout rapport à la philosophie de la subjectivité, deux raisons nous poussent à rechercher une autre voie de compréhension du projet de modernité. La première, c'est que Habermas néglige

<sup>59</sup> Cf. G. Raulet, «Poétique de l'histoire. Réflexions sur la démocratie postmoderne», in Y. Boisvert (dir.), *Postmodernité et sciences humaines*, Montréal, Liber, 1998, pp. 47-67; M. Freitag, «Pour une approche théorique de la postmodernité comprise comme une mutation de la société», *Société*, n° 18-19, été 1998, pp. 1-61; G. Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, 1990. Ces textes sont présentés dans les chapitre III et IV.

l'importance, pourtant fondamentale dans la modernité, du moment kantien, et notamment la nature non unilatérale de la subjectivité kantienne comprise dans sa double dimension de critique et d'autonomie. La seconde, c'est que, comme le souligne Freitag, l'ensemble du développement théorique de Habermas, en se basant sur la philosophie analytique et linguistique, est lui-même pris, jusque dans sa défense du projet moderne, dans un horizon postmoderne de la connaissance<sup>60</sup>. Il faut donc se tourner vers d'autres analyses et théorisations pour dégager la nature de la modernité.

Pour poursuivre cette analyse de la modernité «principielle», on se penchera alors d'abord vers Kant lui-même par le biais d'un texte, court, mais important quant à la signification des Lumières, complété par l'analyse que Foucault en propose. On affinera ensuite notre compréhension de la subjectivité criticiste à travers l'analyse par Renaut de la distinction entre autonomie et indépendance. Enfin, en se basant sur les travaux de Freitag et de sa théorie critique de la modernité et de la postmodernité, on mettra en lumière la centralité du politique dans la modernité, qui peut se formaliser alors non comme modèle de développement mais comme idéal-type d'une logique sociétale particulière.

---

<sup>60</sup> Cf. M. Freitag, «La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique», *op. cit.*, pp. 5 et 73-74, ainsi que J. Habermas, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, *op. cit.*

### 3. L'autonomie : principe des Lumières chez Kant

Dans la compréhension de la pensée kantienne, il est nécessaire d'aller au-delà de la seule lecture hégélienne telle qu'elle est rendue par Habermas. On le fera donc d'abord par la reprise d'un texte de Kant, texte parfois jugé mineur mais qui touche à la question même de la modernité, ainsi que par la double analyse qu'en donnent Raulet et Foucault.

#### 3. 1. «Qu'est-ce que les Lumières?»

Selon Hegel, Kant n'aurait pas pensé la modernité en tant que telle. On peut cependant contester cette appréciation en revenant, avec Foucault, sur certains textes qui sont à la charnière de l'œuvre critique et de l'œuvre historique de Kant. Kant a en effet explicitement pensé son époque, celles des Lumières, dans un texte de nature à la fois philosophique et anthropologique : «*Was ist Aufklärung?*»<sup>61</sup>. Ce texte, écrit en 1784 en réponse à une question de la revue berlinoise *Berlinische Monatsschrift*, tente d'expliquer et de défendre le mouvement d'«éclairage» qui se développe depuis la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>62</sup>. Son titre signifie en effet «Qu'est-ce que les Lumières?», ou plus précisément, comme le rappelle Raulet, le substantif allemand ayant un sens actif, «Qu'est-ce que le «procès» des Lumières?».

Selon Foucault, ce texte de Kant fait même surgir un problème nouveau dans la question à laquelle il répond, à savoir la façon dont est menée la réflexion sur le présent. A la question «qu'est-ce que les Lumières?» correspond en effet, relève-t-il, une «réflexion sur

<sup>61</sup> L'analyse du texte de Kant se fera à partir de la traduction de J. F. Poirier et F. Proust, in *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée?, Qu'est-ce que les Lumières? et autres textes*, Paris, GF-Flammarion, 1991, pp. 43-51 (référé plus loin sous le titre «*Was ist Aufklärung?*»); de l'analyse qu'en donne G. Raulet in *Aufklärung. Les Lumières allemandes, op. cit.*, pp. 15-42; ainsi que de celle de M. Foucault, dans deux textes également intitulés «Qu'est-ce que les Lumières?» mais écrits et publiés à des dates différentes : «Qu'est-ce que les Lumières?» (a), paru d'abord en anglais dans P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon, 1984, puis pour la première fois en français dans le *Magazine Littéraire*, n° 309, avril 1993, pp. 61-74, enfin repris dans M. Foucault, *Dits et écrits. 1954-1988*, tome IV, Paris, Gallimard, 1994, pp. 562-578; et «Qu'est-ce que les Lumières?» (b), issu du cours au Collège de France de 1983, publié en mai 1984 dans le *Magazine Littéraire*, n° 207, et repris in M. Foucault, *Dits et écrits*, t. IV, pp. 679-688. (La numérotation des textes reprend donc ici l'ordre donné par l'édition de *Dits et écrits* à laquelle on se référera aussi pour la pagination).

<sup>62</sup> La *Berlinische Monatsschrift* avait posé cette question à la suite d'une polémique sur le bon usage de la raison développée par le pasteur et *Popularphilosoph* Zöllner dans un numéro de décembre 1783. Le journal recevra deux réponses. Celle de Mendelssohn «Qu'entend-on par éclairer?», qui sera publiée en septembre 1784, et celle de Kant publiée en décembre de la même année, sans cependant qu'il eut lu le texte de Mendelssohn. Les deux philosophes développent des visions opposées, le premier celle de la raison soumise aux exigences des pouvoirs temporels, le second celle d'une raison constitutive de la loi morale. Cf. G. Raulet, *Aufklärung. Les Lumières allemandes, op. cit.*, p. 17.

«aujourd'hui» comme différence dans l'histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière». Sa réflexion est une réflexion «sur l'actualité de son entreprise», et selon Foucault, Kant introduit ce faisant dans la philosophie moderne une question qui va la traverser en totalité, une question à laquelle la philosophie moderne est en fait une tentative de réponse, comme Hegel l'a bien senti : la question «qui sommes-nous?». Avec ce texte, la philosophie problématise ainsi pour la première fois sa propre actualité discursive, faisant de Kant le premier philosophe à lier de l'intérieur «la signification de son oeuvre par rapport à la connaissance, une réflexion sur l'histoire et une analyse particulière du moment singulier où il écrit et à cause duquel il écrit»<sup>63</sup>.

Comme l'a souligné Habermas, la question de la modernité à l'époque des Lumières, et spécifiquement ici chez Kant, n'est donc plus, dit Foucault, dans un rapport longitudinal aux Anciens, mais dans un rapport «sagittal» à sa propre actualité. Le texte de Kant peut ainsi être vu comme anticipant, dans une perspective criticiste, non seulement l'analyse hégélienne du *Zeitgeist*, mais aussi le concept de Benjamin de «présent comme à-présent». Le discours, note Foucault, a «à reprendre en compte son actualité, d'une part, pour y retrouver son lieu propre, d'autre part, pour en dire le sens, enfin, pour en spécifier le mode d'action qu'il est capable d'exercer à l'intérieur de cette actualité»<sup>64</sup>. L'*Aufklärung*, rappelle Foucault, s'est ainsi elle-même appelée *Aufklärung*, s'affirmant comme un processus culturel qui a pris conscience de lui-même en se nommant, en se situant par rapport à son avenir, et en désignant les opérations qu'il doit effectuer à l'intérieur de son propre présent<sup>65</sup>.

L'interprétation de Foucault semble donc ici rejoindre et même confirmer celle de Habermas. Cependant, comme le concept d'«attitude de modernité» le montrera, et respectant le rejet de Hegel par Foucault, le projet de modernité ne peut, chez ce dernier, être dialectique ou même simplement historique. Il est en soi «transhistorique», éthique, politique, se distinguant tant de l'humanisme (inter-)subjectiviste qui l'a précédé, voire généré, que d'un seul processus d'institutionnalisation politique et économique (révolution bourgeoise, Etat-nation, capitalisme industriel). Mais le rapport à l'actualité de Kant ne peut alors probablement plus vraiment être rapproché avec le *Zeitgeist* de Hegel. Derrière cette éventuelle opposition, se dessinent donc deux lectures possibles de Kant qui vont en fait recouper, me semble-t-il, la distinction entre modernité et postmodernité comme j'essaierai de le montrer dans les chapitres suivants. Pour l'instant, ce chapitre étant consacré à la définition conceptuelle de la modernité, et pour mieux comprendre pourquoi la philosophie de Kant peut

<sup>63</sup> M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?» (b) (1983), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, p. 680, et «Qu'est-ce que les Lumières?» (a) (1984), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, p. 568.

<sup>64</sup> M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?» (b), *op. cit.*, p. 681.

<sup>65</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 681.

être reprise dans des perspectives si différentes, on va se pencher plus en détail sur le texte de l'*Aufklärung*.

Le texte de Kant débute ainsi par sa définition des Lumières, ramassée en un paragraphe :

«*Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité à se servir de son propre entendement sans la conduite d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre. Sapere aude! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières*»<sup>66</sup>.

Kant définit donc les Lumières par deux caractères interreliés : l'autonomie de pensée et la responsabilité individuelle de cette autonomie<sup>67</sup>. Ces deux traits sont aussi eux-mêmes la finalité de l'*Aufklärung* conçue dès lors comme l'émancipation de l'homme de toute tutelle extérieure au profit du seul et libre usage de son propre entendement. L'aptitude à la raison fait en effet partie pour Kant des dispositions dont la nature a doté l'homme. Seules deux types de causes peuvent empêcher sont développement : les causes internes - nommément la paresse et la lâcheté -, et les causes externes - la domination théorique (exemple du médecin), la domination éthique (exemple du directeur de conscience), la domination politique (le souverain)<sup>68</sup>. Mais si l'homme est dominé, insiste Kant, c'est avant tout par servitude volontaire, parce qu'il n'est pas capable d'assumer son autonomie<sup>69</sup>.

Assumer son autonomie, sortir de l'état de tutelle, c'est en effet «se servir de son entendement sans la conduite d'un autre», un entendement qui ne connaît donc «d'autre guide que la faculté des principes, à savoir la raison», et c'est cela qui constitue le principe et le sens des Lumières<sup>70</sup>. Kant définira d'ailleurs plus tard le «penser par soi-même» dans les termes suivants : «Penser par soi-même signifie chercher le critère suprême de vérité en soi-même

<sup>66</sup> E. Kant, «*Was ist Aufklärung?*», *op. cit.*, p. 44. L'emphase est celle du texte tel que traduit en français.

<sup>67</sup> G. Raullet, *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>68</sup> E. Kant, *ibid.*, pp. 43-44.

<sup>69</sup> Raullet souligne que cette conception, mal comprise, a suscité incompréhension et réprobation chez ses contemporains. Mais comme Kant le précise lui-même, cette notion de responsabilité individuelle n'est aucunement une justification de la domination des forts sur les faibles. Cf. G. Raullet, *ibid.*, p. 29.

<sup>70</sup> G. Raullet, *ibid.*, p. 29.

(c'est-à-dire dans sa propre raison), et la maxime qui commande de penser à tout instant par soi-même résume l'*Aufklärung*»<sup>71</sup>.

Au niveau de la pensée politique, Raullet souligne que Kant s'oppose ici aux conceptions encore largement répandues de la *Popularphilosophie* inspirée de Leibniz et Wolff. Cette dernière, d'une part, tend à séparer nature humaine (sujet pensant) et nature civile (sujet politique) dans une perspective résolument pratique, et d'autre part développe une conception du pouvoir philanthropique qui demande concrètement la soumission à un principe d'autorité qui n'émane pas de la raison elle-même. Tout l'effort de Kant est, au contraire, à la fois de faire du citoyen le terme médiateur du sujet pensant autonome et du «sujet» politique empirique (autonomie et responsabilité), et d'affirmer la préséance du Droit fondé en raison contre toute «philanthropie» qui fait bon cas de l'absence de Droit devant le pouvoir en place.

Au niveau personnel, l'émancipation de la tutelle extérieure se présente alors, elle, comme le fruit d'un travail, d'un effort individuel, contre la paresse et la lâcheté individuelle. L'autonomie n'est pas un état de départ, un droit, mais un processus et un résultat. Mais Kant se garde d'exiger, au nom de la responsabilité de l'individu sous tutelle (mineur), que ce dernier trouve en lui-même le «courage» de «décider» de s'émanciper de ses propres forces. Il écrit ainsi :

«Il est donc difficile à chaque homme pris individuellement de s'arracher à l'état de tutelle devenu pour ainsi dire une nature. [...] Aussi, peu nombreux sont ceux qui ont réussi à se dépêtrer, par le travail de leur propre esprit, de l'état de tutelle et à marcher malgré tout d'un pas assuré»<sup>72</sup>.

Selon lui, pour que l'individu parvienne à l'autonomie, des conditions extérieures favorables doivent l'y aider, et avant tout la liberté et la dynamique publique :

«Mais qu'un public s'éclaire lui-même est plus probable; cela est même presque inévitable pourvu qu'on lui accorde la liberté. Car il se trouvera toujours quelques êtres pensants par eux-mêmes, même parmi les tuteurs en exercice du grand nombre, pour rejeter eux-mêmes le joug de l'état de tutelle et pour propager ensuite autour

<sup>71</sup> E. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée* (1786), cité par G. Raullet, *ibid.*, p. 29.

<sup>72</sup> E. Kant, «*Was ist Aufklärung?*», *op. cit.*, p. 44.

d'eux l'esprit d'une appréciation raisonnable de la propre valeur et de la vocation de tout homme à penser par soi-même»<sup>73</sup>.

Ayant mis au jour la double origine de la minorisation des hommes, Kant oriente donc sa réponse, note Raulet, vers une solution appropriée à la *conjonction* des causes intérieures et extérieures de la dépendance. Puisque les obstacles à la sortie de l'état de tutelle sont de l'ordre de la personne comme de celui de la domination externe, les conditions à partir desquelles le but des Lumières peut être atteint pour l'humanité dans son ensemble seront donc nécessairement des conditions collectives. Cette réponse, c'est l'*Öffentlichkeit*, la «publicité» ou l'opinion publique<sup>74</sup>. La notion de public n'est pas ainsi chez Kant, une notion statique, mais dynamique : «c'est une opinion publique qui se constitue au fur et à mesure que les Lumières gagnent du terrain», et qui est liée à l'idée de publication des pensées et donc à la liberté d'expression. L'*Öffentlichkeit*, ou l'opinion publique, devient alors un concept clé de l'articulation entre théorie et pratique. C'est, dit encore Raulet, «la courroie de transmission entre la raison pure pratique et la sphère politique»<sup>75</sup>. En dernière instance, la seule condition nécessaire pour le développement des Lumières apparaît donc être la liberté, et précisément la liberté de l'usage de la raison :

«Mais pour ces Lumières, il n'est rien requis d'autre que la *liberté*; et la plus inoffensive parmi tout ce qu'on nomme liberté, à savoir celle de faire un *usage public* de sa raison sous tous les rapports».

Il précise ensuite :

«l'*usage public* de sa raison doit toujours être libre et il est le seul à pouvoir apporter les Lumières parmi les hommes; mais son *usage privé* peut souvent être très étroitement limité sans pour autant entraver notablement le progrès des Lumières»<sup>76</sup>.

La distinction que fait Kant entre l'usage public et l'usage privé de la raison peut sembler *apriori* paradoxale, voire opposée à l'idée de la liberté de conscience : la raison doit

<sup>73</sup> E. Kant, *ibid.*, p. 44.

<sup>74</sup> G. Raulet, *ibid.*, p. 29.

<sup>75</sup> G. Raulet, *ibid.*, p. 30.

<sup>76</sup> E. Kant, *ibid.*, p. 45. C'est cette liberté de la subjectivité que Hegel loue et reconnaît comme le principe des «temps nouveaux», le principe de la modernité. On saisit là la profondeur de la transformation sociale qui est survenu entre le «temps» de Kant et celui de Hegel, précisément entre ce texte de 1784 et les textes de Hegel de 1801-1802 (*La phénoménologie de l'histoire*), et qui permet au second de saluer l'avènement de ce qui était encore pour le premier un minimum à conquérir.

être libre dans son usage public et soumise dans son usage privé. Kant donne en fait ici un sens nouveau aux notions de «public» et de «privé» : «le public, la publicité, se réfère à la communauté spirituelle et non à la sphère politique, le privé à l'usage que l'individu peut se faire de sa raison dans un ordre politique donné, sans mettre en question à la fois cet ordre et sa propre contribution à son maintien»<sup>77</sup>.

L'usage public fait donc référence à l'usage de la raison par celui qui se place comme membre de l'humanité raisonnante, de l'opinion publique, comme «sujet pensant». Là cet usage doit toujours être libre. Par contre, l'usage privé se réfère à celui qu'il est permis de faire dans une charge civile, dans les situations où l'individu est un élément d'un système, la «pièce d'une machine», quand il a un rôle et des fonctions précises à exercer dans une collectivité. Dans ces situations, l'individu doit appliquer des règles et poursuivre des fins particulières, et les circonstances doivent déterminer l'usage de la raison<sup>78</sup>. Kant en donne des exemples : «payer ses impôts, mais pouvoir raisonner autant qu'on veut sur la fiscalité, voilà ce qui caractérise l'état de majorité; ou encore assurer, quand on est pasteur, le service d'une paroisse, conformément aux principes de l'église à laquelle on appartient, mais raisonner comme on veut au sujet des dogmes religieux»<sup>79</sup>.

Kant propose ainsi un modèle de séparation de l'individu en deux entités selon le contexte de son action, séparation qui sera reprise chez Max Weber dans sa défense de la neutralité axiologique à l'université et surtout dans sa définition de la bureaucratie professionnelle moderne<sup>80</sup>. Selon Raulet, on retrouverait en fait ici l'idée luthérienne du *Beruf* et de la distinction entre le règne intérieur de la liberté et le règne extérieur de l'obéissance à l'autorité temporelle. Mais avec une différence majeure : l'autonomie intérieure n'est plus celle de la foi mais celle de la Raison et qui revendique un pouvoir de transformation de l'ordre temporel par la «publicité». La coupure entre les deux mondes qui a prévalu jusqu'à la Renaissance disparaît, Kant substituant au dualisme luthérien «une conception dynamique grâce à laquelle la Raison revendique un plein exercice dans les deux règnes»<sup>81</sup>. Si l'ordre du droit doit être préservé, c'est donc en sachant qu'il est imparfait, limité et transitoire, et qu'il ne doit servir que d'appui pour le progrès vers la morale qui est, lui, alimenté par la publication des opinions libres.

La distinction entre usage privé et usage public de la raison ne s'oppose donc pas à la liberté de conscience, car elle pose le problème de façon différente en mettant l'accent sur les conditions de l'expression de la raison et non sur la liberté même de raisonner, qui, elle, doit

<sup>77</sup> G. Raulet, *ibid.*, p. 30.

<sup>78</sup> E. Kant, *ibid.*, p. 45. M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?» (a), *op. cit.*, pp. 565-566.

<sup>79</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 566.

<sup>80</sup> Cf. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965 et *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société* (1920), Paris, Gallimard, 1991.

<sup>81</sup> G. Raulet, *ibid.*, pp. 30-31.

être totale. Car, dans le même temps, Kant esquisse l'organisation d'un espace public, réel ou virtuel, où la raison est maître et peut s'exprimer hors de toute restriction sociale. Foucault peut ainsi souligner que l'*Aufklärung* n'est pas seulement le processus par lequel les individus se verraient garantir leur liberté personnelle de pensée : «Il y a *Aufklärung* lorsqu'il y a superposition de l'usage universel, de l'usage libre et de l'usage privé de la raison»<sup>82</sup>. Et c'est là, note-t-il, que l'*Aufklärung* apparaît comme un problème politique à travers la garantie de cet usage public de la raison.

La question devient en effet de déterminer comment l'«audace de savoir» peut s'exercer en plein jour tout en s'assurant d'une obéissance maximale des individus. Kant s'oppose dans ce texte à toute forme de révolution, car, selon lui, «un public ne peut accéder que lentement aux Lumières». Une révolution ne pourrait qu'obtenir la chute d'un despotisme ou la fin d'une oppression, mais jamais, dit-il, une véritable réforme de pensée<sup>83</sup>. L'opposition à la révolution est faite au nom même de l'*Aufklärung*, et en vue de l'objectif moral de l'autonomie de l'être humain; ce n'est donc pas tant une opposition d'ordre politique que morale et qui rejoint son rejet de la forme démocratique de gouvernement au profit d'une autorité plus facilement éclairable que le peuple<sup>84</sup>.

La position de Kant sur la révolution ne se résume cependant pas à ce rejet et va évoluer au fil des bouleversements de son temps. Comme le souligne Foucault, dans *Le conflit des facultés* (1798), Kant va ainsi reprendre son questionnement sur l'actualité mais cette fois-ci à propos de la Révolution française, substituant à la question «qu'est-ce que les Lumières?» la question «qu'est-ce que la Révolution?»<sup>85</sup>. Pour Kant, la Révolution apparaît désormais comme l'événement-signe du progrès du genre humain, et doit être saluée en tant que telle. Mais, en accord avec sa critique antérieure, Kant précise que l'important, ce n'est pas la réussite ou l'échec du processus révolutionnaire. Ce qui est importe : «ce n'est pas la révolution elle-même, c'est ce qui se passe dans les têtes de ceux qui ne la font pas ou, en tout cas qui n'en sont pas les acteurs principaux, c'est le rapport qu'ils ont eux-mêmes à cette révolution», à savoir «une sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme»<sup>86</sup>. Ainsi, l'enthousiasme pour la révolution est signe, selon Kant, «d'une disposition morale de l'humanité», disposition qui se manifeste dans le droit des hommes à se donner une Constitution politique qui leur convienne et qui soit conforme au droit et à la morale. Dès lors

<sup>82</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 566.

<sup>83</sup> E. Kant, *ibid.*, p. 45.

<sup>84</sup> Sur la conception kantienne de la démocratie et de la république, cf. E. Kant, *Théorie et pratique* (1793).

<sup>85</sup> Cf. M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?» (b), *op. cit.*, pp. 682 et suivantes.

<sup>86</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 685.

et dans ce sens, la révolution est bien, pour Kant, ce qui achève et continue le processus même de l'*Aufklärung*.

En 1784, cependant, la Révolution française n'est pas encore de l'ordre de l'histoire. Kant expose alors sa conception du progrès des Lumières par le juste déploiement de la liberté dans l'ordre public dans ces termes :

«Un degré supérieur de liberté civile semble bénéfique à la liberté de l'*esprit* du peuple et lui impose cependant des bornes infranchissables; un moindre degré de cette liberté civile ménage en revanche l'espace où il s'épanouira autant qu'il est en son pouvoir»<sup>87</sup>.

Cette limitation temporelle s'inscrit alors explicitement dans une perspective de progrès continu des Lumières :

«[le penchant et la vocation à la libre pensée] a progressivement des répercussions sur l'état d'esprit du peuple (ce qui le rend peu à peu plus apte à *agir librement*) et finalement même sur les principes du *gouvernement* lequel trouve profitable pour lui-même de traiter l'être humain, qui est désormais *plus qu'une machine*, conformément à sa dignité»<sup>88</sup>.

La solution proposée finalement ici par Kant est le despotisme rationnel qu'il voit incarné en Frédéric II de Prusse. Selon lui, dans la mesure où le prince éclairé est «responsable devant la *publicité* qui est le milieu dans lequel progresse la conformation du droit positif à la morale», le modèle du despotisme rationnel permettrait en effet l'accession graduelle du public aux Lumières et garantirait l'obéissance de celui-ci par la garantie de la liberté et le respect de la raison par le principe auquel il faut obéir<sup>89</sup>. Car si Kant s'oppose à la démocratie (qui dans les faits n'existe dans aucun pays à l'époque de ce texte, la Constitution américaine datant de 1787), c'est qu'en tant qu'exercice du pouvoir par la volonté de tous, elle lui paraît une anarchie<sup>90</sup>. Et c'est parce que le Prince exprime la loi morale et la souveraineté en tant que volonté universelle qu'il est préférable pour Kant à la démocratie,

<sup>87</sup> E. Kant, *ibid.*, pp. 50-51.

<sup>88</sup> E. Kant, *ibid.*, p. 51.

<sup>89</sup> G. Raulet, *ibid.*, p. 340. Raulet souligne à quel point la solution avancée par Kant est à la fois tactique et pragmatique dans le but d'orienter la politique de Frédéric II vers toujours plus de liberté publique. Cf. G. Raulet, *ibid.*, pp. 339-342.

<sup>90</sup> Cf. E. Kant, *Théorie et pratique* (1793), in *Théorie et pratique, Droit de mentir*, Paris, Vrin, 1990, pp. 9-59.

expression de la volonté de la masse. Selon Raullet, «la redéfinition kantienne des rapports privé-public vise un équilibre entre le maintien d'un ordre de droit sans lequel les hommes régresseraient à l'état de nature - un état d'anarchie plus grave encore que le despotisme - et la dynamique des Lumières»<sup>91</sup>. A cette époque, l'idée d'une représentation de la volonté de la masse (du peuple) à travers des représentants élus exprimant en même temps la souveraineté du peuple (la volonté universelle) dans le cadre d'une république (seule forme d'Etat compatible avec les Lumières selon Kant), n'a pas encore été concrètement mise en forme. Il faudra pour cela l'identification du peuple et de la nation, la nation exprimant la volonté universelle populaire, et la substitution de la nation au prince, ce qui sera effectué idéalement dans la Révolution française<sup>92</sup>. Pratiquement, il faudra aussi attendre encore de longues années pour que la «masse» des hommes puis des femmes (passage du suffrage censitaire, racial, sexiste, au suffrage vraiment universel) se voit effectivement librement représentée politiquement.

On voit donc qu'avec Kant sont bien posées les bases d'une modernité à la fois philosophique et politique axée sur la liberté de la raison, l'opinion publique et le débat critique. A cet égard, les thématiques de l'«autonomie» et de l'«institutionnalisation politique» semblent bien surgir au coeur de la «modernité culturelle» ou «princielle». On y reviendra en détail grâce notamment aux travaux de Renaut et de Freitag. Mais pour le moment, et comme ouverture vers une analyse non classique et peut-être postmoderne (dans un sens que l'on précisera dans la suite de l'argumentation) de la modernité, je m'arrêterai sur l'interprétation particulière que Foucault fait de ce texte, notamment dans un lien avec Baudelaire.

### **3. 2. Kant-Foucault : de l'autonomie à l'attitude de modernité**

L'analyse que Foucault a faite du texte de Kant dans deux textes également intitulés «Qu'est-ce que les Lumières?», présente en effet un intérêt pour la compréhension de la modernité, mais peut-être plus encore, déjà, pour celle de la postmodernité. Anticipant l'analyse de la problématique postmoderne à suivre dans les chapitres II à VI, on va donc aborder brièvement comment Foucault lit la modernité chez Kant. Elaborée dans le cadre des ses cours au Collège de France au début des années 80, cette analyse est directement liée à sa

<sup>91</sup> G. Raullet, *ibid.*, p. 339.

<sup>92</sup> Cf. chapitre I. 5. et l'analyse de la modernité par M. Freitag.

réflexion approfondie sur les catégories de soi et de sujet et sur le sens de son travail philosophique<sup>93</sup>.

Foucault estime, on l'a vu, que ce texte de Kant se place à la charnière de sa réflexion critique et de sa réflexion sur l'histoire. En décrivant l'*Aufklärung* comme le moment où l'humanité va faire usage de sa propre raison, sans se soumettre à aucune autre autorité que cette raison, Kant fait en effet de la Critique «le livre de bord de la raison devenue majeure dans l'*Aufklärung*; et inversement [de] l'*Aufklärung* [...] l'âge de la Critique»<sup>94</sup>. Pour Foucault, l'intérêt premier du texte de Kant, sa nouveauté, c'est donc d'ouvrir cette réflexion sur «aujourd'hui» comme différence. Mais il ne s'arrête pas là, et au-delà de la réflexion sur le présent, il voit dans ce texte l'esquisse de ce qu'il nomme «l'attitude de modernité».

L'interrogation de Kant est en effet centrée sur l'actualité et le sens qu'elle a en soi. Kant ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur. Il cherche une différence : «quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier?»<sup>95</sup>. Selon Foucault, Kant n'analyse pas ainsi le présent comme un âge du monde auquel il appartient, ni comme un événement dont on perçoit les signes, ni comme l'aurore d'un accomplissement. Il définit davantage l'*Aufklärung* comme une *Ausgang*, une «sortie», une «issue». De plus, il ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur mais s'attache à l'auto-construction des Lumières. Si l'on suit ici Foucault, on doit remarquer que la modernité chez Kant ne peut pas être un «projet à achever», comme Habermas le conçoit, mais un travail ou encore une mise en forme constante.

Dans tous les cas, l'*Aufklärung*, en tant que sortie de l'homme de l'état de tutelle, se définit, indique Foucault, par la modification du rapport préexistant entre notre volonté, l'autorité et l'usage de la raison. Mais la façon dont cette sortie est présentée par Kant implique un double mouvement, collectif et individuel. C'est à la fois un fait, un processus en train de se dérouler, et une tâche et une obligation : l'homme ne pourra sortir de son état de minorité que «par un changement qu'il opérera lui-même sur lui-même»<sup>96</sup>. Il est alors très significatif selon Foucault que Kant définisse les Lumières par une devise (*Sapere aude*), car une devise, c'est «un trait distinctif par lequel on se fait reconnaître; c'est aussi une consigne qu'on se donne à soi-même et qu'on propose aux autres»<sup>97</sup>.

<sup>93</sup> Cf. M. Foucault, *Dits et écrits*, t. IV, *op. cit.*, ainsi que *Le souci de soi (Histoire de la sexualité. t. III)*, Paris, Gallimard, 1984. J'analyserai plus en détail dans le chapitre VI la signification que Foucault donne aux concepts de soi et de subjectivité.

<sup>94</sup> M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?» (a), *op. cit.*, p. 567.

<sup>95</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 564.

<sup>96</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 565.

<sup>97</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 565.

L'*Aufklärung* apparaît alors bien non pas seulement comme un progrès collectif mais tout autant comme un progrès individuel. Foucault souligne correctement ici, à la différence de Raullet, que l'*Aufklärung* est chez Kant à la fois un *processus* dont les hommes font partie collectivement et un *acte de courage* à effectuer personnellement<sup>98</sup>. Les êtres humains apparaissent ainsi à la fois éléments et agents du même processus : «Ils peuvent en être les acteurs dans la mesure où ils en font partie; et il se produit dans la mesure où les hommes décident d'en être les acteurs volontaires»<sup>99</sup>. Le projet moderne, en étant centré sur la liberté, donne en effet aux individus la liberté d'y participer. Ce sont donc eux, en retour, qui, en lui donnant vie au niveau individuel, vont lui donner vie à un niveau social. Pour conceptualiser cette double dimension, individuelle et collective, Foucault développe alors l'idée d'une «attitude» de modernité. Ce faisant, il touche au cœur du projet kantien, son originalité et sa difficulté, à cette dynamique entre l'individu et la société qui sous-tend la mise en oeuvre du projet.

L'attitude de modernité que dégage Foucault découle en effet de la double dimension éthique et politique, individuelle et collective que Kant donne aux Lumières. Ceci l'amène alors, plutôt que d'envisager la modernité comme une période de l'histoire, et par conséquent, plutôt que de distinguer la «période moderne» des époques «pré» ou «postmoderne», à relever l'«*êthos*» qu'il voit se dégager dans la modernité kantienne et sur lequel peut s'appuyer une distinction subséquente entre attitude de modernité et attitudes de «contre-modernité»<sup>100</sup>. La notion d'attitude correspond ainsi, pour Foucault, à l'*êthos* des Grecs, c'est-à-dire tout à la fois un mode de relation à l'égard de l'actualité, un choix volontaire fait par certains, et «une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui [...] marque une appartenance et se présente comme une tâche»<sup>101</sup>. Cette notion d'attitude s'applique donc directement à l'individu empirique et, dans la ligne de la devise kantienne, constitue l'appropriation individuelle d'une idée, d'une valeur, et son incorporation dans les pratiques quotidiennes.

Pour caractériser cette attitude de modernité, Foucault prend alors lui aussi l'exemple de Baudelaire. Comme on l'a vu avec Habermas, chez Baudelaire, la modernité est plus que la conscience de la discontinuité du temps, du «transitoire, fugitif, contingent», c'est une forme de rapport au présent. Mais contrairement aux projections du présent sur l'avenir (et réciproquement la définition du présent par l'avenir), aux téléologies et autres philosophies de

<sup>98</sup> Raullet radicalise en effet la position de Kant vers une conception uniquement collective du procès des Lumières, et écrit : «l'*Aufklärung* n'est pas un progrès individuel mais un progrès collectif», in G. Raullet, *ibid.*, p. 28. On ne reprend pas ici cette interprétation trop éloignée du texte.

<sup>99</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 565.

<sup>100</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 568.

<sup>101</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 568.

l'histoire qui marquent les Lumières comme le XIX<sup>ème</sup> siècle, et donc à cette vision d'une modernité d'«avenir», programmatique, à achever, de Hegel à Habermas, pour Baudelaire, être moderne, rappelle Foucault,

«ce n'est pas reconnaître et accepter ce mouvement perpétuel; c'est au contraire prendre une certaine attitude à l'égard de ce mouvement; et cette attitude volontaire, difficile, consiste à ressaisir quelque chose d'éternel qui n'est pas au-delà de l'instant présent, ni derrière lui, mais en lui»<sup>102</sup>.

Dans l'attitude de modernité, il ne peut donc y avoir de sacralisation du présent. La valeur du présent n'est en effet pas dissociable de l'effort à l'imaginer autrement qu'il n'est, «à le transformer non pas en le détruisant mais en le captant dans ce qu'il est»<sup>103</sup>. Pour Baudelaire, l'homme de modernité «va», «court», «cherche». «A coup sûr», écrit-il,

«cet homme, ce solitaire doué d'une imagination active, toujours voyageant à travers le grand désert d'hommes, a un but plus élevé que celui d'un pur flâneur, un but plus général, un but autre que le plaisir fugitif de la circonstance. Il cherche ce quelque chose qu'on nous permettra d'appeler la modernité. Il s'agit pour lui de dégager de la mode ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'historique»<sup>104</sup>.

Chez Baudelaire, la modernité est alors aussi un mode de rapport qu'il faut établir à soi-même. Comme le dit Foucault, «l'homme moderne, pour Baudelaire, n'est pas celui qui part à la découverte de lui-même, de ses secrets et de sa vérité cachée; il est celui qui cherche à s'inventer lui-même. Cette modernité ne «libère pas l'homme en son être propre», elle l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même»<sup>105</sup>. Pour Baudelaire, cette attitude volontaire de modernité est liée à un ascétisme esthétique de type stoïcien, très différent de l'ascétisme chrétien, et que Foucault reprend à son compte<sup>106</sup>. Cette attitude stipule dès lors que la finalité de soi n'est pas un développement intérieur, un accomplissement «humaniste» de la

<sup>102</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 569.

<sup>103</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 570.

<sup>104</sup> Charles Baudelaire, *Le Peintre de la vie moderne*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1976, t. II, pp. 693-694, cité par M. Foucault, *ibid.*, p. 570.

<sup>105</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 571. On voit ici que Foucault s'écarte résolument de la pensée du «moi» qui s'est développée dans les années 1970 notamment aux Etats-Unis, et dont l'enjeu, écrit-il, est «de découvrir son vrai moi en le séparant de ce qui pourrait le rendre obscur ou l'aliéner». Cf. M. Foucault, «Deux essais sur le pouvoir et le sujet», in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, cité par W. Schmid, «Foucault : la forme de l'individu», *Magazine Littéraire*, n° 264, avril 1989, p. 56. On reviendra sur cette question dans le chapitre VI.

<sup>106</sup> Cf. M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», in *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 708-729.

personne, mais une maîtrise, un «gouvernement» de soi. Cette élaboration ascétique de soi ne peut toutefois chez Baudelaire se produire que dans l'Art, compris comme un lieu autre que la société. Foucault, lui, la replace en termes éthiques et politiques dans un projet d'«ontologie critique de soi».

En conclusion, l'analyse de Foucault fait ressortir deux points essentiels. Premièrement, l'enracinement dans l'*Aufklärung* d'un type d'interrogation philosophique «qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome»<sup>107</sup>. Deuxièmement, le fait que la poursuite de l'*Aufklärung* n'est pas la fidélité à des éléments de doctrine, mais la réactivation d'une attitude, ou *êthos* philosophique, qu'on peut caractériser comme «la critique permanente de notre être historique»<sup>108</sup>. Or cette conclusion est certainement ce qui va différencier la lecture de Kant et de la modernité chez Habermas et chez Foucault au point qu'il faille probablement redéfinir la «modernité» chez Foucault comme «postmodernité», dans le sens où la société de modernité, qu'elle soit processus (Weber, Habermas) ou logique reproductive (Freitag), n'a pas effectivement incarné, dans les domaines politiques, scientifiques et artistiques, ces types d'interrogation et d'attitude. Au contraire, ceux qui s'en sont réclamés se sont confrontés à un rejet de la société moderne, à commencer par Baudelaire et Nietzsche. Ce qui ne signifie pas que la modernité perde sa validité ou toute validité. Mais cela suggère en tout cas, comme le montreront, entre autres, Descombes, Freitag ou Côté (cf. chap. II), que la modernité de Baudelaire n'est pas la même que celle des Lumières. La position de Kant reste alors encore à préciser. Il me semble toutefois que l'on a un début de réponse dans la façon dont on le perçoit : comme le «summun» ou l'essence de la modernité par Hegel (modernité insuffisante en soi, rappelons-le), ou comme le point de départ d'un nouveau rapport philosophique et éthique au temps et soi tel que Foucault nous y engage (sans pour autant en faire un point de rupture fondamental)<sup>109</sup>.

La notion d'*êthos* prend ainsi une importance majeure dans la réflexion de Foucault. Un tel *ethos* permettrait en effet, en appliquant le souci critique à nous-mêmes et donc, en déterminant ce qui est indispensable à la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes, de repousser toujours plus loin les limites de la liberté. Par là-même, Foucault tente de replacer ce qu'il perçoit comme le projet de modernité au centre de la vie quotidienne

<sup>107</sup> M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?» (a), *op. cit.*, p. 571.

<sup>108</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 571.

<sup>109</sup> Habermas a eu l'occasion de revenir sur sa différence d'interprétation de Kant et des Lumières avec Foucault, mais seulement après la mort de celui-ci. Cf. J. Habermas, «Taking aim at the heart of the present : On Foucault's lecture on Kant's *What is Enlightenment?*», in M. Kelly, *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge (Mass), MIT Press, 1994, pp. 149-154. On reviendra également sur ce texte dans le chapitre VI.

de l'être contemporain. Loin d'être anti-moderne, comme Habermas a pu le soutenir<sup>110</sup>, mais certainement «anti-humaniste», Foucault propose en fait, à travers sa définition de la modernité comme attitude, une analyse nouvelle de la modernité, qui place son essence au niveau éthique et non seulement institutionnel. En ce sens, il retrouve la dimension anthropologique et auto-constitutive du procès des Lumières. Cependant, en raison de son refus de l'humanisme et de son souci grandissant de la singularité irréductible de l'individu, Foucault va développer sa recherche vers un nouveau mode de subjectivité qui se révèle plus en phase avec la logique de la postmodernité qu'avec la pensée de la modernité, comme on le verra dans le chapitre VI.

---

<sup>110</sup> Cf. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit.

#### 4. Du sujet à l'individu : les deux modernités de Renaut

La remise à l'honneur du criticisme que défend Renaut va nous permettre maintenant d'approfondir la compréhension de Kant et de sa spécificité au sein même des Lumières. Dans son ouvrage *L'ère de l'individu*, on retrouve en effet le débat, d'une part, sur le rapport modernité/subjectivité-rationalité avancé par Habermas, mais cette fois-ci au niveau des philosophies centrales des Lumières (Leibniz et Kant), et d'autre part sur l'affirmation du lien structurel entre modernité et autonomie tel qu'énoncé par Kant dans son texte sur l'*Aufklärung*<sup>111</sup>. Se poursuit donc l'identification de la modernité au criticisme kantien en tant qu'énonciation critique d'une subjectivité intersubjective qui reconnaisse à la fois l'ordre du social et la liberté individuelle. En opérant une double distinction entre sujet et individu et entre autonomie et indépendance, Renaut va de plus se donner les outils nécessaires pour ancrer résolument le projet de modernité dans cette perspective humaniste et intersubjective. On va alors exposer ci-dessous un à un les points de sa thèse, en mettant notamment l'accent sur la réduction leibnizienne du sujet à l'individu et sur la centralité de l'autonomie du sujet dans la modernité.

L'objectif de Renaut est de dégager une philosophie de la subjectivité qui réhabilite la notion de sujet. Pour y parvenir, Renaut reprend d'abord la lecture dominante de l'histoire de la modernité constituée par la thèse heideggerienne qui veut que de la modernité ait surgie culturellement avec l'irruption de l'humanisme et philosophiquement avec l'avènement de la subjectivité chez Descartes. Cette thèse, souligne-t-il, est en fait un *lieu commun* de la réflexion sur la modernité. Elle est notamment partagée par Cassirer qui montre comment la révolution cartésienne est préparée par les courants humanistes de la Renaissance, de Giordano Bruno ou de Pic de la Mirandole, où s'affirment la foi en la créativité de l'homme et en un idéal d'autonomie<sup>112</sup>. Ce qui distingue alors Heidegger, c'est l'interprétation négative qu'il propose et le rejet subséquent de toute idée de sujet. Selon Renaut, le procès intenté à l'idée de sujet depuis Nietzsche et Heidegger s'est cependant développé sur des bases simplificatrices, d'abord en identifiant la subjectivité au thème d'un sujet entièrement transparent à lui-même, maître de soi et de l'univers, puis en assimilant l'effritement de cette figure du sujet au nécessaire abandon de toute référence à la subjectivité<sup>113</sup>. L'idée de Renaut, c'est au contraire qu'il n'y a ni homogénéité, ni logique inéluctable, entre les divers visages

<sup>111</sup> Alain Renaut, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.

<sup>112</sup> Cf. E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Minuit, 1983, cité par A. Renaut, *ibid.*, p. 57.

<sup>113</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 13

du sujet qui vont de Descartes au sujet absolu hégélien. Son ambition est alors, en soulignant la différence entre la subjectivité et l'individualité, de penser de nouveau cette référence au sujet<sup>114</sup>.

Contre la vision heideggerienne, Renaut développe donc un projet de dépassement de la métaphysique dans une double valorisation de l'humanisme et de la subjectivité<sup>115</sup>. Selon lui, l'humanisme a en fait historiquement consisté à valoriser en l'homme la double capacité d'être conscient de lui-même (l'auto-réflexion) et de fonder son propre destin (la liberté comme auto-fondation)<sup>116</sup>. L'humanisme est donc défini ici strictement en relation avec la forme qu'il a prise à la Renaissance et dans la modernité<sup>117</sup>. L'humanisme (moderne), c'est ainsi avant tout «la conception et la valorisation de l'humanité comme capacité d'autonomie». L'homme de l'humanisme est donc celui qui se pose comme sujet et qui n'entend plus recevoir ses normes et ses lois ni de la nature des choses (Aristote), ni de Dieu, mais qui les fonde lui-même à partir de sa raison et de sa volonté. Ainsi le droit naturel moderne sera-t-il un droit subjectif, posé et défini par la raison humaine (rationalisme juridique) ou par la volonté humaine (volontarisme juridique). De même au niveau politique, comme l'a montré Habermas, les sociétés modernes se concevront comme auto-instituées, par opposition aux sociétés où c'est la tradition qui fonde l'autorité par le biais de la notion foncièrement antimoderne de «privilège»<sup>118</sup>. Enfin, et peut-être surtout, cette posture humaniste n'entraîne aucunement un refus de la finitude ou de l'altérité.

Renaut en conclut que ce qui s'est passé à travers le développement historique de la modernité n'est donc pas le déploiement d'un humanisme destructeur et d'une subjectivité toute puissante, mais plutôt l'effacement radical du sujet au profit de l'individu, entraînant corrélativement un retrait des valeurs de l'humanisme au profit de celles de l'individualisme<sup>119</sup>. Cet effacement a alors une particularité qui explique en partie la facilité avec laquelle il s'est opéré. La relation de l'individu au sujet est en effet telle, indique Renaut, que l'individu n'a pu s'affirmer que «là où l'homme est déjà par essence sujet». Ainsi, l'individu ne s'est développé que là où les conditions du monde moderne étaient réunies, et non pas dans le cadre traditionnel, «holiste», du monde où la représentation du cosmos

<sup>114</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 18-20.

<sup>115</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 15.

<sup>116</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 14.

<sup>117</sup> On verra qu'il n'en est pas de même chez Heidegger comme chez Sloterdijk où l'humanisme renvoie davantage à un projet éducatif et philosophique dont les racines sont grecques. Cf. ci-dessous chapitre III. 5.

<sup>118</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 53. Sur la question du droit et du politique, voir aussi plus loin I. 5. et l'analyse de M. Freitag.

<sup>119</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 21.

subordonne encore le sujet. Et c'est ensuite, en s'affirmant, que l'individu a directement miné, au point de finir par le détruire, la propre posture du sujet dont il dérive<sup>120</sup>.

L'hypothèse de Renaut est donc que dans le cadre défini par l'irruption des valeurs nouvelles de la subjectivité et de l'autonomie s'est dessinée la substitution progressive et différenciée de l'individualité à la subjectivité, avec pour corollaire le déplacement d'une éthique de l'autonomie vers une éthique de l'indépendance. L'individualisme constituerait alors bien une figure ou un moment de l'humanisme moderne, en ce que l'individu reste une figure du sujet moderne - l'homme comme «valeur propre» dans un monde non intrinsèquement hiérarchisé -, cependant avec cette particularité que l'individualisme est peut-être un «moment évanouissant de l'humanisme dont il fait disparaître la substance même»<sup>121</sup>. Le noeud de l'argumentation de Renaut va alors d'abord être la remise en question de l'interprétation heideggérienne de la modernité, puis l'établissement de la monadologie leibnizienne comme figure moderne individualiste. On va suivre ici précisément la lecture de Leibniz par Renaut qui a l'intérêt d'être la lecture la plus «moderne» possible, c'est-à-dire rationaliste et subjectiviste. On verra cependant dans le chapitre V avec Deleuze qu'une toute autre lecture de Leibniz peut être faite, peut-être d'ailleurs plus proche de l'objectif et de la logique interne leibnizienne. Ce qui est assez remarquable, c'est que dans les deux cas, ces lectures aboutissent à souligner l'importance du lien entre le leibnizianisme et l'époque contemporaine ou «postmoderne».

#### 4. 1. Critique de la lecture subjectiviste de la modernité par Heidegger

La lecture heideggérienne de la modernité, rappelle Renaut, consiste dans l'idée que *moderne* est ce rapport au monde où l'homme à travers la subjectivité se pose comme pouvoir de fondation (de ses actes et de ses représentations, de l'histoire, de la vérité, de la loi). Par la suite, la modernité est conçue comme «constituant *de part en part* l'époque de la subjectivité» au point que où tous les visages de cette modernité sont considérés comme des suites (*Folgen*) de l'avènement de l'homme dans la posture du sujet<sup>122</sup>. Heidegger reprend ainsi le thème, wébérien mais déjà hégélien, du désenchantement du monde (*Entgötterung*, dédivinisation) qu'il rattache à l'apparition de l'homme comme sujet. Selon lui, ce qui, dans

<sup>120</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 22. Renaut s'oppose ici à l'interprétation de l'individualisme occidental par L. Dumont comme issu d'un type d'individu «hors-du-monde» présent dans les sociétés traditionnelles holistes. Sur la discussion des thèses de Dumont par Renaut, cf. *L'ère de l'individu*, pp. 69-112.

<sup>121</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 58.

<sup>122</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 27-28.

l'Antiquité et plus encore au Moyen-Age était le «lieu de Dieu», devient à l'époque moderne le «lieu de l'homme», qui revendique pour lui les deux attributs traditionnels de Dieu : l'omniscience et la toute-puissance<sup>123</sup>. Par extension, c'est l'ensemble de la modernité qui est identifié à cette double revendication.

Il apparaît cependant à Renaut que la figure du sujet qui est au coeur de la critique de la modernité de Heidegger renvoie en fait uniquement à son interprétation leibnizienne<sup>124</sup>. Heidegger estime d'ailleurs que la philosophie de Leibniz est la philosophie moderne par excellence. Non seulement, dit-il, Leibniz est «le penseur qui a découvert le principe de raison comme principe», mais encore constitue-t-il «l'interprétation la plus radicale de la subjectivité du sujet qui se fait jour dans la philosophie de l'idéalisme allemand»<sup>125</sup>. La thèse majeure de Heidegger sur l'histoire de la modernité se rassemble donc dans la décision de faire pivoter toute cette histoire autour du sujet leibnizien, c'est-à-dire de considérer le *cogito monadologique* comme vérité du sujet cartésien (*cogitorationaliste*). Or, note Renaut, Leibniz transforme le *cogito* cartésien en l'approfondissant doublement dans le sens de la réinterprétation *activiste* de la *cogitatio* et dans celui de la réinterprétation *monadologique* de la substance (on y reviendra ci-dessous 4. 2.).

De cette thèse majeure, Heidegger tire alors trois mises en perspectives qui manifestent comment, selon lui, l'histoire de la subjectivité doit bien se comprendre dans la logique de l'inauguration leibnizienne. La première est celle de la réduction hégélienne du réel au rationnel, point culminant de l'affirmation de la subjectivité imposant sa loi (la raison) au réel. Inconcevable encore chez Descartes en raison de l'idée de la création des vérités éternelles divines non conforme aux principes de la rationalité humaine, elle apparaît, en effet, en germe chez Leibniz dans la réduction du réel au possible, c'est-à-dire au non-contradictoire<sup>126</sup>. La seconde est la pensée du «système» qui constitue un des éléments majeurs de l'accomplissement de la métaphysique de la subjectivité par l'idéalisme allemand. Chez Leibniz, en effet, d'une part, le réel va tendre à être représenté comme intégralement régi par des principes d'ordre faisant de l'ensemble de l'étant une totalité, donc un système. D'autre part, l'interprétation de la substance comme force (monade active) nécessite, on le verra précisément plus loin, de supposer l'existence d'une harmonie préétablie. Cette notion anticipe ainsi la thèse du système développée par l'idéalisme allemand pour répondre à la conception dynamique de la substance comme sujet<sup>127</sup>. La troisième mise en perspective,

<sup>123</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 29.

<sup>124</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 30.

<sup>125</sup> M. Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 86. et 99-100, cité par A. Renaut, *ibid.*, pp. 31-32.

<sup>126</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 36-37.

<sup>127</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 37-38.

enfin, permet de situer dans le prolongement de la monadologie leibnizienne la façon dont Nietzsche «parachève le destin de la métaphysique des Temps modernes» autour du thème du perspectivisme de la connaissance. Le perspectivisme nietzschéen s'approche en effet, selon Heidegger, de la notion leibnizienne de «point de vue» : chaque substance, en tant que monade, est «une concentration et un miroir de tout l'univers selon son point de vue», soit une mise en perspective de l'univers par sa représentation. Leibniz insiste, en effet, sur le fait qu'il existe autant de représentations du monde que de monades, autant de perspectives que de subjectivités<sup>128</sup>. Chez Nietzsche, la conviction qu'«il n'y a pas de faits, rien que des interprétations» et d'un monde infini car il prête «à une infinité d'interprétations» trouve alors sa continuité avec Leibniz, à la suite, certes, de glissements importants, notamment le passage de l'harmonie préétablie au chaos avec la mort de Dieu<sup>129</sup>. Cette «cohésion historique», soulignée par Heidegger, entre l'explication leibnizienne du *cogito* cartésien et la critique nietzschéenne du *cogito*, peut au premier abord paraître paradoxale. Elle le sera moins, écrit Renaut, si l'on perçoit que le sujet leibnizien est avant tout l'individu dont Nietzsche poussera jusqu'au bout les prétentions à l'indépendance et à la puissance<sup>130</sup>. La cohésion entre ce qui est pour Heidegger le début et la fin de l'histoire de la subjectivité apparaît donc à Renaut comme une suite entre le début et l'extrême de l'histoire de l'individualité<sup>131</sup>.

La force de la reconstruction heideggérienne de l'histoire de la subjectivité est qu'elle lui donne un sens, une logique, et une logique orientée vers le triomphe de l'«absolue subjectivité». Mais, souligne Renaut, sa force réside plus dans son *style*, qui reste la référence pour toute autre relecture de l'histoire de la philosophie, que dans l'interprétation elle-même, qui rend davantage raison aux continuités réelles entre les philosophes d'une certaine tradition moderne (Leibniz, idéalistes allemands, Nietzsche, Heidegger lui-même et ses successeurs) qu'à l'essence d'une modernité et d'une subjectivité qui connaissent d'autres possibles que ceux esquissés par Heidegger.

La lecture heideggérienne présente en effet deux difficultés majeures qui, selon Renaut, minent la pertinence de son propos. La première est l'unidimensionnalité qu'elle confère à l'histoire de la subjectivité, ou à l'histoire de la modernité comme humanisme, réduite au *cogito* monadologique leibnizien. Il est ainsi impossible de placer dans cette

<sup>128</sup> Leibniz écrit ainsi : «par la multiplication infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade», in Leibniz, *Monadologie*, § 57, cité par A. Renaut, *ibid.*, p. 38.

<sup>129</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 38-39.

<sup>130</sup> Dans une perspective totalement différente, c'est aussi l'interprétation de Deleuze, cf. chapitre V. On reprendra aussi plus en détail l'analyse du rapport Nietzsche-Leibniz par Renaut dans le chapitre IV.

<sup>131</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 35. Renaut ajoute qu'indépendamment de ses exploitations hégéliennes et nietzschéennes, la structure monadologique et anthropomorphique est retrouvée par Heidegger chez d'autres héritiers de Leibniz : chez Schelling, Herder, Goethe et aussi Schopenhauer. *Ibid.*, p. 35, note 3.

logique le *cogito* empiriste, c'est-à-dire la figure de la subjectivité développée de Locke à Berkeley et à Hume. Or, souligne Renaut, entre le *cogito* cartésien, ou plus généralement le *cogito* rationaliste, et le *cogito* empiriste surgit une différence essentielle<sup>132</sup>. En effet la clôture à l'égard de l'extériorité du *cogito* cartésien, extériorité qu'il ne retrouve qu'à partir de lui-même et sans que cela n'engage la constitution de son ipséité, est totalement étrangère aux figures empiristes de la subjectivité. Plutôt que «détacher l'esprit des sens» pour découvrir en soi les idées innées et, par réflexion sur celles-ci, reconstruire ce qui avait d'abord été mis en doute, la perspective empiriste postule en effet une ouverture aux impressions de telle sorte que les idées simples «dérivent des impressions simples qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement»<sup>133</sup>.

De même, cette unidimensionnalité entraîne, selon Renaut, la méconnaissance du moment kantien et fichtéen, c'est-à-dire du *cogito* criticiste. Dans la *Critique de la raison pure* sont en effet problématisées avec une acuité inédite, écrit Renaut, les conditions de possibilité de la conscience, et donc cette subjectivité qui allait encore de soi chez les cartésiens. La subjectivité y est alors explicitement définie par la radicalité de sa finitude, se distinguant des illusions métaphysiques relatives au sujet, à la fois du côté du rationalisme (Descartes, Leibniz) et du côté de l'empirisme (Berkeley, Hume). La figure criticiste s'élève ainsi précisément à la fois contre la clôture et l'autosuffisance rationalistes et contre la façon dont l'empirisme a remis en question cette clôture, et ce tout en restant dans le cadre d'une philosophie du sujet<sup>134</sup>.

Avec le *cogito* criticiste, surgit donc un premier moment où la subjectivité se déploie à partir d'un arrachement aux illusions que le sujet peut concevoir sur lui-même en oubliant sa finitude ou, si l'on préfère, écrit Renaut, son être-au-monde. En conséquence, dit-il, «si l'on admet, avec Heidegger, que la métaphysique de la subjectivité va culminer à travers la radicalisation d'un tel oubli, dans la réduction, opérée par l'idéalisme allemand, de toute réalité à la subjectivité», il faut considérer, contre Heidegger, que dans l'histoire de la subjectivité le moment criticiste a consisté à poser un cran d'arrêt à la résorption de toute réalité dans le sujet<sup>135</sup>.

<sup>132</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 41. On développera l'étude de la figure empiriste par Renaut dans le chapitre IV.

<sup>133</sup> D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier, 1962, t. I, p. 68, cité in A. Renaut, *ibid.*, p. 41. Voir aussi G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, 1953, ainsi que *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988 (notamment pp. 103-112), qui reconnaît la même différence entre le monde fermé de la monade leibnizienne et l'ouverture du sujet chez Whitehead. Sur ces points cf. chapitre V.

<sup>134</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 42.

<sup>135</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 43, souligné par l'auteur. Ce contre Heidegger s'adresse au Heidegger de la maturité (à partir de 1929) qui insiste sur la façon dont la résistance kantienne aurait tourné court (cf. *Questions II*). Renaut rappelle en effet que le premier Heidegger faisait bien du kantisme un point de résistance à la logique de la métaphysique de la subjectivité, au point de ne pas considérer Kant comme un «Moderne», lui voyant «quelque chose de commun avec le grand début grec, qui le distingue en même temps de tous les autres

La seconde difficulté de la lecture de Heidegger est la compréhension de ce qui s'est réellement décidé dans le moment leibnizien. Là où Heidegger voit le renforcement du *cogito* cartésien, il faut en effet, selon Renaut, plutôt déceler «l'émergence d'une figure particulière du sujet» qui, loin d'être la vérité du sujet *comme tel*, en est une mutation radicale : la mutation qui conduit du sujet à l'*individu*, et qui marque le début d'une histoire de l'individualité plus que d'une histoire de la subjectivité<sup>136</sup>. L'histoire de la subjectivité apparaît donc à Renaut comme une histoire *plurielle*, une histoire *des* subjectivités, mais aussi une histoire *discontinue*, histoire brisée par la *Critique de la Raison pure* (ou avec les *Principes de la Doctrine de la Science* de Fichte) pour paradoxalement renouer ensuite avec son passé métaphysique dans l'idéalisme allemand sous la forme d'un retour à Leibniz et de la poursuite du Sujet absolu<sup>137</sup>.

#### 4. 2. La monadologie leibnizienne, origine de l'individualité philosophique moderne

Dès lors, le lieu à explorer pour comprendre la logique de la modernité et le déploiement de l'individualisme est bien le moment leibnizien. L'originalité de la monadologie leibnizienne est en effet, pour Renaut, d'être le lieu de fondation de l'individualisme *moderne*, et ce par rapport à l'irruption cartésienne des valeurs, elles aussi modernes, de la subjectivité. Si Renaut reconnaît que l'on peut faire remonter la genèse de l'individualisme moderne à la philosophie médiévale, notamment au nominalisme de Guillaume d'Occam<sup>138</sup>, il souligne ainsi que l'on peut n'y relever que des préfigurations de cet individualisme, et non des figures de l'individualisme *moderne*, car le monde médiéval dans lequel elles émergent ne remplit pas les conditions de la modernité.

Un individualisme moderne ne peut, en effet, et en toute logique, surgir qu'avec la modernité, c'est-à-dire, quand la subjectivité s'est affirmée. Or chez d'Occam, et généralement, dans toute la philosophie médiévale, la décomposition de l'image antique du

---

penseurs venus avant ou après lui» (in *Qu'est-ce qu'une chose?*, cité par A. Renaut, *ibid.*, p. 43). Dans la même ligne d'idée, Heidegger décrivait en termes de rechute le passage du kantisme à l'idéalisme allemand, marqué par l'«oubli croissant de ce que Kant a conquis», à savoir un approfondissement décisif du «problème de la finitude» qui était de nature à ébranler la «suprématie de la raison et de l'entendement» (in *Kantbuch*, *ibid.*).

<sup>136</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 47.

<sup>137</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 46. Sur l'épistémè kantien opposé au rationalisme leibniziano-wolffien, voir aussi G. Raulet, *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, *op. cit.*, pp. 16-17 et pp. 43-47.

<sup>138</sup> Cf. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, *op. cit.*, pp. 82-134.

cosmos comme constituant par lui-même un ordre n'est pas encore accomplie. Et l'idée qui fonde la modernité, à savoir la conviction que c'est seulement à partir de l'homme et pour l'homme qu'il peut y avoir, dans le monde, sens, vérité et valeur, n'est pas encore présente<sup>139</sup>. L'individualisme moderne n'équivaut, en effet, pas seulement à la conception du réel comme un ensemble d'individualités. Il faut avant tout que «l'individualité soit posée comme *princeps* et que la totalité, ne se trouvant plus conçue qu'à partir de l'individualité ou à travers elle, lui soit subordonnée»<sup>140</sup>.

### 1. Filiation cartésienne

Tout antécédent à l'individualisme *moderne* de Leibniz ne pourra donc se trouver que là où les conditions de modernité sont remplies, c'est-à-dire à partir de l'émergence de la subjectivité avec Descartes. La question subséquente est alors celle de la filiation de Descartes à Leibniz, ce qui implique de préciser quelle est la nature de la subjectivité et son rapport à l'individualité chez Descartes. Selon Renaut, qui reprend ici les analyses de de Buzon, le moment cartésien se caractérise en fait par une grande équivoque<sup>141</sup>.

Dans les textes de philosophie théorique centrés sur la question du savoir, on voit en effet que le sujet cartésien n'est pas individuellement différencié : la *méthode* confère à chacun la même capacité de connaître les mêmes objets et reconnaît à chacun la même limitation à son savoir. En ce sens, «le sujet épistémologique des *Regulae* ou l'«ego» qui est, dans les *Méditations*, le sujet du «cogito» apparaît avant tout comme un *universel*»<sup>142</sup>. Dans cette partie de son oeuvre, Descartes n'établit ainsi entre les individus que des différences inessentiels dans la suite de la théorie aristotélicienne de l'individuation spatio-temporelle. Cependant, une autre série de textes, axés sur la question du salut ou de la morale donne une vision différente. Là, en effet, Descartes va défendre la thèse de l'individuation par la forme, autrement dit chez l'homme, par l'âme. Ainsi, écrit Renaut, le sujet, cette fois, est aussi un individu, c'est-à-dire que «le sujet comme tel, essentiellement, est individué»<sup>143</sup>.

D'un côté, dans la filiation thomiste, le sujet cartésien comme sujet du savoir est donc identique à lui-même et à tous les autres, et l'individualité reste extrinsèque à la subjectivité. De l'autre, sous l'influence scotiste notamment, le sujet cartésien comme sujet de ses passions et de son salut, devient, dans son identité à soi, essentiellement différent de tous les

<sup>139</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 105.

<sup>140</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 106.

<sup>141</sup> Cf. Frédéric de Buzon, «L'individu et le sujet», in E. Guibert-Sledziewski et J. L. Vieillard-Baron (dir.), *Penser le sujet aujourd'hui*, Colloque de Cerisy (1986), Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988, pp. 17-30.

<sup>142</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 107.

<sup>143</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 109.

autres, et l'individualité (au double sens de l'unité et de l'unicité) devient intrinsèque à la subjectivité<sup>144</sup>. Dès lors, si, comme l'a noté Heidegger, Leibniz inaugure vraiment la philosophie moderne en radicalisant la pensée cartésienne, c'est en fait, selon Renaut, en ayant privilégié une des virtualités du discours de Descartes. Leibniz a exploité la «pente individualiste» qui, chez Descartes, restait encore en concurrence avec une «pente universaliste», et qu'un autre héritage, notamment kantien, pourra, tout aussi légitimement, revendiquer<sup>145</sup>. Du coup, il apparaît, pour Renaut, que «le déploiement *philosophique* de l'individualisme moderne a très exactement l'âge de la *Monadologie* elle-même», en ce sens que c'est en débarrassant le moment cartésien de ses équivoques que Leibniz a radicalisé la saisie - seulement possible chez Descartes - de l'individualité comme intrinsèque à la subjectivité, et a accompli la première véritable fondation philosophique de l'individualisme moderne<sup>146</sup>.

## 2. L'idée monadologique

L'essence de la réinterprétation individualiste de la subjectivité par Leibniz se situe alors, souligne Renaut, dans son concept de monade. C'est en effet ce concept qui correspond chez lui au «sujet» et qui va déterminer le sens qu'y prend la subjectivité.

Selon une approche externe, Leibniz établit d'abord que les monades sont des entités simples, «qualitativement différenciées, inétendues, indivisibles, sans naissance ni fin naturelles». Surtout, elles «n'ont point de fenêtres», et par conséquent elles n'entretiennent aucune relation à une extériorité<sup>147</sup>. Ainsi, d'une part, la substance a pour propriété l'individualité au sens de l'irréductibilité et de l'indivisibilité ou de la simplicité (la monade n'a pas de parties), et d'autre part, la monade ne peut «être altérée ou chargée dans son intérieur par quelque autre créature» (les monades n'ont point de fenêtres). L'individualité s'explique dès lors en *indépendance* de la monade vis-à-vis de l'action des autres monades<sup>148</sup>.

La monade ne connaît, ensuite, que des modifications qualitatives, c'est-à-dire qu'elle se transforme en demeurant la même, sans rien quantitativement gagner ou perdre. Mais ces modifications qualitatives ne résultant jamais d'une action extérieure, la monade (et l'esprit ou l'âme en tant que monade) les engendre à partir d'elle-même. Si bien que pour expliquer les modifications que l'on observe au niveau des phénomènes (agrégats de monades), et qu'il

<sup>144</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 109-110.

<sup>145</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 110.

<sup>146</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 111.

<sup>147</sup> Leibniz, *Monadologie*, § 7, cité par A. Renaut, *ibid.*, p. 128.

<sup>148</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 49.

faut rendre compte à partir des changements susceptibles de se produire dans les substances simples, il est «requis de convenir, dans une réalité absolument simple, une modification qui n'affecte pas sa simplicité». L'exemple d'une telle modification se trouve alors, souligne Renault, dans notre conscience de soi : «nos représentations se succèdent, mais [...] la conscience n'est pas divisée par la multiplicité de ses représentations et reste absolument simple». Ainsi «la subjectivité fournit [à Leibniz] le modèle qui permet de penser une modification n'affectant pas la simplicité du substrat : la monade devra dès lors être conçue sur le modèle du sujet, comme produisant la totalité de ses changements en restant identique à elle-même»<sup>149</sup>. Aussi, dit Renault, la réalité monadique pourra être décrite en termes d'esprit, et les monades seront déterminées par leur capacités *représentatives* et *appétitives*, conçues sur le modèle de la conscience et de la volonté propre du sujet. Si ce geste est bien anthropomorphique (Heidegger), il aura donc toutefois fallu, note Renault, que s'opère au préalable une interprétation de la substantialité comme individualité<sup>150</sup>.

La monadologie, comme modèle philosophique, peut alors, selon Renault, se définir ainsi :

«Il y a monadologie dès lors que l'on pose que, même si substantiellement toutes les réalités sont *une* (= qu'elles sont toutes, à des degrés divers, esprit ou intelligence), le mode d'existence de la substance spirituelle est la *séparation* ou la *fragmentation* en une multiplicité d'esprits irréductibles les uns aux autres»<sup>151</sup>.

Ainsi, si la réalité est esprit (thèse de la spiritualisation du réel) et que chaque étant est individué par essence, il en résulte nécessairement que l'esprit existe de façon individué, et que l'être spirituel n'est autre que la différence intrinsèque entre les esprits (thèse de la fragmentation du réel). La différence évacuée par la première thèse réapparaît au coeur même de l'identité substantielle comme «identité fragmentée en individualités irréductibles les unes aux autres», fondant ainsi un individualisme proprement philosophique, c'est-à-dire ontologique<sup>152</sup>. Du coup, la subjectivité (ou plutôt l'individualité) se posera à partir d'elle-même, sans nulle relation à un monde (idéalisme) ni à autrui (solipsisme)<sup>153</sup>.

Le modèle de la monade, comme un Moi auto-produisant la totalité de ses états, suggère ainsi une figure très particulière du sujet :

<sup>149</sup> A. Renault, *ibid.*, p. 49.

<sup>150</sup> A. Renault, *ibid.*, pp. 49-50.

<sup>151</sup> A. Renault, *ibid.*, p. 153.

<sup>152</sup> A. Renault, *ibid.*, p. 123.

<sup>153</sup> A. Renault, *ibid.*, p. 154.

«voici un sujet qui se constitue comme tel sans nulle relation à un autre que lui-même, qui donc, s'il se trouve limité (fini), ne l'est point par sa relation à l'autre, mais par *autolimitation, une subjectivité sans intersubjectivité, une identité à soi qui se pose sans relation à l'altérité d'un monde ni d'un autre moi*»<sup>154</sup>.

L'émergence d'un tel individualisme ontologique détermine alors logiquement la réflexion leibnizienne dans son recours à l'idée d'une totalité préexistante. La représentation de la réalité comme ensemble de substances différenciées et indépendantes les unes des autres doit en effet, si elle désire conserver un sens à l'idée d'un ordre du réel, d'une rationalité du réel, supposer un réglage préexistant des monades les unes des autres. En l'absence de quoi, le concours des substances indépendantes, fermées sur l'extérieur, ne pourrait résulter qu'en un pur chaos<sup>155</sup>. Chez Leibniz, l'explication de la rationalité du réel se fait alors par le recours à la théorie de l'Harmonie préétablie, c'est-à-dire d'un réglage *a priori* des monades par Dieu comme monade des monades. Dans cette théorie, l'ordre du réel est pensé comme «la résultante des volontés particulières des monades poursuivant chacune l'accomplissement de leur être et, ce faisant, contribuant à déployer la cohérence interne du «meilleur des mondes possibles»<sup>156</sup>. Dès lors, l'inscription dans la logique d'une ontologie monadologique (individualiste) de la pensée d'une totalité préexistante normative apparaît bien comme le modèle de la notion future de «ruse de la raison». Et si la structure de la «ruse de la raison», est, comme l'écrit Heidegger, la caractéristique incontestable de l'achèvement de la métaphysique, et comme telle la manifestation suprême du règne du sujet, elle se montre ainsi étroitement liée à la réinterprétation individualiste du sujet<sup>157</sup>.

### 3. L'indépendance comme autonomie

La réinterprétation individualiste du sujet par Leibniz a enfin des conséquences fondamentales sur les questions de l'autonomie et de la liberté de ce sujet-individu. L'idée d'autonomie, consubstantielle à l'affirmation moderne de la rationalité, pose, en effet, que l'homme est moins destiné à recevoir sa loi du réel qu'à lui imposer. Chez Leibniz, estime Renaut, cette idée perd clairement toute substance. En effet, si l'idée d'autonomie semble inscrite dans l'attribution à la monade du pouvoir de produire d'elle-même la totalité de ce qui

<sup>154</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 130-131.

<sup>155</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 50.

<sup>156</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 50.

<sup>157</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 50-51.

lui survient, elle est en fait anéantie par le recours à la théodicée. Et c'est très exactement l'affirmation de l'indépendance ontologique entre les monades finies - qui nécessite ce recours à une théodicée - qui annule toute possibilité de concevoir un ordre introduit au sein du réel par imposition *humaine* de certaines règles limitant la spontanéité des individus<sup>158</sup>. L'indépendance de la monade étant totale et constitutive, c'est alors uniquement à une apparence d'autonomie que nous faisons face ici. Avec Leibniz, ce qui prime, c'est l'affirmation d'une loi immanente préexistante à toute action et qui s'actualise à travers le surgissement de telle ou telle monade et de ses «volontés»<sup>159</sup>. Par conséquent, la liberté leibnizienne ne peut pas relever de l'auto-nomie, c'est-à-dire de l'idée de soumission à une loi que l'on s'est soi-même donnée. Elle est seulement l'accomplissement par chaque monade de la loi constitutive de son être. Elle n'est donc pas davantage autodétermination mais uniquement autodéploiement de sa détermination propre.

Ainsi, si, avec le dispositif monadologique, la valorisation de l'autonomie perd toute signification, on assiste, en revanche, à une explicite promotion de la thématique individualiste de l'indépendance<sup>160</sup>. Renaut en donne un exemple dans la façon dont Leibniz définit le sujet-individu humain :

«Au lieu de dire que nous ne sommes libres qu'en apparence et d'une manière suffisante à la pratique, comme plusieurs personnes d'esprit ont cru, il faut dire plutôt que nous ne sommes entraînés qu'en apparence, et que dans la rigueur des expressions métaphysiques, nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. Ce qui met encore dans un jour merveilleux l'immortalité de notre âme, et la conservation toujours uniforme de notre individu, parfaitement bien réglée par sa propre nature, à l'abri de tous les accidents de dehors, quelque apparence qu'il y ait du contraire. Jamais système n'a mis notre élévation dans une plus parfaite évidence. Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers, est aussi durable, aussi subsistant, et aussi absolu que l'univers même des créatures. Ainsi on doit juger qu'il y doit toujours faire figure de la manière la plus propre à contribuer à la perfection de la société de tous les esprits, qui fait leur union morale dans la cité de Dieu. On y trouve aussi une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, qui est d'une clarté surprenante. Car ce parfait accord de tant de

<sup>158</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 137.

<sup>159</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 138.

<sup>160</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 138-139.

substances qui n'ont point de communication ensemble, ne saurait venir que de la cause commune»<sup>161</sup>.

Renaut souligne que dans ce texte apparaît, sur le plan ontologique, la même configuration que Tocqueville, dans le registre socio-politique, désignera sous le nom d'individualisme. Sont en effet concentrées ici les principales déterminations et valeurs constitutives de l'individualisme moderne, à savoir :

1. la définition de la liberté comme «parfaite indépendance» entre les êtres.
2. la position de «notre individu» comme entièrement soustrait à l'influence de l'extériorité (notamment à celle des «autres») et comme ne se réglant que «par sa propre nature».
3. la valorisation hyperbolique de l'«autosuffisance», et la dissolution corrélative du collectif au profit de la simple coexistence de sphères privées dont chacune constitue un «monde à part».
4. la décomposition de l'intersubjectivité comme «communication» entre les esprits, l'«accord» subsistant entre ceux-ci ne procédant nullement d'un consensus (ou d'un contrat) entre des volontés qui résoudraient de se limiter réciproquement, mais renvoyant seulement à la logique interne du système (à Dieu comme «cause commune», donc aussi comme unique fondement de l'ordre du réel)<sup>162</sup>.

Avec Leibniz, et pour la première fois, souligne Renaut, il n'y a donc plus de contradiction insurmontable entre le souci exclusif de la conservation de notre individu et l'affirmation de la rationalité du Tout, cette rationalité préétablie de l'univers s'exprimant justement à travers la programmation de chaque «individu» à accomplir «sa nature»<sup>163</sup>. Selon Renaut, c'est l'invention géniale de Leibniz : une structure intellectuelle nouvelle qui fait émerger les valeurs de l'individualisme (indépendance) en les rendant compatibles avec l'idée d'une rationalité du réel incluse dans une théodicée, et qui permettra ensuite à ces valeurs de se propager dans un monde laïcisé<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), § 16, cité par A. Renaut, *ibid.*, p. 139.

<sup>162</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 140.

<sup>163</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 140.

<sup>164</sup> Renaut souligne aussi que, sans qu'il y ait de relation causale, on retrouve exactement cette structure dans *La Fable des Abeilles* de Mandeville, texte fondateur des théories du libéralisme économique au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, où la poursuite de l'intérêt égoïste de chacun est légitimée par l'harmonie générale du système des échanges. Cf. A. Renaut, *ibid.*, pp. 141-146.

#### 4. 3. Autonomie et indépendance, noeud de la modernité et de ses figures subjectives

Sur la base de l'interprétation du sujet par Leibniz, doit-on alors considérer, en «renversant» Heidegger, que l'histoire de l'individualisme constituerait la vérité de l'histoire de la subjectivité? C'est en effet la lecture que propose L. Dumont dans une analyse centrée sur l'individualisme comme idéologie de la modernité. Renaut s'oppose cependant à cette nouvelle réduction<sup>165</sup>. En effet, écrit-il, en dépit de l'intérêt de son étude de la genèse de l'individualisme dans l'antiquité grecque et le christianisme, Dumont va répéter la confusion heideggérienne entre subjectivité et individualité, mais cette fois au «profit» de l'individualité. Dumont résorbe même tellement l'émergence de la subjectivité à la logique de l'individualité, qu'il rattache explicitement le projet cartésien de maîtrise de la nature à l'avènement du pur individu. Plus encore, selon Dumont, si l'homme va, dans la modernité, se penser désormais comme agent libre (sujet) par opposition à la nature (objet), ce serait parce que, pour l'individualisme, la relation homme/monde (Nature) prend le pas sur la relation homme/homme, et parce que cette Nature est ce que l'individu doit maîtriser pour garantir son indépendance.

Selon Renaut, la confusion entre subjectivité et individualité renvoie en fait à l'absence d'une distinction entre les notions d'autonomie et d'indépendance. Car, si la valorisation de l'indépendance, on l'a évoqué avec Leibniz, porte bien en elle la désocialisation de l'homme à travers la conviction que l'homme en tant que tel est «l'individu se concevant et se constituant indépendamment de tout rapport à la société, comme une subjectivité sans intersubjectivité», la valorisation de l'autonomie, elle, n'implique aucunement une telle conséquence<sup>166</sup>. Pour le croire, dit Renaut, il faudrait entendre de façon superficiellement littéral le terme d'autonomie. L'autonomie, en tant qu'obéissance à la loi que je me donne *moi-même*, ne signifierait plus ainsi, par réduction de l'ipséité à la particularité la plus empirique, que le refus de reconnaître toute règle s'opposant et s'imposant à l'arbitraire du pur caprice. Dès lors, la perspective de l'autonomie pourrait en effet véhiculer avec elle un individualisme désocialisant<sup>167</sup>. Mais, insiste Renaut, cette interprétation de l'autonomie n'est justement pas celle que la modernité a proposée, ni à son origine chez Descartes, ni à son «sommet» chez Kant.

S'oppose ici en fait deux visions de la liberté, deux visions de la société qui sont bien liées, l'une à l'autonomie du sujet, l'autre à l'indépendance de l'individu. Cette dernière est

<sup>165</sup> La critique de A. Renaut se base sur les ouvrages de Louis Dumont suivants : *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1967.

<sup>166</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 92.

<sup>167</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 92.

représentée emblématiquement par la «liberté des Modernes» revendiquée par Benjamin Constant. Pour Constant, c'est en effet en tant qu'«indépendant dans la vie privée» que l'individu se pense comme libre : «Notre liberté, à nous, doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée», et à une époque où, dit-il, «perdu dans la multitude, l'individu n'aperçoit presque jamais l'influence qu'il exerce», «nous devons être bien plus attachés que les Anciens à notre indépendance individuelle»<sup>168</sup>.

Mais l'émergence de l'indépendance comme valeur-clef de l'individualisme moderne ne peut se faire qu'en occultant l'autre valeur moderne que, paradoxalement, elle présuppose : la valeur d'autonomie, c'est-à-dire : la subjectivité comme source et principe des normes et des lois<sup>169</sup>. Le paradoxe de l'histoire moderne du sujet, c'est donc que la valorisation de l'indépendance ne peut surgir et se déployer que sur la base de la valorisation de l'autonomie. En effet, pour que la capacité de choisir en toute indépendance les modalités de son existence puisse apparaître à l'individu comme le summum de la liberté, il faut déjà que la valeur de l'autonomie ait été conquise et que le principe de l'auto-institution par les hommes des pouvoirs auxquels ils se soumettent ait été reconnu. C'est-à-dire qu'il faut, comme Constant l'a bien noté, sans toutefois distinguer assez clairement les *deux* moments de la liberté moderne, qu'ait été reconnu «pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir ni être arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière, par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individu»<sup>170</sup>.

La différence essentielle avec les Anciens se situe donc d'abord au niveau de l'autonomie. Pour les Anciens en effet, l'autorité se fondait non dans le *concursum* des volontés, mais dans la nature des choses ou dans l'ordre du monde, de telle sorte que l'idée même d'autonomie n'avait pas de sens et que, donc, ils ne pouvaient pas non plus valoriser l'indépendance individuelle. Par conséquent, il ne faut plus, selon Renaut, opposer deux termes - indépendance de l'individu moderne contre assujettissement individuel ancien - mais restituer le troisième terme de l'opposition qu'est l'autonomie et différencier le moment de l'autonomie et le moment de l'indépendance. Or, c'est justement sur cela que porte tout l'effort de Kant en définissant l'autonomie de façon foncièrement anti-individualiste. Kant, en effet, s'attache à la part d'humanité *commune*, irréductible à l'affirmation de ma seule singularité, qui permet de maintenir une sphère de normativité supra-individuelle autour de laquelle l'humanité puisse se constituer et se reconnaître comme telle et comme intersubjectivité. Ainsi, la modernité, dans son «expression suprême», le kantisme, fait le pari

<sup>168</sup> B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819), cité par A. Renaut, *ibid.*, p. 54

<sup>169</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 55.

<sup>170</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 54, citant B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*.

d'une intersubjectivité qui ne soit pas l'interdépendance hiérarchique traditionnelle, mais «la reconnaissance de l'autre [s'accomplissant] comme reconnaissance d'un *autre moi-même*, d'un *alter ego*»<sup>171</sup>. L'altérité est donc pensée sur fond d'identité et non, comme dans la perspective hiérarchique «traditionnelle», sous la forme d'une altérité absolue, ou encore chez Leibniz et Nietzsche comme pure «différence».

Dès lors, le problème philosophique de notre temps n'est pas, comme le pose la lecture heideggérienne, de «faire le bond» hors de la subjectivité, mais, écrit Renaut, à l'époque de l'achèvement hyper-individualiste de la modernité, celui-ci : «comment à l'intérieur de l'immanence à soi qui définit la subjectivité, penser encore la transcendance d'une normativité capable de limiter l'individualité?»<sup>172</sup>. Autrement dit, le problème essentiel des sociétés modernes, c'est finalement de savoir comment concilier la «liberté des Modernes» avec l'existence nécessaire de normes, problème que l'on retrouvera en effet au cœur de l'analyse de la postmodernité par Freitag (cf. chapitre III. 5.). C'est-à-dire d'un côté, cette exigence d'indépendance «inscrite malgré tout dans l'idée moderne d'autonomie comme indépendance par rapport à une altérité ou à une extériorité radicales prescrivant au sujet ses actes», et l'exigence de l'intersubjectivité, qui suppose bien une limitation à l'individualisme monadologique. Ce que Renaut, reprenant Husserl, formule ainsi : «comment penser une transcendance à l'intérieur de l'immanence?»<sup>173</sup>.

La solution que propose Renaut pour résoudre cette question est de se tourner vers l'autre vision de la liberté, et de la société, qui est représentée, outre par Kant, par la pensée rousseauiste du contrat social. Dans le *Contrat social*, Rousseau stipule en effet que la naissance du pouvoir civil exprime le passage de la situation d'indépendance (état de nature) à une autre forme de liberté conçue comme autonomie, c'est-à-dire comme soumission à un pouvoir d'«établissement humain» que l'on s'est soi-même donné<sup>174</sup>. Rousseau décrit ainsi la liberté naturelle comme une liberté sans règle (parfaite indépendance). Mais cette liberté naturelle ne peut justement pas être pour lui la liberté véritable, qu'il situe au contraire «comme «liberté civile» dans la soumission à des règles librement acceptées, autrement dit dans ce que Kant, [qui se dit en ceci héritier de Rousseau], nommera précisément *autonomie de la volonté*»<sup>175</sup>. C'est ainsi que Renaut peut souligner que pour la modernité exprimée par Rousseau, Kant puis Fichte, la valeur suprême n'est pas celle de l'indépendance comme liberté sans règle, mais «celle de l'autonomie qui s'oppose non à la dépendance (à la soumission à des règles), mais à l'hétéronomie»<sup>176</sup>.

<sup>171</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 95.

<sup>172</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 61.

<sup>173</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 61.

<sup>174</sup> Cf. R. Derathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps*, cité par A. Renaut, *ibid.*, p. 53.

<sup>175</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 84.

<sup>176</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 84.

Dans la lignée de Rousseau, Kant va ainsi poser que la «loi des désirs et des inclinations» (celle que se donnerait à lui-même le sujet empirique), si elle est bien une «loi naturelle», ne concerne l'homme qu'en tant que «partie du monde sensible», et donc, comme telle, renvoyée à l'«hétéronomie de la nature»<sup>177</sup>. L'hédonisme est ici rattaché, dit Renaut, à l'hétéronomie, à quoi s'oppose le registre de la véritable autonomie, où ce n'est pas la *nature* en moi qui me dicte la loi de mes actions, mais la raison pratique comme volonté libre<sup>178</sup>. Et cette raison pratique, qui renvoie aux trois sphères de la connaissance, de l'esthétique et de l'éthique, implique précisément, ne serait-ce que dans la sphère éthique, une communication de l'homme avec l'homme comme être raisonnable, et va donc définir le sujet autonome comme être social par essence. La problématique de la liberté et de l'autorité se déplace donc sur la double question de l'autonomie-hétéronomie et dépendance-indépendance. Pour Renaut, l'autonomie se révèle être à la fois dépendance et indépendance. Elle est une dépendance dans le sens où «la valorisation de l'autonomie consiste à faire de l'humain lui-même le fondement ou la source de ses normes et de ses lois». Mais elle est indépendance en tant qu'indépendance par rapport «à une Altérité radicale qui me dirait la Loi»<sup>179</sup>.

Ce que nous apporte Renaut est d'une grande importance. C'est d'abord une problématisation à la fois de la question de l'autonomie et de celle de la modernité. Si la modernité est définie par la subjectivité comme le pense Habermas et Hegel, il faut en effet, insiste Renaut, savoir ce que ce terme recouvre. Autrement dit, de quelle subjectivité parle-t-on? En distinguant doublement, d'une part, le sujet (universaliste) et l'individu (particulariste), et d'autre part l'autonomie et l'indépendance, Renaut offre donc une définition de la modernité comme hétérogène, ou mieux, comme marquée par une contradiction ou césure. Il y aurait deux modernités, philosophiques et politiques, deux modernités possibles et qui s'affrontent. L'erreur serait alors de vouloir les mettre de force dans une continuité qui n'existe pas (Heidegger). De plus, entre elles, l'une serait intrinsèquement première par rapport à l'autre : les figures du sujet et de l'autonomie sont les préalables nécessaires à celles de l'individu et de l'indépendance.

Le premier courant de la modernité pourrait alors se définir ainsi : ligne de (Descartes), Kant, Fichte et Rousseau, c'est-à-dire le criticisme plus les Lumières françaises, il met en avant les principes de subjectivité, liberté, réflexivité, critique et autonomie. Ce sont

<sup>177</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 92, citant E. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*.

<sup>178</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 92-93.

<sup>179</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 84.

les principes que l'on a vu au centre du texte de Kant sur les Lumières et qui, effectivement, porteront le mouvement de la Révolution française.

Le deuxième courant moderne, que Renaut rejette plus ou moins dans une demi-modernité ou fausse modernité sur la base de la marginalisation des principes énoncés ci-dessus, se caractérise alors plutôt ainsi : ligne de Leibniz, Hegel, Herder jusqu'à Nietzsche et Heidegger, il donne la faveur aux principes d'indépendance, d'individualité, de théodicée, de pensée du Tout (Un, Absolu) ou de pensée du chaos. La mise dans le même groupe de philosophes aussi différents que Hegel et Nietzsche, entre lesquels Habermas voit une opposition irréductible, n'est pas sans poser de problèmes à son tour. On retrouve en fait ici la lecture heideggérienne, qui situe dans une ligne logique Leibniz, Hegel et Nietzsche, mais reformulée par Renaut à travers le concept de monadologie. Le deuxième courant se pose donc avant tout comme le courant leibnizien, ou monadologique, qui en tant que tel ne s'oppose pas fondamentalement au nietzschéisme. Pour Renaut, Nietzsche représente en fait l'achèvement ultime de l'individualisme moderne, dont Leibniz est le premier promoteur, dans la naissance de l'hyper-individualisme contemporain (on reviendra sur ce point avec Renaut dans le chapitre IV).

On doit cependant s'arrêter un peu sur l'opposition Hegel-Nietzsche que Habermas retranscrit en termes d'opposition entre la modernité et la postmodernité. Plus précisément, Habermas décèle dans le discours de la postmodernité deux courants, l'un hégélien de droite-conservateur, qui évacue la modernité culturelle (kantienne), l'autre nietzschéen anarchiste ou anti-moderne. Si l'on reprend cette perspective, on voit que dans le groupe «leibnizien» de Renaut, il y aurait donc deux tendances à discerner : l'une rationaliste, et qui partirait de Hegel pour développer une pensée du système, ou pensée totale; et l'autre d'hyper-individualisme et d'ouverture au chaos à partir de Nietzsche. Une hypothèse se fait alors jour. Il serait en fait peut-être préférable, plutôt que de parler de Leibniz comme étant l'origine de l'individualisme moderne et donc comme l'un des fondateurs de la modernité (d'une modernité), de voir directement en lui la source d'un autre type de perception du réel, certes encore rationaliste, mais déjà anti-cartésien et, par là, *non-moderne* (dans le sens de la ligne Descartes-Kant). En effet, selon la pente donnée à l'interprétation de la pensée leibnizienne (théodicée ou perspectivisme), on retrouve, dans les termes de Habermas, les deux formes de postmodernité : la pensée systémique luhmannienne et l'anti-système anarchique de liberté «pure» nietzschéenne. On aurait donc non plus seulement deux types de modernité, mais deux types de postmodernité. Cela implique alors aussi de préciser, comme on a commencé à le voir avec Renaut, ce que signifie liberté : liberté au sein des normes ou liberté hors normes. Mais là, ce sera peut-être l'interprétation elle-même (perspective moderne ou postmoderne) qui déterminera les réponses.

On reviendra sur ces points et sur cette hypothèse dans les chapitres IV et V (avec Renault et Deleuze). Pour le moment, il faut poursuivre l'étude de la modernité pour elle-même, en tout cas la modernité de Kant et des Lumières. On le fera avec Freitag qui offre l'analyse synthétique la plus complète de la modernité, non seulement comme discours, philosophie ou processus, mais comme «société», dans une articulation différentielle tant avec la «tradition» qu'avec la postmodernité.

## 5. La modernité comme logique sociétale chez Freitag

En gardant en tête les apports spécifiques de Habermas et de Renaut à l'analyse de la modernité, notamment en termes de subjectivité, de rationalité et d'autonomie, il apparaît en effet que, de toutes les études abordées, c'est celle de Freitag qui nous donne la vision la plus synthétique et la plus précise de la modernité à la fois comme projet philosophique et politique et comme logique sociétale en acte. Freitag est également le seul qui analyse systématiquement et conceptuellement le rapport de la modernité à la postmodernité et les différences structurelles qui les distinguent. Avant de reprendre sa théorisation de la postmodernité dans les chapitres II et III, et pour revenir au lien modernité/société, on se tournera donc maintenant vers son analyse globale de la modernité comme idéal-type sociétal centré sur la constitution politique de la société.

S'inspirant à la fois du criticisme kantien et de la dialectique hégélienne, Freitag estime que les principes politiques et institutionnels de la modernité possèdent toujours une valeur, à la fois critique et normative, sur la base de laquelle on peut penser un dépassement de la modernité qui ne soit ni son simple accomplissement, ni son abandon<sup>180</sup>. Cependant, contrairement à Habermas qui situe encore le monde contemporain dans les traces du projet de la modernité, Freitag soutient que les sociétés contemporaines occidentales sont désormais engagées dans une «logique de développement» distincte de la logique de la modernité.

Selon Freitag, on peut en fait rétrospectivement analyser l'évolution contemporaine des sociétés occidentales, et du monde avec elles, comme «une nouvelle transition sociétale et historique de la modernité à la postmodernité», équivalente à la transition du monde traditionnel à la modernité. Mais, alors que cette transition-là présentait un caractère réflexif, critique et révolutionnaire, la nouvelle transition se caractérise, elle, par un «court-circuitage» de la modernité, au caractère empirique et pragmatique, et prend donc la forme d'une «mutation» hors d'une modernité qui n'est pas affrontée en tant que telle<sup>181</sup>.

L'argumentation de Freitag repose ainsi sur une analyse idéal-typique des phénomènes de modernité et de postmodernité compris comme des modes pratiques et symboliques d'organisation et de production de la société. S'écartant de la définition

<sup>180</sup> M. Freitag, «La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique», *Société*, n° 12-13, hiver 1994, pp. 1-137. Sur ses références à Kant et à Hegel, voir aussi M. Freitag, «Pour un dépassement de l'opposition entre «holisme» et «individualisme» en sociologie», in J. F. Côté (dir.), *Individualismes et individualité*, Montréal, Septentrion, 1995, pp. 263-326. Les emphases dans les citations à venir sont celles de Freitag.

<sup>181</sup> M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*, p. 4. On développera spécifiquement ces points dans le chapitre III.

wébérienne classique, le «type idéal» n'est donc, chez Freitag, pas seulement conçu comme le résultat d'une construction analytique, au sens uniquement heuristique, mais plutôt comme une «logique objective, à caractère réel et concret, de nature ultimement symbolique, qui «régit» et «travaille» l'ensemble des rapports sociaux dans une société»<sup>182</sup>. L'analyste doit alors, non «construire» un type idéal, mais l'«abstraire» de la réalité où déjà chaque concept social, chaque catégorie, chaque classification sont eux-mêmes des «types idéaux»<sup>183</sup>. Freitag conçoit ainsi la *modernité* en tant qu'idéal-type comme une «logique sociétale» ou un «mode de reproduction sociétal», comportant ses conditions propres de cohérence, et qu'il faudra dégager avec précision de l'évolution historique des sociétés occidentales<sup>184</sup>. Car c'est cette logique, dit-il, qui apparaît responsable de la cumulativité des procès de changements sociétaux qui ont été identifiés à la «modernisation» ou associés à la signification des «Temps modernes». De même, le concept de *postmodernité* devra, de son côté, en tant qu'idéal-type être compris comme un renversement formel, et tout à fait réel, de la logique caractéristique de la modernité (cf. chapitre III).

### 5. 1. La modernité comme idéal-type

Pour cerner la spécificité de la modernité, Freitag reprend en premier lieu la problématique wébérienne. Cette problématique, comme on l'a vu avec Habermas, a identifié la «logique» de la modernité à l'emprise progressive de la rationalité (instrumentale) sur tous les domaines de l'action humaine et a tenté de comprendre le lien entre le procès de la modernité et le développement de la civilisation occidentale<sup>185</sup>. Cependant, selon Freitag, en raison de la préséance donnée à l'action individuelle et à ses «motifs», il manque dans la problématique wébérienne une appréciation de la société en tant que telle, et de la société moderne en particulier. Weber ne comprendrait la modernité que comme le développement en quelque sorte autonome, logiquement autosuffisant et auto-explicatif de la rationalité instrumentale dans le champ entier des actions et des rapports sociaux, et non pas intrinsèquement, comme une société en état de tension sous-tendue par la recherche «idéaliste» d'un nouveau moment de synthèse collective<sup>186</sup>. Ce que Freitag reproche à Weber, c'est ainsi de manquer le moment *politique* de la constitution sociétale interne de la modernité

<sup>182</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 43.

<sup>183</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 44.

<sup>184</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 44-45.

<sup>185</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 49.

<sup>186</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 50.

en le rejetant du côté de son héritage traditionnel, et de comprendre, dès lors, la modernité davantage comme une société de rationalité positive que comme une société de contradiction. L'idéal-type wébérien de la modernité, dit Freitag, «ne renvoie plus ainsi à une *société*, mais à un simple *procès* de rationalisation historique [...] substantialisé de manière historiciste», comme procès de changement social, comme «modernisation»<sup>187</sup>.

Freitag problématise au contraire directement la modernité en tant que société. Il reconnaît que la modernité a toujours été contrainte d'emprunter son moment propre de totalisation sociétale à son rapport critique à la tradition, mais ceci précisément dans le mouvement où elle se dressait contre la tradition pour s'en émanciper. Ce moment de contradiction apparaît ainsi constitutivement fondamental à la modernité, «parce que c'est en lui qu'elle [a trouvé] son unité transcendantale et sa dynamique propre»<sup>188</sup>. Freitag souligne ainsi que c'est en se concentrant de manière critique, sur l'image «réelle» de la société traditionnelle, et en s'attaquant aux structures d'autorité et à ses références de légitimation, que le processus de la modernité produit son projet : l'image inversée d'une nouvelle société à réaliser qui comprend deux pôles à caractère transcendantal, celui de l'individu et celui de la nation<sup>189</sup>.

Dès lors, la modernité ne peut pas seulement être comprise comme le procès de dissolution individualiste de la tradition. Elle comporte aussi en elle l'exigence de la reconstitution d'une nouvelle identité collective médiatisée désormais par le moment critique individuel, et ayant valeur transcendantale<sup>190</sup>. On passe ainsi, dit Freitag, «d'une solidarité collective fondée sur un héritage culturel [dans les sociétés traditionnelles] à l'affirmation d'une nouvelle solidarité justifiée par un projet politique»<sup>191</sup>. Cette dernière solidarité reste toutefois, en son principe, «idéaliste» et distincte du simple accord instrumental et pragmatique de tous les intérêts particuliers. Elle est ainsi à la fois idéalement postulée et recherchée, et non concrètement prérequis à l'action collective, comme l'est la solidarité communautariste traditionnelle.

<sup>187</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 50. Cette analyse reprend paradoxalement la critique développée par Habermas contre l'interprétation purement fonctionnaliste de la thématique de la modernité wébérienne en une théorie de la modernisation socio-économique. En dehors du glissement opéré pratiquement par les sciences sociales américaines vers une élimination de la dimension culturelle de la modernité, on voit ici que l'absence de la prise en compte chez Weber de la dimension proprement politique de la modernité, au profit justement d'une interprétation plus culturaliste, donnait donc elle-même prise à l'évacuation radicale du projet même de la modernité. Voir dans les travaux de Weber, le chapitre introductif de *Economie et société* où la dérive vers une assimilation de la rationalité à la seule rationalité instrumentale est perceptible. Cf. ma réponse à l'Examen général de doctorat, «Quel est la place de l'acteur (*der Handelnde*) dans les concepts fondamentaux de Weber», Université de Montréal, oct. 1994.

<sup>188</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 50.

<sup>189</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 51.

<sup>190</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 51-52.

<sup>191</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 52.

La conceptualisation du développement historique de Freitag est aussi explicitement rattachée au modèle hégélien. Freitag considère en effet que, relativement aux sociétés traditionnelles comprises comme le moment de l'affirmation immédiate de la positivité des normes, la modernité est caractérisée comme le moment du négatif, de l'affirmation de la subjectivité comme réflexivité critique. Ce moment appelle alors nécessairement un troisième moment de synthèse qui est celui de la réalisation d'une positivité synthétique qui serait médiatisée réflexivement ou critiqueusement, c'est-à-dire le dépassement du moment critique avec le maintien de ce deuxième moment<sup>192</sup>. Dans ce moment de synthèse, la modernité «serait accomplie effectivement dans le dépassement de son propre moment critique originel mais insuffisant, qui cesserait alors d'être à lui-même sa propre fin : la simple émancipation de l'individu vis-à-vis de la tradition, de la science vis-à-vis du dogmatisme, de l'art vis-à-vis des formes symboliques canoniques, etc.»<sup>193</sup>.

Ainsi, «la modernité en tant que moment du négatif ne saurait simplement être achevée (Habermas) ou réalisée (Fukuyama) comme un idéal autosuffisant de réalisation humaine, sociale et historique»<sup>194</sup>. Elle doit encore être «dépassée». Dès lors, Freitag soutient aussi qu'on ne puisse pas idéalement revenir en arrière de la modernité, parce qu'elle comporte, «de manière «absolue», la conquête du moment de l'autonomie subjective et de l'autoréflexivité critique qui est justement la condition de la totalisation effective, non fantasmatisée, de l'«Esprit»<sup>195</sup>. Enfin, Freitag souligne que cette conquête ne signifie pas que le moment réflexif et critique ait été réalisé une fois pour toutes et pour tous en Occident, et qu'il puisse être ensuite simplement transféré ou imposé aux autres traditions civilisationnelles. Selon Freitag, en Occident même, il y eut plusieurs chemins vers la modernité, qui ont constitué autant d'enrichissements virtuels, et de gages de la possibilité de son dépassement. Mais ceci ne vaut plus pour l'état de fait postmoderne qui évacue, comme on le verra dans le chapitre III, que ce soit par incapacité ou par refus, le dépassement de la modernité<sup>196</sup>.

<sup>192</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 34.

<sup>193</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 34.

<sup>194</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 35.

<sup>195</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 35.

<sup>196</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 35.

## 5. 2. Tradition et modernité. Les modes de reproduction culturel-symbolique et politico-institutionnel

Pour expliquer la transformation qu'il décèle dans la société contemporaine, Freitag va définir les termes de l'opposition entre tradition et modernité, puis entre modernité et postmodernité, en tant que trois modes spécifiques de développement historique de la société. Les sociétés sont en effet comprises par Freitag, on l'a vu, comme des «totalités effectives» régies par un mode ou une logique de reproduction dominante qui peut les caractériser comparativement et historiquement les unes aux autres. Chaque société connaît ainsi un «moment de totalisation» typologique spécifique. La modernité va alors se définir par le fait que le moment de la totalisation de la société y est «politique» et «législatif», contrairement aux sociétés traditionnelles où ce moment est «culturel» et «autoritaire», et aux sociétés de type postmoderne où il devient «organisationnel», «technique» et «opérationnel-décisionnel»<sup>197</sup>.

Dans les sociétés traditionnelles, écrit Freitag, la référence à la totalité renvoie à un principe d'ordre concret (un «droit naturel substantiel»), avec pour complément l'encadrement de l'individu dans des rapports d'interdépendance concrets (statuts particuliers, groupes d'appartenance ascriptifs, autorité et hiérarchie, dépendance personnelle et collective, etc.)<sup>198</sup>. La personne n'est ainsi jamais comprise que dans son statut social toujours particulier. La société traditionnelle va donc pouvoir être définie idéal-typiquement par un mode de reproduction culturel-symbolique. Ce mode correspond à une situation où les orientations subjectives de l'action «assument à elles seules la régulation des pratiques, étant entendu alors qu'elles sont toutes déjà objectivement intégrées dans une «*culture commune*» à valeur en même temps [...] *cognitive*, *normative*, ou prescriptive, et *expressive* (esthétique et identitaire)»<sup>199</sup>. Ce mode peut alors être spécifiquement caractérisé par «l'*absence d'une instance sociale séparée* ayant l'autorité sur l'énoncé formel des injonctions normatives ainsi que sur leur sanctionnement», ou encore, écrit Freitag, par «l'*absence d'une superstructure de domination* ayant capacité à énoncer les *normes* régissant l'action (de l'intérieur) sous la forme de *règles* imposées à elle et sanctionnées de manière formelle (procédurale) depuis l'extérieur»<sup>200</sup>. Pratiquement, il n'y a pas de corps législatif ou juridique séparé du pouvoir exécutif.

Dès lors, dans ce «type idéal», conclut Freitag, «la régulation sociétale et l'intégration sociétale des multiples pratiques particulières s'accomplit exclusivement par le biais de

<sup>197</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 19.

<sup>198</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 19.

<sup>199</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 54.

<sup>200</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 54-55.

l'intériorisation d'une même culture normative par tous les sujets sociaux»<sup>201</sup>. Enfin, dans les sociétés traditionnelles, le pouvoir était le relais d'un ordre divin extérieur à la société, et s'appropriait la capacité d'imposer unilatéralement à la société cet ordre et son «arbitraire»<sup>202</sup>. Dans la tradition, la société reste donc «ontologiquement sous la dépendance d'une transcendance extérieure, pensée sous la forme d'un ordre immuable, intemporel (le cosmos), ou sous celle de la volonté souveraine d'êtres subjectifs existants eux aussi de manière «concrète», «effective», «objective» », mais représentants du divin<sup>203</sup>.

Par contraste avec le mode de reproduction traditionnel, dans la modernité, le moment de totalisation va être politico-législatif et le mode de reproduction se caractériser par le concept d'«institutionnalisation». Weber, on l'a vu ci-dessus, avait déjà défini le développement moderne par l'institutionnalisation de types d'activités rationnelles par rapport à leur fin. Freitag pousse donc plus loin cette analyse en plaçant l'«institutionnalisation» au cœur de la construction de la modernité comme société politique. Par ce concept, Freitag désigne «une capacité sociale de définition et de sanctionnement des règles qui régissent, alors seulement conditionnellement, les pratiques sociales qui lui sont subordonnées»<sup>204</sup>. Au lieu donc, dit-il, d'être, comme dans le mode culturel-symbolique,

«en présence d'activité régies ou orientées par les normes intériorisées par les acteurs, on a ici une activité sociale de second degré qui établit ou définit les règles qui vont s'imposer de l'extérieur et par anticipation aux acteurs sociaux dans l'accomplissement de leurs pratiques de premier degré, et qui dispose également de la capacité de les sanctionner soit *a priori*, en déterminant la valeur sociale qui leur est attachée, soit après coup, en intervenant pour en modifier les résultats ou les conséquences»<sup>205</sup>.

Il y a désormais explicitement, dit Freitag, «*production sociale des règles sociales*, ou du moins énoncé explicité de ces règles par le *pouvoir*»<sup>206</sup>.

Cette capacité sociale d'*objectivation réflexive*, et donc «virtuellement de transformation des règles sociales» est essentiel au mode de reproduction politico-institutionnel. En conséquence, ce mode comporte aussi en lui «une «*liberté*» des acteurs relativement à l'ordre social d'ensemble, puisque la participation de leur action à la

<sup>201</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 55.

<sup>202</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 59.

<sup>203</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 60.

<sup>204</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 55.

<sup>205</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 55.

<sup>206</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 55.

reproduction de celui-ci ne leur est imposée plus que de l'extérieur, par la menace d'une sanction, vis-à-vis de laquelle ils peuvent s'auto-déterminer de manière réflexive»<sup>207</sup>. C'est donc, dit Freitag, «à cette structure qu'il faut rattacher, par contraste avec la notion d'une culture commune toute englobante, la genèse des concepts (politiques) de *pouvoir*, de *droit* et d'*institution*»<sup>208</sup>. Caractéristique essentielle du mode politico-institutionnel, le pouvoir, «définissable comme capacité d'institutionnalisation», ne se présente pas ainsi dans la société comme une puissance autonome et arbitraire mais toujours «comme le *représentant* d'un ordre normatif d'ensemble, à valeur ontologique *transcendantale* relativement aux rapports sociaux particuliers et aux normes spécifiques qui les régissent»<sup>209</sup>.

D'où l'importance de l'«État», dans le sens à la fois de l'État de droit et de l'État-nation. Dans la modernité, le moment de totalité se trouve en effet réalisé

«dans l'État, qui seul est garant de l'universalité effective des droits et libertés individuels, et qui assume donc la fonction fondatrice quant à la reconnaissance effective de ces droits et libertés et à leur mise en oeuvre positive dans la loi. C'est donc dans l'État et par l'État que la reconnaissance de la liberté individuelle (de l'individu en tant qu'être libre et en tant que sujet non plus particulier mais universel) prend la valeur et l'objectivité d'un universel concret»<sup>210</sup>.

Mais, poursuit Freitag,

«en même temps, l'État dépend lui-même, dans sa constitution en tant que pouvoir souverain et dans son activité fondamentale qui est d'ordre législatif, de la volonté des individus, qui se synthétise dans le procès politique sous l'égide d'une commune référence à la Raison (plutôt qu'aux intérêts et sentiments particuliers de chacun)»<sup>211</sup>.

Ainsi, souligne Freitag, la modernité va, par définition, impliquer l'État puisque «l'État est la forme moderne que prend le pouvoir lorsqu'il est institutionnalisé», c'est-à-dire:

«lorsque son mode de constitution et d'exercice est lui-même subordonnée à des règles formelles, qu'on appelle alors «constitutionnelles», en signifiant par là qu'elles ont valeur de fondement vis-à-vis du pouvoir lui-même, et qu'elles sont donc d'un

<sup>207</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 55.

<sup>208</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 55.

<sup>209</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 56.

<sup>210</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 19.

<sup>211</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 19.

niveau supérieur à celui des institutions que le pouvoir établit ou sanctionne dans la société»<sup>212</sup>.

La spécificité de la modernité sociétale se situe ainsi dans le moment de totalisation politique qui correspond à l'affirmation de la liberté transcendantale de l'individu, alors que la totalisation culturelle-autoritaire de la société traditionnelle implique, elle, la référence à une transcendance concrète extérieure, relativement à laquelle la personne n'est jamais comprise que dans son statut social toujours particulier.

### 5. 3. La logique sociétale de la modernité

Selon Freitag, la structure générale de la modernité consiste donc avant tout dans un renversement du rapport de représentation sur lequel est fondé le pouvoir de la société. Le principe de la modernité est ainsi formellement lié à la *révolution politique* qui s'y accomplit<sup>213</sup>. Avec la modernité, c'est la société elle-même qui va se trouver représentée dans le pouvoir, et du même coup c'est le pouvoir lui-même qui va se trouver placé sous la dépendance de la société, et non l'inverse comme dans les sociétés traditionnelles<sup>214</sup>. Le pouvoir devient l'instance immanente et «fonctionnelle» à travers laquelle la société se représente comme telle à soi-même «dans son identité, son autonomie et son unité *sui generis*, et qui parvient dès lors aussi à agir sur elle-même de manière consciente, volontaire et réflexive»<sup>215</sup>. Pratiquement, cela s'est traduit par la montée progressive du «parlement» vers l'exercice du pouvoir politique, en Angleterre et en France notamment, avant ou après leur révolution respective.

Ce renversement du rapport de représentation peut alors être spécifié par huit caractéristiques qui constituent un tableau formel et synoptique du concept de modernité comme mode d'organisation de la société ou logique sociétale. Ces huit caractéristiques, qui reprennent la plupart des points avancés dans les parties précédentes, sont les suivantes.

<sup>212</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 99.

<sup>213</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 57.

<sup>214</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 58.

<sup>215</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 59.

## 1. Opposition formelle et réfléchie à la tradition

Cette opposition, qui a le caractère d'une rupture dynamique et cumulative, a non seulement abouti à la naissance de *La* modernité, dans la prise de conscience de soi du caractère global de cette opposition, mais aussi à la naissance, de façon tout aussi concrète, de *La* tradition. Les structures, les autorités, et les formes de pensées qui se sont vues attaquées, ne se sont en effet pas contentées de «changer», mais ont elles-mêmes réagi que ce soit par l'intermédiaire de personnes individuelles, d'institutions, de courants sociaux, ou d'idéologies<sup>216</sup>.

## 2. Dépendance du pouvoir envers la société et changement de nature de la domination dans le pouvoir d'État

L'institutionnalisation par la Constitution de la souveraineté traditionnelle dans le pouvoir d'État a pour conséquences, d'une part, la fin de l'autonomie du pouvoir envers la société, et d'autre part la fin de sa dépendance face à toute transcendance extérieure. Dans la modernité, la nature du pouvoir change car la révolution politique qui s'y opère va consister dans la subordination formelle du «pouvoir» à une autorité, supérieure elle aussi, mais désormais de nature sociale, ou encore humaine<sup>217</sup>. Au lieu d'être le représentant de la divinité, le pouvoir va ainsi être compris comme le produit, l'expression ou la synthèse de la «volonté générale» de la société<sup>218</sup>. Des règles formelles, à caractère alors *constitutionnel*, vont alors définir

1. la nature des prérogatives du pouvoir (limitation *a priori* de ses domaines d'intervention),
2. ses modalités de formation (procédures représentatives, répartition des juridictions, etc., c'est-à-dire les règles définissant le «régime politique»),
3. ses modalités d'exercice (par ex. distinction des instances législatives, exécutives et judiciaires),
4. les formes de son intervention dans la société (législation, réglementation, différenciation des divers domaines juridico-institutionnels, etc.).

C'est alors à l'ensemble de ce système d'institutionnalisation du pouvoir que correspond la notion d'*État de droit* au sens large<sup>219</sup>.

<sup>216</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 60.

<sup>217</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 61.

<sup>218</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 61.

<sup>219</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 61.

La nouvelle dépendance du pouvoir à l'égard de la société est donc triple. Premièrement, à travers la responsabilité du gouvernement (le pouvoir au sens restreint) vis-à-vis de la société représentée dans l'assemblée et par la subordination de l'exercice du pouvoir à la loi (l'«État de droit»). Deuxièmement, par l'affirmation de l'assemblée, représentative de la société et de tous ses individus, comme capacité législative de produire le droit. Troisièmement, par la subordination à la Constitution de l'ensemble du fonctionnement des institutions politiques (le pouvoir d'État au sens large). La Constitution est alors conçue comme la «charte originelle» de la société émanant de la «volonté populaire», symbolisée dans le Peuple ou la Nation, et à laquelle est conférée une valeur transcendante<sup>220</sup>.

Ce qui caractérise la modernité, c'est alors aussi la distinction entre pouvoir et domination. Dans le modèle classique de la modernité, écrit Freitag, la domination traverse aussi bien la société que l'État, mais seulement sous l'effet d'une double médiation, celles de l'objectivation réflexive du moment politique et de l'institutionnalisation du pouvoir d'État. Ainsi «l'État compris comme État de droit est le lieu dans lequel les rapports de domination dans la société peuvent être modifiés, précisément parce qu'il est d'abord devenu le lieu où ils sont désormais représentés, établis et sanctionnés, de manière médiate, explicite et formelle, dans le droit»<sup>221</sup>.

### 3. Transformation de la nature du droit

Dans la modernité, le droit est conçu désormais comme une création humaine, et non plus comme une émanation du divin, et ce dans ses deux dimensions, publique et privée : le droit public comme médiation universelle des rapports entre la société et ses membres; le droit privé comme médiation universelle des rapports entre les membres de la société en tant qu'ils sont formellement sanctionnés par la société<sup>222</sup>.

La première conséquence de cette transformation, c'est que le droit est en son principe indéfiniment réformable. Pratiquement cela se fera par le biais de la nouvelle capacité législative définie comme le mode et fondement de la production même du droit. Le caractère transcendant du droit est donc maintenu, mais il est déplacé de la référence divine à la «référence *transcendantale* abstraite et universaliste de la liberté individuelle»<sup>223</sup>. De plus, contrairement au régime traditionnel où les sujets étaient possesseurs de droits concrets et différenciés en vertu de leur appartenance à des «ordres sociaux» toujours particuliers, avec le

<sup>220</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 65.

<sup>221</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 100.

<sup>222</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 66.

<sup>223</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 66-67.

droit moderne tous les sujets deviennent formellement égaux devant la loi en tant que personnes individuelles<sup>224</sup>. Le droit propre à la modernité devient donc individualiste, formaliste et universaliste, les droits de chacun étant rattachés, en leur substance, à la personne humaine comprise en tant que telle de manière universaliste ou philosophique, et non plus aux particularités statutaires personnelles. Les propriétés originelles de la personne en tant que membre de la société sont alors exprimées sous la forme de principes formels comme l'égalité devant la loi, la capacité de propriété, la liberté et la responsabilité contractuelle, etc. Et ce sont ces principes, «entendus comme des *a priori* métaphysiques à valeur transcendantale» qui orientent la nouvelle pratique socio-politique de production du droit<sup>225</sup>.

Il s'est donc passé deux choses, souligne Freitag, dans la transformation moderne du droit. D'abord, l'abstraction et l'universalisation formelle des droits, immunités et privilèges traditionnels (reconnus dans le système traditionnel de droit) «sous la forme d'une déduction à partir de la raison éthique universaliste»<sup>226</sup>. Ensuite, «l'extension de leur validité vis-à-vis du pouvoir souverain lui-même, extension qui coïncide alors avec le développement même de l'État de droit, et donc avec le renversement du principe de légitimité du pouvoir»<sup>227</sup>.

Selon Freitag, les droits de l'homme ou de la personne ne sont cependant pas le ressort principal auquel on peut réduire le procès politique de la modernité. Ils apparaissent plutôt comme «le versant «négatif» (ou protecteur) de la conquête «populaire» de la liberté politique et de la capacité législative positives», même si historiquement ils ont souvent précédé la conquête de la liberté positive<sup>228</sup>. Plutôt que la problématique de la reconnaissance des droits par le pouvoir, le point crucial de la modernité, souligne Freitag, a donc trait «aux modalités de la constitution même du pouvoir, et aux fondements de sa légitimation», question à l'aune de laquelle on pourra évaluer, d'une part, le déploiement de la modernité dans une société, et d'autre part son éventuelle mutation en postmodernité<sup>229</sup>.

#### 4. Transformation radicale du mode de légitimation : Peuple, Nation, Raison

Formellement, dit Freitag, «le peuple» prend la position du souverain, «en se subordonnant l'ensemble des institutions politiques», comme dans la notion de souveraineté

<sup>224</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 68.

<sup>225</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 67.

<sup>226</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 69. Freitag souligne ici l'influence du protestantisme.

<sup>227</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 69.

<sup>228</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 69-70.

<sup>229</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 70.

populaire<sup>230</sup>. Mais cette référence au «peuple», ne suffit pas à assurer la légitimité du pouvoir et du droit dans la société moderne, en raison du caractère contingent et peu uniforme de ce «peuple». Dès lors, «la capacité constitutionnelle puis politico-institutionnelle du peuple doit donc à son tour se trouver légitimée de manière transcendantale, par une référence ontologique possédant un caractère «absolu» »<sup>231</sup>. Cela se fera par, d'un coté, la référence à la «Nation» et, de l'autre, par l'invocation de la «Raison», qui vont alors servir de fondements ultimes de légitimité.

La Nation apparaît, écrit Freitag, comme «le peuple compris dans sa continuité historique particulière, comme une communauté de destin qui s'est forgée dans l'action politique elle-même»<sup>232</sup>. Elle est ainsi «le sujet collectif» qui rassemble l'histoire, ou le processus, des luttes pour les «libertés» collectives et individuelles qui sont consacrées par la «Constitution». Dans ce sens, précise Freitag, «la nation politique transcende dans chaque moment historique particulier l'ensemble empirique des «gens» et de leurs «droits acquis» déterminés, de même qu'elle dépasse les syncrétismes simplement culturels et déterminés de «race, de langue et de religion» qui peuvent s'être fixés en elle [...] mais qui ne la spécifient pas dans son essence moderne»<sup>233</sup>. La Raison, quant à elle, est «posée comme une Lumière intérieure immanente à tout être humain en tant que simple être humain, qui va assumer le rôle d'instance ultime de légitimation» à travers le postulat selon lequel, une fois chaque individu affranchi des chaînes des autorités traditionnelles et de ses propres passions par la Raison, le peuple collectivement souverain lui aussi suivrait les «lumières de la Raison»<sup>234</sup>.

Dès lors, sur un plan idéologique, domination et légitimation vont aussi coïncider,

«dans la mesure, toute «idéale» évidemment, où les «dominés» (les sujets de droit, ou personnes privées) coïncident avec les dominants (les sujets responsables de la formation du droit et de sa validité), puisqu'individuellement comme citoyens (vis-à-vis de la législation et du gouvernement) ou collectivement comme «peuple» (vis-à-vis de la constitution) ils représentent le législateur ultime»<sup>235</sup>.

Freitag relève ainsi que la nouvelle idéologie politique de légitimation politico-juridique de la modernité implique aussi un renversement de la conception traditionnelle du *droit naturel*. Si, dans la tradition, c'est Dieu qui était «au centre ontologique» de la conception du droit naturel, avec les nouvelles théories du droit, c'est la raison universelle qui

<sup>230</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 68.

<sup>231</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 68.

<sup>232</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 69.

<sup>233</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 69.

<sup>234</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 69.

<sup>235</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 71.

habite l'individu, c'est-à-dire la personne humaine en tant que telle, comprise à partir de sa subjectivité transcendante qui constitue la naturalité universelle et ainsi le fondement ultime du droit positif<sup>236</sup>. L'individu, en tant que siège de la raison universelle, est «le porteur de la «dignité humaine» associée aux idées de liberté, d'égalité et de justice» qui représentent désormais (idéologiquement toujours) la référence ontologique ultime<sup>237</sup>. Le fondement dernier de la souveraineté tout comme la légitimité des institutions politiques et sociales doivent donc reposer sur l'exercice de la libre volonté des individus, ce qu'a exprimé la théorie politique moderne dans «la redéfinition de l'autorité dans les termes du «*contrat social*»<sup>238</sup>.

Là encore, Freitag insiste sur le maintien de la référence transcendante dans la modernité. «Dans la dialectique de son rapport antagoniste à la tradition», écrit-il, la modernité a réalisé «une formidable abstraction généralisante de la référence transcendante (religieuse) qui possédait dans les sociétés traditionnelles une valeur ontologique concrète». Et cette référence «a été intériorisée dans la personne individuelle au lieu d'être projetée à l'extérieur dans une entité concrète»<sup>239</sup>. Amorcé au sein même de la religion, ce changement de référence s'est, note Freitag, trouvé résumé et synthétisé dans l'idéalisme philosophique transcendantal, tel qu'il fut élaboré par Kant qui se présente ainsi comme «l'expression la plus radicale de l'idéologie de légitimation propre à la modernité»<sup>240</sup>.

## 5. Mutation épistémologique et ontologique

Dans les sociétés traditionnelles, société et nature se trouvent l'une comme l'autre subordonnées «à une instance ontologique transcendante, «Dieu», «la divinité» ou le «cosmos éternel», où se trouve inscrit le destin de tout être et de toute chose»<sup>241</sup>. Il ne peut

<sup>236</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 73.

<sup>237</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 70.

<sup>238</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 73.

<sup>239</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 70.

<sup>240</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 70. Freitag souligne que «ce passage d'une référence à une transcendance extérieure concrète à une référence transcendante abstraite intériorisée s'est accompli à travers une longue transition au cours de laquelle on a assisté, avant l'émergence du rationalisme proprement dit, à une éthicisation systématique de la religion». C'est donc d'abord, dit Freitag, «au sein même de la religion que s'est accomplie cette transition [...], au cours de laquelle s'est affirmé également le principe de la volonté et de la responsabilité personnelles (le «devoir»), où le concept de «foi» s'est substitué à celui de «fidélité», et où enfin les médiations institutionnelles extérieures du rapport des hommes à Dieu (l'Église, le sacerdoce, les sacrements, la tradition autoritaire, etc.) ont été écartées au profit d'un rapport «immédiat» à Dieu, accompli dans l'intimité de la «conscience», etc.», *ibid.* Et de relever que cette transition est toujours inachevée. Cf. à ce sujet l'ouvrage classique de M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), Paris, Plon, 1964. Sur l'éthicisation et l'individualisation du rapport à Dieu chez Luther et Calvin, voir aussi L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*

<sup>241</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 73.

donc y avoir d'opposition ontologique fondamentale entre l'homme et la nature, ni entre l'individu et la société : «leurs rapports sont de rapports de «participation ontologique» d'abord immédiats, mais qui sont ensuite médiatisés par la religion comme (révélation et comme rituel) et par le pouvoir (comme juridiction)»<sup>242</sup>.

Par contre, la modernité «en affirmant la valeur transcendantale ultime de la Raison, et l'accès immédiat de l'individu à cette Raison dans l'intimité de sa conscience et de son jugement» conduit «à l'établissement d'une double rupture ontologique entre l'homme et la nature, d'un côté, l'individu et la société, de l'autre»<sup>243</sup>. Dès lors, l'absolutisation du rapport personnel de l'homme avec Dieu et de la fin transcendantale du salut individuel, qui se laïciserait progressivement dans l'idée de «bonheur», a comme conséquence une instrumentalisation de la nature et de la société vis-à-vis des individus<sup>244</sup>.

## 6. Mutation psychologique

Celle-ci s'opère à travers le développement de l'*intérieurité subjective*. Cette intériorité, développée au sein de la religion sous la Réforme, va conduire à l'émancipation de la réflexivité critique, estime Freitag. Dans un deuxième temps, elle amène aussi à la psychologisation des sentiments et à l'utilitarisme «altruiste», et finalement à l'utilitarisme purement «égoïste», tel qu'il est justifié par les nouvelles théories «économiques» (la main invisible, etc.) qui vont, après Adam Smith, s'imposer comme idéologie de légitimation dominante concurremment au refoulement des philosophies idéalistes<sup>245</sup>. Au plan socio-psychologique, Freitag souligne qu'au niveau individuel une nouvelle structure psychologique se met en place qui peut être bien définie par le concept d'individu introduit par Riesman, «orienté par un gyroscope intérieur variable»<sup>246</sup>.

<sup>242</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 73. Sur cette conception organique et hiérarchique, voir l'analyse de l'idéologie holiste du monde traditionnel de L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*

<sup>243</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 73.

<sup>244</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 74.

<sup>245</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 75. On reviendra sur ce point dans le chapitre III. 1. et l'étude de la mutation postmoderne au sein de la modernité.

<sup>246</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 75. Cf. D. Riesman, *The Lonely Crowd*, *op. cit.*

## 7. Séparation de l'État, de la société civile et de la vie privée, et autonomisation des instances sociétales

La nouvelle conception du droit entraîne, on l'a vu, une rupture théorique et pratique avec les formes traditionnelles du pouvoir. Elle accompagne ainsi le processus effectif de différenciation des sphères de valeur tel que Weber l'a dégagé. Dans les sociétés traditionnelles, rappelle Freitag, le pouvoir revendique le monopole de la reconnaissance des droits propres aux sujets. Ce faisant, il ne crée que la forme du droit, et non «la substance des droits»<sup>247</sup>. Dans cette conception où les droits sont la possession immédiate des sujets, la sphère politico-juridique ne fait alors que sanctionner la sphère sociale, sans s'en différencier. Le domaine de l'«autonomie» individuelle reste lui soumis aux normes intériorisées des mœurs et coutumes et ne s'oppose pas non plus à celui de la pratique sociale soumis à des règles édictées et sanctionnées «objectivement» par le pouvoir<sup>248</sup>.

Dans la modernité, par contre, le principe de la production politique du droit non seulement établit le droit comme une réalité positive extérieure aux individus, mais encore reconnaît le principe de l'autonomie de l'action des individus à l'égard de la société - à la seule restriction du respect du droit. C'est ici que se situe «le principe de la *séparation de l'État* (le pouvoir législatif, exécutif et juridictionnel) *et de la société civile*, comprise comme le champ de toutes les activités sociales librement engagées mais sanctionnées par le droit positif formel et universaliste»<sup>249</sup>. De cette bipartition subsiste alors le champ de la «vie privée» qui est celui de l'«autonomie» (ou de l'indépendance, cf. B. Constant) non juridiquement sanctionnée des individus, et qui échappe au regard de la loi et du pouvoir. Ce sera aussi, souligne Freitag, le champ du maintien de la coutume, de la tradition, de la culture vernaculaire, de la morale privée comprise par contraste avec le droit «positif», le «monde vécu» de Habermas, et qui est le lieu essentiel du «goût» esthétique et des «modes», de l'intériorité et de l'expressivité personnelles, de l'arbitraire individuel ou collectif, du libre choix subjectif, «bref de toute la dimension «existentielle», extra-politique et extra-juridique, de la «liberté»<sup>250</sup>.

<sup>247</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 75.

<sup>248</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 76.

<sup>249</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 76.

<sup>250</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 76.

## 8. Définition de la modernité en tant que société de projet et dynamisation préorientée de la société

Les sociétés traditionnelles, souligne Freitag, bien que connaissant le changement, n'étaient pas en leur essence orientées vers la réalisation d'une fin idéale située dans l'avenir, «l'idéalité ontologique se plaçant soit au-dessus d'elles, soit derrière elles»<sup>251</sup>. Elles se situaient ainsi dans la fidélité à un héritage. Sur ce point, comme cela a été saisi dès l'époque des Lumières, la modernité introduit une double transformation<sup>252</sup>. D'abord, elle s'affirme comme une *société de projet* et non plus d'*héritage*, et un projet qui est la réalisation d'un modèle intramondain s'orientant sur le raison et le progrès. Ensuite, elle se caractérise par un autre moment spécifique de mobilisation qui est liée au déploiement automatique de la liberté individuelle. Tout comme Renaut a souligné que le déploiement des valeurs de l'indépendance s'est fait au détriment de celles de l'autonomie qu'elles présupposent, Freitag note que ce deuxième aspect, bien que relié au premier, finira par en dissoudre toute la portée transcendante. Une fois établies la personne humaine et sa liberté dans la position de valeur ontologique suprême, la concrétisation institutionnelle de cet idéal, notamment aux niveaux économique, technique et culturel, va en effet avoir pour conséquence de subordonner graduellement le procès de reproduction de la société à de simples mécanismes de croissance au caractère réactif, adaptatif et imitatif, et dont pourtant les régularités prennent l'apparence de lois, purement objectives, et émancipées de toute normativité substantielle *a priori*. Se trouve donc ici une contradiction profonde, et inhérente à la modernité, entre deux modalités ontologiques de la «loi» : d'un côté, la loi crée politiquement et réflexivement, et de l'autre la loi reçue et subie objectivement et réactivement. Selon Freitag, la prédominance de la seconde sur la première au fur et à mesure de la réalisation même de la modernité va conduire à la mise en place de mécanismes nouveaux d'intégration sociale caractérisés par la substitution des «institutions», établies de manière réflexive au cours du procès révolutionnaire de la modernité, par des «organisations» constituées de manière empirique et pragmatique pour gérer certains rapports déterminés à l'«environnement social». Autrement dit, c'est dans la réalisation même de la modernité que va se nourrir la transformation de la modernité en postmodernité par l'oubli de ses principes normatifs originels. On devra donc revenir dans le chapitre III en détail sur l'évolution, les contradictions internes et la crise de cette nouvelle logique sociétale née avec la modernité et dont nous venons de présenter, grâce à Freitag, l'idéal-type.

<sup>251</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 81.

<sup>252</sup> Cf. M. Freitag, *ibid.*, pp. 81-82.

#### 5. 4. Récapitulatif général

Ce premier chapitre nous a permis de passer en revue quatre analyses distinctes de la modernité. Chacune d'elle a mis en avant un point ou un trait caractéristique de la modernité, ou encore en a proposé une définition théorique plus ou moins développée. Ces différents apports nous offrent un tableau assez complet de ce qu'est, et a été, la modernité et du sens qu'elle a pris et prend encore pour ses contemporains. En choisissant d'écarter certaines des propositions avancées par ces auteurs (la voie communicationnelle de Habermas, ou l'attitude de modernité de Foucault), et en tachant de recentrer la problématique de la modernité autour de son «moment kantien», on peut alors dégager une définition synthétique de la modernité qui articule l'aspect social à l'aspect individuel, ainsi que le niveau de la réflexion philosophique et celui du développement socio-culturel à l'organisation politique de la société. On rend ainsi justice au projet de la modernité en tant que saisie globale de la société qui s'appuie sur la subjectivité et la rationalité pour, dans un processus toujours auto-référentiel, établir le «contrat social» entre ses membres.

Le phénomène de la modernité qui apparaît si souvent, et avec raison, comme un phénomène à multiples facettes, pourra alors se caractériser par la concomitance des traits suivants :

1. la primauté de la liberté de la subjectivité, et par la suite de la liberté d'expression, de penser et d'opinion, sur toute restriction imposée au mépris de celle-ci par un pouvoir quelconque.
2. la reconnaissance de l'universalité de la raison comme constitutif de chaque être humain, et de l'égalité fondamentale qui en résulte.
3. l'autonomie de l'individu comprise comme la double reconnaissance de la liberté de chacun comme principe constitutif de soi et de la société, et de la limitation de cette liberté par la seule loi commune librement établie et acceptée.
4. l'affirmation de la raison critique comme critère supérieur de détermination de valeur, et comme outil pour l'auto-constitution de l'autonomie du sujet.
5. la centralité du politique en tant que le lieu de la libre formation des règles sociales par le libre échange des opinions individuelles.
6. au niveau sociohistorique, la constitution de la société dans la forme nationale qui allie l'identité particulière des communautés historiques de langues et de culture et l'universalité de l'individu comme citoyen politique, et dans un corps administratif et législatif, l'Etat, qui est l'instance concrète du pouvoir politique moderne.
7. le rejet de l'autorité de la tradition, que ce soit le mode hiérarchique d'organisation du pouvoir et de la société, la prééminence de la morale et de la coutume ancestrale imposée sur

la loi librement acceptée par chacun, ou la réduction de l'individu à sa seule identité singulière et à ses attaches particularistes.

Sur la base de ces traits de la modernité définie comme idéal-type sociétal et projet socio-politique, on va alors pouvoir, dans les prochains chapitres, proposer une analyse de la postmodernité, d'abord sous son angle culturel (postmodernisme, chapitre II), puis sous son angle sociétal (état de postmodernité, chapitre III). Suivra ensuite une étude en profondeur des formes de subjectivité et d'individualité qui apparaissent caractéristiques du moderne et du postmoderne (chapitre IV), aboutissant à l'expression de l'hypothèse d'un mode d'être et de perception «différentiel» typique de la postmodernité (chapitre V et VI).

## Chapitre II

### Culture postmoderne et postmodernité

#### Vers une approche conceptuelle de la postmodernité

Nous avons vu dans le premier chapitre comment la société de modernité s'est construite et ce qu'elle implique. A la fin du XX<sup>ème</sup> siècle, que ce soit à travers les crises successives de la modernité ou l'émergence des discours et phénomènes postmodernes, il est toutefois clair que celle-ci ne représente plus la forme dominante de socialisation ou tout du moins n'exprime plus et ne répond plus aux besoins nouveaux ou récurrents des contemporains. On doit donc, pour comprendre aujourd'hui la nature spécifique des sociétés occidentales «modernes» et leur évolution par rapport à leur acte de naissance des Lumières, examiner ce que signifie, culturellement, socialement, et philosophiquement, les notions de postmodernisme et de postmodernité. Il faut alors aussi savoir regarder en arrière et comprendre que les transformations contemporaines ont des origines historiques, inscrites dans le temps et l'espace, recoupant des changements au sein des structures économiques, des modes de vie sociaux et sociétaux, et des formes d'expressions culturelles, et qui expliquent ainsi en grande partie la polysémie du terme postmoderne.

Albrecht Wellmer a ainsi souligné combien les concepts de postmodernité et de postmodernisme ont pris, depuis la moitié des années 1970, toutes sortes de sens tant pour évoquer l'art, la littérature ou la théorie sociale<sup>1</sup>. Il estime néanmoins que le mot «postmodernité» relève d'un réseau de concepts et de modes de pensée en «post» - «société post-industrielle», «post-structuralisme», «postempirisme», «postrationalisme» - à travers lesquels cherche à s'articuler la conscience encore confuse d'un changement d'époque et dont l'expérience centrale - celle de la mort de la raison - tend à suggérer la fin définitive d'un projet historique : le projet de la modernité, le projet européen des Lumières, voire, en fin de compte, le projet de la civilisation occidentale. C'est d'ailleurs pour réfuter la validité de ce sentiment qu'il élabore son analyse du postmoderne comme anamorphose, tout comme le fait la réaffirmation de la modernité par Habermas, ou encore les travaux de Giddens et d'Augé, dont les positions hyper-modernes suggèrent que, sous la pensée «post», se cache une

---

<sup>1</sup> Albrecht Wellmer, «Dialectique de la modernité et de la postmodernité. La critique de la raison après Adorno», in *J. F. Lyotard. Réécrire la modernité. Les Cahiers de philosophie*, Lille, Presses de l'Université de Lille III, 1988, pp. 99-161.

modernité radicalisée<sup>2</sup>. Il semble ainsi à beaucoup difficile d'accepter que le cadre de notre réflexion depuis trois siècles, la Modernité, ait pris fin ou se soit vue éliminée par de nouvelles forces sociales.

L'idée d'une suite, d'un continuum, à tout le moins d'une dialectique entre modernité et postmodernité a ses attraits et sa valeur, surtout si, comme Adorno, l'on garde en tête une modernité «XIXème-siècle». Cependant, et ne serait-ce que pour en rendre raison, il reste nécessaire de se pencher plus précisément sur ce sentiment de différence (rupture, décalage ou fin) qui est partout présent tant dans l'analyse que dans la revendication postmoderne. Et cela est d'autant plus nécessaire si, comme on l'a fait dans le premier chapitre, on s'attache à distinguer la modernité du modernisme et à la définir par sa formulation «XVIIIèmiste». Doit-on alors voir derrière le mode de pensée en «post» une accélération du moderne ou un changement structurel de la société moderne? Poser cette question, c'est en fait poser la question du sens, de la signification de l'évolution postmoderne. Et y répondre, c'est rejoindre la problématique avancée par Freitag, dont l'analyse de la postmodernité est centrée sur une interprétation normative de ces changements que tous les théoriciens s'entendent pour constater.

On aurait alors pu se limiter à l'analyse de la position de Freitag pour élaborer notre compréhension de la postmodernité. Au contraire, on va présenter ici un grand nombre d'auteurs et de positions différentes. La raison en est autant la nature de la théorisation de Freitag, à la fois globale et abstraite, que la multiplicité des manifestations postmodernes. En ce qu'elle est une théorie générale de la société, cette théorie est en effet complexe, assez difficile d'accès et fait référence à des domaines variés tant de la réflexion que du social : politique, juridique, économique, philosophique, artistique, moral. En dehors de Freitag, seuls Lyotard et Luhmann (mais celui-ci sans réflexivité critique) arrivent à présenter de façon synthétique, logique et systématique la spécificité de la société postmoderne. L'analyse de Lyotard, en plus d'être l'une des premières (en 1979) à poser le problème du postmoderne en termes d'une «condition» nouvelle, et non seulement dans ceux d'un mouvement ou phénomène conjoncturel, a d'ailleurs aussi l'intérêt d'essayer d'y trouver source d'espoir et d'avenir pour la liberté (de l'individu). On reviendra en fin de chapitre III sur cette interprétation possible de la postmodernité et de l'enjeu qu'elle représente dans la relecture même de la pensée occidentale. De façon générale, ce par quoi les travaux de Freitag me semblent alors devoir être complétés, c'est tout ce qui peut affiner ou exprimer concrètement les différentes facettes de la postmodernité, et ajouter ainsi un aspect figuratif au corps synthétique. C'est le cas des analyses de Jameson pour la culture, de Lyotard pour la science

<sup>2</sup> A. Wellmer, *ibid.*; Anthony Giddens, *Les conséquences de la modernité*, et *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, *op. cit.* Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, *op. cit.*

et l'idéologie, de Raulet pour le politique, et de Haesler pour l'argent. C'est aussi le cas de Deleuze pour la question du «contrôle» et du changement de régime de domination. Avec Deleuze, cependant, tout comme chez Lyotard, on sort de la perspective moderne de Freitag, ce qui amènera dans la IIème Partie de la thèse à élaborer une perception alternative, elle-même à la fois postmoderne et critique, de la postmodernité qui retourne la position référentielle que la modernité tient encore chez lui.

Avec cette perspective générale en tête, on va donc développer notre étude du phénomène postmoderne en deux temps. Le chapitre II se penchera sur la «culture postmoderne», tandis que le chapitre III traitera de la «société de postmodernité». On passera ainsi d'abord en revue les principales approches contemporaines du postmodernisme, en s'attardant sur celles de Jameson et de Lyotard. Puis on tentera de définir le phénomène postmoderne comme postmodernité, c'est-à-dire comme état et forme de société particulière, et ce à travers la théorisation de Freitag qu'on articulera à d'autres travaux abordant la nature de la nouvelle «société» (Raulet, Deleuze, Haesler).

## 1. Notions et théories du postmoderne

### 1. 1. Postmoderne, postmodernisme, postmodernité

Si la multiplicité sémantique des termes associés au postmoderne peut être perçue par certains comme une preuve de son pluralisme et de son respect de la différence, elle est plus souvent qu'autrement porteuse de confusion et de *qui pro quo*. L'origine des mots postmoderne, postmodernisme et postmodernité n'est pas clairement établie. L'apparition du postmodernisme est elle-même diversement datée selon les champs d'activité sociale et les situations nationales. Gagné souligne cependant que la première utilisation du sémantème «postmoderne» semble être celle de Toynbee, en tout cas dans un sens historique et sociologique<sup>3</sup>. Dans son analyse en quatre périodes de l'évolution historique de l'Occident (période antique, 475-975; période médiévale, 975-1475; période moderne, 1475-1875), Toynbee situait dans le dernier tiers du XIX<sup>ème</sup> siècle la transition à la période postmoderne et «il voyait, aussi bien dans les mobilisations nationalistes expansives que dans l'internationalisation du capital et de la technique, un dépassement dangereux (tourné vers le prolétariat extérieur) de l'équilibre relatif des Etats nationaux ayant caractérisé la période moderne de l'Occident»<sup>4</sup>.

Mais ce n'est vraiment qu'après la Seconde Guerre mondiale que l'idée du postmoderne va se multiplier et avec elle son sens<sup>5</sup>. Et ce n'est qu'avec les années soixante-dix que le terme et sa thématique vont se généraliser, et ce en particulier à travers le débat esthétique<sup>6</sup>. Comme le note Gagné, les oppositions internes classiques à chaque discipline artistique vont alors se restructurer dans cette décennie autour d'un idéal «postmoderniste» exprimant une opposition plus générale à caractère sociohistorique :

«La rupture avec le modernisme et avec tous les radicalismes unilatéraux du XX<sup>ème</sup> siècle devint alors le programme commun d'un pluralisme esthétique aussi bien disposé à l'endroit de «l'utilisation de la tradition» qu'envers l'exploration formelle de

<sup>3</sup> Gilles Gagné, «Les transformations du droit dans la problématique de la transition à la postmodernité», *Les Cahiers de Droit*, vol. 33, n° 3, septembre 1992, p. 707.

<sup>4</sup> G. Gagné, *ibid.*

<sup>5</sup> S. Toulmin indique, par exemple, que Peter Drucker en 1959 (ré-)inventait, dans *Landmarks for Tomorrow*, le terme «post-moderne» pour marquer les limites politiques et institutionnelles de l'Etat-nation souverain, cf. J. Hoarau, «La postmodernité. Un essai de clarification», *Société*, n° 15-16, été 1996, p. 27.

<sup>6</sup> Notamment en français, où ils semblent apparaître ainsi assez tardivement. Est-ce en raison du caractère typiquement moderne des institutions françaises (Freitag) ou de l'importance sémantique et symbolique de l'explosion de mai 68 qui va dominer l'ensemble du champ réflexif pendant les années soixante-dix? Il reste que l'emploi du terme postmoderne reste limité dans ces années-là, sa reconnaissance publique datant au plus tôt de l'ouvrage de Lyotard sur la condition postmoderne.

la virtuosité technique, un pluralisme libre de toute mobilisation idéologique orientée contre le divertissement, la représentation, l'émotion, la commercialisation ou la décoration, l'idéal étant ici de tout accueillir dans une «oeuvre ouverte» à tous les niveaux de lecture»<sup>7</sup>.

Mais, souligne Gagné, le fait que cette doctrine vise le rigorisme moderniste et sa recherche d'une «authenticité» supérieure (dans le dénuement, la fonctionnalité, le formalisme, l'abstraction, l'expressivité pure) ne doit pas faire oublier que modernisme et modernité sont deux choses différentes, le premier étant, au mieux, selon l'interprétation convenue, l'expression tardive et l'exaltation critique de la seconde. L'opposition du postmodernisme au modernisme et «la volonté d'en finir avec la conception héroïque de l'artiste ne sont encore qu'une manifestation particulière de la transition contemporaine»<sup>8</sup>.

Réductions, ou confusions, vont ainsi être courantes dans la réflexion sur la postmodernité et suscitées tant par le souhait d'y voir ce que l'on veut y trouver que par la complexité du phénomène qui, se déployant sans projet annoncé et touchant à la fois les sphères classiques de la vie sociale et les catégories mêmes de la réflexion (temps, espace, être), paraît souvent être hors de toute appréhension systématique. D'où, aujourd'hui, la difficulté de donner une définition sommaire de la postmodernité, soit à cause du désir d'embrasser l'ensemble des phénomènes qui s'en réclament, soit par souci de refléter les diverses interprétations théoriques, souvent opposées ou contradictoires, qui en sont données. Cette apparente dispersion et hétérogénéité de phénomènes et de discours, tant au niveau social qu'individuel, ne devrait pourtant pas empêcher d'y voir, non pas le simple auto-déploiement continu du moderne, comme le soutient Giddens par exemple, mais le reflet d'un changement, si ce n'est de direction ou de réalité à tout le moins de perspective, qui touche et concerne la société dans son ensemble (et non seulement l'ensemble de ses membres), et dans toute son étendue, c'est-à-dire, à l'heure du village global, l'ensemble de la société humaine.

Dans cette optique, Gagné rappelle qu'il faut bien saisir, contre toute vision continuiste, que le «monde moderne» n'est pas seulement une période historique ou une phase du développement occidental (cf. chapitre I). Contre la société traditionnelle européenne, mais aussi contre toutes les sociétés traditionnelles, la période moderne de la société occidentale connaît son unité dans la reproduction d'un long procès révolutionnaire anti-traditionnel, «procès révolutionnaire mené sous l'égide d'un projet de reconstruction

<sup>7</sup> G. Gagné, *ibid.*, p. 704.

<sup>8</sup> G. Gagné, *ibid.*, p. 705.

rationnelle de la société et marqué par une exigence universaliste fondamentale»<sup>9</sup>. A la *période* moderne de Toynbee, ou à la notion des Temps modernes, il «faut opposer le *type*, inédit, de la société moderne et comprendre indépendamment de la chronologie la notion de modernité»<sup>10</sup>. Le problème de la saisie du postmoderne est alors le même que celui de la saisie du moderne : arriver à déperiodaliser le phénomène pour l'analyser comme forme ou configuration particulière de société qui s'est conjoncturellement développée à la suite de la modernité occidentale. Ses particularités, sa spécificité, ses dates d'émergence comme sa portée universelle sont alors toutes choses à déterminer.

Tout comme on peut retrouver une logique générale de la modernité derrière ses manifestations distinctes nationales, on devrait donc pouvoir dégager de la diversité et des contradictions des nouveaux phénomènes sociaux contemporains, même en l'absence d'un projet explicite comme celui de la modernité, un même mouvement d'ensemble, une même logique traversant toute la société. Ne le pourrait-on pas que nous devrions alors nous abandonner au flux communicationnel qui prend les habits du sens dans la société contemporaine et abandonner toute prétention à la connaissance du monde où l'on vit, particulièrement la connaissance critique et synthétique qui est l'objet même du travail scientifique et académique.

Pour réussir cette tâche, il est alors nécessaire de noter et de comprendre l'originalité de ces nouveaux phénomènes, mais aussi de saisir les liens qui les unissent dans une ou des logiques partielles et/ou contradictoires. Dans cet objectif, on va commencer par se pencher sur les théories postmodernes ou du postmoderne qui se partagent le terrain du discours contemporain. On ne pourra pas faire référence à toutes les analyses, mais en sélectionnant celles qui paraissent soit les plus représentatives soit les plus instructives sur la nouvelle réalité contemporaine, on pourra dresser un premier portrait des pôles principaux de la problématique postmoderne.

## 1. 2. Théories du postmoderne

Pour y parvenir, on va d'abord reprendre le classement des différentes théories contemporaines proposé par Yves Bonny<sup>11</sup>. Ce classement a l'intérêt de distribuer la plupart

<sup>9</sup> G. Gagné, *ibid.*, pp. 707-708.

<sup>10</sup> G. Gagné, *ibid.*, p. 708.

<sup>11</sup> Yves Bonny, «Modernité avancée ou postmodernité? Enjeux et controverses», *Société*, n° 18-19, été 1998, pp. 87-121. Bonny fait partie du Groupe interuniversitaire d'études de la postmodernité qui publie la revue *Société* à Montréal et est animé par Freitag, et sa position et son point de vue se placent dans la perspective de la théorie critique et dialectique de la modernité et de la postmodernité de ce dernier.

des théorisations d'importance dans une grille à cinq positions. Son but étant d'exposer la problématique du lien entre postmodernité et modernité, cette grille découle du croisement de deux axes, l'un étant l'interprétation des transformations sociales dans le sens d'une continuité (A) ou d'une rupture (B) avec la modernité, l'autre présentant la position normative adoptée valorisant soit la modernité (a), soit la postmodernité comme réalité contemporaine (b), soit un idéal à venir (c). Les cinq positions sont alors celles-ci : 1. les théories positives de la modernité avancée (A+a), 2. les théories critiques de la modernité avancée (A+c), 3. les théories critiques du détournement de la modernité (B+a), 4. les théories positives de la postmodernité (B+b), et 5. les théories critiques de la postmodernité (B+c).

### 1. Théories positives de la modernité avancée

Bonny note que, dans les théories positives de la modernité avancée, se retrouve l'idée dominante que les principales transformations sociales en cours s'inscrivent dans la logique sociétale de la modernité, jugée positive, et en réalisent une forme toujours plus accomplie. On y relève notamment les théories de la néo-modernisation et de la fin des idéologies, et l'analyse de la modernité réflexive de Giddens. Bonny montre que dans le premier cas, ces théories qui réhabilitent l'idée d'une convergence des modes d'organisation sociale à l'échelle mondiale, tout particulièrement à travers la démocratie libérale et l'économie de marché, se situent en fait dans le cadre d'un fonctionnalisme revu et corrigé<sup>12</sup>. Développées pour la plupart en écho de la proclamation par Fukuyama de la «fin de l'histoire» à travers la «victoire éclatante du libéralisme économique et politique», ces théories considèrent l'association du capitalisme et de la démocratie comme une forme d'évidence inquestionnable<sup>13</sup>. Elles n'en manquent que davantage les transformations de la sphère économique et politique qui éloignent de plus en plus la société actuelle du libéralisme classique, et qui, sans même revenir sur la réalité et la durée de cette «victoire», remettent en cause bien des fondements : montée en puissance des groupes d'intérêts, des corporations, imbrication de plus en plus étroite des sphères économique, politique et culturelle, développement d'une gestion technocratique de la société<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Et qui garde ses défauts constitutifs, notamment celui de la naturalisation des institutions à travers la référence à des exigences fonctionnelles. Les auteurs auxquels Bonny se réfère ici sont Edward A. Tiryakian et Jeffrey Alexander. Cf. Y. Bonny, *ibid.*, pp. 95-97. Au sujet des théories de la modernisation, principalement développées dans les années cinquante et soixante, cf. l'analyse de leurs apories et de leur orientation tendancielle conservatrice par Habermas, in chapitre I, et J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*

<sup>13</sup> Cf. Francis Fukuyama, «La fin de l'histoire?», *Commentaire*, n° 47, 1989, cité par Bonny, *ibid.*, p. 95.

<sup>14</sup> Sur l'éloignement entre «travail et citoyenneté», cf. Manfred Bischoff, «Travail et citoyenneté. De la modernité à la postmodernité : l'expérience américaine», *Société*, n° 18-19, été 1998.

La position de Giddens, plus originale dans sa tentative de cerner l'essence de la modernité dans la réflexivité, aboutit elle aussi à un blanc-seing donné au développement de la modernité, mouvement incontrôlable mais toujours positif, qui ne fait que détruire encore plus les dernières résistances de la pensée traditionnelle au profit du progrès moderne<sup>15</sup>. On ne reviendra pas sur l'aspect un peu superficiel de son analyse de la modernité et de ses institutions (que Bonny juge plus proche «de l'égrenage de facteurs sociaux que de l'analyse de la cohérence d'un type de société»<sup>16</sup>), ni sur sa tendance à confondre phénomènes contemporains et projet moderne qui nous avait fait l'écarter des travaux retenus pour notre analyse de la modernité (cf. chapitre I). Bonny critique aussi avec justesse combien la notion de réflexivité chez Giddens renvoie plus à un processus de détraditionnalisation, qui reste «indéterminée du point de vue de l'opposition entre modernité et postmodernité», qu'à la réflexivité des Lumières. Giddens néglige, en effet, au profit d'une conception technique et «automatiste», la dimension critique de la réflexivité moderne et sa portée idéologique dans l'établissement des institutions de la modernité, ce qui lui fait ignorer justement la particularité de la mutation contemporaine. Selon Bonny, dans une société qui rejette l'idée de «projet de société» à caractère synthétique, il vaudrait mieux parler de computation que de réflexivité, l'incorporation récurrente des connaissances et des informations dans les pratiques sociales et individuelles n'ayant pas besoin de réflexion pour accompagner les processus autonomisés de changement qui se développent dans la «modernité avancée». Ce point sera d'ailleurs confirmé par l'analyse de Lyotard (cf. ci-dessous II. 4.)

## 2. Théories critiques de la modernité avancée

Cette position est représentée par des auteurs comme Lash, Bauman, Harvey ou Jameson. Leurs théorisations ressortent, elles, essentiellement d'une analyse d'inspiration marxiste qui perçoit la situation contemporaine dans la suite d'une modernité assimilée au

<sup>15</sup> Cf. sa vision de la modernité (avancée) comme force aveugle-camion fou (*juggernaut*), in *Les conséquences de la modernité, op. cit.*

<sup>16</sup> En résumé, au niveau abstrait, isolement de trois traits distinctifs : dissociation du temps et de l'espace et leur abstraction par rapport aux particularités locales; développement corrélatif d'instruments de coordination sociale et de systèmes abstraits délocalisés - argent ou systèmes experts -; réflexivité tant au plan institutionnel qu'à celui de l'intimité et des relations interpersonnelles. A un niveau plus concret : analyse en quatre «dimensions institutionnelles» soit le capitalisme; l'industrialisme; la surveillance (supervision des subordonnés au sein des organisations) et le contrôle de l'information; et enfin le contrôle des moyens de violence - notamment le pouvoir militaire. cf. Y. Bonny, *ibid.*, p. 98. Voir aussi notre analyse in «Examen général de doctorat. Réponse à la question : «Caractériser les différentes constructions de la modernité dans leurs visées spécifiques», Université de Montréal, oct. 1994.

capitalisme<sup>17</sup>. Bonny note qu'un tel cadre conceptuel n'accorde alors aucun rôle aux concepts de modernité ou de postmodernité en tant qu'ils désignent un type de société, manquant dès lors la distinction (si elle existe) entre ces deux réalités sociétales. Le concept central de ces analyses est ainsi celui du capitalisme auquel l'ensemble des transformations contemporaines est rapporté sous sa forme «flexible» ou «avancée» (*late capitalism*), troisième phase d'une évolution débutant avec les Temps modernes et la substitution d'un mode de production capitaliste à un mode de production féodal puis se continuant avec le capitalisme industriel du XIX<sup>ème</sup>-début XX<sup>ème</sup> siècle. Leur importance dans le débat postmoderne est dû au fait que plusieurs (notamment Jameson) parlent de postmodernisme pour décrire l'ensemble des changements culturels accompagnant la nouvelle transformation de l'infrastructure économique (toujours déterminante en dernière instance). Les théorisations marxistes apparaissent ainsi d'abord comme des théories du postmodernisme et non des théories de la modernité avancée ou de la postmodernité.

L'époque contemporaine marque en fait, pour cette perspective, «le couronnement de la logique capitaliste définissant l'essence de la modernité, [le] balayage des barrières culturelles, politiques et géographiques qui en limitaient l'expansion»<sup>18</sup>. Le postmodernisme culturel est vu à la fois comme positif, avec sa critique du rationalisme moderne et son accent mis sur la différence culturelle, et comme aliénant, nouveau discours idéologique masquant les nouvelles formes d'organisation sociale et de domination du dernier stade du capitalisme (Harvey).

Pour Bonny, en raison de leur interprétation continuiste de l'histoire, ces théorisations négligent la nature du changement de la société qui donne lieu à ces manifestations postmodernistes. Elles proposent cependant une lecture assez juste de l'évolution du capitalisme et de la culture contemporaine (en termes d'éphémère, de fragmentation, de simulacre), même si réduite à sa relation causale au développement économique, et peuvent être un bon point de départ pour saisir les traits majeurs de la transformation de la sphère culturelle. On le verra plus en détail avec la reprise de l'analyse de Jameson (II. 3.).

---

<sup>17</sup> Bonny cite notamment les travaux suivants de ces auteurs : Scott Lash, *Le complexe de Narcisse*, Paris, Laffont, 1980, *Sociology of Postmodernism*, London, Routledge, 1990; Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Londres, Routledge, 1992; David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, Blackwell, 1990; Fredric Jameson, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, Verso, 1991.

<sup>18</sup> Y. Bonny, *ibid.*, p. 104.

### 3. Théories critiques du détournement de la modernité

Les théories critiques du détournement de la modernité connaissent un auteur emblématique en la personne de Habermas, dont on a vu l'argumentation en faveur du projet moderne au chapitre I. Les travaux sur la modernité de Touraine peuvent aussi s'y rapporter, mais Bonny n'en discutera pas en raison, dit-il, du vague de sa définition de la modernité qui rend son étude peu articulable dans la perspective d'une opposition modernité-postmodernité<sup>19</sup>.

Comme on l'a vu avec Habermas, ces théories interprètent de façon critique les transformations sociales récentes qu'elles perçoivent comme dévoyant et divergeant de l'horizon normatif de la modernité, toujours considéré comme valide. Sans revenir sur les positions de Habermas, et sa filiation avec Weber et l'école de Francfort, présentées dans le chapitre I, on peut reprendre la critique de Bonny sur leurs insuffisances. Bonny soulèvent en effet deux points problématiques que l'on n'avait pas mis en avant précédemment. Le premier est la reprise par Habermas de la théorie des systèmes comme une composante légitime de sa théorie, et donc d'une vision fonctionnaliste radicale dont il avait pourtant lui-même contribué à questionner les insuffisances et la cohérence. Pour Bonny, «la conception dualiste [système-monde vécu] développée par Habermas revient donc en fait à avaliser théoriquement la logique opérationnelle qui caractérise la transition en cours vers la postmodernité, en en faisant une composante légitime de la société moderne»<sup>20</sup>. Plutôt qu'une «colonisation» du monde vécu par le système, n'assisterait-on alors pas plus à la «dissolution d'une forme de société», comme le pense Bonny, avec l'abandon de tout encadrement culturel ou politique à portée significative des rapports sociaux? Les analyses de Freitag et de Haesler montreront la pertinence de cette idée (cf. chapitre III. 1. et III. 4.). Le deuxième point est la survalorisation par Habermas de la communication et des rapports linguistiques dans l'analyse du lien social, et l'aveuglement conséquent par rapport à l'idéologie de la communication qui imprègne le monde postmoderne. On reviendra sur ce problème dans le chapitre IV avec l'étude de la théorie de l'individuation de Habermas.

### 4. Théories positives de la postmodernité

En opposition marquée avec les positions de Habermas, les théories positives de la postmodernité font alors, elles, franchement le pas hors de la pensée de la modernité à la fois

<sup>19</sup> Vague qui nous avait déjà en effet fait l'écarter de notre corpus final d'analyse de la modernité. cf. chapitre I.

<sup>20</sup> Y. Bonny, *ibid.*, p. 111.

en reconnaissant dans l'évolution contemporaine de la société une rupture significative à l'égard de la modernité et en lui attribuant une valeur positive. La modernité est ici vue sous un angle essentiellement négatif, assimilée à ses aspects répressif, aliénant et autoritaire, et dont la postmodernité marque une émancipation bienvenue. Pour Bonny, cette perspective passe du coup à côté de toute la dimension proprement émancipatrice de la philosophie des Lumières et des formes politiques et institutionnelles qui en sont issues.

Bonny relève que les analyses très nombreuses qui correspondent à cette position, et qui ont fleuri avec les bouleversements sociaux et culturels initiés dans les années soixante, peuvent se ranger dans deux grandes catégories : celles qui s'intéressent à l'écart entre, d'un côté, les formes culturelles et sociales contemporaines et, de l'autre côté, les valeurs et normes de la société industrielle et de la rationalité instrumentale qu'elles identifient à la modernité; et celles qui portent sur les «nouveaux mouvements sociaux» perçus comme le fer de lance d'un renouvellement de l'action politique et d'un approfondissement de la démocratie. Dans les deux cas, souligne Bonny, la «dimension culturelle-expressive» est au centre de l'analyse.

Parmi les analyses de la société ordinaire, il retient deux auteurs, Lipovetsky et Maffesoli, dont les théorisations ont l'intérêt de s'opposer au sujet de l'individualisme - notion clé de la modernité depuis ses origines - sous sa forme contemporaine<sup>21</sup>. Il estime, par ailleurs, que Lipovetsky et Maffesoli peuvent être considérés comme des auteurs postmodernistes car ils mêlent dans leurs analyses description et célébration, contribuant d'ailleurs à l'amalgame entre sociologie postmoderne et sociologie de la postmodernité<sup>22</sup>.

Pour Lipovetsky, la postmodernité doit se comprendre à partir de la démocratie au sens culturel et non politique, c'est-à-dire comme imaginaire individualiste et égalitariste<sup>23</sup>. Elle apparaît alors comme une «deuxième révolution individualiste» après celle de la naissance de l'État moderne. Mais alors que l'individualisme moderne était associé à un «mode disciplinaire de socialisation», et s'étendant essentiellement aux sphères politique et économique, l'individualisme contemporain serait marqué par un «procès de

<sup>21</sup> Cf. Michel Maffesoli, *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988; Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide : Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris Gallimard, 1983.

<sup>22</sup> Critique dont Baudrillard est souvent l'objet en raison de la nature de plus en plus «impressionniste» de ses analyses. Sur la célébration du postmoderne par Lipovetsky, on peut cependant se référer à une analyse plus nuancée proposée par A. Renaut au sujet d'un ouvrage postérieur de cet auteur, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes* (1987). Renaut soutient que Lipovetsky, à la suite de L. Dumont, n'arrive pas à saisir la différence entre autonomie et indépendance qui est au cœur de la confusion sur l'individualisme moderne, mais que loin de célébrer la condition contemporaine, il élabore une critique ironique de la société postmoderne et des attaques contre la modernité qui en alimentent le discours. Cf. A. Renaut, *L'ère de l'individu, op. cit.*, pp. 87-90, et *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1995.

<sup>23</sup> Gagné a souligné comment la vision culturelle de la démocratie avait restructuré le discours intellectuel des années quatre-vingt en France à travers le débat sur les Révolutions américaine et française, notamment sous l'impulsion de Marcel Gauchet. Cf. G. Gagné, «Gauchet, la France et le rêve américain», *op. cit.*

personnalisation» s'étendant à l'ensemble des sphères d'action, notamment celle du quotidien, et qui rompt avec la logique rigoriste et disciplinaire de la modernité.

Pour Maffesoli, au contraire, la société contemporaine ne marque pas le triomphe de l'individualisme mais bien le retournement de cette tendance avec la valorisation du collectif par rapport à l'individuel et de l'émotion par rapport au rationnel. Les formes de «tribalisme», tel que Maffesoli désigne les regroupements provisoires sur des bases affinitaires marquées par la recherche d'une «communauté émotionnelle», manifestent ainsi, pour le meilleur de l'expressivité humaine, cette sensibilité postmoderne en opposition radicale à l'individualisme utilitariste moderne.

Bonny souligne en fait à quel point ces deux interprétations opposées sont complémentaires. Il suffit pour cela de voir que le sens de l'individualisme pour Lipovetsky n'est pas l'idéologie du sujet séparé, rationnel, calculateur comme l'entend Maffesoli, mais bien un imaginaire social où l'individu est précisément orienté vers l'émotion et l'affectif et entre sur cette base dans des regroupements affinitaires «tribaux» marqués par la «personnalisation». L'analyse des deux auteurs va donc dans le même sens à savoir l'évolution des rapports sociaux contemporains vers «un assouplissement par rapport aux formes de socialités modernes, une quête d'épanouissement soit par la fusion avec le groupe (Maffesoli) soit par la recherche individuelle de sensations ou l'engagement distancié dans différents collectifs (Lipovetsky)»<sup>24</sup>.

Les limites de ces analyses sont alors celles de l'étendue de leur préoccupation, la sphère culturelle-personnelle. Ignorant la dimension politique de l'individualisme moderne, qui s'est justement dissoute dans la société contemporaine, et finalement le fondement politique de la modernité, Lipovetsky, dans la ligne de Louis Dumont, en vient à assimiler individualisme contemporain et couronnement de l'imaginaire individualiste. De même, estime Bonny, Maffesoli en se concentrant sur le quotidien manque le lien entre la «nouvelle affectivité» (et dans ses termes, le retour du dionysiaque) et la gestion technocratique et systémique des rapports sociaux qui alimentent les phénomènes de fragmentations et de crise des orientations normatives.

L'autre type d'analyses qui valorisent la postmodernité s'appuie sur les nouveaux «mouvements sociaux» qui mettent en avant des questions auparavant négligées (comme le rapport homme-femme, les minorités ethniques et sexuelles, l'environnement, les rapports Nord-Sud, etc....), pour opérer une dénonciation en règles de la modernité<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Y. Bonny, *ibid.*, p. 116.

<sup>25</sup> Bonny cite entre autres les travaux suivants : Michael Ryan, «Postmodern Politics», *Theory, Culture & Society*, vol. 5, 1988; Robert Dunn, «Postmodernism : Populism, Mass Culture, and the Avant-Garde», *Theory, Culture & Society*, vol. 8, 1991; Glenn Jordan and Chris Weedon, *Cultural Politics : Class, Gender,*

Première critique, celle de l'universalisme moderne qui uniformise et homogénéise les acteurs et nie leur particularité. Deuxième critique, celle de la domination, inspirée de Foucault et Derrida, où le discours des Lumières apparaît comme idéologie de dissimulation de la domination exercée, au nom de la raison, sur les «oubliés de la modernité», les dominés, les différents : fous, femmes, enfants, ouvriers, minorités ethniques, religieuses, sexuelles, etc. Poussant encore plus loin cette critique, ces analyses vont jusqu'à dénoncer une filiation directe entre la modernité et le totalitarisme du XXème siècle, forme achevée de l'ordre rationnel moderne. La philosophie politique postmoderne défendue par ces analyses promeut alors des valeurs inversées par rapport à la philosophie des Lumières, mettant l'accent sur la différence, l'altérité, l'authenticité, la diversité des positions de sujet et des identités comme porteur d'une démocratie plurielle et multiculturelle.

La critique de cette approche doit alors porter en premier lieu sur la confusion entre l'idéologie des Lumières (Modernité) et l'idéologie «bourgeoise», comme Bonny l'appelle, qui est, elle, bien un discours social élitiste et restrictif au profit des groupes sociaux dominants. L'idéologie des Lumières, au contraire, en définissant les principes normatifs de la société libérale depuis le XVIIIème siècle, n'oublie personne dans la mesure où c'est un discours énoncé comme valant théoriquement pour tous les être humains. Bonny note que ce discours reste d'ailleurs, ironiquement, la référence de la revendication et de la reconnaissance historique des droits civils, politiques et sociaux par les différents groupes sociaux non-dominants. L'assimilation de ces idéologies distinctes réduit alors le discours de légitimation d'un type de société à celui de ses élites au pouvoir<sup>26</sup>.

Une autre lacune de ces analyses postmodernistes est leur cécité face aux nouveaux modes de stratification de la société qui accompagnent les revendications des minorités pour le pluralisme et le respect de la différence. Bonny souligne que

«l'affirmation des identités ne relève pas simplement aujourd'hui d'un approfondissement de la démocratie dont le caractère progressiste irait de soi, mais s'inscrit aussi de façon massive dans des stratégies identitaires individuelles ou collectives visant à obtenir des privilèges et des avantages, bref participe directement des modes de structuration des rapports sociaux et des modes de domination contemporains»<sup>27</sup>.

---

*Race and the Postmodern World*, Oxford, Blackwell, 1995. A ce niveau, l'analyse de Touraine pourrait, sauf son maintien de la subjectivité, se situer dans cette vague dénonciatrice du moderne, cf. *La critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1991.

<sup>26</sup> D'où, semble-t-il, la redécouverte et l'influence nouvelle de Gramsci dans les débats théoriques postmodernes, notamment dans la sphère des «cultural studies» (Stuart Hall).

<sup>27</sup> Y. Bonny, *ibid.*, p. 119.

Alors que la culture de la différence se révèle incapable de fonder un cadre normatif commun dépassant la protection des droits individuels et du libéralisme procédural, ces tendances sociales participent ainsi plutôt de «l'affaiblissement du politique, de la fragmentation de la culture, de la hiérarchisation des positions sociales et de l'instrumentalisation des identités» qui caractérisent l'ère contemporaine. Leur critique et leur rejet de la modernité tombent alors singulièrement à plat en ce que, d'une part, elles méconnaissent leur dépendance envers l'idéologie des Lumières qu'elles combattent en se trompant de cible et, que, d'autre part, elles sont impuissantes à établir les normes d'une nouvelle façon de vivre ensemble qui aillent plus loin qu'une simple «esthétique de l'identité»<sup>28</sup>.

Or, souligne Bonny, si l'idéologie des Lumières est bien critiquable, c'est que sa référence abstraite et universelle à l'individu rationnel, bien qu'elle permette de faire avancer liberté, égalité, et démocratie politique, ne peut pas vraiment intégrer le caractère concret et particulier des identités sociales ou culturelles. Cette critique est d'ailleurs celle de l'idéalisme allemand depuis Hegel<sup>29</sup>. Habermas, en créant une raison communicationnelle de compensation à la société systémique, veut ainsi lui aussi répondre au conflit entre rationalisation et particularité individuelle dans le projet moderne et à la question hégélienne de la scission du monde par la Raison abstraite. Ce qui manque cependant chez lui, et encore plus chez les partisans de la postmodernité, c'est de se situer hors de la modernité, comme hors de la postmodernité, pour en résoudre la contradiction originelle et le cul-de-sac d'arrivée. Or, c'est à ce niveau qu'essaie de se placer la théorisation de Freitag dont le projet normatif, tout en conservant les acquis de la modernité, comme la référence à l'autonomie individuelle, la réflexivité critique et la centralité du politique, s'inscrit dans l'horizon d'un dépassement, au sens hégélien, de la modernité, c'est-à-dire qui puisse concilier et le moment positif des identités concrètes de la culture traditionnelle et le moment négatif de l'émancipation moderne.

## 5. Théorie critique de la postmodernité

Rappelons donc en quelques phrases la position de Freitag que l'on analysera en détail plus tard (chapitre III. 1 et 5.). Comme on l'a vu dans le chapitre I, la théorie de Freitag se base sur l'assomption que la société est une totalité réelle en interaction dialectique avec les individus qui la composent et qui connaît une logique dominante, ou mode de reproduction

<sup>28</sup> Y. Bonny, *ibid.*, pp. 119-120.

<sup>29</sup> Cf. J. Habermas sur Hegel et Schelling in *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*; cf. également G. Raulet, *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, *op. cit.*

sociétal, historiquement et sociologiquement spécifique. Les trois modes de reproduction sociétaux qu'il dégage de l'histoire occidentale correspondent aux types de sociétés traditionnelles, modernes et postmodernes. Dans le cas moderne, il est nommé mode de reproduction politico-institutionnel, et met en avant le caractère central du politique dans la constitution et l'administration de la société. Avec la mutation postmoderne, conçue comme une dérive tendancielle hors du cadre de la modernité bien qu'à partir d'elle, le mode de reproduction devient opérationnel-décisionnel ou communicationnel-pragmatique (Coté). Le pôle politique disparaît, s'efface, devant la préoccupation uniquement concrète-positive de pratiques sociales axées sur leur optimisation efficace développée en nouvelle idéologie sociétale qui se méconnaît comme telle dans un rapport d'évidence au réel défini comme le vrai. Mais la thèse de Freitag, comme le rappelle Bonny, soutient aussi que

«la modernité est marquée par une aporie fondamentale, associée au rationalisme universaliste qui la caractérise, lequel permet d'établir un fondement critique puissant pour combattre la tradition, mais se révèle par contre foncièrement insuffisant, parce que abstrait et formel, lorsqu'il s'agit de fonder positivement une société»<sup>30</sup>.

L'horizon d'un dépassement de la modernité et de la postmodernité consisterait alors à effectuer une synthèse entre la tradition et sa valorisation des particularismes, et la modernité et sa valorisation de l'universel<sup>31</sup>.

Avant de revenir à la question de la postmodernité sociétale, nous devons toutefois encore avancer dans la compréhension des analyses postmodernes et de la culture postmoderne auquel elles se rapportent. La grille de Bonny nous a permis de faire un tableau des différentes positions sur la modernité et la postmodernité dans le débat sociologique, et ainsi de relier notre analyse des approches de la modernité du chapitre I à l'étude de la postmodernité qui nous occupe ici. La position dite des théories positives de la postmodernité nous a notamment mis en contact avec une vision radicalement différente du social des précédentes en ce que, non seulement elle affirme la fin de la modernité mais qu'elle célèbre les changements qui viennent. Essayons maintenant d'explicitier cette approche postmoderne en abordant une série de travaux qui touchent à la sphère culturelle-esthétique et philosophique.

<sup>30</sup> Y. Bonny, *ibid.*, p. 107.

<sup>31</sup> Y. Bonny, *ibid.*, p. 94.

## 2. Les postmodernismes

Je vais me référer ici à une étude de Jacques Hoarau qui, sous le titre «La postmodernité. Essai de clarification», propose un panorama assez large du discours postmoderne contemporain<sup>32</sup>. Si l'objectif de Hoarau de dissoudre la postmodernité, au sens chimique du terme : décomposition et précipitation, est peu convaincant, tant dans sa finalité que dans son argumentation, son texte a le mérite de reprendre différentes postures du champ théorique des dernières années qui vont nous permettre d'avancer notre questionnement. Loin de se retrouver dans les approches critiques ou positives de la modernité avancée, ou même, à part un passage par Habermas, dans celles critiquant le détournement de la modernité, les positions présentées par Hoarau relèvent en effet plutôt des théorisations positives de la postmodernité. Toutes partent ainsi de l'affirmation de la fin de la modernité et de son rejet. Elles n'en sont pourtant pas, loin de là, homogènes.

### 2. 1. Le champ culturel-esthétique

Dans le champ culturel-esthétique, comme l'a souligné Gagné, la première caractéristique du postmoderne est le rejet des formes prises par l'art au XXème siècle, et de là de l'avant-garde qui en est le symbole. En ce sens, le postmodernisme se présente comme anti-modernisme culturel et esthétique. Célébrant l'agonie des avant-gardes, il caractérise l'époque contemporaine comme celle du déclin de l'esthétique du changement et de la rupture, c'est-à-dire non la fin de l'Art mais celle de l'«idée» d'Art moderne<sup>33</sup>.

L'un des représentants de ce courant, et un des premiers théoriciens du postmoderne, est l'architecte Charles Jencks. Il définit ainsi strictement le postmodernisme par la fin de l'extrémisme d'avant-garde, le retour partiel à la tradition et le rôle central de la communication avec le public. On pourrait aussi y ranger, comme le note Jameson, l'ensemble de l'architecture postmoderne, et notamment un autre architecte populiste et anti-moderne, John Portman<sup>34</sup>. Contre Lyotard ou Hassan, Jencks s'oppose à l'usage du terme pour des oeuvres qui, comme celles de Burroughs ou la philosophie du nihilisme et de l'anti-convention des années 1960, relèvent davantage selon lui du modernisme avancé (*late*

<sup>32</sup> Jacques Hoarau, «La postmodernité. Un essai de clarification», *Société*, n° 15-16, été 1996, pp. 9-57.

<sup>33</sup> J. Hoarau, *ibid.*, pp. 9-11.

<sup>34</sup> Cf. F. Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, *op. cit.*, et ci-après chapitre II. 3.

*modernism*), et promeuvent un ultramodernisme, une nouvelle rupture dans la modernité<sup>35</sup>. Ce premier courant du postmodernisme est aussi représenté par le philosophe américain Richard Shusterman. Ce dernier dessine les formes d'un postmodernisme anti-élitiste et anti-intellectualiste dont les traits caractéristiques seront les suivants : la tendance au recyclage et à l'appropriation des matériaux d'autrui plutôt qu'à l'originalité, le mélange éclectique des styles, l'adhésion enthousiaste à la nouvelle technologie et à la culture de masse, le défi lancé aux notions modernes d'autonomie esthétique et de pureté artistique, et l'accent mis sur la localisation temporelle et spatiale plutôt que sur l'universel et l'éternel<sup>36</sup>. Notons-les car ils seront au centre de la logique culturelle postmoderne que Jameson mettra en avant (Cf. chapitre II. 4.).

Face à ce postmodernisme «éclectique» ou «esthétique-centrique» qui répudie plus ou moins complètement la modernité, se pose un autre postmodernisme, «expérimentaliste», qui veut entreprendre une critique des origines de la modernité, un travail d'anamnèse et de deuil (Vattimo, Scarpetta). Ce que Scarpetta appela la «dimension européenne aujourd'hui» : «apprendre à circuler au milieu des décombres, à désenfouir une mémoire ensevelie, à reconnecter les circuits interrompus, c'est cela aussi, être postmoderne»<sup>37</sup>. La contradiction entre ces deux types, ou deux pôles, du postmodernisme ne s'évacue alors que dans leur opposition commune à toute poursuite contemporaine du modernisme. Mais les lignes de démarcation ne sont souvent pas aussi claires. Ainsi ce même auteur se fera fort de dénoncer plus tard une radicalisation moderniste sous le manteau postmoderne. Non seulement, le postmodernisme se serait en fait avéré représenter «moins une alternative qu'une pure et simple esthétique de la résignation ou de l'acceptation de l'«accord» avec le modèle social hégémonique», mais encore apparaît-il comme rompant moins avec les moments les plus radicaux du modernisme qu'il n'accomplit ceux-ci : «poursuivant «à l'envers» l'objectif nihiliste de la mort de l'art [...] ou réalisant le vieux mot d'ordre utopique de l'«art fait par tous» [...] la promotion de la mode, du rap, du tag). Ce qui caractérise une telle situation, c'est la disparition des règles, des critères de jugement ou de plaisir, dans l'indifférence faussement enjouée»<sup>38</sup>. Implicitement, Scarpetta dénoncerait là, non seulement le premier courant postmoderniste, mais encore une troisième variante postmoderne tout aussi expérimentaliste, mais elle à la fois avant-gardiste et anarchiste, dont Lyotard s'est fait le porte-voix.

<sup>35</sup> Charles Jencks, *Le langage de l'architecture postmoderne*, Londres, Academy/Denoël, 1979; *What is Post-Modernism?*, Londres et New York, Academy/St-Martin Press, 1986, cf. J. Hoarau, *ibid.*, pp. 14-15

<sup>36</sup> Richard Shusterman, *L'art à l'état vif : la pensée pragmatiste et l'esthétique populaire*, Paris, Minuit, 1991, cf. J. Hoarau, *ibid.*, p. 15.

<sup>37</sup> Guy Scarpetta, *L'Impureté*, Paris, Grasset, 1985, cité par Hoarau, *ibid.*, p. 16.

<sup>38</sup> G. Scarpetta, «Le trouble», *Art Press : Spécial 20 ans*, 1992, cité par Hoarau, *ibid.*, p. 17.

Cette confusion entre postmodernisme, néo-modernisme, anti-modernisme, entraîne alors chez nombre d'auteurs un retour sur les catégories du moderne, pas toujours de façon plus claire. On se trouve de fait devant le problème de la définition, par le discours postmoderne, de la modernité et du modernisme. Toulmin souligne ainsi que la critique par Venturi d'une architecture «moderne» passée d'âge, loin de viser la modernité dans sa totalité, est ciblée sur le mouvement particulier à l'art et au design du XX<sup>ème</sup> siècle connu sous le nom de «modernisme», mouvement vieux de quatre-vingt dix ans<sup>39</sup>. Dans une autre perspective, Descombes estime que la modernité baudelairienne doit être distinguée du déploiement glorieux de la raison hégélienne fondée sur elle-même dont Habermas serait le héraut. Selon lui, «la conception baudelairienne du beau ne peut pas être tenu pour esthétique. Elle dérange la tripartition de la raison. Ce n'est pas l'esthétique qui définit l'emploi du beau, mais ce doit être la poétique, au sens d'une théorie du drame humain»<sup>40</sup>. Pour Baudelaire, penser la modernité ne serait ainsi pas identifier la raison fondée sur elle-même, mais faire droit aux raisons mystérieuses et légitimes de tous les usages, c'est-à-dire de toutes les modes.

Compagnon souligne, lui, la nécessité de dissocier, aux origines, la modernité comme passion du présent et la posture d'avant-garde comme passion du futur. Selon lui, les premiers modernes (Manet, Flaubert, Baudelaire) ne cherchaient pas le nouveau dans le présent tendu vers l'avenir et qui aurait porté en lui la loi de sa propre disparition, mais le présent en tant que présent. Il n'y a pas trace de la conscience d'un rôle historique à jouer, c'est-à-dire «ce trait qui est devenu à nos yeux caractéristique de la modernité» comme rhétorique de la rupture et mythe du commencement absolu<sup>41</sup>. Hoarau ne relève pas la singularité de cette interprétation, qui non seulement place le début de la modernité dans la deuxième moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, mais encore ignore la tension vers l'avenir qui caractérise tout le projet moderne depuis son origine. Que les modernes dont Compagnon parle soient axés sur le présent dénote peut-être alors plutôt que, dès la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, les promoteurs de l'art nouveau s'éloignait déjà de la forme classique du moderne. Cette remarque permettrait aussi de poser la question de la simultanéité ou du décalage historique de l'émergence de la modernité et plus encore de la postmodernité dans les différents sphères sociales et notamment les sphères politiques et artistiques, question à laquelle il est rarement répondu<sup>42</sup> (cf. ci-dessous chapitre II. 5.).

<sup>39</sup> Stephen Toulmin, *Cosmopolis : The Hidden Agenda of Modernity*, New York, The Free Press, 1990, cf. J. Hoarau, *ibid.*, p. 28.

<sup>40</sup> Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, Paris, Minit, 1989, cité par Hoarau, *ibid.*, p. 31.

<sup>41</sup> Antoine Compagnon, *Les cinq paradoxes de la modernité*, Paris, Seuil, 1990, cité par Hoarau, *ibid.*, p. 32.

<sup>42</sup> Cf. M. Freitag, «La condition paradoxale de l'art dans la société postmoderne», *Société*, n° 15-16, été 1996, pp. 59-155.

Si, dans ces débats, la question du début de la modernité reste non résolue, la date de sa «fin» est aussi l'objet de discussion. La plupart des acteurs du discours postmoderne paraissent cependant d'accord pour la placer dans les changements culturels des années soixante avec des variantes précoces ou tardives selon les situations nationales. Ainsi, selon Pierre Restany, la fin de la modernité pourrait être indexée sur Mai 68 et la crise de la société de consommation égalitaire et de l'esthétique fonctionnaliste qui lui est liée : «le slogan de 68 est l'Autre, la découverte de l'Altérité, à travers les minorités sexuelles, politiques, ethniques, économiques, qui doivent avoir droit, elles aussi, à leur consommation, à leur marché, à leur expression». On retrouve ici la préoccupation des mouvements sociaux pour le respect de la différence et des identités particulières mise en lumière par Bonny. Après 68, écrit encore Restany,

«nous entrons en fait dans le troisième millénaire. La modernité est donc morte à ce moment-là, parce que l'altérité, la différence, créent un problème capital qui change tout à fait la philosophie du projet de production [...]. Mai 68 a promu la question de la différence à la base du destin de la société, ce n'est plus un consensus d'utilisateurs qui détermine la fonctionnalité d'un produit [le produit standard de la société industrielle moderne, la Ford T ou le rasoir électrique], mais sa possibilité à partir d'une matrice commune de répondre aux besoins de minorités différentes. A ce moment-là, nous passons d'une société industrielle à une société post-industrielle. Et il en est de même dans le domaine de l'art»<sup>43</sup>.

La postmodernité artistique n'est alors plus ici caractérisée par la croyance en la fin de l'histoire mais par une nouvelle lucidité. Il n'y a plus lieu de chanter la «nature moderne, industrielle, urbaine et médiatique» et d'en recycler le réservoir d'expressivité (néo-dadaïstes, néo-réalistes, pop'artists). Il faut maintenant à l'instar des «mécaniciens de l'objet» tracer des chemins de randonnée et de survie au sein d'un monde qui, pour être «post-industriel», n'a pas «dépassé l'industrie», mais se définit au contraire par la «saturation des objets», la saturation par les objets<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Cité par S. Toulmin, *Cosmopolis, op. cit.*, repris in J. Hoarau, *ibid.*, p. 28.

<sup>44</sup> P. Restany, «Hors limite avec Pierre Restany», *Le Magazine*, CNAC-Georges Pompidou, n° 84, 1984, cité in J. Hoarau, *ibid.*, p. 28. Voir aussi l'évolution du travail de Baudrillard de la société des objets à l'hyperréalité postmoderne, par exemple «The Ecstasy of Communication», in Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Seattle, Bay Press, 1983, pp. 126-134.

## 2. 2. Le champ philosophique

Avec le débat de la fin de la modernité apparaît aussi, ou resurgit, le problème de la fin de la philosophie à l'ère postmoderne. Cette question est restée l'un des traits permanents du discours de la modernité de Hegel à nos jours<sup>45</sup>. Pourtant, si Habermas prend au sérieux sa dernière énonciation postmoderne, c'est qu'elle sous-entend, ou postule, estime Hoarau, le renoncement à l'idée hégélienne de la réalisation de la philosophie qui finit en s'achevant. Le mouvement philosophique postmoderne ne se réduit toutefois pas à un simple anti-hégélianisme. S'ils sont rares, indique Hoarau, certains philosophes, comme Lyotard ou Rorty, se réclament explicitement de la postmodernité, bien qu'une fois encore ce soit dans des perspectives très différentes.

On tend à reconnaître au postmodernisme de Lyotard, écrit Hoarau, une signification spéciale qui en ferait un cas particulier. Il apparaît d'abord comme un précurseur dans l'introduction de la problématique postmoderne en France, et dans une perspective dont l'enjeu semble avoir été davantage la destitution du marxisme que la destruction du concept hégélien. Avec Lyotard, la fin de Marx laisse place à une philosophie qui se veut nihiliste et anarchiste, «donc à la fois insérée dans le capitalisme et ses espaces de libertés et prête à pousser et à organiser les potentiels de transgression, dans une sorte d'ambiguïté constitutive entre acceptation et révolte»<sup>46</sup>. Le rejet de Marx se fait cependant sans animosité. C'est seulement la constatation que le dernier grand récit, le récit de la fin de l'histoire, la dernière forme de la raison dialectique hégélienne, s'est avéré fausse au nom de ses propres critères. Dès lors il faut prendre acte de l'impossible fin et s'ouvrir dans la joie à ce qui s'en vient : «seul le nihilisme actif de la grande liquidation ouvre un autre rapport à l'histoire, à la société». La décomposition du capitalisme n'annonce chez Lyotard, écrit encore Tosel, rien d'autre que la possibilité d'inventer quelque chose, de jouer une partie, de multiplier les jeux de langages et de stratégie : «Vive les petits récits, la paralogie et sa jubilation démocratique, la création sans cesse relancée des différents entre groupes, individus, langages, genres»<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Jameson, lui, l'associe à la substitution du «*theoretical discourse*» (ou «*French theory*»), dont Foucault serait l'emblème, à la philosophie «*professional*», cf. F. Jameson, «Postmodernism and Consumer Society», in Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, op. cit., pp. 112.

<sup>46</sup> André Tosel, «Procès à Marx : sur quelques lectures françaises de Marx», in *L'esprit de scission : études sur Marx, Gramsci, Lukacs*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1991, cité in J. Hoarau, *ibid.*, pp. 36-37. On reviendra plus en profondeur sur la position de Lyotard face au phénomène postmoderne ci-dessous chapitre II. 4.

<sup>47</sup> A. Tosel, *ibid.*

Mais ce qui rend la position de Lyotard atypique, selon Hoarau, c'est aussi qu'il fait dépendre le dispositif postmoderne d'une esthétique du sublime au sens kantien<sup>48</sup>. Pour lui, le postmoderne ne serait pas, comme chez Jencks, la dénomination paradoxale de la fin d'une époque, voire la fin de l'épochalité en général, mais le moteur de la modernité artistique : «Le postmoderne serait ce qui dans le moderne allègue l'imprésentable dans la modernité elle-même, ce qui se refuse à la consolation des bonnes formes...»<sup>49</sup>. Or ce sont bien les avant-gardes picturales qui ont pris en charge l'exigence du sublime, leur travail ayant pour enjeu essentiel de faire voir qu'il y a de l'invisible dans le visuel. Du coup, Lyotard en vient à saisir la modernité comme modernité esthétique transhistorique remontant jusqu'à Pétrone et St-Augustin et à la définir comme «la défaillance du réglage stable entre le sensible et l'intelligible». Elle connaît alors deux variantes, l'une romantique et dominée par la nostalgie de l'Absolu qui recherche l'imprésentable dans une origine perdue, l'autre, la modernité postmoderne des avant-gardes, s'attache à évoquer l'imprésentable dans l'expérimentation de «la matière même du travail artistique»<sup>50</sup>.

Le dispositif postmoderne de Lyotard n'a ainsi que peu de choses à voir avec le postmodernisme éclectique de Jencks et les autres formes de refus de l'avant-garde. Lui-même saisit pourtant tout le paradoxe de sa notion de postmodernité comme fin des narrations légitimatrices. Non seulement, la fin des métarécits est difficilement concevable, - une existence a-téléologique est-elle seulement possible? -, mais le récit de la fin des récits est encore un récit, et l'exhumation des débris de la culture moderne est encore un but. Hoarau estime que le postmodernisme de Lyotard tend en fait à un ultramodernisme inquiet et marqué par la nostalgie des avant-gardes, dont la rupture affichée avec la modernité se laisse questionner. On verra ci-après (II. 4.) que la position postmoderne de Lyotard n'est pas si aisément réductible, et que Hoarau manque peut-être le point essentiel visé par Lyotard, à savoir la notion de paralogie.

La position de Rorty s'éloigne, elle, considérablement du postmodernisme de Lyotard tout comme elle s'oppose aux définitions classiques du postmodernisme comme critique du rationalisme. Chez Rorty, la Raison y est tout simplement délégitimée et une sereine affirmation ethnocentrique discrédite et remplace avantageusement toutes les grandes tentatives fondationnalistes. Il estime ainsi qu'il faut rompre avec le philosophisme, c'est-à-dire avec l'idée que les idées gouvernent le monde, toute construction universaliste s'avérant

<sup>48</sup> Mais redigéré. Voir la définition du sublime et l'enthousiasme chez Kant, in G. Raullet, *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, op. cit., pp. 449-459, M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?» (b.), op. cit., et chapitre I, et A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, op. cit.

<sup>49</sup> J. F. Lyotard, *Le postmoderne raconté aux enfants*, Paris, Galilée, 1986, cité in J. Hoarau, *ibid.*, p. 38.

<sup>50</sup> J. F. Lyotard, «Représentation, présentation, imprésentable», in *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, Paris Galilée, 1988, cité in J. Hoarau, *ibid.*, p. 39.

à tout le mieux futile. Rorty apparaît ici, estime Hoarau, comme une réincarnation d'un Pangloss rendu encore plus optimiste et en adhésion avec son présent par l'abandon de tout nécessitarisme. Paradoxalement, il rejoint par certains aspects les chantres néo-libéraux de la fin des idéologies et de l'histoire placés par Bonny dans les théories positives de la modernité avancée<sup>51</sup>. Il incarne ainsi peut-être une des formes de la fin de la philosophie.

Le programme postmoderne de Rorty se réduit en effet au relativisme culturel comme principe d'harmonie sociale. L'homme postmoderne est pour lui celui qui est capable de dire sans états d'âme et sans agressivité : «Il se trouve, je le sais, que je suis né dans une démocratie clémente, tolérante et insouciant et qu'il ne se cache rien derrière la culture de cette démocratie si ce n'est quelques événements historiques aléatoires. Mais c'est très bien comme ça. Je m'y plais. En vérité, c'est ce que je voulais»<sup>52</sup>. La démarche se veut, sous le patronage de Dewey, éminemment pragmatique. Elle aboutit en fait, comme le souligne McCarthy, d'une part à dé-théoriser la politique et d'autre part à dépolitiser la théorie. McCarthy dresse ainsi le tableau de la société postmoderne «idéale» de Rorty :

«La critique culturelle et politique d'inspiration philosophique des pratiques et institutions libérales est exclue de toute prise en considération. Le théoricien en vient simplement à s'arrêter aux limites de la sphère publique. Au-delà de ces limites se tiennent les réformateurs sociaux d'esprit civique qui, lorsqu'ils considèrent les questions de politique sociale sont priés de demeurer à la surface en faisant appel simplement aux convictions établies des «riches démocraties nord-atlantiques» auxquelles ils appartiennent»<sup>53</sup>.

D'un côté les poètes-philosophes, de l'autre les techniciens. Entre eux, pas de lien médiateur. Les philosophes-poètes sont autorisés à se livrer à toute la critique radicale et totale qu'ils veulent (par ex. du concept de raison des Lumières et des idéaux humanistes), mais seulement en privé. Et ils ne doivent pas aller trop loin. Quant aux techniciens, il leur est

«interdit de s'engager dans la philosophie dans le dessein de critiquer leur culture et leurs institutions. Tout au plus peuvent-ils tranquillement s'appuyer sur elles pour débarrasser la sphère publique des scories de l'universalisme des Lumières. Il ne doit

<sup>51</sup> Mais qui pourrait aussi, en fait, et Fukuyama le premier, être catalogués postmodernes tant leur approche s'inscrit dans une mode de pensée acritique postmoderne. Cf. M. Freitag, «La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique», *op. cit.*

<sup>52</sup> Richard Rorty, «Un philosophe pragmatique», *Le Magazine littéraire*, avril 1992, cité in J. Hoarau, *ibid.*, p. 46.

<sup>53</sup> Thomas McCarthy «Ironie privée et décence publique», in J. P. Cometti (dir.) *Lire Rorty : le pragmatisme et ses conséquences*, Combas, Ed. de l'Éclat, 1992, cité in J. Hoarau, *ibid.*, pp. 47-48.

y avoir aucune possibilité d'illusoires appels publics aux idées de raison, de vérité, de Justice qui transcendent le consensus prévalent, ou à des analyses à grande échelle de la société contemporaine qui mettent en question ses structures de base»<sup>54</sup>.

Cette attitude «positive et pragmatique» consiste alors à s'installer sans autre forme de procès dans une postmodernité éternelle qui suppose elle-même, non la négation, mais la dénégation pure et simple de la modernité et de tout sens de l'histoire.

Nous ne reviendrons pas sur la tentative propre de Hoarau pour donner sens à cette galaxie postmoderne, qui manque de l'esprit de synthèse indispensable à une telle tâche. On s'intéressera plutôt à son travail d'exposition du discours postmoderne et aux petites impasses qui le caractérisent. Un intérêt caché du texte de Hoarau pourrait ainsi être de nous éclairer, malgré lui, sur les lieux d'erreurs possibles dans la saisie du postmoderne, et qui vont nous servir pour mieux spécifier la problématique de la postmodernité. L'analyse de Hoarau se révèle en effet essentiellement un discours sur les discours sans arriver à rendre compte de leurs interactions avec l'évolution du champ social, ni à dégager une définition conceptuelle de la postmodernité. Rarement touche-t-on au cœur de sa problématique, c'est-à-dire cette mutation de l'univers des objets et des signifiants. Plus questionnable est le fait que Hoarau semble n'avoir pas compris *ce qui s'est passé*. Le premier piège est, en effet, d'évacuer le problème de la postmodernité comme une simple illusion, ruse de la raison, ou déficit critique, même en lui reconnaissant une qualité de symptôme. Dès lors, on voit le postmoderne comme une émanation de l'évolution toujours infinie de la société et non pas les transformations visibles de la société comme des symptômes de l'état postmoderne qui est devenu le sien.

De même, dans ce texte, l'analyse du «moderne» par Habermas ne semble pas avoir été bien saisie. En assimilant le postmoderne à une nouvelle forme d'affirmation de la modernité des contemporains telle que chaque époque en a connue, Hoarau méconnaît la spécificité de la modernité que Habermas ou Freitag ont bien mis en lumière et qui la distingue de toutes les autres périodes modernes de l'histoire. Ne pas saisir le sens de la modernité des Lumières comme rupture réfléchie avec la tradition, construction d'un nouveau monde ancré sur le présent et l'avenir, c'est alors s'interdire de comprendre le sens de la coupure postmoderne comme fin du «projet» et fin de la «téléologie», et la réorganisation du temps qui l'accompagne. Ignorant cette spécificité du postmoderne, Hoarau va aussi être amené, à la suite de Habermas cette fois-ci, à réduire le postmodernisme à une nouvelle

<sup>54</sup> Th. McCarthy, *ibid.*

forme de l'idéalisme allemand (hégélien). Certaines similarités sont notables en effet, sur lesquels il faudra revenir (cf. chapitre IV. 3.). Mais en opérant cette identification, on s'interdit de voir à quel point le postmoderne, dans sa promotion de la différence radicale, est éloigné des idées de «voie organique», de réconciliation synthétique et de réappropriation réfléchie de l'histoire qui caractérise le *programme* de l'idéalisme allemand post-kantien<sup>55</sup>.

C'est aussi dire que le sens du postmoderne lyotardien n'est pas bien compris. Ainsi, si on peut stigmatiser assez bien l'aspect superficiel et conformiste du postmodernisme, cible naturelle d'une perspective critique, on ne peut évacuer les notions de différence et paralogie qu'en les ramenant à des distinctions à l'intérieur du modèle moderne. Or, ce que désignent ces notions est justement la sortie de la structure projective, la sortie à la fois de l'unité et de la dualité dans la multiplicité. Pour en rendre compte et en rendre raison, il faudrait au contraire opérer à l'intérieur de leur cadre postmoderne ou à partir de lui, ce qui ne signifie pas abandonner l'outil critique. Plus encore que Lyotard, on verra dans les prochains chapitres que c'est Deleuze qui va le plus loin dans cette recherche d'une autre saisie du réel (chap. V et VI).

Pour l'instant, et avant d'aborder directement Lyotard, on va se pencher sur le travail de Jameson qui, lui, s'intéresse aux nouvelles possibilités (ou nécessités) que présente l'époque postmoderne. Alliant perspective marxiste et intuition de la mutation du réel et du pouvoir, il va essayer, à travers son concept de «logique culturelle», de mettre en lumière non seulement les nouvelles formes esthétiques qui marquent la mutation contemporaine mais aussi les nouvelles relations sociales et rapports de domination qu'elle implique.

---

<sup>55</sup> Cette confusion est liée au sens que donne Habermas à sa distinction des deux lignes postmodernes, dans lesquels il ne reconnaît jamais une réalité foncièrement distincte mais toujours une déviation ou une réaction antagoniste à la modernité. Cf. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., et chapitre I.

### 3. La logique culturelle postmoderne de Jameson

On a vu avec Bonny que Jameson se place parmi ceux qui définissent le postmodernisme comme changement d'époque culturelle et qui le relie aux transformations de la sphère économique. Son interprétation du postmodernisme peut alors se résumer de la façon suivante<sup>56</sup> : le postmodernisme est une norme culturelle systématique et auto-reproductive, ou logique culturelle. C'est la nouvelle culture dominante qui fait suite à la culture moderne et ses critères d'existence prennent le contre-pied de ceux du modernisme. Le postmodernisme exprimerait alors la vérité intérieure du nouvel ordre socio-économique qui émerge avec le capitalisme avancé. Cette logique entraîne une transformation des catégories de l'espace et du temps dans lequel l'être humain évolue et en exige son adaptation subséquente. Jameson n'adopte pas ainsi une vision positive du postmodernisme, mais bien une attitude critique. En tant que nouvelle «domination culturelle», le postmodernisme n'offre en effet aucunement une alternative à un «modernisme» chassé de sa position hégémonique. Plus encore, en tant que manifestation culturelle de la nouvelle phase du capitalisme, il est un instrument de la soumission des forces sociales aux objectifs financiers du capital. Loin d'apparaître comme la nouvelle forme de résistance aux structures de pouvoir, cette vérité du postmodernisme doit alors être exposée pour en discerner les éventuels aspects progressistes. La perspective critique marxiste de Jameson le porte donc à stigmatiser certains des éléments constitutifs de ce postmodernisme qui évacuent la réflexivité moderne et l'approche critique fondant l'analyse marxiste. Il l'accompagne, cependant, d'un encouragement à suivre le sens de ces transformations postmodernes en développant une réflexion originale sur la nouvelle relation des individus à leur espace social et culturel. Je vais reprendre ici les principaux points de son argumentation en tâchant d'en exposer les qualités et les faiblesses.

#### 3. 1. Le postmodernisme comme «logique culturelle»

Jameson partage l'opinion que le postmodernisme tient son origine dans un rejet idéologique et esthétique du modernisme après la Seconde Guerre mondiale. La notion du postmodernisme est ainsi liée, selon lui, à l'hypothèse d'une coupure radicale remontant à la fin des années cinquante ou au début des années soixante et marquant la «fin» d'une époque,

<sup>56</sup> L'analyse de la théorisation de Fredric Jameson se fera à partir de l'étude commune de deux de ses textes : «The Cultural Logic of Late Capitalism», in *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991, pp. 1-54, et «Postmodernism and Consumer Society», in Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Seattle, Bay Press, 1983, pp. 111-125.

l'extinction du mouvement moderne, à peine vieux d'une centaine d'année. Comme l'a montré Bonny, Jameson n'analyse ainsi pas le phénomène postmoderne dans une problématique modernité/postmodernité. Sa position ignore la définition de la modernité culturelle comme modernité des Lumières bien mise en avant par Habermas ou par Freitag. De façon caractéristique, Jameson n'emploie d'ailleurs jamais le terme de «modernité» lui-même. Le choix de cette perspective a alors des conséquences importantes, d'une part, sur la périodisation et, d'autre part, sur sa compréhension de ce qui différencie cultures moderne et postmoderne. Sans approfondir pour le moment la question du modernisme et de ses liens avec la postmodernité (cf. ci-dessous, chap. II. 5.), il faut alors souligner que l'intérêt de l'étude de Jameson va surtout consister dans son analyse et sa description de ce qui fait le «postmodernisme» plus que dans son découpage historique.

Les problèmes soulevés par ce découpage et sa définition limitée du moderne sont d'ailleurs bien visibles dans la liste exemplaire d'oeuvres postmodernes qu'il dresse. Selon Jameson, la dernière expression du modernisme apparaîtrait sous les formes de l'expressionnisme abstrait en peinture, de l'existentialisme en philosophie, des formes finales de la représentation dans le roman, des films des grands «auteurs», ou de l'école moderniste en poésie. C'est ce que Jameson appelle le «haut-modernisme». Par contraste, se présentent les diverses expressions d'un «nouveau», un nouveau «postmoderne» : Andy Warhol et le pop art, le photoréalisme, le «nouvel expressionnisme», en musique, John Cage et la synthèse populaire-classique de Phil Glass et Terry Riley, le punk et le rock new-wave (opposé aux haut-modernes Beatles et Rolling Stones), au cinéma Godard, le post-Godard, le cinéma et la vidéo expérimentaux mais aussi tout un nouveau type de films commerciaux; en littérature d'un côté Burroughs, Pynchon et Ishmael Reed, de l'autre le nouveau roman français et sa descendance avec des types de critiques littéraires basés sur une nouvelle esthétique de la textualité et de l'«écriture»<sup>57</sup>.

Or, cette liste distinguant artistes haut-modernistes et postmodernistes est assez contestable. Si, d'un côté, Jameson s'accorde avec Jencks pour définir le postmodernisme comme anti-avant-garde, il s'y oppose en y intégrant des personnes comme Burroughs, en littérature, ou Godard au cinéma. L'identification de Godard au postmodernisme reste d'ailleurs difficilement explicable, en tout cas dans les conditions de l'analyse de Jameson, tant son travail de mise en cause radicale de la société moderne bourgeoise et de ses idéologies légitimatrices – et notamment dans sa dernière version américaine commerciale<sup>58</sup> –, se place davantage dans une ligne critique anticonformiste valorisant la distance et l'émancipation individuelle. On est loin, avec Godard, tant de l'individualisme personnaliste

<sup>57</sup> F. Jameson, *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, op. cit., pp. 1-2.

<sup>58</sup> Cf. Jean-Luc Godard, *Les enfants jouent à la Russie*, moyen métrage vidéo, 1992.

de Lipovetsky que du groupisme tribal de Maffesoli, du populisme de Jencks que de la bonne conscience classe moyenne de Rorty ou Fukuyama. Or, comme on va le voir, Jameson estime en même temps que la logique culturelle postmoderne se caractérise par une impossibilité de la critique. Toutefois, que Godard appartienne à la «postmodernité» est en revanche très probable, mais pour le comprendre il faut déjà pouvoir définir ce que ce concept signifie et implique comme mode sociétal, mode d'être ou perception du réel, et sur quelles bases philosophiques et historiques une telle postmodernité s'est développée. Ce n'est pas ce que fait Jameson, s'épargnant à la fois de voir les filiations et les ruptures culturelles autre que le changement «d'après guerre» (1945) et ses déterminations économiques, et de saisir directement la postmoderne comme «société». Ce n'est pourtant qu'en faisant face à cette double exigence, comme on le verra des chapitres III à VI, que l'on pourra rendre compte de la mutation contemporaine postmoderne dans toute sa dimension.

Il faut cependant noter que Jameson ne réduit pas le postmodernisme à une simple question de changement de style ou de période stylistique comme ceux qui furent générés, selon lui, par l'impératif haut-moderne de l'innovation stylistique. C'est d'ailleurs ce qui constitue un apport certain de son analyse. Pour Jameson, le postmodernisme n'est donc, ni style, ni société, mais néanmoins une nouvelle «culture dominante», ou norme hégémonique, qui succède à la culture moderne. Cette définition lui permet alors d'expliquer la présence d'aspects modernes dans le postmodernisme. Ces traces n'impliquent pas en effet, selon lui, que ce dernier soit une continuation ou une anamorphose du moderne. Au contraire, la subsistance de ces aspects ou, à l'inverse, la présence d'oeuvres de type postmoderne avant la Seconde Guerre mondiale vient simplement confirmer la validité d'une analyse dialectique de la domination culturelle. Jameson souligne en effet que, pour cette approche, les coupures entre les périodes n'impliquent pas généralement un changement complet des contenus mais plutôt une restructuration d'un certain nombre d'éléments déjà présents : des traits qui à une période ou dans un système précédent étaient secondaires deviennent dominants, et inversement. Appliquant analogiquement à la sphère culturelle une analyse marxiste des changements historiques de modes de production économique, Jameson soutient ainsi que, même si aujourd'hui toute la production culturelle n'est pas «postmoderne», le postmoderne est néanmoins le champ de force dans lequel les différents mouvements culturels, résiduels ou émergents doivent faire leur chemin. La notion de logique culturelle dominante s'oppose ainsi à la vision de l'histoire présente en tant que pure hétérogénéité, différence aveugle, coexistence d'une foule de forces distinctes aux effets indéterminables, et c'est, pour Jameson, toute sa valeur. On peut souligner toutefois que l'analyse sociologique ou historique connaît d'autres approches pour donner sens à l'hétérogénéité, réelle, des phénomènes sociaux. En fait, cette perspective permet surtout à Jameson, et on peut le suivre

à cet égard, non seulement de s'opposer à un courant du postmodernisme qui considère toute idée de périodisation historique comme des plus problématiques, mais aussi de confronter l'idée du postmodernisme comme simple étape du modernisme, et ainsi de mettre en miroir l'ensemble du mouvement ou de la pensée postmoderne dans sa différence en le réintégrant dans un dialogue historique avec ses prédécesseurs. Il reste que ce dialogue n'est pas nécessairement dialectique.

L'approche de Jameson a alors pour conséquences de tirer des conclusions valides d'une analyse qui l'est moins, notamment en mélangeant les logiques culturelles et sociétales. Ainsi, selon Jameson, tout ce qui est décrit comme postmoderne pourrait aussi être trouvé dans des périodes précédentes sous formes mineures. Ceci a certes l'avantage d'expliquer que l'on peut détecter les traits du postmodernisme dans les diverses oeuvres du modernisme, incluant notamment des «précurseurs» comme Gertrude Stein, Raymond Roussel ou Marcel Duchamp. Cela cache toutefois peut-être la communauté de logique que l'Art moderne et le postmodernisme peuvent avoir et donc empêche de rendre justice à des courants et filiations culturelles et artistiques qui transcendent justement la rupture «sociétale» de 1945. On s'accordera néanmoins avec Jameson quand il indique que, même si tous les traits constitutifs du postmodernisme étaient identiques et continuaient ceux du modernisme, «ces deux phénomènes resteraient ultimement distincts dans leur signification et leur fonction sociale en raison du positionnement particulier du postmodernisme dans le système économique du capital avancé et, au-delà, dans la transformation de la propre sphère culturelle dans la société contemporaine»<sup>59</sup>.

Ce qui n'est pas pris en question, en effet, dans la perspective de l'anamorphose de Wellmer, et que Jameson veut mettre en avant, c'est la position sociale du vieux modernisme et son rejet radical, tant dans ses formes que dans son contenu, par la bourgeoisie de style victorien comme scandaleux, subversif et «antisocial»<sup>60</sup>. Or, de nos jours, l'institutionnalisation académique du mouvement moderne qui fut opérée dans les années cinquante<sup>61</sup> et la mutation de la sphère culturelle a rendu de telles opinions archaïques. C'est justement là, selon Jameson, une des explications de l'émergence du postmodernisme, la génération des années 1960 ayant dû se confronter au mouvement moderne comme à un corpus classique normatif. Les manifestations diverses du postmodernisme émergèrent ainsi comme réactions spécifiques envers les formes établies du haut-modernisme. Cependant, les traits provocateurs de la révolte postmoderne, qui dépassent tout ce qui avait été imaginé dans les moments les plus extrêmes du haut-modernisme, ne scandalisent plus personne et «sont eux-mêmes immédiatement institutionnalisés et unis dans la culture publique et officielle de la

<sup>59</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 5.

<sup>60</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 4.

<sup>61</sup> Cf. Ernst Gombrich, *Histoire de l'art, op. cit.*

société occidentale»<sup>62</sup>. Alors que le modernisme classique était un art oppositionnel, le postmodernisme s'intègre au système dont il est issu. La raison n'en réside toutefois peut-être pas, comme le soutient Jameson, tant dans l'art lui-même que dans la société et sa mutation.

Jameson, qui maintient son analyse à la seule sphère de la «production d'oeuvres culturelles» explique en effet cette évolution par un changement radical de régime, si ce n'est de nature, non pas de la société, mais de la production esthétique dans et avec son intégration contemporaine à la production générale des marchandises. «La frénésie économique de la production de lignes et d'objets toujours plus nouveaux», écrit-il, «à la durée de vie toujours plus courte, attribue maintenant une fonction et une position de plus en plus essentielle à l'expérimentation et à l'innovation esthétique»<sup>63</sup>. Dans un mouvement réciproque, les nécessités économiques qui touchent la production esthétique vont trouver leur reconnaissance dans les soutiens institutionnels de toutes sortes, fondations, dons aux musées et autres formes de mécénat, mis à la disposition de ce tout nouvel art. L'architecture étant l'art le plus intimement en contact avec l'économie, souligne Jameson, il n'est alors pas surprenant non seulement d'assister à un foisonnement de l'architecture postmoderne ancré dans le patronage du commerce multinational dont le développement est simultanément, mais aussi de voir que c'est dans ce domaine que les premières théories postmodernes se sont articulées.

C'est ainsi, selon lui, en architecture que les modifications dans la production esthétique seraient d'abord visibles. Le postmodernisme architectural s'est ainsi affirmé d'abord par son attaque du «haut-modernisme» architectural de Frank Lloyd Wright et du «style international» (Le Corbusier, etc.). Les réflexions urbanistiques et esthétiques de l'architecture moderne (le bâtiment comme sculpture virtuelle) y sont attaquées tant pour leur formalisme et leur utopisme que pour leur élitisme, leur position d'autorité et leur coupure avec la «vie» des gens. Lui est ainsi attribuée la responsabilité de la destruction du tissu urbain traditionnel et de sa vieille culture de voisinage, comme l'exprime au mieux la disjonction radicale des bâtiments modernes avec leur environnement<sup>64</sup>. En conséquence, le postmodernisme architectural va se poser comme un populisme esthétique (Venturi), exprimant un trait fondamental de tous les postmodernismes : d'un côté, l'effacement de la vieille (c'est-à-dire moderne) limite entre la haute-culture et la soi-disant culture de masse ou culture commerciale, et de l'autre l'émergence de nouveaux types d'expression inspirés directement des formes, catégories et contenus de cette même industrie culturelle que dénonçaient certains idéologues du moderne, du New Criticism américain à l'École de

---

<sup>62</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 4.

<sup>63</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 5.

<sup>64</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 2.

Francfort<sup>65</sup>. Sur ce constat de base, Jameson va alors dégager les traits distinctifs de la culture contemporaine postmoderne dans un tableau qui représente certainement l'un des aspects les plus intéressants de son analyse.

### 3. 2. Les traits spécifiques du postmodernisme

Selon Jameson, qui s'appuie sur une analyse détaillée d'oeuvres artistiques représentatives des quarante dernières années, la nouvelle norme culturelle postmoderne est composée des traits suivants :

- une nouvelle superficialité ou aprofondeur (*depthlessness*) qui trouvent ses prolongements tant dans la «théorie» contemporaine que dans la nouvelle culture de l'image ou du simulacre;
- un affaiblissement consécutif de l'historicité, à la fois dans notre relation à l'Histoire publique et dans les nouvelles formes de notre temporalité privée, dont la structure «schizophrénique» va déterminer de nouveaux types de relations syntaxiques et syntagmatiques;
- un tout nouveau type de tonalité de base émotionnelle (*ground tone*) qu'il nomme, à la suite de Lyotard, «intensités»;
- les relations constitutives de tout ça avec une toute nouvelle technologie, qui est elle-même une forme d'un nouveau système économique mondial.

Je vais détailler ces points ci-dessous, sans pouvoir en élaborer une critique à chaque fois. De façon générale, l'apport de Jameson réside cependant davantage dans son exposition des spécificités des oeuvres contemporaines que dans leur opposition, parfois problématique, au modernisme.

#### 1. Discours théorique

Selon Jameson, la théorie, ou discours théorique, contemporaine se caractérise par le rejet du modèle moderne et particulièrement du modèle herméneutique classique de l'intérieur et de l'extérieur, stigmatisé comme idéologie et métaphysique, et qui se caractérisait notamment dans la définition du rapport du sujet (humain) à l'objet. La nouvelle théorie, dont Jameson ne donne toutefois aucun exemple nominatif, va alors également rejeter quatre autres

<sup>65</sup> Cf. Robert Venturi and Denise Scott-Brown, *Learning from Las Vegas*, Harvard U. P., Cambridge (Mass.), 1972. Jameson se réfère aussi à Charles Jencks, *Language of Post-modern Architecture*, 1977, *ibid.*, p. 2.

modèles fondamentaux qui lui sont liés : le modèle dialectique de l'essence et de l'apparence (avec les concepts d'idéologie et de fausse conscience), le modèle freudien du latent et du manifeste, ou de la répression, le modèle existentiel de l'authenticité et de l'inauthenticité relié à la grande opposition entre aliénation et désaliénation, elle-même victime de la période postmoderne, et enfin l'opposition sémiotique plus récente entre le signifiant et le signifié rapidement déconstruite lors de son bref moment de gloire des années soixante/soixante-dix<sup>66</sup>. Ce que cette théorie contemporaine rejette, ce n'est donc pas seulement la philosophie du sujet, la Raison des Lumières, associée classiquement à la modernité culturelle, ou encore la rationalité instrumentale du positivisme moderne, mais aussi la critique rationaliste, humaniste, de celles-ci, qu'elle soit freudienne, marxiste ou criticiste.

Mais cette théorie contemporaine, qui refuserait la profondeur et l'intériorité (il faudrait toutefois voir dans quel sens), est elle-même un phénomène postmoderne, note Jameson. La critique de l'herméneutique lui apparaît ainsi plus intéressante comme symptôme significatif de la culture postmoderne que comme affirmation d'une nouvelle vérité alors même que le propre concept de vérité est rejeté dans le bagage métaphysique. Ce que propose la nouvelle théorie pour remplacer ces différents modèles travaillant en profondeur est ainsi pour l'essentiel une conception de pratiques, de discours et de jeux textuels explorant et se déployant sur la surface ou les surfaces multiples. L'intertextualité, mot clef de la critique littéraire postmoderne, «n'est, dans ce sens, déjà plus une question de profondeur»<sup>67</sup>.

## 2. Surface et intensités

La dimension de surface est particulièrement sensible dans le domaine pictural, note Jameson, et notamment dans le travail de Warhol qu'il oppose à un modèle de représentation «van-goghien»<sup>68</sup>. Dans les oeuvres de Warhol, les symboles du monde de consommation sont avancés à plat, tel quel, comme objets en soi. Leur mise à l'affiche ne contient aucunement la profondeur que des oeuvres du modernisme impliqueraient dans une critique politique, esthétique ou social du monde qu'elles représentent. Le travail de Warhol nous met en face des choses pour elles-mêmes, dans leur propre glorification qui est notre glorification, celle de notre monde des objets consommatoires purs, comme une photo sans arrière-champ ou plutôt un négatif en positif. Dans le même temps, le pop art en général ne

<sup>66</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 12.

<sup>67</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 12.

<sup>68</sup> Cf. F. Jameson, *ibid.*, pp. 6-10. Pour une analyse de la surface dans le domaine littéraire, que Jameson ne saisit par vraiment, cf. les travaux de G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, ou *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, que l'on abordera plus loin (chapitres V et VI).

peut pas se comprendre sans une distanciation, politique en soi, avec le monde consommatoire, ce que Jameson ne semble pas du tout voir. Mais la critique n'est plus directe, évidente, moins ironique que marquée par l'humour. La distanciation est en fait au plus près de l'objet.

Il y a, en tout cas, indique avec justesse Jameson, derrière cette nouvelle sorte de mise à plat (*flatness*) et de superficialité, un déclin marqué de l'affect. La marchandisation du sujet humain, visible dans les séries Marilyn Monroe, ou Mao, de Warhol, reflète cette nouvelle «image». Celle-ci pourrait, certes, être dite porteuse d'une certaine émotion, voire même d'une subjectivité. Mais elle s'écarte radicalement de l'expression moderne de l'affect. Le concept même d'«expression», ou plutôt, doit-on corriger, d'«expression de soi», présuppose en effet, souligne Jameson, «une séparation dans le sujet, un intérieur et un extérieur, avec toute sa métaphysique de la douleur au coeur [du sujet], et le moment dans lequel, souvent de façon cathartique, cette «émotion» est extériorisée comme geste ou cri, comme communication désespérée et dramatisation extérieure du sentiment intérieur» (emblématique, selon lui, dans *Le Cri* de Munch)<sup>69</sup>. A l'opposé, dit-il, l'«expression» postmoderne va prendre, tant dans la reproduction figée du sourire de Marilyn que dans les oeuvres de Magritte, les traits inquiétants de la non-expression, de la mystérieuse forclusion.

Anxiété et aliénation ne sont alors plus des concepts appropriés pour le monde postmoderne, indique Jameson. On voit d'ailleurs s'opérer dans la pathologie culturelle le remplacement de l'aliénation du sujet par sa fragmentation. Hystérie, névrose, anomie, solitude, révolte intérieure et folie de type van-goghienne font place à l'autodestruction, la consommation de drogues et la schizophrénie. Avec l'ère postmoderne, est ainsi annoncée et célébrée la «mort» du sujet lui-même, la fin du sujet autocentré au profit de son décentrement, tant comme description empirique que comme nouvelle morale. Dans une caractérisation un peu rapide, Jameson estime que deux interprétations postmodernes se font alors face : la première, «historiciste», avance que le sujet autrefois autocentré dans le concept du capitalisme classique et de la famille nucléaire a aujourd'hui été dissous dans le monde de la bureaucratie organisationnelle (Jameson se réfère probablement à la pensée systémique). L'autre, la position «structuraliste», pour qui un tel sujet n'a jamais existé mais constituait un mirage idéologique<sup>70</sup>.

Le postmodernisme signalerait alors, pour ses promoteurs, la fin du dilemme moderne de l'affirmation de la subjectivité individuelle en tant que champ autosuffisant et

<sup>69</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 11.

<sup>70</sup> F. Jameson, *ibid.*, pp. 14-15. Il est ici surprenant de voir que Jameson, qui a lu extensivement Deleuze et Guattari, n'arrive pas à faire les distinctions nécessaires entre, d'une part, structuralisme, post-structuralisme et analyse structurale, et d'autre part, la critique du sujet identitaire. Sur ces questions et leurs liens avec les travaux, notamment, de Foucault et de Deleuze, cf. M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, et G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, ainsi que ci-dessous chapitres V et VI.

fermé (monade), avec sa solitude et sa séparation des autres dans une prison sans issue. Mais ce dilemme, pour Jameson, n'est que remplacé par un nouveau dilemme. La libération de l'anomie du sujet autocentré ne signifie pas en effet, note-t-il, la sortie de l'anxiété mais la libération de tout type de sentiment, puisque que le soi requis pour le sentiment n'est plus là. Ainsi, si les produits culturels de l'ère postmoderne ne peuvent être dits tout à fait vides de sentiments, ces sentiments, nommés avec justesse, selon Jameson, «intensités» par Lyotard, «flottant maintenant libres et impersonnelles» tendent vers une sorte d'euphorie<sup>71</sup>.

Pour Jameson, le modèle «monadologique» est donc avant tout un modèle moderne remis en cause par le postmodernisme. Comme on l'a vu avec Renaut et avec Habermas, c'est ici peut-être confondre modernisme et modernité, une constante chez Jameson. Celui-ci ignore ainsi, d'un côté, que la «monadologie» s'oppose au modèle ouvert d'autonomie kantienne, et de l'autre que le postmodernisme est marqué par un individualisme exacerbé, que ce soit en termes d'authenticité (Taylor) ou de personnalisme (Lipovetsky). Deleuze soulignera d'ailleurs (cf. chapitre V) que le monde contemporain (art et société) retrouve en fait, dans un néo-baroque, le monde leibnizien à la différence près (essentielle et sous l'influence de Nietzsche) du passage d'un principe de clôture à un passage de «capture», c'est-à-dire d'ouverture et de préhension. On voit alors que ce que Jameson tente de cerner ici est un courant théorique, novateur et important, mais dont il ne voit pas la complexité, que ce soit en rapport avec les pensées leibnizienne, kantienne ou nietzschéenne, et qui en effet, de Lyotard à Foucault et à Deleuze, cherche à la fois à remettre en cause la structure même de notre perception du réel et à donner sens à des phénomènes artistiques et sociétaux eux-mêmes en rupture ou en décalage par rapport aux principes de la modernité. Ce courant n'est cependant pas représentatif de l'ensemble du postmodernisme comme Jameson tend à le faire croire (cf. Hoarau et Bonny), et ne se satisferait clairement pas des analyses limitées de l'art contemporain de Jameson. Ceci dit, et sans l'adhésion acritique au monde consommatoire sous-entendu par Jameson, il faut lui reconnaître une certaine intuition quand il voit dans cette critique du sujet l'expression d'une sorte d'«épistémè» «postmoderne», qui marquerait la mutation sociétale contemporaine. Mais c'est à travers d'autres travaux que le sien qu'on pourra le démontrer.

### 3. Pastiche et simulacre

Cet effacement du sujet individuel a en effet des échos dans toutes les formes culturelles. Jameson note ainsi qu'il a eu comme conséquence une affirmation du pastiche

<sup>71</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 16.

contre la parodie moderne (Deleuze dirait une montée de l'humour contre l'ironie, cf. chapitre V). Avec le postmodernisme, la norme linguistique s'est en effet vue éclipsée et réduite à un discours médiatique neutre et réifié qui ne laisse plus prise à la parodie en tant que tel, devenant ni plus ni moins qu'un idiolecte parmi d'autres. Dans ce cadre, le pastiche propose une pratique neutre de la mimique, sans l'objectif de satire, de rire, et de ridicule. L'absence d'une norme discursive s'accompagne ainsi d'un passage de la parodie au pastiche comme «parodie à vide»<sup>72</sup>. Dès lors, les «styles modernes», inimitables, idiosyncrasiques, deviennent des «codes postmodernes», dont on voit la prolifération, tant dans les jargons professionnels et disciplinaires que dans les autres codes sociaux à caractère identitaires<sup>73</sup>.

En même temps, avec la «mort» du sujet, apparaît clairement un nouveau dilemme esthétique, relève Jameson. En effet, si l'expérience, et l'idée, du soi unique - qui ont nourri, selon lui, la pratique stylistique du modernisme classique - est liquidée, ce que les artistes et les écrivains sont supposés faire n'est plus très clair. La seule certitude, c'est que les vieux modèles ne marchent plus. On voit alors surgir l'idée que s'il est désormais impossible d'inventer des nouveaux mondes et nouveaux styles, c'est qu'ils ont déjà tous été inventés : seul un nombre limité de combinaisons serait possible et les plus singulières sont déjà apparues. L'effondrement de l'idéologie du style haut-moderniste fait alors que les «producteurs de culture n'ont plus que le passé vers quoi se tourner»<sup>74</sup>. De là, encore, le pastiche. Sans innovation stylistique possible, tout ce qui reste est en effet l'imitation de styles morts, ou encore de parler à travers le masque et les voix des styles d'un musée imaginaire. L'art postmoderne va alors poser dans un nouveau rapport à l'art, avec parmi ses messages essentiels celui de l'échec de l'art et de l'esthétique, l'échec du nouveau, l'emprisonnement dans le passé. D'où l'historicisme en architecture et sa surabondance de «néo-», et toute une culture du simulacre. Simulacre qu'il faut toutefois prendre dans sa signification platonicienne originelle, indique Jameson, c'est-à-dire en tant que «la copie identique qui ne connaît pas d'original». La société du pastiche est ainsi celle où «l'image est devenu la forme finale de la réification de la marchandise» (Debord), celle qui recherche un monde transformé par les pures images de soi-même et le pseudo-événement érigé en spectacle<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 17.

<sup>73</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 17.

<sup>74</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 17.

<sup>75</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 18. On verra (chapitre IV) qu'Agamben va plus loin encore en soulignant que le verdict de Debord est déjà dépassé par rapport à la réalité qui n'est plus de spectacle mais de pure communication, cf. G. Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, *op. cit.*

#### 4. Déshistoricisation

Le déclin de l'affect évoqué dans l'art se reflète alors aussi, souligne Jameson, au niveau littéraire dans le déclin des grands thèmes modernes du temps et de la temporalité, des mystères de la «durée» et de la mémoire. Le monde postmoderne semble ainsi plutôt habiter le synchronique que le diachronique, écrit-il, tout comme l'on peut noter empiriquement que notre vie quotidienne, notre expérience psychique et nos langages culturels sont aujourd'hui davantage dominés par les catégories d'espace que par celles du temps<sup>76</sup>.

L'un des éléments majeurs du postmodernisme comme système culturel particulier est ainsi la disparition du sens de l'histoire, et la façon dont notre système social contemporain dans son entier a, petit à petit, commencé à perdre sa capacité à retenir son propre passé, à vivre dans un présent perpétuel et dans un changement perpétuel qui oblitère les traditions que toutes les formations sociales antérieures avait eu à préserver d'une manière ou d'une autre. La nouvelle logique spatiale du simulacre a un effet sur le temps historique lui-même : le passé comme «réfèrent» du monde moderne se retrouve graduellement mis entre parenthèses puis entièrement effacé, ne nous laissant avec rien d'autres que des textes. Toute la généalogie organique du projet collectif bourgeois est devenue une grande collection d'images, un simulacre photographique sans fin. Cette crise de l'historicité dans le postmodernisme va ainsi se manifester, selon Jameson, dans les multiples modes rétro, notamment au cinéma avec les films rétro ou «nostalgique» et dans le roman avec la transformation du récit historique. L'incompatibilité de l'art postmoderne avec l'historicité réelle ne touche donc pas seulement le passé-réfèrent mais tout autant le présent social, historique, existentiel. D'où l'apparition d'une colonisation esthétique du présent par la mode «nostalgique», qui pourrait, cependant, estime Jameson, générer une nouvelle forme d'inventivité. Le roman historique ne pourra, lui, en tout cas, plus prétendre à la représentation du passé historique, il ne peut que «représenter» nos idées et stéréotypes du passé, et devient ainsi immédiatement de la «pop'histoire»<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 16.

<sup>77</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 25. Voir à ce sujet la logique de simulacre qu'Umberto Eco dissèque à plaisir dans son exploration des musées de cire et autres Wonderlands américains, porteurs d'un pseudo-art et d'une pseudo-histoire sculptés sur les besoins d'émerveillement, de rapidité, d'efficacité, et d'ancrage fictif du présent dans un passé à la fois idéalisé et obsolète, in «Voyage dans l'hyperréalité» (1975), cf. U. Eco, *La guerre du faux*, Paris, Grasset, 1985.

## 5. Symptômes schizophréniques

Ce que certains appelle «textualité» ou «écriture», Jameson préfère alors en discuter en termes de schizophrénie. La question de l'organisation temporelle dans le monde postmoderne, c'est-à-dire celle de la forme prise par le temps, la temporalité et la syntagmatique dans une culture de plus en plus dominée par l'espace et la logique spatiale, est ainsi mise en relation par Jameson avec la description lacanienne de la schizophrénie, non au pur sens clinique, mais comme «modèle esthétique suggestif»<sup>78</sup>.

Pour Lacan, rapporte Jameson, l'expérience de la temporalité, de la mémoire, la persistance de l'identité personnelle à travers les mois et les années - ce sentiment expérientiel et existentiel du temps lui-même - est aussi un effet du langage. C'est parce que le langage a un passé et un futur, parce que les phrases s'écoulent dans le temps que nous pouvons avoir ce qui nous semble un sens concret et vécu du temps. La schizophrénie est alors décrite comme la rupture dans la chaîne significative, c'est-à-dire dans les séries syntagmatiques interreliées de signifiants qui constitue une énonciation ou un sens. Avec la rupture de cette chaîne des signifiants, le schizophrène est réduit à une expérience de purs signifiants matériels, ou en d'autres mots, à une série de présents purs et non-reliés dans le temps. Sans l'articulation du langage dans une chaîne signifiante, il n'y a pas de sentiment de continuité temporelle. D'où l'incapacité d'unifier le passé, le présent et le futur de notre propre expérience biographique et de notre vie psychique. L'expérience schizophrénique est ainsi celle de signifiants matériels discontinus, déconnectés, isolés qui n'arrivent pas à se lier dans une séquence cohérente. Du coup, le schizophrène ne connaît pas d'identité personnelle dans notre acception commune du terme, puisque notre sens de l'identité dépend de notre sens de la persistance du «Je» et du «moi» dans le temps. D'un autre côté, le schizophrène va avoir une expérience bien plus intense de tout présent donné dans le monde que nous, puisque notre propre présent est toujours partie de projets plus larges qui nous poussent à concentrer nos perceptions de façon sélective. Par conséquent, le schizophrène n'est pas seulement «personne» dans le sens de n'avoir aucune identité personnelle; il ne fait rien non plus, puisque avoir un projet signifie être capable de s'engager soi-même sur une certaine continuité temporelle.

<sup>78</sup> Jameson se réfère ici au texte de Jacques Lacan «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», in *Ecrits*, dans sa traduction anglaise (New York, 1977). Il indique cependant que «La plupart d'entre nous ont reçu cette perception classique de la psychose à travers *L'Anti-Oedipe* de Deleuze et Guattari», F. Jameson, *ibid.*, p. 420, note 12. Pour la suite voir Jameson, *ibid.*, pp. 26-27 et «Postmodernism and Consumer Society», *op. cit.*, pp. 118-120.

Or, dans la culture postmoderne, souligne Jameson, l'ancienne oeuvre d'art est précisément devenue un texte dont la lecture se fait par différenciation plutôt que par unification. Elle offre ainsi une sorte d'expérience schizophrène de la perception esthétique. Vu sous son angle positif, cette évolution peut alors exprimer une conception de la relation qui restitue la tension propre de la notion de différence, par exemple dans l'oeuvre de Nam Jun Paik et son travail sur les écrans de télévision. Dans de telles oeuvres, avance Jameson, la perception frappante de la différence radicale apparaît en soi comme un nouveau mode d'appréhension de ce qui était l'usage d'appeler relation, et dans le même temps une exigence, impossible, d'effectuer une mutation nouvelle dans ce que l'on ne peut plus appeler conscience. Par analogie avec l'expérience schizophrène, Jameson propose alors de caractériser l'expérience postmoderne de la forme par l'idée de la «différence comme lien», ou autrement dit que «la différence fait rapport» (*difference relates*)<sup>79</sup>.

### 3. 3. Postmodernisme et espace social

La question de la réalité sociale du postmodernisme surgit naturellement avec la question schizophrénique, avec cette nouvelle dimension du rapport de l'individu à soi et à l'autre. Pour Jameson, cependant, ce n'est pas seulement la question de l'évolution de la perception de l'individu, mais tout autant un changement majeur de l'espace même dans lequel ces individus évoluent qui est en jeu. Il y aurait eu en fait, selon lui, une mutation dans l'objet non accompagnée encore par une mutation équivalente dans le sujet. On se trouve ainsi en présence «d'une mutation de l'espace bâti lui-même», au point que nous, les sujets humains qui nous nous trouvons dans ce nouvel espace avons été dépassés par cette évolution. Nous ne possédons pas encore l'équipement perceptuel pour s'accorder à ce nouvel «hyperspace», notamment parce que nos habitudes perceptuelles ont été formées dans l'ancien espace moderne<sup>80</sup>. La nouvelle architecture, comme les nouveaux produits culturels du postmodernisme, se posent alors comme «une exigence de développer de nouveaux organes, d'accroître notre perception sensitive et d'étendre notre corps même à des dimensions nouvelles, encore inimaginables, et peut-être ultimement impossibles»<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> F. Jameson, *Postmodernism, op. cit.*, p. 31. On reviendra sur ce thème très important avec Deleuze dans les chapitres V et VI.

<sup>80</sup> F. Jameson, *ibid.*, pp. 38-39.

<sup>81</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 39.

L'exemple que propose Jameson du nouvel espace postmoderne, tant mental que physique, est l'hôtel Westin Bonaventure dessiné par Portman à Los Angeles<sup>82</sup>. Dans ce bâtiment, rapporte Jameson, l'organisation singulière des entrées semble avoir été guidée, non par une contrainte matérielle, mais par une nouvelle catégorie de fermeture régulant l'espace intérieur de l'hôtel lui-même. Ce qui caractérise ce type de bâtiment, c'est qu'il aspire à être un espace total, un monde fini, une sorte de ville miniature. D'où la quasi absence d'entrées, symboles du lien entre le bâtiment et la ville qui l'entoure. Le but du bâtiment n'est en effet pas d'être une partie de la ville mais plutôt son équivalent et son remplacement. Lui correspond alors une nouvelle pratique collective, un nouveau mode dans lequel les individus se déplacent et se rassemblent, comme la pratique d'un type nouveau et historiquement original d'hyperfoule.

La disjonction hôtel/extérieur n'a ainsi rien de celle, violente, visible et à la haute signification symbolique, portée par les monuments du style international (et remarquable, elle, par l'amplification de l'entrée, symbole tant de la grandeur que du passage intérieur-extérieur). Le Bonaventure se contente au contraire de «laisser le tissu urbain effondré continuer à vivre dans son être même»<sup>83</sup>. Dans le même temps, le grand revêtement de verre réfléchissant du bâtiment accomplit une dissociation étrange et inlocalisable avec son voisinage. Ce n'est pas même un extérieur car en regardant sa façade on ne peut voir l'hôtel lui-même, mais seulement les images déformées de ce qui l'entoure. Le revêtement de verre repousse la ville au-dehors comme des lunettes noires réfléchissantes rejettent l'interlocuteur, incapable de voir le regard de l'autre qui se cache derrière. Jameson note ici l'expression d'«une intensification dialectique de l'autoréférencialité de toute la culture moderne, qui tend à se retourner sur soi-même et à désigner ses propres productions culturelles pour contenus»<sup>84</sup>. Une tendance qui est encore visible dans l'élévation des ascenseurs et escalators (renommés «*people movers*») au statut de vecteur du mouvement individuel. Éliminant la marche, ils s'imposent comme seule forme de mouvement et finalement comme le mouvement lui-même. Dernière spécificité de ce nouvel espace : la perte des référents orienteurs. En raison de l'organisation symétrique des quatre tours de l'hôtel, toute orientation à l'intérieur du bâtiment s'est en effet révélée impossible. Les gens étaient tellement perdus dans cet espace qu'ils en étaient incapables de situer ou de retrouver l'emplacement des diverses boutiques remplissant les balcons de l'hôtel. Des codes de couleurs et des signaux directionnels ont alors dû être rajoutés pour restituer les coordonnées de l'espace classique et assurer un «minimum marchand».

<sup>82</sup> Voir F. Jameson, *ibid.*, pp. 39-44.

<sup>83</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 41.

<sup>84</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 42.

Le Bonaventure offre, pour Jameson, un exemple pratique de cet hyperespace postmoderne qui a réussi à dépasser les capacités du corps humain à se situer lui-même, à organiser perceptuellement son environnement immédiat et cognitivement à marquer sa position dans un monde extérieur cartographiable. Cette disjonction entre le corps et son environnement bâti peut alors se poser, écrit Jameson, comme le symbole et l'analogie du dilemme qu'est l'incapacité de nos esprits, tout du moins à présent, à fixer la carte du grand réseau communicationnel global, multinational et décentré dans lequel on se trouve pris comme sujets individuels<sup>85</sup>.

Jameson reconnaît par là que la rupture postmoderne ne saurait être une pure affaire de «culture». Les théories du postmoderne ont, d'ailleurs, note-t-il, de fortes affinités avec les «généralisations» sociologiques annonçant l'arrivée d'un nouveau type de société, qu'elle soit post-industrielle, de consommation, médiatique, informationnelle, ou encore électronique. Ces théories tendent toutes également à montrer que la nouvelle formation sociale n'obéit plus aux lois du capitalisme classique, basé sur la primauté de la production industrielle et l'omniprésence de la lutte de classe<sup>86</sup>. Dans la tradition marxiste même, Mandel va mettre en avant l'idée que la nouvelle société ne représente pas seulement un troisième stade de l'évolution du capital mais encore un état plus pur que jamais du capitalisme<sup>87</sup>. A quoi correspond une nouvelle forme de machine, définie comme machine de reproduction davantage que machine de production (Mandel), et à laquelle répondrait, ajoute Jameson, un troisième type de représentation esthétique, soulignant le lien entre la nouvelle machine et cette nouvelle représentation spatiale et temporelle, cette nouvelle acception de la relation<sup>88</sup>. Chaque posture prise au sujet du postmodernisme culturel est alors aussi, en même temps, une position politique sur la nature du capitalisme multinational aujourd'hui<sup>89</sup>. Et, pour Jameson, cette culture postmoderne globale est premièrement américaine et apparaît comme l'expression superstructurelle et interne d'une nouvelle vague de domination économique et militaire américaine sur le monde. Il n'explique cependant pas quels sont les liens entre la culture postmoderne et la société américaine<sup>90</sup>.

<sup>85</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 44.

<sup>86</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 3.

<sup>87</sup> Cf. Ernest Mandel, *Late Capitalism*, London, 1978, in F. Jameson, *ibid.*, p. 3.

<sup>88</sup> F. Jameson, *ibid.*, pp. 35-37.

<sup>89</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 3.

<sup>90</sup> Sur le lien entre postmoderne et Amérique, cf. les comparaisons et contrastes entre culture américaine et culture européenne exposés par U. Eco, «Voyage dans l'hyperréalité», *op. cit.*, ou J. Baudrillard, in *Amérique*, Paris, Grasset, 1986. On verra au chapitre III comment cette intuition d'un lien génétique entre postmoderne et Amérique peut s'appuyer sur une analyse sociohistorique de la société américaine, cf. M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*

Si Jameson insiste tant sur la différence fondamentale entre une analyse simplement stylistique du postmodernisme et une conception historique de celui-ci comme culture dominante de la logique du capitalisme avancé, c'est en fait que, d'un côté, on a la conceptualisation du phénomène en terme de jugements moraux (positifs ou négatifs), et de l'autre une tentative dialectique de penser notre temps présent dans l'Histoire<sup>91</sup>. Or, c'est seulement avec la deuxième perspective que l'on pourrait, selon lui, évaluer correctement l'apport de la logique du simulacre, avec sa transformation des vieilles réalités en images télévisuelles, au système socio-économique : bien plus que de seulement reproduire la logique du capitalisme avancé, elle la renforce et l'intensifie. Il faut alors aussi arriver à saisir, comme pour les autres stades du capitalisme, l'évolution culturelle de sa phase avancée de façon dialectique, donc à la fois sous son angle destructeur et sous son angle progressiste, ou encore en fin de compte identifier un «moment de vérité» à l'intérieur des plus évidents «moments de fausseté» de la culture postmoderne<sup>92</sup>.

L'analyse du postmodernisme ne peut alors se passer, selon Jameson, de l'hypothèse d'une mutation fondamentale de la sphère culturelle dans le monde du capitalisme avancé, impliquant une modification majeure de sa fonction sociale<sup>93</sup>. Précisément, c'est l'autonomie, ou à tout le moins la semi-autonomie, de la sphère culturelle qui semble avoir été détruite par la logique du capitalisme avancé. Selon Jameson, ceci ne signifierait cependant pas que toute culture a disparu. Il faudrait plutôt imaginer la dissolution de la sphère autonome de la culture en termes d'explosion : une expansion prodigieuse de la culture à travers le domaine social au point que tout dans la vie sociale - des valeurs économiques et du pouvoir d'état aux pratiques et à la structure même du psychisme - peut être dit devenu «culturel» dans un sens original et encore non théorisé<sup>94</sup>.

De là il apparaît à Jameson que toutes les conceptions (opposition politique, critique, réflexivité) qui dérivent de la présupposition fondamentale d'une «distance critique» sont dépassées, ou plus exactement hors-de-contexte dans le monde postmoderne. Car c'est justement la distance en général qui aurait été abolie dans le nouvel espace du postmodernisme<sup>95</sup>. Toutes formes de résistance politique et culturelle, quelles soient guérillas locales ou interventions politiques ouvertes, semblent alors être désarmées puis réabsorbées par un système cooptateur dont elles sont aussi bien une partie puisqu'elles ne peuvent arriver à s'en distancer<sup>96</sup>.

<sup>91</sup> F. Jameson, *ibid.*, pp. 45-46.

<sup>92</sup> F. Jameson, *ibid.*, pp. 46-47.

<sup>93</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 48.

<sup>94</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 48. On verra avec Freitag que cette «culturalisation» du monde est elle aussi typiquement américaine (cf. chapitre III. 1.)

<sup>95</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 48.

<sup>96</sup> F. Jameson, *ibid.*, pp. 48-49.

Or, c'est ce tout nouvel espace global extrêmement démoralisant et déprimant qui apparaît à Jameson comme le «moment de vérité» du postmodernisme. Et ce qui a été appelé le «sublime» postmoderne serait seulement le moment où ce contenu est devenu le plus explicite, est monté au plus près de la surface de la conscience en tant qu'un nouveau type d'espace cohérent en lui-même. Dès lors, au-delà de la critique que suscitent inmanquablement les aspects négatifs et funestes du nouveau système mondial en train de se mettre en place, Jameson appelle à la formation d'un modèle culturel qui réponde aux nouvelles exigences de l'espace postmoderne<sup>97</sup>. L'esthétique de cette nouvelle et hypothétique forme culturelle pourrait alors être définie comme une esthétique de la cartographie ou du repérage cognitif (*cognitive mapping*). Jameson se réfère ici à Lynch qui a montré qu'une ville aliénée est avant tout un espace où les gens sont incapables de repérer (dans leurs têtes) leurs propres positions tout comme la totalité urbaine dans laquelle ils se trouvent. Par analogie, Jameson donne comme but à la «cartographie cognitive» le travail de désaliénation au sein même du cadre de la vie quotidienne : permettre une représentation situationnelle de la part du sujet individuel envers cette totalité plus vaste et proprement irreprésentable qu'est l'ensemble des structures de la société en tant que tout. Ainsi, contrairement au modèle de Lynch qui reste un tracé d'itinéraires de sujets (travail pré-cartographique), ce n'est plus de simples diagrammes centrés autour du sujet que l'espace postmoderne exige de nous, mais un positionnement cartographique toujours mouvant envers la totalité qui nous entoure. Cette proposition est cependant en contradiction avec l'affirmation de l'impossibilité de toute distanciation dans la culture postmoderne, puisque la désaliénation implique en soi une mise à distance. Il est possible que Jameson conçoive cette contradiction comme intrinsèque au postmodernisme, mais il n'en donne ni explication (sous la forme du paradoxe comme Lyotard), ni voie d'issue.

Pour Jameson, le nouvel art politique, si il est encore possible, devra ainsi faire face à cette vérité du postmodernisme, c'est-à-dire à son objet fondamental qu'est l'espace mondial du capital multinational. Et dans le même temps parvenir à élaborer un nouveau mode de représentation dans lequel on puisse appréhender notre position de sujet individuel et collectif et retrouver une capacité d'agir et de lutter pour le moment neutralisé par notre confusion spatiale et sociale. La forme politique du postmodernisme, si jamais il y en a une, aura alors comme vocation l'invention et la projection d'un repérage cognitif global tant à l'échelle sociale que spatiale.

---

<sup>97</sup> F. Jameson, *ibid.*, p. 49.

La thèse de Jameson nous a amenés à une nouvelle étape de la compréhension du postmoderne. Si on le suit en effet, on peut saisir le postmodernisme non plus simplement comme un courant conjoncturel mais comme une logique régissant la «production» culturelle contemporaine. Le postmodernisme n'est pas simplement un nouveau style, un symptôme d'un nouveau hoquet de la modernité, mais une «autre» culture, se distinguant de la culture moderne, obéissant à d'autres principes et ayant d'autres finalités. C'est une culture matérielle et symbolique qui a transformé graduellement notre rapport au temps, à l'espace, et à nous-mêmes. C'est «notre» culture, la culture dominante de la société occidentale depuis vingt ou trente ans, le cadre même de nos actions et de notre réflexion.

Sa première manifestation, qui renvoie bien aux postmodernismes évoqués par Hoarau, est alors l'effacement de la limite entre haute culture et culture de masse, ou culture commerciale, qui va s'imposer dans toute la sphère culturelle au cours des années quatre-vingt - quatre-vingt-dix (du rétro à la célébration de la «pulp fiction» au cinéma et dans la littérature, et du bon sens comme raison (Rorty) dans la philosophie). Cet effacement entraîne l'émergence de nouveaux types d'expression inspirés de cette industrie culturelle vilipendée par la critique sociale et théorique de la première partie du XX<sup>ème</sup> siècle. En cela, il y a bien un changement du «monde extérieur» où le marginal est devenu le central, la «repoussante» industrialisation de l'art devenue la norme de référence du monde culturel. On retrouve alors facilement dans cette nouvelle culture dominante les traits du postmodernisme populiste de Shusterman, à savoir la tendance au recyclage, l'appropriation des matériaux d'autrui, plutôt que l'originalité, le mélange éclectique des styles, l'adhésion enthousiaste à la nouvelle technologie et à la culture de masse, le défi lancé aux notions modernes d'autonomie esthétique et de pureté artistique, et l'accent mis sur la localisation temporelle et spatiale plutôt que sur l'universel et l'éternel<sup>98</sup>. Les caractéristiques de cette «culture» ont alors été bien détaillées par Jameson. Ce sont principalement la «surface» comme mode de rapport au monde, l'«a-historicité» comme mode de rapport au temps, la «schizophrénie» comme mode de rapport à l'autre, et l'«intensité» comme mode de rapport à soi.

La notion de «surface», dans son opposition à la «profondeur» de la modernité, apparaît alors comme l'emblème de la nouvelle culture postmoderne. Elle est omniprésente dans l'art contemporain, au niveau des oeuvres comme des techniques, au coeur de l'idée d'intertextualité en littérature, et centrale dans la substitution de pratiques et discours de surface à la trop «profonde» herméneutique. La surface, c'est aussi au plan affectif, les «intensités émotionnelles» qui remplacent les sentiments intérieurs, mais aussi le simulacre comme mode d'être généralisé d'un monde devenu monde de l'image, et le pastiche qui redéfinit l'humour comme simple «plaisanterie innocente». C'est encore l'évacuation de

<sup>98</sup> Richard Shusterman, cf. J. Hoarau, «La postmodernité. Un essai de clarification», *op. cit.*, p. 15.

l'histoire au profit du moment présent et la scission identitaire qui l'accompagne dans la temporalité privée de l'individu, sous la forme d'une nouvelle structure «schizophrénique» de la personnalité déterminant tant le rapport de l'un à ses actions que son rapport au monde extérieur et aux «autres» qui le peuplent<sup>99</sup>.

Derrière cette personnalité, apparaît alors la notion de «différenciation». C'est pourquoi Jameson relie l'idée d'une esthétique schizophrénique à celle de la différence comme mode de relation. Une telle conception permet de cerner à la fois la nouvelle relation entre les individus, et la relation de l'individu à lui-même et à son espace. C'est l'idée d'un monde où tout le monde est lié par la différence. Cette notion fait en réalité écho, on le verra en détail dans le chapitre VI, à toute la réflexion sur la différence effectuée par Deleuze depuis les années soixante et jusque dans son analyse de la découverte par Kant de «la discordance qui fait accord». L'influence de Deleuze sur Jameson n'est pas vraiment contestable et ne peut être sous-estimée, même si lui-même la reconnaît peu, et le concept même de «*difference relates*» avancé par Jameson peut se retracer directement dans les travaux de Deleuze<sup>100</sup>. A cela s'ajoute chez Jameson l'idée essentielle de l'apparition d'un nouvel espace. Cet espace qu'il tente de définir comme lieu de nouvelles relations différentielles (Nam Jum Paik) serait aussi, comme il le montre à travers l'architecture de Portman, un espace total. Il n'est pas classiquement fermé, mais plutôt «fini sur lui-même», totalement auto-référentiel, chaque entité spatiale étant un monde-en-soi, et exprimant une nouvelle «catégorie de fermeture» qui renvoie directement aux nouvelles «portes» de la structure schizophrénique chez l'individu.

A côté de ces apports, on doit souligner les problèmes que soulèvent l'étude de Jameson. Tout d'abord, il faut noter que Jameson oscille constamment entre l'analyse de principes structurant le nouveau système perceptif ou culturel et celle de phénomènes socio-culturels contemporains particuliers, sans que la relation entre ces principes et phénomènes soient bien établis et sans non plus souligner qu'ils renvoient à des degrés distincts d'analyses. Tout est mis sur le même plan, les uns semblant servir à justifier les autres. Son analyse de la déshistoricisation à l'oeuvre dans les productions culturelles, certes valable, est ainsi mise au même niveau que la perte d'historicité dans la vie quotidienne, et cela sans jamais donner d'éléments explicatifs sur l'origine (autrement que tautologique) de ce processus de perte du sens de l'histoire. Quelles sont les conditions historiques, sociétales, existentielles même, qui permettent de comprendre ce phénomène? On ne le sait pas chez

<sup>99</sup> On reprendra cette caractérisation dans l'étude de l'individu postmoderne au chapitre IV.

<sup>100</sup> Cf. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1969, et *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969. Sur Kant, cf. Gilles Deleuze, «Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne», in *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 49 (originellement publié in *Philosophies*, n° 9, 1986). On retrouve aussi cette idée d'une saisie de la différence par Kant chez Raulet et sa relecture de la théorie républicaine kantienne (Cf. plus loin chapitre III. 2.).

Jameson. On en aura par contre des réponses assez précises avec Freitag, et son analyse du mode sociétal américain, et avec Haesler, dans son analyse des modalités pratiques de la régulation «cartologique» de la société (cf. chapitre III).

Ainsi, avec Jameson, si l'on a une bonne idée des caractéristiques de la nouvelle logique culturelle, on sait peu de choses sur l'origine, le fondement et les finalités de celle-ci qui dépassent la relation au capitalisme avancé. A cet égard, l'analyse de Lyotard sera d'une bien plus grande valeur pour comprendre le «système» qui se met en place en relation avec elle. Dès lors, et en dépit de son analyse des caractéristiques de la culture postmoderne qui trouve écho chez d'autres spécialistes des changements contemporains<sup>101</sup>, cette lacune rend la différenciation du modernisme et postmodernisme chez Jameson peu convaincante voire confuse. Cette faiblesse est d'ailleurs directement reliée à son refus de saisir la postmodernité dans sa dimension sociétale et philosophique. Il manque ainsi cruellement dans l'analyse du «discours théorique» postmoderne par Jameson l'identification nominative des figures et des théories majeures qui le composent, ainsi qu'un début de discussion à leur propos. Le sens du souci d'«aprofondeur» qui lui semble caractéristique du postmodernisme théorique n'est ainsi ni recherché ni saisi par Jameson, alors que ce souci n'implique pas nécessairement l'abandon de la critique mais vise plutôt à dévoiler, dans une optique nietzschéenne, les illusions du modèle de l'«intérieurité» et de la «profondeur» dans la perception même du réel (je reviendrai sur ces points dans les chapitres V et VI).

Jameson ne propose donc finalement pas une définition précise du postmoderne, du postmodernisme et de la postmodernité autre que celle, problématique, qu'il construit lui-même à partir de la synthèse d'éléments et de phénomènes hétérogènes contemporains, définition qui pêche alors peut-être avant tout par l'absence de définitions préalables, précises et situées, du moderne, du modernisme et de la modernité (et de leur relations entre eux). Le fait que Jameson ne traite pas non plus de la modernité comme société semble alors aussi l'empêcher d'y voir la spécificité politique (et non seulement culturelle) et l'origine sociohistorique du XVIIIème siècle qui en fixent les principes. Le concept de moderne y est identifié au modernisme du XIXème siècle qui évoluerait vers un haut-modernisme perpétué jusqu'à la fin des années soixante. La perspective marxiste de Jameson lui fait, de plus, rapporter le tout au système économique capitaliste et à ses transformations. Si cette vision est un bon complément d'une théorie du culturel en rappelant les correspondances entre les évolutions des différentes sphères du social, on sait peu de choses sur ce qui a suscité ces transformations économiques, quand est-ce qu'elles ont eu lieu et comment elles affectent la société et son avenir<sup>102</sup>. L'affirmation généreuse de la généralisation et de la dissémination de

<sup>101</sup> Par exemple, à propos du simulacre, de la schizophrénie et de la transformation de l'espace, Jean Baudrillard, cf. «The Ecstasy of Communication», *op. cit.*

<sup>102</sup> A ce sujet, l'article de M. Bischoff est particulièrement éclairant, cf. «Travail et citoyenneté», *op. cit.*

la culture qui découlerait de la fin de la (semi-) autonomie de la sphère culturelle ne s'accompagne, enfin, pas non plus d'une définition de la culture qui nous permette de comprendre quelle est la culture qui se généralise, ou quelle partie, ni de savoir qu'est-ce qui pourrait avoir disparu ou s'être transformé. Finalement, la recherche d'une esthétique du repérage cognitif semble rejoindre, sans le savoir, le constat dressé dès les années cinquante par Riesman d'individus extro-centrés (*other-directed*) marchant au radar, et invariablement soit à la traîne du conformisme ambiant (socialisation par le *peer-group*) ou «déboussolés» par la fragmentation des discours et des processus sociaux aux finalités toujours particulières<sup>103</sup>. Mais Riesman concluait son ouvrage en posant précisément la question de l'«autonomie» de l'individu, dimension que Jameson ne fait qu'effleurer dans l'optique désaliénatrice de son esthétique de vie.

Avant d'approfondir la question de la «société de postmodernité» dans le chapitre III, certains des manques de l'analyse de Jameson peuvent alors être comblés, d'une part, par le travail de Lyotard sur l'évolution du savoir, et d'autre part par une meilleure compréhension du sens de l'Art moderne grâce aux études de Côté et de Freitag. On a vu à travers Hoarau que Lyotard proposait une forme particulière de postmodernisme et qu'il en défendait la validité. Mais il va aussi rechercher les causes «généalogiques» de l'avènement du postmoderne dans le modèle moderne lui-même, tout en proposant un tableau de la nouvelle logique, non seulement culturelle, mais sociale à l'oeuvre dans la société contemporaine<sup>104</sup>. C'est sur cette analyse que l'on va donc se pencher maintenant.

<sup>103</sup> Cf. David Riesman, *The Lonely Crowd*, *op. cit.*

<sup>104</sup> Il est intéressant de noter que Jameson estime que le texte de Lyotard se penche en premier sur la science et l'épistémologie plutôt que sur la culture. Ce qui renvoie à une définition implicite chez Jameson de la culture comme «production d'oeuvres culturelles». Cf. F. Jameson, *Postmodernism*, *op. cit.*, p. 422, note 5.

#### 4. La condition postmoderne de Lyotard

L'ouvrage *La condition postmoderne* de Jean-François Lyotard propose une tout autre perspective sur la problématique de la postmodernité<sup>105</sup>. Lyotard ne traite pas là simplement de la «production culturelle» ou de l'art, mais de la question générale du savoir et de l'évolution des sociétés sous l'impact de la généralisation de l'informatisation. Sur la base de la fin des idéologies sociales, et à l'aide d'une analogie scientifique, il propose alors de fonder la légitimation du savoir et de la société sur la liberté inventive ou paralogie. Un des rares philosophes à se revendiquer de la postmodernité, Lyotard en détermine les critères à la fois en tant que nouvel état de la société et axiome de départ (reflétant les deux sens du terme condition)<sup>106</sup>.

L'objectif de son étude est donc le changement de statut et de nature du savoir à l'ère contemporaine ou postmoderne. Postmoderne signifie ici «l'état de la culture après les transformations qui ont affecté les règles du jeu de la science, de la littérature et des arts à partir de la fin du XIXème siècle»<sup>107</sup>. Contrairement à Jameson, et plus en phase avec l'analyse de l'Art moderne par Freitag et Côté (cf. II. 5.), le postmoderne est donc rapporté par Lyotard à des changements qui précèdent de loin la Seconde Guerre mondiale et qui se manifestent dès les crises de la modernité du XIXème siècle. L'essentiel de son analyse reste toutefois centrée sur les évolutions contemporaines. Lyotard se concentre notamment sur la crise des récits, et montre comment le monde contemporain a quitté la logique moderne du grand récit et ses modes de légitimation du savoir et de la société. La condition postmoderne s'énonce alors comme l'incrédulité à l'égard des métarécits et des discours de légitimation de la science par la philosophie qui caractérisent l'état du savoir moderne. Ce n'est plus alors seulement le dispositif métanarratif de légitimation qui s'écroule, mais aussi toute la philosophie métaphysique et encore la fonction narrative même.

Pour développer son analyse, Lyotard se réfère essentiellement à Wittgenstein et à la pragmatique linguistique en transposant à la sphère sociale l'approche des «jeux de langage». Par cela, il définit le lien social non comme communication mais comme agonistique générale : «parler, est combattre, au sens de jouer», se distinguant ainsi des pures théories cybernétiques, comme de l'approche communicationnelle de Habermas<sup>108</sup>. La société qui

<sup>105</sup> Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.

<sup>106</sup> Pour avoir une vision plus large de l'ensemble de la compréhension du phénomène postmoderne par Lyotard, il faut cependant se référer, comme il le souligne lui-même, à d'autres ouvrages, notamment *Le différend* (Paris, Minuit, 1983), cf. J. F. Lyotard, *Réécrire la modernité. Les Cahiers de philosophie*, Lille, Presses de l'Université de Lille III, 1988.

<sup>107</sup> J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, op. cit., p. 7.

<sup>108</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 23.

vient relèverait donc moins d'une anthropologie newtonienne (comme le structuralisme ou la théorie des systèmes) que d'une pragmatique des particules langagières. Dans cette perspective, d'une part, la fonction narrative y est dispersée en «nuages d'éléments langagiers» narratifs, dénotatifs, prescriptifs, ou descriptifs. D'autre part, il y a multiplicité de jeux de langages différents, donc une hétérogénéité des éléments couplée à un déterminisme local, c'est-à-dire que les éléments ne donnent plus lieu à institution que par «plaques»<sup>109</sup>.

L'analyse de l'évolution des sociétés contemporaines par Lyotard se déploie alors comme suit : 1° la crise des métarécits et la délégitimation du moderne, 2° la substitution des métarécits par la pensée du système et de la performativité, 3° la crise du modèle performatif lui-même et la nécessité de comprendre la science et le réel comme instabilités.

#### **4. 1. La délégitimation postmoderne du moderne**

##### **1. La délégitimation des métarécits modernes**

L'hypothèse de Lyotard s'appuie en grande partie sur les changements qui ont affecté les sociétés développées depuis la fin des années cinquante, et résumés dans l'idée du passage aux sociétés informatisées. Ces changements touchent particulièrement le savoir scientifique dans ses deux fonctions principales : la recherche et la transmission des connaissances. Sur la base d'une distinction entre connaissance, savoir, savoir scientifique et savoir narratif, Lyotard soulève alors la question de la légitimation tant du savoir scientifique que du système social qui est bâti sur lui<sup>110</sup>.

A l'ère moderne, rappelle Lyotard, on assiste, concurremment au développement de la science, à la prééminence du savoir scientifique sur le savoir narratif, donnant lieu à différents modes de légitimation du savoir scientifique qui prennent forme dans des «métarécits». Lyotard relève les discours de l'émancipation et de l'Esprit comme les deux grands récits modernes de légitimation du savoir. Il met ainsi en parallèle, d'un côté, un modèle émancipateur «français», ou «*Aufklärer*», issu de la Révolution française comme de Kant, qui place le savoir au service du sujet, et de l'autre, un modèle spéculatif «allemand», ou «idéaliste» (Humboldt, Hegel), qui pose le savoir comme système-sujet. Ces deux modèles vont chacun donner lieu à un modèle d'enseignement et de recherche différent :

<sup>109</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 8.

<sup>110</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 37-39.

grandes écoles napoléoniennes et politique de scolarisation primaire et secondaire publique de la III<sup>ème</sup> république en France, Université humboltienne spéculative en Allemagne<sup>111</sup>. Ces deux modes de légitimation vont cependant connaître des problèmes dans leur propre logique d'argumentation aboutissant à leur obsolescence et à la remise en question de la validité et de la légitimité du savoir scientifique. Ces problèmes que l'on peut résumer par la subordination de la science à un discours non scientifique (Esprit) la ravalant à une idéologie ou un instrument de puissance pour le modèle allemand, et par la conception paritaire de la science à travers l'autonomie des discours et leur légitimation par l'autonomie des interlocuteurs pour le second, génèrent en effet leur délégitimation postmoderne.

Celle-ci s'effectue en fait à deux niveaux. D'une part, elle provient de l'impact sur le savoir de l'évolution technologique et, en général, d'un essor économique et technique qui depuis 1945 met toujours plus l'accent sur les moyens de l'action que sur les fins. Mais, de l'autre, et de façon plus importante selon Lyotard, elle découle de ces germes de «délégitimation» inhérents aux grands récits du XIX<sup>ème</sup> siècle qui permettent de comprendre la sensibilité de la science contemporaine à ces impacts technologiques avant même leur apparition. La condition postmoderne du savoir se présente alors comme la reconnaissance de l'échec des modèles modernes de légitimation.

Ces grands récits, en tant que récits, relèvent du savoir narratif et utilisent en effet, pour tenter de légitimer le savoir scientifique, les méthodes mêmes que le savoir scientifique dénoncent pour nier la validité du savoir narratif<sup>112</sup>. La perspective postmoderne va alors proposer une relecture des contradictions internes de ces deux modèles en les reformulant dans l'optique de la théorie des jeux de langages. Dans le modèle spéculatif, la présupposition de l'Esprit pourra ainsi être définie non comme processus universel d'engendrement, mais comme groupe de règles qu'il faut admettre pour jouer au jeu spéculatif. Dans cette optique, on suppose, d'une part, le langage des sciences «positives» comme mode général du langage du savoir, et d'autre part, que ce langage implique des présuppositions - formelles et axiomatiques - qu'il doit toujours expliciter. Derrière cette approche, se dessine l'idée de «perspective», et un processus de délégitimation nourri par l'exigence de légitimation elle-même. La contradiction devient paradoxe. Dans le cas du modèle de l'émancipation, Lyotard estime qu'en poussant un peu sa pente de «délégitimation», on ouvre en fait la voie à un courant important de la postmodernité (Wittgenstein, Lévinas) qui pose que la science joue son propre jeu, ne peut donc légitimer

<sup>111</sup> Cf. l'analyse des systèmes d'enseignement supérieur français et allemand par Lyotard au chapitre 9 de son ouvrage.

<sup>112</sup> Plus exactement, souligne Lyotard, le problème n'est pas le recours au savoir narratif, qui semble inévitable dans toutes les entreprises de légitimation, mais les formes que ce recours prend dans les récits de légitimation modernes.

les autres jeux de langage, mais encore ne peut pas davantage se légitimer elle-même comme le dispositif spéculatif le supposait. C'est bien le constat de l'échec tant de la science positive que de la philosophie spéculative et humaniste : il n'y a pas de métalangue universelle ou de sujet universel, les modèles de légitimation se sont retournés contre eux-mêmes. Dans la société postmoderne, la question de la légitimation du savoir va donc se poser en d'autres termes.

## 2. Le changement de la nature du savoir

Mais il faut d'abord percevoir quelle est la mutation de la nature du savoir qui prend place à l'ère postmoderne. Depuis les années quarante, l'évolution technologique dans les secteurs informationnels et linguistiques a renforcé la tendance à l'érosion interne de la légitimité du savoir décelable à partir de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Dès cette époque, la hiérarchie spéculative des connaissances, dit Lyotard, a fait place à un réseau immanent et pour ainsi dire «plat» d'investigations dont les frontières respectives ne cessent de se déplacer.

«Les anciennes «facultés», écrit-il, «éclatent en instituts et fondations de toute sortes, les universités perdent leur fonction de légitimation spéculative. Dépouillées de la responsabilité de la recherche que le récit spéculatif étouffe, elles se bornent à transmettre les savoirs jugés établis et assurent par la didactique plutôt la reproduction des professeurs que celle des savants»<sup>113</sup>.

Mais, désormais, ce ne sont pas seulement les fonctions (recherche et enseignement) du savoir, mais bien sa nature qui est affectée. Avec l'hégémonie de l'informatique, en effet, «le savoir ne peut passer dans les nouveaux canaux, et devenir opérationnel, que si la connaissance peut être traduite en quantités d'information»<sup>114</sup>. Avec comme effet, selon Lyotard, que se dessine du début à la fin du procès de connaissance une mise en extériorité du savoir par rapport au «sachant». L'ancien modèle de l'acquisition du savoir dans la formation de l'esprit et de la personne (*Bildung*) tombe en désuétude<sup>115</sup>.

<sup>113</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 65.

<sup>114</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 13.

<sup>115</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 14. Pour une analyse critique de l'évolution contemporaine de l'université, voir également M. Freitag, *Le naufrage de l'université, et autres essais d'épistémologie politique*, Québec-Paris, Nuit Blanche-La Découverte, 1995.

La quantification du savoir a pour conséquence que le rapport des fournisseurs et des usagers de la connaissance avec celle-ci tend à revêtir la forme que les producteurs et les consommateurs de marchandises ont avec ces dernières, c'est-à-dire la forme valeur. Dans ce cadre, le savoir, écrit Lyotard, est produit pour être vendu, et il est consommé pour être valorisé dans une nouvelle production : dans les deux cas pour être échangé. Il cesse d'être lui-même sa propre fin, il perd sa «valeur d'usage»<sup>116</sup>. Une fois abandonné l'ancien modèle de formation, le problème qui se dessine pour l'avenir n'est alors plus celui de la *formation* d'un savant mais celui de la «*fabrication*» d'un technicien supérieur scientifique moyen.

La mercantilisation du savoir tend par ailleurs à remettre en question le privilège de la production et la diffusion des connaissances détenu par l'Etat «moderne». Celui-ci apparaît en effet comme un facteur d'opacité et de «bruit» pour une idéologie de la «transparence» communicationnelle qui va de pair avec la commercialisation des savoirs. Or, à la suite du développement des entreprises multinationales, les rapports entre instances économiques, étatiques et civiles évoluent vers un «Etat minimum» et l'affaiblissement de l'administration. Dès lors, dit Lyotard,

«au lieu d'être diffusées en vertu de leur valeur «formatrice» ou de leur importance politique (administrative, diplomatique, militaire), on peut imaginer que les connaissances soient mises en circulation selon les mêmes réseaux que la monnaie, et que le clivage pertinent à leur égard cesse d'être savoir/ignorance pour devenir comme pour la monnaie «connaissances de paiement/connaissances d'investissement», c'est-à-dire connaissances échangées dans le cadre de l'entretien de la vie quotidienne (reconstitution de la force de travail, «survie») *versus* crédits de connaissances en vue d'optimiser les performances d'un programme»<sup>117</sup>.

Le rapport objectif à la connaissance suivra alors la même structure d'échanges que celui de l'argent ou du travail.

#### **4. 2. La société de délégitimation : la société systémique**

Concurremment à la délégitimation du savoir, et à sa mercantilisation, les sociétés ont donc vu leurs modèles modernes de représentation se délégitimer et avec eux le rapport entre

<sup>116</sup> Cf. J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, 1976 [1968], référé in J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 14.

<sup>117</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 17.

l'Etat et l'individu se transformer. Que ce soit sous la forme fonctionnaliste, parsonnienne, ou sous la forme dialectique, marxienne, ces modèles vont alors alimenter ou se voir récupérés par la nouvelle forme du social qu'est la société technocratique informationnelle. Les visions du savoir qui étaient les leurs, fonctionnaliste ou critique, sont de façon similaire dépassées par la transformation postmoderne de la société<sup>118</sup>.

Dans les sociétés postmodernes, on assiste en effet d'une part à l'unification du savoir et du pouvoir, et d'autre part à la fragmentation individuelle des buts et des valeurs. Le «redéploiement» économique dans la phase actuelle du capitalisme, aidé par la mutation des techniques et des technologies, va de pair avec un changement de fonctions des Etats<sup>119</sup>. Dans ce nouveau contexte, écrit Lyotard,

«les fonctions de régulation et de reproduction sont et seront de plus en plus retirées à des administrateurs et confiées à des automates. La grande affaire devient et deviendra de disposer des informations que ceux-ci devront avoir en mémoire afin que les bonnes décisions soient prises. La disposition est et sera du ressort d'experts en tous genres. La classe dirigeante est et sera celle des décideurs»<sup>120</sup>.

Dans le même temps, les anciens pôles d'identification, Etat-nations, partis politiques, professions, institutions et traditions historiques, héros de l'histoire, perdent leur attrait. Le but de la vie des gens est laissé à la diligence de chacun. Chacun est renvoyé à soi.

Toutefois, souligne Lyotard, devant l'état de délégitimation des discours modernes, une nouvelle forme de légitimation du savoir et de la société s'est de fait imposée : la légitimation par la performativité. Cette perspective, qui fut ouverte par le positivisme logique du Cercle de Vienne, est celle de la logique systémique, emblématisée par la *Systemtheorie* de Luhmann<sup>121</sup>. Si la perspective performative a remporté l'adhésion et que ses arguments ont été perçus comme plus performants, c'est alors tout simplement, selon Lyotard, parce qu'elle nourrit la puissance, ressort et du système social et de la performativité. Pourtant, ce ne serait pas la seule solution pour sortir de l'impasse moderne. Une autre perspective, celle de la paralogie, annoncée par Wittgenstein, présente en effet, elle aussi, une issue possible que Lyotard développe plus loin. Arrêtons-nous d'abord sur son analyse de la logique systémique.

<sup>118</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 24-29.

<sup>119</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 29-30.

<sup>120</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 30.

<sup>121</sup> Pour une analyse synthétique de la théorie de Luhmann, cf. Michel Lalonde, «Sur Niklas Luhmann : l'être et la société comme résolution de problèmes», *Société*, n° 14, hiver 1995, pp. 1-34, et Stephen Shecter, «Luhmann et le politique : au-delà de l'incroyable», *Société*, n° 14, hiver 1995, pp. 35-66.

Si chacun est renvoyé à soi dans le monde contemporain, indique Lyotard, il ne faut pas concevoir pour autant que la société se réduit à une masse d'atomes individuels pris dans un mouvement brownien sans plus de lien social. Dans ce nouveau contexte, le soi n'est en effet pas isolé mais pris dans une texture de relations plus complexe et plus mobile que jamais. Il est toujours, quelque'il soit, «placé sur des «noeuds» de circuits de communication» même infimes ou, selon le vocabulaire préféré par Lyotard, «placé à des postes par lesquels passent des messages de nature diverse»<sup>122</sup>. Dans la logique systémique, il garde ainsi un pouvoir sur ces messages qui le traversent, certes dans les limites tolérées par le système et en tant que cela favorise la régulation et la performativité de celui-ci.

De plus, selon Lyotard, soit à ignorer l'aspect agonistique de la société et privilégier indûment le point de vue et le seul intérêt du système, l'action des «messages» dépasse leur seule fonction de communication de l'information. Seule la machine cybernétique ne marche qu'à l'information, et les «atomes» qui forment la matière du système social restent en fait, selon lui, compétents, et se déplacent, par rapport à ces énoncés, aux formes et aux effets différents, et à la finalité du système :

«Chaque partenaire de langage subit lors des «coups» qui le concernent un «déplacement», une altération, de quelque sorte qu'ils soient, et cela non seulement en qualité de destinataire et de référent, mais aussi comme destinataire. Les «coups» ne peuvent pas manquer de susciter des «contre-coups»; or, tout le monde sait d'expérience que ces derniers ne sont pas «bons» s'ils sont seulement réactionnels. Car ils ne sont alors que des effets programmés dans la stratégie de l'adversaire, ils accomplissent celle-ci et vont donc à rebours d'une modification du rapport des forces respectives. De là l'importance qu'il y a à aggraver le déplacement et même à le désorienter, de façon à porter un «coup», un nouvel énoncé qui soit inattendu»<sup>123</sup>.

Lyotard estime que cette «atomisation» du social contredit de fait la vision bureaucratique de la société bloquée. Ainsi, écrit-il, «la limite que l'institution oppose au potentiel du langage en «coups» n'est jamais établie, même quand elle l'est formellement. Elle est plutôt elle-même le résultat provisoire et l'enjeu de stratégies de langage menées dans et hors l'institution». Les limites de l'institution peuvent être déplacées et ne «se stabilisent qu'autant qu'elles cessent d'être un enjeu»<sup>124</sup>.

Il reste que dans la vision systémique, ces individus ne se déplacent qu'en fonction du surcroît d'efficacité qu'ils apportent à l'organisation générale. S'il y a un lien social, c'est

<sup>122</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 31.

<sup>123</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 33.

<sup>124</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 35.

qu'il est requis par le fonctionnement et l'amélioration des performances du système. L'identité entre performativité et modèle systémique est en effet interne, le système marchant à la performativité et celle-ci trouvant son espace d'expansion dans celui-là. Avec la théorie du système, on sort de la rationalisation des actes recherchée par le modèle fonctionnaliste pour calquer toute attitude, toute action sur la pure performativité qui fournit en retour leur raison d'être<sup>125</sup>. Luhmann l'a posé explicitement, comme Lyotard le résume ici :

«l'harmonie des besoins et des espoirs des individus ou des groupes avec les fonctions qu'assure le système n'est plus qu'une composante annexe de son fonctionnement; la véritable finalité du système, ce pour quoi il se programme lui-même comme une machine intelligente, c'est l'optimisation du rapport global de ses input avec ses output, c'est-à-dire sa performativité. [...] La seule alternative à ce perfectionnement des performances étant l'entropie, c'est-à-dire le déclin»<sup>126</sup>.

L'argumentation de la logique systémique se développe ainsi en deux points. Premier point, la réduction de la complexité est exigée par la compétence du système quant à la puissance. A l'objection qu'il faut tenir compte des opinions moléculaires (individus) pour éviter d'éventuelles perturbations, Luhmann répond, deuxième point, qu'il est possible de diriger les aspirations individuelles par un processus de «quasi-apprentissage» afin qu'elles deviennent compatibles avec les décisions du système. Ces dernières n'ont pas à respecter les aspirations : «il faut que les aspirations aspirent à ces décisions, du moins à leurs effets. Les procédures administratives feront «vouloir» par les individus ce qu'il faut au système pour être performatif»<sup>127</sup>.

Le critère de performativité a d'ailleurs des «avantages», reconnaît même Lyotard. Il exclut en principe l'adhésion à un discours métaphysique, il requiert l'abandon des fables, il exige des esprits clairs et des volontés froides, il met le calcul des interactions à la place de la définition des essences, et il fait assumer aux «joueurs» la responsabilité non seulement des énoncés qu'ils proposent mais aussi des règles auxquelles ils les soumettent pour les rendre acceptables. Il contribue aussi à élever tous les jeux de langage à la connaissance d'eux-mêmes, et il tend à faire basculer le discours quotidien dans une sorte de métadiscours : «les énoncés ordinaires marquent une propension à se citer eux-mêmes et les divers postes

<sup>125</sup> Voir par exemple l'analyse systémique et non plus fonctionnaliste de la dynamique de famille par l'économiste américain Gary Becker (*An Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, 1976).

<sup>126</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 25.

<sup>127</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 100.

pragmatiques à se rapporter indirectement au message pourtant actuel qui les concerne»<sup>128</sup>. Le système peut même compter au nombre de ses avantages sa dureté, écrit Lyotard :

«Dans le cadre du critère de puissance, une demande (c'est-à-dire une forme de prescription) ne tire aucune légitimité du fait qu'elle procède de la souffrance d'un besoin inassouvi. Le droit ne vient pas de la souffrance, il vient de ce que le traitement de celle-ci rend le système plus performatif. Les besoins des plus défavorisés ne doivent pas servir par principe de régulateur au système, puisque la manière de les satisfaire étant déjà connue, leur satisfaction ne peut améliorer ses performances, mais seulement alourdir ses dépenses. La seule contre-indication est que la non-satisfaction peut déstabiliser l'ensemble. Il est contraire à la force de se régler sur la faiblesse. Mais il lui est conforme de susciter des demandes nouvelles qui sont censées devoir donner lieu à la redéfinition des normes de «vie»<sup>129</sup>.

En ce sens, dit Lyotard, «le système se présente comme la machine avant-gardiste qui tire l'humanité à elle, en la déshumanisant pour la réhumaniser à un autre niveau de capacité normative»<sup>130</sup>.

Mais un tel comportement, souligne Lyotard, est à proprement parler terroriste, comme l'est celui du système décrit par Luhmann. La terreur se définit en effet, pour lui, par l'efficacité tirée de l'élimination ou la menace d'élimination d'un partenaire hors du jeu de langage auquel on jouait avec lui. «Il se taira ou donnera son assentiment non parce qu'il est réfuté mais menacé d'être privé de jouer». L'orgueil des décideurs et des technocrates revient à exercer cette terreur. «Il dit : Adaptez vos aspirations à nos fins, sinon...»<sup>131</sup>.

#### **4. 3. La transformation de la science par la logique de la performativité**

Dans cet environnement performatif qui définit la nouvelle légitimité du social, la science connaît alors une transformation importante de ses fonctions de recherche et d'enseignement.

<sup>128</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 100-101.

<sup>129</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 101.

<sup>130</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 101-102.

<sup>131</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 103. Raullet souligne que Lyotard confond ici terrorisme et totalitarisme qui correspond bien, lui, à la description de la société de terreur qu'il propose. Cf. G. Raullet, «Poétique de l'histoire. Réflexions sur la démocratie postmoderne», in Y. Boisvert (dir.), *Postmodernité et sciences humaines*, Montréal, Liber, 1998, pp. 47-67.

Dans le cas de la recherche, la transformation touche à la fois la question de l'argumentation et celle de l'administration de la preuve<sup>132</sup>. Avec le rejet d'une métalangue universelle, la question de la légitimation du savoir se pose en effet autrement. L'argumentation exigible pour l'acceptation d'un énoncé scientifique devient subordonnée à une «première» acceptation (constamment renouvelée en pratique en vertu du principe de récursivité) de son système axiomatique, c'est-à-dire des règles qui fixent les moyens de l'argumentation. Ces règles de fonctionnement ne peuvent pas être démontrées mais font l'objet d'un consensus entre les experts. Le savoir postmoderne apparaît alors à la fois flexible (multiplicité de langages) et pragmatique (règles décidées par contrat entre les joueurs). Il peut connaître deux sortes de progrès : soit une nouvelle argumentation dans le cadre de règles établies, soit l'invention de nouvelles règles et donc un changement de jeu<sup>133</sup>. Ceci correspond en fait, selon Lyotard, à un déplacement majeur de l'idée de raison :

«le principe d'un métalangage universel est remplacé par celui de la pluralité des systèmes formels et axiomatiques capables d'argumenter des énoncés dénotatifs, ces systèmes étant décrits comme une métalangue universelle mais non consistante»<sup>134</sup>.

Dès lors, ce qui passait pour paradoxe dans la science classique et moderne peut dans de tels systèmes trouver une force de conviction nouvelle et obtenir l'assentiment de la communauté scientifique.

La question de l'administration de la preuve fait, elle, intervenir la dimension de la technique dans le débat scientifique. Les techniques sont apparues avec le développement de la science moderne, note Lyotard, comme des moyens de recevoir des données ou d'agir sur le contexte à la place de l'être humain en palliant sa faillibilité. Mais les techniques obéissant au principe de l'optimisation des performances (rapport input/output, énergie/résultats), la question de la validation s'en est vue transformée.

La pertinence des jeux performatifs n'est en effet ni le vrai, ni le juste, ni le beau, mais l'efficace : «un «coup» technique est «bon» quand il fait mieux et/ou quand il dépense moins qu'un autre»<sup>135</sup>. L'administration de la preuve passe ainsi sous le contrôle d'un autre jeu de langage où l'enjeu est la performativité, et non plus la vérité. Or, en raison du lien entre richesse et performativité (pas de technique sans richesse et inversement), à partir de la révolution industrielle la science va entrer comme force de production, comme moment dans

<sup>132</sup> Cf. J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 69-78.

<sup>133</sup> Cf. la notion de changements paradigmatiques in Th. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, 1972 [1962], référé in J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 72.

<sup>134</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 72.

<sup>135</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 73.

l'introduction du capital. Depuis lors, c'est davantage le désir d'enrichissement que le désir de savoir qui impose aux techniques l'impératif d'amélioration des performances et de réalisation des produits. En retour s'opère l'intrusion du capitalisme (d'Etat ou corporatif) dans la recherche scientifique, directement dans les départements de recherche des entreprises, indirectement dans le financement de recherches privées ou institutionnelles. L'Etat et/ou l'entreprise abandonne ainsi le récit de légitimation idéaliste ou humaniste, avec son enjeu de vérité, pour justifier le nouvel enjeu, le seul enjeu «crédible» aujourd'hui : la puissance<sup>136</sup>.

Le problème, souligne Lyotard, c'est que la puissance ne peut en elle-même constituer une légitimation du savoir, car elle ne relève que du jeu de la technique. Cependant, comme la performativité peut augmenter la capacité d'avoir raison en augmentant celle d'administrer la preuve (influence sur le critère de vérité), ainsi que les chances qu'un ordre soit considéré comme juste en augmentant celles qu'il a d'être exécuté (influence sur le critère de justice), ce à quoi on va assister, c'est à une sorte de légitimation par le fait qui prend appui sur l'efficacité du système. En conséquence, le contrôle du «contexte», c'est-à-dire l'amélioration des performances réalisées contre les partenaires qui constituent ce dernier, que ce soit la «nature» ou les hommes, paraît du coup valoir comme une sorte de légitimation. Ce qui permet à Luhmann d'annoncer pour les sociétés industrielles avancées le remplacement de la normativité des lois par la performativité des procédures<sup>137</sup>. Le «système» qui se profile derrière cette perspective est en effet le suivant :

«La «réalité» étant à la fois ce qui fournit les preuves pour l'argumentation scientifique et les résultats pour les prescriptions et les promesses d'ordre juridique, éthique et politique, on se rend maître des unes et des autres en se rendant maître de la «réalité» au moyen des techniques. En renforçant les techniques, on «renforce» la réalité, donc les chances d'être juste et d'avoir raison. Et, réciproquement, on renforce d'autant mieux les techniques que l'on peut disposer du savoir scientifique et de l'autorité décisionnelle»<sup>138</sup>.

La légitimation légale-rationnelle peut alors être remplacée par une légitimation technocratique qui n'accorde de l'importance ni aux croyances des citoyens ni à la moralité. Concrètement, l'efficacité va être nourrie par le contrôle sur le contexte que doit fournir l'informatisation généralisée des sociétés avancées. Ainsi «l'accroissement de la puissance, et son autolégitimation, passe à présent par la production, la mise en mémoire, l'accessibilité et

<sup>136</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 74-76.

<sup>137</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 76-77.

<sup>138</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 77.

l'opérationnalité des informations»<sup>139</sup>. Le rapport de la science et de la technique s'inverse, et la complexité des argumentations est acceptée car elle oblige à perfectionner les moyens de la preuve, et ce au profit de la performativité. Les secteurs de la recherche qui ne peuvent contribuer, même indirectement, à cette optimisation des performances du système «sont abandonnées par les flux de crédits et voués à la sénescence»<sup>140</sup>.

Mais ce n'est pas tout. On assiste en effet aussi à une transformation de l'enseignement dont les objectifs vont se définir à partir d'un pur point de vue pragmatique<sup>141</sup>. Lorsque que le critère de pertinence est la performativité du système social supposé, l'effet à obtenir est en effet la contribution maximale de l'enseignement supérieur (sous-système) à la meilleure performativité du système social, tant en formation des compétences qu'en contribution au maintien de la cohésion interne du système social. Dans le contexte de la délégitimation,

«la transmission des savoirs n'apparaît plus comme destinée à former une élite capable de guider la nation dans son émancipation, elle fournit au système des joueurs capables d'assurer convenablement leur rôle aux postes pragmatiques dont les institutions ont besoin»<sup>142</sup>.

Cela se mesure en nombre de spécialistes, et se traduit en formation permanente (éducation continue) et «à la carte».

Quant au contenu, l'essentiel du transmissible étant constitué par un stock organisé de connaissances, «l'application des nouvelles techniques informationnelles peut avoir une incidence considérable sur le support communicationnel»<sup>143</sup>. La pédagogie ne se définit plus alors par la transmission des contenus, mais par celle de l'usage des terminaux, c'est-à-dire de nouveaux langages, et du maniement du jeu de l'interrogation. Lyotard maintient cependant que cela ne signifie pas la fin du savoir. L'Encyclopédie de demain, ce sont, à ses yeux, les nouvelles banques de données informatisées qui sont toujours plus «performantes» que chaque utilisateur : «Elles sont la «nature» pour l'homme postmoderne». Et si le ressort principal de l'intérêt pour le savoir est la puissance, la didactique classique cesse d'être pertinente, et le remplacement partiel des enseignants par des machines devient tolérable. «La question, explicite ou non, [...] n'est, en effet, plus : est-ce vrai? mais : à quoi ça sert? Dans

<sup>139</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 77.

<sup>140</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 78.

<sup>141</sup> Cf. J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 78-88.

<sup>142</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 79-80.

<sup>143</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 83.

le contexte de mercantilisation du savoir, cette dernière question signifie le plus souvent : est-ce vendable? Et dans le contexte d'augmentation de la puissance : est-ce efficace?»<sup>144</sup>. Or, la compétence performante paraît bien être vendable, et elle est, par définition, efficace, à la différence de la compétence du vrai et de celle du juste. La perspective d'un vaste marché des compétences opérationnelles s'ouvre alors, avec une logique de l'offre et de la demande envers les détenteurs de ce savoir<sup>145</sup>.

Néanmoins, pour assurer le progrès des compétences et donc un surcroît de performativité dans la production du savoir, la transmission des informations reste insuffisante. Il faut lui adjoindre l'«imagination», comme capacité d'articuler ensemble ce qui ne l'était pas, la vitesse en étant un critère essentiel. Elle permettra «d'actualiser les données pertinentes pour le problème à résoudre «ici et maintenant» et de les ordonner en une stratégie efficiente»<sup>146</sup>. En effet, dans le système, sorte de jeu à information complète, qu'est le monde du savoir postmoderne, la meilleure performativité ne peut pas consister dans l'acquisition d'un supplément d'information. Elle résulte au contraire «d'un nouvel arrangement des données, qui constituent proprement un «coup» », et qui s'obtient le plus souvent par la mise en connexion des séries de données tenues jusqu'alors pour indépendantes<sup>147</sup>.

D'autre part, cela nécessite l'interconnexion des champs du savoir autrefois compartimentés, autrement dit l'interdisciplinarité. Le rapport au savoir est désormais celui d'«utilisateurs d'un outillage conceptuel et matériel complexe et [de] bénéficiaires de ces performances»<sup>148</sup>. Aux champs disciplinaires et à la synthèse individuelle succèdent le travail en équipe et le *brain storming* dans le but affiché d'une amélioration des performances, cela sans que l'on sache, reconnaît Lyotard, si ces méthodes validées pour l'exécution des tâches, le sont encore pour le travail de conception.

#### 4. 4. La paralogie

Lyotard reconnaît ainsi la réalité «systémique» de la société de délégitimation. Mais, s'opposant à la vision luhmannienne, il estime aussi que l'évolution postmoderne systémique

<sup>144</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 84-85.

<sup>145</sup> Voir à ce sujet la mise en place de cours universitaires sur l'Internet par l'UCLA au grand dam des professeurs dont l'enseignement n'est plus considéré comme leur propriété intellectuelle mais comme un produit (syllabus, codex, etc..) vendu à l'université contre leur salaire, cf. Kenneth R. Weiss, «Academia wary of cyber-schooling», *Los Angeles Times*, repris dans le *China Post*, 13 avril 1998, p. 6.

<sup>146</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 85.

<sup>147</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 85.

<sup>148</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 86.

n'est ni sans conflits ni sans possibilités d'ouverture. Selon lui, en effet, le savoir postmoderne raffine au contraire notre sensibilité aux différences et renforce notre capacité de supporter l'incommensurable. Car ce savoir s'oppose à la fois aux métarécits, à l'opérativité technologique et au consensus communicationnel, et trouve sa raison, non pas dans l'homologie des experts, mais dans la paralogie des inventeurs. La condition postmoderne serait alors en fait étrangère au désenchantement comme à la positivité aveugle de la délégitimation et à l'identification au système<sup>149</sup>.

Si Lyotard adopte donc la pensée du système, c'est parce qu'elle nie toute validité aux métarécits, elle est comme la «base» de la réflexion post-moderne, post-métarécit, de cette réflexion dans un monde délégitimé. Mais il la critique, non seulement en raison de sa logique totalitaire, mais plus encore à cause de son inadéquation à la nature du réel. Ce système qui se présente comme l'effectivité du réel et qui légitime le savoir par l'efficacité de ses performances méconnaîtrait, en effet, le fonctionnement réel de la nature. Il en perdrait alors une grande part de sa légitimité.

La légitimation par la performativité est en effet minée par la crise du déterminisme scientifique. Ce dernier se base sur la «philosophie» positiviste de l'efficacité qui pose que la performativité se définissant par un rapport input/output, il faut supposer que le système dans lequel on fait entrer l'input est à l'état stable. Il obéit alors à une «trajectoire» régulière dont on peut établir la fonction continue et dérivable qui permettra d'anticiper convenablement l'output<sup>150</sup>. Or, la science, que ce soit dans le travail de la preuve (recherche du contre-exemple) ou de l'argumentation (formation de paradoxes) ne recherche pas l'efficacité mais le nouveau coup. La nature même du travail scientifique apparaît donc en conflit avec la pensée de l'efficacité. Du coup, le savoir auquel se réfère le modèle performatif se révèle comme n'étant pas le savoir scientifique mais seulement le savoir technique qui, lui, marche entièrement à l'efficacité. Le modèle de société qui en découle est ainsi logiquement un modèle technique et technocratique, mais pas «scientifique» ou encore «rationnel».

Plus encore, Lyotard va montrer en s'appuyant sur les travaux de pointe tant en physique atomique qu'en mécanique quantique et en mathématiques que le modèle d'une nature stable, et donc le fondement de la pensée systémique, est faux. Le réel doit, au contraire, se percevoir comme instabilité à l'équilibre toujours temporaire et local. Stabilité, complétude du jeu et déterminabilité sont autant de postulats dont la remise en question amène alors une toute autre perception du réel. La microphysique montre ainsi que «la relation de l'énoncé du savant avec «ce que dit» la «nature» semble relever d'un jeu à information non

<sup>149</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 88-89.

<sup>150</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 88.

complète»<sup>151</sup>. La modélisation de l'énoncé du premier (le savant) exprime en effet le fait que l'énoncé effectif, singulier, que proférera la seconde (la nature) n'est pas prévisible. «Ce qui est calculable, c'est la chance que cet énoncé dise ceci plutôt que cela. Au niveau microphysique, une «meilleure» information, c'est-à-dire plus performante, ne peut donc pas être obtenue. La question n'est pas de connaître ce qu'est l'adversaire (la «nature»), elle est de savoir à quel jeu il joue» (au dés, donc au hasard, ou au bridge, et donc à la ruse)<sup>152</sup>. En général, dit Lyotard, «on admet que la nature est un adversaire indifférent, mais non rusé, et l'on distingue les sciences de la nature et les sciences de l'homme sur la base de cette différence». Dans celles-là, le hasard auquel l'homme se heurte n'est alors pas «d'objet ou d'indifférence, mais de comportement ou de stratégie, c'est-à-dire agonistique»<sup>153</sup>.

L'avancée des mathématiques contemporaines<sup>154</sup> remet, elle, carrément en question la propre notion de système stable en montrant comment des discontinuités peuvent se produire formellement dans des phénomènes déterminés et donner lieu à des formes inattendues (Thom). La problématique du déterminisme peut ainsi être formulée dans un postulat : «Le caractère plus ou moins déterminé d'un processus est déterminé par l'état local de ce processus»<sup>155</sup>. Le déterminisme apparaît donc comme une sorte de fonctionnement lui-même déterminé : «la nature réalise en toute circonstance la morphologie locale la moins complexe, qui soit néanmoins compatible avec les données initiales locales»<sup>156</sup>. Mais comme le plus souvent le conflit entre les données interdit la stabilisation, il apparaît que : «le modèle des catastrophes réduit tout processus causatif à un seul, dont la justification intuitive ne pose pas de problèmes : le conflit, père, selon Héraclite, de toutes choses»<sup>157</sup>. Il n'y a donc, dit Lyotard, que des «îlots de déterminisme», et «l'antagonisme catastrophique est la règle, au sens propre : il y a des règles de l'agonistique générale des séries, qui se définissent par le nombre des variables en jeu»<sup>158</sup>.

La science postmoderne fait alors «la théorie de sa propre évolution comme discontinue, catastrophique, non rectifiable, paradoxale». Elle change le sens du mot savoir,

<sup>151</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 92-93.

<sup>152</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 93.

<sup>153</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 93-94. La question est alors de savoir comment programmer l'action humaine. Face à ce choix entre plusieurs stratégies possibles (la ruse), on a tenté de développer des stratégies d'actions. Borel suggère par exemple que «dans les jeux où la meilleure manière de jouer n'existe pas», c'est-à-dire dans les jeux à information incomplète, «on peut se demander s'il n'est pas possible, à défaut d'un code choisi une fois pour toutes, de jouer d'une manière avantageuse en variant son jeu», ce qui a ensuite été utilisé dans l'idée de la probabilisation performante. cf. J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 93, note 196.

<sup>154</sup> Notamment les travaux sur les objets fractals (Mandelbrot) et la théorie des catastrophes (Thom), cf. J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 94-96.

<sup>155</sup> René Thom, *Stabilité structurelle et morphogénèse. Essai d'une théorie générale des modèles*, 1972, cité in J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 96.

<sup>156</sup> R. Thom, *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, 1974, cité in J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 96.

<sup>157</sup> R. Thom, *ibid.*, cité in J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 96.

<sup>158</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 96.

et produit non pas du connu, mais de l'inconnu. Et elle propose un modèle de légitimation qui n'est pas celui de la meilleure performance, mais «celui de la différence comprise comme paralogie»<sup>159</sup>. Théorie et méthode scientifique deviennent obsolètes en tant que vecteurs de la recherche scientifique. Ce qui prime, c'est l'idée, la découverte.

L'orgueil des technocrates s'oppose donc à la pragmatique scientifique qui montre que l'identification au système est impossible et dont la réponse aux nouvelles demandes est plutôt : il faut voir, raconter votre histoire. Quand l'institution savante fonctionne à la manière du système, elle se conduit en fait comme un pouvoir ordinaire, dont le comportement est réglé en homéostasie. Ainsi, dit Lyotard, «pour autant qu'elle est différenciante, la science dans sa pragmatique offre l'antimodèle du système stable»<sup>160</sup>. Elle est «un modèle de «système ouvert» dans lequel la pertinence de l'énoncé est qu'il «donne naissance à des idées», c'est-à-dire à d'autres énoncés et à d'autres règles de jeux»<sup>161</sup>. Comme il n'y a pas dans la science de métalangue générale qui puisse transcrire ou évaluer les autres langages, l'identification au système et, tout compte fait la terreur, sont donc, pour Lyotard, impossibles.

Néanmoins, la question de la légitimité demeure. De la question «Que vaut ton argument, que vaut ta preuve?», au coeur de la pragmatique scientifique, on en arrive en effet naturellement à celle-ci : «Que vaut ton «que vaut»?», métaquestion ou question de la légitimité<sup>162</sup>. Le problème de la légitimation du savoir peut alors se dégager comme suit<sup>163</sup>. Le recours aux grands récits (Esprit ou émancipation) est exclu comme validation du discours scientifique postmoderne. Par contre, le «petit récit» reste la forme par excellence que prend l'invention imaginative, et tout d'abord dans la science (notamment dans la paralogie). Le principe de consensus comme critère de validation (cf. Habermas) paraît, d'autre part, insuffisant. Car soit il repose sur la validité du récit de l'émancipation, en tant qu'accord libre entre les volontés humaines, soit il fait l'objet de procédures administratives, étant manipulé par le système comme l'un de ses composants en vue de maintenir et d'améliorer ses performances. Mais alors il ne vaut que comme moyen pour la véritable fin, celle qui légitime le système, la puissance. Le consensus ne peut donc être qu'un horizon jamais acquis.

La question est donc finalement pour Lyotard de savoir si une légitimation par la paralogie est possible. Cela oblige à distinguer paralogie et innovation, même si en pratique l'une se transforme fréquemment en l'autre. L'innovation est «commandée ou en tout cas

<sup>159</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 97.

<sup>160</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 103.

<sup>161</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 104.

<sup>162</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 89.

<sup>163</sup> Cf. J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 98-108.

utilisée par le système pour améliorer son efficacité»; la paralogie est, elle, «un coup, d'importance souvent méconnue sur-le-champ, fait dans la pragmatique des savoirs»<sup>164</sup>. L'accent se porte alors sur la question du dissentiment dans la pragmatique scientifique qui s'oppose à la stabilité et au consensus. Cette puissance déstabilisatrice du langage scientifique est, selon Lyotard, analogue au processus de la morphogenèse dégagé par Thom. Ce processus n'est pas sans règles mais sa détermination est toujours locale. «Transposée à la discussion scientifique, et placée dans une perspective de temps, cette propriété implique l'imprévisibilité des «découvertes»; [elle est] «un facteur de formation d'opacités qui repousse le moment du consensus à plus tard»<sup>165</sup>.

La question de la légitimation généralisée devient alors : «quel est le rapport entre l'antimodèle offert par la pragmatique scientifique et la société?»<sup>166</sup>. Comment, et, y est-il applicable? Selon Lyotard, la pragmatique sociale n'a pas la «simplicité» de celle des sciences, et il est peu concevable qu'on puisse déterminer des métaprescriptions communes à tous les jeux de langages qui la composent et qu'un consensus révisable puisse embrasser l'ensemble des métaprescriptions réglant l'ensemble des énoncés qui circulent dans la collectivité. C'est d'ailleurs justement «à l'abandon de cette croyance qu'est lié le déclin aujourd'hui des récits de légitimation, qu'ils soient traditionnels ou «modernes» »<sup>167</sup>.

Pourtant à côté du consensus, se maintient l'idée de justice qui, pour Lyotard, a toujours sa valeur surtout face à la pensée systémique du social. Se dessine alors, dans la perspective paralogique, une idée et une pratique de la justice qui ne soit pas liée à celle du consensus. La première condition en est la reconnaissance de l'hétéromorphie des jeux de langage. Elle implique la renonciation à la terreur comme tentative (théorique et pratique) de réaliser leur isomorphie. La deuxième condition est le principe que le consensus sur les règles *doit* être local, «c'est-à-dire obtenu des partenaires actuels et sujet à résiliation éventuelle», ouvrant la voie à une multiplicité de «méta-argumentations finies»<sup>168</sup>. Cette orientation, estime Lyotard, correspond d'ailleurs à l'évolution des interactions sociales, où le contrat temporaire supplante de fait l'institution permanente (au niveau professionnel, affectif, sexuel, culturel, familial, international, et politique). L'évolution est cependant équivoque, reconnaît Lyotard, car «le contrat temporaire est favorisé par le système à cause de sa plus grande souplesse, de son moindre coût, et de l'effervescence des motivations qui l'accompagne, tous facteurs contribuant à une meilleure opérativité»<sup>169</sup>.

<sup>164</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 98-99.

<sup>165</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 99.

<sup>166</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 104.

<sup>167</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 105.

<sup>168</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 107.

<sup>169</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 107.

De fait, pour Lyotard, il n'est de toute façon pas question de proposer une alternative «pure» au système. Cette alternative ne peut que lui ressembler. Il faudrait plutôt se réjouir de l'équivocité de la tendance au contrat temporaire : «elle n'appartient pas à la seule finalité du système, mais celui-ci la tolère», et elle indique en son sein, estime Lyotard, cette autre finalité qu'est la recherche de la paralogie<sup>170</sup>. C'est là, selon Lyotard, que l'on voit comment l'informatisation des sociétés affecte cette problématique. Celle-ci peut en effet devenir «l'instrument «rêvé» de contrôle et de régulation du système de marché, étendu jusqu'au savoir lui-même, et exclusivement régi par le principe de performativité. Elle comporte alors inévitablement la terreur»<sup>171</sup>. Mais, dit Lyotard, elle peut aussi servir les groupes de discussion sur les métaprescriptifs en leur donnant les informations nécessaires à leur prise de décisions. La ligne à suivre pour faire bifurquer l'informatisation dans ce sens est alors, estime Lyotard, simple en principe : «que le public ait accès librement aux mémoires et aux banques de données»<sup>172</sup>. Ainsi les jeux de langage seront à la fois des jeux à information complète à instant «t» et à somme non nulle permettant le développement illimité des discussions. Car les enjeux seront alors constitués par des connaissances, ou des informations, et la réserve de connaissances qu'est la réserve de la langue en énoncés possibles est inépuisable. Voilà pour Lyotard le dessin d'une politique qui respecte également le désir de justice et celui d'inconnu.

On voit qu'avec Lyotard, la problématique du postmoderne a changé de dimension. On ne traite plus ici simplement d'une nouvelle culture, même liée à l'évolution d'une infrastructure économique, mais bien d'un système entier, général, à la fois régulant le réel et s'imposant comme nouveau cadre de la pensée, nouvelle légitimation ou idéologie. Le paradoxe, et la spécificité, de l'analyse de Lyotard vient alors du fait que tout en acceptant cette nouvelle organisation utilitariste du social, et la légitimant du même coup, il indique qu'elle est aussi éloignée de l'«essence» du postmoderne, la paralogie, que la logique technique l'est de la logique scientifique. Il délégitime ainsi le fonctionnement et la pensée systémique tout en célébrant le progrès qu'elle représente par rapport aux «grands récits» modernes. Cette position «à double entrée» n'est alors évidemment pas sans poser de problèmes, et notamment tous ceux qui dérivent de la non-critique du modèle systémique. Cette position en soi paradoxale reflète d'ailleurs bien le monde postmoderne du paradoxe.

La condition postmoderne est donc pour Lyotard en premier lieu l'état de la société après l'échec reconnu des grands récits. Cet état est celui d'une pensée qui, en valorisant la

<sup>170</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 107.

<sup>171</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, p. 107.

<sup>172</sup> J. F. Lyotard, *ibid.*, pp. 107-108.

différence, multiplie les points de vue valides comme autant de «perspectives» justifiables et dont l'inadéquation possible ne ressort pas de la contradiction mais d'un simple paradoxe par l'élimination de toute instance référentielle commune. C'est-à-dire en fait la pensée nietzschéenne comme on le verra dans les chapitres V et VI. On aboutit cependant pratiquement à un relativisme généralisé qui remplace les métalangues et sujets universels modernes et qui, ne connaissant pas de critère d'évaluation (tout est possible si c'est inventif) risque, presque inévitablement, dans les conditions pratiques des rapports sociaux de ressortir du pur rapport de force pour imposer la validité de certaines positions sur d'autres.

Le seul principe de référence, la seule valeur sociale, qui subsiste est en effet celui de l'efficacité - ou efficience - dont le modèle systémique a fait son moteur sous la notion de performativité. La légitimation du savoir dans la société postmoderne ressort donc, comme tous les autres domaines du social, uniquement d'une logique performative. Comme l'a bien souligné Lyotard, cela entraîne à la fois la quantification du savoir et sa marchandisation. Le rapport à la connaissance se transforme en pur rapport d'échange (comme ceux de l'argent et du travail) et la circulation du savoir devient régie sur le modèle de la circulation monétaire. La prise du pouvoir dans le monde du savoir par l'idéologie utilitariste, qui transforme chaque acteur du savoir en utilisateur de connaissances, répond donc à la transformation globale d'une société où la seule puissance et la preuve par le résultat se voient conférées une forme de légitimité. L'unification savoir-pouvoir et la fragmentation individuelle des buts et des valeurs reconnues par Lyotard comme spécifiques de la société postmoderne, représentent cette dichotomie entre une organisation globale, systémique, technocratique, auto-légitimée qui a pris en charge le «réel», et les individus dont l'existence «ouverte» par la relativité infinie des options est contrôlée, dès le départ, par la nécessité du «service» du système et, à tout moment, par le rejet de toute option jugée non-performative par ce même système. Exemple parmi d'autres, Lyotard souligne comment le principe de performativité a ainsi pour conséquence la subordination des institutions d'enseignement supérieur aux pouvoirs, auxquels elles doivent s'accorder «volontairement» pour assurer la finalité interne du système.

L'opposition que met en avant Lyotard entre «efficience» et «nouveau coup» pour soutenir sa vision d'une transformation paralogique du système, ne semble alors pas vraiment refléter les conditions réelles du choix offerts aux individus au sein de celui-ci. Et lui-même reconnaît qu'il est difficile d'imaginer l'application de la paralogie aux relations sociales. De même quand il se félicite de la généralisation du «contrat temporaire» dans le système comme possibilité d'ouverture infinie d'interactions entre individus, il ne prend absolument pas en compte le problème de l'inégalité (au départ) entre les «contractants». Si la critique de la pensée performative par Lyotard sur la base de son inadéquation à la nature

indéterminée du réel et de la science permet effectivement de délégitimer tout velléité de représentation du «vrai» et du «bien» par l'«efficace» systémique, l'absence d'une pensée sociale, et donc d'une réflexion «politique» sur la société amène Lyotard vers une simple célébration du «nouveau» et du «libre» postmoderne de la différence sans aucune solution pratique et théorique pour évoluer hors de la «terreur totalitaire» inscrite dans le système. L'argument de la liberté d'accès aux banques de données s'annule en effet en partie de lui-même dès lors que l'on réalise que ces banques de données sont installées et constituées par le système lui-même dans sa logique de contrôle de la «réalité» et d'efficience fonctionnelle.

Avec l'analyse de Lyotard, on perd donc par rapport à Jameson, le lien entre évolution du capitalisme et mutation culturelle, mais on gagne une vision plus globale, «sociétale», des nouvelles formes et principes de fonctionnement et de domination sociale. La conjugaison des deux permet alors de voir que la culture postmoderne n'est pas une simple affaire de production culturelle, mais renvoie à une nouvelle «représentation du réel» basée sur le rejet des représentations modernes et l'acceptation d'une régulation pragmatique (fonctionnelle) des rapports sociaux. Et cette nouvelle «représentation du réel» va aboutir à l'émergence des thématiques de la différence et de la surface comme modèles de rapports sociaux et de relation au réel.

## 5. Postmodernité et Art moderne

### 5. 1. Postmodernismes et modernité

Ce chapitre nous a permis de passer en revue plusieurs approches de la culture postmoderne et du postmodernisme. Un premier objectif était de montrer à la fois la diversité et une certaine cohérence des expressions multiples du postmodernisme. Un deuxième objectif était de saisir les thèmes ou les critères principaux de la culture postmoderne. Cela s'est fait de façon croissante en partant des «postmodernes» analysés par Hoarau jusqu'à l'étude précise des traits de la logique culturelle postmoderne par Jameson puis celle du double visage systémique et paralogique d'un postmoderne réel et virtuel chez Lyotard.

Les tableaux de Lyotard, Rorty, Restany ou Jencks dressés par Hoarau nous ont ainsi montré des formes différentes, des possibilités différentes du postmoderne. Dans le même temps, elles mettent l'accent sur des thèmes, qui s'ils apparaissent opposés, sont tous des éléments constitutifs de la postmodernité. On aurait donc au moins trois variantes du postmoderne : le courant anti-moderniste populiste (type Jencks), le courant expérientialiste mémorialiste (type Vattimo), et le courant expérientialiste avant-gardiste (type Lyotard). Leur rare terrain d'entente est leur opposition à une modernité que chacun va toutefois définir différemment. Ils possèdent cependant des traits communs, essentiellement la mise en avant de la différence, des identités particulières, de la dimension de l'Autre, et la résistance à un modèle social imposé par le haut. On pourrait alors, pour l'instant, regrouper sommairement ces thèmes autour de ceux de la liberté (et de l'inventivité), du système (et de la conformité), et de la nouvelle personne-individualité (et du groupe). On dira que ces thèmes n'ont rien de nouveau et font même partie de la problématique de la modernité. Pourtant, sans même parler de la définition à donner à chacun de ces termes, si l'on comprend bien la modernité, on voit qu'elle n'est pas seulement une question de thèmes, mais de structure où ces thèmes prennent place de façon originale ou différente. De même pour la postmodernité qui, si l'on répugne à parler de structures à son sujet, doit au moins être saisie dans son «agencement» ou «dispositif» et non simplement dans les thèmes qui la nourrissent.

C'est aussi par ces thèmes que l'on pourra saisir le lien entre le postmodernisme et les nouveaux courants théoriques de ces trente dernières années en critique littéraire, «études culturelles» ou même critique sociale<sup>173</sup>. Les théories de l'orientalisme, du post-colonialisme, voire du féminisme (même si ce dernier a une plus longue histoire) prennent toutes leurs sources dans les aspects progressistes des thématiques du respect de la différence et d'Autrui

<sup>173</sup> Sur ce point, cf. par exemple Frances Fortier, «Le récit de la postmodernité», in Y. Boisvert (dir.) *Postmodernité et sciences humaines*, Montréal, Liber, 1998, pp. 23-46.

contre une idéologie, non tant de l'universalisme et de la Raison des Lumières, que du même et de l'identique qui dans la structuration historique du pouvoir politique et culturel est européen/américain, blanc, chrétien et masculin. Ce souci de résistance à un pouvoir vécu comme hégémonique, et à ses normes, va rejoindre les préoccupations classiques des courants marxistes et néo-marxistes d'opposition au pouvoir d'État capitaliste. Alors même que se craquelait puis s'effondrait le marxisme orthodoxe (léninien et stalinien), on retrouve ainsi dans ces nouvelles théorisations toute une panoplie conceptuelle issue du «marxisme occidental», depuis longtemps émancipé du pôle «oriental» ou orthodoxe, et en premier lieu des travaux de Gramsci, Lukacs, voire Benjamin<sup>174</sup>. C'est alors aussi reconnaître et redécouvrir la persistance d'une critique de l'évolution sociale au sein de l'Occident et contre «l'Occident» qui a pris plus que souvent les couleurs marxistes<sup>175</sup>, la pensée critique de l'École de Francfort servant alors de référence non dite à la tentative de réunir critique du pouvoir (Marx-Gramsci) et critique de la civilisation (Nietzsche) qui est l'arrière-fond des théorisations postmodernes.

Gramscisme et nietzschéisme semble ainsi être les deux outils privilégiés pour abattre l'«idéologie dominante», idéologie qui, cependant, en se fragmentant toujours plus localement (dans ses manifestations au plan de la classe, de l'ethnie, de la nation, de la race, du sexe, de l'orientation sexuelle), perd de sa cohérence, et donc de sa qualité même d'être critiquée et renversée, mais pas nécessairement de sa puissance. En dépit de tout ce que ces courants théoriques peuvent apporter à la compréhension critique du monde et de ses inégalités, il est alors possible qu'elles manquent en fait la «nature» réelle du nouveau «pouvoir» qui se met en place en même temps qu'elles-mêmes arrivent au centre du champ théorique. Le nouveau «régime de domination» (Deleuze) en se développant «structurellement» et «globalement» tend en effet à disqualifier, on l'a vu avec Jameson, les actions «conjoncturelles» et «locales» défendues par ces mouvements sociaux-théoriques. On reviendra sur ce point dans le chapitre III.

Au-delà des questions du pouvoir et de la «nouvelle individualité» qui pourront apparaître comme les ponts entre les différentes formes du postmoderne, les thèmes centraux liberté/système semblent aussi confirmer l'analyse habermassienne de deux traditions, ou lignes, postmodernes. D'un côté, en effet, le courant néo-conservateur, ou vieux hégélien, à la fois modernisateur et opposé à la modernité culturelle, va encourager la formation d'un système social qui assure le progrès et l'ordre sans qu'il soit permis de le remettre en question au nom même de ces valeurs d'ordre et de progrès. Le parfait héritier de ce courant

<sup>174</sup> Cf. Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspéro, 1977.

<sup>175</sup> Tradition et héritage critique qui s'est d'ailleurs toujours maintenue dans la pensée intellectuelle française, expliquant peut-être en partie l'usage étendu voire extensif par les courants postmodernes de ce que les Anglo-saxons appellent la *French theory*.

semble être Luhmann dont la théorie systémique s'auto-légitime au point qu'elle évacue la dimension idéologique qui lui est pourtant constitutive. S'y raccroche aussi Rorty qui fournit, on l'a vu, le même travail de légitimation de l'état des choses au niveau de la pensée philosophique par la validation du sens commun comme norme suprême de la raison. Cloisonnement, conformisme, auto-glorification sont les principes moteurs de ce système. De l'autre côté, et nécessairement en opposition avec eux, le courant dit anarchiste ou anti-moderne, qui dans la revendication d'une dimension «autre» que la raison recherche la liberté et la transformation de l'individu. Nietzsche en est le penseur emblématique. On en retrouve les traces chez nombre des membres de la «théorie française», chez Bataille par exemple, chez Lyotard dont le concept de paralogie reflète à la fois l'exigence de liberté et celle de différence comme structure du réel, ou encore chez Foucault et Deleuze (cf. chapitre VI). Ouverture, liberté, digression.

Le postmoderne se présente donc à la fois sous les couleurs de la liberté la plus totale, l'instabilité et la différence locale et sous celles d'une société conformiste, close sur elle-même, et entièrement auto-régulée. Son évolution est indéfinie et pose un problème tant théorique que pratique en ce qu'elle ne suit pas un plan, un projet, mais qu'elle se déploie telle quelle, «pour elle-même» pourrait-on dire. Ses promoteurs y voient la marque d'un retour à l'individu moyen (Rorty), à la tradition populaire et à la vie des gens (Jencks), ou à l'inventivité pure (Lyotard). Si l'on doit tenter de définir la culture postmoderne, on doit alors se baser sur cette nouvelle perception du réel qui s'oppose à la vision rationnelle, programmatrice, universelle de la modernité. Quelle que soit sa forme, la culture postmoderne tendra ainsi à mettre en première ligne l'émotion, l'absence de téléologie et l'appréciation du moment présent, ainsi que le souci du particulier, c'est-à-dire à la fois du local et de l'individuel. Culture de la différence, de l'instant, de la création personnelle, elle doit toutefois s'inscrire dans un cadre collectif. C'est ce que l'on a vu avec Jameson qui, en dégagant les traits spécifiques du postmoderne, souligne leur organisation logique et leur relation avec l'évolution de la structure économique. Surface, déshistoricisation, schizophrénie, pastiche, intensité et lien différentiel forment à la fois l'expérience et le programme (à la programmaticité impossible puisque déconstruite en chacun de ses lieux : spatial, temporel, individuel, normatif et relationnel) du nouveau mode de vie/mode d'être postmoderne.

Avant de se pencher en détail sur ces niveaux sociétaux (chapitre III) et individuel (chapitre IV), on doit alors revenir sur la dimension esthétique du phénomène postmoderne. Gagné l'a souligné, c'est à travers le postmodernisme comme manifeste esthétique que la problématique de la postmodernité s'est imposée dans le discours social, d'abord dans

l'architecture puis dans toutes les disciplines artistiques, littéraires et scientifiques. Or, si au départ l'opposition de ce postmodernisme au modernisme se présentait comme une rupture claire (anti-modernisme architectural, anti-formalisme, etc. ...), les catégories dégagées par les analyses critiques du phénomène, comme celle de Jameson, pour discriminer ce qui revient à l'une ou à l'autre période, se montrent hautement fragiles. En effet, en étant obligées de développer la notion de haut-modernisme pour combler l'écart entre postmodernisme et modernisme du XIX<sup>ème</sup> siècle et rendre ainsi compte de l'évolution des formes esthétiques du XX<sup>ème</sup> siècle, et en même temps de tracer une ligne entre ce haut-modernisme et ce qui apparaît comme un héritier peu reconnaissant, ces catégories peuvent constamment être remises en cause par l'évaluation subjective *a posteriori* non seulement de ceux qui les dressent mais aussi de ceux qui se réclament du postmodernisme et tâchent d'en circonscrire le territoire. Comment et où intégrer, par exemple, Burroughs qui est revendiqué par certains postmodernes et rejeté par d'autres? Si l'on souligne la dimension critique (du social et du discours) de son oeuvre, on devrait à la suite placer hors du postmodernisme tous ceux qui, comme lui, pousse toujours plus loin les expériences formelles et esthétiques tout en s'en servant pour démasquer l'hypocrisie et la domination de la société bien-pensante. Au cinéma, Godard échappe alors irrémédiablement à la catégorie postmoderne. On rejoindrait la définition du postmodernisme comme rejet de la pensée d'avant-garde (et avec elle du postmoderne lyotardien) qui en tant que telle est nécessairement porteuse d'une critique et donc d'une référence normative. Ce qui serait proprement postmoderne, on retrouve ici Jencks, serait donc la fin des avant-gardes, leur dissolution dans un environnement esthétique et social qui a relégué l'idée de normes aux oubliettes de l'histoire, et une création se développant uniquement en fonction de critères personnels, locaux et nécessairement toujours évolutifs.

Mais au-delà de Burroughs, et du flou des catégories moderne/postmoderne, c'est peut-être alors l'origine de la modernité esthétique comme modernisme qu'il faut questionner, notamment avec Baudelaire, représentant emblématique de la modernité tant chez Habermas que Foucault. On l'a vu justement, certains théoriciens contemporains remettent en cause l'appartenance ou l'adhésion de l'oeuvre baudelairienne à la modernité, saisissant sa célébration de l'éphémère dans les termes de l'idéal du moment présent postmoderne. Compagnon et Descombes ont ainsi noté une certaine ambiguïté dans la modernité de Baudelaire. Ils y voient la trace non seulement d'une dissociation d'avec la modernité culturelle historique, mais aussi, à travers sa critique acerbe de l'avant-garde romantique, d'une distinction entre le moderne baudelairien et la modernisme esthétique.

Cette critique de l'avant-garde devrait cependant, selon Hoarau, être rapportée à la révolte «aristocratique» de Baudelaire contre les effets de l'égalitarisme démocratique et de la

servilité qu'il induit. Les métaphores militaires qu'il dénonce dans l'art d'avant-garde dénotent pour Baudelaire, «des esprits non pas militants, mais faits pour la discipline, c'est-à-dire pour la conformité, des esprits domestiques, des esprits belges, qui ne peuvent penser qu'en société»<sup>176</sup>. Millet note, de même, que Baudelaire «considère l'avant-gardisme comme un embrigadement, et un avatar de la marchandisation de l'art qui transforme la quête artistique en recherche de positions stratégiques»<sup>177</sup>. Cette critique du moderne s'enracine ainsi d'abord, selon Hoarau, dans une critique de la sociabilité grégaire que le romantisme a promue dans le monde artistique et littéraire. A moins d'identifier ces deux courants, elle n'est donc pas tant anti-moderne qu'anti-romantique. De fait, on semble y retrouver à la fois la critique des tribus de Maffesoli et celle de la mode comme centre de la société individualiste par Lipovetsky<sup>178</sup>. Contre la solidarité d'un groupe social imposée par le romantisme, Baudelaire défendrait alors un individualisme éthique et esthétique, qui n'est pas sans évoquer quelques affinités avec l'individualisme nietzschéen. (Le «postmodernisme» de Baudelaire ne serait pas là où Compagnon pensait le trouver). De même, apparaît peut-être ici un lien encore voilé entre Baudelaire et Foucault qui permettrait à celui-ci de mettre le poète au centre de sa redéfinition de la modernité comme *êthos* de la liberté, et ce après avoir rejeté avec Nietzsche tout humanisme identifié au régime de domination bourgeois-disciplinaire. Mais dès lors, à la fois avec la forme d'individualisme qui s'esquisse chez Baudelaire et la promotion du souci de soi comme éthique individuelle chez Foucault, se dessine une compréhension de l'individu qui diffère de sa forme typiquement moderne (subjectivité). Supposer cela nous oblige alors à réviser l'appartenance de Baudelaire, voire du courant moderniste, au mouvement de modernité. Et du coup à revoir l'idée de l'Art moderne.

## 5. 2. Art moderne et postmodernité

Hoarau soulignait que la catégorie des «Temps modernes» n'est jamais du même type ou du même ordre que celle du modernisme artistique et littéraire qui a conduit de Baudelaire à Burroughs, de Manet à Pollock<sup>179</sup>. Soit, et ce si l'on accepte de mettre et Burroughs et Pollock dans le modernisme et non le postmodernisme. Le décalage entre modernité

<sup>176</sup> Ch. Baudelaire, in *Mon cœur mis à nu*, cité in J. Hoarau, «La postmodernité. Un essai de clarification», *op. cit.*, pp. 32-33, note 56.

<sup>177</sup> Claude Millet, *L'Esthétique romantique : une anthologie*, Paris, Agora, 1994, cité in J. Hoarau, *ibid.*, pp. 32-33, note 56.

<sup>178</sup> Et non la mode comme exaltation de la distinction et construction esthétique de soi prônée par le dandysme baudelairien.

<sup>179</sup> J. Hoarau, *ibid.*, p. 30.

politique, philosophique et esthétique est en effet à exposer si ce n'est à questionner. Mais l'Art moderne est-il l'expression dans la sphère du Beau de la modernité sociétale? C'est en fait cette question que soulève la remise en cause du modernisme baudelairien. Il ne faudrait plus alors voir avec Adorno le modernisme comme l'intensification retardée de la modernité des Lumières mais déjà comme autre chose, le début d'une dérive hors de cette modernité. On doit alors anticiper sur le prochain chapitre et la détermination d'une société de postmodernité radicalement différente de la société de modernité. La question de l'art moderne va donc nous servir de pont entre l'analyse d'une culture postmoderne liée aux évolutions contemporaines de la société, et l'idée d'un nouveau type de société (et de socialité) qui se distingue «princi­piellement» de celui de la modernité historique des Lumières, et ce dès le XIXème siècle.

L'idée d'une dissociation entre l'art moderne et la modernité est soutenue par Côté à travers son étude de Poe<sup>180</sup>. Poe, indique-t-il, apparaît «comme l'un des premiers artistes à saisir le caractère éminemment problématique de la création esthétique, au moment où celle-ci tente de se redéfinir»<sup>181</sup>. S'opère ainsi avec Poe une mise en rapport du «moderne» avec lui-même, un redoublement «moderne» qui situerait la problématique de la modernité esthétique dans le contexte de la post-modernité. Plus encore, il y aurait en fait un croisement qui pose la «modernité esthétique» et la «modernité historique» dans un rapport antithétique. Ce n'est en effet, souligne Côté, qu'à partir de l'achèvement de la modernité historique, dans le sens de la mise en oeuvre effective des principes qui la gouvernent à travers l'établissement des Etats-nations qui suit les révolutions bourgeoises des XVII, XVIII et XIXème siècles, que la modernité esthétique prend son essor<sup>182</sup>. Dès lors, et rejoignant la périodisation de Toynbee, Côté estime que «si l'on veut caractériser le moment *historique* dans lequel la modernité esthétique va se déployer, on doit considérer qu'il appartient dans son entier à la *post-modernité*, c'est-à-dire au mouvement de transformation radicale qui affecte la société occidentale depuis le milieu du XIXème siècle»<sup>183</sup>.

La modernité esthétique ne pourrait ainsi être considérée comme la suite «logique» de l'*Aufklärung* (Habermas) et ce en raison des différences entre les deux phénomènes :

«la modernité historique lutte *pour* l'institutionnalisation des principes de la Raison contre la Tradition, alors que la modernité esthétique se déploie de son côté *après* que

<sup>180</sup> Jean-François Côté, «Panique dans la société. Edgar Allan Poe et les origines de la modernité esthétique aux Etats-Unis», *Société*, n° 15-16, été 1996, pp. 277-328.

<sup>181</sup> J. F. Côté, *ibid.*, p. 278. Baudelaire, souligne Côté, voit en Poe un *alter ego*. Rimbaud, lui, définira la voie choisie par Poe comme radicalement moderne, cf. J. F. Côté, *ibid.*

<sup>182</sup> J. F. Côté, *ibid.*, p. 279.

<sup>183</sup> J. F. Côté, *ibid.*, p. 279.

cette institutionnalisation ait eu lieu, en proposant ouvertement sinon une lutte contre, à tout le moins un «procès» vis-à-vis de la Raison»<sup>184</sup>.

Le choc de la modernité historique avait déjà pu aboutir à un certain «retour à la tradition», comme l'atteste le romantisme. Lowy et Sayre estiment ainsi que «le romantisme représente une critique de la modernité, c'est-à-dire de la civilisation capitaliste moderne, au nom de valeurs et d'idéaux du passé (pré-capitaliste, pré-moderne)»<sup>185</sup>. Mais cette suite peut aussi être, comme le pose la modernité esthétique, une radicalisation de «cette interrogation dans une problématisation à la fois de la Raison et de la Tradition», et cela dans une optique dont l'enjeu n'est plus l'accord intersubjectif mais les conditions de possibilité de la communication, autrement dit «la reconnaissance d'une situation d'interrogation du fondement de la subjectivité»<sup>186</sup>. La préoccupation des poètes modernes depuis Poe et Baudelaire est ainsi, dans les termes de Friedrich, non la communication avec autrui, mais une réflexion sur l'acte poétique comme aventure de l'esprit «qui se contemple en train d'agir et qui renforce même la puissance de la poésie par une méditation sur ses modes d'action»<sup>187</sup>, fondant ainsi l'écriture sur le monologue<sup>188</sup>.

La modernité esthétique reste encore une pensée critique. Le développement de la modernité esthétique se traduirait même souvent, écrit Côté,

«par son travail des contradictions de la postmodernité, en faisant apparaître la tension principale qui habite la société contemporaine, tension constituée par *le regard qu'elle porte vis-à-vis de l'achèvement de sa propre modernité historique*. Et c'est précisément en rendant *sensible* ce regard que la modernité esthétique trouve le renouvellement de sa problématique, de ses conceptions et de ses pratiques esthétiques»<sup>189</sup>.

En ce sens, il apparaît possible que nos exemples, Burroughs et Godard, dignes représentants de la modernité esthétique, correspondent bien à la postmodernité sans pour autant être postmodernes, dans le sens de l'appartenance au postmodernisme populiste ou

<sup>184</sup> J. F. Côté, *ibid.*, p. 280.

<sup>185</sup> M. Lowy et R. Sayre, *Révolution et mélancolie*, Paris, Payot, 1992, cité in Côté, *ibid.*, p. 280, note 10.

<sup>186</sup> J. F. Côté, *ibid.*, p. 280, et note 11.

<sup>187</sup> Hugo Friedrich, *Structures de la poésie moderne*, Paris, Denoël/Gonthier, 1976, cité in Côté, *ibid.*, p. 281.

<sup>188</sup> A la différence des *Confessions* de Rousseau, par exemple, qui demandent un public et la communication avec autrui, cf. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, *op. cit.*

<sup>189</sup> J. F. Côté, *ibid.*, p. 282.

commercial de Jencks. Le postmodernisme se révélerait alors n'être qu'un style, le dernier, dans la longue suite de la modernité esthétique qui commence avec le modernisme.

Cette interprétation d'une distinction entre modernité et Art moderne est aussi celle de Freitag. Mais celui-ci se démarque de l'analyse positive de la (post)modernité esthétique de Côté<sup>190</sup>. Dans un premier temps, Freitag rappelle en effet, qu'en Occident au moins, le concept de l'art dans le sens d'une activité créatrice reliée spécifiquement à la dimension esthétique est un concept moderne qui s'oppose à l'art symbolique produit par l'artisan des sociétés traditionnelles. L'autonomisation de la dimension formelle de toutes fonctions sociales cognitive et normative s'est ainsi opérée d'abord, indique Freitag, «par son unification dans la création d'un *espace représentatif unifié*, structuré et organisé selon le principe constructif de la *perspective*»<sup>191</sup>. La perspective permet également de centrer l'espace représentatif sur le sujet singulier, artiste ou spectateur, qui devenait ainsi le véritable sujet de la création et de l'expérience artistique. Mais ce sujet individuel n'en restait pas moins un sujet universaliste, ce qui «se manifeste notamment dans l'exigence de la représentation figurative à l'intérieur de l'espace formel lui aussi universalisé qui s'impose par la perspective»<sup>192</sup>. Le sujet sur lequel l'oeuvre est centrée reste ainsi significatif pour tous et se réfère en général au panthéon culturel des classes cultivés. Cela se manifestera d'ailleurs, comme le note Agamben, par le développement de l'art du portrait jusqu'à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>193</sup>. Le centrage sur la subjectivité individuelle, souligne Freitag, «n'implique donc pas encore un subjectivisme particulariste ou solipsiste, qui serait autorisé à s'exprimer esthétiquement, dans son arbitraire propre, à travers la «déconstruction» des formes et des thèmes qui, dans l'art figuratif, faisaient l'objet d'une représentation et non d'une création pure»<sup>194</sup>. Mode d'expression subjective qui, par contre, correspond bien à la vision esthétique et existentielle de Baudelaire et de Poe que Côté a mise en avant. Dès lors l'«Art moderne» n'apparaît pas comme l'art typique de la modernité (bourgeoise), mais précisément comme l'art de la transition à la postmodernité. Et l'art «postmoderne» ou le «postmodernisme en art» est un moment de cette transition. Cela explique aussi pourquoi l'art moderne fut perçu comme sacrilège dans une société encore dominée par la logique et les valeurs de la modernité et ne l'est plus, sous sa forme postmoderne, comme l'ont souligné

<sup>190</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique de la postmodernité comprise comme une mutation de la société», *Société*, n° 18-19, été 1998, qui offre aux pages 36-41 un résumé de sa position sur l'art moderne et postmoderne exposée en détail dans «La condition paradoxale de l'art dans la société postmoderne», *Société*, n° 15-16, été 1996, pp. 59-155.

<sup>191</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique», *op. cit.*, p. 38.

<sup>192</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 38.

<sup>193</sup> G. Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>194</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 38.

Gombrich et Jameson, au sein d'une société qui a effectivement opéré sa mutation vers la postmodernité.

De fait, indique Freitag, ce qui va être mis en cause de manière toujours plus radicale dans le mouvement de l'art moderne, c'est le coeur même de l'esthétique de la modernité : «l'exigence figurative de la représentation, l'unité de l'espace représentatif réalisée par la perspective, le double centrement de l'oeuvre sur le sujet créatif et spectateur et sur le sujet thématique qui faisait l'objet de la représentation»<sup>195</sup>. En somme, indique Freitag, l'oeuvre va s'abstraire dans tous les sens du terme. Se condensant et se renfermant sur elle-même, elle perd avec l'exigence de représentation figurative son caractère mondain et s'impose comme une «chose» existant en elle-même et pour elle-même. L'espace de l'oeuvre d'art n'est plus que pure monstration de soi, et non plus celui d'une vue sur «autre» chose, il est détaché de toute fonction ou signification sociale ou «naturelle». L'art s'impose alors comme «pure capacité de décomposition analytique et de recomposition créative des formes, dans laquelle la subjectivité laissera libre cours à son expressivité»<sup>196</sup>. Conséquemment, surgit l'exigence de la novation stylistique continue et de la recherche infinie de l'originalité, et ce jusqu'à l'exhibitionnisme provocateur.

L'unité de ce nouvel espace de pure monstration est alors en fait définie par l'éclatement de toute unité socialement objective dans la recherche de la valeur esthétique à l'état pur, «l'«esthéticité pure en soi» de la forme». Et finalement, écrit Freitag dans une optique clairement pessimiste, avec l'envahissement du social par l'art comme forme/expression (jusqu'à l'art-événement, l'art performance etc.) opposé à l'art comme «beauté», on aboutit à l'impossibilité de distinguer dans l'oeuvre d'art «ce qui la constitue en tant que telle (...) en dehors des réseaux auto-promotionnels qui gèrent le monde de l'art»<sup>197</sup>.

Le monde de l'art postmoderne n'est ainsi plus, selon Freitag, un univers social spécialisé rattaché aux autres par la «division du travail social» qui lui donnait sens en lui-même et sens dans la société. C'est maintenant au milieu de l'art lui-même que passe la division, c'est-à-dire «l'opposition du système organisé de l'art et du monde de la vie et de l'expérience esthétique»<sup>198</sup>. C'est là que se rencontre le paradoxe d'une postmodernité esthétique de la «mort de l'art» au sens d'art séparé de la modernité. Alors que l'*art world* se transforme en un pur système qui finit par se refermer complètement de manière auto-référentielle sur son univers particularisé de production, de marketing et de consommation du marché de l'art, l'«épreuve existentielle» de l'artiste s'y oppose de plus en plus : «jamais l'art n'a été plus violemment, plus consciemment art que dans le mouvement où il se précipite vers

<sup>195</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 39.

<sup>196</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 39-40.

<sup>197</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 40.

<sup>198</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 41.

son éclatement, ni l'artiste plus singulièrement artiste que dans l'impossibilité sociale de l'être»<sup>199</sup>.

Freitag souligne ainsi qu'à travers cet évanouissement de l'ontologie artistique dans l'expressivité et l'esthéticité pure, subsiste en chacun des artistes qui y participe quelque chose d'autre que le sens général du mouvement : «tous appartiennent encore à l'art, tous sont encore engagés dans une recherche expressive de la beauté et dans une exploration de la forme et une dissection analytique de la matière dans laquelle seule cette forme peut exister»<sup>200</sup>. La question de leur réunification rejoint alors la question de la résolution des apories ou paradoxes de la société de postmodernité, ce qui pour Freitag, comme on va le voir dans le chapitre III, nécessite de redonner à la vie elle-même le sens de la forme et à la forme une emprise sur la vie réelle.

Contrairement, ou plus profondément que Jameson qui voit dans le modernisme les traits du postmodernisme, notamment chez des «précurseurs» plus ou moins précoces, Freitag et Côté mettent ainsi en avant l'unité structurelle entre modernisme et postmodernisme en tant qu'«Art moderne» par rapport à l'art de représentation de la modernité. Plus qu'un changement de nature de la production esthétique et son intégration dans la production générale des marchandises, qui n'est que la forme effectivement prise par le postmodernisme contemporain, c'est alors la concordance de la logique de l'Art moderne et de la logique sociétale de postmodernité qui détrône l'art moderne-postmoderne de toute force d'opposition sociale. Le souci de Freitag de restituer aux artistes postmodernes une dimension de l'art en soi en dépit du mouvement de mort de l'art rejoindrait néanmoins peut-être l'espoir des promoteurs d'une ouverture au sein du postmodernisme qui n'en fasse pas un simple nihilisme ou cynisme. Lyotard, on l'a vu, représente cette voie d'une postmodernité comme modernité esthétique en recherche de liberté créatrice et dès lors toujours critique d'elle-même. Côté voit lui aussi dans certaines des expressions de la modernité esthétique «précisément ce que recherche Freitag dans la définition normative de ce que pourrait encore être l'art (et la subjectivité) aujourd'hui»<sup>201</sup>. Il estime en effet que la postmodernité recèle en elle-même des potentialités critiques de son propre mouvement d'évolution mais qui ne peuvent être évaluées selon les barèmes de la société bourgeoise. Ce que recherche Freitag dans la recomposition, ou Jameson dans la résistance, Côté et Lyotard le poursuivront donc dans l'approfondissement du regard de la modernité esthétique sur elle-même. Et il semble bien que, sans même qu'ils ne parlent jamais de «postmodernité», ce soit aussi ce que Foucault et Deleuze mettent en avant à la fois dans leur travail philosophique et dans leur

<sup>199</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 41.

<sup>200</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 40.

<sup>201</sup> J. F. Côté, *ibid.*, p. 283, note 15.

critique de la littérature et de l'art «moderne», terme qui chez eux désigne cette «modernité esthétique» qui va de la fin du XIXème siècle à la période contemporaine. Avant de se pencher sur leurs positions respectives, on va alors voir dans le chapitre III comment l'établissement d'une société de postmodernité tend toutefois à dissoudre le ressort même de la pensée critique et la synthèse subjective que cet approfondissement semble nécessiter.

## Chapitre III

### La société de postmodernité

Le chapitre précédent a montré quels étaient les principaux discours et théories sur la problématique postmoderne, et, notamment avec Jameson et Lyotard, les formes et les manifestations que le phénomène postmoderne a pu prendre tant dans la sphère des arts et des lettres (culture au sens restreint) que dans la sphère du savoir, de la science et de la connaissance (culture au sens large). Il y manquait encore toutefois, en dépit du recours à la notion de «logique culturelle du capitalisme avancé», pour l'un, à la *Systemtheorie*, pour l'autre, une appréciation de la dynamique postmoderne directement dans sa dimension sociétale, c'est-à-dire comme forme spécifique de société, et à lui adresser une critique à ce niveau-là. Face à ce besoin, une analyse ressort particulièrement parmi les diverses théories de la postmodernité pour sa clarté, sa perspective historique et la rigueur de son argumentation. C'est celle de Michel Freitag dont on a vu dans le premier chapitre le volet consacré à la modernité. Comme Bonny l'a souligné, la théorie de Freitag s'oppose en effet aux autres positions théoriques sur la postmodernité, en étant seule à proposer une critique à la fois de la modernité et de la postmodernité comme société. Elle se distingue aussi en mettant en avant le caractère systématique du changement sociétal en cours, qui doit alors se comprendre comme une mutation hors de la modernité. Pour ces raisons, Freitag va reprendre à son compte, comme Lyotard, la description que l'on pourrait dire «clinique» de l'état postmoderne fournie par la théorie de Luhmann. Mais s'il reprend ces analyses, il les maintient au niveau où elles fonctionnent : celui de la description et de l'exposition des faits. Car Freitag tente bien davantage de se placer *hors* du système, en tant que cela est possible, afin d'adopter un point de vue critique et réflexif sur ses facteurs d'émergence, sur ses principes de fonctionnement et sur ses conséquences pour la société et l'individu. Il porte ainsi à un niveau supérieur la réflexion sur la postmodernité : celui de l'analyse critique de l'état postmoderne contemporain comme forme de société historiquement particulière. Il essaie dès lors de la qualifier, autrement dit d'en donner une interprétation significative dans une perspective à la fois comparative et normative. Son analyse ne s'arrête cependant pas là. Le deuxième point qui fait son originalité et son intérêt est en effet de replacer l'origine de la postmodernité dans l'évolution particulière de la société américaine, et ce depuis son origine coloniale. Tout comme il avait dressé un idéal-type de la modernité, il dresse ainsi à la fois un idéal-type de la postmodernité et un idéal-type de l'Amérique comme société «concrète» de postmodernité.

Cette idée d'une opposition entre types moderne et postmoderne de société n'est pas l'apanage de Freitag. On la retrouve en effet mise en avant en termes variables chez d'autres auteurs, notamment Raulet, Deleuze et Haesler, dont les textes pertinents seront l'objet d'une analyse à la suite de ceux de Freitag. Ces analyses vont renforcer la théorisation idéal-typique de Freitag, mais aussi la compléter en développant, d'une part, les conséquences pratiques de la mutation sociétale dans la vie quotidienne, et en ouvrant, d'autre part, sur d'autres interprétations possibles de cette mutation. La question fondamentale, une fois la postmodernité saisie dans son fonctionnement sociétal spécifique opposé à la modernité, est en effet de comprendre le «sens» de cette évolution, et ce à la fois dans son sens symbolique - «qu'est-ce que la remise en cause de la modernité par la postmodernité nous apporte, nous dit?», et dans son sens pratique - «vers quel type de société nous dirigeons-nous?», ou plutôt, si l'on conçoit l'équivocité du phénomène postmoderne «vers quels types de société nous porte la mutation postmoderne et entre lesquels nous pouvons exercer notre choix?». L'interprétation du sens de cette mutation et des possibilités qu'elle nous offre apparaîtra donc finalement comme l'enjeu central de toute analyse sociétale critique du phénomène. On verra toutefois que si cette phase critique est une étape indispensable, il est aussi nécessaire dans un deuxième temps d'examiner en profondeur la pensée postmoderne elle-même, et notamment dans son opposition philosophique et non seulement pragmatique à la modernité, pour comprendre à la fois quel est le regard critique qu'elle porte sur les fondements de la pensée moderne, et par conséquent sur quelles bases elle entreprend de construire une perception différente, et en l'occurrence différentielle, du réel. Avant d'aborder ces questions en détail dans la IIème partie de la thèse, en commençant par la question de la condition postmoderne de l'individu, il est donc important de proposer dès ce chapitre consacré à la «société de postmodernité» et centré sur la théorisation de Freitag, quelques pistes d'interprétation qui, tout en étant en accord sur le diagnostic de dissolution de la «société» telle qu'on la connaît depuis la modernité, en diffèrent quant au sens à en tirer.

On verra que Raulet s'intéresse en particulier à la disparition de l'espace public (*Öffentlichkeit*) dans la «pure» communication qui définit les échanges contemporains, ainsi qu'au problème du maintien ou de la réinvention de la démocratie dans une société marquée par le danger d'une «reféodalisation» des rapports sociaux. Deleuze caractérise, lui, directement le changement sociétal contemporain comme un changement de «régime de domination» à travers le passage d'un type de société disciplinaire, décrit par Foucault, à un type de société de «contrôle». Pour Deleuze, le changement n'est en soi ni négatif ni positif, même s'il est certainement préoccupant. Ce qui importe, c'est de voir ce qui a changé dans notre «condition» historique afin d'élaborer les nouvelles luttes à venir. Enfin, Haesler, en associant l'idée de sociétés de contrôle et la théorie de Freitag, va se pencher sur le rôle

spécifique que joue le modèle analogique de la «carte» dans la reconfiguration contemporaine du temps et de l'espace, social et individuel, précisant ainsi les modalités concrètes de la domination du système postmoderne.

Ces quatre analyses vont donc nous offrir une fine description de la nouvelle société de postmodernité, tant dans son mode de fonctionnement que dans son origine socio-historique, permettant d'en tirer un tableau synoptique aussi précis que celui de la modernité exposé dans le premier chapitre. Ce tableau ouvrira alors sur deux problématiques : 1. celle de la transformation de l'individu dans la société postmoderne, transformation qui sera abordée en détail dans le chapitre IV; et 2. celle de la position critique et normative que l'on peut, ou doit, adopter face à ces changements sociétaux. La dernière partie de ce chapitre sera ainsi consacrée à cette deuxième problématique par le biais de la discussion de la théorie de la normativité ontologique défendue par Freitag pour sortir de l'impasse systémique. Elle permettra aussi de faire l'articulation avec les trois chapitres suivants qui, à partir de l'analyse du caractère «construit» tant du sujet que de l'individu, c'est-à-dire de ses formes historiques contingentes et relatives, et de la mutation postmoderne de cet individu (chapitre IV), tenteront d'esquisser le cadre d'une «postmodernité philosophique» qui s'affirme, de façon cohérente et ouverte, comme une construction alternative de la subjectivité et du réel (chapitres V et VI), à partir notamment de textes d'Agamben, de Foucault et de Deleuze.

## 1. Freitag. La postmodernité comme société

La théorie de la postmodernité de Freitag est riche et complexe : riche en savoir historique, en réflexion philosophique et en exigence synthétique. Il faut donc prendre certaines précautions pour bien appréhender son travail. Tout d'abord, on doit souligner que la conception de la postmodernité par Freitag est une représentation théorique d'une tendance de la réalité sociétale et non une description du réel tel qu'il est. Il prend ainsi le soin de préciser que la société contemporaine est actuellement encore dans une situation de transition, transition de la modernité à la postmodernité, et qu'elle n'est pas donc entièrement identifiable à l'idéal-type qu'il en dégage. Ce n'est pas une évolution inéluctable non plus, ces transformations ne relevant d'aucun déterminisme, ce qui permet d'ailleurs à Freitag de proposer une solution alternative à l'impasse qui marque la société contemporaine.

Il reste que ce que décrit Freitag est une logique, et en ce sens représente la pente d'évolution concrète de la société. A cet égard, les précautions d'usage prises par Lyotard au début de *La condition postmoderne* sur son hypothèse de l'informatisation de la société ne seraient, vingt ans après, plus de mises tant l'évolution de la société s'est opérée selon les lignes de son analyse. Ce que Freitag apporte alors, par rapport à Lyotard et Jameson, c'est l'étude de cette logique dans ses origines sociohistoriques, dans son lien spécifique à la modernité, et dans son développement à travers l'ensemble du social. Avec lui, la postmodernité est ainsi saisie globalement comme une forme de société, forme idéal-typique, certes, mais qui «régit», «gouverne» l'ensemble des sphères de l'action sociale. Loin de réserver au niveau de la production culturelle une transformation liée au développement du capitalisme, Freitag montre comment c'est aussi et peut-être avant tout dans les sphères politique et juridique que cette mutation s'opère, avec la délégitimation de la perspective universaliste, idéaliste et transcendantale de la modernité au profit d'une pure gestion pragmatique et opérationnelle du social. Contrairement à Lyotard aussi, Freitag souligne fortement les conséquences de cette mutation sur le sujet social et sur la liberté recherchée par celui-ci. La dissolution de toute identité subjective qu'il discerne dans la postmodernité met en effet à mal les notions de liberté et d'autonomie en tout cas dans leur définition «moderne», kantienne, des Lumières.

Ce qui caractérise l'approche de Freitag, c'est donc également l'importance qu'il accorde à l'étude de la modernité. Certes, Jameson et Lyotard reviennent tous les deux sur la situation ou l'époque moderne pour expliquer l'émergence du postmodernisme ou du postmoderne. Mais Freitag se distingue encore là en analysant cette modernité à la fois dans

son principe et son essor, et dans son processus de déclin à partir de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Il peut ainsi en bout de ligne proposer une critique du mode sociétal moderne, de ses insuffisances et de ses contradictions inhérentes, et une critique du mode sociétal postmoderne et de l'état d'aporie qui le définit. C'est alors aussi par ce biais qu'il arrive à éclairer l'émergence de la postmodernité non seulement au plan idéologique ou philosophique, comme le font Lyotard ou Renaut, mais encore dans l'évolution socio-historique, économique et politique, de la société moderne, et ce à la fois en Amérique, dans la spécificité de sa fondation et de sa Révolution, et en Europe dans le mouvement réformiste qui tente de répondre aux contradictions de la modernité.

On a vu dans le chapitre I les principes fondateurs de la modernité tels que les Lumières, le XVIII<sup>ème</sup> siècle, les ont formulés, postulés, dans le cadre de la lutte contre la tradition et de la montée progressive du pouvoir bourgeois sur celui de l'Ancien Régime. Dans la première partie de ce chapitre, on va alors exposer comment Freitag analyse le développement «postmoderne» des principes et institutions modernes après l'établissement de la modernité comme logique sociétale dominante, c'est-à-dire soit dès sa fondation en Amérique, soit en Europe une fois la lutte contre la tradition gagnée, c'est-à-dire avec la mise en place des institutions politiques et sociétales répondant aux principes transcendants de la Raison et de la liberté subjective qui caractérisent le projet de la modernité. Ce qui va suivre ici est donc un essai de présentation des articulations principales de la théorie critique de la postmodernité que propose Freitag<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Mon analyse de la position théorique de Michel Freitag s'appuie sur une série de textes qu'il a publiés au cours des années quatre-vingt-dix et qui exposent, reprennent, étendent ou complètent l'idée centrale de la postmodernité comme mutation sociétale hors de la modernité qu'il a d'abord formulée dans *Dialectique et société*, deux tomes, Montréal-Lausanne, Saint Martin-L'Age d'Homme, 1986. Ces textes sont : «Le naufrage de l'université», *Société*, n° 11, été 1993, repris in M. Freitag, *Le naufrage de l'université, et autres essais d'épistémologie politique*, Québec-Paris, Nuit Blanche-La Découverte, 1995, pp. 27-71; «La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique», *Société*, n° 12-13, hiver 1994, pp. 1-137; «Les racines anglaises de l'Amérique et la modernité distincte de l'Angleterre», *Société*, n° 14, hiver 1995, pp. 119-147; «Pour un dépassement de l'opposition entre «holisme» et «individualisme» en sociologie», in J. F. Côté (dir.), *Individualismes et individualité*, Montréal, Septentrion, 1995, pp. 263-326; «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», in *Le naufrage de l'université, op. cit.*, pp. 73-164; «La dissolution de la société dans le «social» », in *Le naufrage de l'université, op. cit.*, pp. 165-196; «La société informatique et le respect des formes», in *Le naufrage de l'université, op. cit.*, pp. 197-267; «La condition paradoxale de l'art dans la société postmoderne», *Société*, n° 15-16, été 1996, pp. 59-155; «Pour une approche théorique de la postmodernité comprise comme une mutation de la société», *Société*, n° 18-19, été 1998, pp. 1-61. Pour une courte analyse de son ouvrage *Dialectique et société*, cf. Jean-François Filion, «*Dialectique et société*, une recension», *Société*, n° 18-19, été 1998, pp. 123-142.

## 1. 1. Conception idéal-typique de la postmodernité

Pour Freitag, la question de la postmodernité se pose directement comme celle de la mutation globale hors de la modernité tant des constituants matériels que des signifiants symboliques de la société, des valeurs référentielles et des déterminations existentielles des individus qui la constituent. Freitag propose ainsi de concevoir la problématique de la postmodernité dans le cadre d'une théorie générale de la société et de son développement historique. Il va alors opposer la *postmodernité* qui désigne une forme ou un type de la société et le *postmodernisme* qui désigne une forme subjective du discours<sup>2</sup>. Son travail s'attachera à l'analyse de cette nouvelle forme de société plutôt qu'à celle des différentes expressions du postmodernisme, celles-ci n'étant perçues que comme des manifestations extérieures du mouvement de fond qui transforme la société, et en ce sens ne sont pas essentielles à une théorie de la postmodernité.

Pour Freitag, l'acceptation d'une théorie générale critique de la société signifie aussi que l'on adhère au présupposé de la sociologie, à savoir à «une conception ontologique de la société» où celle-ci n'est pas seulement un ensemble mobile de rapports sociaux noués par les individus, mais aussi «une instance *sui generis*» pouvant «structurer *a priori* ces rapports, tout en dépendant elle-même de l'accomplissement de ceux-ci pour le maintien de sa forme et l'orientation donnée à son développement»<sup>3</sup>. La sociologie de Freitag implique ainsi une vision «réaliste» de la société, c'est-à-dire qu'elle pose que la société non seulement existe de façon distincte des individus qui la composent, mais que son «mode d'existence, qui est de «l'ordre de l'idéalité normative», génère bien une «emprise» de la société sur ses «membres» à travers les normes sociales, les institutions, et les instances sociales qui les sanctionnent<sup>4</sup>. Selon Freitag, ce rapport entre la société et ses membres doit être compris comme dialectique.

L'hypothèse théorique de la mutation postmoderne pose alors que l'emprise «de la société sur ses membres et leur action s'est, à travers l'histoire, accomplie selon des modalités formelles distinctes auxquelles peut se référer une typologie elle aussi réaliste des formes historiques de la société»<sup>5</sup>. La conception qui soutient l'analyse de Freitag est donc également une «conception idéaliste de la société et de l'histoire», fondée sur la nature même de l'action humaine dans le sens où celle-ci est ontologiquement porteuse de sens (significative) et de norme (normative)<sup>6</sup>. Cette conception est très importante car elle sous-

<sup>2</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique de la postmodernité comprise comme une mutation de la société», *op. cit.*, p. 2, note 1.

<sup>3</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 7.

<sup>4</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 9.

<sup>5</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 10.

<sup>6</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 4.

tend non seulement sa critique de la postmodernité mais aussi, comme on le verra plus loin, sa proposition normative de sortie de la postmodernité (cf. chapitre III. 5.)

En affirmant la nature ontologique de la société, la réalité de son unité subjective, et la valeur de sa dimension transcendantale, Freitag rejette donc les approches empiristes, pragmatistes, ou «culturalistes» qui conçoivent seulement les transformations historiques en termes de «changement social», et qui font l'impasse sur le moment réflexif et synthétique qui caractérise formellement la modernité<sup>7</sup>. Ces approches, qui se déploient particulièrement, pour des raisons différentes, dans le monde anglo-saxon et dans les analyses des écoles historiques d'influence marxiste, participeraient en fait de plain-pied à la postmodernité<sup>8</sup>. Refuser le point de vue global, systématique et réflexif prôné par toute approche critique, en le qualifiant par exemple d'«idéologique», revient en effet soit à conserver sur la société un point de vue culturaliste ou naturaliste, soit à adopter l'attitude postmoderne et donc à entériner de manière non critique la dissolution de la modernité dans la postmodernité. Or si le concept de «société» est lui-même un concept moderne, on peut, selon Freitag, encore s'y référer de manière réflexive sans pour autant idéaliser la modernité<sup>9</sup>. L'une des raisons du développement des approches purement «postmodernes» est d'ailleurs, selon lui, la confusion, voire la dissolution, du concept de société dans celui du social qui marque le tournant postmoderne des sciences sociales elles-mêmes depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment celui de la sociologie dont la thématique principale passe progressivement de l'intégration sociétale à celle, purement empirique, de l'intégration sociale. Cette évolution n'est pas innocente car elle implique la perte de la réflexion et de la critique, de nature théorico-idéologique, que la sociologie se doit de porter sur le mode de constitution de la société et sur le rapport aux valeurs que cette constitution mobilise<sup>10</sup>.

Freitag estime ainsi que les différentes thèses sur l'état postmoderne contemporain, quelles soient postmodernistes ou «habermassiennes» présentent deux défauts majeurs. Premièrement, étant prises dans une perspective postmoderne de la connaissance, elles ne peuvent saisir la structure de la postmodernité en tant que logique globale de la société. Deuxièmement, en négligeant la source américaine de la postmodernité, elles manquent le lieu

<sup>7</sup> M. Freitag, «La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique», *op. cit.*, p. 86.

<sup>8</sup> Raisons socio-culturelles liées à la modernité distincte de l'Angleterre, dans le premier cas, raisons épistémologiques et théoriques dans le deuxième cas. Dans les deux cas cependant, le problème est l'occultation de la politique comme lieu de production de l'unité sociétale. Cf. M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*, p. 86, note 97, et «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, pp. 179-180. Sur la spécificité anglaise, voir M. Freitag, «Les racines anglaises de l'Amérique et la modernité distincte de l'Angleterre», *op. cit.*

<sup>9</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique», *op. cit.*, pp. 10-11, note 13.

<sup>10</sup> Sur ces questions, cf. M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité» et «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*

socio-historique de cristallisation de cette nouvelle logique sociétale globale dans des structures concrètes de pouvoir et de fonctionnement social<sup>11</sup>. Pour contrer ces manquements, la théorie sociologique de la postmodernité de Freitag va donc comporter un enjeu critique essentiel qui lui permet de restituer la réalité du changement historique. En prenant position sur le sens et la valeur du changement sociétal, la pensée critique se voit en effet obligée non seulement d'identifier ce qui fait l'originalité d'une époque ou d'un phénomène historique, mais aussi d'y rechercher une cohérence systématique et de l'expliquer au moyen de quelques principes orientant le développement pratique de ces formes historiques<sup>12</sup>.

Les transitions historiques de la société traditionnelle à la modernité, puis de la modernité à la postmodernité ne se conçoivent donc pas pour Freitag comme un simple abandon de manières de vivre, un changement de régime politique ou encore un processus de rationalisation. Elles se caractérisent au contraire par un changement de «monde» en ce que l'axe, le centre référentiel de la société, et dès lors de chaque individu qui y participe, se déplace et se transforme. Société traditionnelle, modernité et postmodernité incarnent ainsi idéal-typiquement trois formes de régulation des rapports sociaux, trois modes de reproduction de la société<sup>13</sup>. La postmodernité sera alors définie comme «les nouvelles conditions de régulation des pratiques sociales» auxquelles on pourra rapporter l'ensemble des transformations structurelles de la mutation contemporaine de la société dans le cadre d'une logique sociétale «décisionnelle-opérationnelle» que l'on va détailler plus loin<sup>14</sup>. Le choix du terme «postmodernité» n'a alors plus d'importance en lui-même et pourrait être remplacé par ceux de société technocratique, organisationnelle, pragmatique ou systémique. Ce qui est important par contre, c'est de voir que cette logique sociétale s'écarte résolument de celle de la modernité tout en n'affirmant jamais sa rupture. Au coeur de cette dérive, se trouve l'abandon des références transcendantales de la société que la modernité avait «rationalisées» et rendues «abstraites» dans son opposition à la tradition, et qui impliquent justement une prise de position conflictuelle et sociétale (quel *a priori*?, quelle légitimité?) que la postmodernité évite au profit d'une résolution pragmatique et circonstancielle des «conflits» sociaux.

<sup>11</sup> Ainsi même si un auteur comme Baudrillard saisit très bien à la fois ce qui «fait» symboliquement l'Amérique et le rôle influent qu'elle a sur l'évolution socio-idéologique du monde contemporain, ce qu'il ne réfléchit pas, en revanche, c'est l'origine sociohistorique de la postmodernité en Amérique. Cf. J. Baudrillard, *Amérique*, Paris, Grasset, 1986.

<sup>12</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique», *op. cit.*, p. 4.

<sup>13</sup> Sur les modes de reproduction sociétaux, cf. chapitre I. 5.

<sup>14</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique», *op. cit.*, p. 8.

## 1. 2. L'Amérique comme lieu de cristallisation socio-historique de la postmodernité

Sur la base de cette approche générale, Freitag s'intéresse donc au lieu socio-historique où un tel développement hors de la modernité s'est d'abord opéré. Jameson estimait déjà que le postmodernisme avait pour origine les Etats-Unis en ce qu'il représentait la nouvelle forme du capitalisme et d'impérialisme qui s'y était développée, et de là envahissait le monde. Freitag va plus loin en soutenant que la postmodernité, c'est l'Amérique en tant que société d'héritage et de transformation de la modernité.

Ceci ne signifie pas que la postmodernité s'est développée uniquement en Amérique. L'évolution postmoderne se manifeste aussi en Europe à partir de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, notamment à travers le mouvement du réformisme, et parallèlement à d'autres tentatives de sortie des contradictions de la société moderne (et dont certains, *mutatis mutandis*, aboutiront notamment aux mouvement révolutionnaires soit communistes soit fascistes). Mais ce que veut souligner Freitag, de façon originale, c'est que la mutation postmoderne s'est effectuée en premier lieu en Amérique en raison des conditions spécifiques de la constitution de cette dernière, qu'elle s'y est développée d'une certaine manière «idéalement», c'est-à-dire rétrospectivement idéal-typiquement, et qu'elle s'est imposée ensuite à l'ensemble des sociétés modernes comme modèle organisationnel de société à la faveur, d'une part, de l'hégémonie politique, économique et militaire des Etats-Unis après la Seconde Guerre mondiale et, d'autre part, de sa légitimation d'efficience.

L'Amérique de Freitag, insiste-t-il toutefois, ne coïncide pas exactement avec la réalité empirique des Etats-Unis, même si ceux-ci forment la matière de la logique sociétale dont il tente de dégager les principes<sup>15</sup>. Cette «Amérique» est donc décrite comme un *idéal-type* correspondant à une modalité singulière ou à un moment nouveau de la dynamique de transformation sociétale de la modernité. Selon lui, la société américaine inaugure en effet, dès la période de sa fondation coloniale et plus systématiquement à partir de sa constitution indépendante, une nouvelle dynamique de développement sociétal qui diverge du sens dominant du procès historique global de la modernité qui s'identifie, lui, davantage à l'expérience historique européenne<sup>16</sup>. Pour expliquer l'origine de la postmodernité en Amérique, il faut alors revenir sur la nature de sa «Révolution» et sur son héritage anglais.

<sup>15</sup> En ce sens, note Freitag, cette «Amérique» est la même que celle de Tocqueville : l'Amérique anglo-américaine et nord-américaine des Etats-Unis. Cf. M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>16</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 7.

## 1. La Révolution américaine

La première différence entre l'Amérique et l'Europe moderne tient en effet à la question de la révolution. Les révolutions modernes européennes du XVII<sup>ème</sup> au XIX<sup>ème</sup> siècle, note Freitag, constituent autant d'épisodes locaux dans le long procès d'établissement de la *modernité* politique, culturelle, idéologique amorcé avec le mouvement des communes bourgeoises à la fin du Moyen-Âge. Ce procès était lui-même révolutionnaire car il allait devoir affronter pour finalement les renverser (moment des révolutions) l'ordre politique traditionnel ainsi que les structures de privilèges sociaux sur lesquelles ce dernier reposait<sup>17</sup>.

Or, la Révolution américaine, contrairement au cas européen, en conduisant la société coloniale nord-américaine à l'indépendance, n'a pas eu à transformer un «monde», mais a plutôt établi et consacré l'autonomie politique d'un régime de société moderne qui s'était déjà implanté, sous tutelle britannique, depuis plus d'un siècle. Elle l'a fait de manière en quelque sorte négative, en détachant l'Amérique du Nord britannique d'un principe d'autorité souveraine (porté par la Royauté et le Parlement anglais) qui lui était devenu extérieur. Autrement dit, «La «Révolution américaine» n'a en aucune manière «révolutionné» les formes d'autorité et de structure des rapports sociaux déjà établis, elle les a seulement «libérés» et «affranchis»<sup>18</sup>.

La modernité n'a ainsi jamais été imposée en Amérique dans le combat contre le pouvoir mais a été importée sous la forme d'une culture commune, religieuse, éthique, politique et pratique, avec les immigrants eux-mêmes. L'Amérique a reçu la Révolution anglaise et la modernité comme sa *tradition propre*. Ce qui est alors particulier, souligne Freitag, «c'est qu'elle accepte cet héritage d'une manière également traditionnelle (traditionaliste, culturelle, pratique) et non pas moderne (politique, agonistique, théorique, idéaliste), justement parce qu'elle n'a pas besoin de la faire»<sup>19</sup>.

«La modernité idéologique et culturelle prit ainsi en Amérique la valeur d'une sorte d'évidence naturelle, non problématique, immédiatement conforme à la volonté divine, et dont l'ordre pratique de la société découlait tout aussi naturellement et légitimement (la *self evident truth* à laquelle se réfère la Constitution américaine)»<sup>20</sup>.

La société américaine se pense donc directement, et par contraste avec l'Europe dont elle s'est détachée, comme la réalisation *déjà advenue* de l'idéal des Lumières. L'idéal n'y est

<sup>17</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 15.

<sup>18</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 16.

<sup>19</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 117-118.

<sup>20</sup> M. Freitag, «Le naufrage de l'université», *op. cit.*, p. 37.

pas une tâche, mais un acquis originel dont il suffit de laisser croître la graine. Les problèmes de l'institution d'un pouvoir propre ne sont plus alors que des problèmes d'opportunité organisationnelle et de garantie des libertés individuelles<sup>21</sup>. La Révolution américaine apparaît ainsi finalement avant tout comme une *Déclaration d'indépendance*, certes moderne, mais qui relève davantage du droit international et où le problème de la légitimité du pouvoir est évacué avec le rejet à la mer des autorités britanniques.

## 2. L'héritage anglais

Si la royauté britannique est rejetée, l'héritage culturel anglais, lui, demeure et se développe sans contraintes. Il faut donc s'arrêter sur cet héritage «moderne» anglais au départ de l'évolution «postmoderne» de l'Amérique, et qui se caractérise notamment par l'importance de la propriété dans les rapports sociaux, le *common law* comme mode judiciaire, l'apolitisme structurel de la philosophie, et l'attitude pragmatique par rapport au changement social. Tous ces traits définissent en effet l'évolution spécifique de l'Angleterre dans sa création moderne, au regard notamment de la modernité française ou continentale, et vont marquer le développement du modèle sociétal américain<sup>22</sup>.

La situation politique anglaise, rappelle Freitag, correspond en effet à une conception particulariste des droits et des libertés, et en particulier du droit de propriété, dont la centralité dans l'ensemble du système des droits est telle qu'il joue le rôle de charnière entre la vie sociale et la vie politique, «entre la société civile et l'Etat»<sup>23</sup>. La raison en est l'interprétation particulière du droit moderne qui s'est imposée en Angleterre. A la différence du droit romain et du Moyen-Age, le droit naturel «moderne» qui se développe en Europe aux XVIIème et XVIIIème siècles se caractérise partout par sa libération des assises communautaires et son emphase sur l'individu<sup>24</sup>. Mais, en Angleterre, il se voit conférer une extension «économique» dans l'octroi direct du droit de propriété comme droit inaliénable de la personne sans plus passer par l'Etat, la politique ou même la reconnaissance par autrui de ce droit. Dès lors, poursuit Freitag, ce qui a «une assise «naturelle» dans la société, ce sont des

<sup>21</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 44. Et ce dans la négation, est-il nécessaire de le rappeler, de toute la question de l'invasion de terres habitées par d'autres peuples possédant d'autres modes sociaux et culturels, ainsi que dans la négation du système esclavagiste qui structure la société coloniale américaine. Toute la problématique de la liberté, des droits et de l'indépendance ne concerne alors que la société coloniale blanche anglophone, avec l'hypocrisie et la discrimination institutionnelles qui en découlent.

<sup>22</sup> Sur la voie anglaise vers la modernité, cf. M. Freitag, «Les racines anglaises de l'Amérique et la modernité distincte de l'Angleterre», *op. cit.*

<sup>23</sup> M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*, p. 20.

<sup>24</sup> Sur ce sujet, voir aussi Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, *op. cit.*, pp. 82-126.

rappports régis entre des personnes par la possession»<sup>25</sup>. Le «droit de propriété», c'est-à-dire la reconnaissance de la possession, n'est alors second que par rapport au «droit à la vie». C'est notamment marquant, indique Freitag, dans la philosophie de Hobbes. Or, ce dernier ne reconnaît pas, à la différence de Rousseau, la limitation même de l'application du droit de propriété : si le droit à la vie peut être considéré comme le droit naturel le plus fondamental de tout être humain, le droit à la propriété, lui, reste en effet toujours subordonné, dans sa substance même en tant que possession reconnue, à la reconnaissance qu'autrui lui accorde à la base même des rapports sociaux, c'est-à-dire «en tant que reconnaissance d'une maîtrise et d'une dépendance, où l'autonomie de l'un a pour contrepoids la perte équivalente de l'autonomie des autres, soit de manière concrète et particulière (possession), soit de manière formelle et universelle (propriété)»<sup>26</sup>.

L'affirmation de ce droit de propriété marque donc toute la problématique anglaise du passage de la tradition à la modernité. En Angleterre, la propriété moderne (*property*) va s'enraciner directement dans la possession traditionnelle avec tous les rapports d'autorité et les prérogatives qu'elle comporte non seulement vis-à-vis des choses (la disposition), mais aussi vis-à-vis des personnes. Le concept de propriété et la légitimité qui y est attachée restent ainsi liés à la propriété immobilière domaniale (*estate*), comprise comme le fondement de toute autonomie et de toute liberté effectives. Et c'est autour de cette conception de la propriété, et non dans le champ politique, que se nouent les rapports de domination «qui forment la base de la vie sociale et représentent en quelque sorte la «constitution» naturelle originelle de la société, celle-là même que le «pouvoir» et le système judiciaire qui en dépend ont pour mission et pour devoir de sauvegarder»<sup>27</sup>. Ce sera ensuite tel quel, dans ce qui est encore une «société marchande» d'individus-propriétaires libres et égaux<sup>28</sup>, que ce concept s'implantera en Amérique, profitant alors de l'«espace vierge» qui s'offre aux colons pour se transformer en valeur culturelle ou vérité «naturelle».

Corrélativement à la centralité du droit de propriété, la spécificité du droit anglais va aussi renforcer la perception pragmatique judiciaire des rapports entre individus. En effet, souligne Freitag, en Angleterre, le concept même de «droit» – *law* – va d'abord désigner la forme et non le contenu juridique : le *common law*, c'est la modernisation du contenu du droit

<sup>25</sup> M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*, p. 22. Contrairement au Continent européen où on assiste à une emprise directe de la théorie politique sur le domaine de l'économique, en Angleterre, il y a ainsi, dit Freitag en reprenant Rosenvallon, substitution de la théorie économique à la théorie politique, et dont l'une des manifestations sera l'«*économie politique*» de A. Smith.

<sup>26</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 21.

<sup>27</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 21.

<sup>28</sup> Sur ce point, cf. Manfred Bischoff, «Travail et citoyenneté. De la modernité à la postmodernité : l'expérience américaine», *op. cit.*

dans la forme idéologique et procédurale de la tradition<sup>29</sup>. En conséquence, «la notion traditionnelle «des droits» y a-t-elle toujours eu la prééminence sur celle, proprement moderne, de la *loi*, établie de manière centrale – législative – par le pouvoir politique, qu’il soit autoritaire («absolutiste») ou démocratique»<sup>30</sup>. Ceci s’appuie sur le fait que, dans la tradition anglo-saxonne, «la fonction judiciaire est plutôt centrée sur la société civile dont elle arbitre les différends comme si ce n’était pas le pouvoir d’Etat qui la régit»<sup>31</sup>. Il y a ainsi, indique Freitag, la tendance, d’un côté, à naturaliser les droits substantiels reconnus aux individus, et de l’autre, à ne saisir l’Etat que de manière instrumentale, donc uniquement dans l’exercice des fonctions exécutive et administrative.

Cette dimension traditionnelle, et en quelque sorte prépolitique, du *common law*, était encore contrebalancée en Angleterre par les mouvements de contestation politique du pouvoir en place. Mais elle va être reprise, elle aussi, telle quelle en Amérique dans l’affirmation de la «reconnaissance judiciaire des droits», avec des conséquences capitales en termes de subordination du politique à l’instance judiciaire (cf. plus loin 1. 4.). Sur cette base, et pour aboutir à la nouvelle société de postmodernité, va alors s’ajouter la dérive particulière de l’Amérique centrée autour de la libéralisation du droit de propriété, du détachement des traditions, et de l’ancrage culturel de la légitimité.

### 3. L’empiricisation et la naturalisation de la modernité en Amérique

L’évolution anglaise vers la modernité, relève Freitag, fut entièrement placée sous l’angle du pragmatisme et comporte le maintien de l’ancrage des droits dans la tradition et la reproduction des innovations dans les termes traditionnels. Quand l’Amérique va se détacher de l’Angleterre, elle va alors aussi le faire de manière empiriste et pragmatique<sup>32</sup>. L’influence la plus importante de la philosophie politique anglaise sur l’Amérique n’est alors pas tant la pensée de Hobbes, estime Freitag, que celle de Locke. Or ce qui caractérise Locke, c’est qu’il «court-circuite» le «moment politique», en transformant le pacte fondateur de la société civile de Hobbes en un simple contrat d’association, compris selon le modèle des contrats conclus dans la vie civile «privée» (économique), et donc révocable. Du coup, souligne Freitag, ce n’est pas seulement l’Etat mais «la totalité de la sphère ou de la vie politique qui devient instrumentale relativement aux intérêts ou à la recherche du bonheur privé»<sup>33</sup>. Ce qui est

<sup>29</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 118.

<sup>30</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 24.

<sup>31</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique», *op. cit.*, p. 28, note 30.

<sup>32</sup> M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*, p. 26.

<sup>33</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 22.

toutefois «oublié» par Locke, et avec lui par l'Amérique, c'est que les droits dérivés du contrat dépendent nécessairement d'autre chose que du contrat lui-même pour ce qui est de leur validité ... contractuelle.

Ainsi, dans le cas américain, à la différence du modèle français (réappropriation formelle et «instantanée» par le peuple de la capacité législative du droit) comme du modèle anglais (réappropriation progressive), le moment proprement législatif de la production «du droit» ne sera pas objectivé ni idéologiquement ni réflexivement. La Révolution américaine se contente, en effet, «d'assurer constitutionnellement la protection *des droits*, dont la substance reste en quelque sorte méta-sociale» oublieuse de l'élaboration concrète de ces droits dans les luttes du Parlement britannique contre la Couronne, puis au sein même du Parlement. Ces droits sont alors naturalisés, reçus comme une culture normative non problématique.

Ce qui est «laissé derrière» par la société américaine, souligne Freitag, c'est donc «la dimension politique et législative caractéristique de la modernité au profit d'une intégration directement culturelle des «droits et des libertés»<sup>34</sup>. En lieu et place du politique, c'est la religion protestante puritaine, comme culture commune, qui sert de véhicule et de moment de synthèse. L'intégration culturelle de la modernité s'opère en effet sous le couvert d'une théorie radicale du droit naturel individuel, dans laquelle c'est la référence religieuse qui assure le maintien du caractère transcendantal et universel de ces droits dont le contenu est de fait historiquement contingent. Toute la dimension transcendantale américaine, privée ou publique, «se réfugie ainsi dans la religion, c'est-à-dire précisément là où les conditions mêmes de la vie américaine (l'ouverture illimitée vers l'économie de marché, vers la jouissance privée, la mobilité, l'opportunité ouverte par le Nouveau Monde, etc.) font de cette référence la plus fragile et la plus malléable qui soit»<sup>35</sup>. L'instance de référence transcendantale va alors être, selon Freitag, vouée dès le départ à *s'user avec l'usage*, et à tomber dans l'arbitraire des sentiments et des croyances purement privées.

Il n'y a pas ainsi en Amérique l'élaboration d'une modernité politique, mais plutôt le déploiement d'un processus de «modernisation culturelle» judiciairement sanctionné qui, à partir de l'intégrisme religieux originel et de sa fusion avec les «droits traditionnels anglais», va précisément faire sortir la société américaine de la dynamique de développement politico-institutionnelle moderne et l'engager vers l'établissement de la postmodernité contemporaine<sup>36</sup>. C'est pourquoi, dit Freitag, la Constitution américaine n'a pas vraiment une valeur historique, comme les Constitutions républicaines de la France révolutionnaire, mais est plutôt un mythe fondateur : «elle n'est pas tant une «institution politique» qu'une

<sup>34</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 66, note 77.

<sup>35</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 27.

<sup>36</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 27.

affirmation expressive»<sup>37</sup>. C'est la «Déclaration» de l'autonomie – ou plutôt de l'indépendance<sup>38</sup> – naturelle des hommes en société, «où tout ce qui leur est commun *a priori* est intériorisé comme «culture», comme «valeurs partagées» ». Conséquence pratique, souligne Freitag, l'Amérique (et souvent l'Américain), ne comprend pas l'altérité, c'est-à-dire tous ceux qui ne partagent pas les mêmes valeurs. En effet, étant elle-même naturelle, «ce qui diffère d'elle est d'une manière ou d'une autre contre-nature, anti-naturel, ou alors mensonge et perversité». Plus qu'autrement, l'Amérique va donc méconnaître cette altérité ou la rejeter «dans les ténèbres extérieures, dans l'étrangeté, dans la sauvagerie, dans la malignité, dans la perversion, etc.»<sup>39</sup>.

Cette perception de l'indépendance des individus signifie en même temps que la société est entièrement fondée sur l'association, au sens de l'association volontaire, qui n'est pas tant un «pacte» qu'un «contrat civil» et, on l'a vu avec Locke, de forme «économique», même si au début il était «sanctifié» par l'image religieuse du *Covenant* entre le peuple et Dieu<sup>40</sup>. Selon Freitag, le droit fondamental, c'est-à-dire fondateur, de l'Amérique est ainsi d'abord celui qui «proclame l'illégitimité de principe de tout système de droit restreignant la capacité d'agir lorsque celle-ci se conforme aux «valeurs communes» et qu'elle poursuit des «fins légitimes» »<sup>41</sup>. L'Amérique apparaît alors d'abord comme une idée, celle de «la liberté de l'individu saisi au niveau de sa volonté, de sa capacité et de sa puissance d'*agir*. C'est pour cette idée que le monde n'est qu'un espace ouvert à l'action. Et si les individus s'unissent en société, c'est seulement pour *associer* leurs forces agissantes et les *incorporer* en puissances nouvelles»<sup>42</sup>. L'individu américain, pour Freitag,

«ce n'est donc pas l'homme reconnu dans l'intangibilité de ses «droits» universels, c'est la puissance dynamique d'agir et de faire, d'accomplir sans restriction sa volonté [...] sous la seule réserve [...] du respect de la moralité communément reconnue, ce qui ouvre devant son initiative le champ d'une capacité sans borne d'organisation et un droit à l'expansion illimité»<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 113.

<sup>38</sup> Cf. la distinction faite par Renaut entre autonomie et indépendance in *L'ère de l'individu*, *op. cit.*

<sup>39</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 113.

<sup>40</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 113.

<sup>41</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 10.

<sup>42</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 9.

<sup>43</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 9-10. J'ai ôté de cette citation la référence à la «volonté de puissance» nietzschéenne qui ne peut pas s'équivaloir à une simple volonté d'action illimitée et sans restriction et encore moins à une volonté de pouvoir. Cf. G. Deleuze, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965. C'est d'ailleurs ce que Freitag suggérera lui-même en rapprochant la «volonté de puissance» d'un vouloir-vivre normatif de l'être, cf. «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, p. 192. Cette nuance est importante car elle touche à la compréhension même du rapport créatif entre Nietzsche et la postmodernité qui n'a rien à voir avec le nihilisme ou le technicisme. Sur ce point, voir ci-dessous chapitre III. 5.

L'idée du contrat d'association civile entre individus n'entraîne néanmoins pas l'élimination de toute référence à la communauté dans la vie socio-politique américaine. Elle redevient cependant, à la différence de l'espace public rationnel de la modernité, «la communauté immédiatement concrète, et donc avant tout locale, celle qui finira par se percevoir comme *neighbourhood* dans la vie de banlieue»<sup>44</sup>. Dès lors, la question politique du pouvoir se résume, d'un côté, à la question pratique du gouvernement, et de l'autre, à celle de la gestion administrative pragmatique des affaires et des intérêts communs. Or, écrit Freitag, le poids concret de celle-ci excède de loin celui du gouvernement dans la vie publique concrète américaine qui est le lieu par excellence de la démocratie directe. Une telle démocratie directe à caractère originellement administratif et gestionnaire est alors sujette à s'orienter aussi rapidement, pour des raisons d'efficacité qui lui sont congénitales, vers un «gouvernement d'experts»<sup>45</sup>, qui tend en effet à devenir le modèle gouvernemental contemporain.

En se détachant de l'Europe et de la question conflictuelle du politique et du pouvoir, l'Amérique a hérité de la «Terre promise» et d'une normativité naturelle. Mais être ainsi fondé sur un héritage, tout en se projetant soi-même comme l'accomplissement illimité de la liberté et de l'action individuelle, c'est aussi, note Freitag dans les conditions d'une vie dominée par l'économique et par la technique qui sont expansionnistes et inflationnistes par définition, être voué d'une certaine manière à la dérive et à l'usure du patrimoine normatif qui constituait le noyau de l'héritage<sup>46</sup>. Ainsi, selon Freitag, peut-on maintenant, «rétrospectivement», comprendre à partir de son aboutissement au XX<sup>ème</sup> siècle comment, par le court-circuit du moment formel de la modernité politique, la spécificité de la forme sociétale qui s'est développée en Amérique constitue une transition hors de la modernité vers une nouvelle «condition postmoderne» de la société<sup>47</sup>. La postmodernité formée en Amérique comme un mouvement tendanciel et cumulatif de la société apparaît alors bien comme un «Nouveau Monde» qui n'est plus géographique, mais socio-historique<sup>48</sup>.

On peut par ailleurs, sous réserve des spécificités particulières et locales de chaque société nationale, opérer désormais une généralisation mondiale du cas de l'Amérique comme

<sup>44</sup> M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*, pp. 27-28. Ceci est tout à fait perceptible dans l'emploi systématique par le discours social américain du terme «community» («in the community», «for the community», «by the community») plutôt que du terme «society», qui renvoie alors, lui, au conglomerat abstrait, et presque «a-naturel», des multiples «communities» concrètes.

<sup>45</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 28.

<sup>46</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 114.

<sup>47</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 28.

<sup>48</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 132.

type de la société contemporaine postmoderne. La question de la postmodernité n'est en effet aucunement limitée à la situation américaine, et constitue déjà la réalité de bien d'autres sociétés «modernes», et plus encore de la «société mondiale» comprise dans le sens de la globalisation du mode de régulation et de domination postmoderne sous l'influence américaine. Elle se pose comme la question de l'avenir de nos sociétés et donc de l'humanité elle-même hors tant du développement traditionnel qui a marqué l'évolution du monde durant une si longue période, que de la modernité qui tenta de s'y substituer. Mais il faut alors aussi saisir comment et pourquoi ce modèle américain a pu s'imposer dans les autres sociétés modernes, notamment européennes. C'est ce que l'on va faire maintenant en analysant avec Freitag la similitude d'évolution entre ce modèle et la voie réformiste prise à partir de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle par les sociétés européennes afin de faire face aux contradictions et aux conflits soulevés par le procès de modernité.

### **1. 3. Réformisme et postmodernité**

Il faut en effet comprendre comment cette postmodernité vient de la modernité, se développe à l'intérieur de la modernité, pas seulement sur son terrain de prédilection américain, avec ses facilités d'«espace vierge» et d'«absence» de tradition et à travers un héritage anglais déjà empiriste et pragmatique, mais aussi dans les sociétés européennes marquées davantage par le rationalisme et l'universalisme de la modernité des Lumières. Par rapport au modèle américain, l'étude de l'évolution de la modernité en Europe nous montre alors selon quelles failles et quelles inclinations la société moderne donne prise à un développement de type postmoderne. On y voit comment les sociétés européennes tournent progressivement le dos à la logique sociétale moderne dans le sens pris par l'Amérique quand elle a laissé derrière elle le conflit de légitimité au coeur de la transition moderne, et avec lui toute la représentation subjective, politique et historique de la société humaine au profit d'une représentation objective, positiviste et essentialiste. Pour saisir la spécificité de cette transition, il faut alors revenir un peu sur le mode de constitution de la modernité dans son rejet de la tradition et sur l'importance que la référence transcendantale et le conflit de légitimité y ont joué.

Dans la lutte d'émancipation de la modernité contre la tradition, la référence transcendantale de légitimation de l'ordre social n'est en effet pas rejetée, elle est seulement abstraite et universalisée. Durant cette période, la société ne représente pas, pour elle-même et pour ses membres, une réalité empirique positive, mais au contraire une réalité idéale à

caractère essentiellement normatif, où la Raison joue le rôle de référence fondatrice transcendante<sup>49</sup>. Historiquement, estime Freitag, le procès d'abstraction de la référence transcendante qui s'est amorcé à travers la réinterprétation éthique de l'idéologie religieuse par la réforme protestante va s'achever sur le plan laïc dans la triple figure idéologique de l'empirisme utilitariste anglais, du rationalisme des Lumières et de l'idéalisme allemand qui en opère la synthèse<sup>50</sup>. C'est alors aussi à ce moment-là que naissent les discours doctrinaux, précurseurs des sciences sociales, qui vont servir de théories normatives de la société pour la société moderne en constitution. C'est d'abord la doctrine juridico-politique du droit naturel et du contrat social, qui sert de discours de légitimation formelle de la société moderne contre la tradition et sa hiérarchie de privilèges. Mais c'est aussi très rapidement, dès la fin du XVIIIème siècle dans cette Angleterre qui a fait sa Révolution un siècle avant les autres, la doctrine de l'économie politique (A. Smith). De fait, cette doctrine a émergé au moment même de l'établissement de la société moderne et du problème du contenu des institutions de la société civile, c'est-à-dire une fois que la liberté politique a été réalisée dans l'instauration de l'Etat constitutionnel moderne<sup>51</sup>.

Avant d'analyser plus précisément ce qu'implique ce passage de la doctrine juridico-politique à l'économie politique, il faut donc bien mettre en avant que toute la structure de la modernité, avec ses institutions étatiques libérales-démocratiques et l'idéologie des Lumières, n'évacuait pas la transcendance et la plaçait même au centre de l'idée de société comme société humaine rationnelle et universelle à caractère transcendantal pour les individus (et concrètement symbolisée par la Nation). Or, ce qui marque la transition postmoderne, que ce soit dans le cas américain du libre déploiement des principes de liberté et d'autonomie, ou dans les cas européens de crise des institutions modernes, ce sera l'abandon de cette dimension transcendante et de la normativité qui lui est liée, générant alors une figure de société radicalement distincte non seulement de la modernité, mais aussi de toutes les sociétés traditionnelles, occidentales tout du moins, qui «marchent à la transcendance».

Au regard de cette évolution, la situation américaine va alors bien se présenter comme le type-idéal d'une schéma général, seulement déclenché plus tôt et selon des principes socio-culturels particuliers (héritage anglais) qui ont favorisé son développement dans le sens postmoderne (systémique). Le modèle américain vaut donc maintenant comme le tableau de ce qui se passe et va (risque) se passer dans les sociétés européennes ou autres, au niveau juridique, politique, économique et culturel (d'où les résistances de la société européenne la plus identifiée au modèle universaliste moderne, la société française).

<sup>49</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, p. 174.

<sup>50</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 174-175.

<sup>51</sup> Sur le passage de la doctrine juridico-politique à l'économie politique, cf. notamment M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, pp. 97-104.

## 1. Transcendance et normativité dans la société moderne

La Raison pratique ou normative qui oriente le développement de la modernité, indique Freitag, fondait sa légitimité transcendantale sur deux principes ou postulats complémentaires : la liberté individuelle et la «naturalité des passions». Le premier postulat pose l'émancipation et l'exercice du libre arbitre comme la finalité de la vie sociale, légitimant ainsi la lutte contre toute tradition et toute domination arbitraire et oppressive. Il est essentiellement «négatif» dans la compréhension dialectique, hégélienne, du terme. Mais le deuxième postulat, qui pose l'universalité des passions, pouvait, lui, «servir de fondement à un ordre social positif, «non arbitraire», mais en même temps possible et «nécessaire», et dès lors également «fondé en raison» »<sup>52</sup>. Ce second postulat conférait en effet «à l'action un fondement et un contenu positifs et universels, dans la mesure où il faisait référence à une nécessité naturelle dont la Raison, réflexivement devait reconnaître la légitime, parce qu'inévitable, contrainte»<sup>53</sup>. L'ordre social fondé sur ces deux postulats pouvait alors aussi apparaître comme le seul légitime, puisqu'il est censé permettre pour tous la libre réalisation du «bonheur». Ce faisant, la nature ontologique de la référence de légitimation est affirmée puisque l'ordre social se rapporte toujours à cette «donnée naturelle» de l'humain soumise comme telle aux «lois universelles de la nature»<sup>54</sup>.

La société bourgeoise libérale est donc au départ une société politique fondée sur l'idéal transcendantal, non seulement de la réalisation de la Raison, mais aussi de la Justice, qui permettent la réalisation du «bonheur» pour tous. La Raison n'y est pas seulement formelle, elle est aussi pratique, et la Justice pas seulement abstraite mais encore matérielle<sup>55</sup>. Ainsi, d'un côté, l'idée universelle, abstraite, de la liberté individuelle inclut autant le concept de l'égalité politique formelle que le principe de l'autonomie des individus dans le champ économique (jusque sous la forme de l'absolutisation du «droit de propriété»), tandis que de l'autre côté, l'idée de la Justice maintient l'exercice de cette autonomie de l'individu dans le champ d'une solidarité sociétale positive et active de type «communautaire». Cette exigence de solidarité donne alors à la dynamique sociétale libérale une finalité normative *a priori* qui s'exprime dans la référence faite au «bien commun»<sup>56</sup>. Tout le problème de la société moderne sera donc de réaliser concurremment ses deux idéaux transcendantsaux, dont la contradiction est apparente dès lors que la liberté individuelle est saisie purement

<sup>52</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 121.

<sup>53</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 121.

<sup>54</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 121.

<sup>55</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, p. 180.

<sup>56</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 180-181.

économiquement et empiriquement (rationalité positive), comme le sous-entend le développement libéral du capitalisme.

Or, ce qui va se passer au cours du développement de la société moderne, c'est justement le remplacement de l'idéal politique, abstrait, par l'idéal économique, concret, avec la montée en puissance idéologique de l'économie politique. Il faut alors noter, souligne Freitag, que l'économie politique, et la théorie du marché qu'elle promeut, ne rejette pas la normativité, mais change le lieu de cette normativité dans le sens d'un naturalisme positiviste. Dans l'économie politique, la société est en effet perçue, non comme société politique, mais comme «société économique» ou la référence de légitimation se déplace du thème normatif de la «Raison» à celui de la «naturalité positive» de la réalité sociale. A ce moment-là, la référence à la naturalité «des lois du marché» conserve donc une valeur normative-idéologique et se présente d'ailleurs comme la nouvelle référence transcendantale de légitimation de la société «capitaliste», qui par là se détache de la société moderne simplement «bourgeoise»<sup>57</sup>. Le passage de la «naturalité» des droits politiques à la «naturalité» des lois économiques implique alors une transformation majeure de ce qui va être perçu comme «naturel» et donc comme «légitime», et on voit qu'à travers lui s'amorce déjà la transformation de la modernité en postmodernité. Pourtant, même là, souligne Freitag, l'idéal de Justice ne sera jamais vraiment abandonné par la société libérale. Afin de concilier les exigences de la société économique capitaliste et les exigences démocratiques, on va plutôt assister au transfert graduel de l'idée de Justice sur le seul plan concret des intérêts substantiels. Ce sera alors cette empiricisation qui va définir la société postmoderne par rapport aux sociétés modernes bourgeoises puis capitalistes.

## 2. Crise et contradictions de la société moderne capitaliste

Concrètement, le procès de développement sociétal moderne, orienté par les deux postulats philosophiques de la liberté et de la justice, va ainsi trouver au XIX<sup>ème</sup> siècle, estime Freitag, son type idéal dans la «formulation de l'Etat libéral et démocratique couplé à une société civile régie de manière immanente par le principe du marché»<sup>58</sup>. Sous la garantie du pouvoir d'Etat, la liberté subjective est alors censée trouver sa réalisation immédiate dans la société civile, comprise comme «espace» neutre et vide ouvert «au libre jeu des intérêts», selon les termes de l'économie politique, où la seule norme reconnue est la soumission des

<sup>57</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 176.

<sup>58</sup> C'est aussi la lecture classique de la société moderne et de la «modernisation», de Weber à Habermas (remplacer «Etat libéral et démocratique» par «Etat de droit et bureaucratique»). cf. chapitre I. 2.

rapports sociaux au fonctionnement «rationnel» du marché, la liberté individuelle s'identifiant directement et simplement à la liberté des échanges contractuels<sup>59</sup>. Ce modèle est d'ailleurs toujours la référence idéologique de la société occidentale contemporaine et néo-libérale, et ce en dépit de son décalage grandissant avec le fonctionnement réel de la société.

Le problème qui va en effet apparaître dès la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, c'est qu'avec le développement du capitalisme industriel, toute la logique universaliste, formaliste et naturaliste de la modernité institutionnelle, correspondant à la société bourgeoise et à la petite propriété individuelle, «commence à générer massivement des effets qui échappent à son mode de régulation et surtout de légitimation spécifique (le mode de domination rationnelle-légale)»<sup>60</sup>. Le capitalisme libéral et l'Etat de forme démocratique ne produisent effectivement pas, dans leur logique de fonctionnement propre, une extension universelle de cette même bourgeoisie dont ils étaient issus. Leur double développement systématique produit au contraire d'un côté des «capitalistes» et des «prolétaires» inégaux et antagonistes, et de l'autre, des masses de citoyens formellement égaux en droits<sup>61</sup>. Face à ces conséquences imprévues du développement économique, vont alors s'opérer une inflexion de la logique de développement de la modernité et une dissolution progressive des finalités transcendantales, de l'universalisme formel et abstrait, qui en assuraient la légitimation, et ce afin précisément de maintenir la légitimité globale de l'ordre social (libéral-capitaliste) en place<sup>62</sup>. C'est le mouvement de réformisme socio-politique, qui marque l'histoire des sociétés européennes à partir du milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>63</sup>.

Ainsi, avant même que la «modernité» n'ait pu être achevée, même en Angleterre et en France, deux procès historiques vont se superposer : d'un côté, la poursuite du développement de la modernité, et de l'autre, la subversion interne progressive des modalités formelles de régulation et des principes transcendants de légitimation caractéristique de celle-ci<sup>64</sup>. En d'autres termes, on peut dire avec Freitag, qu'à la suite de l'instauration concrète du mode institutionnel moderne, la «libération» de l'individu empirique va miner progressivement la référence transcendantale de l'autonomie de l'individu abstrait et va entraîner le fractionnement de l'unité du système politico-institutionnel moderne (basé sur cette référence) au point où cette unité perd son caractère subjectif et devient problématique<sup>65</sup>.

<sup>59</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 122.

<sup>60</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 123.

<sup>61</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 125.

<sup>62</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 123.

<sup>63</sup> Sur les spécificités nationales du tournant réformiste pris par les différents pays européens, cf. M. Freitag, *ibid.*, pp. 127-128.

<sup>64</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 123.

<sup>65</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 124.

Ce qui se révèle au XIX<sup>ème</sup> siècle, c'est donc la «contradiction politique» propre à la modernité qui surgit dès que la dynamique du développement de la société moderne a cessé d'être polarisée par la lutte contre la tradition. L'intégration d'une société «régie par l'économique» et d'une société «fondée sur la liberté politique de l'individu» comporte en effet une double conséquence. La première conséquence, c'est la dissolution progressive par le développement capitaliste de toute forme de solidarité sociétale, traditionnelle ou moderne, c'est-à-dire soit communautaire et hiérarchique, soit «universaliste-nationale» et basée sur la justice sociale. La deuxième conséquence, c'est l'engagement des sociétés modernes industrielles, par la participation démocratique à la constitution du pouvoir d'Etat (partis ouvriers et syndicalisme), dans la voie d'un «réformisme social-démocratique» (droit du travail, droit social, législation économique, etc.) dont l'enjeu essentiel était précisément constitué par les conditions institutionnelles du fonctionnement du capitalisme<sup>66</sup>.

Plutôt que de faire face à cette contradiction entre capitalisme et justice sociale, l'option réformiste va alors organiser le passage du «conflit de légitimité» à la «légitimité des conflits», où, contrairement à l'opposition modernité/tradition, la société «perd toute unité transcendante *a priori* au profit d'un mode de fonctionnement purement pragmatique avant de devenir un système de gestion directe par expertise», et où le problème de la légitimité tend à disparaître complètement au profit de l'efficacité immédiate<sup>67</sup>. Le réformisme fait en effet en quelque sorte le choix de résoudre chaque problème de façon locale, pragmatique, empirique, sans faire face à la question sociétale globale. Ce faisant, et au moment où il se rend compte des conséquences désastreuses de la logique capitaliste au plan de la justice sociale, le réformisme opte pour la prééminence de la logique économique «rationnelle» sur la logique politique transcendante qui ramène les intérêts économiques de chacun à une totalité ontologique subjective dans la forme de la société et de l'intérêt collectif.

On peut alors dire, avec Freitag, qu'en dépit du mouvement révolutionnaire anti-capitaliste, et à travers l'inflexion réformiste,

«le XIX<sup>ème</sup> siècle va être caractérisé globalement par le succès de la forme d'organisation capitaliste de l'économie, qui parvient à s'associer au fonctionnement de la forme politique de l'Etat «libéral-démocratique» et à y intégrer, pour l'essentiel, les «masses populaires», qui va de pair avec leur «prolétarianisation», c'est-à-dire justement avec l'assujettissement de leur «force de travail» aux lois du marché»<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, pp. 177-178.

<sup>67</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 124.

<sup>68</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, pp. 176-177. Avec comme exceptions, les cas de reconversion et de renforcement de domination traditionnelle en «autoritarisme d'Etat» et en «bonapartisme» qui accomplissent «par en haut» la révolution industrielle-capitaliste : la Prusse de Bismarck en est l'exemple paradigmatique. Le développement des fascismes participera de la même dynamique.

En Europe, le facteur décisif historique de la transition d'une société moderne (caractérisée par un conflit de légitimité – inexistant au départ aux Etats-Unis) à une société de type postmoderne (fondée sur la légitimité des conflits) a donc été l'échec de la mobilisation révolutionnaire du prolétariat, au profit d'une orientation réformiste pragmatique du mouvement ouvrier. Le marxisme, ou contestation révolutionnaire de l'ordre capitaliste libéral, n'impliquait en effet pas une telle reconnaissance de la «naturalité» des conflits dans la société et s'y opposait même puisqu'il critiquait le particularisme bourgeois au nom d'un universalisme prolétarien<sup>69</sup>. Mais, estime Freitag, l'incapacité du marxisme à répondre au défi du réformisme exprime aussi son erreur d'appréciation à la fois sur l'orientation du développement de la société capitaliste et sur le lieu clef de sa dérive, à savoir le niveau politique et sociétal. Les conclusions de Marx coïncident en effet, souligne Freitag, à une révolte et à une stratégie politique près, avec celles des économistes classiques anglais. En s'engageant politiquement, Marx maintient certes l'appel à un principe transcendantal de la Justice, que l'économie classique avait répudié comme non scientifique, c'est-à-dire comme étranger à la nécessité qui était censée régir une société rationnelle, mais il ne tire pas les conclusions de cet engagement et du fondement transcendantal de sa démarche critique au niveau théorique<sup>70</sup>. La raison en est, indique Freitag, qu'il adhère en fait à la conception épistémologique et ontologique positiviste et scientiste de la société, sous les formes contemporaines de l'économisme et du darwinisme social. Marx conserve ainsi au niveau théorique la vision instrumentale du politique de la philosophie politique anglaise individualiste. Conséquence, le réformisme n'est pour Marx qu'une «errance» par rapport au développement rigoureux de la logique marchande et capitaliste qui doit d'elle-même conduire à une crise finale. Or, écrit Freitag, «à partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, le développement sociétal n'a pas suivi le cours que lui aurait imposé la logique rigoureuse d'un économisme «libéral» souverain», accroissant d'ailleurs le problème de l'intégration normative de la société<sup>71</sup>. La raison de cette «déviation historique» de la société moderne en est justement le réformisme, qui, en héritier de la société bourgeoise libérale, tente de maintenir, au moins au niveau concret, son double objectif de liberté (économique) et de justice (sociale), même si c'est finalement pour les dissoudre.

<sup>69</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 127.

<sup>70</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, p. 180.

<sup>71</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 179.

### 3. Le réformisme socio-politique

Face aux conséquences du développement capitaliste en termes de paupérisation et d'aliénation, le réformisme a ainsi eu pour but la transformation politique des règles institutionnelles qui régissaient la société civile, qu'il ne voit plus simplement comme une société économique dominée entièrement par l'institution «naturelle» de la propriété<sup>72</sup>. Dans une première phase, le réformisme s'est donc maintenu dans le cadre de la légitimation universaliste formelle de la société bourgeoise et a œuvré pour la réalisation des revendications sociales et politiques sur la plan de la législation commune. Ce faisant, il a néanmoins introduit une rupture dans la conception des intérêts susceptibles de reconnaissance sociale universaliste<sup>73</sup>. La revendication positive ou matérielle de la Justice qu'exprime tant le socialisme que le réformisme implique en effet l'idée que ces intérêts sont substantiels et non seulement formels, en opposition directe à l'hypocrisie d'un intérêt de propriété «bourgeoise» présenté comme purement formel et universel et dès lors supérieur à tous les autres, mais qui s'affirmait au contraire comme une nouvelle forme de tyrannie. Autrement dit, si la «liberté» inhérente à la propriété avait été un bon argument bourgeois contre la société d'Ancien Régime, «il était devenu difficile de faire admettre la valeur absolue et transcendante du même argument aux catégories sociales qui [...] se trouvaient maintenant mis directement à la merci des possédants, avec des droits formels «égaux», mais sans contenus concrets dans la nouvelle société bourgeoise-capitaliste»<sup>74</sup>.

Cette évolution de l'intérêt formel à l'intérêt substantiel a des conséquences massives sur la perception même de la société et de son organisation. A travers la substantialisation des intérêts, et la référence empirique au besoin comme nouvelle valeur transcendante naturelle et universelle à laquelle elle a recours, l'exigence transcendante de la Justice se voit en effet convertie en une prétention empirique de participation à la satisfaction (de ces besoins)<sup>75</sup>. Une telle société, souligne Freitag, répond alors essentiellement à des problèmes d'orientation normative pragmatique et d'intégration *a posteriori*, avec comme résultat subséquent la répudiation des régulations institutionnelles universalistes au profit de la reconnaissance directe de l'autonomie normative des acteurs sociaux, individus ou groupes particuliers<sup>76</sup>. On entre dans l'ère des «rapports de force» non médiatisés transcendentale, mais seulement gérés médiatiquement, bureaucratiquement puis technocratiquement<sup>77</sup>. En contrepartie, le

<sup>72</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 181.

<sup>73</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 181.

<sup>74</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 182.

<sup>75</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 182.

<sup>76</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, pp. 124-125.

<sup>77</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, p. 182.

réformisme parvient «à conférer à la société une nouvelle légitimité fondée non plus sur les idées transcendantales de la liberté individuelle et de la justice sociale, mais sur les idées, d'emblée comprise de manière empirique et pragmatique, de l'autonomie personnelle et du progrès social»<sup>78</sup>. C'est donc, écrit Freitag,

«le mouvement réformiste qui conduit, pragmatiquement, à la hiérarchisation croissante des conditions et des statuts sociaux, par suite du «libre-jeu», non plus immédiatement des «intérêts», mais des «rapports de force» qui tendent à devenir l'ultime instance de régulation et de légitimation dans une société qui se conçoit de plus en plus elle-même à travers les notions empiriques de «chances» et de «mobilité». Le caractère structurel et dynamique de l'inégalité économique (la «lutte des classes» au sens marxiste) tend ainsi à ruiner l'idée d'un «libre jeu des intérêts» dans un système fondé sur l'«échange d'équivalents» et, par conséquent, l'idée corrélatrice d'une «communauté naturelle d'intérêt» entre les membres de la collectivité»<sup>79</sup>.

Dès lors, poursuit Freitag, le principe même de l'autonomie des individus dans le champ de la société civile se voit tendanciellement vidé de son contenu normatif positif à caractère universaliste, et le domaine de la participation politique devient le champ naturel des «coalitions d'intérêts» concrets et particuliers. Cela entraîne aussi une décomposition du sujet politique formel, abstrait et universaliste, qui servait de référence de légitimation ultime au monopole de la contrainte revendiqué par l'Etat libéral démocratique. Dans les faits comme en droit, ce monopole tend alors aussi à s'effriter face à ce que certains, Habermas par exemple, ont appelé une nouvelle «féodalisation» de la société<sup>80</sup>.

Le point formel de rupture avec la logique universaliste abstraite de la modernité a donc été atteint lorsque l'intérêt politique, orienté vers l'autonomie de l'individu, a cédé devant l'expansion empirique des intérêts positifs divergents et concurrentiels propres aux «catégories sociales» et lorsque la «satisfaction de leurs revendications» a été progressivement reconnue comme le nouveau fondement de la légitimation de l'ordre social, et dûment représenté dans les «institutions» démocratiques<sup>81</sup>. La prévalence du réformisme s'est certes imposée différemment dans chaque pays, mais, en fin de compte, c'est donc partout le «modèle américain» fondé sur l'action syndicale plutôt que politique, et sur les

<sup>78</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 186.

<sup>79</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 126.

<sup>80</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 126. Freitag ne souscrit cependant pas entièrement à l'emploi de ce terme dans lequel il voit une analogie superficielle qui cache la réorganisation «nouvelle» des rapports de force et de l'emploi de celle-ci.

<sup>81</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 128.

rapports de force concrets et localisés qui l'emporte en Occident<sup>82</sup>. Aux Etats-Unis, c'est en effet directement dans le champ de la société civile, et ce dès le départ avec le court-circuitage de la politique, que cette transition vers une nouvelle structure sociétale s'est opérée.

Concrètement, le réformisme conduit alors à la formation progressive, d'abord aux Etats-Unis, puis en Europe, d'une «classe moyenne» de plus en plus vaste, qui se substitue à la bourgeoisie comme représentante virtuelle de l'ensemble de la société, mais aussi à l'apparition de la catégorie toujours plus nombreuse de «laissés-pour-compte». Classe moyenne et exclus ne sont donc pas directement les résultats du capitalisme libéral ni de la généralisation de l'Etat démocratique, mais plutôt les produits de la contradiction entre les deux et du mouvement réformiste qui y répond à travers un modèle «organisationnel» opposé au modèle «institutionnel» moderne<sup>83</sup>. Le caractère fondamental de cette rupture dans la logique de régulation et de reproduction de la société a toutefois longtemps été masqué, surtout en Europe, par le contexte dichotomisé de la «lutte des classes» à caractère universaliste sous lequel elle s'est opérée<sup>84</sup>.

#### **1. 4. Caractéristiques de la logique sociétale postmoderne**

On doit donc retracer deux voies de dissolution de la modernité et des références transcendantales : celle du réformisme européen (avec encore au début un reste de logique moderne), et celle du modèle américain qui va se surimposer au développement postmoderne endogène européen à partir de la Seconde Guerre mondiale. La force de l'analyse de Freitag, c'est ainsi de montrer que les conditions de la dissolution de la modernité dans le réformisme européen de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle sont déjà anticipées dans l'expérience américaine et placées au cœur de son développement, comprises même comme les conditions naturelles du développement de toute société «moderne», éclairée, révolutionnaire, émancipée, à la poursuite du bonheur et normativement bonne. Cela explique aussi pourquoi le modèle américain a pu se transposer sans trop de problèmes dans les sociétés européennes (en plus de la puissance militaire et financière des Etats-Unis et de la force de conviction de l'idéologie de l'efficacité organisationnelle)

A partir de cette double étude du développement socio-historique de la modernité, Freitag peut alors dégager l'idéal-type sociétal postmoderne comme un mode de reproduction

<sup>82</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 128.

<sup>83</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 125-126.

<sup>84</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 132.

sociétal dont le moment de totalisation n'est plus «politico-institutionnel» ni «culturel-symbolique», mais «organisationnel», «technique», «décisionnel-opérationnel» ou encore «pragmatique-communicationnel» (Côté). De façon globale, une telle totalisation décisionnelle-opérationnelle va produire la société en tant que système social de nature purement empirique et dont l'unité n'existe qu'*a posteriori*, le système formant l'environnement objectif dans lequel l'individu, d'un côté, possède une parfaite liberté de choix et de stratégies, et de l'autre n'est qu'un moyen ou un relais dans les conditions opératoires de reproduction de l'ensemble. Plusieurs caractéristiques fondamentales de cette logique sociétale «décisionnelle-opérationnelle» peuvent alors être mises en avant. Ce sont 1. la dissolution des normes, 2. le passage à une régulation apostériorique, 3. la juridicisation de la vie publique, 4. la transformation de l'institution en organisation, 5. l'effacement de la division Etat/société civile/sphère privée.

### 1. La dissolution des normes

A la différence du rapport antagoniste modernité-tradition, souligne Freitag, la société postmoderne ne s'oppose jamais globalement à la modernité qu'elle perçoit comme sa nature, son acquis génétique. Elle la subvertit toutefois fibre par fibre, opérant une transition «par en dedans, de manière rampante et proliférante, comme par métastases»<sup>85</sup>, ce qui donne d'ailleurs une apparente conviction aux thèses voulant que la postmodernité ne soit que la continuation du mouvement de la modernité. L'idée d'une opposition à la modernité n'a certes pas été entièrement absente de la transition postmoderne, particulièrement dans la crise de la société moderne européenne à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, puis dans les mouvements politiques révolutionnaires volontaristes communistes puis fascistes. Mais, souligne Freitag, ce n'est finalement pas à travers ces mouvements d'opposition, qui furent autant d'échecs, mais bien à l'«interne» qu'ont été élaborées et implantées les modalités effectives de régulation et d'emprise qui caractérisent le déploiement *sociétal* de la postmodernité et qui n'impliquent pas un rejet révolutionnaire de la modernité mais sa transformation pragmatique sous le critère de l'efficacité. C'est en effet l'efficacité, ou l'effectivité, qui va s'imposer comme critère ou valeur finale de la mutation postmoderne. Ainsi, comme le postule la théorie de Luhmann, «la seule unité sociétale qui existe dans la postmodernité», écrit Freitag, c'est «le *fonctionnement effectif* de l'ensemble des rapports sociaux et des activités sociales»<sup>86</sup>. L'efficacité des mécanismes de régulation gestionnaires et organisationnels devient le seul

<sup>85</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique», *op. cit.*, pp. 15-16.

<sup>86</sup> M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*, p. 123.

«pôle» référentiel de l'action : «il ne s'agit à chaque fois que de «résoudre des problèmes», et de rendre compatibles entre elles les innombrables et diverses «solutions de problèmes» qui interfèrent les unes avec les autres dans leurs conséquences et non pas dans leurs principes»<sup>87</sup>. Le concept de norme «à valeur toujours synthétique, est remplacé par ceux de procédé efficace, de capacité experte, de dispositif opérationnel»<sup>88</sup>. La «justification», et donc la légitimation, de la postmodernité coïncide alors avec le succès de sa «pratique» (Rorty) : l'efficacité remplace toute forme de «grand discours». Confirmant l'analyse de Lyotard, Freitag indique que l'on passe ainsi de la «référence de droit» à l'«état de fait». Mais cet état de fait est lui-même un «état de fonctionnement», un «état de mouvement». L'état de fait, précise Freitag, «est un procès de changement, et il ne reconnaît derrière lui que d'autres procès de changement», et se conçoit lui-même comme l'accélération de la modernisation. La démocratie apparaît alors comme un simple paravent discursif devant l'engrenage organisationnel du système, l'«ultime instance de légitimation verbale du système en même temps qu'elle perd elle-même toute signification transcendantale en tant qu'instance effective d'orientation de la société et de constitution de l'identité collective»<sup>89</sup>. L'état de fait postmoderne est ainsi sa propre référence justificative, ceci non pas sous la forme de l'affirmation d'une nouvelle norme, mais sous celle de la négation positive de la portée effective de toute norme<sup>90</sup>. En conséquence, le sujet non seulement n'habite plus le monde social ou naturel<sup>91</sup>, mais encore il n'en reconnaît plus symboliquement l'existence objective et les contraintes. Toute contrainte, toute limite, toute position et toute situation deviennent arbitraires, de simple problèmes techniques locaux, attendant des solutions techniques elles aussi locales<sup>92</sup>.

## 2. Le mode de régulation apostérriorique

La théorisation de Luhmann, qui est la théorie la plus représentative de la postmodernité systémique, reconnaît Freitag, rejette d'ailleurs explicitement, en accord avec la tendance réelle des sociétés postmodernes, toute référence synthétique *a priori* dans les conditions de constitution tant de la société que des sous-systèmes sociaux et de l'individu<sup>93</sup>.

<sup>87</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 123.

<sup>88</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique», *op. cit.*, p. 59.

<sup>89</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 58.

<sup>90</sup> M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*, p. 123.

<sup>91</sup> Monde naturel, note Freitag, dont l'objectivité a perdu toute consistance propre à mesure que le système produit et secrète lui-même technologiquement l'environnement qui lui correspond.

<sup>92</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique», *op. cit.*, p. 56.

<sup>93</sup> M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*, p. 32, note 40.

C'est qu'en effet, en l'absence de références normatives, la seule régulation et totalisation possible est celle de la régulation apostériore. Cet aspect de la mutation postmoderne peut être éclairé par deux changements touchant la forme de la domination et celle du droit.

Freitag a montré que la modernité offrait, par rapport à la tradition, un «rapport inversé de représentation de la société dans le pouvoir» et que la forme de la domination moderne était le pouvoir d'Etat constitutionnel. La fonction législative qui fait la spécificité de la modernité, à la différence des fonctions exécutive et judiciaire traditionnellement conférées aux autorités au pouvoir, devient alors prééminente dans la constitution même du pouvoir. Le mode d'organisation et de fonctionnement moderne est, lui, défini dans les termes wébériens par la domination «rationnelle-légale» associée à un mode d'organisation «bureaucratique»<sup>94</sup>. Dans la postmodernité, par contre, à la place du pouvoir d'Etat représentant l'intérêt public, on assiste à l'émergence «de la puissance directe d'organisations instrumentales poursuivant la réalisation contextuelle d'objectifs particuliers»<sup>95</sup>. Un nouveau mode de domination s'impose alors :

«A une régulation des rapports sociaux par l'institution *a priori* de règles générales sanctionnées de manière idéalement uniforme va donc succéder un nouveau régime de contrôle direct de la réalité environnante, tant sociale que naturelle, qui va procéder *a posteriori* et localement de manière stratégique, pragmatique, procédurale et opérationnelle par adaptation, programmation, décisions, le tout en fonction non plus d'une référence universaliste à un principe commun et abstrait de légitimité, mais selon des critères circonstanciels d'efficacité et dans un contexte par définition mobile de rapports de force»<sup>96</sup>.

Le mode de domination postmoderne ne se réfère donc plus, comme la modernité, à une Raison, à un «tribunal de la Raison», qui sert de justification et de fondement *a priori* à l'action politique et à l'ordre juridique et institutionnel qu'elle établit en les légitimant. A la place, la légitimité de la domination se fait selon un principe d'*opérativité pragmatique* et d'*efficacité* qui renvoie alors «à une évaluation *a posteriori* des résultats, impliquant elle-même leur prévision programmatique»<sup>97</sup>. Plutôt qu'un mode de régulation «politico-institutionnel», on reconnaît là le mode «décisionnel-opérationnel».

<sup>94</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique», *op. cit.*, pp. 16-18.

<sup>95</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 19. Les «corporations» multinationales en sont un exemple.

<sup>96</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 19.

<sup>97</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 30. Souligné par l'auteur.

Le deuxième lieu de changement majeur touche la nature du droit. Le droit moderne, rappelle Freitag, possède par définition un caractère idéal et contrefactuel. La validité des droits y renvoie à des principes dans lesquels «est censée s'incarner une *Raison humaine transcendante et universelle*, accessible à tout individu qui accomplit lui-même, par un effort conscient et discipliné, l'acte libre de la reconnaître et de s'y soumettre par simple respect de soi»<sup>98</sup>. Dans ce modèle, la loi surplombe et régit *a priori* la société et toutes les pratiques sociales particulières qui sont «soumises au règne de la loi» qu'elle transcende quand bien même elle connaît son origine dans la société (représentation législative). Ce à quoi on va alors assister dans la mutation postmoderne de la société, souligne Freitag, c'est le débordement progressif du mode de production politico-législatif du droit par un double processus juridico-réglementaire.

Le premier processus est «la reconnaissance de la capacité juridique à divers types de «corporations» de droit privé qui va conduire à la prolifération d'un *droit conventionnel* d'origine corporative» couvrant une partie de plus en plus grande des rapports sociaux<sup>99</sup>. Le deuxième est l'élargissement progressif de la fonction administrative classique avec la multiplication des formes et des domaines d'interventions directes de l'Etat couplée avec la délégation de plus en plus fréquente et massive de sa capacité exécutive à des organismes *ad hoc*, élargissement qui s'accompagne d'une dissolution de la capacité législative dans l'activité réglementaire. Freitag souligne que

«les pouvoirs publics se sont ainsi progressivement décomposés en une multitude d'organismes d'interventions ponctuelles et d'agences spécialisées, lesquels sont à leur tour entrés dans des rapports de négociation et se sont engagés dans la conclusion de conventions ou d'accords transitoires avec leurs divers «partenaires sociaux» particuliers, selon une logique qui ne répond plus du tout au principe classique de légalité, mais qui est celle des rapports de force, de la programmation stratégique, de l'efficacité et de l'efficience opérationnelle, de la performance et de la recherche de consensus sur les objectifs et les moyens»<sup>100</sup>.

Les deux processus s'étant branchés l'un sur l'autre, on assiste désormais à la mise en place d'un «système de contrôle et de prise en charge gestionnaire directe du social», dont les éléments interagissent adaptativement et *a posteriori* les uns dans les autres<sup>101</sup>. On peut

<sup>98</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 21.

<sup>99</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 22.

<sup>100</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 22.

<sup>101</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 22-23. On verra plus loin avec G. Deleuze puis A. Haesler comment le système de contrôle peut même définir la société postmoderne (chapitre III. 3. et 4.)

observer la différence avec la pensée universaliste et institutionnelle de la modernité dans ces propos de Le Chapelier qui décrit la loi révolutionnaire abolissant les corporations en 1791 en France : «Il n'y a plus de corporations dans l'Etat. Il n'y a plus que l'intérêt particulier de chaque individu et l'intérêt général. Il n'est permis à personne d'inspirer aux citoyens un intérêt intermédiaire, de le séparer de la chose publique par un esprit de corporation»<sup>102</sup>.

L'une des raisons de ce développement se trouve en fait au coeur du fonctionnement du capitalisme industriel, comme on l'a vu dans l'analyse du réformisme. Au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle, et sous la double pression de l'industrialisation des moyens de production et de la résistance ouvrière à l'exploitation salariale, s'est en effet opérée une «révolution organisationnelle» de l'entreprise<sup>103</sup>. Cette révolution, indique Freitag, s'est faite par le biais de l'évolution pragmatique du contrat de travail et de la contractualisation, en réaction à l'espace de non-droit et de domination directe archaïque ou féodale qu'était l'entreprise dans la société moderne (dont la loi s'arrêtait aux portes). Elle constitue ainsi l'aboutissement de la rencontre de deux mouvements : la volonté arbitraire patronale de rationalisation de la production et la volonté des employés de se faire reconnaître des droits, soit par voie «externe» (politique, législatif), soit par «contractualisation» directe des rapports avec l'entrepreneur, participant alors à la constitution de l'entreprise comme entité socio-juridique effective. Mais cette nouvelle réalité organisationnelle qui émerge des stratégies pour faire pénétrer la société civile et la société politique dans l'entreprise contre la «sauvagerie primitive» qu'elle constituait, représente une subversion des principes politiques et juridiques universalistes de la modernité<sup>104</sup>. Ce qui se trouve reconnu en effet, et positivement réalisé dans cette évolution, c'est, d'un côté, la validité en soi et pour soi du principe d'efficacité, et de l'autre, la fragmentation conjoncturelle de la prétention au droit et à la détention de droits, l'accord entre les deux «parties» du nouveau «contrat social industriel», à caractère purement local, étant désormais arbitré par les rapports de force dynamiques et circonstanciels qui s'établissaient entre elles<sup>105</sup>.

Accompagnant la transformation du fonctionnement de l'Etat à mesure que sa fonction juridico-classique s'ouvrait à de nouvelles responsabilités gestionnaires, cette révolution organisationnelle s'est finalement imposée sous la forme d'une structuration organisationnelle du «marché», dont les concepts de «libre marché» et «lois du marché» ne font plus que masquer la réalité de plus en plus impériale<sup>106</sup>. Pratiquement, les règles régissant les contrats

<sup>102</sup> Cité par Marco Moussanet, *Il Sole/24 ore*, repris in *Le Courrier international*, oct. 1996, p. 9.

<sup>103</sup> Sur ce point, voir notamment M. Bischoff, «Travail et citoyenneté», *op. cit.*, et Rolande Pinard, «La fin du travail : qu'est-ce à dire?», *Société*, n° 18-19, été 1998, pp. 199-222.

<sup>104</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 131.

<sup>105</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 131.

<sup>106</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 131-132.

sont devenues révocables en principe en tout temps selon la seule évolution des rapports de force.

En résumé, il apparaît donc que la dissolution de la référence transcendantale universaliste passe en premier lieu par «la reconnaissance et la légitimation de la capacité de production conventionnelle du droit, dont les trois moments «forts» sont constitués par le développement des «conventions collectives», par la reconnaissance de la «propriété corporative», et par la transformation de l'Etat de droit [...] en un «Etat gestionnaire» ou un «Etat arbitre» fondé sur la compétence»<sup>107</sup>.

### 3. La juridicisation de la vie publique

Dans le même temps que se met en place ce système de contrôle corporatif, indique Freitag, se développe alors une «juridicisation» et une «judiciarisation» de la vie publique et privée aux dépens de la régulation politique et institutionnelle de la vie sociale. L'un des lieux emblématiques de ce processus est la mutation du sens et de la portée des «Chartes des droits». Tout comme la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de la Révolution française est l'exemple paradigmatique de la conception moderne des droits naturels reconnus à l'individu, la Charte des droits américains, qui correspond aux huit premiers amendements de la Constitution américaine, va ainsi représenter, selon Freitag, le sens postmoderne qu'ont pris ces chartes et la nature du droit dans la société. Cette Charte des droits, contrairement à la Déclaration française, ne vise pas en effet au départ à orienter positivement l'action du législateur, mais à la restreindre et à marquer les limites de l'exercice du pouvoir exécutif et administratif. Plus encore, en raison de décisions subséquentes de la Cour suprême des Etats-Unis, la Charte des droits va en fait miner l'action même du politique.

Avec la prise en charge par la Cour suprême du droit d'appliquer la Charte pour juger des décisions gouvernementales, c'est en effet d'abord toute l'activité du législateur qui est soumise à une condition suspensive<sup>108</sup>. Mais en élargissant progressivement le sens de l'interdiction de toute discrimination vers l'idée d'une reconnaissance du droit à la différence, la Cour suprême va finalement subordonner l'ensemble du pouvoir politique à l'instance judiciaire, et ce tant au niveau de la souveraineté des assemblées législatives qu'à celui de l'exercice du pouvoir exécutif. Or cette instance judiciaire n'agit qu'*a posteriori* et ce «dans le cadre d'actions en justice engagées toujours à l'initiative d'ayants droits particuliers, et dont la recevabilité est elle-même subordonnée à l'existence établie d'un intérêt direct et particulier»

<sup>107</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, p. 183.

<sup>108</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique», *op. cit.*, p. 24.

en opposition à l'idée de l'intérêt général qui fonde l'action des pouvoirs publics et l'action politique<sup>109</sup>.

L'extension de la reconnaissance des droits constitutionnels des personnes physiques aux entités corporatives a alors une double conséquence alimentant la dissolution du politique. D'un côté, c'est la politisation du domaine «privé» qui est aspiré par les revendications identitaires et particularistes vers la sphère publique et qui trouve dans le regroupement organisationnel un palliatif (ou un enjambement) aux institutions universalistes qui ne satisfont pas suffisamment leurs intérêts. De l'autre, c'est la confusion entre l'idée de la règle générale orientée vers le bien commun et celle du règlement à caractère instrumental et circonstanciel<sup>110</sup>. On aboutit ainsi à un système social régi par des décisions à caractère opératoire de type réglementaire et auxquelles participent toutes les puissances organisées en tant que sujets sociaux légitimes de la nouvelle socialité procédurale. Le problème est que, comme les puissances organisées qui dominent le mode de régulation sociétale sont par définition inégales entre elles, le sens de l'évolution de la réalité sociale, historique et même «naturelle» va être finalement déterminé par le seul rapport des forces empiriques<sup>111</sup>. Concrètement, dans la vie politique, cela va correspondre à la marginalisation de l'action des partis politiques sous l'influence de celle des «groupes de pression», et à la disparition de tout centre de coordination capable d'imposer une direction d'ensemble et une finalité commune aux mouvements et réseaux d'influences qui agissent sans cesse latéralement les uns sur les autres<sup>112</sup>.

L'invocation d'un «droit indéfiniment fractionnable à la protection de la différence» a ainsi pour conséquence de submerger *a posteriori* toute capacité législative de créer un droit commun valide pour tous. L'activité législative cédant le pas, sous le prétexte du contrôle judiciaire de la légalité des lois, à une forme de contrôle direct de la réalité sociale, c'est alors toute la «valeur transcendantale» qui avait été conférée conjointement au politique et à la loi dans la modernité qui est perdue. Pratiquement, les «sujets» de la réalité sociale ne sont alors plus les individus souverains ni un pouvoir d'Etat unifié représentant une «volonté générale», mais bien «une multitude d'organisations à caractère «public», «semi-public» ou «privé», la distinction entre ces termes perdant elle-même toute portée catégorique»<sup>113</sup>. Dès lors les charpentes de la modernité, les institutions, n'ont plus lieu d'être.

---

<sup>109</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 26.

<sup>110</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 25.

<sup>111</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 25.

<sup>112</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 26.

<sup>113</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 26.

#### 4. Le passage de l'institution à l'organisation

Comme on l'a vu dans le chapitre I, l'institution est en effet au coeur de la logique de la modernité et, avec le déploiement de celle-ci, s'est imposée comme la structure pratique effective de son emprise sur la société. Incarnant les principes régissant le mode de reproduction moderne, l'institution se définit par «la nature de sa finalité, qui est posée, définie et rapportée sur le plan global ou universel de la société, et elle participe du développement «expressif» des valeurs à prétention universelle qui sont propres à la fin qu'elle sert»<sup>114</sup>. L'institution conjugue ainsi un élément d'auto-génération et d'autonomie et un élément de légitimation extérieure par une reconnaissance collective ou publique. Comme pour chaque sphère particulière du social dans le cadre de la modernité, cette autonomie est donc soumise à une réglementation extérieure et ne s'applique donc pas *in abstracto*, mais à l'intérieur du cadre limité de l'institution (que ce soit l'université, la famille, l'État, les formes de propriété ou l'entreprise).

En contraste avec l'institution, l'organisation se définit, elle, par contre, uniquement de manière instrumentale : «elle appartient à l'ordre de l'adaptation des moyens en vue de l'atteinte d'un but ou d'un objectif particulier; c'est alors elle-même aussi qui définit ses frontières, de manière autoréférentielle»<sup>115</sup>. Si l'aspect institutionnel renvoie à la priorité des fins, l'aspect organisationnel renvoie à la priorité des moyens. Ce qui se passe alors dans les sociétés contemporaines, c'est que la distinction entre institution et organisation tend à s'effacer dans la mesure où, dans la logique même de la pensée systémique, «la réussite (ou l'efficacité) organisationnelle devient en elle-même et pour elle-même la finalité déterminante et une valeur justificatrice autosuffisante»<sup>116</sup>.

En plus de l'évolution de l'entreprise capitaliste évoquée plus haut, un bon exemple de la transformation de l'institution en *organisation* est l'université. Avec la postmodernité, l'université se voit en effet conférer une dimension d'organisation qui tend à se subsumer entièrement à sa qualité institutionnelle dans une confusion entre ces deux réalités. L'idéal de synthèse de l'université classique était un idéal esthétique «projeté au-dessus de la société réelle» comme une «norme transcendantale (quoique évolutive) dans la recherche de perfection qui sous-tend le mouvement de la société vers son avenir». Il y a ainsi, souligne Freitag, dans le projet civilisationnel, culturel, scientifique et pratique de l'université classique «une dimension essentielle de contrefactualité, d'idéalité», ou autrement dit, la manifestation

<sup>114</sup> M. Freitag, «Le naufrage de l'université», *op. cit.*, p. 31.

<sup>115</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 32.

<sup>116</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 32.

qu'«un choix de société y précède de manière principielle tout le mouvement empirique de la réalité»<sup>117</sup>.

A l'opposé, dans l'université postmoderne, Lyotard l'a montré, sont évacués l'idéal de synthèse, l'idéal de formation culturelle et l'idée de choix de société. Mais cela ne se fait pas par une opposition formelle. En effet, comme l'atteste l'université américaine, prototype selon Freitag de l'université contemporaine, celle-ci ne se démarque d'abord pas idéologiquement de la conception idéaliste des Lumières. Elle va plutôt, sans contester l'idéal universaliste dont elle hérite des universités modernes européennes, s'idéaliser elle-même «comme le lieu du développement de toutes les techniques, de toutes les capacités de faire, de produire, de prévoir, de contrôler stratégiquement, d'imaginer projectivement, de vérifier objectivement, d'inventer»<sup>118</sup>. Le passage de la science classique à la science contemporaine, symbolisé par Kuhn, et qu'accompagne la transformation en organisation de l'université de type américaine, correspond alors au «passage de la science - avec ses possibilités de mise en oeuvre technique - au technologisme» et «se caractérise donc avant tout et essentiellement par l'abandon, d'un côté, de toute visée de compréhension synthétique du monde objectif, et, de l'autre, de toute recherche de justification critique ou apriorique de l'utilité»<sup>119</sup>. Cela correspond d'ailleurs au retournement radical de la finalité de la connaissance qui, indique Freitag, n'est plus comprise comme la «connaissance objective de la réalité extérieure appréhendée «en elle-même et pour elle-même» [...] mais comme la *prévision des conséquences de nos interventions sur l'environnement* indifféremment naturel et social»<sup>120</sup>.

## 5. L'abolition de la division Etat/société civile/sphère privée

Une dernière caractéristique importante de la mutation postmoderne de la réalité sociale est l'effacement de la distinction catégorique entre l'Etat, la société civile et la sphère privée qui a marqué la modernité. On se rappelle que, selon Freitag, avec la modernité, la dissociation grecque du domaine privé (*oikos, idion*) et du domaine public (*koinon, polis*) avait évolué dans une division de la vie sociale en trois sphères dominée par une opposition Etat-société civile. La sphère de l'Etat y représente l'ensemble du procès politique au sens

<sup>117</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 43.

<sup>118</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 44. On pourrait faire ici un parallèle avec l'université allemande tant en raison des liens et des influences réciproques entre les deux, que de l'établissement tardif du système de l'université en Allemagne (Humboldt, XIX<sup>ème</sup> siècle), et donc déjà entraîné pratiquement et philosophiquement vers la postmodernité, cf. J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, *op. cit.*

<sup>119</sup> M. Freitag, «Le naufrage de l'université», *op. cit.*, p. 48. Cf. l'analyse de la logique scientifique et de la logique technique par Lyotard, ci-dessus chapitre II. 4.

<sup>120</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique», *op. cit.*, p. 35. Souligné par l'auteur.

large, celle de la société civile l'ensemble des pratiques sociales régies par les institutions politiques établies et sanctionnées, et la sphère privée tout le reste de la vie sociale régie par une normativité ou une morale autonome, non formellement sanctionnée, et ressortissant généralement des «moeurs et coutumes» toujours locales<sup>121</sup>.

Or, avec la postmodernité et le passage de la société à un système dominé par des puissances organisationnelles, l'espace social connaît plutôt une indifférenciation généralisée. La division tripartite moderne ne possède plus de pertinence pour des procédures de contrôle qui ne reconnaissent que la seule distinction opposant chaque «sous-système opératoire» et «son environnement particulier»<sup>122</sup>. L'espace social devient un simple espace opérationnel ouvert à n'importe quelle stratégie de contrôle organisationnel et encercle une multitude de «foyers existentiels» toujours plus disparates. Le concept d'«espace public», central à la théorie et la pratique démocratiques, se voit transformé en espace publicitaire et médiatique<sup>123</sup>. Or, cela a des conséquences graves sur la dimension «politique» de la société, car si l'espace public classique peut être caractérisé par une fonction politique et culturelle de légitimation, puisant sa source dans des idéalités normatives, la forme du nouvel espace public contemporain va être, elle, entièrement assujettie à «l'immédiate matérialité ou empiricité des flux communicationnels et informationnels qui le constituent dans leur mouvement même»<sup>124</sup>. Dans ce sens, écrit Freitag, le lieu de la «transparence» que voulait être l'espace public est devenu entièrement «opaque» à mesure qu'il se convertissait en espace publicitaire.

L'idée de la participation politique universaliste se réalise alors en dehors de son sens moderne normatif sous «la forme d'une participation organisationnelle de plus en plus fractionnée, inégalitaire et particulariste, qui comporte désormais des mécanismes structurels d'exclusion et non plus des règles formelles de subordination»<sup>125</sup>. Ce à quoi aboutissent la communication et l'information dans leur forme postmoderne, estime Freitag, c'est donc à la dissolution de la possibilité d'une communication et d'une praxis interpersonnelles orientées vers une synthèse publique normative et collective qui implique la forme politique au sens large de la *politheia*. Dans le même temps, les médias refoulent cette communication et cette action symbolique dans le domaine de la vie et des relations interpersonnelles privatisées qui sont déconnectées de l'orientation sociétale, prise en charge, elle, par les «mécanismes automatisés» que sont les organisations<sup>126</sup>.

<sup>121</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 28.

<sup>122</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 29.

<sup>123</sup> Cf. M. Freitag, «La société informatique et le respect des formes», *op. cit.*, pp. 215-219. Sur ce point, voir aussi ci-dessous G. Raullet (chapitre III. 2.).

<sup>124</sup> M. Freitag, «La société informatique et le respect des formes», *op. cit.*, p. 217.

<sup>125</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique», *op. cit.*, p. 29. La nature «exclusive» de la société postmoderne est traitée plus loin avec A. Haesler (chapitre III. 4.).

<sup>126</sup> M. Freitag, «La société informatique et le respect des formes», *op. cit.*, p. 218.

### 1. 5. Echech de l'accomplissement de la modernité et aporie postmoderne

L'instauration contemporaine d'un mode de régulation systémique se fait donc au terme d'un procès évolutif de dissolution directe et formelle de toute référence transcendantale, aussi bien concrète qu'abstraite. Ce nouveau mode de régulation et d'intégration d'ensemble de la «société», technique et opérationnel, se caractérise par une intégration latérale plutôt que verticale, inductive et apostérieure plutôt qu'apriorique et déductive, particulariste et non plus universaliste, «collectiviste» et non plus «individualiste» (ni non plus «holiste»), préoccupée d'effectivité et d'efficacité, et non de valeurs, de vérité et de finalités<sup>127</sup>. L'unité et l'«identité» de la société se confondent alors, écrit Freitag, avec la simple interdépendance de fait de toutes les «pratiques sociales». En retour, le «social» qui prend la place de la société n'est plus que l'ensemble empirico-statistique de tous les «rapports sociaux effectifs»<sup>128</sup>. Mais pour Freitag, il y a là une aporie fondamentale : «C'est que le «social» reste encore irréductiblement fondé sur la socialité, et que la socialité n'est pas une chose (ou un «attribut») naturel, purement positif, qui puisse se diviser, se partager, circuler» ou s'accumuler. Elle est au contraire toujours un rapport à autrui qui est médiatisé *a priori* par une appartenance commune à la totalité<sup>129</sup>. Le concept du «social» qui est omniprésent dans les analyses de la sociétés contemporaines, est donc, souligne Freitag, en porte-à-faux : «il vit exclusivement de la subsistance des «réserves de sens», d'«identité», de «légitimité», de «transcendance» (ici formelle et abstraite) qu'il ne reproduit pas lui-même dans son mode d'opération et donc d'existence propre»<sup>130</sup>.

Si la société postmoderne, ou de l'«Amérique», se trouve bien être, indique Freitag, «la société de sortie de la modernité», elle n'est ainsi certainement pas celle de son accomplissement<sup>131</sup>. La postmodernité vient au contraire sceller sous forme d'*apories* les *contradictions* qui travaillaient dès l'origine le projet moderne et qui de l'intérieur exigeaient son dépassement. L'incapacité de la modernité à résoudre les problèmes de la société capitaliste libérale suggère certes que leur solution échappait de manière croissante aux modalités politico-institutionnelles de régulation qu'elle avait élaborées, et souligne ses «limites» qui renvoient peut-être, selon Freitag, à son caractère «révolutionnaire» et alors «transitionnel» de forme sociétale<sup>132</sup>. Mais dans tous les cas, comme on l'a vu dans les voies américaine, et son évacuation originelle du moment politique, et européenne, et son

<sup>127</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 133-134.

<sup>128</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 137.

<sup>129</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, pp. 184-185.

<sup>130</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 185.

<sup>131</sup> M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*, p. 30.

<sup>132</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique», *op. cit.*, p. 50 et note 49.

réformisme social-démocrate, la postmodernité ne fait que résoudre de «manière processuelle, technique, «impersonnelle», les contradictions de la modernité «sans en supprimer la raison structurelle et sans en assumer le sens»<sup>133</sup>. La postmodernité systémique se présente donc à la fois comme une «continuité matérielle» des procès de changement historique moderne et une «mutation formelle» à laquelle ces procès ont justement conduit<sup>134</sup>.

Freitag soutient en effet, comme il l'a démontré dans l'étude du réformisme, que l'érosion des principes et idéaux spécifiques des sociétés de modernité résulte en partie «de la réalisation même des principes formels, abstraits et universalistes de la modernité» qui, seulement «négatifs», se sont révélés incapables de réaliser concrètement les promesses de «bonheur», de «justice», d'«égalité» et de «solidarité» qu'ils portaient en eux<sup>135</sup>. La dérive postmoderne va ainsi s'effectuer par l'introduction progressive de mécanismes de régulation compensatoire dans les vides normatifs laissés par l'érosion des mécanismes institutionnels de la régulation universaliste, et donc comme une réponse appelée par les insuffisances du modèle moderne. Ces nouveaux mécanismes de régulation ont alors en commun d'obéir à des finalités de plus en plus particularistes, locales, et d'être établis, non plus selon des procédures déductives, «rationnelles-légales», mais selon des visées stratégiques à caractère circonstanciel, toujours empiristes et pragmatiques<sup>136</sup>.

L'échec de l'accomplissement de la modernité n'est d'ailleurs pas seulement visible, note Freitag, dans la fuite en avant technologique et réformiste de la postmodernité systémique. Il se constate aussi dans les autres voies que les sociétés ont tentées pour répondre aux exigences contradictoires du régime de modernité. Cela est particulièrement marquant dans les «révolutions» du XX<sup>ème</sup> siècle qui sont autant de cas d'études de l'application ou non du processus par essence révolutionnaire de la modernité. Or Freitag souligne que les révolutions fascistes et communistes du XX<sup>ème</sup> siècle ont aussi tendu à oblitérer la modernité (précisément la liberté, la critique et l'Etat «politique») au profit d'une modernisation économique et technique, processuelle, cette fois-ci non par la dissolution de son héritage mais par son enjambement volontariste. Si l'inauguration que représente la Révolution américaine est finalement surtout celle de la postmodernité comprise comme un abandon du moment transcendantal de la subjectivité collective, ces autres «révolutions» doivent donc

«plutôt être comprises comme l'effet d'une volonté qui visait à propulser directement et autoritairement la société dans la postmodernité technique sans passer par le moment

<sup>133</sup> M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*, p. 33.

<sup>134</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique», *op. cit.*, p. 51.

<sup>135</sup> M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*, p. 108.

<sup>136</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 108.

négatif de la liberté individuelle caractéristique de la modernité proprement dite, et donc, aussi sans avoir d'abord à faire le deuil de la tradition et de l'identité collective immédiatement positive sur le maintien de laquelle celle-ci reposait»<sup>137</sup>.

Ainsi, souligne Freitag, dans le communisme, qui a marqué l'histoire de toute une partie du monde, et avant tout de la Russie et de la Chine, et contrairement au nazisme qui substantifie ethniquement puis racialement le «peuple», le «peuple» est ressaisi théoriquement de manière universaliste par la médiation du concept marxiste de la classe (ouvrière ou paysanne) et de son exploitation. Mais, ajoute-t-il,

«ce «peuple», prolétaire ou paysan, débarrassé - par les moyens que l'on connaît - seulement de ses élites traditionnelles et même modernes (et ceci au contraire du nazisme), était encore entièrement pétri dans la matière du peuple traditionnel compris comme une entité collective substantielle<sup>138</sup>, et c'est toujours lui qu'a prétendu représenter de manière en quelque sorte immédiate le «parti» qui s'était en partie implanté en lui - de gré et de force, et au moins idéologiquement - à travers les soviets [...]. Dans un cas comme dans l'autre, le contraste est net avec les révolutions bourgeoises strictement modernes qui restructurent, autour du concept individualiste de «citoyen», le «peuple» et la «nation» auxquels fait référence la démocratie libérale»<sup>139</sup>.

Mais l'échec et l'impasse auxquels conduisent les sociétés communistes ne permet pas davantage de cacher les contradictions inhérentes de la modernité, dont elles sont d'ailleurs issues dans leur tentative de garder un sens à la solidarité communautaire tout en remplissant les promesses du progrès productif, sans voir les conséquences radicales de leur déni de la liberté subjective et de toute la dimension politique, tant au niveau du développement économique qu'à celui de la réalisation de la justice sociale<sup>140</sup>. Résultat, estime Freitag, on se trouve désormais face à une situation où, en termes hégéliens, «du côté des «sociétés libérales et démocratiques», c'est le moment de synthèse exigé par l'installation ontologique de

<sup>137</sup> M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*, p. 94.

<sup>138</sup> Il faut noter que cette vision du peuple traditionnel comme «entité collective substantielle» est aussi en partie une reconstruction moderne. Cf. Myron L. Cohen, «Cultural and political inventions in modern China : The case of the Chinese "Peasant"», in Tu Wei-ming (ed.), *China in Transformation*, Harvard U. P., Cambridge (Mass.), 1994, pp. 151-170.

<sup>139</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 94-95, note 106.

<sup>140</sup> A cet égard, il faut bien voir que ce déficit de politique définit les sociétés communistes en dépit de l'effet contraire que donne la saturation politique de la société, notamment dans l'expérience maoïste. La Chine maoïste est en effet marquée par une politisation extrême de la vie de tous les jours, mais cette politisation masque une absence totale de tout «espace politique» compris comme espace public «libre» de la discussion des orientations valorielles et pratiques de la société.

l'existence humaine dans le symbolique qui a été oublié; de l'autre, dans les «totalitarismes» historiques, c'est le moment critico-réflexif de la liberté individuelle, à caractère «négatif», qui avait été refusé<sup>141</sup>. Le choix qui, à première vue, paraît évident entre libéralisme et totalitarisme se réduit ainsi à peau de chagrin quand on perçoit la nature profonde de l'évolution postmoderne. Il apparaît en effet à Freitag, comme l'avait déjà souligné Lyotard, que la postmodernité de système qui se développe à travers le contrôle technocratique des pratiques humaines et la production technique de l'intégration sociétale systématique correspond en fait à une forme «mature» de totalitarisme<sup>142</sup>.

Ce sera donc seulement en s'adressant aux contradictions de la modernité que l'on pourra amorcer son dépassement et ouvrir à ce que Freitag appelle une «véritable postmodernité». La question de la «synthèse» est ainsi, pour lui, encore devant nous, et ce non pas comme une simple question de *computing* technique mais comme une tâche impliquant une recréation des valeurs, non morales, mais sociétales, et de l'action collective. Pour ce faire, il faudra réinventer le politique et reconstruire un pôle normatif transcendantal sous peine de voir se dissoudre non seulement la société (dans la communauté et le système) mais encore l'action humaine réflexive dans l'adaptabilité et l'automatisme de la réaction personnelle aux stimuli objectifs et inconscients de la communauté (de sang ou d'intérêts) et du système organisé<sup>143</sup>. Le problème est alors bien sûr celui des bases sur lesquelles fonder cette reconstruction, et la solution que propose Freitag est une pédagogie de la normativité ontologique. Selon lui, il n'est en effet plus possible de revenir à une critique formelle transcendantale de type kantien. Cela car, à travers l'évolution historique du XIX<sup>ème</sup> et du XX<sup>ème</sup> siècle, la double certitude absolue de l'existence inaltérable de l'être et de l'universalité de la nature subjective de l'être, de ses capacités de connaissance et de sa vocation à la liberté, qui est à la base de la philosophie kantienne, a été battue en brèche et ne fait plus partie désormais de notre expérience et de notre croyance<sup>144</sup>. Mais on ne peut pas non plus, selon lui, partir de la situation contemporaine. La critique doit alors devenir une critique de la production de la réalité, et ainsi ne plus être seulement un jugement sur le jugement, mais un jugement sur la valeur ontologique de la réalité elle-même et un jugement

<sup>141</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 93.

<sup>142</sup> M. Freitag, «La société informatique et le respect des formes», *op. cit.*, p. 229. Sous des angles différents, c'est aussi l'idée que soutiennent tant l'oeuvre classique de Herbert Marcuse (cf. *L'homme unidimensionnel*) que les travaux politiques de Vaclav Havel (cf. *Essais politiques*). Au niveau littéraire, plus encore que les ouvrages de George Orwell (1984) ou d'Aldous Huxley (*Le meilleur des mondes*) qui renvoient plutôt à une réalité fasciste-communiste, c'est l'oeuvre de Philip K. Dick qui élabore le mieux la représentation fictionnelle de la forme de totalitarisme systémique postmoderne et la dissolution de la part humaine normative de l'existence qui s'y accomplit (cf. notamment, *Do Androids Dream of Electronic Sheep?* et *Flow my Tears, the Policeman Said*).

<sup>143</sup> Cf. le type de comportement-réflexe du «dividu encarté» mis en lumière par Haesler. Voir ci-dessous, chapitre III. 4.

<sup>144</sup> M. Freitag, «La société informatique et le respect des formes», *op. cit.*, p. 239.

sur l'être, cet être capable tout autant de production que de destruction pratique du monde qui l'entoure<sup>145</sup>.

Je voudrais m'arrêter ici pour le moment dans l'exposé de la tentative de sortie de la postmodernité systémique de Freitag. D'abord pour dresser un bref tableau conclusif de la logique postmoderne telle que ce dernier en a dégagé les traits. Ensuite pour passer à l'analyse d'autres textes, ceux de Raulet, Deleuze et Haesler, qui permettent justement de préciser et de compléter cette première étape descriptive et critique de l'état postmoderne contemporain. Une fois ceci fait, je reviendrai, dans la dernière partie de ce chapitre, sur la proposition freitagienne de dépassement de la modernité et de la postmodernité. J'ajouterai alors ici juste deux mots sur l'objectif que Freitag s'assigne. Premièrement, que l'on relève d'autres auteurs prônant l'élaboration d'une critique de la production de la réalité, y compris de la subjectivité, notamment Foucault et Deleuze, et ce sur des bases nietzschéennes. Freitag, dans toute sa théorisation de la société contemporaine, ne se réfère pratiquement jamais à leur travaux si ce n'est pour les inclure dans les discours postmodernistes. Pourtant, ce courant de pensée contemporain ne se réduit pas facilement à un discours postmoderniste et pose au contraire des questions similaires à celles de Freitag dans l'analyse de la problématique sociétale contemporaine. J'essaierai de montrer, d'abord en fin de chapitre, puis plus longuement dans les chapitres V et VI, que les perspectives qu'ils dégagent et les réponses, partielles, qu'ils esquissent non seulement rejoignent en fait en grande partie les préoccupations de Freitag, mais encore construisent, elles, le cadre même d'une «postmodernité alternative» qui n'est ni systémique, ni dialectique. Deuxièmement, que le refus de Freitag de «partir» de la situation contemporaine ou postmoderne pour la dépasser, et son maintien dans le cadre d'une pensée hégélienne, est peut-être le lieu de divergence central avec ces autres perspectives, ou encore avec la tentative de Raulet que l'on va voir ci-après, qui, elles, d'une part, s'inscrivent dans une continuité avec la critique épistémologique de la modernité développée au XIX<sup>ème</sup> siècle, et d'autre part, mettent au jour ce qui dans les pratiques sociales (Foucault) ou dans la création artistique ou philosophique contemporaine (Foucault, Deleuze) s'opposent clairement aux modes de pensée moderne et systémique et qui peuvent dès lors servir d'appui à cette critique de la production de la réalité. Mais revenons pour l'instant à ce tableau récapitulatif.

Si l'on suit Freitag, on va donc définir la postmodernité comme une forme spécifique de société, ayant un mode de reproduction, ou encore une logique propre, et qui comme telle transforme la «réalité», c'est-à-dire les constituants objectifs et subjectifs de la représentation du monde par les individus. Sa logique est pragmatique, décisionnelle-opérationnelle, et se

<sup>145</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 240.

reflète dans un fonctionnement systémique de la société qui annihile la logique politique et institutionnelle de la modernité. Cette forme de société a pu historiquement se développer d'abord en Amérique à partir de la réception et de la transformation de la modernité dans un espace affranchi des rapports politiques de pouvoir spécifiques de l'Europe moderne, puis s'étendre au monde entier. Ses traits caractéristiques sont :

1. le rejet de la politique comme mode de rapport entre individus et entre individu et Etat au profit d'un rapport de régulation direct de ces relations par l'association et le contrôle ponctuel.
2. l'assimilation de la société à un regroupement pragmatique de communautés d'intérêts distinctes, avec l'organisation corporative comme modèle de regroupement collectif, et la transformation du monde naturel en environnement (produit par le système).
3. l'absence de projet programmatique et sa substitution par l'adaptation-adéquation *a posteriori* au changement sur la base d'une culture normative naturalisée et masquant sa forme idéologique, l'unité sociétale étant comprise comme fonctionnement effectif des rapports sociaux.
4. l'absence de transcendance et le rejet de la normativité, accompagnés concrètement par la substitution de la morale aux idéaux transcendants.
5. la dissolution de la loi et de la capacité législative dans les droits conventionnels et l'activité réglementaire.
6. l'évacuation de la Raison (universelle) et de l'intérêt général au profit d'une rationalité pragmatique, comprise comme efficace, opératoire et fonctionnelle, et des intérêts particuliers.
7. la transformation du pouvoir institutionnel en contrôle organisationnel, avec la primauté du savoir technique sur le savoir réflexif.
8. la judiciarisation du rapport de l'individu à la collectivité (primauté de la jurisprudence).
9. la confusion et l'interpénétration du public et du privé, de l'Etat, de la société civile et de la sphère privée.
10. la dissolution de l'identité subjective et la transformation du sujet concret en agglomérats d'identités fractionnées.

## 2. Raulet. Citoyenneté et différend dans la postmodernité

En complément de la théorie globale de la postmodernité de Freitag, le travail sur l'espace public de Raulet offre un exemple intéressant d'une analyse critique de la dissolution du moment moderne couplée à une tentative de sortir de l'impasse postmoderne, mais cette fois-ci à partir de cette propre condition postmoderne. La question fondamentale que soulève Raulet est en effet celle de la reconstitution du «tiers symbolisant» normatif, que Freitag traite sous le thème de la «nouvelle normativité», et que Renault abordait déjà à travers la question du maintien d'une transcendance au sein de l'immanence à soi. Raulet le fait alors spécifiquement sous l'angle de la citoyenneté et de la démocratie. Beaucoup plus critique que Jameson et Lyotard sur l'aporie significative et politique de la «condition» postmoderne qui se met en place, Raulet rejoint néanmoins leur essai de saisir le positif dans le négatif, ou, à tout le moins, de prendre le constat de l'élimination des référents de type moderne comme base de la reconstruction d'un horizon «public»<sup>146</sup>. L'intérêt de son analyse est donc de chercher le sens interne du mouvement de dissolution de la modernité, sa positivité, et finalement son potentiel pour la reconstruction d'une «publicité» et donc d'une «politique» qui ne pourra alors que différer de sa forme moderne évanouie.

### 2. 1. Dissolution de l'espace public et de la citoyenneté

Pour Raulet, les mutations socio-économiques qui ont suscité le débat idéologique sur la postmodernité sont désormais bien devenues «notre réalité». Cette nouvelle réalité apparaît notamment dans l'évolution de la sphère publique, de l'*Öffentlichkeit* que l'on a vu au cœur de la pensée de Kant, et des dangers subséquents qu'elle pose à la démocratie.

Comme Freitag, Raulet note que, dans le cadre moderne, la socialisation s'effectuait à travers des normes issues du débat public et en général représentées dans l'Etat républicain comme expression de la volonté générale. Ces règles collectives ou «tiers symbolisant» permettaient de relier la subjectivité individuelle à une sphère symbolique «ante ou méta-communicationnelle» distincte de l'échange empirique<sup>147</sup>. Or, selon Raulet, corroborant ici l'analyse de Freitag, avec le développement des nouvelles technologies d'information et de communication à l'ère postmoderne, on assiste à la disparition de ce «tiers symbolisant». Les

<sup>146</sup> Gérard Raulet, «Poétique de l'histoire. Réflexions sur la démocratie postmoderne», in Yves Boisvert (dir.) *Postmodernité et sciences humaines*, Montréal, Liber, 1998, pp. 47-67.

<sup>147</sup> G. Raulet, *ibid.*, p. 51.

nouvelles technologies promeuvent en effet les genres du discours performatif et expressif aux dépens du discours normatif, et de ce fait mettent hors jeu les «instances médiatrices» normatives. Une telle substitution de l'expressif et du performatif au normatif signifie l'autodestruction de la *publicité* (au sens d'*Öffentlichkeit*) et aboutit pratiquement à la transformation de l'espace public en pur espace d'échange<sup>148</sup>.

Le problème du développement des technologies informationnelles n'est donc pas tant, selon Raullet, l'excroissance d'une information devenue intraitable (thème de l'obésité chez Baudrillard) que sa logique exclusivement industrielle et commerciale générant un accroissement de capacité des contenants (réseaux de communicabilité) sans jamais résoudre ou même poser la question du sens ou du contenu qu'ils sont censés transporter. La dissolution de la publicité est d'ailleurs directement alimentée par deux phénomènes inhérents à ces technologies. Premièrement, la nature de «rhizome» des réseaux empêche concrètement la formation de groupes d'individus à même d'élaborer des critères d'évaluation généraux et donc une nouvelle base normative, ces critères se voyant remplacés par des lobbies qui confisquent les canaux à des fins stratégiques<sup>149</sup>. Deuxièmement, en raison de l'effet d'individualisation des nouvelles technologies, on observe que plus leur usage se démocratise, «plus il substitue à toute normativité l'arbitraire de l'expressivité individuelle»<sup>150</sup>.

Avec la disparition du «tiers symbolisant» normatif dans la société contemporaine, la «communication», souligne Raullet, quitte ainsi la catégorie de l'espace public pour refléter une simple «expressivité individuelle littéralement dé-réglée progressant parallèlement au triomphe du cognitif et du performatif»<sup>151</sup>. Les «petits récits» qui s'imposent comme horizon dialogique sont des récits expressifs qui n'intègrent en effet «aucune mise en forme» de l'expérience individuelle. Sous le slogan d'une nouvelle «transparence démocratique», la confusion entre volonté générale et volonté de tous est poussée à l'extrême et la volonté de tous se transforme elle-même en l'affirmation des volontés individuelles.

La conséquence politique de ce développement est donc aussi claire pour Raullet que pour Freitag : sans «tiers symbolisants», sans cette argumentation visant un accord sur les normes, l'alternative d'une société dominée par la performativité et l'expressivité devient celle du «totalitarisme performatif» et du «terrorisme expressif». Ainsi, même le mouvement de décentralisation que l'on a voulu mettre en avant comme une nouvelle forme d'interaction «démocratique» se montre d'une grande ambiguïté. Raullet souligne en effet que cette

<sup>148</sup> G. Raullet, *ibid.*, p. 48.

<sup>149</sup> G. Raullet, *ibid.*, p. 49. Sur le concept de rhizome, cf. G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, et ci-dessous chapitre VI. 5.

<sup>150</sup> G. Raullet, *ibid.*, p. 50.

<sup>151</sup> G. Raullet, *ibid.*, p. 51.

décentralisation soi-disant portée par les nouvelles communications n'est en fait qu'un processus de délocalisation, autrement dit une «spatialisation» qui rend impossible toute localisation en dissolvant les «liens et les lieux qui structuraient symboliquement les sociétés traditionnelles»<sup>152</sup>. Au lieu d'une «communication idéale», c'est la «commutation», l'échange généralisé, et la communicabilité illimitée que les flux de communication délocalisés mettent en place en transformant tous les lieux en autant d'«équivalents» «toujours interchangeables» dans un espace laissé au seul arbitraire individuel.

Le changement constant et infini des positions dans les réseaux, le changement arbitraire des normes et des jeux de langages engendrent alors une certaine perte du réel, une «allégorisation du réel», dit Raullet, où l'on peut observer, dans les termes de Jameson, la «transformation de la réalité en images et la fragmentation du temps en une série de présents perpétuels»<sup>153</sup>. De l'«original» perdu, le postmoderne donne en effet, comme l'allégorie, des interprétations toujours infinies. Le pastiche et la simulation n'étant jamais la reproduction ou le retour à l'identique, la postmodernité est la «multiplication à l'infini des signatures d'un sens perdu, une généralisation du commentaire qui fait ricochet à l'infini»<sup>154</sup>. Mais avec l'idée, comme chez Jameson, que c'est une copie dont l'original n'a jamais existé. Dès lors, «spectacle» ou «simulacre» ne peuvent plus être perçus comme néfastes ou péjoratifs dans le nouvel ordre du sens. Une autre «esthétique» de vie se met en place.

En attendant, dans le domaine de l'espace public, cet effondrement des normes se traduit pratiquement par une émergence des différences et du différend comme base de la sociabilité. On constate ainsi dans l'évolution contemporaine, dit Raullet, qui reprend le thème de Maffesoli, une sorte de «tribalisation des liens de socialité». Le morcellement de la société civile coïncide avec l'émergence de nouvelles formes de communautés reposant sur l'affirmation d'une différence, sorte de «tribus» qui établissent leurs frontières communautaires autour de projets et non, comme auparavant, autour de l'appartenance commune héritée, ethnique, raciale ou autre. Se dessine alors le spectre d'une collection de collectivités qui, écrit Raullet, sous le prétexte de faire reconnaître leurs différences, ne militent que pour leur «ghettoisation»<sup>155</sup>.

C'est donc la question même de la citoyenneté qui est soulevée ici, c'est-à-dire celle du rapport de l'individu à la collectivité. Chez Kant, rappelle Raullet, le citoyen faisait le lien entre l'individu-sujet et l'Homme, et l'individu n'accédait à la liberté que comme citoyen. Mais aujourd'hui, une telle médiation n'existe plus. Au contraire, cette médiation et les

<sup>152</sup> G. Raullet, *ibid.*, p. 52. Cf. le concept de «non-lieu» développé par M. Augé et repris par A. Haesler, voir ci-dessous chapitre III. 4.

<sup>153</sup> F. Jameson, *La logique culturelle du capitalisme avancé*, cité par Raullet à partir de sa traduction allemande, *ibid.*, p. 55.

<sup>154</sup> G. Raullet, *ibid.*, p. 55.

<sup>155</sup> G. Raullet, *ibid.*, p. 61.

instances représentatives modernes (parlement, partis) sont mises hors jeu et se voient substituées, comme l'a bien montré l'analyse du mode sociétal américain par Freitag, les tribunaux, les administrations, et toutes les associations d'expression de différence dans lesquelles la publicité a éclaté, ceux-ci étant alors instrumentalisés par le citoyen pour défendre sa liberté individuelle<sup>156</sup>. Or, cette multiplication du recours aux tribunaux constitutionnels reflète en réalité, écrit Raulet, une «procéduralisation des droits de l'Homme et des droits civiques» bien éloignée de leur fondement, et qui révèle une confusion grave entre universalisme et prétention particulariste. Le problème c'est que le citoyen n'est pas l'auteur de la jurisprudence qui découle de cette procéduralisation car, comme Freitag l'a souligné, à la différence de la capacité législative, il n'est pas à l'origine de la capacité judiciaire qui relève du fonctionnement administratif de l'Etat. Ainsi, souligne Raulet, «l'individu se dépossède, en la revendiquant de façon particulariste, de la liberté à laquelle il accédait comme citoyen». Plus encore, en se posant comme interlocuteur immédiat des instances bureaucratiques et juridictionnelles, «il se replace en situation de sujet et joue le jeu de la reféodalisation»<sup>157</sup>.

Raulet valide ici l'analyse par Habermas d'une tendance à la reféodalisation dans l'évolution de l'Etat social du capitalisme avancé. Cette reféodalisation prendrait place, selon Habermas, tant à travers la bureaucratisation et l'envahissement de la société civile par les interventions étatiques que par la privatisation du domaine public opérée à travers la lutte des lobbies d'intérêts privés qui se substituent à la formation d'une opinion publique politique. Raulet rajoute que cette tendance est alors portée à s'aggraver avec la multiplication des communautés particulières, et qu'elle s'exprime pratiquement, d'un côté, par la multiplication des pouvoirs intermédiaires, infra-nationaux, et de l'autre, par l'absence de fonctionnement démocratique dans l'organisation de pouvoirs supranationaux<sup>158</sup>.

## 2. 2. Vers une «nouvelle» opinion publique?

La publicité comme espace politique de la société civile reste bien pour Raulet le coeur du problème. Sa problématique part donc de la question suivante. Etant entendu que la procéduralisation met potentiellement hors jeu la publicité, et que d'autre part les nouvelles

<sup>156</sup> G. Raulet, *ibid.*, p. 62. Raulet se réfère ici aux travaux de Michael Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin, 1992, «The Idea of Civil Society», *Dissent*, spring 1991, et Michael J. Sandel, «The Procedural Republic and The Unencumbered Self», *Political Theory*, vol. 12, n° 1, 1984.

<sup>157</sup> G. Raulet, *ibid.*, p. 63.

<sup>158</sup> G. Raulet, *ibid.*, pp. 63-64.

technologies annihilent les «tiers symbolisants», comment peut s'opérer une revitalisation de la publicité et une reconstitution d'un «tiers symbolisant», toutes instances médiatrices étant déjà mises entre parenthèses? Ou encore, est-il possible de reconstruire «téléologiquement» la publicité?<sup>159</sup>

Raulet souligne l'intérêt des perspectives ouvertes par l'architecture postmoderne, celle de multiple codage de Jencks par exemple. Teintées d'empirisme, elles n'aboutissent cependant souvent, reconnaît-il, qu'à une autre forme d'arbitraire expressif dans une ambivalence constante entre consensus populiste et décodage, ou «déterritorialisation», qui donnent lieu à autant de «reterritorialisations» régressives ou réactionnaires<sup>160</sup>. De même, il rejette la théorie de l'action communicationnelle de Habermas car elle ne permet pas davantage d'affronter le double triomphe de l'expressif et du performatif une fois qu'elle a montré l'absence de tout moment normatif préservé du processus de rationalisation et donc de toute sorte d'*a priori* transcendantal à l'échange communicationnel<sup>161</sup>.

Devant l'impossibilité d'une argumentation rationnelle des normes, la seule solution est alors, pour Raulet, de reconstituer un «tiers symbolisant» à partir des jeux de langage dominants. Il estime ainsi que «le sauvetage de la démocratie passe aujourd'hui par l'épreuve de son plus grand péril : par le bas»<sup>162</sup>. Autrement dit dans un contexte de déterritorialisation, il passe par l'aptitude de «constellations consensuelles» (ce que Lyotard nomme «contrats temporaires»), à redevenir des agents sociaux. La question est donc de savoir si ces petits groupes locaux sont aptes à fonder «un sens commun ou communautaire» que Raulet situe entre le cognitif et le normatif, sorte de «constellation esthétique» comme nouvelle instance médiatrice. Autrement dit, peut-on concevoir une téléologie de la citoyenneté à partir de l'«insociable sociabilité» qui caractérise de plus en plus la présence du différend dans nos espaces publics?<sup>163</sup> La seule voie possible se trouve alors, pour Raulet, entre le républicanisme intransigeant qui déconnecte le moment de l'Etat de la société civile, et le néo-communautarisme américain qui restreint l'usage de la république aux seuls «petits» Etats homogènes.

L'un des mérites du néo-communautarisme est en effet, pour Raulet, «d'avoir compris que le morcellement de la *société* ne doit pas être conçu comme un fléau moderne

<sup>159</sup> G. Raulet, *ibid.*, p. 64.

<sup>160</sup> G. Raulet, *ibid.*, pp. 51-52. Raulet se réfère ici directement aux concepts développés par G. Deleuze et F. Guattari in *L'Anti-Oedipe*.

<sup>161</sup> On verra, dans le chapitre IV, qu'en fait pour Habermas l'action communicationnelle est normative en elle-même car elle implique la reconnaissance de l'autre. Mais comme le souligne Freitag, cette perspective ne tient que dans le cadre d'une communauté qui a «idéologiquement» aboli la violence. Sur les problèmes que soulèvent la proposition de Habermas, cf. ci-dessous chapitre IV. 4.

<sup>162</sup> G. Raulet, *ibid.*, p. 54.

<sup>163</sup> G. Raulet, *ibid.*, p. 60.

auquel il faudrait *opposer* la cohésion de la communauté, mais qu'il est la condition *sine qua non* de la démocratie»<sup>164</sup>. Il lui reconnaît aussi le mérite de miser sur le paradigme d'une justification communicationnelle, et ce malgré une nostalgie implicite pour une communauté de valeurs prérationnelles. Partant d'un corpus de valeurs héritées de l'histoire, Walzer soumet en effet la validité de celles-ci à l'actualisation de leur discussion, et donc, selon Raullet, place le différend comme clef de sa démarche. Seul le moment de discussion est retenu et devient le moment de validation, mais seulement comme jugement provisoire<sup>165</sup>. Le radicalisme de la démarche néo-communautariste est alors de reconstituer les bases mêmes du républicanisme à partir du constat de la différence. Le problème de la transformation des volontés individuelles et de la volonté de tous en volonté générale n'est qu'apparemment démultiplié par les socialisations «par le bas». La formation de cette volonté générale est en fait, chez Walzer, par principe inachevée et inachevable.

Les limitations du néo-communautarisme doivent alors, selon Raullet, pouvoir se compenser par une relecture de la pensée républicaine de Kant. Son retour sur le XVIII<sup>ème</sup> siècle<sup>166</sup> lui permet ainsi d'élaborer une réponse plus personnelle sous la forme du concept de «poétique de l'histoire» basé sur la substitution de la téléologie à la moralité dans la République kantienne. L'idée de Raullet est que, dans la philosophie kantienne de l'histoire et de la citoyenneté, la téléologie est en fait plus fondamentale que le point de vue normatif de la raison morale. Selon lui, l'articulation entre nationalisme et cosmopolitisme chez Kant ne relève en effet pas de la morale (élévation à l'universalité morale du cosmopolitisme) mais de «cette «faculté des passages» qui réunit sans unifier et qui respecte donc les différends, notamment les identités nationales»<sup>167</sup>. Cela signifie aussi qu'est reconnu un conflit durable entre l'identité rationnelle de l'adhésion à la République et les identités «naturelles». De façon pratique, la République (universelle ou nationale) apparaît donc indissociable du respect des différences et des différends, et ce à travers leur exposition publique par la «publicité des maximes». «La rationalité républicaine», écrit-il, «ne consiste pas à mettre au pas [le différend] et à le résorber mais à le mettre en oeuvre afin d'en faire une réflexion sur les normes communes»<sup>168</sup>. En ce sens, il estime que la postmodernité a moins «inventé» une nouvelle rationalité (celle du différend) que permis de retrouver la fonction première de la rationalité des Lumières : être l'organon d'une pratique commune.

<sup>164</sup> G. Raullet, *ibid.*, p. 60.

<sup>165</sup> Cf. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge (Mass.), Harvard U. P., 1987, et *Sphären der Gerechtigkeit*, Francfort et New York, Campus, 1994. G. Raullet, *ibid.*, p. 66.

<sup>166</sup> Cf. G. Raullet, *Aufklärung. Les Lumières allemandes, op. cit.*, et *Kant : Histoire et citoyenneté*, Paris, PUF, 1996.

<sup>167</sup> G. Raullet, «Poétique de l'histoire. Réflexions sur la démocratie postmoderne», *op. cit.*, p. 58.

<sup>168</sup> G. Raullet, *ibid.*, p. 58.

Raulet propose ainsi de repenser la philosophie de l'histoire comme téléologie sans téléos *a priori*, comme une «esthétique matérialisée», un «processus s'articulant en figures communautaires qui sont autant de constellations consensuelles par lesquelles les hommes s'accordent sur le sens de leur être-ensemble et de leur agir commun sans avoir besoin d'une moralité»<sup>169</sup>. La redéfinition du fonctionnement démocratique à l'ère postmoderne s'écarte en ce sens d'une voie moderne où la résolution des différends est la solution de tous les problèmes. Pour Raulet, puisque la procéduralisation qui se substitue à la formation d'une volonté collective fait valoir l'individualité et la différence contre la publicité, la question est ainsi de concevoir une publicité intégrant le différend et sans référence à une unique Idée du bien. Le cadre de reconstitution de la citoyenneté est alors bien l'idée d'une communication sans violence mais qui repose sur le respect des différences et des différends eux-mêmes publiquement identifiés, et non masqués sous un faux consensus, c'est-à-dire dans la reconnaissance du conflit durable entre l'identité rationnelle de l'adhésion à la République et les identités «naturelles» ou néo-communautaires<sup>170</sup>.

Dans une optique que Raulet qualifie de «barbarie positive» (Benjamin), et qui se fonde sur l'acceptation de la mutation significative du réel, on peut alors percevoir le postmodernisme, coïncidence des deux logiques de la performativité et de l'expressivité, comme «le renforcement de l'institution art et l'explosion du débat»<sup>171</sup>, et donc comme la recherche d'une nouvelle voie d'interaction sociale. La sphère esthétique est en effet celle de la production de pseudo-normes expressives, et, en son sein, l'architecture, comme art public, va être un champ d'observation privilégié de telles «stratégies consensuelles». Du coup, en dépit de sa critique des solutions qui y sont envisagées, il semble à Raulet que se développe bien dans l'architecture contemporaine une sorte de laboratoire de la démocratie postmoderne centrée sur l'idée que le «différend socialise»<sup>172</sup>.

Pour Raulet, en acceptant cette logique sans profondeur, de simple mise en scène des références normatives, du postmoderne, les oeuvres et leur réceptions vont alors constituer le terrain de la démocratie sous la forme d'une «poétique de l'histoire»<sup>173</sup>. Celle-ci, partant des «constellations», des configurations pragmatiques et symboliques des interactions sociales, mettra l'accent sur le «moment de l'oeuvre» et cherchera dans les réalisations un fondement possible du sens communautaire<sup>174</sup>.

<sup>169</sup> G. Raulet, *ibid.*, p. 59.

<sup>170</sup> G. Raulet, *ibid.*, p. 67.

<sup>171</sup> G. Raulet, *ibid.*, p. 56.

<sup>172</sup> Cette expression est reprise de Hannes Böhringer, cf. G. Raulet, *ibid.*, p. 56. Elle renvoie directement à la formule «*difference relates*» de Jameson (cf. ci-dessus chapitre II. 3), et, on le verra, à celle de la «discordance qui fait accord» ou de la «synthèse disjonctive» de Deleuze (cf. chapitre V).

<sup>173</sup> G. Raulet, *ibid.*, p. 57.

<sup>174</sup> G. Raulet, *ibid.*, p. 57.

L'analyse de Raulet offre une confirmation importante des effets de la mutation postmoderne au niveau politique. Il montre en effet lui aussi clairement comment la forme actuelle de société postmoderne ne remet pas simplement en cause les formes institutionnelles du politique dans un souci de modernisation, mais l'essence même de ce qui a défini le politique depuis les Lumières : l'espace public. Avec la substitution de la «communication» à la *publicité*, c'est la mise en place d'un monde où à la fois chacun se referme sur son expressivité individuelle, et où il est impossible d'élaborer une quelconque norme ou politique basée sur une discussion des valeurs et intérêts particuliers qui ne reflète pas la différenciation radicale des individus.

La solution à l'impasse contemporaine qu'il élabore est, elle, originale, et nous place dans la voie d'une compréhension d'un avenir de la postmodernité ni systémique, ni synthétique, mais critique et peut-être kantien dans l'esprit. Elle participe ainsi à la relecture contemporaine de Kant dans une optique plus «différentielle» (cf. Lyotard, Foucault, Deleuze). Son souci de prendre en compte la réalité de la société civile, c'est-à-dire sa fragmentation, permet d'aller au-delà de la simple critique de la dissolution de la publicité et de la citoyenneté que cette société porte en elle en tant que société a-critique technologique et communicationnelle. La solution proposée par Raulet n'aboutit certes pas à une reconstitution du politique qui soit conforme à l'idée d'*Öffentlichkeit*. Mais peut-être plutôt à une reconstitution de l'idée même du politique sur la base d'une publicité décentrée. Cette tentative de construction d'un mode démocratique de l'ère postmoderne a alors la valeur de souligner ce qui semble devenir un pôle de la réflexion politique et sociale, à savoir la nécessité de faire partir toute action des morceaux déliés qui forment la collectivité contemporaine.

La solution de Raulet aurait certes, apparemment, du mal à résister à la critique de Freitag, à la fois sur la question des normes aprioriques (question de la transcendance) et sur celle de la société comme unité subjective. La nouvelle démocratie que recherche Raulet sur la base du néo-communautarisme américain exprime en effet précisément la nature de ses origines : la communauté. Toute l'idée républicaine des Lumières est pourtant fondée sur la transcendance de ces communautés particulières dans une *société*, de type universelle et incarnée concrètement par la Nation. Elaborer une démocratie des communautés, c'est alors peut-être risquer de suivre les lignes d'une reféodalisation des relations sociales que Raulet dénonce lui-même. Mais il faut plutôt se rendre compte que Raulet déplace en fait la problématique (et donc les questions des normes et de l'unité subjective), du paradigme de l'identité à celui de la différence. Et c'est en ce cela qu'il peut nous amener à saisir la spécificité et la possibilité d'une postmodernité qui ne serait pas systémique mais pas non

plus «hégélienne». Son souci de voir dans la République kantienne l'expression d'une reconnaissance des différences particulières, et non l'unification écrasante qu'une transcription jacobine a pu mettre en avant, apparaît, d'ailleurs, pleinement justifié et porteur de solutions. Reconnaître, en effet, à la Raison kantienne ce respect de l'altérité et du différend est lui rendre justice si ce n'est raison<sup>175</sup>. Quand Raulet soutient que la postmodernité n'a fait alors que redécouvrir la fonction première de la rationalité des Lumières (l'organon d'une pratique commune), c'est alors un véritable pont entre Kant et la postmodernité qu'il opère. L'universel de la République et de la Raison kantienne que les tenants du postmoderne battront en brèche n'est alors plus ontologique mais méthodologique et épistémologique : il est à construire. L'ontologie, elle, est à la différence, et n'est alors plus kantienne mais nietzschéenne.

---

<sup>175</sup> Cf. à ce sujet, A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant, op. cit.*

### 3. Deleuze. L'établissement des sociétés de contrôle

La théorie générale de Freitag est basée sur une tripartition idéal-typique des formes de société historiquement et, d'une certaine façon, chronologiquement constituées. Parallèlement, une autre tripartition historique des sociétés touchant la thématique de la mutation sociétale contemporaine a été proposée par Gilles Deleuze sur les bases du travail de Foucault<sup>176</sup>. Il est intéressant de noter que Deleuze a peu écrit sur la société en tant que telle et encore moins sur la société postmoderne. Son oeuvre principale, qui s'étend des années soixante au milieu des années quatre-vingt-dix, concerne essentiellement la philosophie comme création conceptuelle. Il s'est néanmoins constamment, et nécessairement, intéressé à tout ce qui fait le champ du social et à la nature du réel. En tant qu'individu, intellectuel, il s'est par ailleurs exprimé à plusieurs reprises sur des problèmes de société, essentiellement dans des entrevues ou brefs articles. Il n'est ainsi certes pas un philosophe de la société, et donc de l'universel, mais un philosophe des événements comme éléments constitutifs du réel. Mais du coup, il aborde la société à son niveau génétique ou pré-génétique, dans l'articulation des forces composantes qui détermine la constitution des forces composées qui s'actualisent historiquement dans les sociétés<sup>177</sup>.

Il semble pourtant paradoxal de se référer à lui dans une critique de la postmodernité tant ses écrits, malgré son refus constant d'être catalogué comme penseur postmoderne, offrent une conception du réel proche de celles associées au postmodernisme. L'oeuvre de Deleuze est en fait, comme je tenterai de le montrer en détail dans les chapitres V et VI, l'élaboration la plus sophistiquée d'une possible philosophie de la postmodernité, d'une «véritable postmodernité» (Freitag), tant par son rejet explicite de la pensée moderne (conçue comme humanisme et hégélianisme) que par sa recherche d'une alternative à la subjectivité identitaire. Pourtant, son souci critique et la finesse de sa réflexion l'éloignent de toute illusion d'accomplissement (esthétique ou social) que la société postmoderne se propose à elle-même, et en expose au contraire non seulement l'artificialité mais également la pente totalitaire. A la fois critique du contemporain et adversaire de la modernité dont il voit les épigones dans l'évolution actuelle de la société, les travaux de Deleuze se présentent comme

<sup>176</sup> Cf. G. Deleuze, «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle», in *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, pp. 240-247 (originellement publié dans *L'autre journal*, n° 1, mai 1990). On s'appuiera également sur un autre texte de Deleuze publié dans *Pourparlers*, «Contrôle et devenir», pp. 229-229 (originellement dans *Futur antérieur*, n° 1, printemps 1990). Ces textes reprennent des idées d'abord développées dans son ouvrage *Foucault*, Paris, Minuit, 1986. On se référera aussi à l'analyse du texte de Deleuze par A. Haesler in «Cartologiques. De quelques manières de réaliser la régulation de l'état de fait postmoderne», *Société*, n° 14, hiver 1995, dont une étude détaillée suivra plus loin (chapitre III. 4.)

<sup>177</sup> Sur cette question des forces de composition, cf. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

les outils d'une pensée qui cherche à transfigurer le sujet dans une extension multidimensionnelle de son mode toujours contingent de subjectivation.

### 3. 1. Sociétés disciplinaires et sociétés de contrôle

«Post-scriptum sur les sociétés de contrôle» est un texte relativement tardif dont l'intérêt, outre son analyse typologique, est d'exprimer à la fois la vision du réel et l'attitude critique du monde contemporain de Deleuze. Sa typologie des formes de société, qui s'inspire directement des travaux de Foucault, distingue alors trois cas de société : les sociétés de souveraineté, les sociétés disciplinaires et les sociétés de contrôle, que l'on peut aussi faire correspondre à trois types de machines de production, en tant que ces dernières expriment «les formes sociales capables de leur donner naissance et de s'en servir»<sup>178</sup>.

Les sociétés de souveraineté correspondent en gros aux sociétés traditionnelles et précisément aux sociétés qui précèdent les sociétés disciplinaires prises dans le sens de l'analyse par Foucault des sociétés européennes du XVIIIème et XIXème siècle<sup>179</sup>. Ces sociétés de souveraineté ont essentiellement comme but et fonctions de prélever la production et de décider de la mort. Leur type machinique est celui de machines simples ou dynamiques : leviers, poulies, horloges. Le cadre de vie typique est l'«isolat», le pouvoir politique y est une «instance». A ces sociétés ont alors succédé de façon progressive les sociétés disciplinaires qui s'imposent véritablement au XIXème siècle et atteignent leur apogée au début du XXème siècle. Celles-ci ont pour but d'organiser la production et de gérer la vie. Le pouvoir passe à l'état de l'«institution». Il n'est plus un pouvoir d'«exception» (C. Schmitt) mais un pouvoir de définition de l'exception et de la normalité qui y correspond<sup>180</sup>. Pour Foucault, ce pouvoir disciplinaire est l'une des grandes inventions de la société bourgeoise<sup>181</sup>.

Les sociétés disciplinaires se caractérisent par des grands milieux d'enfermement ou formes d'«internats» : famille, école, caserne, usine, voire hôpital, et prison qui en fournit le «modèle analogique». L'individu ne cesse ainsi de «passer d'un milieu clos à un autre, chacun ayant ses lois»<sup>182</sup>. L'idéal des milieux d'enfermement tel qu'analysé par Foucault est :

<sup>178</sup> G. Deleuze, «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle», *op. cit.*, p. 244.

<sup>179</sup> Sur la substitution du modèle disciplinaire au modèle de souveraineté, voir par ex. M. Foucault, «Cours du 14 janvier 1976», in *Dits et écrits. 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, t. III, pp. 175-189.

<sup>180</sup> A. Haesler, «Cartologiques. De quelques manières de réaliser la régulation de l'état de fait postmoderne», *op. cit.*, p. 193.

<sup>181</sup> M. Foucault, «Cours du 14 janvier 1976», *op. cit.*, p. 186.

<sup>182</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 240. Pour une présentation succincte de la prison comme nouveau mode punitif (moderne) par l'enfermement, cf. M. Foucault, «La société punitive» (1973), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. II, pp. 456-470.

concentrer, répartir dans l'espace, ordonner dans le temps, composer dans l'espace-temps une force productive dont l'effet doit être supérieur à la somme des forces élémentaires. L'usine en est l'exemple pratique.

Ces types d'internats sont aussi des «variables indépendantes» : «on est censé chaque fois recommencer à zéro, et le langage commun de tous ces milieux existe mais est analogique»<sup>183</sup>. Ces internats forment des «moules», des «moulages distincts». En tant que tels, ils connaissent une certaine rigidité et les conflits tranchés que cela implique. L'usine se présente ainsi comme un corps portant ses forces intérieures à un point d'équilibre, le plus haut possible pour la production, le plus bas possible pour les salaires. Dans le même temps, elle constitue aussi les individus en «corps» pour l'avantage du patronat (surveillance de l'élément dans la masse), et des syndicats (mobilisation d'une masse de résistance). Ces sociétés comportent alors deux pôles : «la signature qui indique l'*individu* et le nombre ou numéro matricule qui indique sa position dans la *masse*»<sup>184</sup>. Il n'y a pas incompatibilité entre les deux dans l'ordre de la discipline, le pouvoir étant en même temps massifiant et individualisant, c'est-à-dire, écrit Deleuze qu'il «constitue en corps ceux sur lesquels il s'exerce et moule l'individualité de chaque membre du corps» : tous les mêmes et chacun selon le moule<sup>185</sup>. Les sociétés disciplinaires sont alors réglées par des «mots d'ordre» tant d'intégration que de résistance.

Les machines correspondant aux sociétés disciplinaires sont les machines énergétiques, qui connaissent deux dangers, l'un passif d'entropie, l'autre actif de sabotage. Elles reflètent le capitalisme de concentration de production et de propriété du XIX<sup>e</sup> siècle, dont le fonctionnement est marqué par l'achat de matières premières et la vente de produits tout faits. Le marché est conquis tantôt par spécialisation, tantôt par colonisation, tantôt par abaissement des coûts de production. Famille, école, armée, usine sont ainsi autant de milieux analogiques distincts qui convergent vers un propriétaire, parfois le même, Etat ou puissance privée. Le type d'homme de ces sociétés est alors l'«homme enfermé», dans son intérieur, dans la discipline, dans la société, et correspond à une discipline de longue durée, infinie et discontinue.

A ces sociétés disciplinaires succèdent donc désormais, selon Deleuze, les sociétés de contrôle. Celles-ci se sont en effet lentement développées à travers la crise de la société disciplinaire qui suit son apogée puis a précipité la conversion sociétale après la Seconde

<sup>183</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 242.

<sup>184</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 243.

<sup>185</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 243. C'est l'analyse par Foucault du double pouvoir disciplinaire issu de la laïcisation et de l'étatisation du pouvoir pastoral chrétien : à la fois biopolitique et anatomopolitique. Cf. par exemple M. Foucault, «Les mailles du pouvoir» (1981), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 182-201, et «La technologie politique des individus» (1982), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 813-828.

Guerre mondiale. Deleuze ne note pas ici la source américaine de ce nouveau type de société, mais reconnaît la date du changement manifeste après 1945. Pour Deleuze, «les sociétés disciplinaires, c'était déjà ce que nous n'étions plus, ce que nous cessions d'être»<sup>186</sup>. Il souligne d'ailleurs que Foucault fut l'un des premiers à reconnaître ce fait, à reconnaître, autrement dit, la crise du modèle disciplinaire<sup>187</sup>.

La crise des milieux d'enfermement apparaît de fait maintenant généralisée : crise de la prison, de l'hôpital, de l'usine, de l'école, de la famille, crise de tous ces «intérieurs» - qui sont autant d'institutions de la société moderne - dont la réforme est régulièrement annoncée par les autorités en place. Mais, selon Deleuze, «chacun sait que ces institutions sont finies, à plus ou moins longue échéance. Il s'agit seulement de gérer leurs agonies et d'occuper les gens, jusqu'à l'installation de nouvelles forces qui frappent à la porte»<sup>188</sup>. Ces nouvelles forces peuvent alors être définies comme celles du «contrôle», dont l'analyse, souligne Deleuze, a été commencée par Burroughs et que Foucault a reconnu comme notre proche avenir. Cette analyse est également partagée par Virilio qui note que l'on sort du système clos, où les disciplines opéraient dans la durée, pour entrer dans l'air libre des formes ultra-rapides de contrôle. Virilio estime ainsi, rapporte Haesler, que «le contrôle devient l'environnement de la société», c'est-à-dire qu'il n'est plus la seule affaire des polices (publiques, familiales) mais devient l'enjeu essentiel du «méta-design» des relations sociales<sup>189</sup>.

Le nouveau type de société fonctionne ainsi «par contrôle continu et communication instantanée»<sup>190</sup>. A la différence des «internats», ces nouveaux mécanismes de contrôle, ou «contrôlats», apparaissent alors comme des «variations inséparables, formant un système à géométrie variable dont le langage est numérique». Les contrôlats sont une «modulation», comme un «moulage auto-déformant qui changerait continûment, d'un instant à l'autre»<sup>191</sup>. Ainsi, dans les sociétés de contrôle, «on n'en finit jamais avec rien, l'entreprise, la formation, le service étant les états métastables et coexistants d'une même modulation, comme d'un déformateur universel»<sup>192</sup>.

A la différence encore de la socialisation disciplinaire, dans les contrôlats, note Haesler, on «baigne dans un jeu indéfini dont on saisit à peine les règles, on y est installé dans une sorte d'état de *permanence* dont on ne saisit ni logique, ni limites, ni sens, ni

<sup>186</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 241.

<sup>187</sup> G. Deleuze, «Contrôle et devenir», *op. cit.*, p. 236. Cf. par ex. M. Foucault, «La société disciplinaire en crise» (1978), in *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. III, pp. 532-534.

<sup>188</sup> G. Deleuze, «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle», *op. cit.*, p. 241.

<sup>189</sup> A. Haesler, «Cartologiques», *op. cit.*, p. 195, citant Paul Virilio in *L'art du moteur*, Paris, Galilée, 1993.

<sup>190</sup> G. Deleuze, «Contrôle et devenir», *op. cit.*, p. 236.

<sup>191</sup> G. Deleuze, «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle», *op. cit.*, p. 242.

<sup>192</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 243.

nécessité, ni début, ni fin»<sup>193</sup>. A l'acquittement apparent va alors être substitué comme forme juridique, souligne Deleuze, l'«atermoiement illimité» en variation continue<sup>194</sup>. En lieu et place de la signature et du nombre, l'essentiel dans les sociétés de contrôle devient le «chiffre», chiffre et code, «mot de passe». Le langage numérique du contrôle, écrit Deleuze, est ainsi fait de chiffres qui marquent l'accès ou le rejet à l'information. Les individus sont devenus des «*dividuels*» et les masses, des «échantillons, des données, des marchés ou des «*banques*»<sup>195</sup>. La forme de l'argent, d'ailleurs, évolue : quand la discipline se rapportait à des monnaies moulées contenant de l'or comme nombre étalon, le contrôle renvoie, lui, à des échanges flottants, à des modulations qui font intervenir comme chiffre un pourcentage de différentes monnaies échantillons. Notre manière de vivre et nos rapports avec autrui changent aussi, estime Deleuze. Si l'homme des disciplines était un «producteur discontinu d'énergie», l'homme du contrôle est «ondulatoire, mis en orbite, sur faisceau continu». A la place des «sports», le «surf».

Tous les milieux d'enfermements sont ainsi affectés par cette transformation de ce que Deleuze nomme le régime de domination. L'hôpital a éclaté et est entré dans la voie de la sectorisation, des hôpitaux de jour et des soins à domicile. On assiste au développement d'une nouvelle médecine «sans médecin ni malade» qui dégage des malades potentiels et des sujets à risque. Mais cette évolution ne témoigne pas du progrès vers l'individuation dont elle est créditée. Elle substitue plutôt au corps individuel, selon Deleuze, «le chiffre d'une matière «dividuelle» à contrôler»<sup>196</sup>. L'usine, elle, a été remplacée par l'«entreprise» qui se présente comme «une âme». Sur la question des coûts, elle ne cherche pas un point d'équilibre fixe, mais s'efforce d'imposer une modulation de chaque salaire, dans «des états de perpétuelle métastabilité» qui passent par des challenges, concours et colloques dans et autour de l'entreprise. Elle ne cesse ainsi d'introduire une «rivalité inexpiable comme saine émulation, excellente motivation qui oppose les individus entre eux et traverse chacun, le divisant en lui-même»<sup>197</sup>. Le travail voit aussi s'opérer une mutation importante avec la multiplication des formes de travail intérimaire et à domicile qui correspondent aussi à de nouvelles formes de circulation et de distribution des produits.

Le principe modulateur du «salaire au mérite» tente même, souligne Deleuze, l'institution éducationnelle : de même que l'entreprise remplace l'usine, la «formation permanente» tend à remplacer l'«école», et le contrôle continu à remplacer l'examen. C'est la

<sup>193</sup> A. Haesler, «Cartologiques», *op. cit.*, p. 195.

<sup>194</sup> Une illustration de ces deux formes opposées de mode de vie juridique est offerte, indique Deleuze, dans *Le procès de Kafka* qui vivait lui-même à la charnière du passage entre ces deux modèles sociétaux.

<sup>195</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 244.

<sup>196</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 247.

<sup>197</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 242-243.

fin de l'école en milieu clos se distinguant du milieu professionnel comme autre milieu clos. La réforme de l'école apparaît en fait à Deleuze, relayant ici Freitag<sup>198</sup>, comme une liquidation, qui correspond d'une part à l'abandon de toute recherche à l'Université, et d'autre part à la livraison de l'école à l'entreprise. Quant au régime des prisons, il est désormais habité par la recherche des peines de «substitution» et l'utilisation de «colliers électroniques» qui imposent au condamné, non l'enfermement, mais de rester chez lui à telles heures ou de pointer à des endroits précis et selon un horaire fixé.

Comme type de machine, les sociétés de contrôle correspondent aux machines informatiques, ou cybernétiques, et à l'ordinateur, avec comme danger passif le brouillage, et danger actif le piratage et l'introduction de virus. La mutation du capitalisme que reflète cette mutation technologique correspond, selon Deleuze, au passage à un capitalisme de surproduction dispersif. Dans le mouvement de la substitution de l'entreprise à l'usine, la production est reléguée dans la périphérie du Tiers-Monde et le capitaliste n'est plus le propriétaire des moyens de production. Ce capitalisme n'est pas pour la production mais pour le produit, donc la vente et le marché. Il achète des produits tout faits, ou monte des pièces détachées. Ce qu'il veut vendre, ce sont des services et ce qu'il veut acheter, ce sont des actions. Famille, école, armée, usine deviennent alors les «figures chiffrées, déformables et transformables, d'une même entreprise, qui n'a plus que des gestionnaires»<sup>199</sup>. Le marché est conquis par prise de contrôle (et non plus par formation de discipline), par fixation des cours ou encore par transformation de produit. Le service de vente est devenu le centre de l'entreprise, et, selon Deleuze, la corruption y gagne une nouvelle puissance. Le marketing devient l'instrument du contrôle social et forme la nouvelle élite des dirigeants. Le contrôle, enfin, est à court terme et à rotation rapide, mais continu et illimité, et le nouveau type d'homme est l'«homme endetté».

### 3. 2. Contrôle et résistance

Il est clair, pour Deleuze, que le mécanisme de contrôle donnant à chaque instant la position d'un élément en milieu ouvert, comme un animal dans une réserve, un homme dans une entreprise, ou un prisonnier en liberté conditionnelle, fait déjà partie de notre réalité avec l'invention du «badge» ou du «collier» électronique. La question est alors maintenant plutôt

<sup>198</sup> Cf. M. Freitag, «Le naufrage de l'université», *op. cit.*

<sup>199</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 245. Cf. la vision de G. Becker, *op. cit.*, qui transpose les théories économiques de l'entreprise à l'ensemble de la société.

celle de sa généralisation et des moyens de résistance que l'individu peut développer pour faire face à ce nouveau régime de domination. Deleuze rappelle ainsi la projection par Guattari d'une ville où «chacun pouvait quitter son appartement, sa rue, son quartier, grâce à sa carte électronique (dividuelle) qui faisait lever telle ou telle barrière». Mais la carte pouvait aussi bien être rejetée tel jour ou à tel moment. Ce qui compte ainsi, ce n'est pas la barrière mais «l'ordinateur qui repère la position de chacun, licite ou illicite, et opère une modulation universelle»<sup>200</sup>. Cette image n'est d'ailleurs pas sans rappeler certaines formes prémodernes d'octroi et de limitation d'accès non pas à des lieux privés mais à des endroits publics (portes aux villes, barrières aux ponts), avec le système de privilèges et de «passe-droit » qui les accompagnent. Deleuze souligne, à cet égard, que de vieux moyens développés sous les sociétés de souveraineté peuvent resurgir avec les adaptations requises par le nouvel environnement.

On voit ici combien l'analyse de l'évolution sociétale contemporaine de Deleuze est tout sauf une célébration. La sortie de l'hôpital de son enfermement intérieur peut en effet marquer d'abord de nouvelles libertés, mais aussi générer et participer à des modes de contrôle tout aussi durs que des enfermements. De même, apprendre que l'entreprise a une «âme» n'est pour Deleuze aucunement une consolation de la fin de l'usine inhumaine. Il estime même que «face aux formes prochaines de contrôle incessant en milieu ouvert, il se peut que les plus durs enfermements nous apparaissent appartenir à un passé délicieux et bienveillant»<sup>201</sup>. Son opposition aux sociétés de contrôle est donc aussi forte que sa critique des sociétés disciplinaires. Pour Deleuze, savoir lequel des deux régimes est le plus dur ou le plus tolérable n'a pas de sens, car, écrit-il, en chacun deux «s'affrontent les libérations et les asservissements». Il n'y a pas lieu de craindre ou d'espérer, «mais de chercher de nouvelles armes»<sup>202</sup>. Ce qui importe pour Deleuze, c'est de comprendre que nous sommes «au début de quelque chose» et d'établir en conséquence une analyse catégorielle de ces mécanismes de contrôle qui se mettent en place. Dès lors, c'est aux individus d'élaborer des formes de résistances à cette «installation progressive et dispersée d'un nouveau régime de domination»<sup>203</sup>. Avec une ironie qui rappelle la critique du jeune cadre dynamique par Baudrillard dans *La société de consommation*, Deleuze souligne ainsi que beaucoup de jeunes gens réclament étrangement d'être motivés et redemandent des stages et de la formation permanente. Ce qu'il leur faudrait plutôt faire ce serait d'abord de «découvrir ce à quoi on les

<sup>200</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 246.

<sup>201</sup> G. Deleuze, «Contrôle et devenir», *op. cit.*, p. 237.

<sup>202</sup> G. Deleuze, «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle», *op. cit.*, p. 242.

<sup>203</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 247.

fait servir», tout comme a été mise en lumière la finalité des disciplines «par leurs aînés», et ainsi être capables de s'attaquer aux «joies du marketing»<sup>204</sup>.

De fait, l'évolution contemporaine de la société représente pour Deleuze une défaite de la pensée, comme l'indique l'un de ses articles portant sur la question de la philosophie<sup>205</sup>. La discussion sur une quelconque fin de la philosophie n'a pas de pertinence pour lui, car celle-ci existera tant que l'idée et la pratique de la création de concept subsiste. Mais il reconnaît que «le mouvement général qui a remplacé la Critique par la promotion commerciale n'a pas manqué d'affecter la philosophie»<sup>206</sup>. Ce qu'il perçoit en effet sous la transformation du concept en «formation professionnelle commerciale», c'est effectivement la dissolution de toute «pensée» comme réflexion critique. Cette constatation l'amène alors à défendre un retour à un autre «âge» du concept que le «concept» publicitaire, qui est aussi une forme de relation à l'autre et au savoir : celui de la *pédagogie* du concept, en tant qu'analyse des «conditions de création comme facteurs de moments restant singuliers»<sup>207</sup>.

Deleuze offre donc ici une analyse proche de celle développée dans la théorie de la mutation sociétale de Freitag. Son mérite est d'en offrir un tableau d'une grande clarté, axé sur des lieux majeurs de la vie sociale, en montrant comment se manifestent la conversion pratique des modes d'action sous le nouveau régime de domination qu'est le «contrôle» et l'évacuation des formes institutionnelles du précédent. Ces nouvelles «école», «famille», «entreprise» etc., ne peuvent plus en effet être appelées des institutions, et apparaissent plutôt comme des «systèmes» de formation, de création de richesse, de dispensaire de santé, voire de procréation humaine, en interpénétration mutuelle et renvoyant au «système à géométrie variable» de contrôlats comme variations inséparables, ou encore au modèle organisationnel dégagé par Freitag au niveau sociétal. Sans la perspective «organisationnelle» ou même «systémique», ni l'analyse socio-historique de l'Amérique de postmodernité, Deleuze nous offre ainsi une analyse de l'évolution de la société contemporaine qui respecte exactement la ligne de développement décrite et décomposée par Freitag.

On ne retrouve pas toutefois chez Deleuze l'emphase mise sur la normativité par Freitag. Mais c'est peut-être parce que, tout en critiquant la dérive fonctionnelle, contrôlante, commerciale, et fondamentalement a-critique contemporaine, c'est vers une autre saisie du réel que Deleuze nous amène, une saisie qui n'est en aucun cas moderne et donc étrangère au souci des normes aprioriques. De fait, la perspective de la société et de l'histoire de Deleuze

<sup>204</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 247.

<sup>205</sup> G. Deleuze, «Les conditions de la question : qu'est-ce que la philosophie?», *Chimères*, n° 8, mai 1990, repris dans *Philosophiques*, 1996, pp. 19-25.

<sup>206</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 24.

<sup>207</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 24-25.

est une perspective sans téléologie, sans «devoir-être». Il n'y a pas de «projet» chez Deleuze, mais à la fois une exigence de critique et de résistance aux formes contingentes de la domination et l'élaboration d'une pensée différentielle qui ne peut pas être projective, c'est-à-dire identitaire. D'une certaine façon, chez Deleuze, la solution ne vient jamais d'une réflexion collective normative sur la société, mais d'une prise de conscience individuelle de l'asservissement et de la domination qui peut alors se traduire en action collective conjoncturelle et structurelle, ou seulement en action personnelle de sortie de la domination par sa négation ou sa délégitimation individuelle : forme de vie ou d'écriture marginale (ou mineure), usage de méthodes de transgression imaginaire ou pratique du réel social.

Ainsi, confronté au problème de l'hégémonie de la communication comme plus haute forme de domination touchant la parole et l'imagination, Deleuze en appelle simplement mais radicalement à son détournement. Il se demande si la parole et la communication ne sont pas en fait dès le départ pourries : «elles sont entièrement pénétrées par l'argent : non par accident, mais par nature. Il faut un détournement de la parole. Créer a toujours été autre chose que communiquer. L'important, ce sera peut-être de créer des vacuoles de non-communication, des interrupteurs pour échapper au contrôle»<sup>208</sup>. La solution de Deleuze est toujours en résistance, en *creux*, et la philosophie de Deleuze apparaît alors, entre autres, comme une philosophie du *détournement*, détournement de l'individu, détournement de la société, avec ses figures de nomades et de machines (de guerre) du détournement.

C'est ce qui explique sa position paradoxale, à la fois combattant de la liberté et ennemi du sujet. C'est que Deleuze est toujours contre l'«identité» et pour, à la fois, le «devenir», l'Intempestif, l'immanence et la Révolution. Et c'est d'ailleurs en cela qu'il est intéressant, en ce qu'il trace une ligne autre, hors du «plan» de la compréhension classique, ou moderne, du réel social. Je reviendrais d'ailleurs beaucoup plus en détail sur ces concepts et la philosophie événementielle de Deleuze dans les chapitres V et VI. L'idée pour l'instant, c'est, dans la suite de l'exposé de la réflexion de Raulet, de suggérer que des critiques similaires et radicales du mode de vie ou mode sociétal ou mode de domination contemporain systémique, postmoderne, n'impliquent pas nécessairement que la solution à l'impasse actuelle soit à trouver dans une sociologie ou une philosophie dialectique tel que le proposera Freitag. La double question de l'ontologie et de la normativité devra certes être adressée si l'on veut comprendre comment la valeur et le rapport aux valeurs guide la création et le développement historiques des sociétés. Il faudra donc revenir sur la proposition normative de Freitag également pour voir si elle peut, et comment elle peut, s'articuler avec la voie particulière d'une «postmodernité événementielle critique et réflexive» de Deleuze.

<sup>208</sup> G. Deleuze, «Contrôle et devenir», *op. cit.*, p. 238.

Avant cela, et avant de passer à la fin de l'analyse de la dissolution des normes dans la société systémique contemporaine avec Haesler, touchant jusqu'aux notions de lieu et de temporalité, on peut ici opérer la conjugaison des typologies de Freitag et de Foucault-Deleuze. L'idée que la postmodernité, ou le nouveau type sociétal contemporain, est née avant tout en Amérique, n'est pas, on l'a dit, reconnu par Deleuze dans ce texte. Pourtant, dans «Rhizome», écrit avec Guattari, Deleuze met explicitement en opposition un «modèle» américain à un modèle européen associé, lui, à la pensée moderne<sup>209</sup>. D'autres textes mettent aussi en avant l'idée non seulement d'une «différence de monde» entre les littératures et les pensées américaines et européennes, mais encore que les premières sont l'expression d'une voie nouvelle, si ce n'est à suivre, en tout cas représentative des changements majeurs qui traversent les sociétés occidentales depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Ses études des oeuvres de Whitman, de Melville, de Fitzgerald ou des travaux de Whitehead sont ainsi autant d'exemples de la «rupture», de la spécificité radicale du mode d'être et de pensée américain, qui est, chez lui, loin d'être vu négativement<sup>210</sup>. Une fois ceci reconnu, si l'on retient donc que la postmodernité est née en Amérique, qu'elle se développe concurremment à la modernité en Europe à travers les insuffisances de celle-ci, et qu'elle s'impose socialement à partir de 1945 en Europe et dans le monde, on peut identifier, d'une part, le type de la modernité de Freitag au type de société disciplinaire, régie par la loi, la norme, et la normalisation, dégagé par Foucault, et d'autre part, le type sociétal postmoderne systémique à la société de contrôle, société de la procédure et de la jurisprudence, de Deleuze.

Ce rapprochement, qui sera d'ailleurs proposé par Haesler, permet aussi d'éclairer le sens de l'évolution de la société européenne dans les années soixante et soixante-dix et, dans le même temps, de mettre en avant des phénomènes sociaux que Freitag tend à négliger. Tout le mouvement contestataire, politique, artistique, intellectuel, qui aboutira en Europe aux révoltes et événements dont Mai 1968 en France est l'expression paradigmatique, est en effet marqué, comme l'a souligné Restany, par le rejet, radical et de type révolutionnaire, de la norme et de la modernité, c'est-à-dire de la société bourgeoise établie qui tente d'unifier tout le monde sous une même identité. Ce mouvement ne peut pas ainsi être simplement placé ou réduit au stade d'un épiphénomène du passage à la société systémique ou gestionnaire. Touchant de larges pans de la population, ce mouvement contestataire exprime en effet, certes, avant tout la crise finale de la société disciplinaire, mais aussi la recherche d'une autre forme sociétale, d'une véritable «post-modernité» (et le terme, ne l'oublions pas, a précisément connu son développement à cette époque dans les milieux artistiques, même s'il

<sup>209</sup> Cf. G. Deleuze et F. Guattari, «Introduction : Rhizome», in *Mille plateaux*, *op. cit.*, pp. 9-37. Sur ce texte, et son opposition de modèles sociétaux, voir ci-dessous chapitre VI. 5.

<sup>210</sup> Cf. principalement *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, *Le Pli*, Paris, Minuit, 1988, *Dialogues* (avec C. Parnet), Paris, Flammarion, 1977, *Mille plateaux* (avec F. Guattari), *op. cit.*

est, on l'a vu, immédiatement polysémique) qui soit en rupture avec les formes classiques et modernes de la pensée et de l'organisation du réel et qui soit plus à même de satisfaire les idéaux de «réalisation» de chacun.

Il est probable que les acteurs de ces mouvements n'avaient pas conscience qu'un modèle alternatif d'une efficacité redoutable, le modèle systémique, était déjà prêt à remplir le vide que la crise de la société disciplinaire laissait béant. La poussée révolutionnaire anti-moderne qui se clôt sur un échec à la fin des années soixante s'est donc trouvée circonstancielle en collusion avec la montée en force, interne et externe, d'une nouvelle mécanique de pouvoir, de ce nouveau régime de domination de type «américain» qu'est le modèle systémique-communicationnel-dénormativisé-de contrôle et avec lequel les acteurs les moins lucides du mouvement contestataire entretiendront une relation ambiguë. Ceux, par contre, comme Foucault et Deleuze, qui refusent de se laisser aveugler par l'apparente explosion des possibilités d'action qu'offre le système multi-fonctionnel, vont reconnaître dans l'évolution de la société européenne des années soixante/soixante-dix un double mouvement. D'abord la recomposition des relations de pouvoir, de la mécanique de pouvoir, sur le modèle des contrôlats, à la fois «modulatoire» et permanent, systémique et marchant à l'exclusion, avec sa positivité et sa négativité. Sa positivité est en effet le rejet de la norme, c'est-à-dire de la norme réifiée et de la normalisation disciplinaire, avec l'affirmation de la différence et une baisse certaine du degré de surveillance disciplinaire. Sa négativité est sa ré-instrumentalisation immédiate de la différence par le système fonctionnel, les individus devenant, comme Lyotard l'a montré, des relais singularisés d'un réseau à la fois décentré et autocentré qui leur passe au-dessus de la tête, le tout accompagné du développement d'un système de contrôle hyper-aliénant basé sur la marchandisation totale de l'être et du corps. La différence avec la modernité disciplinaire est là aussi exemplaire : alors que l'ancienne mécanique de pouvoir porte sur les corps et ce que font les corps (leurs produits) tout en produisant elle-même ces corps (logique générale de production), la postmodernité de contrôle transforme et fractionne les corps eux-mêmes en biens marchands (logique générale de consommation). L'autre mouvement, que Foucault mettra particulièrement en lumière dans son texte «Le sujet et le pouvoir», est la persistance d'une revendication «individualiste» des individus qui va au-delà de la reconnaissance fonctionnelle des différences par le système et qui s'exprime par une lutte contre les formes d'«assujettissement» identitaire, ou encore, contre le pouvoir par l'«individualisation», soulignant ainsi, d'une part, le fossé qui existe entre logique d'«individuation» et logique d'«individualisation», et d'autre part, la continuité

entre le modèle de pouvoir de l'Etat moderne et sa fonctionnalisation systémique postmoderne<sup>211</sup>.

Le dernier quart du XXème siècle nous fait donc effectivement assister à une transition d'un mode de pouvoir à l'autre avec ses ouvertures et ses fermetures distinctes. Il est alors d'autant plus important d'en connaître précisément les modalités pratiques au niveau individuel et quotidien, et l'enjeu symbolique et significatif qu'il représente pour la «société humaine». C'est ce que l'on va aborder maintenant avec l'analyse du texte de Haesler sur la contrôlématique, puis dans la discussion de la théorie de la normativité ontologique de Freitag.

---

<sup>211</sup> Cf. M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir» (1984), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 222-243. On reviendra sur ce texte et l'analyse de la subjectivité par Foucault dans le chapitre VI. Sur la question de l'individuation et de l'individualisation, voir ci-dessous chapitre IV, notamment la discussion du texte de Habermas sur la théorie de la subjectivité de G. H. Mead.

## 4. Haesler. La société cartologique

D'une certaine façon, Haesler reprend là où Deleuze s'est arrêté en développant l'analyse du fonctionnement des sociétés de contrôle et de la transformation de la réalité sociale qu'elles impliquent. Pour ce faire, il va se concentrer sur un phénomène particulier des sociétés contemporaines : la monétarisation croissante de l'économie et le système de la carte qui l'accompagne<sup>212</sup>. L'analyse de Haesler se place dans la ligne de réflexion de Freitag d'un passage à un nouvel état de la société, «état de fait» postmoderne qui représente concrètement la dissolution de la «société» en un archipel d'îlots reliés par une logique systémique. Il apporte ainsi un lien entre la théorie de la postmodernité de Freitag et le concept de société de contrôle de Deleuze. Plus encore, il fournit une description précise et une analyse de la logique de ces sociétés de contrôle et de ses conséquences sur l'action et la forme même de l'individu.

### 4. 1. Société du paradoxe et transaction singulière

#### 1. Paradoxes et indifférence

L'article de Deleuze exposé ci-dessus fournit à Haesler le cadre d'interprétation des nouveaux phénomènes monétaires et d'encartement. Reprenant la définition du capitalisme contemporain comme capitalisme dispersif, fragmenté, n'étant plus créateur de valeur, mais simple négociateur de produits tout fait, Haesler souligne que ce système capitaliste s'avère ainsi un «système receveur de produits finis dont l'action sera la valorisation artificielle de ces produits à travers les marchés»<sup>213</sup>. En d'autres termes, c'est un capitalisme qui gère du fini pour créer de l'infini. Or, la seule façon d'arriver à un tel résultat est d'épouser entièrement la dynamique monétaire, voire de tomber dans une chrématistique pure. L'unique moyen possible pour parvenir à une «production d'infini» est en effet la création de signes monétaires, c'est-à-dire le chiffrage absolument arbitraire des marchandises, avec comme conséquence l'oblitération de la valeur d'usage et de la valeur d'échange de celles-ci<sup>214</sup>. Il faut donc reconnaître, selon Haesler, que le cœur du capitalisme contemporain n'est plus la marchandise et l'échange, tel qu'il l'affirme lui-même

<sup>212</sup> Aldo Haesler, «Cartologiques. De quelques manières de réaliser la régulation de l'état de fait postmoderne», *Société*, n° 14, hiver 1995, pp. 191-249.

<sup>213</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 197.

<sup>214</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 197.

idéologiquement, mais l'argent, l'information et l'organisation. Le voilement idéologique de cette pure logique monétaire est cependant indispensable au fonctionnement du système. En effet, toute la procédure artificielle de création de valeurs éclatera si on impose leur réalisation. Du coup, le but de la nouvelle forme de capitalisme n'est plus simplement de faire des profits, mais d'entretenir «la ronde de la valorisation artificielle» dans une fuite en avant infinie qui définit l'aporie postmoderne et le voilement subséquent (in)conscient de ses contradictions structurelles<sup>215</sup>.

Face à une telle artificialité ou virtualité du système, la réalité «personnelle» de la société postmoderne se définit alors par le «paradoxe de l'inclus» : le «dividu», ou nouvelle forme «contrôlée et chiffrée» du sujet individuel (Deleuze), n'est pas le membre de quelque chose mais seulement un non-exclu. Il ne peut ainsi pas être un «acteur», au sens wébérien d'*Handelnde*<sup>216</sup>, mais seulement un «opérateur». En effet, l'inclusion postmoderne diverge d'une inclusion classique à un jeu ou à un groupe où il est requis de la part de l'acteur qu'il connaisse certaines règles propres à ce jeu. Dans la société contemporaine, au contraire, «le *dividu* ignore les règles qui président à son maintien dans un tel ou tel jeu, système, dispositif, entreprise»<sup>217</sup>.

De fait, selon Haesler, la société postmoderne de contrôle se définit par un «état paradoxal» généralisé, découlant d'une contradiction permanente entre ce qu'on vit et ce qu'on devrait vivre. La «condition postmoderne», qui chez Lyotard était saisie par l'idée de la «différence», apparaît donc aussi comme «l'indifférence à ces contradictions». Mais ce n'est pas une indifférence seulement «heureuse». En effet, la permanence de ces paradoxes «s'accompagne aussi de la permanence de la pression et de la peur, de cet état d'insécurité latente quant à notre statut, notre position sociale et notre avenir», avec toutes les conséquences psychologiques et sociales que cela impliquent<sup>218</sup>. Dans un tel environnement, note Haesler, le rapport psychologique du «dividu» à la société prend ainsi typiquement la forme d'un «sentiment de reconnaissance éperdue», forme internalisée de «collier électronique». L'«homme endetté» apparaît alors bien à Haesler comme le type humain postmoderne et la forme la plus concentrée du type de contrôle qui s'annonce :

«Il est endetté et donc identifiable et repérable comme un chiffre; il est endetté et assigné à vie à un système auquel il croit devoir une reconnaissance éternelle - comme

<sup>215</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 197.

<sup>216</sup> Cf. M. Weber, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971 (1920). Sur la question de l'acteur, cf. notre travail pour l'examen général de doctoral, «Réponse à la question : Quel est la place de l'acteur (*derHandelnde*) dans les concepts fondamentaux de Weber et quel est le rôle joué par ces concepts dans la démarche scientifique qu'il nous propose?», *op. cit.*

<sup>217</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 200.

<sup>218</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 206, note 35.

assisté qui a *encore* un revenu, comme rentier qui a *encore* une subsistance, comme privilégié qui a *encore* un travail; il est endetté et donc simple élément d'un système dont il ne maîtrise plus la complexité»<sup>219</sup>.

A la différence de la dette «de tous envers tous» qui caractérise la société civile (Hegel), c'est en effet ici un «déficit à vie, un devoir d'obligeance et d'allégeance envers une socialité qui vous assiste et vous soutient»<sup>220</sup>. Le «dividu» est reconnaissant de ne pas être exclu, car il sait que «l'exclu est sans parole, sans droits, sans statuts»<sup>221</sup>. Celui-ci n'est même pas un étranger, mais purement un «corps refoulé, extradé». Inversement, le «chiffre» du dividu est au moins la preuve «vivante» qu'il n'est pas exclu.

Ces nouveaux «dividus» endettés qui ont pris la place des «individus» enfermés pourraient alors aussi être défini comme «spectres» (Guillaume), c'est-à-dire à la fois «des individualités à facettes dans un univers social fragmenté [et] des personnalités floues, incorporant la réalité à la fiction, dispersées selon des composantes et des rôles multiples, dont les actes s'organisent cependant selon un champ de forces invisibles»<sup>222</sup>. La «spectralité» est ainsi, pour Guillaume, le «principe d'adaptation de nos pratiques quotidiennes à un monde qui a perdu sa cohérence et son unité symbolique»<sup>223</sup>. C'est d'ailleurs à travers nos pratiques quotidiennes que l'on reproduit et généralise le nouveau système de contrôle et notre propre état paradoxal au point où l'espace et le temps perdent leur caractère classique de lieu et de succession temporelle pour prendre la forme de non-lieu et d'instantanéité (présent immédiat et futur déréalisé).

## 2. «Non-lieu» et étrangeté d'autrui

La notion du non-lieu est reprise par Haesler des travaux de l'anthropologue Marc Augé sur la société contemporaine<sup>224</sup>. A la place de «lieux», dont la notion est attachée à celle de culture localisée dans le temps et l'espace et qui sont formés par l'interaction entre les individus (Mauss, Simmel), Augé décèle en effet dans l'évolution du monde actuel une surabondance spatiale qui engendre une multiplication de «non-lieux». Il définit ceux-ci comme des «espaces fonctionnalisés, déterminés d'avance, où les interactions humaines ont

<sup>219</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 199.

<sup>220</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 199.

<sup>221</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 200.

<sup>222</sup> Marc Guillaume, *La contagion des passions. Essai sur l'exotisme intérieur*, Paris, Stock, 1989, cité par Haesler, *ibid.*, p. 198, note 17.

<sup>223</sup> M. Guillaume, *ibid.*, cité par Haesler, *ibid.*, p. 198, note 17.

<sup>224</sup> Cf. Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.

cédé leur place aux «interactions» avec des textes»<sup>225</sup>. Au lieu des identités des uns et des autres du «lieu anthropologique», la seule identité qu'on y trouve est une «identité de passage» offerte à ceux qui les fréquentent.

Ainsi, à la différence de l'échange symbolique d'un verre de vin entre étrangers dans un petit restaurant quelconque, de l'échange marchand à but lucratif entre «petits bourgeois hypocrites» dans un restaurant particulier, ou de l'échange généralisé dans un café en proie à l'effervescence de tournées répétées, ce nouveau non-lieu, souligne Haesler, est caractérisé par le fait qu'il est rempli d'une multitude de clients disséminés *sans* interactions entre eux. Ce sera typiquement un fast-food<sup>226</sup>. Contrairement aux trois autres cas évoqués, dans ce «lieu», on est effectivement bien en peine de trouver un quelconque lien social, le seul «échange» étant celui de la transaction monétaire au moment de l'achat : il apparaît ainsi comme «non-lieu». Dans un tel «non-lieu» de consommation alimentaire (mais ça pourrait aussi être Disneyland<sup>227</sup>) :

«chacun consomme béatement ce qu'il a *librement* choisi *après* avoir payé et mâchonne la chose sans en pouvoir définir le goût avec précision. On se trouve dans une espèce de magma social où le seul lien est cette chose que l'on mâchonne ensemble. A peine si des regards sont échangés, et s'ils le sont, c'est pour éviter le contact»<sup>228</sup>.

Le «non-lieu» connaît alors six caractéristiques<sup>229</sup>. Tout d'abord, il est marqué par une invasion de l'espace par le texte : «le lieu n'y est plus socialement constitué ni même vécu, mais doit être appris, pour être «géré» ensuite». Il est aussi dès le départ un monde de solitude, promis à l'individualité solitaire, au passage, au provisoire et à l'éphémère : «l'«égalité des conditions» aplantit les distinctions entre les individus, la tension sociale s'estompe, on est tous plongés dans l'atmosphère feutrée d'un *melting pot* social». Il est également fonctionnel et artificiel, et les rapports entre les individus et l'espace y sont préétablis : on y vient pour repartir. C'est un lieu délocalisé, c'est-à-dire culturellement abstrait par rapport au local, global et planétaire, «où toutes les couleurs, toutes les différences, toutes les odeurs se mettent à se ressembler». Pour y accéder, il faut encore montrer «patte blanche» en se désinvestissant de son identité : espace d'«innocence», l'espace du non-lieu «délivre celui qui pénètre de ses déterminations habituelles : Il n'est plus que ce

<sup>225</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 207.

<sup>226</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 209.

<sup>227</sup> Cf. M. Augé, «Un ethnologue à Euro-Disney», *Le Monde Diplomatique*, août 1992, pp. 18-19.

<sup>228</sup> A. Haesler, *ibid.*, pp. 208-209.

<sup>229</sup> Cf. A. Haesler, *ibid.*, p. 210.

qu'il fait ou ce qu'il vit comme passager, client, conducteur»<sup>230</sup>. En conséquence, le non-lieu est «atopie», une parenthèse hors du monde.

Le paradoxe du non-lieu, qui retrouve en fait le paradoxe général du système comme l'a montré Freitag, c'est donc qu'il suppose un individu déjà constitué (identité et personnalité) tout en mettant cette personnalité et cette identité en suspens, puisque le non-lieu semble être conçu pour éviter tout lien social. «Similitude et proximité, voilà la formule achevée de l'*étrangement* d'autrui» qui se met en place avec le non-lieu, écrit Haesler. En effet, il ne s'agit pas ici d'aliénation dans le sens où celle-ci implique encore un prochain dont l'absence constitue justement un manque objectif. L'*étrangement* du non-lieu est lui «une scène sans autrui, où la présence vive du prochain a été substituée par les textes, les signes, les flèches, les automates»<sup>231</sup>. La multiplication des non-lieux reflète donc aussi un autre paradoxe, celui de la communication et de l'échange économique : il croit aux dépens de ce qui lui permet de croître : «Plus un non-lieu est neutre et impersonnel, plus il déchargera l'individu du carcan de ses liens sociaux, et plus il sera attirant. Mais plus nous séjournons dans ces lieux, plus cette attirance nous privera d'identité et de sens»<sup>232</sup>. D'un autre côté, on assiste à une combinaison entre solitude et hédonisme : «Dans le non-lieu, on n'a plus à assumer le poids de l'identité moderne; on est désémancipé sans avoir l'impression d'être *pris en charge* par une autorité. C'est le règne du flottement (des signes, des référents, des rapports, etc.)»<sup>233</sup>. Annulation d'autrui, arbitraire individuel, transaction singulière : on retrouve bien les conditions de la disparition de l'espace public, comme lieu d'échange et d'argumentation des normes, mise en lumière par Raulet.

### 3. Le présent immédiat et le futur dé-futurisé : l'extinction des «relations»

Parallèle temporel au non-lieu, le deuxième trait majeur de la société contemporaine mis en avant par Haesler est le paradoxe de la temporalité brisée en un présent immédiat et absolu, l'instant du vécu, et un futur déréalisé et défuturisé, le temps du règlement de compte. Il marche donc en tandem avec le non-lieu, puisque celui-ci, comme lieu de la transaction singulière, est aussi le lieu du présent absolu. Le développement des deux paradoxes peut alors être directement rattaché à la généralisation des nouvelles techniques monétaires (NTM) ou monétique<sup>234</sup>.

<sup>230</sup> M. Augé, *Non-lieux, op. cit.*, p. 129, cité par Haesler, *ibid.*, p. 210.

<sup>231</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 212.

<sup>232</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 212.

<sup>233</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 212.

<sup>234</sup> Haesler se base ici sur les travaux de M. Guillaume, *La contagion des passions, op. cit.*, et «Argent et hypermonnaie», in R. P. Droit (dir.), *Comment penser l'argent?*, Paris, Ed. Le Monde, 1992.

La temporalité propre aux NTM répète en effet la nouvelle conception du temps et correspond bien à un monde du «temps réel», du présent absolu, dissocié du passé comme du futur. Les caractéristiques des NTM sont ainsi : 1. que les transactions monétaires et la transmission d'information se font de manière instantanée; 2. que les transactions sont soumises à une logique du crédit, le paiement se faisant de manière différée. L'univers électronique qui forme la nature et l'environnement des NTM est donc un «monde de l'immédiateté temporelle; nous sommes constamment *on line*, constamment intégrés dans un réseau, dans un maillage où tout se passe en *temps réel*»<sup>235</sup>. Nous vivons dans le fantasme de l'immédiateté qui nécessite en échange un «éveil de tous les instants et la capacité de saisir l'occasion qui se présente de manière ultra-rapide»<sup>236</sup>. Contrairement au présent moderne, du «temps qui suspend son vol» de Lamartine, dit Haesler, le présent postmoderne devient de l'ordre de la mise en phase permanente, d'une suite ininterrompue d'instantanéités. En contrepartie, ce présent immédiat interdit toute réflexion, toute différenciation, tout écart critique, toute objectivation. A la limite, écrit Haesler, ce n'est d'ailleurs pas seulement le présent mais aussi le futur qui échappera à l'objectivation de l'individu : «il sera une vague approximation projetée dans le temps, voire il ne sera même pas perçu comme temps à venir, mais comme moment complètement étranger au moment présent»<sup>237</sup>.

C'est en cela que se manifeste clairement la différence avec les sociétés d'enfermement. Dans la société de contrôle, le crédit et l'endettement sortent de la logique disciplinaire où l'on changeait de moule (prison) en cas de défaut de paiement. Désormais, crédit et dettes sont plutôt un «embarquement à vie». L'endettement y devient un mode de vie, une «manière de faire» largement normalisée : «à moins d'enfreindre les normes minimax du système de crédit, l'endettement est à ce point courant qu'il en devient une seconde peau de l'individu»<sup>238</sup>.

Dans ce système, l'exclusion apparaît alors aussi impensable que le futur. En effet, dans les sociétés de contrôle, l'«opinion commune» des «individus» est qu'ils font partie du «Grand système», et donc, qu'à moins d'un accident, d'une faute grave ou d'un coup du sort, «il suffit de répondre aux injonctions adressées du dehors, de suffire aux normes grossières qui vous sont demandées pour rester passager de l'énorme paquebot de la complexité»<sup>239</sup>. L'inclusion n'est certes pas pour tout le monde. Mais ceux qui sont exclus, les refoulés du système, n'ayant plus droit à la parole, on ne les entend plus. Pour eux aussi

<sup>235</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 214.

<sup>236</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 215, note 50.

<sup>237</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 216.

<sup>238</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 216.

<sup>239</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 216.

le futur n'existe pas, non pas parce qu'il n'est pas simulable comme dans le système, mais parce que leur futur est tout simplement l'anéantissement.

Pour comprendre ce qui se passe aujourd'hui, écrit Haesler, il faut donc voir que si le crédit est bien lié depuis le début à l'économie marchande, sa généralisation, des particuliers aux Etats, a des conséquences fatales pour la société elle-même. La banalisation de l'argent à laquelle elle participe est en effet liée à une confiance totale envers le système qui entretient à la fois la «dé-futurisation du futur» puisque le système va marcher éternellement pour le profit de tous, et la poursuite de l'activité du système par le moins coûteux des moyens. La confiance est tout aussi indispensable à la survie du système que le voile monétaire évoqué plus haut. Car tout autre dispositif que la «confiance» entraînerait des «coûts» réels et symboliques de vérification et d'assurance que le système pourrait mal se permettre au vu de la déréalisation qu'il a effectuée entre production et création monétaire<sup>240</sup>.

La confiance devient alors en fait un «abandon», un abandon au système pour le «bien de chacun»<sup>241</sup>. Le «futur dé-futurisé» correspond à l'«abandon d'une prise en charge active et réflexive d'un futur «réel» », avec sa contingence, son hasard, son imprévu mais aussi sa réceptivité à notre action. Il est un futur sans participation humaine, il «se produira et il ne nous restera qu'une posture d'attente, qu'une expectative trouble»<sup>242</sup>. En contrepartie, cet assujettissement à un futur irréel nous pousse à considérer le présent dans un état de netteté et d'immédiateté presque absolue pour y réaliser nos désirs. Ce présent-là, écrit Haesler, est alors «un moment ponctuel où afflue toute l'énergie qui, naguère, s'épanchait dans le monde du *projet*, de l'imaginaire et du fantasme»<sup>243</sup>. La consommation de valeurs marchandes y devient consommation d'énergies personnelles qui n'ont plus d'autres espaces de réalisation que le supermarché.

La conséquence radicale de ce système dé-temporalisé est double. C'est d'abord la disparition totale de la relation à autrui. Cette relation, rappelle Virilio, comme la relation aux choses, est en effet toujours «différée dans le temps» : «il n'y a pas d'être sans aller-vers». L'immédiateté du présent et la formation de «communautés virtuelles», «télé-socialisées» par la «télé-présence» en temps réel, annule ainsi cette «nécessaire «différance» qui préside aux opérations d'identification de soi et de reconnaissance d'autrui»<sup>244</sup>. Ensuite, c'est

<sup>240</sup> Haesler se réfère ici aux travaux de J. Kintzelé. Voir aussi A. Giddens sur la centralité de la confiance dans la société contemporaine, in *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, op. cit.

<sup>241</sup> Il faudrait faire ici un parallèle avec les théories du marché de Mandeville dans *La Fable des abeilles*, reprises plus tard dans l'idée de la main invisible chez A. Smith, cf. A. Renaut, *L'ère de l'individu*, op. cit., pp. 141-146.

<sup>242</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 219.

<sup>243</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 220.

<sup>244</sup> Cf. P. Virilio, cité par Haesler, *ibid.*, p. 220.

l'effacement de la subjectivité elle-même dans une fonctionnalisation et une automatisation des actes singuliers. Reste alors à voir comment la désobjectivation et l'extinction de la relation à autrui s'insère dans le fonctionnement pratique du nouveau système social.

#### 4. 2. Contrôlématique et monétarisation

Sur la base de cette analyse du paradoxe généralisé de la nouvelle société postmoderne, Haesler va mettre en lumière, par le biais d'une métacritique du panoptisme et de la marchandisation, d'une part, les nouvelles procédures de contrôle et de fonctionnement du réel, et d'autre part la transformation tant de la société que de l'individu dans le nouveau «système collectif» qu'elle est devenue.

##### 1. Du panoptique à la contrôlématique

Selon Haesler, la première chose à reconnaître dans la compréhension du nouveau régime de domination qu'est le contrôle, c'est que la question du contrôle informatique et de la liberté individuelle est une fausse question. Le concept du panoptisme qui lui est lié est en effet obsolète. Et de fait, ce concept avait été mis en avant par Foucault pour son analyse des sociétés *disciplinaires*. L'idée du panoptisme généralisé comme statique sociale appliquée la situation contemporaine, est donc un anachronisme théorique qui ne fait que cacher la réalité du nouveau contrôle. Contrairement au cas panoptique, au «Big Brother», les sociétés de contrôle sont en effet des sociétés de contrôle statistique : «Personne ne vous écoute, ou presque (...). Personne ne vous regarde. Le contrôle s'exerce à la marge, c'est un contrôle global, pas un contrôle individuel»<sup>245</sup>. Certes, la société de contrôle permet bien une cartographie complète des actes par la multiplication des cartes. Mais à la place d'un fichage de nos faits et gestes, du contrôle-caméra de nos entrées et sorties, du scrutage de nos mondes intérieurs, on a en fait, d'une part, une procédure de contrôle statistique, «à la fois contrôle d'échantillons et contrôle de marges minimax», et d'autre part, une procédure de contrôle internalisée, «à la fois *self-control* et scrutage permanent de soi»<sup>246</sup>. Comme l'illustre le développement de la «carte-santé» instrumentalisée à la fois par le «malade» et par le «système de santé», la société de contrôle correspond ainsi à une «double veille» :

<sup>245</sup> M. Guillaume, «Argent et hypermonnaie», *op. cit.*, cité par Haesler, *ibid.*, p. 223.

<sup>246</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 226.

«l'opérateur qui se contrôle lui-même et l'instance statistique qui administre ces normes». Une fois ces normes fixées, «l'opérateur jouit d'une marge de liberté qu'il conservera aussi longtemps que l'*autocontrôle* fonctionnera et/ou que les normes statistiques demeureront inchangées»<sup>247</sup>. On a ainsi un contrôle global statistique doublé d'un contrôle non pas individuel mais «individualisé», «internalisé», qui fonctionne sur des injonctions du type «si tu veux continuer à faire partie du système, veille à te contrôler toi-même, veille à observer les normes qui maintiennent ta non-exclusion»<sup>248</sup>. La punition n'est en effet plus l'enfermement, le transfert dans un autre moule, mais la sortie du système, une sortie irrémédiable, disqualifiante.

Haesler résume donc comment le «pouvoir» de contrôle s'instaure concrètement : d'un côté, «aux frontières, dans les institutions, dans les écoles et dans l'espace public, l'autorité se contente bien souvent de ne marquer que sa présence et n'intervient répressivement que dans des cas limites. Le contrôle s'est donc installé dans le flou et tire son pouvoir du flou»<sup>249</sup>. De l'autre, «si personne ne sait qui contrôle qui et selon quelles normes, quand et où le contrôle est effectué, c'est que le contrôle est à présent une affaire de permanence, d'éveil continuels aux moindres détails de la vie, veille de soi-même, de ses rapports, de son monde-de-vie, de sa société»<sup>250</sup>.

Le contrôle n'est peut-être pas plus intériorisé qu'avec le panoptisme, estime Haesler, mais sa particularité est qu'il s'est fragmenté et est devenu plus diffus. Résultat, l'individu a l'impression d'une plus grande indépendance alors que sa vie quotidienne est en réalité soumise à des pressions de plus en plus considérables qu'il va alors justifier *a posteriori* comme résultant de son libre choix. Cela est emblématique dans la carte. Celle-ci qui apparaît en premier lieu comme une interface simple et «libératrice» de communication entre un dispositif technique et un opérateur, se révèle en fait être un instrument d'écoute et de veille utilisé par l'opérateur lui-même et indiquant sa normalité ou sa déviance, sonnante l'alarme, voire s'auto-détruisant, en cas de franchissement des seuils techniquement fixés. Si le panoptisme était un regard circulaire centré sur sa victime, la «contrôlématique» apparaît ainsi comme un «regard dispersé jeté sur chaque victime potentielle, en même temps que le regard qu'elle s'adresse elle-même sans trop savoir quelle norme importe et laquelle non»<sup>251</sup>.

<sup>247</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 227. Ces normes, soulignons-le, sont des normes techniques et procédurales qui n'ont rien à voir avec la normativité significative dont la dissolution est mise en avant par Freitag.

<sup>248</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 227.

<sup>249</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 229.

<sup>250</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 229.

<sup>251</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 229.

## 2. La société monétarisée

L'anachronisme du panoptisme se double alors, estime Haesler, d'un second anachronisme théorique qui nous empêche de saisir la nouvelle réalité économique : celui de la conception d'une dynamique historique comme procès de la marchandisation (Marx, Polanyi). Selon Haesler, la théorie de la marchandisation est en fait une illusion qui cache la place prééminente tenue désormais par la monnaie dans la régulation économique.

Haesler soutient en effet que la marchandisation n'est pas fondamentalement une dynamique mais seulement une régulation, et en cela ne peut pas, par elle-même, apporter à la fois croissance et stabilité. Seule une théorie de la monétarisation peut alors expliquer la dynamique marchande sans lui chercher de causes externes. Or, le problème, relève-t-il, c'est, qu'en dépit de leur complémentarité fonctionnelle, il y a bien une différence principielle fondamentale entre principe marchand et logique monétaire, différence qui est reflétée dans la partition keynésienne entre domaine «réel» et domaine «monétaire» de l'économie. Ce qui distingue ces deux domaines, c'est l'opposition de fond entre la finalité d'équilibre du marché et les déséquilibres suscités par la création monétaire.

L'explication de la dynamique marchande ne réside donc pas dans le marché mais dans la manière dont une forme d'argent s'est emparé de lui et, écrit Haesler, «a opéré le retournement fatidique de la fonction d'échange»<sup>252</sup>. En raison du déséquilibre inhérent à la création monétaire, la dynamique générée par la monétarisation porte en effet toujours au déséquilibre : la monnaie naît d'une situation de déséquilibre, se reproduit par le déséquilibre et, finalement, institue la permanence de ce déséquilibre. Le déterminisme est donc celui de la dynamique monétaire et la marchandisation n'est plus qu'un effet secondaire de la monétarisation. En se dématérialisant à travers le système de la carte, l'argent va alors pouvoir encore jouer beaucoup plus qu'une fonction véhiculaire, d'échange et de mesure des valeurs : plutôt que de servir les échanges, il les met à son service<sup>253</sup>.

Cette compréhension de la réalité de la dynamique économique contemporaine a des répercussions directes sur celle de l'individu qui y participe. En effet, la conception de l'*homo oeconomicus* issue de la pensée rationaliste du marché se révèle fautive avec la sortie de la société de la logique marchande. Contrairement à l'individu rationnel qui fait son choix en fonction de ses intérêts économiques évidents, on assiste en fait, d'une part, à un «*décentrement* progressif de l'individu» qui multiplie ses choix, ses intérêts, et, d'autre part,

---

<sup>252</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 231.

<sup>253</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 232.

ses rationalités, et à un «*design* de la société qui ne rêve plus de l'espace marchand homogène, mais cultive l'hétérogénéité d'archipels de socialités quasi autonomes»<sup>254</sup>.

C'est d'ailleurs l'une des manifestations du changement de régime social : si «la société marchande est (encore) une société disciplinaire», la société monétaire «est (déjà) une société de contrôle»<sup>255</sup>. Dans la société de contrôle, l'échange, lui-même, en tant que logique, tend en fait à disparaître. Le système de la carte, souligne Haesler, produit en effet une déconnexion avec la conception générale de la réciprocité marchande. Et cela à travers deux phénomènes. Premièrement, avec la transaction encartée, il n'y a plus qu'une série d'actes ponctuels reliés entre eux de manières technique qui ne renvoient plus aux rituels de réciprocité, d'aller-retour. Deuxièmement, le système de crédit permet de dissocier, on l'a vu, la dépense du revenu réel et des intérêts et des besoins qui vont avec la budgétisation de ce revenu. La surdépense que l'on reproche généralement au système de crédit s'explique alors moins par l'absence de volonté que sur le fond d'une dissolution du schème réciprocitaire. Le nouveau schème est ainsi un schème de «l'appel sans réponse (communication), de l'offre sans la demande (biens), de l'attribution sans légitimité (droits)»<sup>256</sup>. Le schème de l'échange demeure alors seulement comme fait objectif, il n'est plus constitutif mais régulateur : il règle l'entrée et la sortie du système et marque ainsi l'inclusion ou l'exclusion marchandée en fonction de l'internalisation des principes du système chez les individus ou corps sociaux. Il s'exerce ainsi comme un filtre, une technique de rejet, pour discriminer ceux qui seront inclus ou exclus de la masse. Ce qui importe en effet dans la société contemporaine, ce sont les grandes masses qui restent dans des normes minimax.

Cette transformation a des répercussions hors du strict domaine économique. En effet, parallèlement à la fin du schème réciprocitaire, se substitue à l'équilibre droits-devoirs du statut juridique de l'individu de la société marchande un «système de privilèges statutaires (des *droits-à*) propre à de purs *ayants-droits*»<sup>257</sup>. Et le calcul des peines et des plaisirs, fantasme de la société d'enfermement, est remplacé dans la société de contrôle par le fantasme du divertissement, de l'ambiance et de la proxémie. Privilèges et fantasmes qui ne connaissent d'ailleurs plus de mesure. La société encartée apparaît ainsi finalement aussi comme celle de l'occultation de la mesure à travers l'effondrement du schème de réciprocité. Alors que la société disciplinaire était cruelle, il semble donc bien que le principe de la société de contrôle soit encore une fois l'indifférence envers l'individu. La société de contrôle est «quelconque», «indifférente» : «une fois inclus, on fait partie de la communauté parfaitement

<sup>254</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 233.

<sup>255</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 232.

<sup>256</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 238.

<sup>257</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 238.

tolérante et passive». Généralisant le caractère psychologique du blasement reconnu à l'argent (Simmel), la société de contrôle apparaît ainsi comme une «société blasée, insensible aux différences, mais avide de divertissements»<sup>258</sup>. Très loin du «*Sapere aude*» avancé par Kant comme devise des Lumières, la maxime de la société de contrôle pourrait être alors : «Se divertir en se contrôlant soi-même, se contrôler en se divertissant, être gardien et prisonnier en somme»<sup>259</sup>. La cruauté, la violence, la compulsion, deviennent, elles, les signes de l'*extérieur*, des exclus, «la marque de ce qui ne fait pas partie du système»<sup>260</sup>.

### 4. 3. La régulation cartologique de la société

#### 1. La société encartée

Haesler peut alors conclure que toutes les dérives liées aux «non-lieux» et au «présent absolu» se trouvent bien focalisées dans le phénomène de la carte, véritable expression pratique de la société monétaire généralisée. La carte cumule en effet deux fonctions qui caractérisent la société postmoderne : 1. la fonction d'invisibilisation ou d'inconscientisation (de l'argent comme de l'échange); 2. la fonction d'apprentissage, d'internalisation-automatisation de certaines procédures, comportements et réactions. Il y a alors un aspect «monétaire» et un aspect «encarteur» qu'il faut séparer, mais sans les confondre avec les deux fonctions, chaque aspect pouvant se retrouver dans chacune des fonctions, d'ailleurs opposées : ce que l'une invisibilise et défait, l'autre le compense et le recompose.

Au niveau économique, les nouvelles techniques monétaires (NTM) autorisent clairement une plus grande «invisibilisation du paiement» qui devient imperceptible et automatique, et accentuent le phénomène de l'effacement de la part «symbolique», passionnelle et violente, de l'argent que l'idéologie utilitariste du marché tente de cacher. Plus largement, le rapport aux cartes apparaît structurel dans le système général de l'économie et du contrôle «car les non-lieux ne sont pas seulement demandeurs de cartes, les cartes sont elles-mêmes productrices de non-lieux»<sup>261</sup>. La multiplication de ces «zones neutres» implique ainsi la prolifération de ces interfaces en plastique qui sont elles-mêmes susceptibles de changer la nature des lieux où elles sont introduites, en le dépersonnalisant et le

<sup>258</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 234.

<sup>259</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 234.

<sup>260</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 234.

<sup>261</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 212.

fonctionnalisant. On obtient alors une nouvelle «qualité» d'espace qui correspond au monde de l'individualité solitaire.

La carte représente donc à la fois une fonctionnalisation de l'espace social, une accélération de l'invisibilisation du paiement, mais aussi une instrumentalisation du système de contrôle. Centrale dans le rapport au lieu et au temps, la carte devient en effet «un instrument d'inclusion et d'exclusion, un instrument de ségrégation discrète qui trace une nouvelle géographie sociale»<sup>262</sup>. Les formes d'exclusion de la société «encartée» peuvent d'ailleurs être assez subtiles. Haesler en recense quatre. La première est l'exclusion absolue du sans carte. Celui-ci peut être à l'extérieur (le «mal-né») mais aussi à l'intérieur (en refusant les mesures de «ré-insertion» ou d'assistance publique). La deuxième est l'exclusion de l'encarté à risques. La carte devient pour lui un véritable collier électronique qui le place sous observation permanente et menace d'exclusion absolue. La troisième est l'exclusion «classique» entre les classes sociales. Aujourd'hui, souligne Haesler, ces «classes» correspondent en fait aux segmentations marketing des émetteurs de cartes. La quatrième est enfin l'exclusion structurelle de la société hyper-individualisée. La carte, là, «garantit à chacun son «bon droit» exclusif à jouir en toute liberté et à se composer une existence à la carte» en dehors de toute préoccupation des autres<sup>263</sup>.

Haesler voit en fait dans ce phénomène l'annonce d'un «management» des classes sociales et des systèmes sociaux par le système de la carte. D'un côté, par le moyen des cartes d'accès, «on contrôle les entrées et les sorties tout en fixant le prix et le coût; et ceux dont le comportement serait anormal pourraient être contrôlés par des colliers électroniques ou tout simplement privés de carte». D'un autre côté, par le moyen des cartes de paiement, «on instaure un système chiffré qui mène à la budgétarisation de nos existences, au contrôle comptable invisible et aux variations politiques sans fin enfin rendues possibles par les énormes banques de données constituées grâce aux cartes»<sup>264</sup>. Apparaît donc ici, écrit Haesler, un système «ultra-stable» fermé sur lui-même et dont le mode de régulation ne renvoie plus à une «transcendance externe, mais se trouve dans l'immanence des actes». Sa régulation est en effet entièrement empirique : seul «l'enchaînement au «coup par coup» d'un acte à l'autre, d'une écriture à l'autre, d'un paiement à l'autre» fait tenir la «société» ensemble, et non plus une tradition commune ou un système institutionnel. Contrepartie «épistémologique», l'empiricité accrue de la régulation va sembler «accréditer la thèse d'une autoconstitution d'une telle société»<sup>265</sup>. Dès lors, plus personne d'autre que soi-même n'est à blâmer pour les pathologies de la «société» : plus de «pouvoir», d'Etat, de grand capital

<sup>262</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 220.

<sup>263</sup> A. Haesler, *ibid.*, pp. 221-222.

<sup>264</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 222.

<sup>265</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 222.

coupables, seule notre faiblesse de volonté ou notre mauvaise adaptation est la cause de nos problèmes. La dissolution de la référence transcendantale exposée par Freitag se traduit ainsi pratiquement par un abandon au «destin» aveugle et une hyper-personnalisation des normes de l'action.

## 2. Société artificielle et automates

C'est donc finalement une société purement artificielle, dont les individus apprennent à devenir de simples opérateurs, qui se déploie sous nos yeux. Une société sans échange, où le schème de la réciprocité serait remplacé par divers dispositifs mécaniques et transactionnels, est-elle en effet encore une «société»? Contrairement à la marchandisation qui implique un rapport vécu et interactif, la carte tout en réinstaurant un semblant de socialité fusionnelle, a en effet aboli tout échange même marchand. Le seul rapport qui subsiste est un rapport artificiel et transactionnel. Il n'est plus ainsi un rapport mais «un aller simple, un «faire», une effectuation sans prise en compte réflexive de l'autre côté». Et l'«autre côté», c'est tout autant le système de la machine que l'on sert, le milieu social où l'on s'insère «naturellement», qu'autrui dont «l'omission systématique sédimente l'ensemble des pratiques»<sup>266</sup>.

Imperméable à l'échange, à la projection dans le futur, cette société ne relève d'aucun projet, d'aucune visée ou normativité préalable. Sa seule totalité est bien celle d'une régulation apostériorique. Il s'agit en fait, selon Haesler, d'un «conglomérat situationnel, quelconque et singulier, dont l'ensemble des médiations relève d'interfaces du type de celle de cartes»<sup>267</sup>. Elle apparaît alors impossible à penser *a priori*. La critique réflexive ne pourra donc pas porter sur le tout, insaisissable, mais seulement sur des parties, morceaux partiels, dont on voudra améliorer la qualité, et dans cette logique, finalement l'efficacité.

Dans une telle société, réflexion et critique sont ainsi *de facto* évacuées. Haesler rejoint et confirme ici tant l'analyse de Freitag que celle de Deleuze. Mais Haesler montre aussi la logique pratique à l'oeuvre qui «légitime» cette disparition, autrement dit sa positivité minimale aux yeux des individus. Réflexion et critique apparaissent en fait inutiles. Ce que le dispositif d'encartement invisibilise, il le recompose effectivement «par une série d'apprentissages apparemment anodins, mais qui suffisent en matière de compétence à l'opérateur pour se mouvoir à l'intérieur des non-lieux de la société de contrôle»<sup>268</sup>. La

<sup>266</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 243.

<sup>267</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 243.

<sup>268</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 244.

capacité fonctionnelle remplace le questionnement réflexif. Concrètement, ce qui est demandé à l'opérateur, c'est «d'agir vite, de répondre instantanément aux textes, de transformer toute réflexion en *réflexe*». Il est certes encore requis de l'«(in)dividu» de «déchiffrer un texte, d'indiquer un code, de divulguer des traces d'identité – actes cognitifs minimes qui demeurent le propre de l'opérateur»<sup>269</sup>. Ces actes ne sont donc pas de purs «comportements», mais ils s'apparentent à la catégorie des réflexes conditionnés, car, comme le souligne Haesler, «ils relèvent d'un répertoire restreint de réponses». En dehors de ce répertoire, c'est «le non-sens, ce qui dans cette société, s'énonce clairement : l'exclusion». A la différence du chien pavlovien, Haesler indique ainsi que l'opérateur «ne dispose pas de ce registre de manière mécaniste – à tel stimulus, telle réponse – mais (...) il compose à l'intérieur de ce registre une partition toute personnelle – une vie à la carte»<sup>270</sup>.

Le réflexe encarté constitue donc bien une catégorie à part entre l'acte réflexif et le comportement conditionné : acte «réflexif», puisque l'opérateur a la «liberté» de jouer avec toutes les variantes du répertoire, mais avec une réflexivité à qui manque l'élément actif et créatif, la part d'indétermination et d'incertitude qui caractérise toute liberté d'agir. La compétence particulière de l'opérateur est alors précisément «sa faculté d'apprentissage, la rapidité de l'exécution et le nombre étonnant de combinaisons qu'il peut opérer à l'intérieur du répertoire». Mais «sauf à transgresser le répertoire – avec toutes les conséquences désastreuses que cela comporte – tous ces actes ne sont que des réactions à une attente qui vient du système»<sup>271</sup>. Celui-ci a en effet besoin «d'un opérateur véloce et imaginatif, mais l'initiative ne doit pas venir de lui. L'opérateur doit, certes, se sentir libre, «maître de ses possibilités» (...) mais de possibilités qu'il maîtrise sans en être à l'origine». De l'autre côté, l'avantage pour l'opérateur est que «tous ces actes ne sont pas des appels, mais des réponses, l'incertitude d'être compris, l'insécurité d'être trahi et l'inconfort de devoir attendre se trouvent – sauf aléa technique – bannis une fois pour toutes»<sup>272</sup>. Spécificité de la société de contrôle, l'opérateur «mobilisé» est ainsi toujours un répondant.

L'état d'esprit qui règne dans la société de contrôle doit alors se comprendre à travers l'effondrement des horizons mirifiques du progrès de la société marchande où l'abandon du présent était compensé par les promesses du futur. A la prise de conscience de la fuite en avant aporétique postmoderne et la désillusion insupportable qui en découle, est ainsi souvent préférée la politique de l'autruche : «vivre comme si de rien n'était»<sup>273</sup>. Car la situation est précaire et précaire pour tout le monde : «L'individu se sait dans une normalité précaire. Il sait

<sup>269</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 244.

<sup>270</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 244.

<sup>271</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 244.

<sup>272</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 244.

<sup>273</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 246.

que ni son statut social, ni sa profession, ni sa formation ne sauraient le prémunir contre la dette, le chômage, l'exclusion, la mort sociale»<sup>274</sup>. Cette normalité apparaît alors, en retour, comme un coup de chance, un état provisoire qu'il faut faire durer aussi longtemps que possible. Avec l'effondrement des référents normatifs, écrit Haesler, «le drame de l'inclusion est aujourd'hui qu'elle n'est aucunement justifiable». Aussi, souligne-t-il, «n'y a-t-il aucun droit à défendre, si ce n'est que cette place allouée au hasard. Ce qui ne rend pas les luttes moins exacerbées, bien au contraire»<sup>275</sup>. Et c'est ce qui attache «pathologiquement» le dividual au système par ce «sentiment de reconnaissance éperdue».

A travers l'analyse détaillée de la nature du système monétarisé en place dans les sociétés contemporaines, Haesler nous a donc amené à voir comment concrètement et dans la vie quotidienne s'opéraient les modalités de contrôle sociétal mises en avant par Freitag et Deleuze, non seulement dans leurs formes politiques mais aussi économiques et en fait existentielles. Cette nouvelle forme de société d'exclusion où la vie de chacun semble aussi aléatoire que la fortune du ticket de loterie dont les règles ne sont pas égales pour tout le monde, apparaît alors comme la forme suprême d'aliénation individuelle. Comme Haesler l'a souligné, c'est en fait avec la prolifération des non-lieux, véritables espaces de la communication sans échange, une société de l'*étrangement* qui se met en place, où chacun se retrouve uniquement face à lui-même et, de façon perverse, constamment dans l'auto-contrôle de son adéquation aux demandes du système. Ce qui l'accompagne, c'est alors la transformation tout aussi radicale de l'identité individuelle, bien mise en lumière dans la notion de «dividu». On devra alors préciser cette nouvelle condition postmoderne de l'individu dans le chapitre IV. Mais auparavant, en conclusion de ce chapitre, il faut revenir à la question de la dissolution de la normativité dans la société postmoderne et de la solution que propose Freitag pour en sortir.

---

<sup>274</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 246.

<sup>275</sup> A. Haesler, *ibid.*, p. 246.

## 5. Normativité et «véritable» post-modernité

Les études analysées dans ce chapitre ont toutes mis en avant la transformation sociétale majeure qui touche les sociétés occidentales contemporaines. Ajoutées à celles abordées au chapitre II, notamment celles de Jameson et de Lyotard, elles apportent ainsi une preuve cumulative à la thèse, non seulement de l'existence, mais encore de la spécificité de la postmodernité comme logique «culturelle» et plus encore comme société, la société systémique, technologique, de contrôle, cartologique ou encore «américaine». Ce que ces deux chapitres nous ont aussi permis de montrer, c'est qu'au-delà de cette saisie de la postmodernité, dont chaque auteur garde, certes, une analyse particulière mais qui en fin de compte renforce les travaux des autres en insistant soit sur un aspect précis soit au contraire sur le caractère global du phénomène postmoderne, on trouve au moins deux grandes lignes interprétatives : celle qui s'oppose entièrement, normativement, à l'état postmoderne et au modèle systémique auquel il est identifié, et qui est représentée de façon remarquable par Freitag; et celle qui estime, par exemple chez Lyotard ou Raulot, que derrière ou à côté de ce modèle systémique, l'état postmoderne, en tant que délégitimation du moderne, comporte des traits, des courants, des potentialités sur lesquels on peut bâtir une sortie à l'impasse contemporaine, et ce tout en gardant une approche critique.

Il me semble alors intéressant de voir plus en détail comment, pour la première interprétation, il est possible d'imaginer une solution positive à l'état actuel de la société. Pour cela, je vais, dans cette dernière partie, présenter le projet de dépassement de la postmodernité systémique de Freitag qui fait suite et s'articule à sa double critique de la modernité et de la postmodernité. Ce projet d'une «véritable postmodernité», centré sur une «reconstruction normative» de la société et un renversement ontologique en faveur de l'«existence», nous permettra d'aller encore plus loin dans la saisie en profondeur de la mutation postmoderne et de ses implications pratiques et théoriques. A partir de certains points qui me semblent discutables, j'essaierai alors d'élaborer une critique de la thèse de Freitag et de ses fondements épistémologiques en la rapprochant et la confrontant avec l'interprétation alternative de la postmodernité. Cette dernière propose en effet, dans une perspective critique de type nietzschéen, une autre solution pour la postmodernité, une autre «véritable postmodernité», qui est en soi une problématisation nouvelle et non moderne tant du réel que du sujet, et que j'analyserai plus largement dans la IIème partie de la thèse. La fin de ce chapitre offrira donc à la fois une ouverture sur cette perspective alternative, et, anticipant sur certains résultats des chapitres suivants, un pont vers la suite de mon analyse de la postmodernité.

### 5. 1. Crise contemporaine et refondation normative

Pour Freitag, la modernité, malgré son inachèvement, a bien fait son oeuvre dans la promotion de la liberté et de la raison. Mais elle l'a fait pour aboutir finalement à un système «autorégulé» qui engendre la dissolution de l'autonomie et de tous les principes actifs modernes. C'est alors que commence la «postmodernité» à la fois comme une condition de fait, mesurable à la perte de foi dans les valeurs universalistes modernes, et comme une nouvelle problématique sociale marquée par une logique sociétale décisionnelle-opérationnelle, un modèle systémique et un visage technologique ou technocratique. Cet «âge technocratique» ne se caractérise donc certainement pas, selon Freitag, par l'accroissement de la liberté et de l'autonomie, nécessairement réflexives, mais pas plus par une simple prise de pouvoir des «techniciens» dans la société. Il correspond en réalité à la dissolution des normes et du moment politique de la modernité, et au bout du compte au processus de dissolution de l'identité subjective de l'individu et de la société<sup>276</sup>.

Il faut alors bien comprendre les raisons du développement de ce phénomène. La technocratisation ne s'est en effet pas imposée par hasard ni par contrainte extérieure. Elle répond en fait, souligne Freitag, à un besoin structurel de régulation et d'ordonnement de l'action collective et individuelle qui résulte directement de la désintégration des régulations normatives traditionnelles dans la modernité puis, à mesure que celle-ci s'accomplissait, de l'épuisement des mécanismes de régulation et des références de légitimation universalistes de cette modernité. Ce besoin est donc né de manière «impersonnelle» et «objective» avant d'être développé de manière autopromotionnelle par l'idéologie «techno-logique» de la nouvelle élite sociétale postmoderne. Comme Lyotard l'a bien mis en avant dans sa définition de la société systémique comme société issue de la délégitimation de la modernité, la technocratie est ainsi avant tout une «réponse», et une réponse efficace, à une situation de crise qui est la crise de la tradition et de la modernité, mais dont elle va ensuite amplifier la portée et changer la nature à travers la mise en place de solutions uniquement techniques<sup>277</sup>.

La crise contemporaine, et l'éclatement du social qui la caractérise, n'est donc pas une «crise du social», c'est-à-dire une crise du système social qui fonctionne plutôt bien, parvenant même à gérer fonctionnellement l'inhumanité qu'il génère. Ce n'est pas non plus une crise de légitimité tel que le pense Habermas. Comme l'a aussi montré Lyotard, Freitag souligne en effet que

<sup>276</sup> M. Freitag, «Le naufrage de l'université», *op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>277</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, pp. 140-141.

«les nouvelles modalités technologiques et technocratiques de gestion du social possèdent, à la différence des formes modernes et traditionnelles de domination (ou de «régulation», de «reproduction»), une très remarquable capacité d'auto-légitimation, puisque leur légitimité coïncide avec leur efficacité, leur opérativité même et, à la limite, avec leur immédiate effectivité»<sup>278</sup>.

La crise se situe donc, soutient Freitag, sur le plan des orientations normatives de l'action sociale et de la vie commune : c'est une crise «de la société» qui «touche au sens même de l'existence humaine-sociale-historique, à la conscience commune des fins»<sup>279</sup>. Toute tentative pour sortir de cette crise devrait alors reconnaître que la société a elle-même une dimension transcendante à l'opposé de sa réduction au «social» opérée par la postmodernité. A travers le système symbolique, ou culturel, intériorisé (tel l'apprentissage du langage, l'éducation des enfants, la socialisation, etc.), ainsi que le système politico-institutionnel extériorisé (la «domination»), systèmes tous historiquement développés, la société constitue en effet la condition *apriori* de la socialité des pratiques<sup>280</sup>. Elle se présente donc comme une unité et une totalité concrète qui correspond au caractère *a priori* des médiations culturelles et politico-institutionnelles des pratiques sociales qui élèvent de simples comportements «singuliers» en «actions significatives», à prétention d'intelligibilité «universelle». Mais cet «universel», souligne Freitag, n'est pas l'universalité formelle et abstraite de la modernité, c'est la participation à l'*Universum* concret. Si la modernité a préservé le caractère transcendantal de la société, il faut donc maintenant, au-delà même de la modernité, revenir à une saisie du monde, et des normes, qui ne soient pas une simple abstraction de la raison.

Le problème n'est ainsi pas de répondre seulement aux apories de la postmodernité, mais aussi aux contradictions inhérentes de la modernité. Selon Freitag, ceci ne pourra se faire qu'en gardant à la fois l'acquis critique, réflexif, subjectif et politique de la modernité et la substance positive des modes traditionnels d'existence. Il place ainsi explicitement son projet dans la reprise de la problématique hégélienne de l'achèvement de la modernité ou de la fin de l'histoire. Chez Hegel, rappelle Freitag, l'idée d'achèvement de la modernité était liée à la notion de l'universel concret comme moment de synthèse de la liberté et de la tradition, c'est-à-dire comme double dépassement dialectique de la tradition et de la modernité. La modernité comprise comme l'avènement de la liberté individuelle, telle qu'elle s'exprime dans la propriété et dans la citoyenneté, ne représente en effet pour Hegel que le moment négatif de

<sup>278</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, p. 187.

<sup>279</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 188.

<sup>280</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 169.

l'accession à l'universel qui répond en s'y opposant au moment positif immédiat de la communauté traditionnelle<sup>281</sup>. A l'aune de ce critère, la mutation contemporaine systémique ne correspond qu'à la généralisation pure et simple du moment négatif retourné en «universel positif». Radicalisation positiviste, systémique, empirique de la modernité dont elle nie en même temps le fondement normatif, la société de postmodernité va alors présenter une forme nouvelle et radicalisée d'aliénation où s'opère, pour la première fois de l'histoire, la dissolution de tous les lieux ontologiques de synthèse, c'est-à-dire de toute entité synthétique, tant subjective qu'objective, qu'elle soit individuelle ou collective<sup>282</sup>. En fait, pour la nouvelle logique décisionnelle-opérationnelle postmoderne, écrit Freitag, on voit que la distinction ontologique du subjectif et de l'objectif elle-même s'efface :

«Les sujets ne sont plus situés en face d'un monde objectif, naturel, social, historique; c'est plutôt le système purement positif qui découvre maintenant en face de soi [...] la pure extériorité des sujets qui l'habitent, mais dont il lui faudrait idéalement réduire l'autonomie à l'état d'une simple «énergie» calculable en sa quantité et prévisible en sa qualité (c'est-à-dire en l'orientation de son déploiement)»<sup>283</sup>.

La même réduction du «réel» s'opère au niveau du temps ou de l'histoire (comme l'avait également bien noté Jameson) :

«N'étant plus attaché ni objectivement ni subjectivement à rien de fixe, le temps n'étant plus pour elle que le «temps de réaction» (un temps que les techniques de gestion ont alors pour mission de réduire), et le passé n'étant plus rien d'autre que la description actuelle de l'état du système, qui précède immédiatement, à n'importe quel «moment», toute «décision», l'objectivité de ce passé finit par culminer dans son identification au futur tel que l'opère la prévision. La société cybernétique est alors une société en dérive globale immédiate, quasiment a-temporelle. Ramenée à son idéal immanent de «fonctionnement», elle ne peut plus connaître de différence entre une condition d'homéostasie «immobile» structurellement, et un mouvement explosif de réaction en chaîne : simple question d'échelle, mais il n'y a plus justement de référence temporelle pour fixer l'échelle»<sup>284</sup>.

<sup>281</sup> M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*, p. 90.

<sup>282</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique», *op. cit.*, pp. 54-55.

<sup>283</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 139.

<sup>284</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 139-140.

Face à une telle situation, la seule solution est pour Freitag d'affirmer et d'assurer de nouveau l'engagement normatif positif pour la «société» et pour la «normativité» à travers la reconnaissance d'une ontologie de la normativité et l'élaboration d'une pédagogie conséquente. Car la postmodernité, insiste-t-il, avec le déclin des idéologies religieuses et modernes, offre aussi la possibilité, plutôt que de choisir la perte de sens et la perte d'identité comme fondement d'une nouvelle condition humaine, de reconnaître directement que le mode d'existence de l'être humain, à la fois contingent, subjectif et singulier, est de nature normative.

Le travail de reconstruction normative appelé par Freitag n'a donc pas pour but de poser de nouvelles valeurs, un nouveau système de normes impératives, qui attireront les individus vers la formation d'une nouvelle communauté. Il vise avant tout à dégager un contrepoids à l'idée abstraite de la raison et de la liberté, à l'idée que toute norme peut être déduite de la raison et de la liberté, en reconnaissant la nature ontologique de la normativité avec toutes ses contraintes<sup>285</sup>. Freitag propose ainsi un projet pour une véritable postmodernité qui implique une triple reconnaissance et un abandon<sup>286</sup>. D'abord, il faut reconnaître la nécessité ontologique de l'affirmation positive des valeurs, de valeurs ontologiquement spécifiantes. C'est le moment positif des sociétés traditionnelles. Il y a bien ainsi, selon Freitag, une vérité cachée dans les idéologies traditionnelles. Cette vérité est l'idée du caractère advenu de l'être, son caractère d'auto-ontogenèse, d'autoproduction subjective, et donc la reconnaissance de la dépendance dans l'être, de l'appartenance à ce qui nous englobe et nous fonde comme moment d'un tout. La critique des idéologies traditionnelles était alors justifiée en raison de la réification du lieu du sens et de l'origine de la norme qu'elles opéraient. Il faut donc, dans un deuxième temps, reconnaître la valeur de la négation subjective de cette positivité immédiate des valeurs qui niait la liberté et la capacité de création de l'individu. Mais il faut abandonner l'illusion idéaliste moderne de l'autosuffisance du moment critique et la croyance dans la possibilité de son retournement en un fondement positif, à sa capacité de pouvoir suffire lui-même à une nouvelle fondation normative. Ce qu'il faudra donc finalement reconnaître, au-delà de la réflexion critique, c'est que «nous faisons partie du monde, qu'en lui se tient le sens même de notre existence, de notre vie, l'objet ultime de notre amour et de notre respect, qu'il est notre lieu et notre lien»<sup>287</sup>.

Pour Freitag, c'est donc à partir du moment de la critique des valeurs «historiques» réifiées que l'on accède véritablement à la recherche réfléchie des valeurs réelles, attachées ontologiquement au monde et à notre appartenance à celui-ci. Contre le technologisme qui

<sup>285</sup> M. Freitag, «La société informatique et le respect des formes», *op. cit.*, p. 233.

<sup>286</sup> Cf. M. Freitag, *ibid.*, pp. 245-246.

<sup>287</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 243.

représente «l'émancipation de la capacité de faire à l'égard de toute finalité *a priori*, comme déploiement du «laisser-faire» », il estime que l'émancipation du regard critique conduit ainsi «à la reconnaissance de la dépendance de notre faire»<sup>288</sup>. L'enjeu est alors d'affirmer non un quelconque système de valeurs mais la valeur des valeurs et des fins (normativité) contre le technologisme, l'économisme et la médiocratie (non-normativité), c'est-à-dire de redécouvrir la normativité comme fondement ontologique de la vie humaine et comme condition de l'existence sociale.

## 5. 2. La normativité ontologique de Freitag

### 1. Normativité, intentionnalité et contingence : pour une ontologie «existentialiste»

Il est donc clair, pour Freitag, qu'on ne peut pas faire l'économie de la «postmodernité» : au contraire, il faut affronter ses dangers pour ne pas renoncer aux promesses nouvelles qu'elle comporte. Ni résistance au technologisme ou technocratisme, ni retour à la tradition n'est suffisant ou adéquat face à la crise, au danger que représente la situation contemporaine. La solution de Freitag pour une «véritable» postmodernité non systémique se base alors sur les «traditions de modernité» qui subsistent encore dans la société contemporaine, en premier lieu la référence transcendantale, mais aussi, bien que de façon plus implicite, la forme de l'Etat moderne et celle du sujet moderne.

La première étape d'un tel travail est de bien saisir ce qui est au coeur de la dénормatisation postmoderne. Or, derrière toutes ses manifestations économiques, techniques et culturelles, ce qui tend avant tout à être oublié ou ignoré par la nouvelle réalité sociale, écrit Freitag, c'est en fait la notion de «forme». La dénормatisation postmoderne se révèle ainsi être en fait un processus de déformalisation qui tend vers l'informe. La forme est en effet, souligne-t-il, le lieu de la manifestation de la norme, définie non pas comme norme universelle, mais au contraire comme la singularité de toute subjectivité, l'autonomie irréductible et le mode ontologique de l'être. A travers la multiplicité des formes de la nature, mais aussi des formes spécifiques à chaque être vivant, c'est la normativité du vivant, contingente et singulière, qui s'exprime.

Pour étayer sa définition de la normativité comme mode d'existence spécifique du vivant, Freitag s'appuie à la fois sur la notion d'intentionnalité de la pensée phénoménologique (Merleau-Ponty), et sur les travaux du biologiste Adolf Portmann qui met

<sup>288</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 246.

en avant que dans la dynamique de la phylogenèse, c'est la «forme qui procède du geste», autrement dit que c'est l'agir qui crée l'organe. Freitag souligne ainsi que toute forme, toute entité, toute identité est marquée en premier lieu par l'intentionnalité et la normativité :

«le «monde» tel qu'il nous est donné concrètement, le monde de la vie qui englobe et a formé toute la biosphère, n'est ni le fruit de la nécessité ni du hasard : il est en tant que totalité existentielle le produit contingent du déploiement de l'intentionnalité et de la normativité qui meut toute entité vivante. Et cette intentionnalité normative qui anime chaque être vivant s'est déployée, à travers les générations, sous la forme d'une multitude arborescente d'espèces en se matérialisant dans leurs formes sensibles et, pour nous, d'abord visibles. Ainsi la normativité n'a pas son fondement premier dans notre subjectivité humaine, elle habite déjà le monde, elle coïncide ontologiquement, non avec une finalité «secrète» de Dieu ou de la Nature, mais avec l'existence même du monde que nous habitons, sous le mode de l'immédiate visibilité et perceptibilité sensible de toutes les formes qui y sont par elles-mêmes advenues. Dans cette sphère ontologique la plus élevée, l'apparence est l'être qui se tient entièrement dans l'existence. Dès lors, la reconnaissance «esthétique» des formes et le respect normatif de leur harmonie intrinsèque peuvent être posés comme principes de la valeur de notre action et de la réalisation de notre être propre»<sup>289</sup>.

On doit noter deux thèmes importants liés à la normativité dans ce passage : d'abord celui de la contingence ou singularité comme définissant la nature de la norme existentielle, ensuite celui de l'harmonie comme organisation immanente des relations entre formes normées. Attardons-nous tout de suite sur le premier thème avant de retrouver le second au paragraphe suivant.

L'idée que veut défendre ici Freitag, c'est que dans l'intentionnalité (notamment instinctuelle) de chacun de ses actes existentiels, chaque être vivant singulier va assumer subjectivement, comme «norme» de son agir propre, l'exigence de l'accomplissement et du développement de son mode d'être, de sa forme existentielle propre. Le «lieu de genèse», de croissance et de transformation de la «structure» spécifique de chaque être, se trouve donc dans l'espace d'expérience sensible de l'être individuel. La «loi» spécifique de l'être n'est donc pas nécessité, mais norme d'être et de comportement, et ce dans un rapport de contingence qui est par nature normatif<sup>290</sup>. En effet, souligne Freitag,

<sup>289</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 255. On retrouve une perception similaire chez Francis Ponge qui décrit ainsi la faune et la flore : «La variété infinie des sentiments qui fait naître le désir dans l'immobilité a donné lieu à l'infinie diversité de leurs formes» (in *Le Parti pris des choses*).

<sup>290</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 256.

«La contingence n'est ni la nécessité, ni l'arbitraire : elle est le mode d'être de ce qui, n'étant pas «nécessaire», n'étant pas fondé, en particulier dans sa forme et dans son mode d'être spécifique ou générique, en une autre chose hors de soi, existe cependant par soi-même et pour soi-même [...] non selon des «lois» extérieures et objectives («nécessaires»), mais selon des normes intérieures, assumées subjectivement dans la continuité de cet advenir temporel»<sup>291</sup>.

Il est important, à cet égard, de comprendre que l'animal lui-même ne se définit déjà plus ontologiquement par la soumission «aveugle» et «insensible» à une nécessité purement extérieure, ni qu'il agit, dans l'accomplissement de son être, par simple hasard : l'animal, écrit Freitag, «joue» aussi avec la nécessité et le hasard. Précisément,

«Tout être animal n'existe que par la contingence de la transmission d'un mode d'être déterminé de génération en génération, et la détermination de ce mode d'être particulier fut elle-même accomplie au cours des générations, en rapport avec le monde, par le concours des individus qui ont participé à sa reproduction, fut-ce encore une fois, pour chacun de manière seulement infinitésimale. C'est donc dans la spécificité «générique» de tout existant appartenant au monde de la vie que se manifeste déjà la rupture vis-à-vis d'une ontologie de la nécessité et de l'arbitraire, telle qu'elle fut construite par abstraction [...] par les sciences d'une nature objective comprise comme «inanimée» »<sup>292</sup>.

Etablir ceci, et ce au moment où, avec la postmodernité systémique, toute norme et toute attache aux formes réelles disparaît, signifie alors qu'il faut, selon Freitag, non seulement avoir une véritable conscience historique de nous-mêmes, de notre contingence historique, mais encore effectuer un «renversement ontologique» où l'univers des formes se trouve, dans sa multiplicité et dans sa contingence, replacé au «coeur» et au «sommet» de l'être, en lieu et place de l'Être conçu de façon substantielle et métaphysique. Il faut ainsi passer d'une ontologie «substantialiste» de l'Être à une ontologie «existentialiste» des êtres et de leur interdépendance dans l'existence, et où il s'agit désormais, non pas seulement de l'existence de soi, mais de celle du monde et de tous les êtres singuliers et particuliers qui le constituent<sup>293</sup>. La reconnaissance de la normativité de la réalité vivante-humaine-sociale-

<sup>291</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, p. 190.

<sup>292</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 145.

<sup>293</sup> M. Freitag, «La société informatique et le respect des formes», *op. cit.*, pp. 236 et 238-239.

historique dans sa constitution existentielle implique alors «l'affirmation que l'«être» n'est pas «ce qui est», mais «ce qui existe» - en quoi l'être en son concept englobe nécessairement ce qui est pluriel, et [est?] alors nécessairement «co-existant» ou «convivial» »<sup>294</sup>. Le concept d'être se trouve recentré, non sur le «fondement ou le soubassement commun de tout ce qui existe» (lois universelles), mais sur le déploiement de la multitude des actes d'exister singuliers : l'être, en son «essence», est toujours contingent<sup>295</sup>.

## 2. Autonomie, dépendance et relations harmoniques

Ainsi, dans ce monde, rien de particulier, et encore moins de singulier, n'est à proprement parler «nécessaire» : sociétés, cultures, diverses; unicité de chaque personne; spécificité de chaque espèce d'êtres vivants... Mais en retour, estime Freitag, ce qui possède dans l'être le plus grand degré d'être, la plus haute dignité d'être, la valeur ontologique la plus éminente, c'est alors tout ce monde contingent-là, dans sa multiplicité et singularité. La diversité, pas l'universel, écrit-il ainsi, «est le déploiement et l'enrichissement de l'être, et non pas son fractionnement, sa limitation et/ou son appauvrissement»<sup>296</sup>.

Cette «subjectivité» de toute existence apparaît alors éminemment fragile. Elle l'est du fait de sa condition mortelle, mais aussi de sa condition singulière irréductible tant dans son individualité que dans son genre. Et si, écrit Freitag, chaque individu vivant et chaque genre existent ainsi d'abord, spécifiquement, selon leur différence qui est elle-même advenue singulièrement à sa propre existence «telle et telle», toute réduction de la normativité inhérente à l'existence subjective qu'elle soit déterministe, formaliste ou cybernétique, impliquera effectivement «une dénégation de son mode d'être propre et, à la limite, sa pure et simple destruction, lorsque cette dénégation cesse d'être seulement théorique mais qu'elle devient immédiatement «pratique», comme cela advient avec la technique»<sup>297</sup>. La perte «d'autonomie» de ce qui existe par soi et pour soi apparaît ainsi à Freitag être la mort de l'être. A l'inverse, l'affirmation de cette auto-nomie contingente implique la prise de conscience de la responsabilité de chaque être par rapport à la nature normative de soi et du monde, de leur fragilité, mais également des liens de dépendance qui l'attachent irrémédiablement aux autres singularités normatives qui constituent avec lui ce monde. Ainsi, écrit Freitag, c'est l'existence de l'être advenu qui

<sup>294</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, p. 190.

<sup>295</sup> M. Freitag, «La société informatique et le respect des formes», *op. cit.*, pp. 249-250.

<sup>296</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, p. 191.

<sup>297</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, pp. 142-143.

«nous lie par normes, et non par quelque nécessité extérieure, et du même coup nous attache immédiatement à tout ce qui est et à nous-mêmes, à tout ce que nous pouvons connaître dans sa fragilité existentielle, et à l'être de quoi nous pouvons néanmoins adhérer ontologiquement, c'est-à-dire [...] existentiellement, par reconnaissance [...] et par affirmation d'un «vouloir-être», d'un «vouloir-vivre» dont la richesse implique un respect de l'être des autres êtres, un «laisser-vivre» »<sup>298</sup>.

A la lumière de ceci, et de façon originale (on reviendra ci-dessous sur les liens entre Freitag et la pensée nietzschéenne), Freitag propose alors d'interpréter l'intuition nietzschéenne de la «volonté de puissance» «dans le sens du respect du vouloir vivre, plutôt que dans celui de son arrogante affirmation singulière, individuelle»<sup>299</sup>. Il estime de même qu'en termes derridiens on peut aussi dire que «tout ce qui «ex-iste», selon ses normes propres, comme être ou existant autonome, n'existe que sous le mode de la distance qui le sépare et le protège, dans sa «différence» advenue par la «différance» »<sup>300</sup>. Il ajoute cependant, et c'est important car cela replace la théorie de Freitag dans un cadre hégélien auquel il tient, que tout existant, en se retirant en soi-même pour se construire soi-même doit, dans la même mesure, entrer en rapport avec les autres existants hors de lui, pour se faire accorder une «place» parmi eux, et contracter du même coup vis-à-vis d'eux une dette de reconnaissance. Au-delà de cette référence à Hegel, il faut donc, pour Freitag, reconnaître la conjugaison de l'unité et de la multiplicité dans un *universum* concret:

«La multiplication des «distances», des «auto-nomies» est donc en même temps la multiplication des rapports, que, de proche en proche [...], chaque existant entretient avec tous les autres. La multiplicité des êtres «autonomes» est donc en même temps l'unité d'un *universum*. Et cette unité alors n'est pas celle de la substance (celle d'un «plein» commun, d'un universel), mais l'unité d'un espace d'agir, construit ou tissé par tous et chacun : l'espace du «temps» déployé dans la différenciation et qui y reste entièrement présent, la «co-existence» de toutes les durées fondatrices (les «différences») dans l'existence de la différence et de la richesse du multiple»<sup>301</sup>.

A l'opposé de la modernité qui comporte une illusion ontologique de l'universel, selon laquelle la «loi commune» serait tout et les existants particuliers et singuliers que des épiphénomènes, il faut ainsi reconnaître, estime Freitag, que cette loi commune est seulement

<sup>298</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, pp. 191-192.

<sup>299</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 192.

<sup>300</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 146.

<sup>301</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 146-147.

ce qui s'est trouvé «gardé en commun», puis «mis en commun» dans et par tout ce qui s'est différencié au cours de l'ontogenèse. Seul bémol ajouté alors par Freitag à cette «ouverture» de l'*Universum*, il faut aussi reconnaître, selon lui, que «tout ce qui s'est ainsi différencié en s'individualisant et en spécifiant, comme existants effectifs, n'a pu le faire que dans le déploiement d'une origine commune, qui était elle-même plus pauvre ontologiquement, et qu'en tombant ou en entrant dans la dépendance vis-à-vis de tous les autres existants analogues à travers le procès même de la différenciation»<sup>302</sup>.

Contre l'ontologie moderne qui se perpétue dans la technicisation procédurale de la société occidentale, Freitag se réfère donc à ce qu'il appelle le «sens commun prémoderne». Ce sens commun, n'ayant pas perdu le sens du concret comme c'est le cas dans l'abstraction moderne, pose que «le «vrai monde» est celui qui se présente à nous comme «richesse du monde», comme le monde de la multitude contingente des êtres, celui de l'inépuisable diversité des formes particulières, de leur fascinante harmonie, un monde qui possède ontologiquement la beauté, un monde qui nous offre épistémologiquement l'accueil»<sup>303</sup>.

On retrouve ainsi cette notion d'harmonie qui est centrale à la compréhension du monde vivant par Freitag, et qui se développe sous les traits de la solidarité, de l'interdépendance et de la beauté. Il écrit ainsi que,

«Dans la forme particulière de chaque être vivant s'est accomplie une expression déterminée de la solidarité et de l'interdépendance qui relie tous les êtres vivants entre eux dans la «biosphère», c'est-à-dire dans ce que j'ai, d'un point de vue existentiel, appelé ici le «monde». A l'existence même du «monde des formes» préside ainsi un principe d'«harmonie» qui se manifeste lui même dans les formes et leurs correspondances. L'ensemble des formes est alors dominé ou dirigé par ce qu'on peut nommer une «esthétique transcendantale» dans laquelle se manifeste la condition d'être de tous les êtres, le lieu commun de toutes les normativités particulières qui les régissent»<sup>304</sup>.

Le concept d'harmonie n'est pas compris ici par Freitag de manière subjectiviste ou sentimentale. Ce n'est pas une harmonie préétablie mais une harmonie contingente et transcendante. C'est l'idée qu'il y a un principe harmonique qui préside au monde des formes, comme interadaptation active et structuration dans l'espace de tous les êtres peuplant le monde. Et cette interstructuration est l'espace même du monde compris de manière

<sup>302</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 148-149.

<sup>303</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, p. 191.

<sup>304</sup> M. Freitag, «La société informatique et le respect des formes», *op. cit.*, p. 257.

concrète, un espace indéfiniment modulé et diversifié non pas à l'intérieur d'une « mesure commune », mais dans un champ concret de correspondances et d'interférences toujours harmoniques<sup>305</sup>.

Personne d'autre ou rien ne garantit alors la pérennité, la nécessité de l'être « qui se confond immédiatement ici avec l'existence ». La normativité est donc « cette exigence, qui lui échoit toujours au moins partiellement, d'assumer de manière propre son être propre, son accomplissement et son développement, à travers un engagement propre, à caractère subjectif », et ce dans un rapport harmonique aux autres êtres<sup>306</sup>. Et c'est cela qu'il faut mettre désormais en avant pour Freitag : « créer la conscience de la solidarité planétaire comprise dans ses exigences incontournables », et ainsi changer de civilisation<sup>307</sup>. La tâche aujourd'hui n'est donc pas de « produire » de nouvelles valeurs, mais d'établir un nouveau rapport aux valeurs qui ne serait plus médiatisé par la réification de la réflexion; il s'agit d'accéder à une nouvelle conscience directe de notre réflexivité<sup>308</sup>. Cela implique, estime-t-il, une révolution idéologique, tant par rapport à la modernité qu'à la tradition, où l'idéologie désigne non plus la manière dont l'être est, mais celle dont il est conçu.

L'ontologie de la normativité que dégage Freitag, va donc servir de propédeutique à une pédagogie générale de la normativité qui ne se rattache plus essentiellement à la liberté du sujet critique, mais à une reconnaissance objective de la nature normative conditionnée et assumée de l'existence de toute subjectivité dans le monde. Elle est un complément et un fondement de l'exigence de responsabilité (Jonas) à laquelle nous sommes chaque jour davantage tenus devant l'accroissement de notre capacité de faire. Au plan théorique, cette ontologie permet, enfin, aux dimensions cognitive, normative et esthétique de l'expérience sensible et intelligible, dissociées catégoriquement dans la pensée moderne, de se trouver à nouveau réunies, et donc de respecter le projet hégélien de réunification du monde (de l'Esprit)<sup>309</sup>.

### 3. Choix civilisationnel et pédagogie normative

La crise contemporaine liée à la disparition de la reconnaissance de la normativité transcendante de l'humain et du vivant et exprimée dans l'idée de la « perte de sens » a donc un enjeu existentiel. Directement rattaché à la domination du mode sociétal systémique et

<sup>305</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 258.

<sup>306</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 245.

<sup>307</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 234.

<sup>308</sup> M. Freitag, « La dissolution de la société dans le « social » », *op. cit.*, p. 189.

<sup>309</sup> M. Freitag, « La société informatique et le respect des formes », *op. cit.*, p. 250.

technologique, cet enjeu va concerner en premier lieu la place que l'on accorde dans la société à l'usage des techniques. On assiste en effet dans les sociétés contemporaines, écrit Freitag, «à une perte de la formation synthétique, de la réflexion et de la capacité d'orientation normative au niveau global ou, pour le dire autrement, à une perte de la capacité d'action, qui coïncide cependant avec un accroissement sans précédent de la capacité de faire»<sup>310</sup>. Les choses qu'on va ainsi laisser faire et laisser aller, au nom du principe idéologique immanent à la technique («tout ce qu'il est possible de faire, il faut le faire»), risquent donc maintenant de n'être retenues par rien, «puisqu'elles ne se tiennent plus d'avance dans aucune limite institutionnelle, mais sont «libres» de proliférer dans la mouvance organisationnelle ou dans la mobilité décisionnelle»<sup>311</sup>. Mais alors, souligne Freitag, «comment juger de ce qu'il faut faire et ne pas faire parmi tout ce qu'il est devenu possible de faire? Au nom de quels principes, de quelles valeurs, en vue de quelles fins?»<sup>312</sup>

Or, cette question, ces questions et leurs réponses, sont d'une importance capitale car nous faisons face aujourd'hui, avec l'état postmoderne et le développement technologique, à une situation sans équivalent dans le passé. La nouveauté contemporaine, écrit Freitag, c'est en effet que «nous sommes devenus, relativement à toutes les choses humaines et sans doute aussi à toutes les choses vivantes [...] les maîtres du destin»<sup>313</sup>. Ce qui est donc en jeu, souligne Freitag, «c'est d'assumer pour la première fois à notre propre compte la responsabilité de l'«autorité», dans cette condition toute nouvelle qu'instaure la puissance de la technique», qu'elle soit tournée vers la transformation du monde «extérieur» ou vers l'«autoproduction de soi» de la société, c'est-à-dire en fin de compte de nous-mêmes»<sup>314</sup>. Il ne s'agit alors pas, pour Freitag, de s'attaquer, avec des valeurs posées dogmatiquement comme absolues, à la technique et à la science, mais de replacer l'usage des techniques, et en particulier celui des techniques de gestion du social, sous la dépendance de notre adhésion désormais réfléchie à des fins communes<sup>315</sup>.

Nous avons ainsi l'obligation, au-delà de l'idéologie technicienne prégnante, de faire un «choix de contingence», et de réfléchir par nous-mêmes, «dans notre contingence existentielle concrète», la «mesure» ou la «retenue» de notre action»<sup>316</sup>. Ce sera en particulier le cas pour les sciences sociales qui doivent, pour Freitag, se reconnaître comme étant avant tout une entreprise systématique d'orientation normative réfléchie de l'action humaine, c'est-

<sup>310</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 158.

<sup>311</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 158-159.

<sup>312</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 158.

<sup>313</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, p. 194.

<sup>314</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 194.

<sup>315</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 193.

<sup>316</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 160.

à-dire retrouver le projet classique des sciences sociales. Elles doivent ainsi changer de fondement épistémologique et abandonner le modèle de scientificité purement positive des sciences de la nature. A défaut, elles seront réduites, dans leurs formes appliquées et techniques, au statut d'instrument de régulation opérationnelle du système, et perdront le rôle de légitimation idéologique et d'orientation normative qu'elles exerçaient au service de la modernité, et qu'elles jouent d'ailleurs encore, en creux, pour la postmodernité dans leur affirmation méta-idéologique de l'absence ou de la fin de l'idéologie<sup>317</sup>. Selon Freitag, il appartient donc «aux sciences humaines d'être la conscience réfléchissante de l'humanité postmoderne, c'est-à-dire un «humanisme»!»<sup>318</sup>. Elles doivent redevenir les «humanités» de notre siècle ou du siècle à venir : une anthropologie, une cosmologie, une éthique, une politique, une métaphysique raisonnées plutôt que rationnelles. Car il y a une nécessité aujourd'hui, comme toujours, d'une anthropologie générale, théorique, normative et donc polémique.

La solution que propose Freitag est donc de réhabiliter comme nouvelle anthropologie, et par la pédagogie, une appréhension esthétique et normative du monde et de l'être, puisque «ce qui nous lie à l'être [...], c'est l'être lui-même» dans sa multiplicité et sa beauté, avec comme but que cette appréhension guide notre action<sup>319</sup>. Pour Freitag, ce n'est pas alors dans le champ de la singularité et de la «personne» qu'il convient d'effectuer cette réhabilitation, mais bien dans le «domaine commun» où seul là elle aura un sens et une portée. Selon Freitag, en effet, ontologiquement, tout particulier est sous la dépendance d'un rapport au tout, et «tout singulier dépend de son espèce propre, naturelle ou symbolique, pour ce qui constitue la possibilité même de son identité»<sup>320</sup>. C'est donc au niveau de la société qu'il faudra faire ce travail afin que celle-ci, en tant que «Tout», comprenne «les jugements normatifs et esthétiques comme les critères fondamentaux de la recherche et de l'expression de ses finalités collectives, et donc aussi de son identité et de ses limites»<sup>321</sup>.

Le moyen pour parvenir à cette réhabilitation ne pourra alors être, pour Freitag, que la pédagogie, c'est-à-dire le lieu de la construction de l'autonomie. La pédagogie peut en effet être définie, écrit-il, «comme l'activité qui vise de manière pratico-réflexive à la formation d'un sujet à l'auto-nomie, c'est-à-dire qui tend consciemment et explicitement à lui faire intérioriser les normes à partir desquelles il agira ensuite librement. Dans ce sens, elle est l'épistémologie de la pratique normative», se distinguant de l'épistémologie classique qui

<sup>317</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 116.

<sup>318</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 162.

<sup>319</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, p. 194.

<sup>320</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 195.

<sup>321</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 195.

n'est que la pédagogie de l'activité spécifiquement cognitive<sup>322</sup>. La pédagogie de la normativité sera ainsi le moyen et le socle pour orienter *a priori* l'action (et le faire) afin d'assurer un développement sociétal harmonieux.

### 5. 3. Vers quelle «véritable» post-modernité?

On peut donc résumer le projet de Freitag dans les termes suivants : une vision de la postmodernité en acte (logique sociétale) comme postmodernité systémique; une vision de cette postmodernité systémique comme dénaturation de l'être humain et du monde (technocratisation); et un appel à un enseignement de la nature ontologique de l'humain et du monde, et de leur valeur, qui se pose comme nouvel humanisme et redéfinition positive des sciences sociales (vers une «vraie postmodernité»). Après avoir présenté ce projet, je voudrais maintenant revenir sur certains points qui me semblent poser problème et développer ainsi une critique de la théorie de la normativité de Freitag. Les points que je voudrais soulever ici relèvent notamment de la distinction entre la normativité existentielle et la normativité sociétale, et ses conséquences en termes de subjectivité individuelle et collective; du maintien de la théorie de Freitag dans le cadre d'une problématique moderne, hégélienne et idéaliste, comme l'atteste la question de l'Etat. Ils concernent aussi son impasse sur la pensée contemporaine anti-moderne et anti-système développée dans la ligne de Nietzsche, et finalement la possibilité réelle de rapprocher son travail d'une problématisation de type nietzschéen tant sur les questions ontologiques qu'historiques ou éthiques. Pour cela, je me référerais notamment aux travaux de Deleuze, Foucault, Agamben et Sloterdijk, qui représentent à mon sens la direction d'une véritable postmodernité philosophique.

#### 1. Normativité existentielle et normes sociétales

En tant que théorie générale de la normativité du vivant, l'ontologie normative de Freitag s'applique à l'être humain historique en particulier et à son action, comme à la société saisie dans sa dimension transcendantale. En pratique, chez l'être humain, les normes coïncident alors avec un héritage culturel ainsi qu'avec une tradition politique reçue comme «légitime». En soulignant ceci, Freitag veut insister sur le fait qu'il n'existe pas de «sujet pur», de pure identité indéterminée, et ce contrairement à l'idée moderne abstraite du sujet

<sup>322</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 154.

formel et universel. En réalité, écrit-il, «chaque sujet humain concret, au plus haut niveau de sa liberté, n'agit librement par devant soi et autour de soi qu'en autant qu'il reste attaché à une identité déjà déterminée en dedans de lui-même par un «héritage», et cet héritage, il ne l'a pas acquis biologiquement, mais culturellement-symboliquement par apprentissage»<sup>323</sup>. Et c'est seulement à partir de cette identité déterminée normativement qu'il peut occuper subjectivement une position dans le monde et vis-à-vis d'autrui, qu'il peut y prendre une «posture».

Ce point est peu discutable si l'on accepte le caractère social de l'être humain, base après tout de la sociologie. Le problème qui va affleurer ici est alors la question de la critique de cet héritage comme constructeur de notre identité dans le but d'élaborer une ou des identités différentes. Freitag aborde cette question en soutenant que c'est dans la «dialectique» de la «formation normative», ou culture, et de l'autonomie, ou «liberté», que s'accomplit l'existence humaine. Ainsi, si la formation normative socio-culturelle a pour but ou pour résultat la limitation de l'autonomie, et donc que, dans ce cas, la «norme», l'«héritage culturel» est antinomique avec l'auto-nomie existentielle de l'être humain, on aura un déséquilibre de type «dogmatique» en faveur de la «norme» socio-culturelle, qui fait pendant à l'excès inverse d'«esthétisme» qui favorise par trop la liberté créative. Or, entre ces deux extrêmes, c'est bien, souligne Freitag, la pédagogie qui prend place et s'impose comme la seule solution pour l'objectivation et la reconnaissance de la normativité ontologique par l'être humain. Une fois ceci dit, le danger qui apparaît cependant, et auquel ne répond pas vraiment Freitag en dépit de son affirmation de la primauté de la contingence, c'est-à-dire du nouveau, dans la hiérarchie normative, tourne autour de la détermination du fondement d'une telle pédagogie, autrement dit sur quoi bâtir cette pédagogie : le respect des normes ou de la normativité comme moteur de l'existence ne permet pas en effet d'identifier les «normes» socio-culturelles valables et respectueuses de la «nature normative» de l'être humain. Une fois reconnu que l'être humain est «par la valeur» ou marche à la valeur, comment distinguer, jusque dans la destruction des normes sociales, ce qui relève de la construction de nouvelles normes, et donc du respect de sa nature fondamentale, de la dissolution de toutes normes? Freitag se garde bien d'opérer une telle identification des valeurs, avec raison certainement. Mais la question de fond reste entière. Par définition la culture (l'héritage) présente, contingente, est en effet incapable de discerner la valeur ni même la forme des normes nouvelles qui la remettent en question puisqu'elle leur applique une grille d'évaluation normative qui ne les intègre pas au départ comme valables ou même tout court comme possibles. Tout le problème du renversement des normes et des valeurs qui marquent les révolutions sociales, intellectuelles et scientifiques se tient là : au moment de leur énonciation,

<sup>323</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 153.

les nouvelles normes sont rejetées et ce d'autant plus durement si elles mettent en cause le fondement des normes établies dont l'antériorité et l'ancienneté ont fini par faire oublier leur caractère contingent. Derrière la défense apparemment neutre de la pédagogie se dessine donc un conflit possible entre le mode d'existence ontologique (normativité existentielle) et le mode d'être sociétal (normes socio-culturelles), le danger étant évidemment de penser le premier sur le modèle du second et non l'inverse. Or, ce problème est tout sauf un simple problème «philosophique» abstrait. Il concerne de façon très concrète la vie de tous et de chacun, comme l'atteste par exemple les débats récents autour de l'adoption d'enfants par des parents homosexuels, ou de l'«élevage» biologique humain, que ce soit sous sa dénomination scientifique de «culture embryonnaire» ou de son appellation philosophique d'«anthropotechnique» chez Sloterdijk<sup>324</sup>. C'est donc le problème de l'éthique que l'on touche là, qui n'est pas de la même nature ou de même niveau que la morale. Or cette distinction éthique/morale n'est pas faite chez Freitag qui se réfère en fin de compte à une éthique de la responsabilité (Jonas) qui est essentiellement une morale sociale prescriptive et non une problématisation de la vie et de la nature humaine.

On retrouve ces problèmes au niveau de l'analyse de la société. Freitag souligne que la «société» est dès le départ marquée par une double contingence : «la contingence inhérente à la spécificité – advenue historiquement – de l'ordre normatif particulier qui l'institue et la constitue, et la contingence existentielle qui affecte sa reproduction effective, du fait de la dépendance dans laquelle celle-ci se trouve à l'égard de toutes les actions particulières, ou mêmes singulières, qui participent à son accomplissement»<sup>325</sup>. Ce qui se passe alors en pratique, écrit Freitag, c'est que le caractère transcendantal (apriorique) immanent à la société se voit «repris en charge» dans les idéologies historiques, subjectivement-réflexivement sous le mode d'une transcendantalisation («réification transcendantale») de l'identité commune *a priori*. Les idéologies (mythes, cosmologie, religions) assurent ainsi la reconnaissance commune de chaque identité particulière et la signification, la valeur et le sens de chaque action. Mais la dimension transcendantale de la société n'a pas besoin de ces idéologies réifiantes pour exister, elle leur est préexistante. Ontologiquement, souligne Freitag, la «société» a ainsi toujours, jusqu'à présent, existé *en soi*. Par contre, phénoménologiquement, la société n'a pas toujours existé *pour soi* ou, du moins, écrit Freitag, «elle n'a pas toujours possédé, dans la représentation idéologique réflexive qu'en avaient ses membres, une existence autonome, clairement distincte de celle du «monde» et de celle des «dieux» »<sup>326</sup>. La modernité va alors être

<sup>324</sup> Cf. Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 2000.

<sup>325</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, p. 170.

<sup>326</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 172.

«le premier ordre ou régime sociétal qui, en se concevant et en se produisant lui-même expressément, en vient à se représenter lui-même comme société, c'est-à-dire comme une réalité *sui generis* unifiée, et ceci dans la mesure où cette réalité y apparaît idéalement – et donc d'abord contrafactuellement – comme le projet et le produit virtuel de la libre volonté agissante des individus inspirés par une même raison universelle, à caractère transcendantal»<sup>327</sup>.

Reconnue ou non, la société, en tant qu'unité *a priori* de toutes les pratiques sociales, a donc quoiqu'il en soit valeur ontologique de totalité à caractère subjective et identitaire. Et c'est cette unité transcendantale de la société, à caractère subjectif-identitaire, qui, estime Freitag, est menacée d'«éclatement» ou de «dissolution» dans la postmodernité. Mais dans la dissolution normative contemporaine, est-ce vraiment la normativité existentielle de la société qui est touchée ou seulement la forme que la société a prise dans la modernité dont les normes sont effectivement battues en brèche? Est-ce l'unité ontologique ou l'unité phénoménologique qui est en péril? Et c'est là que réside le risque de prendre les normes sociétales pour la normativité existentielle. Il n'est pas ici question de remettre en cause la thèse de la dissolution normative dans la société systémique, thèse exposée et confirmée par tous les auteurs, pro- ou anti-postmodernité, que l'on analysés dans ces deux derniers chapitres. On peut cependant se demander si, derrière ou à côté de la dissolution procédurale de toute norme amenant à l'hyper-aliénation, l'étrangement d'autrui et la disparition de l'unité apriorique de la société, ne s'opère également pas un processus parallèle de transformation normative, qui profite circonstancielle de la délégitimation postmoderne et de la déconstruction normative qu'elle génère, mais qui respecte *in fine* l'exigence existentielle de normativité qui nourrit et dirige l'être humain, et qui s'oppose ainsi «en valeur» et «en finalité» à la réduction technique et systémique de la vie. On voit alors que la réponse va probablement dépendre de la définition de la «postmodernité» et notamment de l'identification exclusive de la société contemporaine au modèle systémique aux dépens d'autres modes existants de délégitimation de la société moderne.

## 2. Perceptions moderne, postmoderne et systémique du sujet et de l'Etat

Je voudrais alors me servir de cette possibilité d'ambiguïté pour relever l'adhésion de Freitag à une perspective qui reste finalement moderne. Fondamentalement, ce que ce

<sup>327</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 173.

questionnement permet en effet de mettre en avant, c'est que tout comme les normes socio-culturelles ne sont pas la normativité existentielle et que la «société» moderne ou postmoderne, historiquement contingente, n'est pas la société dans sa normativité existentielle, il faut également bien saisir que la subjectivité moderne comme conscience, identité personnelle sociale ou «intérieure» telle que l'individu occidental la perçoit et la construit dans son rapport social avec les autres ne peut être simplement identifiée à la «subjectivité» normative, existentielle. Or Freitag se réfère systématiquement à cette subjectivité unie et unitaire de la philosophie moderne comme modèle de la subjectivité. Reprenant la définition hégélienne de la subjectivité et de sa construction dialectique, il estime ainsi que la subjectivité, la présence à soi-même, est la seule chose vraiment simple, indécomposable et non multipliable, et donc du coup que l'unité de la société l'est aussi<sup>328</sup>. C'est le prémisses fondamental de sa construction théorique, et, ce faisant, Freitag reste dans le cadre d'une philosophie de la conscience ou de la subjectivité (dans le sens moderne), même dialectique. Mais cette idée de la simplicité et de l'unité de l'identité subjective est précisément ce qui va être attaqué dans toute la littérature contemporaine (depuis Baudelaire en fait) mais aussi aux niveaux philosophique et clinique, de Nietzsche et Freud à Deleuze et Guattari, ces derniers posant ainsi, au contraire de la pensée subjective moderne, que la subjectivité est multiple et multipliable, composable et décomposable<sup>329</sup>. C'est seulement la conscience qui ne l'est pas, c'est-à-dire la présence à soi-même construite et fixée dans l'élaboration d'une identité sociale. Mais la conscience ne peut s'identifier à la subjectivité de l'être, et celle-ci se réduire à la conscience, car on touche là deux niveaux différents de la réalité. Et comme le montre Deleuze dans son analyse de la réduction «empirique» ou psychologique du transcendantal chez Kant, Husserl et Sartre, on ne peut pas déduire la nature et la forme du niveau supérieur, transcendantal, à partir de celles du niveau inférieur, socio-psychologique<sup>330</sup>.

Il semble alors qu'il y ait en fait dans la théorie de l'ontologie de la normativité de Freitag, outre un attachement à une approche moderne qu'il reconnaît aisément lui-même, une proposition normative cachée qui n'est pas de même niveau que sa thèse ontologique et à laquelle on ne peut, et ne doit pas, identifier l'ensemble de la théorie : c'est l'affirmation de la vérité de la pensée dialectique et du Tout. Or, il n'y a aucune raison de maintenir la théorie de la normativité dans un simple cadre dialectique qui enferme au contraire toute solution et toute évolution de la dynamique humaine dans une pensée de la totalité même si c'est celle de

<sup>328</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 135.

<sup>329</sup> Cf. G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972, et *Mille plateaux*, *op. cit.* La critique de la philosophie moderne et de sa théorie de la subjectivité par Deleuze se trouve déjà dans *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, et *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1969.

<sup>330</sup> Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, et ci-dessous chapitre V où je reprends en détail l'analyse de Deleuze.

l'Esprit. De fait, et en dépit de toutes les critiques qu'il adresse à la pensée moderne sous son angle rationaliste et universaliste, y compris jusque chez Hegel, Freitag ne sort pas lui-même d'une épistémologie qui à la fois est moderne et reprend dans le fond toute la pensée classique philosophique occidentale, de tendance idéaliste, de réduction de la vie à l'idée, c'est-à-dire la pensée de la représentation. Le problème du maintien de l'analyse de Freitag dans le cadre d'une pensée moderne, et en particulier dialectique, se double alors d'une ignorance voulue de la pensée contemporaine critique non systémique et non moderne. Comme le soulignait déjà Côté dans sa discussion du sens de l'Art moderne, il n'y a pas en effet chez Freitag d'ouverture à ce qui, au sein de la société contemporaine, permet de dépasser les apories systémiques qui la caractérisent, et ce dans un sens explicitement non moderne.

Freitag reconnaît en fait que la pensée contemporaine a bien pris acte du changement de perspective ontologique de l'essence vers l'existence qu'il appelle de ses vœux. Mais il estime que faute de le penser ontologiquement à son propre compte, et d'être resté sensible aux ontologies prémodernes et de la transition vers la modernité, Hegel compris, cette pensée est restée attachée, ne serait-ce que négativement, à la conception ontologique moderne. Plus encore, estime-t-il, devant le déclin de cette conception, la pensée contemporaine a manifesté une tendance à se complaire dans un mode de pensée paradoxal. «C'est ainsi, écrit-il, qu'elle s'est contentée d'opposer une ontologie du hasard à l'ontologie de la nécessité qu'elle répudiait, et que pour elle le «deuxième principe de la thermodynamique» a pris la place occupée antérieurement par le «principe de raison» »<sup>331</sup>. Selon Freitag, dans la pensée contemporaine, l'ontogenèse normative des formes, et leur «autonomie», a ainsi été pensée

«de manière non dialectique, à travers une négation purement logique de la négativité, comme neg-entropie, ou encore à travers cette réflexivisation elle aussi non dialectique de la mécanique que comporte le concept d'«autopoïèse» (Varela, Maturana, Luhmann). C'est de la même manière que la nécessaire reconnaissance ontologique de la subjectivité – déjà effectuée par Hegel – s'est transmuée en une affirmation paradoxale de la «mort du sujet» à partir du moment où l'on devait admettre, après la «mort de Dieu», sa contingence existentielle. Accrochée à une compréhension substantialiste de l'ontologie, cette pensée contemporaine s'est donc laissée entraîner vers le nihilisme et envoûter par lui plutôt que de se convertir à une ontologie dialectique»<sup>332</sup>.

<sup>331</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, pp. 149-150.

<sup>332</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 150.

La subjectivité, la normativité concrète, la richesse effective du monde, parce que masquées ontologiquement de contingence, estime Freitag, n'ont ainsi plus été entendues par cette forme contemporaine de la pensée que comme des «bruits» sur le fond d'une nécessité. Selon lui, une telle «postmétaphysique», qui coïncide avec une conception «postdéterministe» de la nature, à caractère non pas «négatif» mais «nihiliste», se consacre alors positivement à l'accomplissement d'une tâche idéologique : «celle qui consiste à «faire place nette», ontologiquement, à l'arbitraire pragmatique et à l'anomie opérationnelle du technologisme et du technocratisme; effacer le monde et l'histoire, le sujet et l'objet en leurs médiations, le Temps et sa «dette» devant le «tout est possible» qui est leur maître-slogan»<sup>333</sup>. Et ce réductionnisme, souligne Freitag, a bien pour origine la pensée rationaliste moderne qui est allée, par l'analyse, de la multiplicité des normes vers l'unicité de la loi, alors que le mouvement réel de l'être s'est déployé au contraire vers la multiplication des synthèses singulières.

Le problème de cette saisie de la pensée contemporaine, c'est qu'elle laisse totalement échapper le courant de pensée de type nietzschéen, qu'il soit étiqueté post-structuraliste ou déconstructiviste, et qui est représenté notamment par les pensées philosophiques de Foucault, de Deleuze et de Lyotard. Ces auteurs ne sont en effet absolument pas engagés dans une compréhension substantialiste de l'ontologie, mais tout au contraire, j'essaierai de le montrer dans les chapitres V et VI, dans une compréhension «événementialiste». Ils ne souscrivent pas plus aux principes de la thermodynamique, Lyotard ayant d'ailleurs montré que cette dernière théorisation ne reflétait que la logique de la pensée technologique et non pas scientifique. L'ontologie du hasard à laquelle renvoie Freitag n'a alors chez eux rien de la saisie «probabiliste» du hasard de la pensée systémique. C'est au contraire un hasard «nietzschéen» qui est la conceptualisation ontologique du principe même de contingence que Freitag place au coeur du moteur normatif, et qui se caractérise par une ouverture vers l'extérieur qui empêche alors effectivement pour tout être ou société située historiquement de prévoir la direction de sa propre évolution à moins de l'enfermer dans des règles préétablies.

Si l'on ne peut donc pas simplement dire que Freitag ignore la pensée contemporaine, le problème est qu'il l'assimile entièrement à la pensée systémique. Résultat, toute sa critique de la postmodernité et de la pensée contemporaine est juste pour la pensée systémique, effectivement dominante pratiquement et opérationnellement, mais n'est juste que pour elle, et ne touche absolument pas l'autre ou les autres postmodernités que Habermas voit pourtant bien présentes, c'est-à-dire avant tout la postmodernité «nietzschéenne». Et la raison essentielle, semble-t-il, de ce refus de prendre en considération toutes les potentialités de la pensée contemporaine est précisément le présupposé de départ de Freitag à la fois moderne,

<sup>333</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 150.

dialectique et hégélien. La solution de Freitag reste en effet hégélienne dans son principe. Comme Hegel, Freitag appelle, on l'a vu, non pas à un accomplissement de la modernité (position de Habermas), qui, selon lui, s'est en fait déjà réalisée dans sa forme purement négative, mais à un dépassement de la modernité dans un troisième moment de synthèse. Certes, Freitag, contre Hegel, ne pense pas que ce troisième moment puisse être l'Etat comme incarnation de l'Esprit absolu, et il rejette d'ailleurs toute pensée de l'Absolu. L'Etat moderne a de toute façon prouvé depuis deux siècles qu'il était peu apte à incarner les promesses des Lumières ou une éventuelle organisation supérieure de l'Esprit. Mais l'important ici est que Freitag maintient sa réflexion dans le cadre d'une saisie du monde et de l'histoire comme développement de l'Esprit qui ne sort pas des axiomes idéalistes modernes.

Avant d'aborder à la perspective postmoderne de type nietzschéen, j'aimerais illustrer ce point à travers justement la question de l'Etat et des institutions dans le projet de dépassement de la postmodernité de Freitag. Dans ce projet, on ne sait pas en effet exactement comment la synthèse de la tradition et de la modernité qu'il évoque se matérialisera concrètement et dans quel type d'institutions. D'un côté, Freitag reconnaît bien les «limites» des modalités de régulation politico-institutionnelles (car seulement révolutionnaires et transitionnelles), mais de l'autre, il veut retrouver la politique, *politheia*, avec sa synthèse publique normative et collective, et qui s'est incarnée de façon paradigmatique dans l'Etat moderne<sup>334</sup>. Or, à la différence de Raulet qui tente de penser une «démocratie postmoderne» qui se reconstituerait par la base, Freitag ne propose aucune voie de dépassement de l'Etat moderne dans la «vraie postmodernité» qu'il appelle de ses vœux. Ainsi, quelles nouvelles modalités de régulation doivent-elles maintenant être élaborées et passent-elles par l'Etat et sous quelle forme puisque ce ne devrait pas être l'Etat moderne (limité) ni l'Etat postmoderne (fonctionnel a-normatif) ni bien sûr l'Etat hégélien? Comment donc résoudre les contradictions structurelles de la modernité et de sa forme spécifique de domination? Il semble en fait que chez Freitag, avec le rejet du modèle organisationnel postmoderne et en l'absence de toute autre proposition formelle de constitution sociétale, l'Etat moderne, et sa logique politico-institutionnelle, reste par défaut la référence concrète de son projet de dépassement. Il est en effet pour Freitag le lieu de l'inscription transcendantale de la liberté individuelle, c'est-à-dire ce qu'il faut conserver de la «négation moderne» et que les organisations systémiques dissolvent.

<sup>334</sup> Comme le note Freitag, c'est d'ailleurs dans ce «monde politique» que, selon Hegel, l'esprit arrive à réaliser son troisième moment de synthèse : «c'est en effet dans l'Etat de droit constitutionnel moderne que l'individu accède à une participation effective et réfléchie à la constitution de la totalité et qu'il voit sa liberté subjective reconnue non plus de manière seulement particulière, circonstancielle et empirique mais universelle et transcendantale» (M. Freitag, «Pour une approche théorique», *op. cit.*, p. 53) - c'est-à-dire que c'est le lieu où l'individuel et l'universel opèrent leur ré-union et oblitèrent la scission créée par la raison moderne.

Mais on voit là que la perception de l'Etat par Freitag est elle-même une perception moderne, celle d'une société où l'Etat joue le rôle de régulation institutionnelle et constitutionnelle entre les citoyens ou les formes sociales et prenant par défaut la forme d'un horizon indépassable. Il est à la fois l'Etat-nation, où se recueille l'identité culturelle des peuples, et l'Etat de droit : il peut dès lors se poser comme le défenseur des libertés individuelles (leur inscription transcendantale, plus les moyens administratifs et juridiques pour les faire respecter) et la seule source légitime d'expression de la volonté du peuple et du bien-être public (intérêt public, ordre public). Or, face à cette vision moderne, idéaliste, de l'Etat, on peut rappeler, avec Freitag, qu'on trouve deux critiques majeures. Celle de Marx bien sûr, où l'Etat moderne est dénoncé théoriquement comme faisant partie du moment négatif et pratiquement comme seul Etat bourgeois et donc au service des intérêts d'une classe (au pouvoir) et non pas de l'intérêt public, de l'intérêt de tous. L'autre, c'est celle empiriste-pragmatique américaine, c'est-à-dire postmoderne, qui pose que la régulation se fait directement entre citoyens ou individus libres, et non par l'Etat qui est au contraire toujours l'ennemi potentiel des libertés politiques, religieuses, et économiques «légitimes» des individus. Cette critique de l'Etat est ainsi à la base de l'individualisme philosophique ou idéologique américain<sup>335</sup>. Et c'est précisément cette perspective que Freitag a critiqué au plan théorique pour son oubli de la contingence sociale et sociétale de ces relations libres entre individus. Dans cette optique, l'Etat n'est en tout cas pas le lieu de la discussion politique (législatif) qui est le bien de la «société civile», qui s'oppose toujours à l'Etat dans l'idéologie américaine, et qui est relayée par les chambres représentatives comme simples chambres d'écho. L'Etat paraît alors au service d'un groupe restreint, non plus bourgeois (c'est la société qui l'est dans le seul sens des petits propriétaires puis de la classe moyenne), mais simplement et potentiellement tyrannique, et auquel n'est jamais reconnu que le droit d'appliquer la volonté toujours locale et évolutive de la population. Et c'est pourquoi, comme l'a décrit Freitag dans son analyse de la postmodernité américaine, il n'est jamais le lieu de la défense des droits (ou de la loi) qui doivent au contraire être protégés contre lui par le système judiciaire prétendument indépendant qui se tourne vers la Constitution, érigée en mythe originel, et la volonté du peuple (c'est-à-dire le rapport de forces actuel entre les différentes opinions du peuple). On a bien, dès le départ, entre la postmodernité et la modernité, c'est-à-dire entre l'Amérique (et déjà en Angleterre) et la France, une perception différente de l'Etat : perception négative et limitée contre perception positive et totalisante (généralisante).

Or, si Freitag critique les illusions au coeur à la fois du modèle américain et du modèle marxiste, il ne donne pas une critique de la présupposition positive de l'Etat dans la modernité, ni n'indique en quoi, puisqu'il est partie de la modernité à dépasser, il va être

<sup>335</sup> De Thoreau à Ayn Rand, cf. Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme*, PUF, Que sais-je?, 1993.

dépassé ou remplacé, ou s'il va traverser les formes sociétales sans changer sa structure. Pourtant si l'on veut montrer l'inconsistance de la mutation postmoderne organisationnelle et antiétatique (au sens institutionnel), et en même temps dépasser les contradictions inhérentes de la modernité, il faut savoir comment l'Etat peut avoir sa place dans la société de demain. Car il n'est pas certain que dans la société libérale, ce soit seulement l'oubli du moment positif des sociétés traditionnelles qui fasse problème, mais peut-être encore plus l'oubli de la critique et de la liberté dans l'Etat libéral-bourgeois au seul profit de la régulation opérationnelle. Cela, on peut le voir à travers les mouvements de luttes contemporains qui touchent l'Etat moderne lui-même dans sa volonté de réguler la vie et les corps des gens selon des prescriptions universalistes ou pragmatiques comme Foucault le montre bien dans son analyse des mouvements «anti-subjectivation» des années soixante et soixante-dix<sup>336</sup>. S'il faut bien reprendre l'arme critique moderne, il faut alors aussi abandonner tout idéalisme de l'Etat, afin de contrer l'évolution de la société moderne ou postmoderne qui tend à recomposer des dominations et injustices à travers l'expression historique d'un régime de domination qu'est cet Etat.

Au-delà de la qualité de l'analyse freitagienne qui s'impose d'elle-même, il me semble ainsi que cet exemple montre les limites de sa perception de la postmodernité. Pour lui, la postmodernité, c'est finalement et uniquement la dissolution du politique et la dissolution ontologique du normatif. C'est la fin et la subversion des principes «idéalistes» et «transcendants» de légitimation et de régulation de l'action de la modernité (inscrit dans l'Etat institutionnel) et leur remplacement par une gestion opérationnelle du social. La Révolution américaine, la postmodernité, c'est l'abandon du moment transcendantal de la subjectivité collective (inscrit et représenté dans l'Etat moderne). Il est clair, certes, on l'a vu également avec les textes de Jameson, Lyotard, Raulet, Deleuze et Haesler, que la postmodernité sociétale réalisée est bien cela. Mais, encore une fois, est-ce seulement cela? L'état ou la condition postmoderne contemporaine est-elle seulement cela? N'est-ce pas aussi une autre politique, ou en tout cas son esquisse, qui ne se base plus sur les couples Individu-Nation, souveraineté nationale et Etat législatif constitutionnel? Autrement dit, la postmodernité ne s'annonce-t-elle pas aussi comme une nouvelle politique et une nouvelle ontologie du sujet qui appelle et exige un post-Etat et un post-humanisme en tant que post-Etat moderne et post-humanisme moderne, en accord avec le post-sujet moderne, la «mort de l'homme» devant ici absolument être comprise, non pas comme la mort de l'humain générique, mais celle de l'homme moderne, c'est-à-dire dans le sens de Nietzsche et de

<sup>336</sup> Cf. M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *op. cit.*

Foucault<sup>337</sup>. Contrairement au simple rappel de la pensée dialectique et de la valeur normative, il faudra alors discerner au sein même de la mutation contemporaine et de ses phénomènes sociaux contradictoires les lignes qui puissent dessiner une alternative à la fois au modèle moderne et au modèle systémique. On retrouve ainsi d'une certaine façon la position de Lyotard qui nous demande de voir *dans* le système le potentiel pour autre chose. Je dirais alors plutôt qu'il faut voir *contre* le système ce qui dans la société contemporaine défait la logique systémique même si ces éléments peuvent en apparence s'intégrer à celle-ci. Dans cette perspective, on retrouve alors aussi exactement l'objectif de Freitag de développer une critique de la production de l'être, mais une critique qui s'adresse aussi à notre être historique contemporain et à ses possibilités d'évolution. Il faut ainsi analyser, comme Foucault ou Agamben le font, comment se recomposent et se reconstruisent les formes d'opposition, de lutte, comment le «politique» se redéfinit, et cela même contre le politique classique moderne. Il faut pouvoir prendre les nouvelles formes de politiques pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire de nouvelles formes, des inventions nouvelles du politique, et non pas comme une forme dégradée ou aliénée du politique parfait identifié au moderne. Ces reformulations du politique font d'ailleurs toutes référence, à la différence des *policies* procédurales «postmodernes», à une saisie synthétique ou ontologique de l'être dans sa multiplicité, sa différence et sa liberté. On pourra alors peut-être voir, avec Agamben - on reviendra en détail sur son texte dans le chapitre IV - que cette autre politique, cette nouvelle politique à venir, n'est plus une politique de l'Etat, ou dans l'Etat, ou pour un Etat, avec ou pour la société constituée, mais une lutte entre l'Etat et le non-Etat (l'humanité), ou encore une politique de l'humanité *contre* l'Etat et ses modèles identitaires<sup>338</sup>.

Il semble donc bien que l'analyse de Freitag, excellente dans son évaluation critique de la théorisation luhmannienne, connaît des présupposés et objectifs (totalité concrète, synthèse hégélienne) discutables, d'une part dans ce qu'ils ne donnent pas place à l'explication et à l'analyse de mouvements antiétatiques et anti-modernes des sociétés contemporaines depuis quarante ans, et d'autre part qu'ils déterminent déjà l'avenir souhaitable comme synthèse, autrement dit qu'ils placent l'évolution de la société humaine dans une totalité prédéterminée ou à déterminer (Tout). Or, ce que les individus «veulent» devenir (et, oserais-je dire, ce que l'«Esprit» nous prépare) ne se trouve peut-être pas dans une union harmonieuse ou conflictuelle de la critique et de la tradition, mais aussi bien dans une invention de quelque chose de nouveau (à partir certes notamment de la double critique et

<sup>337</sup> Cf. par exemple M. Foucault, «L'homme est-il mort?», (1966), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. I, 1994, pp. 540-544. Voir également sur le sens de la mort de l'homme et la question du surhomme chez Nietzsche et Foucault, G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, pp. 131-141, et *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.

<sup>338</sup> Cf. G. Agamben, *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque, op. cit.*, et ci-dessous chapitre IV. 5.

tradition), et un «nouveau» qui n'est pas assimilable ou réductible à une «stabilité» que le dépassement synthétique de la modernité sous-entend. C'est peut-être pour ça alors qu'en effet la modernité des Lumières, cette modernité kantienne et non hégélienne, reste toujours d'actualité dans la société contemporaine, non seulement comme critique mais surtout comme questionnement sur nous-mêmes dans le sens que Foucault lui reconnaît : non pas qu'est-ce que l'Homme (l'Être)? question substantialiste, essentialiste, mais qu'est-ce que nous sommes? en tant qu'êtres qui se sont historiquement produits<sup>339</sup>.

### 3. Humanisme et post-humanisme. La question de l'appriovissement «normatif» de l'humain

On peut alors revenir non seulement à l'objectif de critique de la production de l'être de Freitag mais aussi au principe de départ de sa réflexion, à savoir la reconnaissance de «notre» condition historique d'êtres, d'hommes, de la postmodernité, de cette époque post-idéologies, post-miroirs brisés. Or, tout autant que son but de critique ontologique, cette position de base est précisément partagée par tous ceux qui, au sein de la pensée contemporaine, cherchent à dépasser les postulats et les orientations de la réflexion moderne. C'est le cas par exemple de Lyotard que l'on a analysé dans le chapitre précédent, et c'est ce qui fait que ce dernier, comme les autres participants à la remise en question de la modernité, et donc à sa délégitimation, se placent dans une perspective de «post-modernité», quelque soit le nom particulier qu'ils lui donneront. Et c'est d'ailleurs sur cette base que Freitag énonce que son projet est bien le projet d'une «véritable» postmodernité contre la dénормatívisation systémique et ses justifications théoriques. La question va alors être de savoir si la *réponse* à cette reconnaissance de notre condition historique contemporaine, et c'est aussi dire sa «juste» problématisation, sera davantage à trouver dans le projet freitagien ou chez d'autres acteurs de la réflexion «post-moderne».

Il est ainsi intéressant de voir que le questionnement de Freitag sur la crise sociétale contemporaine et l'obligation de faire face à notre propre capacité de destruction et de création devenue sans bornes, se retrouve chez Peter Sloterdijk, un des philosophes d'inspiration nietzschéenne les plus actifs dans le débat sur l'avenir de la société occidentale. Mais il est peut-être encore plus intéressant de voir en quoi le discours et la réponse de Sloterdijk et de Freitag vont se rejoindre ou différer, notamment sur la question de l'humanisme et du post-

<sup>339</sup> Cf. M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?» (a.) (1984), et «Qu'est-ce que les Lumières?» (b.) (1983), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 562-578 et pp. 679-688, ainsi que notre discussion ci-dessus chapitre I. 3. et ci-dessous chapitre VI.

humanisme. On se servira pour l'illustrer du texte récent de Sloterdijk intitulé «Règles pour le parc humain»<sup>340</sup>.

La réflexion de Sloterdijk dans ce texte est en effet animée du constat des graves dangers auxquels font face les sociétés contemporaines dans leur mutation hors de la modernité. Dans ses propres mots, le thème de son discours est «la fin dangereuse de l'humanisme littéraire, considéré comme une utopie de la formation de l'homme par l'écrit et par la lecture, qui rend tolérant, qui enseigne la retenue du jugement et l'ouverture de l'ouïe»<sup>341</sup>. Quant à son objet central, il est, à partir d'une révision anthropologique de la notion heideggérienne de la «clairière», de rappeler «que l'«être humain» n'existe pas, mais qu'il doit se produire lui-même dans une querelle permanente autour de son être non déterminé»<sup>342</sup>. On a donc bien ici la même conception «existentielle» de l'être humain, construit onto-génétiquement par normativité et toujours de façon contingente, que chez Freitag. Sloterdijk ne rejette d'ailleurs pas du tout l'importance de l'accumulation historique des choix normatifs de l'être humain dans son aboutissement actuel. Au contraire, il met justement l'accent sur le fait que le passé, comme l'avenir, de l'être humain est dépendant des techniques et des politiques (autrement dit des normes culturelles) que l'être s'applique à lui-même dans son auto-modulation et auto-préservation. Plus encore, tout comme Freitag, il souligne que la spécificité de la situation contemporaine est que l'on, l'être humain, ne peut plus être inconscient de ce processus de «normativisation», et donc des choix qu'il va falloir prendre consciemment pour déterminer la suite de l'être humain. Sloterdijk écrit ainsi que la direction du devenir de l'être humain «- ou plus exactement des trajectoires de son devenir, car là aussi, le devenir est le non-un - a été déterminée par des anthropotechniques jusqu'ici utilisées de manière plutôt inconsciente : règles de parenté, règles de mariage, machines de guerre, techniques d'éducation, dressages érotiques, pratiques punitives, etc.»<sup>343</sup>. Mais qu'à l'avenir, et précisément en raison des conditions nouvelles créées par la société technologique, la direction de ce devenir «sera le thème de politiques anthropologiques et biologiques qui ne seront plus aussi inconscientes que cela». Dans de telles conditions, poursuit-il, «qui pourrait ne pas voir que l'heure a sonné pour une nouvelle philosophie, non classique, non néo-idéaliste, qui ne rêve pas au-delà des combats mondiaux et de la technique?»<sup>344</sup>.

<sup>340</sup> Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 2000, avec postface de l'auteur, trad. fr. O. Mannoni.

<sup>341</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 54.

<sup>342</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 58.

<sup>343</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 58.

<sup>344</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 58.

La singularité du discours de Sloterdijk par rapport à celui de Freitag est alors son utilisation des termes de «sélection», d'«apprivoisement», d'«élevage» en lieu de ceux de «norme» ou de «pédagogie» privilégiés par ce dernier. Et pourtant, il n'est en aucun cas possible de dire que Sloterdijk célèbre l'état contemporain anormatif ou la substitution de l'éducation par l'élevage humain. Il s'oppose ainsi avec force au déferlement de la vague de violence qu'il voit s'abattre sur la société occidentale, notamment aux États-Unis, et qui s'exprime par exemple par la mise en place dans les écoles de systèmes de protection des enseignants contre les élèves. Il estime ainsi que «de la même manière que dans l'Antiquité, le livre a perdu son combat contre [l'amphithéâtre], l'école pourrait aujourd'hui perdre le combat contre les forces indirectes de la culture, la télévision, le cinéma de violence et les autres médias de désinhibition, si l'on ne voit pas naître une nouvelle structure d'acquisition de la culture susceptible de contenir la violence»<sup>345</sup>. Face au combat titanesque entre les impulsions qui apprivoisent et celles qui bestialisent qui a lieu dans la culture contemporaine, il souligne donc que «de plus grand succès dans l'apprivoisement seraient déjà des succès face à un processus de civilisation au sein duquel déferle, d'une manière apparemment irrésistible, une vague de désinhibition sans précédent»<sup>346</sup>. Loin donc de s'opposer à la pédagogie, ce que montre en fait Sloterdijk, c'est que l'éducation, la pédagogie, et donc l'humanisme qui est au cœur de ces processus et de ces idéaux, sont en fait eux-mêmes une forme d'élevage, d'apprivoisement, de l'être humain, dans un combat contre les forces désinhibantes qui éloignent l'être de la tolérance et de l'ouverture à l'autre. L'impossibilité de poursuivre sur la voie de l'humanisme classique reflète alors simplement, mais fondamentalement, que cet humanisme ne voulait pas voir ce qu'il est, c'est-à-dire qu'en prenant l'«homme» comme un acquis, il ignore la question de sa détermination.

Une autre différence entre Sloterdijk et Freitag est alors que le problème n'est pas traité chez le premier comme une question d'avenir, comme chez Freitag, mais comme une question de devenir : c'est-à-dire que l'être humain, lui aussi, tel qu'on le connaît, peut changer, évoluer, devenir autre. Cela ne signifie pas alors qu'il ne soit plus normativement généré, au contraire. Mais cette normativité ne doit pas être comprise comme devant équivaloir à la forme actuelle de l'être humain, mais à son «essence», sa nature essentielle, son mouvement premier et dernier. Je soulignerais là, juste comme stimulation de l'esprit, que l'on peut s'en rendre compte en évoquant, plutôt que l'échelle temporelle d'un futur lointain toujours difficile à se représenter, une échelle spatiale et voir, reconnaître et admettre les différences (dans leur détermination normative sociétale profonde) des «êtres humains» de

<sup>345</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 61, note 24.

<sup>346</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 43.

sociétés distinctes, par exemple la société «occidentale» et la société chinoise, en raison de leur *trajectoire historique* particulière et non équivalente.

Ainsi, si le principe de la reconnaissance de notre condition historique post-moderne, posé par Freitag comme par Sloterdijk, est valable et s'il nous demande de nous distancier de notre être historique pour évaluer non seulement ce que nous pouvons ou allons devenir, mais aussi pour prendre conscience de notre responsabilité face à la reproduction du monde et de nous-mêmes, il est alors probable qu'il soit préférable de parler, avec Sloterdijk, non pas de nouvel humanisme, mais de post-humanisme, qui est certes en soi une forme d'«humanisme» mais qui prend acte, et ainsi en diffère, du point aveugle de l'humanisme moderne et prémoderne. Pour bien illustrer ceci, et défendre l'idée que toute réflexion contemporaine pour une «vraie postmodernité» devra se placer en dehors du cadre de la pensée humaniste classique et de la pensée moderne, je vais revenir sur l'argumentation de Sloterdijk qui englobe les questions reliées de l'humanisme et de l'«élevage» de l'homme.

La thèse sur l'humanisme de Sloterdijk connaît deux points. Premièrement, l'humanisme est défini comme étant, depuis l'Antiquité et la philosophie classique qui l'exprime de façon emblématique, une télécommunication créatrice et incitatrice d'amitié utilisant le média de l'écrit et institutionnalisée, notamment dans les sociétés modernes, par l'alphabetisation et l'éducation généralisée. A un humanisme classique regroupé autour de cénacles littéraires d'alphabetisés et d'éduqués privilégiés mais porteurs d'expansion et d'universalisation, s'est ainsi substitué un humanisme national-bourgeois où le modèle de la société littéraire est devenu la norme de la société politique, dont l'idéologie est ainsi d'assurer l'organisation du peuple alphabetisé autour d'un canon de lecture national, et qui connût ses grandes heures de 1789 à 1945. Le deuxième point de sa thèse est, qu'après 1945, les sociétés modernes «ne peuvent plus produire que marginalement leur synthèse politique et culturelle par le biais des médias littéraires, épistolaires et humanistes»<sup>347</sup>. La raison en est que, de façon croissante, avec la radio, la télévision, les réseaux de type Internet, c'est-à-dire avec la transformation de la société dans le sens d'une société de masse avec une culture de masse, «de nouvelles bases à la coexistence des êtres humains» sont apparues, et que l'humanisme littéraire ne suffit plus à établir le lien télécommunicatif entre les habitants de ces sociétés. Les sociétés contemporaines se révèlent ainsi essentiellement post-littéraires, post-épistolographiques et en conséquence post-humanistes :

«Nous avons quitté l'ère de l'humanisme des temps modernes, considéré comme un modèle scolaire et éducatif, parce que l'on peut plus maintenir l'illusion selon laquelle

<sup>347</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 13.

les grandes structures politiques et économiques pourraient être organisées selon le modèle amiable de la société littéraire»<sup>348</sup>.

Historiquement, Sloterdijk note qu'après 1945, et les abîmes de la Seconde guerre mondiale, on a pourtant vu un nouvel essor de l'humanisme. Mais plutôt que d'offrir des solutions adéquates aux problèmes contemporains, ce néo-humanisme, rêve d'une civilisation de la bibliophilie radicalisée, exprime avant tout un réflexe qui met au jour un motif central de la pensée humaniste : «l'humanisme, comme mot et comme chose, a toujours un «contre-quoi», car il s'engage à aller tirer l'homme de la barbarie»<sup>349</sup>. Sloterdijk souligne ainsi que «le thème latent de l'humanisme est [...] une manière de faire sortir l'être humain de l'état sauvage, et sa thèse latente est la suivante : la bonne lecture apprivoise»<sup>350</sup>. Ce que le phénomène de l'humanisme permet donc de rappeler, poursuit-il, c'est que «les êtres humains, dans les cultures civilisées, sont constamment revendiqués par deux puissances culturelles à la fois» : l'influence inhibante et l'influence désinhibante, les forces qui apprivoisent et les forces qui bestialisent. Dans le credo humaniste, il y a ainsi cette conviction centrale que les hommes sont des «animaux sous influence» qu'il faut donc soumettre aux influences adéquates. Depuis 1945, ce souci humaniste d'un retour de l'homme à l'état sauvage reste alors bien un souci auquel il faut faire face. En effet, écrit-il, «les retours à l'état sauvage [...] se déclenchent justement, d'ordinaire, lorsque le déploiement de la force atteint un degré élevé, que ce soit sous la forme d'une brutalité guerrière et impériale immédiate ou sous celle de la bestialisation quotidienne des êtres humains dans les médias du divertissement désinhibant», c'est-à-dire exactement la situation contemporaine que Sloterdijk ou Raulot, entre autres, ont évoqué<sup>351</sup>.

Mais la question de l'humanisme ne se réduit pas alors à savoir si la lecture cultive. Elle implique au contraire, dit Sloterdijk, une anthropodécée, c'est-à-dire «une détermination de l'être humain à l'égard de son ouverture biologique et de son ambivalence morale»<sup>352</sup>. En d'autres termes, c'est aussi dire que

«la question de savoir comment l'être humain pourra devenir un être humain vrai ou véritable est inéluctablement posée comme une question de médias, si nous entendons par «médias» les moyens de communion et de communication par l'usage desquels

<sup>348</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 14.

<sup>349</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 15.

<sup>350</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 16.

<sup>351</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 16.

<sup>352</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 18.

les humains se cultivent eux-mêmes pour devenir ce qu'ils peuvent être et ce qu'ils seront»<sup>353</sup>.

Ainsi, si le souci humaniste est toujours fondé, c'est sa problématisation avant même sa réponse qui n'est pas adéquate, comme va le montrer Sloterdijk en reprenant l'argument contre-humaniste de Heidegger.

On ne s'intéressera pas ici aux détails de l'analyse par Sloterdijk de l'objectif poursuivi par Heidegger dans sa *Lettre sur l'humanisme*, mais à la problématique qu'il soulève et qui permet effectivement d'apercevoir comment les conditions de la thématique humaniste ne sont plus suffisantes actuellement<sup>354</sup>. Selon Sloterdijk, par sa réflexion sur une tentative d'humanisation autre que l'humanisme, c'est-à-dire dans un cadre qui ne soit plus celui du national-humanisme bourgeois, le texte de Heidegger représente en effet un véritable événement en termes de pensée et de stratégie de communication : en mettant au jour les conditions de l'humanisme, Heidegger ouvre en fait «un espace de pensée trans-humaniste ou post-humaniste dans lequel a évolué depuis une grande part de la réflexion philosophique sur l'être humain»<sup>355</sup>.

Dans ce texte, Heidegger soutient que le mot et la tradition «humaniste» doivent être abandonnés parce qu'ils ne font qu'éluder et masquer en la prenant pour déjà résolue, la véritable question intellectuelle qu'est la question de l'essence de l'homme. Heidegger, lui, veut poser cette question et de l'angle qui lui semble le seul acceptable, celui de l'ontologie existentielle. Chez Heidegger, cette pensée contre l'humanisme et l'idée d'ontologie existentielle s'accompagnent alors, dans un dérive divinisante, d'un rejet de toute identité ontologique entre l'humain et l'animal. L'homme ne serait pas un «animal doué de raison». A la différence des créatures végétales et animales inscrites dans un environnement étranger, estime Heidegger, l'homme, seul, a en effet un monde et il est dans le monde, et dans ce monde il est, et lui seul, en relation à l'Être dont il doit assurer la garde et rester à l'écoute en habitant le langage (maison de l'Être). Heidegger rejette donc l'humanisme parce qu'il ne pense pas assez haut l'humanité, et il le fait dans une optique anti-vitaliste et anti-biologiste. Dans ses termes, «lorsque l'on définit l'humanité de l'homme comme l'ex-istence, il s'agit du fait que ce n'est pas l'homme qui est l'essentiel, mais l'Être comme dimension de l'ex-tatique de l'ex-istence»<sup>356</sup>.

<sup>353</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, pp. 18-19.

<sup>354</sup> Cette analyse est présentée aux pages 19 à 30 du texte de Sloterdijk.

<sup>355</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 21.

<sup>356</sup> M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 1946, p. 24, trad. ici par O. Mannoni in P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 25.

La critique de l'humanisme de Heidegger ne se veut donc pas un inhumanisme ou un anti-humanisme. Au contraire, souligne Sloterdijk, en affirmant son ontologie contre les insuffisances de l'humanisme, Heidegger respecte en fait la principale fonction de l'humanisme classique qui consiste à établir un lien d'amitié entre l'être humain et la parole de l'autre. Il radicalise même ce motif en le transposant du champ pédagogique vers le centre de la réflexion ontologique. Pour Heidegger, la mission de l'être humain, qui est l'essence de l'homme, est de garder l'Être et de correspondre à l'Être, et ce, dans une image pastorale, comme un berger garde son troupeau dans la clairière. Aux différences près qu'ici, le troupeau est le monde qu'il faut préserver et méditer comme une circonstance ouverte, que c'est l'Être qui emploie les humains comme gardiens, et que la clairière est donc à la fois le lieu où s'exerce cet emploi et «l'endroit où l'Être se révèle et s'ouvre en tant que ce qui est là»<sup>357</sup>. Ainsi, selon Heidegger, sa position est bien supérieure à l'humanisme car l'appriivoisement et le lien d'amitié qui définit l'être humain, conçu et dévoilé comme la clairière de l'Être, se placent maintenant, grâce à la retenue extatique de sa correspondance recueillie à l'Être, au niveau ontologique et donc bien plus en profondeur qu'aucune débestialisation par la lecture ne pourrait le faire. Le problème est alors, comme le souligne Sloterdijk, que pour reconstituer une société «littéraire» ou plutôt «d'écoute de l'Être», et donc savoir ce que l'Être veut nous transmettre, il faut considérer l'oeuvre complète de Heidegger comme le critère premier et la voix privilégiée de l'Être. Ce que l'on peut voir toutefois, indique Sloterdijk, c'est qu'à travers la critique heideggérienne de l'humanisme, se propage «un changement d'attitude qui renvoie l'être humain à une ascèse de méditation dépassant de très haut tous les objectifs d'éducation humanistes», et surtout s'opposant à son idéal de l'homme fort<sup>358</sup>.

Mais plus important encore, et plus important que toute réponse que propose Heidegger, le mérite de sa réflexion est, pour Sloterdijk, d'avoir exprimé la question de l'époque : «qu'est-ce qui apprivoise encore l'être humain lorsque l'humanisme échoue dans son rôle d'école de l'appriivoisement humain?»<sup>359</sup>. Et c'est cette question qu'il faut reposer à nouveau aujourd'hui :

«Qu'est-ce qui apprivoise encore l'homme lorsque les efforts d'auto-domestication qu'il a menés jusqu'ici n'ont conduit, pour l'essentiel, qu'à sa prise de pouvoir sur tout l'étant? Qu'est-ce qui apprivoise l'être humain lorsque, après toutes les

<sup>357</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 26.

<sup>358</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 28.

<sup>359</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 30.

expériences faites dans le passé sur l'éducation de l'espèce humaine, on ne sait toujours pas qui ou ce qui éduque les éducateurs et dans quel but?»<sup>360</sup>

L'intérêt du texte de Sloterdijk est alors qu'il échafaude sa réponse à partir d'un retour sur la critique nietzschéenne de la société et de la civilisation occidentale. Il opère ainsi une historicisation de la thèse ontologique de la clairière de Heidegger qui replace l'ontogénèse humaine et la question de l'appriivoisement à la fois dans le temps long anthropogénétique et le temps court historique. Il montre ainsi que le séjour humain dans la clairière ne constitue aucunement un rapport ontologique *primitif* inquestionnable.

Sloterdijk souligne en effet qu'il existe une histoire de la sortie de l'être humain dans la clairière, une histoire qui est à la fois «une histoire sociale de la manière dont l'homme peut être touché par la question de l'Être, et une mobilité historique dans l'ouverture béante de la différence ontologique»<sup>361</sup>. Autrement dit, l'histoire «réelle» de la clairière se révèle constituée de deux grands récits, le récit de l'hominisation et le récit de l'appriivoisement ou de la domestication, qui se rejoignent dans le récit commun de la transformation de l'animal sapiens en l'homme sapiens, c'est-à-dire cet animal ouvert au monde. Le récit de l'hominisation, c'est celui de l'inachèvement animal de l'humain, de sa nature de «prématuré» qui fait de sa naissance biologique un acte de venir-au-monde : «en échouant comme animal, la créature indéterminée est précipitée hors de l'environnement et acquiert ainsi le monde, au sens ontologique»<sup>362</sup>. S'adjoint alors à ce processus, le deuxième récit qui fait de l'avancée dans le monde une entrée à la fois dans le langage et dans le bâti. Si, comme le dit Sloterdijk, «le venir-au-monde humain prend les traits d'un venir-au-langage», désignant la clairière comme un événement à la limite de l'histoire de la nature et de la culture, il implique aussi en effet, dès que les hommes qui parlent coexistent dans d'assez grandes dimensions, que ceux-ci n'habitent pas seulement des maisons de langages mais aussi des maisons bâties.

Sur la clairière, se dressent ainsi les maisons de l'homme, avec leurs temples et leurs palais. Le rapport de l'homme avec l'animal alors change. Avec l'appriivoisement de l'homme par la maison, souligne Sloterdijk, débute en effet aussi l'épopée des animaux domestiques, dont les liens aux maisons des hommes ne sont pas seulement une question de domestication, mais aussi de dressage et d'élevage. Or, ceci nous fait voir d'un autre angle le propre processus de domestication humaine. En effet, au-delà de la question de la cohabitation homme/animaux domestiques comme complexe biopolitique, ce qui apparaît, c'est que la clairière est dès le départ «à la fois une aire de combat et un lieu de décision et de sélection»

<sup>360</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 30.

<sup>361</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 31.

<sup>362</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 32.

pour les être humains eux-mêmes : «Là où se dressent des maisons, il faut décider ce que doivent devenir les hommes qui les habitent», impliquant quels types de constructeurs prennent le pouvoir<sup>363</sup>.

Ce dont il est réellement question dans la problématique de la clairière habitée et bâtie, montre Sloterdijk, et ce pourquoi c'est bien de l'histoire réelle de la clairière qu'il faut faire partir la réflexion sur l'être humain au-delà de l'humanisme, c'est donc la question de l'homme comme force d'appivoisement et d'élevage. Or, cette question, c'est précisément celle que touche Nietzsche dans un texte d'*Ainsi parlait Zarathoustra* où il énonce un discours théorique sur l'homme «éleveur» de l'homme<sup>364</sup>. Dans ce texte, Nietzsche met en effet en avant que les hommes qu'observent Zarathoustra ont, par le discours du bonheur et de la vertu, c'est-à-dire par le discours humaniste, réussi à transformer l'homme sauvage en sa version rapetissée et domestiquée de «petit homme» ou de «dernier homme». En ce sens, ils se sont avérés des éleveurs efficaces : «Ils se sont soumis eux-mêmes à la domestication et ont mis en route en eux-mêmes un choix d'élevage allant dans le sens de la sociabilité de l'animal domestique»<sup>365</sup>. Or ce choix d'élever les hommes dans la direction de l'anodin n'est aucunement anodin en soi, et c'est en cela que Nietzsche critique la «fausse innocuité» de l'humanisme moderne. Du coup, souligne Sloterdijk, toute la problématique de l'humanisme prend un tour nouveau :

«En formulant la thèse de l'être humain comme éleveur de l'être humain, on fait exploser l'horizon humaniste, dans la mesure où l'humanisme ne peut ni ne doit

<sup>363</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 35.

<sup>364</sup> P. Sloterdijk fait référence ici au texte «De la rapetissante vertu», dans la troisième partie de l'ouvrage de Nietzsche. Sur le sens de *Ainsi parlait Zarathoustra*, cf. G. Deleuze, *Nietzsche, op. cit.*, et ci-dessous chapitre VI. 1. Je reproduit ici l'extrait cité par Sloterdijk pour plus de clarté dans la compréhension de son argument : «Car [Zarathoustra] voulait apprendre ce que dans l'intervalle était devenu l'homme, s'il avait grandi ou bien rapetissé. Et, une fois, de maisons neuves il vit un alignement; lors s'étonna et dit :

Que signifient ces maisons? En vérité ne les bâtit une grande âme, à son image!

[...] Et ces chambres et ces réduits! Se peut-il qu'en sortent et qu'y entrent de vrais *hommes*?

Et immobile restait Zarathoustra, et il réfléchissait. Dit enfin, chagriné : «*Tout* a rapetissé!

Partout je vois portes plus basses : qui est de *mon* espèce encore peut y passer - mais il lui faut courber l'échine!

[...] J'avance parmi ce peuple et tiens les yeux ouverts; ils ont *rapetissé* et toujours davantage rapetissent - et c'est à cause de ce qu'ils enseignent sur le bonheur et la vertu!

[...] Veulent certains d'entre eux, mais la plupart ne sont que voulus.

[...] Tout ronds, loyaux et complaisants, entre eux tels sont ces gens, comme des grains de sable tout ronds, loyaux et complaisants.

Modestement embrasser un petit heur - C'est ce qu'ils nomment «résignation»! [...]

Au fond, bien simplement, ils veulent une seule chose avant tout : que personne ne leur fasse du mal. [...]

Leur vertu est ce qui rend modeste et docile; ainsi du loup ils firent le chien, et de l'homme même la meilleure bête domestique au service de l'homme».

Extrait de F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, éd. Colli et Montinari, tr. fr. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971, pp. 188-191, cité in P. Sloterdijk, *ibid.*, pp. 35-36.

<sup>365</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 37.

jamais franchir par la pensée la limite fixée par la question de l'élevage et de l'éducation : l'humaniste se fait donner l'homme par avance et lui applique ensuite ses moyens de discipline scolaire, de dressage et d'éducation»<sup>366</sup>.

Derrière le bel horizon de l'humanisme, Nietzsche dévoile ainsi la face cachée de la clairière, c'est-à-dire la domestication de l'humanité en désignant ceux qui détenaient le monopole de l'élevage (les prêtres, les enseignants) comme ce qu'ils sont, des éleveurs. Apparaît alors, de façon inédite, la vérité du conflit fondamental de tout avenir : le combat sur les orientations futures de l'élevage de l'être humain, le combat entre des éleveurs et des programmes d'élevage différents, ce qui chez Nietzsche s'énonce comme le combat entre les éleveurs du petit homme et les éleveurs du grand homme, ou encore entre les humanistes et les super-humanistes, les amis de l'homme et les amis du surhomme. Il ne faut alors absolument pas prendre l'emblème du surhomme comme le désir d'un retour à la forme pré-humaniste de l'homme, ni comme celui «d'une désinhibition rapide ou d'une évasion dans le bestial», écrit Sloterdijk, ou encore, souligne Deleuze, dans le sens d'une puissance supérieure de domination<sup>367</sup>. Sloterdijk estime en fait, pour sa part, que lorsque Nietzsche parle du surhomme, il pense en fait à «une ère du monde qui se situe bien au-delà du temps présent», «il prend la mesure des processus millénaires passés au cours desquels on a pratiqué la production d'êtres humains, grâce à d'étroites imbrications entre élevage, apprivoisement et éducation»<sup>368</sup>. Mais qui, écrit-il, est aujourd'hui capable de dire et de penser ce qu'il en sera dans deux mille cinq cents, c'est-à-dire dans le même espace de temps qui nous sépare du début de l'humanisme philosophique? Et à ce moment-là, il est possible que Nietzsche soit bien la «force majeure» qu'il se prétend être pour l'avenir, aussi fondamental pour ces contemporains-là dans la compréhension de la question de l'être humain que Platon peut l'être pour nous.

Car ce qui est important dans la réflexion de Nietzsche, insiste Sloterdijk, ce n'est pas l'attribution de la domestication de l'homme par l'homme au christianisme qui non seulement concerne un temps trop court par rapport au lent processus d'élevage, mais qui devrait surtout être rapportée à «une dérive bioculturelle sans sujet», plutôt qu'à un acteur ourdissant ses

<sup>366</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 37.

<sup>367</sup> Cf. G. Deleuze, *Nietzsche, op. cit.*, et sur ce point ci-dessous chapitre VI. 1.

<sup>368</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, pp. 38-39. Mais cette interprétation n'implique pas une vision «quantitative» (accumulation de petits changements dans le temps) du passage au surhomme, à moins de s'éloigner de Nietzsche lui-même. Comme le souligne Lyotard, la dynamique dans l'opposition du surhomme à l'homme et au trop humain est la «rétorsion», c'est-à-dire le renversement de perspectives en faveur de ce qui apparaît faible au départ, et qui s'opère en une fois sous la réserve qu'elle se fasse au moment adéquat (conditions qualitatives). Cf. J. F. Lyotard, «Nietzsche et les Sophistes. La logique qu'il nous faut», série de cinq cours, Université de Vincennes, 1975-1976, 39 p., disponible sur [www.imaginet.fr/deleuze/TXT/jf1070275.html](http://www.imaginet.fr/deleuze/TXT/jf1070275.html). et sq.

plans<sup>369</sup>. Non l'important, c'est l'idée que la domestication de l'être humain constitue le grand impensé face auquel l'humanisme a détourné les yeux depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, et donc qu'il faut produire une réflexion ultérieure sur l'humanité qui dépasse l'innocuité humaniste. Et ce qui surgit alors comme évidence, c'est que, au sein même de l'humanisme, il n'a jamais été possible d'assurer un quelconque apprivoisement ou domestication par le seul moyen de la lecture. Il a fallu une autre puissance qui double l'éducation : la «sélection», comme pouvoir derrière le pouvoir, entre certains êtres humains et d'autres. On fait alors face à la thèse, qui est en fait centrale à la philosophie politique depuis Platon, que «les hommes sont des animaux dont les uns élèvent leurs pareils tandis que les autres sont élevés», et dont on retrouve précisément l'écho dans la distinction chez Nietzsche des hommes «qui veulent» et de ceux, la plupart, qui «sont voulus». N'être que voulu signifie ainsi, relève Sloterdijk, «n'exister qu'en tant qu'objet, et pas en tant que sujet de la sélection»<sup>370</sup>.

Or, la nouveauté de la problématique contemporaine, et qui alimente l'impossibilité de rester dans la perspective humaniste classique, c'est que, grâce à l'élévation des capacités technologiques, les gens ont de plus en plus le pouvoir de sélection dans leurs mains. Sloterdijk écrit ainsi que «c'est la signature de l'ère technique et anthropotechnique : les êtres humains se retrouvent de plus en plus sur la face active ou subjective de la sélection sans qu'ils se soient volontairement forcés à entrer dans le rôle du sélecteur»<sup>371</sup>. C'est d'ailleurs précisément cette situation, cette capacité croissante du faire humain avec toutes ses conséquences à la fois pratiques et éthiques sur la société, l'environnement naturel et l'humanité, dans sa survie comme dans ses formes de persistance, qui anime le projet de Freitag de reconnaissance du péril contemporain et de pédagogie de la normativité. Mais on voit ici que le danger ou l'enjeu dépasse la simple forme systémique contingente de la société, et qu'il exprime en fait à la fois l'arrivée de l'être humain au stade de la maîtrise de sa capacité reproductive et autodestructrice et à celui où la conscience de ce stade est indispensable pour déterminer le futur de l'orientation humaine, autrement dit la «politique d'élevage» adéquate.

En effet, souligne Sloterdijk, en dépit du malaise qui marque ce pouvoir de choisir, le refus de l'exercer, c'est-à-dire le maintien conscient de l'humanité dans la même dépendance envers Dieu, le hasard, la nature ou les autres, comme dans le temps passé de l'incapacité humaine, paraît déjà condamné à l'échec. On en viendra donc «sans doute, à l'avenir, à entrer dans le jeu de manière active et à formuler un code des anthropotechniques», code qui transformera alors aussi la signification de l'humanisme classique en montrant que l'homme,

<sup>369</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 40.

<sup>370</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 41.

<sup>371</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, pp. 41-42.

ou l'humanité, n'est pas seulement l'amitié de l'homme avec l'homme, mais qu'il représente aussi pour l'homme «une *vis maior* - une force plus forte que lui-même»<sup>372</sup>. Il faut donc aujourd'hui, pour Sloterdijk, bien comprendre deux choses. Premièrement, que «les prochains intervalles longs seront pour l'humanité des périodes de décision sur la politique de l'espèce. On y verra si l'humanité, ou ses fractions culturelles centrales, parviennent au moins à remettre en marche des procédés efficaces d'auto-apprivoisement», ce qui est loin d'être assuré<sup>373</sup>. Et deuxièmement, qu'en conséquence,

«le discours sur la différence et l'imbrication de l'apprivoisement et de l'élevage, et même, d'une manière générale, l'allusion au crépuscule d'une conscience des productions de l'homme, et plus généralement des anthropotechniques [...] sont les données dont la pensée actuelle ne peut se détourner, sauf à vouloir se consacrer de nouveau à ce processus de banalisation» [qu'est l'humanisme]<sup>374</sup>.

La question contemporaine est donc bien, pour Sloterdijk, celle de l'élaboration possible, et souhaitable, d'une forme de pédagogie qui assure l'auto-apprivoisement de l'homme et évite la désinhibition bestiale dont les forces incitatrices se multiplient aujourd'hui. Mais ce devra être une pédagogie, ou une structure d'acquisition de la culture, qui prenne en compte, voire mette en son cœur, le problème à la fois de l'ouverture à l'avenir de l'être humain et de sa capacité nouvelle multipliée de sélection anthropotechnique ou anthropotechnologique, et sans que l'on puisse déterminer actuellement le résultat de l'évolution à long terme, éthique comme génétique, de l'espèce.

L'analyse du texte de Sloterdijk nous permet ainsi de préciser plusieurs choses quant à la problématique dégagée par Freitag et la solution normative qu'il apporte. On peut d'abord voir que l'ontologie de la normativité de Freitag, et toute sa réflexion, se placent dans la suite du questionnement heideggérien auquel elles tentent de répondre : on trouve en effet déjà chez Heidegger l'affirmation d'une ontologie existentielle et la recherche d'une mise en relation de l'homme avec son essence véritable. Le but est aussi déjà d'«apprivoiser» l'homme, c'est-à-dire de lui indiquer la direction de l'affranchissement de ses capacités autodestructrices et destructrices du monde dans le respect recueilli de son origine fragile et de sa condition d'être, avec pour objectif la construction d'un monde à la mesure de la grandeur de sa nature profonde. Mais la réponse de Freitag s'éloigne nettement de celle de Heidegger sur des points

<sup>372</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 42.

<sup>373</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 43.

<sup>374</sup> P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 39.

cruciaux et le rapproche là davantage de Sloterdijk ou même de Nietzsche : l'identité ontologique de l'homme et de l'animal avec l'élévation de l'animal et du végétal à la capacité normative; la vision anthropologique, historique, de l'être humain dans son ontogenèse; le thème de la normativité comme rejet de tout Être hors de l'être humain.

Mais on voit aussi c'est que si le questionnement de Freitag est bien de type post-humaniste dans la reconnaissance de la différence introduite par l'expansion des capacités technologiques et la mutation postmoderne de la société, sa réponse reste, elle, de type humaniste classique. Ce que nous indique Sloterdijk, c'est en effet qu'il faut maintenant prendre en compte jusqu'au bout la transformation de la société contemporaine, avec toutes ses conséquences post-humanistes, post-littéraires, massifiantes, et ce jusque dans les solutions que l'on veut proposer face aux problèmes que cette transformation suscite. Freitag, en restant le promoteur d'une idéologie moderne de la pédagogie humaniste qui n'a, dans les faits, plus de prise sur la société contemporaine, reste alors en retrait de cette exigence. Un éventuel post-humanisme ou sur-humanisme aura donc certes, lui aussi, on le voit chez Sloterdijk, à cœur d'apprivoiser l'être contre toute bestialisation, mais il aura, en plus, intégré au départ la question de la détermination de l'être humain et de son élevage, rejetant ainsi la fausse innocuité de l'humanisme classique et moderne dont l'efficacité passe aussi par la sélection et implique un résultat institutionnalisé qui n'est pas nécessairement lui-même exempt de barbarie.

Le texte de Sloterdijk nous permet alors aussi de relire en termes nouveaux l'opposition sociétale exprimée chez Freitag en termes de modernité/postmodernité, et chez Deleuze en termes de société disciplinaire/société de contrôle. On a maintenant une distinction supplémentaire entre société littéraire-nationale et société de communication-de masse ou société humaniste/société post-humaniste. L'idée d'une césure manifeste entre deux types de société et de l'émergence de ce deuxième type de société autour de 1945 est ici encore une fois validée. Ce que l'on voit par ailleurs, à travers cette multitude typologique qui nous mène plus loin dans la compréhension des nuances, des variantes, des manifestations diverses comme de l'unité profonde d'une ou de plusieurs époques, c'est l'apport, quand on pense la société contemporaine et l'évolution historique, d'un travail de type archéologique et généalogique dans le sens et la suite de Foucault, pour montrer en quoi, comment et sur quels points, les sociétés se suivent historiquement, diffèrent et s'opposent entre elles, et ce très loin de tout schéma déterministe ou méta-historique d'évolution linéaire. Seul un tel travail, exemplifié chez ces trois auteurs, permet de comprendre et de mettre en lumière les continuités et les discontinuités sociohistoriques qui nous font voir en quoi nous sommes redevables des formes sociétales passées, en quoi on s'en distingue, mais aussi nous rappellent que nous sommes ultimement les acteurs et les décideurs de ce que nous allons

devenir sans aucune sorte de détermination autre que celles que l'on choisira et rechoisira au fil des générations.

Pour finir, et sous la double lumière des convergences et des différences de l'analyse freitagienne et du texte de Sloterdijk, on dira alors que, si l'on s'accorde avec le questionnement de Freitag, ce dernier fait probablement l'erreur d'oublier que Nietzsche fut le premier à avoir posé ces questions, comme il fut le premier, dans toute sa radicalité, à rejeter un modèle sociétal qui instituait la déshumanisation de l'être humain. Et cette erreur se double alors en toute logique d'une autre, qui est la non-reconnaissance par Freitag de la nature ou de la dimension nietzschéenne de la postmodernité et son opposition radicale, et non seulement romantique ou esthétique, à la dimension systémique-technologique. Il est vrai que souvent, dans la réalité sociale, ces deux dimensions se rejoignent, l'une étant le verso de l'autre dans le même phénomène, toutes deux dans un sens anti-moderne. Mais c'est là qu'il faut discerner en détail ce qui les séparent et fait de l'une la condamnation de l'autre, comme l'a fait par exemple Lyotard dans sa distinction de la paralogie et de l'innovation, ou encore de façon plus générale, et sans éviter le paradoxe, de l'autonomie contre le système.

#### **5. 4. Post-humanisme et postmodernité alternative. Autour de Nietzsche**

Ce que je voudrais alors proposer, c'est l'idée que les perspectives de Freitag et de Nietzsche ne sont pas aussi étrangères qu'elles peuvent paraître au premier abord, notamment quand on se focalise sur l'hégélianisme du premier. Au-delà du schéma hégélien et de l'inspiration heideggérienne chez Freitag, et de la récusation des valeurs chez Nietzsche, on note en effet que tous deux s'attachent avant tout à la question de la «forme» des choses et des êtres, c'est-à-dire à leur «mise en forme», un mouvement essentiellement interne et qui exprime la radicale singularité et auto-nomie de ceux-ci. Or, que ce mouvement se fasse en relation avec l'extérieur (les autres, le monde, le passé, ou même une extériorité radicale) est également une évidence pour Nietzsche comme ses écrits sur l'histoire l'attestent<sup>375</sup>. Dans les deux pensées, on a aussi la saisie de ces singularités «subjectives» ou «individuelles» dans le cadre d'une multiplicité indéfinie du vivant, multiplicité qui est à la fois la base, le résultat et le processus de constitution de ces singularités. C'est d'ailleurs là que la référence hégélienne de Freitag, et notamment son adhésion à une pensée dialectique, met une borne au rapprochement des deux pensées, et à mon avis, marque les limites de son projet face au

<sup>375</sup> Cf. M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» (1971), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. II, pp. 136-156, et sur ce texte ci-dessous chapitre VI. 2.

perspectivisme radicalisé de Nietzsche. Comme deuxième proposition, je suggère donc qu'il faut relayer le projet freitagien par une pensée de type nietzschéen afin de profiter de tout le potentiel interprétatif de la société et de l'histoire du premier, mais aussi, d'une part, de le rendre plus apte à expliquer l'intégralité de la réalité contemporaine, sociale, sociétale et ontologique, qui ne se réduit pas à la dissolution systémique des formes et des valeurs, et d'autre part, de passer à une pensée véritablement postmoderne, post-humaniste, épistémologiquement et ontologiquement.

En proposant le rapprochement de ces deux pensées, je n'ignore pas tout ce qui les oppose ou les rend incompatibles, et avant tout cette différence épistémologique de départ que je viens d'évoquer. Et de fait, on ne trouvera pas facilement dans les deux oeuvres les mêmes concepts ou les mêmes développements. Certains termes identiques auront même l'air de s'opposer radicalement dans le sens qu'il leur est donné. Je pense par exemple à l'idée de valeur qui est un concept positif central chez Freitag et soutient tout son projet de reconstruction normatif, alors que chez Nietzsche elle est, sous son acception morale, à la fois la cible de ses attaques et le lieu de la bataille nihiliste dont il décrit le processus. Mais justement, la valeur est là morale et rejetée comme telle. Et, au contraire, face à l'affirmation des valeurs morales et à la reconnaissance nihiliste de l'absence de toute valeur, Nietzsche défendra l'idée d'une «transmutation des valeurs» dont l'idée dynamique peut être rapprochée de la distinction faite, avec Freitag, entre normativité existentielle, ontologique, et normes sociétales<sup>376</sup>. Comme cet exemple le montre, on doit alors travailler avant tout sur les dynamiques, les mouvements internes des deux pensées et les idées qu'elles manipulent pour saisir leur similitude et leur correspondance. Au-delà de la pensée de Nietzsche, c'est alors à la pensée contemporaine d'inspiration nietzschéenne, qui reprend et étend ses idées, que l'on pourra comparer le travail freitagien. Cette dernière partie va ainsi offrir une ouverture sur les trois prochains chapitres qui essaieront justement de développer une autre perspective de la postmodernité qui est en soi une perspective alternative sur le sujet et le réel.

Dans cette tentative de rapprochement des pensées de Freitag et de Nietzsche, il est alors important de s'arrêter d'abord sur ce que le premier dit sur le second, même si c'est marginal dans son argumentation, et notamment sur son intuition concernant le concept de volonté de puissance. La position de Freitag sur ce concept est en fait ambiguë. D'un côté il soutient, on l'a vu, qu'il faut peut-être comprendre cette volonté de puissance comme volonté de vivre et de laisser vivre. De l'autre, il associe Nietzsche à un «esthétisme de la volonté de

<sup>376</sup> Sur ces questions, cf. G. Deleuze, *Nietzsche, op. cit.*, et J. F. Lyotard, «Nietzsche et les Sophistes. La logique qu'il nous faut», deuxième cours d'une série de cinq, 6 mars 1975, Université de Vincennes, disponible sur [www.imaginet.fr/deleuze/TXT/jfl060375.html](http://www.imaginet.fr/deleuze/TXT/jfl060375.html).

puissance» qui n'est en aucun cas comparable à son projet positif d'esthétique transcendante des formes. Il faut alors comprendre cette identification de Nietzsche à l'esthétisme (que l'on retrouve pour des raisons similaires chez Habermas) dans le cadre de la pensée dialectique et moderne de Freitag qui oppose dogmatisme et esthétisme pour mieux souligner la valeur de leur point médian de la pédagogie, et en l'occurrence de la pédagogie de l'autonomie. Dans cette perspective, Freitag situe Nietzsche dans la lignée de la modernité, et précisément comme l'héritier de la liberté moderne poussée alors à son paroxysme de «volonté qui se veut elle-même», et dans un volontarisme de la liberté qui fait face à l'autre extrême du «dogmatisme du principe de raison»<sup>377</sup>. Mais c'est déjà probablement tourner trop la volonté de puissance vers une pure volonté de soi, alors que c'est avant tout une expression réflexive de l'affirmation de la vie. Cette identification pose en fait deux problèmes. Le premier est qu'elle place Nietzsche dans une histoire de la modernité qu'il affirme pourtant rompre grâce à sa pensée. Si cette interprétation est, comme on le verra dans le chapitre IV, celle de Heidegger et de Renaut, et a son intérêt dans les limites d'une histoire de la philosophie, elle n'en fait pas moins l'impasse sur ce que dit Nietzsche lui-même, c'est-à-dire sa motivation philosophique, mais aussi sur le recours à Nietzsche de tous ceux qui ont précisément voulu sortir du cadre épistémologique moderne, Foucault et Deleuze en tête. Le deuxième problème est sa contradiction avec l'intuition parallèle de Freitag d'une volonté de puissance comme volonté normative. Or, cette ambiguïté se retrouve dans une autre analyse de Freitag portant sur le sens de la «mort du sujet», dont la formulation incite fortement à rejeter la réduction «esthétisante» de la volonté de puissance.

Freitag aborde deux fois la question de la «mort du sujet» dans son texte sur la normativité. La première fois, il l'attache uniquement à une vision structuraliste ou systémique. Il estime ainsi que dans la pensée contemporaine de la mort du sujet, le sujet «n'agit» pas, mais «est agi» par la structure, - formulation «ancienne» encore universaliste -, ou «réagit» à l'environnement», comme dans la *Systemtheorie*<sup>378</sup>. Il ignore donc là toute la problématique anti-subjective nietzschéenne. La deuxième fois, il rapproche bien cette question de celle de la mort de l'homme mais comme conséquence indirecte de l'affirmation moderne du principe de raison universelle. Il écrit en effet que ce qu'annonce le «principe de raison (nécessaire et) suffisante», par sa référence abstraite à des «lois nécessaires et immuables» de la nature contre l'arbitraire et la contingence des lois «sociales» (de la Cité), «c'est alors la mort des normes et des «autonomies», et cette mort finira par être comprise

<sup>377</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 161.

<sup>378</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 137.

comme la «mort de Dieu» et enfin comme la «mort du sujet» et la «mort de l'homme»<sup>379</sup>. Mais, reconnaît-il, la proclamation de cette mort-là est d'emblée ambiguë :

«Sous sa forme ou dans son style romantique, elle exprime, comme chez Nietzsche, le refus de la domination de la raison souveraine, le refus du «pouvoir absolu» contre lequel se soulève la «volonté de puissance» particulière, l'affirmation de soi de chaque volonté et de chaque identité contingente et singulière, sa volonté immanente d'existence dans l'accomplissement de ses normes propres. Mais sous sa forme positiviste et toujours encore métaphysique, elle annonce au contraire que toute autonomie subjective doit se dissoudre devant l'arbitraire de la technique, elle proclame la souveraineté et la toute-puissance de l'arbitraire technologique et technocratique, dont l'immanence radicale prend la place de la nécessité «transcendante» »<sup>380</sup>.

Pour Freitag, il y a donc deux morts de l'homme qui s'opposent : la mort nietzschéenne, qui se fait sur l'affirmation des normes et de la contingence contre l'universalisme de la raison; et la mort positiviste et technologique, qui est celle de la victoire du système et de la technique. La mort de l'homme nietzschéenne a donc en son cœur cette «volonté immanente d'existence dans l'accomplissement de ses normes propres» qui définit exactement ce que Freitag veut faire reconnaître dans la normativité. Et c'est bien dans ce sens-là qu'il faut prendre la pensée de Nietzsche et son concept de volonté de puissance, et non dans le sens d'une réduction à un esthétisme ou un romantisme qui ne rend raison ni à sa radicalité ni à sa nouveauté. Et si on suit cette voie-là, alors ce n'est pas tant la pensée de Nietzsche qu'il faut revoir sous une autre perspective, mais bien celle de Freitag, avec son épistémologie, et sa vision identitaire du sujet et de la société. Car, maintenant, avec cette saisie de la volonté de puissance comme volonté d'être plutôt que de ne pas être, ou encore comme «puissance d'être affecté et puissance de donner» (Deleuze), on s'aperçoit que la «subjectivité» mise en avant par Freitag, ce «vouloir-vivre» comme affirmation de sa spécificité, de sa multiplicité et de sa différence, qui est aussi «devoir-être» et «laisser-vivre», c'est aussi bien celle du surhomme nietzschéen qui s'oppose à l'homme moderne de la fausse culture et des valeurs supérieures, et sans qu'il soit nécessaire de la définir par l'identité ou par la conscience.

---

<sup>379</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 144.

<sup>380</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 144.

La lecture de la critique par Nietzsche de ses contemporains «modernes» et de leur culture permet d'ailleurs de souligner cette communauté de perception sur le lien entre forme et vérité de l'humanité. Voici ce qu'il écrit :

«On devient de plus en plus négligent et nonchalant en ce qui concerne le dehors, et on élargit la dangereuse faille entre le contenu et la forme, jusqu'à devenir insensible à la barbarie, pourvu que la mémoire soit toujours excitée à nouveau par un afflux constant de choses nouvelles, dignes d'être sues, et qu'elle puisse ranger en bon ordre dans ses casiers. Le narcissisme de la belle âme n'apporte plus dès lors qu'une piètre consolation : N'avons-nous pas le sens du contenu? Ne sommes-nous pas la fameuse nation de l'intériorité?»<sup>381</sup>.

Cette critique de l'illusion du contenu et du superficiel pourrait s'appliquer directement à la société postmoderne de l'image, de la médiatisation (ou simulacre) de la réalité, et du savoir «ready-made»<sup>382</sup>. Mais plus encore, elle rejoint précisément, dans son appel à la «forme», la recherche d'une re-mise en forme de l'activité individuelle, sociale et politique de Freitag. Chez Nietzsche, l'hypertrophie du contenu et du sens historique correspond d'ailleurs au déclin de la culture, ou «force plastique» (*plastische Kraft*), comme «faculté de croître par soi-même, de transformer et d'assimiler le passé et l'hétérogène, de cicatrifier ses plaies, de réparer ses pertes, de reconstruire des formes brisées»<sup>383</sup>. Alors, écrit Nietzsche, quand le savoir «cesse d'agir comme un facteur de transformation extérieure», la «culture» se confond avec la «culture historique», qui n'est que culte de l'encyclopédie et de l'intériorité, plein de «contenus» mais orphelin de «forme» :

«La confusion de la culture et de la «culture historique» se produit lorsque le savoir massivement accepté, sans faim, à contrecœur même, cesse d'agir comme un facteur de transformation extérieure, de formation et reste caché dans ce monde intérieur chaotique que l'homme moderne désigne comme son intériorité la plus exclusive. On dit alors qu'on possède le contenu, mais qu'on manque de forme, et c'est là une contradiction tout à fait insolite chez les êtres vivants. Si notre culture moderne [*moderne Bildung*] manque de vie, c'est qu'elle ne se conçoit pas sans cette

<sup>381</sup> F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, [1873-1876] Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 263, cité par J. Hoarau in «La postmodernité. Un essai de clarification», *op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>382</sup> Pour une critique contemporaine de perspective similaire, on pourra se référer à une série d'articles de J. Baudrillard, sur le thème «La guerre du Golfe n'a pas eu lieu», parus dans le quotidien *Libération*, février 1990.

<sup>383</sup> F. Nietzsche, *ibid.*, p. 20, cité par J. Hoarau, *ibid.*, pp. 12-13.

contradiction, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une vraie culture [*wirkliche Bildung*], mais en quelque sorte la connaissance de ce qu'est une culture»<sup>384</sup>.

Nietzsche fustige ainsi cette attitude de saisir le savoir comme un objet et non comme une remise en cause de soi, comme somme de pures connaissances, ou ce qu'on appellerait aujourd'hui pures «informations», pur «data» que la société informatique nous permettra d'engranger, de stocker et de redistribuer à volonté dans une encyclopédie mondiale illimitée qui devient dès lors le sujet même du savoir. La forme ou la mise en réflexivité critique de ces informations-connaissances est évacuée, le «questionnement» est remplacé par le jeu de l'«interrogation» (Lyotard). Dans ce sens, comme dans le cas de la «mort du sujet», Nietzsche apparaît bien comme le premier critique de la (post)modernité «positiviste, technique, rationaliste» et, en même temps, comme la source de la critique anti-subjective (sujet de la Raison moderne) contemporaine au profit d'une saisie contingente, auto-normative de l'individu.

On voit ainsi que l'essentiel des questions de Freitag sont déjà celles de Nietzsche. C'est cette atrophie du sens et de la sensibilité par le monde moderne rationaliste et plus encore par le monde postmoderne techniciste qu'ils combattent tous les deux. C'est la découverte «du vide auquel conduit la raison pratique lorsqu'elle est parvenue au terme de sa tâche négative, c'est-à-dire de sa critique de la tradition et de ses références religieuses de légitimation»<sup>385</sup>, qui définit chez Freitag la transition vers la postmodernité, et déjà chez Nietzsche le mouvement nihiliste. Mais justement ce à quoi appelle Nietzsche, c'est de faire face au vide, voir ce qu'il est (il n'est pas le néant) et s'inscrire alors dans l'histoire. C'est aussi la réaction devant le désenchantement du monde, la mort de Dieu, la mort du sujet qui pousse Freitag à se demander si nous sommes «vraiment morts en tant que sujets, ou simplement affaiblis, «débilisés»?»<sup>386</sup>, et qui retrouve, presque dans les mêmes termes, l'interrogation nietzschéenne sur ce qu'est l'homme vrai, comme on l'a vu avec Sloterdijk, et sur les techniques de sélection qui l'amènent à tel ou tel état. Chez Nietzsche, la mort du sujet signifie bien en fait la reconnaissance de la potentialité d'un sujet bien plus fort, bien plus grand, bien plus vivant, que celui de la version chrétienne-moderne de l'être humain, mais l'accès à ce nouveau sujet nécessite l'abandon du sujet tel qu'on le conçoit classiquement, c'est-à-dire aussi modernement, un sujet identitaire et même dialectique.

<sup>384</sup> F. Nietzsche, *ibid.*, p. 255, cité par J. Hoarau, *ibid.*, p. 13.

<sup>385</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 155.

<sup>386</sup> M. Freitag, «La dissolution de la société dans le «social» », *op. cit.*, p. 188.

Et quand Freitag écrit que «chaque individu vivant et chaque genre de vie «se tient d'abord en soi-même», n'existe qu'en accomplissant une «autonomie» qui est irréductible à toute singularité ou nécessité «universelle» », il retrouve l'individualisme ontologique de Nietzsche. Car Nietzsche, et plus tard Deleuze ou Foucault, souhaite avant tout agrandir l'espace des normes dans lequel l'être se trouve, refuser la limitation des normes passées et présentes basées sur l'ignorance de la subjectivité normative de l'être et qui se présentent comme lois éternelles de l'être, et inventer un nouvel être constamment par le déploiement indéfini mais concret de ses normes, comme «être du devenir».

Le lien posé entre Freitag et Sloterdijk est alors aussi valable pour Deleuze, mais cette fois-ci sur la question ontologique. Toutes les citations de Freitag sur la multiplicité rapportées plus haut pourraient en effet quasiment avoir été écrites par Deleuze dans son effort de définition du plan de consistance ou d'immanence comme socle de toute création, et de l'empirisme transcendantal comme dynamique fondamentale de constitution du vivant<sup>387</sup>. Chez Deleuze, c'est le concept d'univocité qui va englober et rendre compte de l'unité dans la multiplicité qu'évoque Freitag. Mais alors cette univocité elle-même est ontologique et non seulement dialectique, et chaque être normativement constitué va se différencier continûment, aura autant d'identités que de changement en lui. Il n'y a pas d'unité au sens identitaire, pas d'unité subjective mais une unité de mouvement, une unité en mouvement qui produit de la subjectivité.

Enfin, c'est encore un souci similaire d'établir un nouveau rapport aux valeurs qui anime Freitag et Nietzsche. Pour ce dernier, ce nouveau rapport correspond au passage de la critique à l'évaluation, qui est le «point de vue sur la valeur», et qui implique, dans son processus, une transmutation des valeurs<sup>388</sup>. Au-delà de Nietzsche, ce souci est aussi au centre du travail de Deleuze et de Foucault. En ajout à l'analyse de la postmodernité de Freitag, il faut alors rappeler que, face au développement du réformisme depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, s'est aussi développé en Europe, sur la base des réserves de tradition de la modernité qui importent tant à Freitag, mais aussi de celles de la pré-modernité de la Renaissance et de l'Antiquité, un mouvement de refus et rejet du réformisme qui s'attaque à la fois aux contradictions du capitalisme et de la société libérale-démocratique, et à l'aliénation de l'homme qu'elle entraîne. Un rejet ainsi révolutionnaire qui touche aux questions fondamentales de la catégorisation du réel et de la nature historique, donc contingente, de cette catégorisation, y compris les catégories du sujet, de l'homme, du sens etc. Certes, au XIX<sup>ème</sup> siècle, à l'époque de Nietzsche, ce rejet n'a pas réussi à se transformer en modèle

<sup>387</sup> Sur ces sujets, cf. notamment G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*, *op. cit.*, et de façon générale ci-dessous les chapitres V et VI où est analysée en détail la pensée de Deleuze.

<sup>388</sup> Cf. G. Deleuze, *Nietzsche*, *op. cit.*

sociétal, comme l'a noté Freitag dans son choix de définir la postmodernité par la logique décisionnelle-opérationnelle, mais il n'a jamais disparu et a irrigué tous les mouvements de remise en question normative au XX<sup>ème</sup> siècle. Ce mouvement n'avait d'ailleurs logiquement pas pu se développer de la même façon aux Etats-Unis, car il n'y a pas ou trop peu de réserves de tradition moderne et pré-moderne, et qu'en plus la majeure partie de ces réserves sont soit l'héritage anglais empiriste-individualiste, soit l'héritage religieux protestant à transcendance divine. Aux Etats-Unis, la seule réponse au mode sociétal postmoderne, au réformisme inné du modèle américain se manifeste alors dans la littérature ou dans les actions ou styles de vie eux-mêmes, qui vont pousser la logique américaine, la liberté individuelle, la recherche de l'expérience nouvelle, jusqu'au bout, jusqu'au point où la légitimation par la technique, l'efficace ou le bonheur matériel (besoin) est dépossédée de tous sens ou valeur, parfois d'ailleurs au contact ou sous l'influence de la seule tradition réelle du continent nord-américain, à savoir la tradition amérindienne, dans ses multiples formes singulières. D'où aussi devant cet empirisme radical, ontologique, une attraction, une fascination des auteurs du mouvement révolutionnaire anti-réformiste et nietzschéen européen, comme l'atteste l'attrait, à des niveaux différents, de Deleuze et de Foucault pour la littérature, la pensée ou le mode d'être «américain». Mais c'est encore une fois dire, non seulement que le courant révolutionnaire nietzschéen n'est pas un simple esthétisme et encore moins un nihilisme, mais aussi que le modèle américain postmoderne systémique lui-même a avec lui, si ce n'est en lui, des potentialités d'ouverture radicale vers autre chose.

C'est alors là que l'on voit que si les questionnements sont similaires, les réponses divergent voire s'opposent, en raison essentiellement de l'option dialectique, c'est-à-dire selon Deleuze encore dogmatique, privilégiée par Freitag. Le cadre dialectique est en effet dogmatique, pour Deleuze, car il fait référence à un concept du Tout, ou de l'Esprit, qui se déploie sous la dynamique positif-négatif<sup>389</sup>. Il renvoie à un idéalisme, idéalisme hégélien de synthèse, lui-même rechute par rapport à l'idéalisme transcendantal kantien, et qui, avec la conscience de notre être historique à laquelle nous invite Nietzsche, n'a plus chez Foucault, Deleuze ou Lyotard, de fondement acceptable. La différence entre des pensées et philosophies modernes et postmodernes, dans le sens d'une «véritable postmodernité», c'est alors peut-être bien, non pas l'adhésion soit à la pensée systémique soit à la pensée dialectique, mais la distinction entre penser à partir de Kant et de Hegel et penser à partir de Nietzsche.

---

<sup>389</sup> Cf. F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, pp. 7-18. Sur le lien entre dialectique, pensée de la vérité, et totalité (et leur rejet par Nietzsche), cf. aussi J. F. Lyotard, «Nietzsche et les Sophistes. La logique qu'il nous faut», *op. cit.*

Plusieurs problèmes découlent ainsi du maintien du cadre dialectique moderne et pré-nietzschéen chez Freitag. Il y a d'abord le problème de la nouveauté et de son origine dans l'histoire et l'action humaine : d'où vient la nouveauté? Et, d'abord, est-ce autre chose qu'un progrès, auquel cas on fait en réalité implicitement référence à un Tout, qui marque une finalité connue sur laquelle on avance, on progresse, dans la réalisation de ce Tout ou de cette finalité? Si l'être est notre lieu ontologique, d'où vient sa richesse, comment cette richesse se développe, s'accroît? Cela ne peut se faire que dans un rapport soit à autre chose (une extériorité), soit à un contenu caché inné et intérieur. Chez Freitag, la réponse est clairement l'extérieur, c'est-à-dire le monde concret, voir symbolique, réel, visible. Mais, si c'est le monde concret, on est confronté à la question de savoir de quel monde on procède : le monde matériel, spirituel? Que sait-on même du monde dit matériel? On peut alors être lié ontologiquement au monde, mais comment l'est-on normativement alors qu'on est encore à le découvrir et à se découvrir. La définition de ce monde dépend donc de la perception que l'on adopte envers lui.

Or, le problème de la saisie dialectique du monde par Freitag, c'est que le monde n'est en réalité jamais ce que l'on croit, ce que l'on connaît. Il est beaucoup plus mais on ne le connaît pas tant qu'il ne nous est pas apparu, autrement dit quand on l'a créé par une nouvelle question qui nous apparaît une nouvelle problématique issue d'une rencontre, violente, avec un hasard qu'on n'explique pas, ce «on» n'étant jamais le sujet pensant (et alors sujet créateur de tout), mais la relation d'extériorité elle-même, la rencontre entre ce sujet non pas avec le monde (connu, cru), mais, comme Foucault et Deleuze le développent, avec le Dehors, qui est déjà là dans le monde mais qui n'est pas réalisé<sup>390</sup>. Ne faut-il pas alors aller au-delà de la perception dialectique d'un monde harmonique inter-relié et auto-connu et s'ouvrir à l'idée d'extériorité? Une extériorité radicale qui fait que chaque rencontre du sujet avec cette extériorité, ce dehors, est une rencontre nouvelle, sans aucune reconnaissance, autrement dit est la création d'un nouveau rapport, rapport de forces, entre les forces qui constituent le sujet et les forces extérieures qui viennent du Dehors et qui l'affectent en étant affectées par lui. Ce n'est pas une dialectique (où il y a toujours reconnaissance), mais une dynamique créative où il y a évaluation du bon et du mauvais dans l'agencement nouveau et continu des forces en rapport.

Ce qui amène à la question du souci de la destruction des normes, normes sociétales, voire normes historiques de l'être humain dans sa forme actuelle. Chez Freitag, toute réflexion dans cette direction est freinée par l'identification de l'être à l'être humain connu et par la peur de sa destruction dans l'anormatif technologique. Mais sans verser dans une telle

<sup>390</sup> Cf. M. Foucault, «La pensée du dehors» (1966), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. I, 1994, pp. 518-539; G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, *Logique du sens, op. cit.*, et ci-dessous chapitres V et VI.

dissolution systémique, la normativité existentielle de l'être n'implique pas nécessairement de rester tel que l'on est : il y a la possibilité de construire autre chose que l'Homme ou même que l'humain tel qu'il est connu (possibilités non développées de l'humain-espèce). Ainsi, si l'Homme est une norme, comme Foucault l'avance, créée par l'homme moderne, en quoi la déconstruction de cette norme pose problème? Si l'on est le résultat des normes que l'on s'est donné historiquement, on ne perd rien de notre «être» existentiel à rejeter les normes historiquement créées pour une évolution hors-normes vers, en effet, autre chose. Mais il est évident que cette direction évolutive hors-norme est en soi normative puisqu'elle détermine notre propre développement. Peut-on ainsi se voir autrement que comme un être subjectif, à l'identité normative fixée? On retrouve le problème de la différence, et du passage de l'un à l'autre, du niveau des normes ontogénétiques et du niveau des normes sociohistoriques. Dans tous les cas, la question de la dépendance inscrite au cœur de l'être par Freitag n'est pas évacuée. La reconnaissance de cette dépendance se fait en réalité, même dans l'ouverture à autre chose, à travers le contact avec le Dehors. Car le rapport au Dehors de Foucault et de Deleuze n'implique pas un «détachement» de tout, mais un attachement indépassable où se situe justement vie et mort, pensée et création (et donc évolution), mais dans un concept du Dehors qui s'oppose aux illusions de l'intérieur et de l'extérieur (même dialectiques)<sup>391</sup>.

Enfin, le dernier problème qui apparaît dans la perspective proposée par Freitag et qui l'oppose de façon radicale au courant philosophique nietzschéen, c'est donc un certain «sociologisme». La réflexion sur l'être et la société, comme les solutions qu'il préconise, ne sortent pas en effet chez lui d'une vision où la «relation sociale» prédomine sur toutes les autres déterminations de l'individu ou même de l'être. Certes, cette prééminence de la «socialité» est réinscrite dans l'histoire, ce qui permet de ne pas réduire les caractéristiques de l'être à des structures universelles sociologiques ou psychosociologiques. Mais ce «rapport à l'autre» comme *alter-ego*, sur la base de la reconnaissance ontologique de la subjectivité par Hegel, demeure le fondement de toute compréhension de l'évolution individuelle ou sociétale. On reste alors toujours dans une pensée de l'identité (*ego*) qui se pose comme première et évidente, même si l'on est prêt à reconnaître qu'elle se construit à partir d'une subjectivité première «pulsionnelle»<sup>392</sup>. Mais du coup, on a déterminé toute la réalité et les catégories réflexives utilisées pour l'appréhender en termes d'identité. C'est bien sur là que la pensée nietzschéenne affirme sa différence en s'intéressant précisément à ces «pulsions» pré-identitaires, c'est-à-dire tout autant pré-valorielles, et en définissant le monde, la société, et l'être lui-même comme un jeu de forces multiples et distinctes qui n'ont rien à voir, si ce n'est

<sup>391</sup> Cf. G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*

<sup>392</sup> Sur ce point, cf. O. Clain, «Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective», *Société*, n° 17, été 1997, pp. 1-24.

analogiquement, avec les «forces sociales» qui les imitent faiblement. On touche de nouveau à l'ambiguïté entre normativité existentielle et normes sociétales. La normativité est, rappelons-le, pour Freitag,

«l'ensemble des «normes» que l'être subjectif s'est données lui-même et qu'il a transmises au cours de son ontogenèse distincte, séparée, et dans lesquelles il a fixé – d'abord dans sa forme spécifique, et notamment chez l'animal sous le mode de l'instinct – en même temps l'attachement à soi, à sa propre spécificité existentielle, et les conditions, elles aussi actives et existentielles, de son nécessaire rapport «mondain» au monde, de sa forme et de son mode déterminé de dépendance (une dépendance maîtrisée par lui, construite par lui, et assimilée par lui au cours de son développement ontogénétique) vis-à-vis du monde »<sup>393</sup>.

Elle est peut alors être saisie comme une accumulation positive déterminante, et sera en effet, dans ce cas, toujours une synthèse unitaire et identitaire, non seulement au stade ontogénétique mais aussi au stade historique, et prendra la forme d'une normativité socio-historique limitante. On peut certes s'accorder sur le fait que l'être est toujours la «résultante» historique de ses expériences passées, comme le soutient Freitag, mais tout autant Nietzsche<sup>394</sup>. Et que cette résultante est à la fois sociologique, éthique et génétique. Tout être est ainsi par synthèse insiste Freitag. Mais cette synthèse est aussi toujours contingente, donc toujours changeante et peut évoluer dans l'abandon de certaines normes ou orientations de son action et de son devenir (par exemples les normes «bestiales» dans le processus d'humanisation ou de civilisation). Autrement dit, l'inclusion en soi des normes passées ne doit pas impliquer que celles-ci ne peuvent être rejetées, une fois leur expérience explorée. Au contraire, c'est en prenant conscience de ses déterminations sociohistoriques, c'est-à-dire de sa condition d'être historique, que les êtres peuvent choisir leur orientation future, y compris dans le rejet radical de tout ce qui a précédé si cet «acquis» leur apparaît en contradiction avec, précisément, leur nature normative existentielle. C'est dans ce sens-là, Sloterdijk l'a évoqué, que Nietzsche pose à travers Zarathoustra sa question sur l'innocuité de la domestication humaniste et de sa transformation effective de l'être en «petit homme» ou «dernier homme» contre tout ce qui «pourrait en l'homme devenir autonome et souverain»<sup>395</sup>, avec en toile de fond la question sur ce qu'est le «vrai homme».

<sup>393</sup> M. Freitag, «La société informatique et le respect des formes», *op. cit.*, p. 244.

<sup>394</sup> Cf. M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *op. cit.*

<sup>395</sup> P. Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, *op. cit.*, p. 39.

Mais c'est alors aussi dire que, l'homme historique étant la résultante de normes et de modèles éducatifs, d'élevage ou de production, son auto-nomie ne peut justement, en tant que norme existentielle, jamais ni s'équivaloir ni se réduire à l'ensemble de ces normes sociohistoriques. La normativité existentielle doit alors plutôt se comprendre comme «mouvement de l'être», mouvement premier de type instinctuel ou pulsionnel, mais qui perdure tel quel car il ne s'identifie à aucun instinct, pulsion ou norme particulière qui caractérise son «être devenu». On peut alors, dans la lignée de Nietzsche, saisir que les êtres se créent à partir de forces préexistantes, forces de composition et forces composantes, on encore de singularités «plus petites», non équivalentes à leur forme achevée contingemment, et qui s'agencent selon ces forces. On a là l'affirmation d'une ontologie où l'être est un nexus ou un rapport de forces et de singularités (qui ne sont pas simplement «sociales») et qui se crée et se recrée constamment dans un espace d'agir qui n'est pas l'espace simplement «construit ou tissé par tous et chacun» (Freitag), mais, comme le soutient Deleuze, l'espace ou le plan de composition, on encore le chaos criblé (Nietzsche), des forces et singularités constituantes et composantes<sup>396</sup>.

---

<sup>396</sup> Cf. G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, et G. Deleuze, *Le pli*, *op. cit.*, et ci-dessous chapitre V. 1. et chapitre VI.

## 5. 5. Conclusion

Pour reprendre rapidement les points discutés dans cette dernière partie et conclure ce chapitre III, je répéterai d'abord combien l'analyse de Freitag est parfaite pour comprendre «négativement» la postmodernité sociétale, dans l'empiricité du déploiement concret du modèle systémique, mais aussi combien elle arrive à mettre au jour les mécanismes qui sont à l'oeuvre dans cette transformation systémique ainsi que ceux qui, au sein de la modernité, ont amené à un tel développement. Cependant, si cette analyse de la postmodernité systémique est juste, il me semble que la compréhension générale de l'état postmoderne, et alors peut-être aussi les solutions à l'impasse contemporaine, se trouvent, aux plans théorique et pratique, davantage dans les perspectives critiques radicales de type nietzschéen, notamment celles de Deleuze, Foucault ou Lyotard, qui demandent, il est vrai, un profond changement de mode de pensée, et que Freitag ne prend pas vraiment en considération. Il est ainsi apparu qu'il n'y avait pas chez Freitag la reconnaissance de ce qu'est «notre» pensée (occidentale, contemporaine) à partir de cette position non essentialiste et non substantialiste à laquelle il adhère, autrement dit de ce qu'est et de ce que dit (de ce que dit d'elle) la pensée contemporaine qui prend comme son point de départ cette nouvelle condition historique de l'être en tant qu'être de l'existence. Du coup, il ne reconnaît pas non plus le moment où la pensée postmoderne fait rupture avec la pensée précédente, peut-être même avec toute la pensée précédente, en tout cas avec la pensée dominante précédente telle qu'elle se pose à elle-même (dogmatisme), le moment où donc la pensée reconnaît sa différence d'être et de condition avec la pensée précédente : c'est la pensée de Nietzsche, qui est la première et la plus forte critique du nihilisme que Freitag pourfend. Mais elle est surtout celle qui a donné, comme fondation nouvelle à la pensée et à l'être, la condition d'ouverture au nouveau, dans le refus d'un fondement ou d'un commencement unique, c'est-à-dire d'une vérité déjà incluse qu'elle aurait à découvrir et à dévoiler dans un rapport toujours intérieur avec elle-même. Comme le montrera Deleuze, avec Nietzsche, plus encore qu'avec les Stoïciens ou Hume, la pensée est ainsi reconnue comme pure et radicale relation avec l'extériorité qui nous donne, dans chacune de ses rencontres contingentes, les éléments nouveaux avec lesquels nous créons ou développons notre être historique.

La critique de Freitag n'engage donc pas vraiment la problématique soulevée par Nietzsche, Deleuze ou Foucault, à savoir la remise en question des normes présentes (modernes), de la subjectivité présente (moderne, identitaire) dans le but de penser à un niveau supérieur l'être, l'être humain et l'être subjectif, comme nous y invite (avec force et violence) la nature extérieure, qui est toujours autre chose que ce que la science décrit et est capable d'expliquer, et plus encore que la nature extérieure, ce Dehors qui est le plus loin et le

plus proche à la fois, qui est l'inconnu en face de nous, toujours présent, mais pour nous absent jusqu'à ce qu'il nous apparaisse comme inconnu. Il apparaît alors comme problème, problème de la pensée qu'il nous faut résoudre, et par là nous amène à mieux connaître ce que nous sommes (même si c'est en dehors des limites que l'on connaît être les nôtres à ce moment singulier là), à la fois historiquement-socialement, c'est-à-dire d'où nous venons, comment nous sommes déterminés, et ontologiquement, qu'est-ce qui nous constitue, comment pouvons nous fonctionner ou être différemment de la façon ou du mode d'être contemporain et contingent que nous avons et connaissons et que nous croyons être l'ensemble de notre nature et de notre condition d'être humain.

Or, toutes ces questions sont au cœur de la remise en question de la modernité et anime toute cette pensée de l'ère postmoderne qui ne se réduit pas au modèle systémique. Pour comprendre «positivement» la postmodernité, ou en soi et pour soi, dans sa dimension critique, il va ainsi plutôt falloir se tourner vers les travaux de Deleuze, d'Agamben ou de Foucault, de la même façon, s'il l'on veut, qu'il faut comprendre le Baroque en soi, pour soi, positivement et non pas seulement par rapport à la Renaissance et au Romantisme, comme l'a fait Benjamin<sup>397</sup>. Foucault et Deleuze s'opposent en effet à la modernité, à l'humanisme moderne, mais aussi en même temps au réformisme, au capitalisme libéral-industriel, ou encore à la situation contemporaine, et sans proposer une critique qui soit moderne, mais bien post-moderne, tout en étant ni postmoderniste ni systémique. Ce que nous demande le passage à une perspective deleuzienne ou foucauldienne, c'est alors peut-être précisément de dépasser le niveau de la «représentation», de sortir du modèle philosophique de la représentation, dominant depuis Platon, pour s'ouvrir à une pensée de l'«expression». La pensée de la représentation implique en effet une unité et un rapport à l'Idée comme abstraction fixe qui se subordonne le réel et le méconnaît en même temps, car elle ramène le différent, le multiple, à une identité unique, à un modèle représentatif dont il devrait dériver. Cette pensée de l'«expression», Deleuze va alors justement la chercher dans toutes les philosophies qui se sont opposées ou ont été rejetées par le modèle dominant platonicien, idéaliste et dialectique : chez les sophistes, chez les stoïciens, chez Spinoza, chez Leibniz et bien sur chez Nietzsche<sup>398</sup>.

Ceci dit, on peut revenir à l'analyse de l'état actuel de la société contemporaine, à la fois dans sa réalité systémique dominante et dans ses traces d'évolution possible hors-système vers ce monde de singularité, cette «communauté qui vient» qu'annonce Agamben.

<sup>397</sup> Cf. Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand* (1928), Paris, Champs-Flammarion, 2000. Voir aussi, G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, *op. cit.*

<sup>398</sup> Cf. notamment G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*

Dans les deux cas, la question de l'«individu», de sa nature, de sa définition, de son évolution, est centrale et c'est pour cette raison que l'on consacra le prochain chapitre à explorer les différentes figures de l'individu que nous proposent la modernité et la postmodernité. Les parties précédentes ont montré que la société systémique postmoderne entraîne la disparition de tous les lieux, subjectifs et objectifs, de synthèse et donc toute unité subjective, individuelle ou collective, qu'elle remplace par une exacerbation du particularisme (individuel, groupal, ethnique) et de son arbitraire, seulement régulé au niveau sociétal par les besoins de développement du système.

Le lien entre modèle systémique et désobjectivation est ainsi établi, non seulement théoriquement, voir téléologiquement (le système ne saisissant, et ne voulant saisir, les individus que dans leurs sous-systèmes fonctionnels), mais aussi pratiquement, dans le sens où la perte de la dimension subjective de la société comme totalité rend «problématique la dimension de l'intersubjectivité symbolique au niveau même des individus, puisqu'en l'absence de tout référent normatif commun a priori, ceux-ci ne seraient plus confrontés – au-dehors d'eux-mêmes, qu'à l'«insoutenable légèreté de l'être»<sup>399</sup>. Cette situation insoutenable, qui est celle de la «société paradoxale postmoderne», alimente d'ailleurs, comme l'a montré Haesler, la volonté de chacun de participation, ou d'inclusion, au système.

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que réapparaisse avec force, à la fois chez les théoriciens comme problème philosophique, et chez les acteurs sociaux comme problème pratique et existentiel, la double question de la vérité et de la bestialité de l'humain. Avec cette perte de référents identitaires qui pousse à la désobjectivation, comment saisir en effet ce qui constitue non seulement notre «je», mais aussi notre «être» et notre «humanité», notre «qualité d'humain»? Face à la diminution ou réduction systémique et fonctionnelle de notre être, que serait, quelle forme prendrait, un «vrai» humain non débilisé? Une question qui est d'ailleurs autant celle de Nietzsche, de Heidegger que de Freitag. Mais alors, à quel moment le processus de débilisation, voire de bestialisation, a-t-il commencé, une bestialisation qui n'est pas nécessairement agressive mais qui peut aussi prendre la figure de l'«indifférence» à ce qui nous entoure, de l'anesthésie des sens à la vie? On retrouve ici la problématique de Sloterdijk, mais poussée un pas plus loin : si l'humanisme n'a pas réussi à empêcher le déferlement de la désinhibition et de la bestialité au XXème siècle, sous sa forme guerrière comme ludique, l'«humanisation» qu'il promeut et qu'il a assuré dans son entreprise de domestication a-t-elle un lien plus complexe que prévu avec son ennemi revendiqué de «bestialisation»? Si l'on s'entend pour rejeter la barbarie, où commence-t-elle? L'humanisme national-bourgeois et son mode sociétal disciplinaire et identitaire produit-il sa propre barbarie? Comme le dénonçait déjà Nietzsche, la modernité et son humanisme, dans son

<sup>399</sup> M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 135.

expression allemande à tout le moins, aboutit précisément à cette insensibilité aux formes, à la forme, dans une glorification du contenu et des connaissances, qui autorisait l'acceptation de toute barbarie tant qu'elle ne menaçait pas l'idée que l'on se faisait de soi, ou son confort personnel, tant que l'on ne nous fait pas du mal à soi et à soi seul. Ce qui est un constat, on l'a déjà dit, très peu différent de celui que l'on peut tirer de la société contemporaine. Au-delà, le programme et le but d'un élevage de l'être humain peut-il alors n'être que dirigé contre la barbarie, une «certaine» barbarie, comme dans l'humanisme? C'est certes important, mais la question fondamentale n'est-elle pas, si l'on parvient à débestialiser l'humain ou à limiter sa désinhibition, de savoir dans quel objectif, avec quelle finalité en vue ce devrait être?

Dans tous les cas, et avant toute esquisse de réponse qu'il serait bien difficile de donner ici, il apparaît clairement que la nécessité d'un post-humanisme évoqué par Sloterdijk s'impose, ne serait-ce que pour rendre compte du construit que l'humanisme, l'«homme» et le sujet moderne représentent. A aucun moment, on ne peut ainsi, dans la conscience du savoir actuel sur la condition historique de l'être, partir de ce concept d'«homme» et de sujet pour élaborer une solution à l'impasse systémique. Au contraire, il va falloir insister sur la multiplicité des formes de subjectivité à travers l'histoire et les sociétés, sur la construction toujours socio-historique de celles-ci, même à la lumière d'un modèle général de formation de la subjectivité tel qu'on peut en avoir avec Hegel ou Habermas (cf. chapitres IV. 4. et VI. 4.), et peut-être alors aussi sur la multiplicité au coeur de toute subjectivité, comme vérité de l'humanité et du vivant.

Université de Montréal

**La modernité et la postmodernité comme types sociétaux,  
perceptions du réel et formes subjectives.  
Prolégomènes à une analyse critique de  
la modernité en Chine**

Par

Frank Muyard

Département de sociologie  
Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Philosophiæ Doctor (Ph. D.)  
en Sociologie

janvier 2001



© Frank Muyard, 2001

HM  
15  
U54  
2001  
v. 010  
t. 2

Université de Montréal

La mondialité en Chine  
l'industrialisation à une échelle mondiale  
perceptions du réel et formes subjectives  
La mondialité et la postmodernité comme types idéaux.

Dr  
Frank Steyer

École des Arts et des Sciences  
Département de sociologie

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Philosophy Doctor (Ph.D.)

en sociologie

juin 2001



Frank Steyer 2001

## **Chapitre IV**

### **De l'individu : subjectivité, individualité, individualisme, et singularité**

Toutes les études de la culture et de la société postmoderne analysées dans les deux derniers chapitres abordent d'une façon ou d'une autre la question de l'individu. La question de l'individualisme et de l'individualité est en effet aujourd'hui plus que jamais au centre des problématiques non seulement des sciences sociales, mais aussi de la pratique sociale elle-même. L'individu étant un élément de base de toute société, cela semble bien normal. Mais cet intérêt connaît d'autres raisons qui sont liées aux changements initiés par la modernité et accentués par la postmodernité quant à la perception, la définition et l'importance donnée à la personne individuelle. Comme l'écrit Jean-François Côté, «de façon générale, [...] la société occidentale contemporaine, en dépit de ses différences nationales et locales, est une société très, et surtout de plus en plus, *individualisée*»<sup>1</sup>. Ce n'est pas la première fois qu'un tel constat est fait. Durkheim formulait exactement dans les mêmes termes l'impact de la différenciation sociale, c'est-à-dire de ce qui est compris comme processus de modernisation depuis Weber<sup>2</sup>. La différence est que maintenant la société contemporaine est de plus en plus individualisée non pas par rapport à la société pré-moderne, pré-industrielle, traditionnelle, mais par rapport à la société moderne du XIX<sup>ème</sup> et du début du XX<sup>ème</sup> siècle. Un des traits caractéristiques de l'évolution contemporaine est ainsi l'accroissement continu de l'individualisme, perçu par exemple en termes de personnalisation accrue de l'expression et des pratiques individuelles (Lipovetsky). Et pourtant, souligne Côté, cela ne signifie pas que cette société entretient une définition stable de l'individu, et surtout une définition présente. La forme que prend l'individu dans la société contemporaine semble en fait profondément distincte de celle qui définit classiquement l'ère moderne et son individualisme, et auquel la plupart des gens se réfère encore.

L'intérêt contemporain pour l'«individu» s'explique alors aussi par le sentiment que la mutation postmoderne touche d'une manière particulièrement significative la condition, le statut, voire la «nature» de l'individu dans la société. Ce n'est pas tant l'individu biologique «humain» comme espèce qui change, mais la notion d'individualité qui lui y est conférée.

---

<sup>1</sup> Jean-François Côté, «Individualismes et individualité», introduction, in J. F. Côté (éd.), *Individualismes et individualité*, Montréal, Septentrion, 1995, p. 11.

<sup>2</sup> Cf. E. Durkheim, *De la division du travail social* (1893), cité par J. Habermas, «L'individuation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de George Herbert Mead», in *La pensée post-métaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Armand Colin, 1993 (1988), pp. 187-188.

Comme le remarque Côté, «l'individualité n'est pas, ou pas nécessairement et pas seulement, l'individu; l'individu émerge plutôt dans son *individualité sociale* du point de vue du *rapport* qui le fait être tel»<sup>3</sup>. Au niveau des sociétés humaines, c'est en effet à l'intérieur d'un ordre *symbolique* que les questions de l'individualité et de sa genèse sont saisies, «si bien que l'individualité, tout en existant «biologiquement», peut très bien ne pas exister (ou exister de façon très relative) «socialement» »<sup>4</sup>.

Il faut donc toujours se poser la question de la possibilité de différentes formes d'individualité correspondant à des contextes sociohistoriques et symboliques distincts, ainsi que des différentes formes d'individualisme qui leur sont attachées. On doit aller plus loin. En effet, si, comme le soutient Freitag la modernité sociétale se définit par l'individualisme et donc que l'idée d'individualité se rattache à la société de type moderne, il faut prévoir que d'autres types sociétaux ne proposeront pas seulement d'autres formes d'individualisme, mais aussi des formes de rapports à l'individu qui diffèrent de l'individualisme. Tocqueville notait ainsi que «L'*individualisme* est une expression récente qu'une idée nouvelle a fait naître. Nos pères ne connaissaient que l'égoïsme»<sup>5</sup>. Sans nécessairement s'entendre avec Tocqueville sur la situation pré-moderne en Occident, ce qu'il est important de retenir ici, c'est l'idée qu'à d'autres formes sociétales correspondent d'autres types de rapport à l'individu qui ne se réduisent pas simplement à d'autres formes d'individualisme. Cela vaut alors autant pour la société de postmodernité que pour la société de type traditionnel, voire même pour la modernité elle-même si l'on arrive à distinguer en son sein des définitions distinctes de l'individu, à tout le moins au plan philosophique comme chez Renaut. On devra alors parler non pas de formes d'individualité, mais de figures différentes de l'individu ou du

<sup>3</sup> J. F. Côté, *ibid.*, p. 9.

<sup>4</sup> J. F. Côté, *ibid.*, p. 20, note 1. Côté se réfère ici à un texte de F. Varela qui indique que «les qualités les plus fondamentales d'un individu au sens humain-historique du terme se retrouvent dans tout le monde vivant», et donc que «dans la mesure où l'individualité est la manifestation autonome d'un projet totalisant, elle est aux sources même du vivant, et apparaît dans les différents niveaux focaux du tissu complexe qui va des cellules aux sociétés» (cf. F. Varela, «L'individualité : l'autonomie du vivant», in P. Veyne, J. P. Vernant *et al.*, *Sur l'individu*, Paris, Seuil, 1987, pp. 88-94). Ce que Côté veut souligner, avec raison, c'est que, si tant est que la structure du vivant soit individuante, en raison de la différence d'ordre entre le biologique et le sociologique, il n'y a aucune nécessité historique que l'individualité sociale en vienne à correspondre à son substrat biologique, «comme en témoignent justement la très grande variété anthropologique des formes de relation sociales unissant les individus, ainsi que la particularité du développement occidental», J. F. Côté, *ibid.* On verra que ce raisonnement est également valide face à la proposition de Habermas d'une individualité, et de l'individuation, inscrites dans la structure du langage. Cf. ci-dessous chapitre IV. 4.

<sup>5</sup> Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1989, p. 143, cité par J. F. Côté, *ibid.*, p. 10 (souligné par l'auteur). Renaut indique que le premier emploi public du terme «individualisme» apparaît en 1826 dans une revue saint-simonienne (*Le Producteur*), où est dénoncé «le «système d'individualisme» à partir duquel certains envisagent l'économie et le développement social», cf. A. Renaut, «L'avènement de l'individu comme dissolution du sujet», in J. F. Côté (éd.), *Individualismes et individualité*, *op. cit.*, p. 28.

sujet (selon le terme générique que l'on choisit<sup>6</sup>). Et c'est en cela que l'on pourra répondre à l'exigence contemporaine «d'un approfondissement *anthropologique* de l'individualité, dans ce qu'il peut parvenir à saisir, ou du moins à l'interroger [sic], le sens et les significations de l'*humanité* comprise dans sa réalité individuelle»<sup>7</sup>.

De fait, l'un des principaux paradigmes de la pensée postmoderne pose que l'individu n'est pas, ne peut pas être seulement, le sujet à l'identité fixe associé à la modernité. La condition de l'individu dans la postmodernité changerait à deux niveaux, celui de sa relation à la société et celui de la relation à soi-même, en tant, donc, que sujet social et que subjectivité personnelle (rapport à soi), dans un processus analogue à celui de la modernité des Lumières qui transformait socialement l'individu de sujétion en citoyen (sujet social et politique) et affirmait sa nature subjective libre. On touche alors aussi à la détermination de l'«individualité» en tant que telle, c'est-à-dire ce qui fait qu'un individu devient (ou est devenu) un «individu». En effet, au-delà des formes que prend le rapport à l'individu (et le rapport à soi qui en est consubstantiel), on peut se demander quel est le processus qui fait de la personne singulière un individu dans la société, c'est-à-dire un membre de celle-ci auquel est reconnu socialement une autonomie d'initiative (de responsabilité) minimum dans la capacité d'agir autrement que par pure obéissance ou reproduction mécanique. Cette question de «l'individu dans la société» recouvre alors à la fois la problématique du processus ontogénétique de formation de l'individu, et la problématique de la singularité individuelle comme dimension opposée à l'universel au sein de la personne (les deux sens de l'individuation). Ces problématiques sont d'ailleurs au coeur de la question de l'individualisme en Occident, qu'il soit conçu en termes d'autonomie ou d'expression d'une singularité unique. Elles prennent à l'heure actuelle une ampleur d'autant plus importante que, comme on l'a souligné, aujourd'hui, non seulement chacun est rejoint «par une exigence sociale parfois radicale de prise de position vis-à-vis de sa propre individualité»<sup>8</sup>, mais qu'en plus les formes systémiques d'organisation sociale nous mettent directement face à la question de la permanence de notre libre-arbitre individuel. Comme les analyses de Lipovetsky, Maffesoli, Raulot ou encore Haesler l'ont montré, il n'est alors pas possible, insiste Côté, de soutenir que cette exigence «d'être soi» ressorte d'une simple radicalisation de l'affirmation par les individus de leur individualisme : elle est aussi stimulée directement ou indirectement par l'évolution des institutions sociales. On peut d'ailleurs noter que, selon

---

<sup>6</sup> Avec les connotations qu'ils comportent chacun. Choisir le terme d'individu invite à mettre l'accent sur l'unité et la spécificité de la personne en tant que telle, alors que le terme sujet renvoie immédiatement à un rapport de relativité (à une collectivité ou un ordre symbolique).

<sup>7</sup> J. F. Côté, *ibid.*, p. 15.

<sup>8</sup> J. F. Côté, *ibid.*, p. 10.

Riesman, c'est-à-dire déjà dans la société américaine d'après-guerre, l'individualisme lui-même avait tendance à s'effacer dans le groupisme<sup>9</sup>. Au vu de cet arrière-plan paradoxal de l'individualisme contemporain, il reste donc à préciser la nature et le sens de l'hyperpersonnalisation, associée par certains à l'hédonisme (Bell) ou au narcissisme (Lasch), et qui caractérise un rapport à l'individu distinct de l'individualisme bourgeois. Il faut cerner ce phénomène, non plus seulement dans ses causes-conséquences sociétales, mais bien en tant que tel, dans ce qu'il «souligne l'éclatement de la subjectivité dans la recherche d'une «personnalité» au sein d'un univers social en mal de structures de médiation»<sup>10</sup>.

C'est alors aussi le moment de distinguer deux choses à propos de l'individu et de la postmodernité : d'un côté la description des effets de la mutation sociétale postmoderne sur l'individu (fonctionnalisation systémique, perte d'historicité, étrangeté d'autrui, etc.), et de l'autre, la façon dont l'individu est perçu, conceptualisé, remis en cause dans les théories et pratiques contemporaines que l'on appelle «postmodernes» en ce qu'elles s'opposent à la vision moderne de l'individu. Dans le chapitre III, on a surtout vu le premier côté, la description des effets souvent destructeurs de la logique sociétale postmoderne sur la subjectivité et l'individualité. Dans le chapitre II, par contre, les deux aspects étaient davantage présents ensemble, comme chez Lyotard ou Jameson. Et ce deuxième côté est essentiel. Pour comprendre l'évolution contemporaine de la question de l'individu, on doit en effet analyser comment cette catégorie de la réflexion a elle-même été pensée, construite, de façon différente dans la modernité et dans la postmodernité. On ne peut donc clairement se satisfaire de la seule reprise de la critique de la dissolution de l'identité subjective (sur la base des critères de la subjectivité moderne) pour comprendre la condition postmoderne de l'individu. Il faut au contraire à la fois questionner la catégorie d'individu elle-même, et voir comment la dissolution de cette identité subjective représente aussi une critique de la subjectivité moderne et une tentative de sortir de celle-ci (de son cadre ou de son carcan). Pour cela, il est difficile de s'appuyer sur la seule analyse sociale (malgré la valeur descriptive de certaines de ces analyses, comme celles de Lipovetsky, Maffesoli, ou Riesman), car elle a tendance à se rapporter à des schèmes idéalistes émancipateurs modernes ou purement fonctionnels plutôt qu'à les questionner. Il me semble que c'est plutôt directement dans les théories anti-subjectives contemporaines que l'on pourra trouver la logique guidant l'individualisme postmoderne de l'«intérieur».

<sup>9</sup> D'où le titre de son ouvrage, *La Foule solitaire* (*The Lonely Crowd*, *op. cit.*). Voir aussi l'analyse du corpopgroupisme identitaire du «jeune cadre dynamique» par J. Baudrillard dans *La société de consommation*, Paris, Denoël, 1970.

<sup>10</sup> J. F. Côté, *ibid.*, pp. 12-13. L'interprétation de ce phénomène par Côté en terme de retour de l'«égoïsme» centripète opposé à un individualisme centrifuge en voie de disparition semble ici plutôt sommaire.

L'une des principales critiques faites de la postmodernité est de souligner que cette mutation sociétale s'opère au péril même de l'individu en minant, détruisant, ou dissolvant les capacités de critique et de réflexivité qui, à travers leur promotion puis leur consécration dans la modernité, l'avait sorti, de façon massive et ouvertement universelle, de la sujétion sociale, politique et juridique qui caractérisait l'immense majorité des membres des sociétés traditionnelles. Et pourtant, le rejet postmoderne de l'individu subjectif-identitaire s'est lui-même fait dans le cadre d'une critique de la domination politique et idéologique du monde moderne et au nom d'une plus large liberté que celle défendue par les Lumières, et que les sociétés modernes auraient, dans tous les cas, vidée de sens si ce n'est de contenu dans leur promotion d'un monde bourgeois, capitaliste, ou de rationalité instrumentale. Ainsi, ceux qui ont poussé la dénonciation du monde moderne-bourgeois le plus loin, de Nietzsche à Foucault, s'en prennent précisément aux icônes de la modernité que sont subjectivité et humanisme, voire Raison, comme à autant de leurres, d'illusions ou d'outils de domination servant ultimement un conservatisme de l'ordre et de l'autorité établie. Leur critique, et avec eux la critique postmoderne, nous ramène donc à la question du sens de la subjectivité et de la modernité discutée dans la Ière partie. J'aimerais alors, à la lumière des réflexions ci-dessus, reprendre rapidement le cheminement de ce questionnement afin de reformuler et de préciser la problématique de l'«individu postmoderne» «anti-moderne».

Dans le chapitre I, on a montré comment Renaut distinguait les figures de la subjectivité et de l'individualité comme les deux figures du sujet moderne, l'une définie par l'autonomie et l'autre par l'indépendance. Sur un axe double partant de Descartes et de ses ambiguïtés sur la nature universelle ou individuelle du sujet, la vision des Lumières de l'émancipation réflexive incarnée par Kant correspondait à la première figure et s'opposait à la deuxième, illustrée par la monadologie de Leibniz et reprise dans le romantisme et l'idéalisme hégélien. Kant se présentait là, tel que Hegel l'a écrit, comme le summum philosophique d'une modernité dont la Révolution française fut le pendant politique. Or, cette dissociation proposée par Renaut prend une importance accrue avec la reconnaissance (établie dans les chapitres II et III) d'autres oppositions ou scissions dans le mouvement général de la modernité depuis le XVIIIème siècle. Ce sont notamment la remise en question de l'acception classique du moderne, et donc de son type d'individu, à travers Baudelaire et l'art moderne, et la mise à jour d'une logique sociétale postmoderne qui transforme en profondeur l'individu. La question de l'individu contemporain ne se pose-t-elle donc pas, non face à un sujet moderne univoque, mais au regard d'un double développement vers une figure de subjectivité et une figure d'individualité qui impliquent deux perceptions et pratiques du rapport individu-société?

Dans un premier temps, il est facile d'associer la figure de subjectivité à la modernité idéal-typique et celle de l'individualité au développement procédural et fonctionnel des formes sociétales modernes menant à une mutation postmoderne hors des principes de la modernité. Ce faisant, on retrouverait en d'autres termes l'opposition entre humanisme et individualisme dégagée par Renaut pour expliquer la double nature de la modernité. Si, à un niveau philosophique, la thèse semble défendable, elle doit toutefois être nuancée au niveau sociétal tant la perspective d'autonomie du sujet, dans les sociétés modernes, a vite cédé le pas pratique à la velléité d'indépendance individuelle qui tend à rejeter toute limitation à son déploiement dans la cadre acquis de l'instauration institutionnelle de la liberté individuelle, comme l'a montré Freitag, non seulement en Amérique, mais aussi en Europe. La vision d'une subjectivité autonome garde, quant à elle, encore maintenant, tout son potentiel projectif idéaliste, voire sa dimension téléologique. Ce qui semble toutefois plus important aujourd'hui, c'est de voir si, dans une société postmoderne où non seulement la figure de la subjectivité est discréditée, mais aussi où l'identité subjective tend pratiquement à se dissoudre, et où l'individualisme semble donc à la fois s'intensifier (hyper-personnalisation) et évoluer hors de l'unité vers une fragmentation infinie, la figure même de l'individualité comme individu-monade de Renaut est encore valable. Les analyses offertes par Deleuze et Haesler d'un individu «dividuel» produit ou formé par les sociétés de contrôles invitent en effet à penser l'émergence d'une autre forme encore d'individu/individualité. Ces travaux, couplés à ceux de Freitag et Raulet, suggèrent en fait qu'à l'état postmoderne systémique pourrait correspondre un type d'individu et d'individualisme qui, non seulement, sort du cadre subjectiviste, et donc de la modernité, mais aussi tend à perdre le caractère d'indépendance associé à l'individualisme moderne.

On pourrait certes objecter que, dès son origine leibnizienne, l'indépendance individuelle fut subordonnée à une instance supérieure de type systémique, en l'occurrence l'harmonie divine préétablie, et qui avait valu à la liberté défendue par Leibniz d'être traitée par Kant de «liberté de tournebroche». Il n'y aurait alors pas vraiment de changement typiquement contemporain. Pourtant, au-delà de la question de la compréhension de la liberté leibnizienne par Kant avec des systèmes philosophiques clairement en décalage l'un par rapport à l'autre, dans le cadre du déploiement pratique de la figure de l'«individu» dans la société moderne, en Amérique comme en Europe, aux XVIIIème, XIXème, voire XXème siècle, l'affirmation et la recherche de l'indépendance individuelle alimentèrent puissamment les processus sociaux tendant à la réalisation effective d'une plus grande liberté et d'une plus grande expression de soi. La question n'est alors aujourd'hui pas seulement philosophique car c'est précisément la réalité de l'indépendance et de la liberté pratique qui semble disparaître avec la mutation postmoderne, puisqu'elles se réduisent maintenant à une

adaptation/réaction de l'individu aux exigences fonctionnelles systémiques. Trois interprétations et attitudes sont alors possibles à partir de ce constat. Soit officialiser théoriquement la perte de la subjectivité, de l'autonomie et de la liberté dans l'individu postmoderne et appeler à une refondation normative sur la base de ces principes et de la reconnaissance du caractère transcendantal de l'existence. C'est la position tant du néokantisme contemporain (Renaut) que de Freitag. Soit rester circonspect devant l'affirmation d'une telle réduction et se demander si l'individu postmoderne et l'individualité eux-mêmes se résument entièrement à cette forme automate, ou bien s'il ne subsiste pas, en fait, une partie de leur caractère «humain» ou «moderne» dans certains domaines personnels ou sociaux. Ce sera par exemple la position de Habermas dans sa défense d'une raison communicationnelle. Soit une fois reconnu que l'individu contemporain ne se réduit pas totalement à sa forme automate, se demander plutôt si cet individu, sous l'effet des pressions du système postmoderne, ne tend pas à se transformer en une nouvelle figure qui ne correspond ni à la subjectivité, ni à l'individualité moderne, et qui ne se définit donc pas *en premier lieu* par une perte mais par une évolution créatrice. On assisterait alors à l'esquisse d'une troisième figure du sujet qui correspondrait à la société de postmodernité. Tout comme on a saisi, avec Renaut, la figure de l'individualité comme issue de l'émergence moderne de la subjectivité, s'étant déployée à la suite puis dans le rejet du sujet autonome, on peut penser que cette troisième figure subjective a pu en effet se développer à la suite de l'individu dans une radicalisation qui mène à l'obsolescence de celui-ci : une figure du sujet qui ressort d'abord d'un hyper-individualisme mais qui perd en fait sa capacité d'«in-dividu» en raison du renforcement de son détachement d'un cadre dialogique formateur de l'entité individuelle. A la suite d'Agamben, je proposerai alors de définir cette figure postmoderne du sujet par la singularité.

Les notions d'hyper-individualisme, de singularité, renvoient donc toujours à la question de la définition de l'individu. Qu'est-ce qu'un individu? Qu'est-ce que *l'individu*? Le problème est bien de saisir la signification idéologique, philosophique qu'on lui donne, bref ce construit sociohistorique évolutif et dont l'importance change à travers les discours sociaux et les modes de reproduction sociétale qui leur correspondent. Et la question vaut en premier lieu pour l'individu moderne, cette catégorie souvent inquestionnée car si «naturelle». C'est ainsi d'ailleurs dans une telle optique comparative que Louis Dumont avait défini l'Occident moderne comme individualiste par rapport à une Inde traditionnelle holiste, dans le sens où l'individu y était devenu, selon lui, le centre de l'idéologie sociale. Cette interprétation est désormais largement remise en question, tant pour son analyse de la philosophie européenne (Renaut) que pour sa connaissance des sociétés antiques (cf. Vernant

ci-dessous). De plus, après tant d'études montrant l'évolution de la forme de l'individu dans la modernité et la postmodernité, peut-on vraiment en rester à cette détermination généralisante, et donc n'appliquer la méthode comparative qu'entre des cultures différentes et non à l'intérieur même de configurations sociohistoriques dont l'homogénéité apparente n'est que le résultat d'une lecture contingente? La définition de l'individu des socratiques aux stoïciens, aux Pères de l'Eglise, aux scolastiques, à Descartes, Leibniz et Kant, n'est en effet pas vraiment la même, et leur visions varient suffisamment pour que l'on parle déjà au sein de l'Occident de plusieurs types ou expressions de l'individu qui dépassent la seule opposition subjectivité/individualité suggérée par Renaut. D'où la nécessité d'un regard historique sur les origines de l'individu moderne.

C'est donc cette problématique de l'individu dans ses différentes formes historiques, ses figures de subjectivité, d'individualité, de singularité, sa valorisation positive ou négative d'individualisme, ou encore dans son processus d'émergence sociologique, individualisation, individuation, que l'on va tenter de cerner dans ce chapitre et sous plusieurs angles.

D'abord, faire le point sur ce que l'on sait de l'individu postmoderne à travers les analyses du postmodernisme et de la postmodernité des deux derniers chapitres, notamment dans ce qui le différencie de l'individu moderne. Je proposerai ici un résumé synthétique des apports complémentaires de ces travaux au regard de la «condition postmoderne de l'individu». Je présenterai ensuite quatre études sur des aspects différents de la question de l'individu et de sa construction historique et sociologique. La première étude permettra de revenir sur la spécificité sociohistorique de l'individu moderne qui ne peut être identifié à une forme atemporelle d'individu, même réduite à l'Occident, comme la comparaison avec les formes d'individus dominantes dans l'Antiquité gréco-romaine par Jean-Pierre Vernant l'atteste. Elle pose ainsi la question de l'historicité de l'individu, du moi et de la construction de soi<sup>11</sup>. Fort de cet éclairage historique et anthropologique de la diversité des constructions du moi en Occident, et donc de la reconnaissance de la particularité de la vision moderne de l'individu et du sujet, la deuxième étude nous fera revenir avec Renaut sur ce qui distingue l'individualisme moderne et contemporain de la subjectivité kantienne. Ce que Renaut veut démontrer, c'est que l'«hyper-individualisme» contemporain s'est élaboré à partir d'un certain nombre de glissements qui d'abord, de Leibniz à Hegel, légitiment et historicisent l'individualité, puis de Hegel à Nietzsche permettent de faire sortir totalement

<sup>11</sup> Comme le rappelle Foucault, ce n'est pas parce que l'analyse de soi (et donc la conscience de soi) semble aujourd'hui naturelle qu'elle n'est pas le résultat d'une ou d'une série de techniques de soi, c'est-à-dire des techniques de production de soi, qui a bien pu passer par des exercices pénibles et requérir de nombreuses valorisations culturelles avant d'atteindre le statut d'«activité positive». Cf. M. Foucault, «On the genealogy of ethics : an overview of work in progress», in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd ed., Chicago, University of Chicago Press, 1983, p. 250.

l'individualisme de son cadre rationaliste de départ. Mais il va aussi, de façon fort intéressante, tenter de montrer l'existence d'une similarité de structure (monadologie) entre le rationalisme leibnizien et l'empirisme anglo-saxon, avec des conséquences identiques en termes de négation de toute subjectivité à l'individu (Hume). Renaut offre donc une position résolument «moderne» de la question de l'individualisme et de sa condamnation au nom des valeurs d'autonomie et de subjectivité, qui ouvre sur la tentative de reconnaître l'indépendance de l'individu dans un cadre dialogique et transcendantal.

La troisième étude nous amène à croiser les questions de modernisation et de genèse intersubjective, autrement dit sociale, de l'individualité à travers la reprise de l'analyse des thèses de Mead par Habermas. Celui-ci ne s'intéresse plus alors à la question de l'individualisme en tant que tel, mais au processus d'individualisation, et plus encore d'individuation, qui serait suscité par la modernisation sociale. En montrant que le «soi» est socialement constitué, donc sociohistoriquement déterminé, Habermas renforce ainsi les analyses de Vernant dans le sens d'une saisie du caractère contingent et non universel de la subjectivité identitaire moderne. L'«individu» non seulement n'est pas nécessairement «sujet autonome», mais sa perception comme «individu» unique et unifié est elle-même dépendante de la configuration sociohistorique dans laquelle il se place. Ceci nous permet alors de poser la mutation de l'individu dans la postmodernité comme le développement d'une figure nouvelle du sujet dont la logique et la «nature» est à expliciter autrement que phénoménologiquement.

Ce qui n'est en effet pas réellement pris en compte, à la fois chez Renaut et Habermas, c'est la spécificité non pas de l'individu en général, mais de l'individu contemporain. L'analyse de l'individualisme de type nietzschéen, comme celle de l'explosion des liens sociaux sous son impulsion, ne parvient pas à mettre en lumière l'originalité de l'individu postmoderne (et du changement de figure qu'il exprime), à la fois atome du système, expression radicale de soi, et personnalité multiple. Renaut et Habermas ne dépassent pas en fait l'idée d'un individu contemporain qui ne serait que la forme extrême de l'individu moderne, et ne peuvent expliquer la réalité saisie dans le concept de «dividu», c'est-à-dire la perte de la qualité d'individu et d'indépendance qui définit le sujet social dans la postmodernité. C'est pourquoi je me tournerai finalement vers l'étude de la transformation contemporaine de la réalité individuelle que propose Agamben. Celui-ci, en pensant la radicalisation de l'individu comme une transformation hors de cette individualité qui concentrerait toute la qualité d'unicité de l'être humain, définit l'individu contemporain comme «singularité». Au-delà de la subjectivité et de l'individualité, il voit ainsi se dessiner dans la «communauté qui vient» une nouvelle forme du sujet qui se reconnaît dans la non-identité. Ni substance, ni conscience, cette «singularité quelconque» est avant tout une

«manière». Agamben trace ainsi les grandes lignes de la définition possible d'un «individu de postmodernité», et nous offre un pont entre les analyse sociétales de la postmodernité des chapitres II et III et les chapitres V et VI où nous développerons, notamment à travers Deleuze, cette idée d'une singularité-événement comme sujet d'une postmodernité idéal-typique ouverte et non systémique.

## 1. Du sujet moderne à l'individu postmoderne

A la différence de Renaut qui s'en tient au niveau philosophique, Freitag soutient que la modernité sociétale est caractérisée par un «individualisme transcendantal». Les deux perspectives peuvent néanmoins se rejoindre si l'on remplace le terme d'«individualisme transcendantal» par celui de «subjectivisme transcendantal», englobant le premier, et évitant à la fois la réduction négative que connaît le mot individualisme depuis son acception<sup>12</sup>, et sa défense positive par les tenants d'une sortie anti-subjective de la modernité depuis Nietzsche<sup>13</sup>. De fait, c'est en tant que sujet politique et sujet de la connaissance que l'individu est placé au coeur de la modernité. Plus encore, ces deux sujets sont unis en un seul, la Raison étant une et universelle et la subjectivité individuelle son siège. C'est donc comme sujet que l'individu est normativisé dans la modernité, et ce en renversant le sens «traditionnel» passif et inscrit dans une hiérarchie sociale et politique du terme (sujétion) en un sens actif, responsable et axé sur la soumission à soi-même comme lieu de la Raison (subjectivité) et à la Nation comme identité collective<sup>14</sup>. Dans le champ politique, l'individu prend ainsi la figure du citoyen qui, comme l'a montré Raulet, faisait se coïncider l'individu-sujet et l'Homme, et le faisait accéder à la liberté. Dans le champ éthique, ajoute Freitag, il a la figure du devoir et de la responsabilité, qui prennent forme et réalité juridique dans les déclarations de droits individuels (typiquement droits «de l'Homme et du citoyen»). Dans le champ économique, enfin, il prend la figure de l'individu économe et calculateur qui correspond à l'idéal-type wébérien de l'ascétisme intra-mondain et à la forme instrumentale de rationalité<sup>15</sup>.

La modernité a ainsi considéré le sujet individuel comme le centre d'une normativité abstraite et universelle, s'appliquant ensuite aux rapports sociaux concrets par le biais de son «objectivation politique» dans un ensemble d'institutions juridiques, économiques et culturelles elles-mêmes universalistes. Le sujet est donc dans le projet de modernité, kantien,

<sup>12</sup> Cf. note 5 ci-dessus, A. Renaut, «L'avènement de l'individu comme dissolution du sujet», *op. cit.*

<sup>13</sup> Le choix du terme subjectivisme, malgré d'autres connotations négatives dans le langage commun, évite aussi d'identifier trop étroitement sujet et individu, subjectivité et individualisme, et respecte ainsi la distinction posée par Renaut. A cet égard, on peut rappeler que si Freitag retrouve le constat de l'aboutissement contemporain d'un individualisme radicalisé, il ne conceptualise pas le glissement sujet/individu au sein de la modernité. Le choix de ce terme permet enfin de respecter les critiques de Heidegger comme de Foucault et Deleuze contre le subjectivisme et la subjectivité de la modernité... tout en soulignant précisément que l'évolution moderniste, et *a fortiori* contemporaine, ne se réfèrent plus à ces idéaux-types des Lumières.

<sup>14</sup> Ces deux sens du mot sujet sont théorisés par Foucault in «Le sujet et le pouvoir» (1984), in *Dits et écrits*, t. IV, *op. cit.*

<sup>15</sup> M. Freitag, «Pour une approche théorique de la postmodernité comprise comme une mutation de la société», *op. cit.*, p. 41.

sujet de subjectivité. Renaut souligne alors que s'il connaît un glissement «individualiste» qui va, bien qu'issu du développement de la subjectivité, tendre finalement à la dissoudre, ce serait alors par un faux dépassement de la figure d'autonomie kantienne dans la recherche d'une liberté de pure indépendance. Il est pourtant difficile de ne pas voir que cet «individualisme» est présent dès le début de l'institutionnalisation de la société moderne, tout comme l'indépendance, reconnaît d'ailleurs Renaut, est une partie inhérente de l'idéal et de la pratique de l'autonomie. La différence fondamentale entre sociétés «moderne» et «postmoderne», telles que Freitag a pu les définir, est alors la saisie et le maintien de la relativité de l'«individu» et de l'«indépendance» qui est exprimée dans la problématique transcendantale, ou bien l'oubli et l'effacement de cette transcendantalité.

Cet oubli s'est effectivement réalisé dans les sociétés occidentales dont le développement s'est axé sur une liberté concrète toujours plus grande de l'individu une fois la modernité institutionnelle et ses garanties fonctionnelles pour le sujet instaurées. Le virage «individualiste» s'est d'abord fait concrètement dans la société américaine où l'affirmation individuelle ne connaissait plus de limites dans l'Etat (puisque constitutive de celui-ci) tout en niant l'idée de sujet universel (maintien et poursuite tant de l'esclavage que de la «réduction» de la population amérindienne). Par contraste, ce glissement individualiste fut freiné ou enrayé dans les sociétés où le conflit social ouvert portait précisément sur l'accession pour le sujet (tous les sujets) aux droits politiques et sociaux universels de la modernité (en France par exemple), et ce jusqu'à la mise en phase de l'Europe avec l'idéologie individuelle-libérale américaine qui sera accomplie à travers l'émergence du réformisme social-démocrate. Comme Freitag l'a montré dans son analyse de la mutation postmoderne, l'individualisme anti-subjectif dont Renaut voit le modèle philosophique d'abord chez Leibniz, pour sa phase moderne, puis chez Nietzsche pour son expression contemporaine, prendrait donc graduellement forme dans l'évolution pratique des sociétés modernes à travers l'oubli ou le saut de la phase politique des Lumières et des révolutions bourgeoises qui correspond à l'affirmation de la subjectivité moderne.

Le résultat atteint après deux siècles de logique sociétale moderne puis postmoderne est de fait très éloigné de l'idéal subjectiviste de l'*Aufklärung*. Le tableau du nouvel individu contemporain dressé par Sloterdijk en offre une bonne illustration. Selon Sloterdijk, les sujets de la postmodernité, sans plus de repères transcendants après l'écroulement des métarécits et poussés à la satisfaction néo-libérale de soi, relèvent en fait maintenant plutôt d'un «type humain cynique», forme de «dernier homme». Il le décrit ainsi :

«le serviteur du système actuel peut parfaitement faire avec la main droite ce que la main gauche n'a jamais permis de faire. Le jour colonisateur, le soir colonisé; exploitateur et administrateur de profession, exploité et administré aux heures de loisirs; officiellement, cynique de la fonction, et en privé, sensibiliste; de par son service, organisateur, idéologiquement, discuteur; d'apparence tenant du principe de réalité, en lui-même, sujet de plaisir; par sa fonction, agent du capital, et par son intention, démocrate; par rapport au système, fonctionnaire de la réification, par rapport au monde vécu, réalisateur de lui-même; objectivement porteur de destruction, subjectivement pacifiste : en soi, déclencheur de catastrophes, pour soi, l'innocence même. Chez des schizoïdes tout est possible, et *Aufklärung* et réaction ne font plus une grande différence. Chez les intégrés éclairés - dans ce monde de conformistes malins et instinctifs - le corps dit non aux contraintes de la tête, et la tête dit non à la manière dont le corps achète sa confortable auto-conservation. Cette mixture est notre *statu quo* moral»<sup>16</sup>.

La différence avec le projet de l'autonomie du sujet dessiné par Kant est frappante. Pour expliquer cet «individu» contemporain, on ne peut alors pas se limiter à un renvoi tautologique aux mouvements «postmodernes» des trente dernières années, ni à une simple opposition morale au modèle kantien. Au contraire, comme on l'a vu avec Freitag et Haesler, on peut et doit comprendre son émergence à travers l'analyse de la société postmoderne, systémique, de contrôle comme nouveau mode structurant du réel. C'est donc aussi dans son «histoire» particulière qu'il se saisit. Tout comme le sujet autonome postulé par Kant et le citoyen républicain instauré par la Révolution française, ce nouvel individu est un produit de l'histoire, le produit d'une histoire, et c'est cette histoire que l'on doit toujours prendre en compte dans l'analyse de la société de postmodernité. Une histoire philosophique et une histoire sociologique, l'histoire de l'évolution des sociétés, des mentalités, des idées.

Le rapport de l'individu à la société et à lui-même n'est en effet plus le même à l'ère postmoderne qu'à l'époque des Lumières. On peut l'évoquer à partir des deux pôles présents dans le tableau de Sloterdijk. Le premier pôle est la scission qui marque la séparation d'une personnalité, ou identité personnelle intime, des structures sociales dans lequel elle s'intègre néanmoins nécessairement par le jeu (système) social. Le deuxième est la scission qui s'opère, cette fois, au sein de la subjectivité de cet individu et qui lui permettrait d'effectuer des actes apparemment contradictoires sans remise en question de son intégrité. Il est peu

<sup>16</sup> Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, Paris, Bourgois, 1987, cité par J. Hoarau, «La postmodernité. Un essai de clarification», *op. cit.*, pp. 50-51.

douteux que ces deux scissions soient reliées si ce n'est conditionnées l'une par l'autre. Reste à l'exposer de la façon la plus systématique et synthétique possible.

## 1. 1. La nouvelle condition postmoderne de l'individu

### 1. Système social et contrôle de l'individu

La mutation postmoderne générale de la société en pur système social change l'environnement objectif dans lequel l'individu s'insère. Plus exactement ce système devient le nouvel environnement objectif de l'individu (Freitag). En tant que système, il perçoit l'individu comme un atome qui doit s'adapter totalement (Luhmann) ou partiellement (Lyotard) à sa finalité interne. La vision bureaucratique totalitaire, a souligné Lyotard, n'est certes pas entièrement convaincante car elle ignore la réalité de liberté d'une société où les individus ont un choix certain de leur actes. Il y aurait du «jeu» entre les exigences du système qui permettrait même, selon lui, d'influer sur sa direction finale. Freitag estime, lui, que, dans le système, l'individu *à la fois* possède une parfaite liberté de choix et de stratégies et n'y est qu'un moyen ou relais dans les conditions opératoires de la reproduction de l'ensemble. La liberté des individus est donc effectivement restreinte au «terrain de jeu», ou champ d'activité, défini par les besoins du système. Ce qui confirmerait implicitement la valeur de la deuxième règle du système énoncée par Luhmann selon laquelle le système dirige les aspirations individuelles par un quasi-apprentissage pour qu'elles deviennent compatibles avec lui (phénomène qui renvoie à la distinction entre inculcation et éducation<sup>17</sup>). Le recouvrement de la liberté, chez Freitag, ne se fait alors pas en acceptant le système, mais en le récusant et en en sortant, au moins projectivement (réflexivité critique).

Cette ambivalence apparente du système entre liberté et contrôle a également bien été mise au jour par Haesler qui définit d'ailleurs, comme Sloterdijk, la contradiction généralisée comme l'état actuel d'une société qui en devient à la fois paradoxale et indifférente. La permanence de la contradiction entraîne en effet l'indifférence du système envers les individus tant qu'ils s'acquittent des tâches minimum qui assurent leur non-exclusion. Contrairement aux visions disciplinaires du contrôle direct associées à la modernité, la société contemporaine a instauré un nouveau mode de contrôle global qui permet une meilleure régulation des actes individuels et offre l'impression d'une plus grande indépendance. La

<sup>17</sup> Cf. André-Marcel D'Ans, «Règle explicite et interdits muets», *La Quinzaine littéraire*, août 1999, pp. 9-10.

nouvelle forme de contrôle répond ainsi au mieux aux exigences systémiques luhmanniennes et assure, au prix de la destruction des rapports de socialité modernes comme traditionnels, la poursuite de la croissance du système. Cela se fait concrètement par l'instauration d'un système de régulation par la carte, impliquant un apprentissage continu de l'individu, et d'un double contrôle : le premier, statistique, échantillonnaire et à la marge du système qui régule l'inclusion et l'exclusion des individus de celui-ci; le deuxième, internalisé, à la fois auto-contrôle et scrutage permanent de soi pour vérifier sa bonne adéquation aux modalités du système. Le contrôle n'est pas individuel, mais individualisé, chaque individu étant son premier contrôleur, à la fois gardien et prisonnier du système. L'internalisation des procédures systémiques érigées en règles sociales permet alors à l'individu de justifier *a posteriori* les pressions croissantes du système sur sa vie quotidienne comme le résultant de son libre choix. La société de contrôle engendre ainsi un système ultra-stable fermé sur lui-même dont le mode de régulation ne renvoie pas à une transcendance externe mais se trouve dans l'immanence des actes, et ce tout en offrant aux individus un nouvel espace fonctionnel préétabli qui, en échange de son acceptation, ne leur demande qu'un moindre effort d'adaptation.

## 2. Dissolution de l'espace public et de la subjectivité

Un tel système de contrôle a alors des conséquences fatales pour la société comme pour l'individu, que Haesler a mises en avant dans son analyse du développement des non-lieux et de la déréalisation du futur. Au niveau politique, la disparition des lieux d'échange et de la projection des actes dans l'avenir se solde, comme l'a montré Raulet, par la fin de l'espace public. Dans le nouvel espace relationnel communicationnel, qu'on ne peut plus appeler ni public ni politique, seuls subsistent l'arbitraire expressif individuel, la recherche absolutisée de droits et avantages particuliers, et l'indifférence à la condition de l'autre, à peine régulés par le seul souci du maintien de l'état des choses. La dimension subjective-identitaire du sujet n'existe plus en tant que telle. A la place, se développe un processus de particularisation qui s'impose à tous les niveaux : que ce soit l'affirmation par l'individu de son irréductible différence ou la décomposition des sujets humains concrets en variables, simples lieux d'assignation d'inputs et d'outputs, qui s'identifient eux-mêmes aux sous-systèmes fonctionnels à travers lesquels le système les catégorise.

Selon Freitag, sous la pression de la logique de réduction de l'incertitude en vue de l'amélioration des performances, l'environnement systémique qui se développe de manière autoréférentielle se doit ainsi en dernière instance de contrôler l'ultime facteur d'inconnu : la

subjectivité elle-même dans son existence synthétique, biologique et symbolique. L'un des moyens en est justement sa fragmentation en unités plus petites non synthétiques qui tout en accroissant sa complexité en améliore sa possibilité de prévision (cf. Lyotard), et qui au niveau subjectif permet à l'individu de reconnaître en lui des parties, ou des identités, que la subjectivité unie moderne tendait naturellement à occulter dans son processus de synthèse. La postmodernité, montre Freitag, tend donc non seulement à la dissolution des normes mais aussi à générer ou exiger un individu qui ne soit plus universel. Elle enferme la normativité et l'expressivité dans la «personne», à la fois monde clos et pourtant composé d'identités multiples aux stratégies souvent contradictoires. Au lieu d'un individu universel, c'est l'individu «américain» idéal-typique, désormais mondialisé, défini comme puissance d'agir et de faire sans restrictions sous la seule réserve de la moralité commune, celle-ci prenant, dans le cadre du système, des formes fonctionnelles et procédurales. En échange, en se concentrant sur la personne, et son arbitraire, comme seul lieu normatif, la postmodernité conduit aussi, note Freitag, à une «hypermoralisation» de la vie personnelle et collective qui est un autre moyen de contrôler la subjectivité. Cette hypermoralisation permet en effet de susciter de l'extérieur, mais par le biais de l'internalisation d'un discours moral idéologisé – le «*politically correct*» par exemple –, un auto-contrôle, une autocensure de l'individu qui, Haesler l'a montré, est bien plus efficace qu'un contrôle direct. Au lieu d'un individu-citoyen, ou d'un «sujet autonome», Freitag estime ainsi que la postmodernité va porter avec elle une «personnalité morale» comme forme individuelle<sup>18</sup>.

### 3. Hyper-contrôle et hétéronomie

Le contrôle apriorique, la disciplinarisation (Foucault), qui marque la société moderne, et qui indique *au départ* et de l'extérieur les limites de transgression, est donc remplacé à la fois par un contrôle apostérieur qui ne permet pas de savoir où se situent les bornes à ne pas franchir, et par l'internalisation du contrôle, du coup naturalisé et préexistant au choix de l'action. La conséquence en est une hétéronomie complète, l'individu n'étant plus à même de développer un choix autonome puisqu'il ne participe plus à l'élaboration des normes qui lui sont imposées. Cette hétéronomie est bien celle de l'individu «libre» du système luhmannien. On doit alors souligner que cet individu «libre» ressemble de plus en plus à un automate, un être dressé en constante disponibilité d'écoute envers les organes de contrôle. De fait, pour Deleuze, comme pour Freitag ou Jameson, la conjonction des

<sup>18</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 43.

«contrôlats» et du monde de la communication commerciale généralisée engendre la fin de toute «pensée» perçue comme «réflexion critique».

Le paradoxe de l'ère postmoderne ne doit pas alors se comprendre comme un simple nouveau choix éthique, moral, ou pragmatique de l'individu face à une nouvelle réalité sociale. Ce «choix» est en effet suscité, si ce n'est imposé, par la nouvelle redéfinition du social qu'est le système organisationnel transactionnel généralisé, et n'est un choix qu'en tant qu'impossibilité de choix, d'alternative. Cette alternative a perdu toute réalité avec la dissolution de la normativité et sa substitution par un ensemble de normes techniques et d'expressivité personnelle. Le nouvel ensemble pseudo-normatif empêche ainsi en pratique toute vision *apriori* du social, de la société, de l'histoire, et donc toute possibilité de penser ou de formuler une alternative à l'état présent qui dépasse la simple amélioration des conditions de vie (de fonctionnement et d'adaptation) individuelle.

La transformation du rapport société-individu se révèle alors dans la nouvelle «nature» de la personne ou dividu (Deleuze) : l'Homme endetté. Ce qui définit le dividu postmoderne, montre Haesler, c'est son endettement, financier bien sûr, mais aussi, par l'extension du système marchand de crédit à l'ensemble de la régulation sociale (et jusqu'au savoir, comme l'a exposé Lyotard), son endettement existentiel. Le premier résultat en est alors bien la régression de l'autonomie. Deleuze souligne que l'évolution individu-dividu est tout sauf un progrès vers l'individuation, c'est-à-dire la réalisation authentique de soi. L'homme endetté est en effet la forme la plus concentrée de contrôle : non seulement identifiable et repérable comme un chiffre, mais assigné à jamais à ce système dont il ne maîtrise plus la complexité. Le dividu va alors vivre psychologiquement son endettement dans les termes d'un déficit à vie envers le système, s'accompagnant d'une reconnaissance éternelle qu'il croit lui devoir comme «assisté» ayant encore un revenu, «rentier» ayant encore une subsistance, «privilegié» ayant encore un travail. Avec l'établissement d'un tel devoir d'obligance et d'allégeance envers une socialité qui vous assiste et vous soutient, on obtient le type internalisé parfait du «collier électronique» (Haesler). La réalité personnelle postmoderne se définit alors par le paradoxe de l'inclus, qui n'est membre de rien mais seulement un non-exclu. Il n'est pas acteur, mais opérateur, car il ne connaît pas les règles du jeu auquel il participe et qui président à son maintien dans le système. Ce qui entraîne une pression et une insécurité permanente quant à l'inclusion et l'avenir de chacun. Car l'alternative à l'inclusion, à la réduction à l'état dividual est, elle, claire : c'est l'anéantissement de l'exclu, corps refoulé, sans nom ni parole, même plus étranger, pur non-être. L'indifférence de la société envers les individus se retourne donc non seulement en une indifférence des individus envers la société mais aussi en une indifférence entre les individus.

#### 4. Hyper-aliénation, indifférence et suppression d'autrui

L'analyse détaillée du système monétarisé en place dans les sociétés contemporaines par Haesler montre ainsi que cette nouvelle forme de société d'exclusion se révèle comme la forme suprême d'aliénation individuelle dans la ligne des descriptions de Lipovetsky, Maffesoli ou Jameson. L'état d'esprit est dominé par une politique de l'autruche et une insouciance qui se veut joyeuse. La situation étant précaire pour tout le monde, et l'inclusion sans justification légitime, les heureux élus du système se doivent d'en profiter au maximum sans se poser de questions. L'accroissement des plaisirs et du confort de vie tient lieu d'idéal, alors que le regroupement tribalo-familial permet d'assurer le minimum affectif indispensable, mais surtout offre le soutien nécessaire contre l'exclusion. La violence de cette communauté bonhomme, qui ne s'exprime qu'en cas de menace sur son inclusion, se révèle alors aussi féroce qu'une lutte pour la survie, mobilisant l'ensemble des énergies et toutes les «relations» possibles. La reféodalisation, et sa reformulation du système de valeurs, annoncée par Raullet et Habermas, se nourrit ainsi directement du paradoxe et de l'indifférence qui régit désormais la société postmoderne. Devant l'impossibilité d'établir des normes ou politiques basées sur un échange public, la distinction entre droits et privilèges n'est plus opérable, et le règlement des différends ne relève plus que d'une procéduralisation à l'infini et, finalement, de la loi du plus fort (Freitag).

Comme l'atteste l'analyse par Haesler de la prolifération des non-lieux, c'est alors un monde de l'*étrangement* qui se met ainsi en place, où chacun se retrouve uniquement face à lui-même. Le non-lieu, c'est la scène sans autrui où la présence du prochain est remplacée par des textes, des signes, des automates, et l'échange par la transaction. Ce qui disparaît avec les non-lieux comme avec la déréalisation du futur, c'est donc à la fois la relation à autrui et la relation à autrui comme «autrui». En effet, non seulement cette relation n'est plus nécessaire pour fonctionner dans le nouvel espace social, mais encore est-elle rendue impossible par l'absence de distance temporelle et de recul que la société de contrôle et de crédit génère. C'est alors une autre forme de «sujet» ou d'«individu» qui se développe, dont la finalité et la visée sortent de plus en plus de l'horizon dialogique (rapport à autrui) pour se concentrer à la fois sur le soi et sur des relations essentiellement pragmatiques aux autres-objets.

#### 5. Automaticité des actes et fonctionnalisation des sentiments

Cette évolution se passe de façon logique dans le cadre d'une collectivité qui a perdu sa dimension de société pour prendre objectivement la forme du système social et

subjectivement celle de la communauté. L'objectivité du social est ainsi par deux fois éliminée, dans le système impossible à se figurer et qui traverse chaque individu dans ses actions quotidiennes, et dans la communauté perçue à travers l'effusion subjective du groupe d'appartenance.

Sans objectivité du social, sans échange, c'est une société purement artificielle, un conglomérat situatif, quelconque et singulier, qui prend place et qui n'implique plus que des séries de transactions singulières, l'ensemble des médiations relevant d'interfaces du type de celle des cartes (Haesler). L'omission systématique d'autrui sédimentant l'ensemble des pratiques, les individus doivent alors apprendre à devenir de purs opérateurs-automates sous peine de se voir exclure. On ne leur demande plus de «mise en rapport», mais seulement une posture, un faire. La capacité fonctionnelle remplace le questionnement réflexif. Ce que le dividual doit maîtriser, c'est la manipulation des actes cognitifs minimums qui vont lui assurer son intégration fluide au système. Les actes ne sont plus des comportements à proprement parler, mais de simples réflexes conditionnés, des réflexes encartés de reconnaissance et d'identification au répertoire restreint. Le dividual-opérateur ne doit pas réfléchir, mais réagir et répondre aux demandes du système, ses compétences étant jugées en fonction de sa capacité d'apprentissage, sa rapidité d'exécution, et sa capacité de combinaison des réponses mémorisées.

Dans un tel contexte, il est clair que les non-lieux ne seront bientôt plus réservés aux endroits publics : c'est à la substitution générale de tous les lieux par des non-lieux que l'on va pouvoir graduellement assister, incluant les lieux familiaux et intimes<sup>19</sup>. Le «dividual» social est alors bientôt un «dividual» familial et sexuel, dont l'action réflexe-encartée fonctionnalise tout autant le rapport aux parents, aux enfants et au conjoint. Toute la spécificité du rapport sentimental, qui ressort d'une rationalité en valeur et affective (cf. Weber), et qui, comme l'a montré Foucault<sup>20</sup>, s'est lentement développé en Occident depuis l'antiquité gréco-romaine pour aboutir aux notions d'amour partagé, de couple et de sexualité modernes, s'évacue alors sous la double pression d'efficacité systémique et fonctionnelle, et d'expressivité (in)dividuelle portées au rang de valeurs premières.

<sup>19</sup> La meilleure illustration cinématographique en est, à l'heure actuelle, celle de Tsai Ming-liang dans son film «La rivière» (*Helio*), 1996. Que ce soit un film chinois (précisément taiwanais par un Chinois de Malaisie) n'est pas, loin de là, le fait d'un hasard, et touche au contraire à la question du rapport non seulement contemporain mais aussi traditionnel entre postmodernité et culture chinoise. On ne peut malheureusement le développer ici. Ce sera l'objet de la suite de notre recherche. Sur les deux précédents films de Tsai Ming-liang, aux thèmes similaires à ceux de «La rivière» («Les rebelles du Dieu Neon» (*Qingshaonian Nuozha*), 1992, et «Vive l'Amour» (*Aiqing wansui*) 1994), cf. Woei Lien Chong, «Alienation in the modern metropolis : The visual idiom of Taiwanese film director Tsai Ming-liang», *China Information*, vol. IX, n° 4, spring 1995, pp. 81-95. Cependant, comme son titre l'indique, l'analyse de Chong reste marquée par une perspective binaire classique tradition/modernité, rural/urbain, Chine/Occident qui empêche de saisir l'originalité à la fois du regard de Tsai et de la condition «postmoderne» du Taipei contemporain.

<sup>20</sup> Cf. M. Foucault, *Le souci de soi (Histoire de la sexualité, t. III)*, Paris, Gallimard, 1984.

## 6. Individu schizophrène et culture postmoderne

C'est alors dans la «nouvelle» culture que l'on va voir le plus clairement se manifester cette forme du sujet-dividu. Jameson en a recensé les traits principaux, à savoir : l'apropofondeur, la fin du rapport à l'histoire et à la temporalité, la fin de l'expression et des sentiments remplacés par des intensités émotionnelles, le développement du pastiche et du simulacre, la généralisation d'un mode d'expérience schizophrénique, et la recherche d'une nouvelle relation à l'espace social. Toutes ces évolutions sont bien sur inter-reliées et reliées au nouvel environnement objectif. L'absence d'affect dans l'art postmoderne, l'incapacité à se situer dans un *continuum* temporel, reflètent ainsi pour Jameson les conditions de vie qu'impose le nouvel espace social postmoderne, tant architectural et urbain que communicationnel ou économique. De fait, comment pourrait-il en être autrement dans le cadre d'un système où autrui disparaît et où l'individu non seulement est de plus en plus hétéronome mais doit constamment s'auto-fonctionnaliser?

Face aux pressions du système, l'individu n'a effectivement pas beaucoup d'autres choix que de passer en mode quasi-automatisé d'action-réaction et/ou de tourner fou. Pas n'importe quelle folie, d'ailleurs, mais précisément une forme schizophrène de folie qui déconnecte l'intérieur de l'extérieur et jongle avec les mondes parallèles qui lui sont offerts comme réalité non seulement contradictoire mais de plus aléatoire. L'introduction du concept de schizophrénie par Jameson prend ainsi tout son sens. La séquence temporelle et spatiale n'est en effet plus objectivement assurée dans un monde de l'instantanéité, de la délocalisation, et de la communication continue à distance : passé, futur, présent, ici, là-bas, sont devenus autant d'unités équivalentes, distinctes, apposées, parallèles, qui ne font sens qu'en elles-mêmes et non plus dans leur relation de succession. La fragmentation individuelle des buts et valeurs qui caractérise la société postmoderne contemporaine au niveau social renvoie, au niveau personnel, à la fragmentation interne de l'individu qui signifie la fin du sujet autocentré. C'est bien alors un type de personnalité schizophrène ou schizoïde qui se dessine, comme Jameson le décrit : un individu sans sens de l'identité propre, au «je» et au «moi» subordonné si ce n'est dissous; un individu dont le rapport au monde (signifiants matériels) est marqué par une expérience de discontinuité, de déconnexion, d'isolement, sans unification *a priori*, voire même *aposteriori*, des différents moments; un individu qui connaît par contre une expérience intense du présent, le déroulement du temps étant alors vécu comme une «suite» de présents; un individu qui, à toute fin utile, n'a pas de projet «personnel» : un individu qui ne «fait rien», non pas qu'il soit inactif, mais parce que ses actions ne forment pas une unité de sens dans un projet préconstruit et reconstruit individuellement, et dont la finalité en détermine l'articulation.

Le repérage cognitif avancé par Jameson pour naviguer dans cette société postmoderne sans plus de repères fixes, se voudrait un outil de positionnement, et donc de recul, dans un monde tout en flux. Il semble en fait qu'il soit déjà le mode de fonctionnement effectif, pratique plus que réflexif, de l'individu postmoderne sous la forme d'un comportement au «radar» défini par Riesman dès les années cinquante<sup>21</sup>. Freitag reprend d'ailleurs la typologie des personnalités de Riesman pour illustrer la mutation postmoderne de l'individu. Il rappelle qu'à la personnalité intro-déterminée (*inner-directed*) mue par un gyroscope intérieur qui correspond à la figure de l'individu de la modernité, Riesman fait succéder une nouvelle personnalité générique caractérisée par une détermination extérieure ou «par l'autre» (*other-directed*). Cette personnalité n'est ainsi «plus guidée de l'intérieur de manière fixe et stable mais [...] doit s'orienter comme au radar dans un environnement toujours mobile et incertain pour s'y adapter sans cesse»<sup>22</sup>. Ce modèle d'individualité correspond aussi aux caractères du nouvel individu mis en évidence par Raulet et Haesler : expressivité individuelle, environnement à la fois contraignant et aléatoire, pulsion consommatrice (de biens ou de communications). Pour y inclure la dimension de contrôle du système social, Freitag y ajoute l'image d'un être guidé à distance ou «téléguidé», dans le sens où son autonomie de positionnement est subordonnée à une hétéronomie de position par rapport aux organisations qui gèrent son environnement et les paramètres de son adaptation à celui-ci. Ce que Freitag fait d'ailleurs ici, c'est de systématiser à un niveau sociétal le modèle de comportement du groupe de pair (*peer-group*) élaboré au niveau psychosociologique par Riesman et marqué par ses exigences de conformisme, d'auto-contrôle et de solidarité exclusive sous peine de rejet par le groupe. La conséquence de ce double processus de pression contrôlante du système et d'adaptation incessante de l'individu serait alors finalement, souligne Freitag, le repli de l'être sur sa «personnalité intime», ultime refuge au fond de lui-même, qui devient «l'objet de tout son souci existentiel» et «l'objet de son amour qu'il ne peut partager que dans l'amour : l'amour de soi en quête d'une confirmation dans l'amour non pas donné mais reçu de l'autre»<sup>23</sup>. L'épreuve qui s'en suit est d'avoir à affronter la dimension ontologique de «soi» comme de l'«autre», et s'accompagne d'une recherche angoissée de la communication et du partage qui touche à tout le problème de la reconnaissance dont l'individu contemporain, comme l'ont analysé Taylor ou Giddens, est, en bon «extro-déterminé», en quête infinie<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Cf. David Riesman, *The Lonely Crowd*, *op. cit.*

<sup>22</sup> M. Freitag, *ibid.*, pp. 41-42.

<sup>23</sup> M. Freitag, *ibid.*, p. 42.

<sup>24</sup> On peut se référer ici aux travaux récents de Charles Taylor, ainsi qu'à A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, *op. cit.*

Or, ces traits n'invalident pas l'idée d'un type schizophrène ou schizoïde de personne. Au contraire, ils s'y adaptent parfaitement, et décrivent bien la réalité d'un individu postmoderne qui se dépense en orgie communicationnelle (expressivité singulière) mais sans échange relationnel, qui est à la fois perdu dans le système et sauvé dans son monde parallèle, qui enfin, quand il n'a pas entièrement revêtu les habits de l'opérateur-automate efficient, est en recherche pathologique de compréhension auprès d'autres individus tout autant isolés dans leurs mondes. Dans ces conditions, il est inévitable qu'un autre type de relation à l'extérieur, à l'espace social, culturel, matériel, à l'humain, se développe. Une relation qui est peut-être le mieux saisie par le motto de la «différence qui relie». Si tant l'expérience sociale objective que le type de personnalité de l'individu tendent à la schizophrénie, la relation individu-société, individu-espace, ne peut en effet que refléter ce nouvel état des choses et ouvrir sur un «nouveau monde». Le thème de la «*difference relates*» ou, comme chez Deleuze, de la «discordance qui fait accord», apparaît alors bien plus qu'une affirmation ou tentative esthétique. Il semble plutôt qu'il soit la nouvelle base «ontologique» des rapports inter-subjectifs (rapports sociaux) comme des rapports intra-subjectifs, dans le même sens que l'établissement de l'individu-citoyen par la modernité autour d'une Raison subjective humaine et du primat de l'unité individuelle avait entraîné une recomposition non seulement politique mais ontologique du monde. On se trouverait donc ici, certes devant l'émergence d'une nouvelle société, c'est acquis, mais aussi d'un nouveau «monde» dans le sens où les coordonnées du réel et de l'être diffèrent de celles qui ont servi à l'établissement du monde moderne.

## 1. 2. Individu postmoderne et autonomie

Il me semble alors que l'une des questions à laquelle devra répondre une telle redéfinition du réel comme de l'individu est celle de l'autonomie du sujet. Comment, en effet, sous peine d'opérer une régression dans un mouvement bien plus ancien que la seule modernité, et ainsi justifier toutes les critiques qui lui sont faites, la postmodernité comme société et comme idéal pourra permettre à l'être humain, individu social, d'accroître sa liberté sans céder son autodétermination, d'avancer donc vers ce que Kant a appelé majorité ou autonomie et Deleuze individuation? Il est alors intéressant de noter que, dès 1949, Riesman posait la même question dans *The Lonely Crowd*<sup>25</sup>. Riesman n'a rien pourtant d'un

---

<sup>25</sup> D. Riesman, «Part III. Autonomy», *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale U. P., 1989 (1949), pp. 237-307.

nostalgique ou tenant du monde moderne. Dans son ouvrage, il critique en effet autant si ce n'est plus le mode intro-déterminé que le mode extro-déterminé, se distinguant ainsi de la réprobation générale et morale que ce dernier mode attire alors sur lui dans les milieux universitaires et autres élites, et que l'on retrouve jusqu'à Daniel Bell. Ce qui préoccupait au fond Riesman était de savoir quel type de personnalité permettait à l'individu de développer le plus harmonieusement ses qualités et par là même d'atteindre à un type de bonheur qui y serait relié. Selon lui, le nouveau type de personnalité, plus souple, plus attentif à ses propres besoins comme aux demandes des autres, dans le cadre de l'éducation familiale notamment, offrait une plus grande chance de réussite d'épanouissement de l'être. Il soulignait d'ailleurs que, quoi qu'on puisse lui trouver de répréhensible ou d'erroné, ce changement du type de personnalité dominante était désormais non seulement déjà établi mais bien inéluctable en ce qu'il représentait au niveau individuel le changement global des structures ou de l'organisation de la société (qu'à cette époque il qualifiait de passage à la société de consommation). Cependant, il soulignait aussi avec force que le mode extro-déterminé allait faire face à son plus grand défi dans la question de l'autonomie. Selon lui, en effet, la nouvelle forme de personnalité, justement parce qu'elle est toujours à la recherche de la compréhension des autres et de son adaptation (inclusion) au social, pouvait très facilement pencher vers une complète hétéronomie à travers soit le conformisme social soit le groupisme. Dans les deux cas l'individu, à qui il manque cette force intérieure liée à la disciplinarisation de la personnalité intro-déterminée, est incapable de développer une autonomie d'action et une réflexion critique qui entrent nécessairement en conflit avec l'adhésion totale que lui demande ses pairs (groupement affectif) ou les organisations dont il dépend (groupement fonctionnel).

Et ce qui était vrai après la Seconde Guerre mondiale aux Etats-Unis l'est plus encore à la fin du XX<sup>ème</sup> siècle et l'extension mondialisée de la logique sociétale américaine postmoderne. Comment, si on rejette le terme sujet, maintenir, développer ou restaurer l'autonomie de l'être contre les pressions conformistes et contrôlantes de la société en place, et alors que celles-ci le transforment systématiquement en individu schizoïde fonctionnel? Cette question est, et fut, d'une pressante actualité surtout pour ceux qui ont combattu la pensée et la société de type moderne, et son régime de domination, et défendu un autre type de perception du réel : pour Lyotard qui cherche le salut dans la paralogie, pour Foucault dont les derniers travaux et notamment sa réflexion sur Kant sont axés sur l'exigence de liberté et d'un plus grand épanouissement de l'individu, pour Deleuze, enfin, qui en appelle aux possibilités infinies du devenir.

Y a-t-il alors, en dépit du constat pessimiste que l'on fait de sa condition, un individu postmoderne qui permette d'accroître la liberté et l'autonomie? Il me semble que oui, et ce en

dépit de la situation inquiétante, menaçante, qui est celle de la société et de l'individu contemporain et qui a été bien décrite dans le chapitre précédent. Il se pourrait en effet que, derrière cette réalité préoccupante et la destruction du monde moderne qu'elle implique, se profile l'ouverture vers une autre perception du réel qui possède sa propre positivité. Ne pas voir ainsi la positivité de la postmodernité dans la destruction du moderne, mais voir sa positivité dans la spécificité du postmoderne porté au niveau d'un point de vue, d'un programme ou d'un état, comme la positivité de la modernité ne se situe pas dans la destruction de la tradition, mais dans la formulation originale d'un nouveau rapport de l'être humain à la société, au pouvoir et à autrui, basé sur les principes de liberté, d'autonomie, de critique, et de respect des droits de l'Homme. Avant de s'engager sur cette voie avec Deleuze notamment dans les chapitres V et VI, il faut alors d'abord revenir plus en détail sur les catégories d'individu, d'individualité et d'individualisme pour saisir précisément en quoi cet individu postmoderne n'est plus un «individu», mais probablement une «singularité».

## 2. La contingence historique de l'individu occidental. Spécificité des origines grecques et évolutions pré-modernes

Quel est en effet cet individu moderne dont on parle en Occident? D'où vient-il? Au-delà de Descartes et de Leibniz, quelles sont ses sources principales? Si celles-ci sont indubitablement multiples, une même direction revient toutefois constamment, tant au niveau philosophique que pratique : la Grèce antique. C'est en effet la Grèce que l'histoire moderne depuis la Renaissance reconnaît comme le lieu de naissance occidental tant de la philosophie que de la politique, et en particulier de la démocratie. C'est alors aussi en Grèce qu'est située la première reconnaissance, ou construction, de l'individu dans son autonomie relative par rapport à la société et comme source de créativité dans l'expression de sa liberté. La réflexion sur la modernité et sa spécificité part ainsi toujours nécessairement d'une référence aux catégories pratiques et réflexives proposées par la Grèce, par exemple dans l'étude de l'organisation de la cité et de la distinction privé/publique (Weber, Freitag), ou encore plus généralement dans l'emploi de grilles d'analyse du monde que sont les philosophies platonicienne et aristotélicienne. Il est donc intéressant de jeter un oeil sur cet individu grec et de voir sur quels points et jusqu'à quel point il s'apparente à l'individu moderne. Mieux, on doit peut-être demander «quels sont ces individus grecs?», tant il semble plus exact de reconnaître des variations dans un monde lui-même en évolution, de la Grèce archaïque aux stoïciens et néoplatoniciens des premiers siècles de l'ère chrétienne.

Ce sont précisément à ces questions que veut répondre Jean-Pierre Vernant dans un article intitulé «L'individu dans la cité»<sup>26</sup>, et dont le point de départ est la distinction opérée par L. Dumont entre deux formes opposées d'individus, l'individu-hors-du-monde et l'individu-dans-le-monde, pour expliquer la spécificité de l'«idéologie individualiste» de l'Occident<sup>27</sup>. Dans la première forme de l'individu-hors-du-monde de Dumont, rappelle Vernant, l'avènement de l'individu ne se produit pas dans le cadre de la vie sociale, mais implique au contraire qu'on en soit sorti. Son modèle est le renonçant indien. De l'autre côté, l'individu intra-mondain, dont le modèle est l'homme moderne, s'affirme et vit son individualité, posée comme valeur, à l'intérieur du monde. Il existe cependant, selon

<sup>26</sup> Jean-Pierre Vernant, «L'individu dans la cité», in J. P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Folio Histoire, 1989 (1ère édition, Seuil, 1987), pp. 211-232.

<sup>27</sup> Cf. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit. Vernant se réfère aussi aux ouvrages précédents de Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, 1966, et *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, 1977. Il faut noter que Dumont s'inspire beaucoup des travaux de Troeltsch sur la chrétienté, ce qui explique une certaine parenté de concepts avec Weber ainsi que l'influence générale de l'interprétation religieuse de l'Occident, implicite chez Dumont.

Dumont, un lien génétique entre ces deux types d'individus. L'origine de l'individu moderne, intra-mondain, serait en effet à situer dans le premier modèle, dont il dériverait et dépendrait à travers un processus de sécularisation des valeurs extra-mondaines. Selon cette perspective, dans une société traditionnelle, l'individualisme apparaîtra toujours en opposition avec la société et sous la forme de l'individu hors du monde. C'est ce qui se serait passé en Occident, où du Sage de l'époque hellénistique à l'individu chrétien, l'idéal d'homme se serait défini par opposition au monde séculier dont il doit se détacher dans la sagesse ou dans la relation à Dieu. L'évolution historique de l'individualisme serait ensuite celle d'une contamination progressive de la vie mondaine et de ses valeurs par l'élément extra-mondain qui envahit à terme tout le champ du social.

Le problème, selon Vernant, c'est que cette analyse, élaborée à partir de l'étude de la société hiérarchique de l'Inde ancienne, ne correspond pas à la réalité de l'antiquité grecque. Vernant montre en effet dans un premier temps que, dans la Grèce antique, l'individu naît philosophiquement et pratiquement *dans* le monde, et n'a donc pas d'origine extra-mondaine. Mais il soutient aussi, dans un deuxième temps, que cet individu intra-mondain grec, dans ses formes successives, ne saurait pas non plus s'identifier à l'individu mondain moderne cartésien, ouvrant ainsi la voie à une saisie multiple de la construction de l'individualité. Pour cela, il s'appuie sur l'analyse de la vie sociale et intellectuelle dans la Grèce archaïque et classique, celle des cités entre le VIII<sup>ème</sup> et le IV<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, analyse que l'on va reprendre ici.

## **2. 1. L'individu dans les structures sociales et religieuses de la Grèce ancienne**

Les deux premières choses que l'on constate dans Grèce ancienne, souligne Vernant, c'est, d'abord, que la religion n'est pas extra-mondaine et, ensuite, que la société n'est pas hiérarchique. Le polythéisme grec, en posant l'idée qu'il n'y a qu'un seul ordre cosmique et social où divinités et humains participent concurremment, se présente en effet comme une religion de type intra-mondain. Il n'y pas de place ici pour le personnage du renonçant, dont les seuls apparentés possibles, les «orphiques», sont toujours restés marginaux et n'ont jamais apporté de perspective de salut qui pourrait compléter le culte officiel<sup>28</sup>. La société grecque, elle, en tant qu'elle est organisée autour de la cité, est de type égalitaire. La cité

<sup>28</sup> J. P. Vernant, «L'individu dans la cité», *op. cit.*, p. 213.

«définit le groupe de ceux qui la composent en les situant sur un même plan horizontal»<sup>29</sup>. Ceux qui ne sont pas de ce groupe sont hors de la société proprement dite, presque hors de l'humanité, comme les esclaves. Chaque individu citoyen est ainsi apte à remplir toutes les fonctions sociales avec les implications religieuses qui leur sont attachées. Il n'y a ni caste sacerdotale, ni caste guerrière. Dès lors, en Grèce, à la différence de l'Inde ancienne, parce que le sacrifiant est intégré à la communauté, les progrès de l'individualisation se produisent dans le cadre social. Quand l'individu commence à émerger, il apparaît, non comme renonçant, mais comme «sujet de droit, agent politique, personne privée au sein de sa famille ou dans le cercle de ses amis»<sup>30</sup>.

A partir de ce constat de départ, Vernant distingue trois acceptions du concept d'individu et d'individualisme<sup>31</sup>. Premièrement, l'individu *stricto sensu*, c'est-à-dire sa place, son rôle, sa valeur, et la marge de manoeuvre qui lui est laissée dans son ou ses groupes et par rapport à un encadrement institutionnel. Deuxièmement, le sujet, autrement dit l'individu quand il s'exprime à la première personne, en son propre nom, et énonce les traits qui font de lui un être particulier. Troisièmement, le moi ou la personne, qui correspond à

«l'ensemble des pratiques et des attitudes psychologiques qui donnent au sujet une dimension d'intériorité et d'unicité, qui le constituent au-dedans de lui comme un être réel, original, unique, un individu singulier dont la nature authentique réside toute entière dans le secret de la vie intérieure, au coeur d'une intimité à laquelle nul, en dehors de lui, ne peut avoir accès, car elle se définit comme conscience de soi-même»<sup>32</sup>.

La première acception de l'individu de Vernant, correspond ainsi à l'individu «social», le citoyen dans sa valeur ou dans ses activités qu'elles soient publiques ou privées mais en tant qu'elles sont individuellement siennes. La deuxième acception renvoie à la subjectivité comme expression de sa particularité, que ce soit d'actions ou de sentiments. La troisième acception, enfin, renvoie plus directement à la subjectivité moderne saisie comme

<sup>29</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 213.

<sup>30</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 214 (qui reprend ici un de ses anciens textes : Leçon inaugurale au Collège de France, 5 décembre 1975, publiée sous le titre «Religion grecque, religion antique», in J. P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979).

<sup>31</sup> Vernant relève en passant la classification proposée sur ce thème par Foucault (cf. *Le souci de soi*, *op. cit.*, pp. 56-57). Vernant ne donne en faveur de sa propre classification d'autres arguments qu'elle sert plus clairement son propos d'anthropologie historique. En fait, elle se distingue de celle de Foucault, d'une part, en replaçant la question du privé dans le cadre institutionnel, et, d'autre part, en mettant en lumière l'acception «moderne» de l'individu liée à la conscience de soi. La classification de Foucault tend en effet à inclure cette forme de l'individu dans une catégorie plus grande des «*techne*» de soi.

<sup>32</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, pp. 215-216.

«conscience» intérieure. Le moi et la personne semblent en effet bien correspondre à l'idée du sujet moderne tel qu'il s'est développé à partir de Descartes, dans ses formes limitées, de conscience de soi, voire dans ses formes radicales, de différenciation exclusive du soi et des autres.

Afin de mieux faire comprendre ces trois plans différents de l'«individu», Vernant leur associe trois genres littéraires : au premier, la biographie qui, à la différence du récit épique ou historique, s'attache à un individu particulier, au deuxième l'autobiographie ou les Mémoires quand l'individu raconte lui-même sa carrière de vie, et au troisième, les confessions, journaux intimes, «où la vie intérieure, la personne singulière du sujet, dans sa complexité et sa richesse psychologique, forment la matière de l'écrit». L'association de «ce moi singulier» avec le genre des confessions intimes rejoint l'analyse de Taylor comme de Habermas qui voient dans les *Confessions* de Rousseau, et des textes similaires qui suivront, l'expression nouvelle d'une conscience de soi moderne tournée vers la reconnaissance de son individualité unique par une audience publique, et non plus privée comme dans la confession à Dieu<sup>33</sup>. Vernant souligne, lui, que, dans la société grecque, on relève dès l'époque classique des formes de biographies et d'autobiographies. Par contre, il n'y a ni confessions, ni journaux intimes. La chose y serait même «impensable», car «la caractérisation de l'individu dans l'autobiographie grecque ignore l'«intimité du moi» »<sup>34</sup>. Cette analyse est confirmée par Foucault et la distinction claire qu'il fait entre les journaux intimes chrétiens ou modernes, et les carnets de vie personnels grecs ou «*hypomnēmata*». Malgré une apparente similarité, ces carnets ne constituent pas en effet un «récit de vie», mais une mémoire matérielle des choses lues ou pensées «dans un dessein qui n'est pas autre chose que la constitution de soi-même» et non le dévoilement d'une intériorité cachée<sup>35</sup>. Ce n'est pas pourtant dire qu'il n'y a pas d'expérience du moi en Grèce. Mais c'est une expérience différente, comme va le montrer Vernant après avoir relevé les caractéristiques qui font de l'individu grec un individu dans le monde.

<sup>33</sup> Cf. Charles Taylor, *Sources of the Self*, *op. cit.*, et J. Habermas, «L'individuation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de George Herbert Mead», *op. cit.*

<sup>34</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 216.

<sup>35</sup> M. Foucault, «A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours» (1984) (originellement paru in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1983), in *Dits et écrits*, t. IV, *op. cit.*, pp. 624-628.

## 2. 2. L'individu, le sujet, le moi

### 1. L'«individu»

Pour cerner la présence de l'«individu» en Grèce, Vernant relève trois voies d'accès. La première quand l'individu est «valorisé comme tel, dans sa singularité». La deuxième, quand on saisit l'individu dans sa sphère personnelle, c'est le domaine du privé. Enfin, quand on s'attache à l'émergence et à la place de l'individu dans des institutions sociales.

La valorisation de l'individu en tant que tel correspond en Grèce à la reconnaissance d'individus «hors du commun». Vernant en retient deux exemples, celui du héros guerrier et celui du mage inspiré. Le héros par excellence, c'est Achille : ce qui le caractérise, c'est la dimension exceptionnelle de ses exploits, la singularité de son destin, la gloire et la renommée historique qui vont avec. Il s'oppose ainsi à la masse des citoyens ordinaires dont la vie s'arrête à leur mort, les «anonymes» ou «sans-noms». Mais si le héros s'écarte du groupe par la grandeur de ses actes, il n'abandonne en aucun cas la vie mondaine. Au contraire, il la transcende, car il apporte «par son refus du compromis, par son exigence de perfection jusque dans la mort» une dimension supplémentaire aux normes usuelles et aux coutumes du groupe. Il instaure ainsi une forme d'honneur et d'excellence hors de l'ordinaire qui confère aux valeurs et aux vertus sociales mondaines un éclat et une majesté nouvelle. Cette sublimation est reconnue par le corps social qui la fait sienne, et lui assure, dans les institutions, honneur et permanence<sup>36</sup>.

De la même manière, les mages sont des individus à part qui se démarquent du commun des mortels par leur genre de vie, leur régime, leurs pouvoirs exceptionnels. Ce sont des hommes divins «qui de leur vivant s'élèvent de la condition mortelle jusqu'au statut d'êtres impérissables»<sup>37</sup>. Pour ce faire, ils pratiquent des exercices «spirituels» comme la maîtrise de la respiration par «la concentration du souffle animé pour le purifier, le détacher du corps, le libérer, l'envoyer en voyage dans l'au-delà», ou encore la remémoration des vies antérieures dans le but de sortir du cycle réincarnatoire. Mais cela n'en fait pas des renonçants. Au contraire, ces individus «hors du commun», «en raison même de leur singularité et de la distance qui les tient à l'égard du groupe», sont appelés à intervenir dans la cité pour régler les affaires publiques (purifier les communautés, apaiser ou arbitrer les conflits, promulguer des règlements institutionnels et religieux)<sup>38</sup>. Dans les deux cas du héros et du mage, l'individu qui se démarque des autres par les dimensions extraordinaires de ses qualités reste donc intégré dans le monde et ses liens sociaux.

<sup>36</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 217.

<sup>37</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 218.

<sup>38</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 218.

En ce qui concerne la sphère du privé, Vernant indique que c'est dès les temps archaïques, à la fin du VIII<sup>ème</sup> siècle, que l'on peut voir se dessiner deux domaines interdépendants : le domaine du commun ou public, et le domaine du particulier ou du propre, *to koinon* et *to idion*<sup>39</sup>. Le commun est alors défini comme ce qui occupe l'individu en tant que citoyen, ce sont les tâches partagées, sans exclusives, qui vont avec le statut de membre de la cité. Le privé, lui, c'est ce qui n'a pas à être partagé et ne concerne que chacun. Cela ne veut pas dire, cependant, que ce ne soit pas le lieu d'une forme de socialisation, au contraire. Mais justement ces rapports sociaux sortent des règles publiques et ne relèvent pas d'obligations statutaires. Les configurations du commun et du propre et leur frontière sont d'ailleurs différentes et fluctuantes selon les cités, comme l'opposition classique des structures politiques et sociales de Sparte et d'Athènes l'atteste. A Athènes, par exemple, où l'on assiste à l'émergence d'un plan purement politique dans le domaine public, la sphère du privé va rattacher à la vie domestique l'éducation des enfants et les banquets entre amis (*sumposion*). On y voit s'y développer une affectivité plus intime alimentée par le plaisir des arts ou de la conversation : «Le banquet est le lieu ou le moyen pour l'homme-citoyen privé d'accéder au plaisir et à la jouissance, parallèlement à l'Assemblée qui sera le lieu et le moyen pour l'homme-citoyen public d'accéder à la liberté et au pouvoir»<sup>40</sup>. Dans cette même logique, à partir du dernier quart du V<sup>ème</sup> siècle, se développera l'usage des tombes familiales qui accompagnent la valorisation des sentiments entre époux et entre parents et enfants.

Mais c'est davantage dans le domaine public, souligne Vernant, et donc à travers les institutions publiques, que l'on va voir émerger l'individu dans la Grèce classique. Il en donne deux exemples touchant aux institutions religieuses et au droit.

Dans le cadre des cérémonies religieuses, à côté de la religion civique liée au statut de citoyen, se sont en effet développées des formes de pratiques religieuses qui concernent l'individu en tant que tel. Ce sont les mystères. Officiellement placée sous le patronage de la cité, la célébration des mystères, comme ceux d'Eleusis, est cependant ouverte à tout le monde, athénien ou étranger, libre ou esclave, homme ou femme. Plus encore, ces pratiques religieuses impliquent une intronisation individuelle, librement choisie, et dont le but est le salut de l'initié, et de lui seul, dans l'au-delà. La consécration obtenue n'a, en revanche, aucune conséquence sur le statut social de la personne, et une fois les cérémonies terminées, rien ne peut permettre de distinguer l'initié de celui qui ne l'est pas. L'initié aux mystères

<sup>39</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 218.

<sup>40</sup> Florence Dupont, *Le Plaisir et la Loi*, Paris, 1977, cité par J. P. Vernant, *ibid.*, p. 219.

n'est donc en rien un individu hors du monde, ni ne rejoint une caste privilégiée. Ce qu'il a gagné, c'est une assurance intime qui lui est proprement personnelle. Il est religieusement modifié au-dedans de lui, mais socialement inchangé. D'autres activités religieuses expriment également cette montée de l'individualisme public. Ce sont notamment ces groupements religieux fondés par un individu pour célébrer, dans un sanctuaire privé, un culte particulier. Les membres du groupe se réunissent pour «sacrifier ensemble et se fréquenter», et les fidèles constituent ainsi des coassociés d'une petite communauté religieuse fermée. Une nouvelle forme d'association se développe ici, basée sur une socialité sélective qui se fait, certes, en dehors des activités civiques mais qui n'est pas hors de la société<sup>41</sup>.

C'est cependant surtout dans le droit que l'individu va surgir au coeur des institutions publiques. Cela se manifeste notamment dans les domaines du droit criminel et du testament. Le droit criminel représente en effet, avec la notion d'individu criminel, un changement profond par rapport à la vendetta traditionnelle. Désormais, indique Vernant, c'est l'individu qui apparaît «comme sujet du délit et objet du jugement»<sup>42</sup>. C'est la rupture entre la perception préjuridique du crime comme une souillure collective, contagieuse, et le droit qui élabore la notion de faute d'une personne particulière avec des degrés et des tribunaux différents selon sa qualité (crime justifié, malgré soi, de plein gré, prémédité). A cet individu pris dans son rapport personnel à son acte criminel, correspond alors une contrepartie morale qui engage les notions de responsabilité, de culpabilité personnelle et de mérite, ainsi qu'une contrepartie psychologique, avec les problèmes des conditions, de la contrainte, des motifs et des mobiles de l'action. Vernant souligne qu'on en voit l'écho dans la tragédie attique du Vème siècle qui se caractérise par «l'interrogation constante sur l'individu agent, le sujet humain face à son action, les rapports entre le héros du drame, dans sa singularité, et ce qu'il a fait, décidé, dont il porte le poids de la responsabilité et qui pourtant le dépasse»<sup>43</sup>.

Dans le domaine testimonial aussi, on assiste à une promotion sociale de l'individu. Au départ, il existait certes une pratique juridique d'adoption testamentaire entre vifs, mais elle ne concernait que l'*oikos*, le foyer, et non l'individu. Cette pratique d'adoption permettait en fait à un chef de famille sans enfants d'assurer à sa mort le maintien de la maison, du foyer, et d'éviter que le patrimoine ne soit dispersé entre collatéraux. A partir du IIIème siècle en revanche, on voit apparaître des testaments strictement individuels autorisant «la libre transmission des biens, selon le vouloir, formulé par écrit et qui doit être respecté, d'un sujet

<sup>41</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, pp. 220-221.

<sup>42</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 221.

<sup>43</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 222. Foucault a même été jusqu'à dire qu'*Oedipe roi* est «le premier témoignage que nous avons des pratiques judiciaires grecques». Voir son analyse de la pièce en termes de «recherche de vérité», in «La vérité et les formes juridiques» (1974), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. II, pp. 553-570.

particulier, maître de sa décision pour tout ce qu'il possède». Entre l'individu et sa richesse, le lien est donc désormais direct et exclusif, «à chaque être appartient en propre un avoir»<sup>44</sup>.

## 2. Le «sujet» de la première personne

Parallèlement à ces inscriptions socio-institutionnelles de l'individualité, Vernant relève un deuxième plan de manifestation de l'individu, cette fois-ci en tant que sujet d'un acte expressif, renvoyant donc essentiellement à l'emploi de la première personne dans un discours. Il note certes que cet emploi a un sens différent selon la nature du document et la forme de l'énoncé, ce qui ne permet pas d'en dégager une catégorie délimitée et univoque. Si Vernant retient cette forme du discours où le sujet s'exprime en *je*, c'est alors parce qu'elle répond à un type important de la poésie grecque, la poésie lyrique, et d'où surgit un modèle de subjectivité. Dans la lyrique, indique Vernant, l'auteur, en utilisant la première personne, «donne au *je* un aspect particulier de confiance, exprimant la sensibilité qui lui est propre et lui donnant la portée générale d'un modèle, d'un «topos» littéraire»<sup>45</sup>. Les poètes lyriques font en effet de leurs émotions personnelles, de leur affectivité du moment, le thème majeur de la communication avec leur public d'amis, de concitoyens. Ainsi, l'intime, la subjectivité personnelle, l'émotion individuelle acquièrent à travers leur expression poétique une sorte de réalité objective.

Mais ce n'est pas tout. En effet, la subjectivité du poète, affirmée et exaltée, met en cause les normes et les valeurs socialement établies. La référence suprême du jugement passe ainsi à l'individu : «c'est au sujet, à l'individu, dans ce qu'il éprouve personnellement et qui fait la matière de son chant, qu'échoit en dernier ressort le rôle de critère des valeurs»<sup>46</sup>. Troisième caractéristique, la poésie lyrique met en mots la nature particulière de l'expérience du temps par l'individu qui, dans son instabilité, son imprévisibilité, mais aussi son terme inéluctable, diffère du temps cosmique cyclique et du temps ordonné social. Et c'est justement l'expérience de ce temps personnel qui donne lieu aux sentiments de regret, de nostalgie, d'attente, d'espoir, de souffrance, du souvenir des moments, joies ou présences, perdus. Dans la lyrique grecque, ainsi, «le sujet s'éprouve et s'exprime comme cette part de l'individu sur laquelle il n'a pas de prise, qui le laisse désarmé, passif, impuissant, et qui est pourtant, en lui, la vie même, celle qu'il chante : *sa vie*»<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 222.

<sup>45</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 223.

<sup>46</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 224.

<sup>47</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 224. Il me semble que c'est le sens de l'analyse de la poésie baudelairienne par Walter Benjamin dans l'ouvrage inachevé qu'il se proposait d'intituler «Charles Baudelaire, un poète lyrique à

### 3. L'expérience du «moi»

L'expression de la subjectivité dans la poésie lyrique correspond-elle alors la manifestation du «moi» ou d'une conscience de soi? Selon Vernant, la réponse est négative car l'expérience du moi ne se confond pas avec l'expression du sujet. Si celle-ci est marquée par l'affirmation de ses ressentis, de ses émotions, l'expérience du moi relève en effet de la forme du rapport de l'individu à lui-même en tant que personne, en tant que corps, spécifique. On reconnaît ainsi l'expérience moderne du moi comme conscience de soi, exprimée par Descartes et anticipée chez Saint Augustin.

Quelle est alors la situation en Grèce? Selon Vernant, cette expérience moderne du moi n'existe pas dans la Grèce archaïque et classique. Cela ne signifie pas que ces Grecs n'ont pas d'expérience de leur moi, mais plutôt que cette expérience «est autrement organisée que la nôtre». Le moi grec, explique Fränkel, n'est «ni délimité ni unifié : c'est un champ ouvert de forces multiples». Plus encore, cette expérience est orientée vers le dehors, et non vers le dedans. «L'individu se cherche et se trouve dans autrui, dans ces miroirs reflétant son image que sont pour lui chaque *alter ego*, parents, enfants, amis». Ainsi dit Redfield, le héros de l'épopée «n'est à ses propres yeux que le miroir que les autres lui présentent»<sup>48</sup>.

Par ailleurs, l'individu grec antique se projette et s'objective dans ce qu'il accomplit ou réalise : «activités ou oeuvres [...] lui permettent de se saisir, non en puissance, mais en acte, *energeia*, et qui ne sont jamais dans la conscience»<sup>49</sup>. Il n'y a pas d'introspection, pas de constitution par le sujet d'un monde intérieur clos «dans lequel il doit pénétrer pour se retrouver ou plutôt se découvrir». Le sujet qui en découle est donc un sujet extraverti, qui s'appréhende par l'ailleurs, par le dehors. Sa conscience de soi n'est pas réflexive, marquée par le repli sur soi et le face à face avec sa propre personne, elle est existentielle. Chez les Grecs, souligne ainsi Vernant, l'existence «est première par rapport à la conscience d'exister», et le *cogito ergo sum* n'a pour eux aucun sens<sup>50</sup>. De ce fait, il n'y a pas dissociation entre la conscience et le corps physique. Alors que pour l'homme moderne, dit Brunschvig, «mon rapport à moi-même n'est assimilable à aucun rapport que je puisse avoir avec quelque objet que ce soit; tout ce qui est objet pour moi est par principe autre que moi»,

---

l'apogée du capitalisme», cf. W. Benjamin, *Charles Baudelaire* (1938-39), Paris, Payot, 1990. Sur le lyrisme, voir aussi W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand* (1928), Paris, Champs-Flammarion, 2000.

<sup>48</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 224, citant Hermann Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, (1962) trad. angl., Oxford, 1975, et James Redfield, «Le sentiment homérique du Moi», *Le Genre humain*, n° 12, 1985.

<sup>49</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, pp. 224-225.

<sup>50</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 225.

l'homme grec va identifier ses oeuvres à sa personne<sup>51</sup>. Pour Aristote, ainsi, «l'être actuel du producteur est l'oeuvre elle-même», et inversement l'oeuvre de Socrate «n'est rien d'autre que Socrate lui-même en acte» (Michel d'Ephèse).

Entre nous et l'expérience grecque du moi, il y aurait alors, selon Brunschvig, une sorte d'obstacle épistémologique, cartésien, qu'il faut dépasser pour comprendre ce *cogito* particulier. Un *cogito* paradoxal qui pourrait se formuler ainsi : «je me vois (dans mon oeuvre [ou dans quelque autre projection de moi-même, comme mon ami, mon enfant, mon reflet...]) donc je suis; et je suis là où je me vois; je suis cette projection de moi que je vois»<sup>52</sup>. Dans le même ordre d'idée, rapporte Vernant, Derbey souligne que le problème de la subjectivité n'est pas présent en tant que tel chez Aristote. La question centrale est celle de l'âme et celle-ci «ne peut être soi-même qu'en étant, de quelque façon, tous les autres êtres»<sup>53</sup>. Pour Derbey, l'âme n'est pas ici ce qu'elle sera chez Descartes, ou même déjà chez Plotin, une âme qui se découvre en enlevant tout, une *mens pura et abstracta*. Simon souligne aussi la différence entre ces deux perceptions de l'âme, et la mutation intellectuelle introduite par Descartes, avec qui «il est devenu impossible de traiter la perception en troisième personne : l'âme devient pour la première fois par excellence un sujet»<sup>54</sup>. Chez les Grecs, conclut donc Vernant, «le monde de l'individu n'a pas pris la forme d'une conscience de soi, d'un univers intérieur définissant, dans son originalité radicale, la personne de chacun»<sup>55</sup>. Le statut particulier de la personne antique se résume alors dans l'idée que la conscience de soi y est l'appréhension en soi d'un *il*, et pas encore d'un *je*<sup>56</sup>.

### 2. 3. L'origine historique du moi moderne

Pourtant, reconnaît Vernant, d'autres sources philosophiques grecques, platoniciennes notamment, tendent à associer à chaque individu une âme personnelle avec qui il a un rapport spécifique. Ce que sont Socrate, Alcibiade, pour qui ce qu'est chaque individu, c'est son âme, sa *psukhe*, dit Platon. Cette âme, souligne Vernant, est d'ailleurs

<sup>51</sup> Jacques Brunschvig, «Aristote et l'effet Perrichon», *Hommage à Fernand Alquié : La Passion de la raison*, Paris, 1983, pp. 361-377, cité par J. P. Vernant, *ibid.*, p. 225, note 14.

<sup>52</sup> J. Brunschvig, *ibid.*

<sup>53</sup> Gilbert Romeyer Derbey, «L'âme est en quelque façon tous les êtres (Aristote, *De anima*, T 8, 431 b 21), *Elenchos, Rivista di studi sul pensiero antico*, anno VIII, 1987, fasc. 2, pp. 364-380, cité par J. P. Vernant, *ibid.*, p. 226, note 14.

<sup>54</sup> Gérard Simon, «Derrière le miroir», *Le Temps de la réflexion*, II, 1981, cité par J. P. Vernant, *ibid.*, p. 226, note 14.

<sup>55</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 226.

<sup>56</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, pp. 226-227, se référant à Bernard Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris (1952).

l'héritière de l'âme des mages qui rejetaient l'idée traditionnelle de la *psukhe* comme ombre inconsistante qui se dégage du mort, pour celle d'une âme comme souffle vital traversant le corps et que l'on peut rassembler et diriger hors du corps par des exercices spirituels. Mais cela n'implique pas que l'on puisse assimiler cette *psukhe* à un moi. Vernant souligne en effet que si la *psukhe* est bien Socrate, elle n'est pas son moi, pas le Socrate psychologique. C'est au contraire en chacun de nous une «entité impersonnelle ou suprapersonnelle», elle est «l'âme en moi plutôt que mon âme»<sup>57</sup>. Alors que le «moi» grec n'opère pas de dissociation entre le corps et la pensée, l'âme-*psukhe*, elle, se définit par son opposition radicale au corps, au plan physique, et exclut donc à la fois les particularités individuelles de chacun et la limitation propre de l'existence physique. La *psukhe* est en nous un *daimon*, c'est-à-dire un être divin, une puissance surnaturelle, dépassant notre personne singulière. L'âme immortelle grecque ne traduit donc pas «chez l'homme sa psychologie singulière, mais plutôt l'aspiration du sujet individuel à se fondre dans le tout, à se réintégrer dans l'ordre cosmique»<sup>58</sup>.

Pour que l'âme acquière cette dimension psychologique et humaine, il faudra une série de transformations qui prendront place plus tard. Certes, admet Vernant, déjà chez Platon (on y reviendra avec Foucault au chapitre VI), la *psukhe* a pris un contenu plus personnel, mais cette ouverture vers le psychologique s'effectue encore à travers des pratiques mentales engagées dans la cité, vers le monde social. Ce qui fut alors décisif pour conférer au moi une consistance et une complexité intérieure spécifique, ce sont les conduites de vie qui visèrent à mettre en rapport l'âme divine *daimon* avec les autres parties de l'âme, parties sensibles et liées aux plaisirs (*thumos* et *epithumia*). Ces conduites ont un but précis, «soumettre l'inférieur au supérieur pour réaliser, au dedans de soi, un état de liberté analogue à celui du citoyen dans la cité»<sup>59</sup>. C'est l'idée qu'il faut à l'homme, pour qu'il soit maître de lui-même, commander à cette partie de désir et de passion à laquelle précisément les lyriques s'abandonnaient. C'est une pratique d'*askesis* morale qui naît et se développe. Cette ascèse repose sur l'idée que «par l'observation de soi, les exercices et les épreuves qu'on s'impose à soi-même, comme par l'exemple d'autrui, l'homme doit trouver les prises lui permettant de se dominer lui-même ainsi qu'il convient à un homme libre dont l'idéal est de n'être, en société, l'esclave de personne, ni d'autrui, ni de soi»<sup>60</sup>. Mais cette ascèse n'a de sens que dans la cité, dans la société, elle «fait partie de la *paideia* de l'homme libre»<sup>61</sup>, et ce même,

<sup>57</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 228.

<sup>58</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 228 (qui renvoie à une étude précédente, J. P. Vernant, «Aspects de la personne dans la religion grecque», *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, (1965), 10ème éd., 1985).

<sup>59</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 229.

<sup>60</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 229.

<sup>61</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs (Histoire de la sexualité, t. II)*, Paris, 1984, cité par J. P. Vernant, *ibid.*, p. 229.

quand avec les stoïciens, elle se sera développée en «souci de soi-même» débouchant, non plus sur la domination des appétits et des passions, mais sur la paisible «jouissance de soi». Foucault note ainsi à propos de Marc Aurèle : «Cette activité consacrée à soi-même constitue, non pas un exercice de solitude, mais une véritable pratique sociale»<sup>62</sup>. Là encore, cette «humanisation» de l'âme n'implique pas un rapport à soi défini par la conscience ou la pure intériorité de soi<sup>63</sup>.

Le véritable saut vers un sens nouveau de la personne marquée par le moi intérieur s'opère alors entre le III<sup>ème</sup> et le IV<sup>ème</sup> siècle de notre ère où le souci de soi fait place à un style inédit dans la vie collective, les relations avec le divin et l'expérience de soi. Vernant se réfère ici aux analyses de Peter Brown, spécialiste de la vie sociale aux premiers siècles du christianisme, dont il retire les points suivants. Ce qui marque cette époque, c'est d'abord la brusque disparition du modèle de parité qui faisait les citoyens égaux entre eux et les hommes égaux face aux dieux<sup>64</sup>. On n'entre pas pour autant dans une société hiérarchique, mais dans une forme d'organisation sociale où l'on délègue de plus en plus à des individus exceptionnels la fonction d'assurer le lien entre la terre et le ciel, et à ce titre, d'exercer un pouvoir social qui ne soit plus séculier, mais spirituel. Avec le surgissement du saint homme, de l'homme de Dieu, de l'anachorète chrétien, c'est alors un nouveau type d'individu qui fait son apparition : un individu qui se sépare du commun, se désengage du social pour se mettre en quête de son véritable moi, un moi tendu entre les forces positives des hauteurs et celles négatives des frontières inférieures de sa personnalité. Une même épreuve solitaire unit maintenant recherche de Dieu et recherche du moi. Selon Brown, il est alors donné une «importance féroce» à la conscience de soi, «à une introspection implacable et prolongée, à l'examen vigilant, scrupuleux, soupçonneux, des inclinations, du vouloir, du libre arbitre» au regard de la présence divine recherchée<sup>65</sup>. Là prend corps une nouvelle forme de l'identité qui définit l'individu humain par ses pensées intimes et ses imaginations secrètes, et qui est le point de départ de la personne et de l'individu moderne. Mais souligne Vernant, cette rupture avec le passé païen est aussi bien une continuité. Ces hommes de Dieu, dégagés du monde, ne sont en effet pas des renonçants. Non seulement gardent-ils les yeux sur terre, mais ils

<sup>62</sup> M. Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., cité par J. P. Vernant, *ibid.*, p. 230.

<sup>63</sup> On reviendra au chapitre VI, avec Foucault et Deleuze, sur cette évolution de la pensée grecque du platonisme au stoïcisme en mettant alors l'accent sur ce qui différencie ces deux moments philosophiques quant au rapport à soi et qui isole finalement la perception stoïcienne à la fois de la vision platonicienne et de la vision chrétienne en dépit d'une linéarité historique qui tend à les placer en succession logique à travers la récupération par le christianisme des «techniques» stoïciennes.

<sup>64</sup> Cf. Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, 1982, trad. fr., *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985, référé par J. P. Vernant, *ibid.*, p. 230.

<sup>65</sup> J. P. Vernant, *ibid.*, p. 231, qui renvoie à P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Londres, 1978, trad. fr., *Genèse de l'antiquité tardive*, Paris, 1983.

trouvent dans leur relation particulière à Dieu qualification pour accomplir mission dans le monde d'ici-bas. Un sens nouveau est donc bien donné à la personne, dans la mesure où il est lié à un rapport différent, plus intime, de l'individu avec Dieu, mais sans qu'il y ait fuite hors du monde. Au contraire, note Brown, la valeur accordée au surnaturel dans cette mutation de la structure du moi «a impliqué avec plus de force que jamais l'homme dans le monde en créant des institutions nouvelles ou réformées»<sup>66</sup>. St-Augustin est un bon exemple, et un bon témoin, de ce tournant dans l'histoire de la personne. L'homme d'Augustin, c'est celui qui peut dire *je* dans le dialogue avec Dieu et qui identifie sa mémoire, l'abîme de la conscience humaine, avec son propre esprit. Cet homme-là est certes éloigné du citoyen de la cité classique, *homo aequalis* par excellence, mais il l'est encore plus, souligne Vernant, du renonçant et de l'*homo hierarchicus* indien.

L'étude de l'individu grec par Vernant apporte ainsi des éléments très importants à la réflexion sur l'individu moderne, à la fois au plan épistémologique et théorique. Elle démontre tout d'abord qu'il faut saisir l'évolution de l'individualisme en Europe depuis l'antiquité dans un cadre intra-mondain et donc sortir de l'opposition sociétés traditionnelles holistes/sociétés modernes individualistes de Dumont. Ce faisant, Vernant montre à quel point politiquement et socialement l'individu grec semble s'apparenter à l'individu moderne, en tant qu'il est «individu dans la cité». L'importance de l'organisation citadine ou urbaine mise en avant par Weber dans son étude classique de l'Occident, comme par Freitag dans son emphase sur les communes bourgeoises dans la genèse de la modernité, se retrouve ainsi dans les lieux mêmes de l'émergence historique de la démocratie<sup>67</sup>. Pourtant dans le même temps, Vernant souligne combien l'expérience grecque du moi reste éloignée de la subjectivité moderne cartésienne marquée par la conscience de soi. Cette forme de subjectivité apparaît donc bien comme une étape originale et unique tant par rapport à la Grèce ancienne que par rapport à la pensée religieuse chrétienne, et peut donc légitimement marquer le début de la philosophie moderne. D'une façon plus importante encore, cette étude éclaire historiquement et anthropologiquement l'idée de formes différentes de l'individu et du moi au sein même de la «culture occidentale». L'intérêt que manifesterait Foucault envers la forme stoïcienne du rapport à soi est alors bien compréhensible pour une pensée qui considère le sujet et la subjectivité comme une pure construction sociohistorique. Et de fait, entre la subjectivité moderne et le moi grec multiple se place une différence de perspective, de saisie

<sup>66</sup> P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, *op. cit.*, cité par J. P. Vernant, *ibid.*, p. 232.

<sup>67</sup> Cf. M. Weber, *La ville* (1920), Paris, Aubier, 1992, et *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société* (1920), Paris, Gallimard, 1991, M. Freitag, «La métamorphose», *op. cit.*

de ce qui fait le Moi, et non une plus ou moins bonne compréhension de son intériorité «vraie». On a ici l'idée d'un moi éclaté, parcouru de dimensions diverses, en composition et recomposition en fonction de sa reconnaissance dans les autres, dans son corps, dans ses actes, c'est-à-dire d'un sujet décentré et en auto-genèse constante qui rejoint nombre des tentatives postmodernes pour sortir le sujet de son identité fixe essentialiste et moderne. Le contre-modèle grec du moi ne peut alors qu'attirer ceux qui rejettent la philosophie métaphysique ou la conscience moderne. Ou plutôt, encore une fois, les contre-modèles grecs puisqu'il faut au moins faire la différence entre les pré-socratiques qui fascinent Nietzsche, Platon et son inclination plus personnelle et identitaire, et les stoïciens dont la théorie de l'événement guidera la pensée d'un sujet-limite chez Deleuze (cf. chapitres V et VI).

### 3. De l'individualisme à l'hyper-individualisme : une lecture moderne de la dérive nietzschéenne/postmoderne chez Renaut

L'une des choses qui va différencier profondément la modernité de la Grèce classique, c'est donc «l'irruption de la thématique de la subjectivité ou du sujet, au sens que les philosophes ont donné à ce terme, c'est-à-dire avec la conviction que c'est seulement à partir de l'homme et pour l'homme qu'il peut y avoir dans le monde, sens, vérité et valeur»<sup>68</sup>. Et si l'on s'accorde que la modernité commence avec cette idée-là, elle se distingue bien tant de l'Antiquité gréco-romaine que des pensées chrétiennes, d'Augustin comme de la philosophie scolastique médiévale. La modernité philosophique s'identifie alors à l'humanisme et à l'individualisme, le second étant issu du premier : «pour que l'individualisme au sens moderne il y eût, il fallait [non seulement] que le réel fut conçu comme un ensemble d'individualité [comme chez d'Occam par exemple], [mais surtout] que l'individu apparût comme *princeps* et que la totalité, conçue désormais exclusivement à partir de l'individualité ou à travers elle, lui fût subordonné»<sup>69</sup>. Or, estime Renaut, cette seconde condition de l'individualisme n'a pu être remplie qu'à travers cette irruption de la subjectivité liée à un humanisme qui arrache l'être humain à son statut de simple partie du Tout, un humanisme compris donc ici comme «la conception et la valorisation de l'humanité en tant que capacité d'*autonomie*»<sup>70</sup>. La spécificité de l'histoire moderne de l'individualisme est alors, selon Renaut, on l'a vu, l'abandon de la référence humaniste, ou d'autonomie, au profit d'une structure monadologique valorisant l'indépendance des parties. L'individualisme philosophique et idéologique occidental pourrait donc se définir avant tout par une filiation leibnizienne, opposée à une autre interprétation de la subjectivité moderne, celle de Kant et de la philosophie criticiste, et impliquant la dissolution de la subjectivité au profit de l'individualité.

Afin d'appuyer sa thèse, Renaut s'attache à discerner dans les principales philosophies modernes ce qui les rapproche et les rattache à la pensée monadologique plutôt qu'à la subjectivité kantienne. Dans le même temps, Renaut va reconnaître une différence essentielle entre l'individualisme leibnizien et celui de la société contemporaine. Cette distinction, manifeste dans le rejet contemporain de toute transcendance, et qu'il voit s'initier avec Nietzsche, l'amène alors à dégager l'idée d'un hyper-individualisme contemporain qui développe le substrat monadologique en dehors de son cadre d'émergence originel. Pour

<sup>68</sup> A. Renaut, «L'avènement de l'individu comme dissolution du sujet», in J. F. Côté (éd.), *Individualismes et individualité*, Montréal, Septentrion, 1995, p. 27.

<sup>69</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 28.

<sup>70</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 33.

l'expliquer, Renaut propose une relecture de l'histoire occidentale de l'individu, dont on a vu la première partie dans le chapitre I, et dont la deuxième partie met l'accent sur la reconnaissance d'une structure monadologique dans les deux courants philosophiques principaux de l'Occident moderne, le rationalisme allemand dans la suite de Leibniz, jusqu'à Hegel et son rejet par Nietzsche, et l'empirisme anglais à travers Berkeley et Hume. Dans les deux cas, Renaut montre que l'individu se trouve ultimement dépossédé de sa qualité de sujet.

Cette généalogie philosophique de l'individu moderne et contemporain est d'un grand apport pour l'étude de l'individu ou du sujet postmoderne. En identifiant chez Nietzsche l'origine de l'hyper-individualisme contemporain, et en reconnaissant dans l'empirisme anglais la négation du «sujet» moderne, l'analyse de Renaut appuie en effet l'idée de la double source nietzschéenne et américaine du postmodernisme et de la postmodernité. L'orientation normative de la recherche de Renaut est d'ailleurs similaire à celle de Habermas et de Freitag dans sa critique radicale du postmoderne et de sa perception anti-subjective et hyper-individuelle du sujet. Sa position est en fait encore plus «moderne» dans son recours au criticisme kantien et fichtéen et son rejet de l'idéalisme allemand hégélien qu'il perçoit comme la réactivation d'une vision leibnizienne de l'individu amenant même à sa consécration nietzschéenne.

### **3. 1. L'évolution vers l'hyper-individualisme de Hegel à Nietzsche**

Renversant l'une des perspectives les plus acceptées de l'histoire de la philosophie (notamment par Habermas), Renaut associe en effet, à travers la monadologie leibnizienne, les pensées de Hegel et de Nietzsche. Il reprend en fait le «diagnostic heideggérien» qui pose qu'à travers leurs oppositions, hégélianisme et nietzschéisme se répondraient comme les deux moments indissociables de la métaphysique achevée, l'un dans une absolutisation du savoir, l'autre dans une absolutisation de la volonté, qui achève alors la soumission du réel au sujet<sup>71</sup>. Mais Heidegger ne s'arrête pas là, puisqu'il relie Hegel et Nietzsche à Leibniz, et fait de ce dernier le fondateur de la philosophie moderne. Or, cette association est aussi au centre de la lecture de Renaut. De fait, si Renaut rejette l'interprétation «subjectiviste» que Heidegger donne à cette continuité pour une interprétation individualiste qui lui permet de sauver le sujet humaniste-criticiste, il reconnaît bien entre le moment hégélien et le moment nietzschéen une «vocation commune» : celle d'«accomplir, dans des modes divers, le

<sup>71</sup> A. Renaut, *L'ère de l'individu*, *op. cit.*, p. 189.

devenir-monadologique de l'ontologie moderne»<sup>72</sup>. La systématisation du projet de la rationalité moderne par Hegel et la critique radicale de la raison par Nietzsche devraient ainsi se comprendre dans la continuité logique d'un individualisme moderne considérée à deux phases différentes de son accomplissement. Pour Renaut, si Nietzsche a pu se concevoir comme l'agent d'une rupture, il aurait en fait révélé le véritable sens des monadologies : l'exténuation du principe de subjectivité et des valeurs de l'autonomie comme mutation opérée au coeur de la modernité. Avec Nietzsche et au-delà de lui, cette logique aboutira à la proclamation de la mort du sujet et à l'avènement de l'«individu absolu»<sup>73</sup>.

Cet alignement Leibniz-Nietzsche posé (négativement) dans la généalogie de l'individu contemporain par Renaut est très important, notamment car on va le retrouver, dans une optique totalement différente, au sein de la construction par Deleuze d'une philosophie événementielle qui «explique» la mutation hors du monde moderne et qui permet, seule, de comprendre le sens critique du rejet postmoderne du «sujet». On va donc retracer ci-dessous, avec Renaut, les étapes de la transformation de l'individualisme dans le cadre du rationalisme continental.

### 1. L'achèvement de l'individualisme moderne chez Hegel

On a vu, avec Habermas, que la pensée de Hegel se caractérise par une reprise de l'idéalisme kantien couplée à une recherche de l'harmonie, ou de l'Unité, perçue comme dissoute par la tripartition de la Raison. Elle implique ainsi l'abandon du criticisme transcendantal et a pu dès lors être jugée comme une rechute dans le rationalisme pré-kantien, c'est-à-dire leibnizien<sup>74</sup>. La filiation Leibniz-Hegel explique alors comment le moment hégélien peut se concevoir comme l'achèvement de l'individualisme moderne, résolvant le paradoxe de l'union de l'individualisme et de la pensée du système<sup>75</sup>. Voici comment Renaut en résume le principe.

Chez Hegel, la subordination de l'individu à la réalisation de l'Idée, ou de l'Esprit comme Universel, implique apparemment une réduction radicale de l'individualité à «un moment de l'ordre rationnel du monde» ainsi qu'un primat de la totalité sur ses éléments<sup>76</sup>. Cependant, en posant que «les réalités individuelles» «ne s'épuisent pas dans leurs buts particuliers», et «que tout doit contribuer à une oeuvre», Hegel confère en fait à «toutes les

<sup>72</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 190.

<sup>73</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 220-221.

<sup>74</sup> Cette analyse est à la fois celle de Renaut, de Heidegger (cf. A. Renaut, *ibid.*), de Raulet (cf. *Aufklärung. Les Lumières allemandes, op. cit.*), et de Philonenko, (cf. *L'oeuvre de Kant, op. cit.*).

<sup>75</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 201.

<sup>76</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 201, citant Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Paris, Plon, p. 132.

manifestations de l'individualité une signification et une portée que, considérées en elles-mêmes, isolément, elles ne sauraient jamais obtenir»<sup>77</sup>. L'individu et l'individualisme en sont alors légitimés.

Par ailleurs, en affirmant la Raison comme substance du réel, Hegel reprend à son actif la philosophie rationaliste leibnizienne, et avec elle la théodicée. Pour Hegel, cette dernière constitue en effet, après la raison antique abstraite et la Providence chrétienne formelle, la troisième représentation de la rationalisation du réel de l'histoire de la philosophie. La Raison, chez Hegel, est alors le moyen qui permet de comprendre comment «l'histoire est le déploiement de la nature de Dieu dans un élément déterminé particulier»<sup>78</sup>. La théodicée de Leibniz, qui permet de rendre compte du mal individuel par la logique de l'harmonie du meilleur des mondes, offre ainsi, selon Renaut, un modèle primitif à la thématique dialectique hégélienne. Chez Hegel, le principe du négatif dans l'histoire va contribuer «du point de vue du système, à la rationalité d'un monde conforme, comme chez Leibniz, au «principe du meilleur» [où] tout événement a sa raison d'être»<sup>79</sup>.

La transformation de la théodicée par Hegel tient alors en deux points. Tout d'abord, il élimine le dualisme qui y subsiste dans le maintien de la transcendance de l'esprit divin, monade des monades. Ensuite, il rend effectif et concret le principe de la soumission du réel à la raison, qui, en raison du maintien d'une transcendance, n'était posé qu'en droit<sup>80</sup>. Hegel prolonge ainsi l'historicisation du modèle monadologique entreprise par Herder<sup>81</sup>. En montrant que «la Raison est la matière infinie de toute vie naturelle ou spirituelle», manifestant donc l'absence d'antinomie entre concept et vie (histoire), Hegel peut alors, contre les critiques anti-rationalistes des Lumières (Jacobi), faire fonctionner l'idée monadologique dans le domaine de l'histoire et ainsi replacer Leibniz dans la tradition de la

<sup>77</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 202, citant Hegel, *ibid.*, p. 55.

<sup>78</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 202-204, citant Hegel, *ibid.*, p. 67. Hegel écrit ainsi que «notre méditation sera donc une théodicée, la justification de Dieu que Leibniz avait tentée métaphysiquement à sa manière et avec des catégories encore indéterminées», *ibid.*, p. 68.

<sup>79</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 208.

<sup>80</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 204.

<sup>81</sup> En fait, selon Renaut, l'historicisation du modèle monadologique est d'autant plus aisée que «l'infrastructure théorique du projet même d'une philosophie de l'histoire est au fond intégralement leibnizienne» (A. Renaut, *ibid.*, p. 192-193), à savoir l'idée que l'on peut «reconnaître une intention cachée et bienveillante, à l'intérieur de laquelle le fait individuel, apparemment incompréhensible et absurde, a une place et une valeur entièrement déterminées» (Horkheimer, *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Paris, Payot, 1974, p. 114, cité par A. Renaut, *ibid.*, p. 193).

Mais il faut souligner que c'est aussi une extension de la téléologie kantienne. Pour Kant, en effet, si la nature sensible est incapable de réaliser elle-même sa fin dernière, qui est la formation d'une constitution civile parfaite (fin de l'histoire), elle doit «conformément à ses propres lois» (mécanique des forces et conflit des tendances) en rendre possible la réalisation en établissant une «Société» où la fin dernière pourra historiquement être réalisé par l'homme (donc par la nature suprasensible), cf. G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF-Quadrige, 1998, (1ère éd. 1963), pp. 106-107.

Raison<sup>82</sup>. La monadologie historique de Hegel prendra alors la forme d'une théorie de la «ruse de la raison» selon laquelle en obéissant à sa seule nature l'individu contribue au processus général dont la finalité lui échappe. Associée à la conviction de Hegel que «considérée comme histoire universelle, la raison n'est pas la volonté subjective, mais l'action de Dieu», voilà bien réunis les deux éléments de la théodicée monadologique leibnizienne<sup>83</sup>.

Pour Renaut, la pensée du système ne signifie donc pas un retour «réconciliateur» du holisme dans l'individualisme (L. Dumont). Au contraire, c'est une nouvelle valorisation de l'individualisme, puisque, tout comme chez Leibniz, «la dimension prétendument holiste du système hégélien (= l'affirmation d'une logique de la totalité) constitue au contraire ce à travers quoi l'individualisme (= la valorisation de ses éléments) a pu trouver les modalités de son plus parfait accomplissement»<sup>84</sup>. De plus, la «ruse de la raison» s'exprime à travers un «processus sans sujet», estime Renaut, puisqu'aucun sujet n'a la conscience de son cheminement réel, au point qu'il ne subsiste en fait chez Hegel «qu'un véritable sujet, à savoir le Sujet collectif». La disparition des sujets finis, comme instances autonomes, n'est donc pas contradictoire avec l'affirmation monadologique de l'individualité, comme *indépendance*, puisque, on l'a vu, la seule possibilité d'accord entre des moi monadiques est précisément une auto-organisation inconsciente de type «logique immanente», volonté divine ou Raison<sup>85</sup>. L'hégélianisme représente ainsi, pour Renaut, le sommet de «l'individualisme moderne» inauguré par Leibniz, et dont la formule est : destitution du sujet, promotion de l'individu, maintien de la valeur de la raison.

---

<sup>82</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 205-206, citant Hegel, *La Raison dans l'histoire*, p. 47. Pour Hegel, le concept a la structure de la Vie, c'est-à-dire celle de «l'auto-déploiement d'une identité qui se pose dans ses différences et les ramène à elles» : «Puissance infinie de produire sa matière, le concept n'est pas une forme vide, le particulier n'est pas extérieur à l'universel, mais l'universel n'est que se déployant, se concrétisant dans le particulier», *ibid.* La critique de Jacobi, qui s'appuie aussi sur une lecture de Leibniz, appelle à l'élargissement du concept de Raison hors du rationalisme pour y intégrer la part de «sentiment» et de «croyance» de l'être. Cette critique est importante car elle met l'accent sur la dimension individuelle et imprédictible du réel que la Raison comme système causal universel ne pourrait expliquer. On la retrouvera dans toutes les tentatives pour réintégrer la dimension de «Vie» dans la Raison, notamment dans l'Ecole de Francfort. Cette critique est ainsi reprise d'une certaine manière par Habermas dans l'idée que la raison n'arrive jamais à rendre compte de l'individualité, ce en liaison avec la conception d'Adorno du réel comme supérieur à la raison (raison + mythe), et donnant lieu à la formulation de son concept de «raison communicationnelle», cf. J. Habermas, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, Paris, A. Colin, 1993, et ci-dessous chapitre IV. 4.

<sup>83</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 207, citant Hegel, *ibid.*, p. 101.

<sup>84</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 202.

<sup>85</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 208.

## 2. Nietzsche ou la naissance de l'individualisme contemporain

Le processus d'individualisation de l'histoire de la subjectivité ne prend toutefois pas fin, indique Renaut, avec l'achèvement de l'individualisme moderne. Pour cela il faudra que l'individualité se détache de toute limitation extérieure. Or, tant chez Leibniz, où l'indépendance réelle de l'individu reste tributaire d'une dépendance «verticale» à l'égard de Dieu, que chez Hegel, avec sa traduction immanente de la «ruse de la raison», le principe de dépendance n'est pas supprimé. Avec Nietzsche, par contre, l'individualisme va aller jusqu'au bout de sa logique et, cela en remettant en question le cadre qui lui a permis d'émerger, c'est-à-dire celui de la rationalité moderne<sup>86</sup>. Il n'est d'ailleurs pas vraiment nécessaire d'évoquer le sujet chez Nietzsche, son rejet étant au coeur de sa philosophie. Selon Nietzsche, en effet, le sujet de la philosophie de la conscience n'est qu'«un épiphénomène de la volonté de puissance ou de vie» : «loin de régir la volonté de puissance, le sujet est bien plutôt lui-même à son service et [...] s'est constitué au cours de l'évolution biologique pour entretenir la nature grégaire de l'homme»<sup>87</sup>.

Il est alors intéressant de voir, note Renaut, que Nietzsche reconnaît lui-même sa relation à Hegel et à Leibniz. Ainsi, dans le *Gai savoir*, il salue Hegel comme celui qui a réhabilité, contre toute l'histoire de la philosophie post-socratique, l'idée de «devenir» en cherchant à aborder les problèmes dans l'ordre de la genèse, c'est-à-dire de l'histoire. La perspective d'*historien* de Nietzsche voit ainsi en Hegel un progrès décisif par rapport à Leibniz et Kant. Il célèbre par ailleurs la réduction par Leibniz, et contre Descartes, de la conscience à l'état d'un «accident de la représentation», et non comme son «attribut nécessaire». Nietzsche met ainsi le doigt sur une des portées profondes de la monadologie : la remise en question de la transparence à soi, ou de l'auto-réflexion du sujet, au moyen d'une théorie de la perception qui fait de l'aperception «une simple modalité de la perception en général, et [manifeste] comment la représentation se construit à partir de perceptions inconscientes (les «petites perceptions»)»<sup>88</sup>. Dès lors, pour Nietzsche, l'apport leibnizien à la dissolution de la métaphysique du sujet trouve avec l'ouverture hégélienne à l'histoire sa véritable portée anti-métaphysique.

Nietzsche va en fait retenir trois déterminations du modèle leibnizien<sup>89</sup>. Premièrement, la contribution du principe des indiscernables à une pensée de la différence, principe qui fait

<sup>86</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 210.

<sup>87</sup> M. Frank, *L'ultime raison du sujet*, Arles, Actes Sud, 1988, p. 9, paraphrasant Nietzsche, *Le Gai Savoir*, V, § 354.

<sup>88</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 192.

<sup>89</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 210. On reviendra en détail sur ces dimensions du leibnizianisme avec Deleuze dans le chapitre V. Pour le moment, l'important est de saisir le principe de la relation Leibniz-Nietzsche et de voir en quoi, pour un «moderne» comme Renaut, elle s'oppose à la subjectivité de la modernité.

du monde «ce champ infini de différences, ce «pur différencié et pur successif»<sup>90</sup>. Deuxièmement, la dynamisation du réel, avec la définition de la réalité-monade ayant la force pour essence. Troisièmement, le perspectivisme de la connaissance que Nietzsche radicalise en posant que le monde, comme ensemble des monades, est la totalisation des perspectives et *n'est que ça*, oblitérant le maintien par Leibniz de l'objectivité au niveau de Dieu. Renaut souligne ainsi que :

«de Leibniz à Nietzsche, la mort de Dieu, *libérant la monadologie de sa limitation par la théodicée*, donne à la thématique perspectiviste toute sa charge de rupture avec l'idée platonicienne de «vrai-monde» : «Jusqu'où va le caractère perspectif de l'existence? A-t-elle même un autre caractère? [...] Le monde, pour nous, est redevenu infini, en ce sens que nous ne pouvons pas lui refuser la possibilité de *prêter à une infinité d'interprétations*»<sup>91</sup>.

Pour Nietzsche, dès lors, il n'y a pas de faits mais seulement des interprétations, sans jamais que l'infinité des perspectives s'arrêtent ou puissent se totaliser en une instance unificatrice et objective. Car la grande différence entre Leibniz et Nietzsche, c'est que ce dernier rejette radicalement à la fois le rationalisme et l'idée de monades comme unités dernières et durables, idée qu'il perçoit comme un résidu métaphysique de la valorisation de l'être. Ce faisant, Nietzsche radicalise l'idée monadologique vers un pur individualisme sans Sujet, évacuant la trace même du Sujet collectif hégélien<sup>92</sup>.

Chez Nietzsche, l'individu est alors posé comme valeur absolue et principe ontologique : «Il n'y a pas d'espèce, il n'y a que des individus différents»<sup>93</sup>. Mais ces individus ne sont jamais définis par leur «unité», ni par une «substance», ni par une «conscience». Nietzsche conçoit, en effet, chaque individu comme étant constitué «de multiples centres de forces qui se combinent et se combattent à chaque instant» sans qu'aucune unité du moi soit possible, et dont l'autonomie est clairement une illusion<sup>94</sup>. Selon Renaut, une telle perspective constitue une historicisation de la monade et permet de conférer à la monadologie leibnizienne une portée anti-métaphysique : «faire de l'individualité monadique, non plus un pôle d'unité et de fixité institué comme substrat du jeu changeant des

<sup>90</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 211, citant Nietzsche, *La Volonté de puissance* (tr. Bianquis), II, § 55.

<sup>91</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 211-212, citant Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 374.

<sup>92</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 212.

<sup>93</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 213, citant Nietzsche, *La Volonté de puissance*, II, § 72.

<sup>94</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 216.

phénomènes, mais le moment instable d'un processus de continuelle différenciation»<sup>95</sup>. Dans la logique de cet individualisme ontologique, dit Renaut, se met alors en place un individualisme axiologique, «une défense des valeurs de l'individualité contre ce qui est parfois désigné comme «vulgarité», à savoir la dissolution de l'individuel différencié dans le commun nivelé»<sup>96</sup>. Pour Nietzsche en effet, «La conscience n'appartient pas à l'existence individuelle, mais au contraire à la partie de sa nature qui est commune à tout le troupeau». Alors que «tous nos actes sont bien, au fond, suprêmement personnels, uniques, individuels, incomparables», écrit-il, la conscience et le langage procèdent à cette «grande falsification» qui a pour enjeu une «généralisation» et, comme telle, une «superficialisation»<sup>97</sup>. D'où une critique de la modernité comme le lieu où, avec la valorisation de la conscience, triomphe le «génie de l'espèce» contre les grandes individualités<sup>98</sup>.

La réélaboration de la notion d'individu par Nietzsche dans le sens d'une libération de l'individualité de «la tyrannie métaphysique de l'identité», peut alors s'accompagner d'une critique de l'individualisme, comme bon nombre de ses textes l'atteste. Lorsque il s'attaque à la notion d'individu, c'est donc en fait, explique Renaut, «sa défiguration métaphysique, centrée sur les valeurs de l'unité (l'individu comme atome ou comme monade) et de l'autonomie, qu'il cherche à atteindre»<sup>99</sup>. Pour Nietzsche, l'invention du Moi-substance est bien «une déclaration d'autonomie du Moi» mais qui n'est qu'une «fausse autonomisation de l'individu sous forme d'atome»<sup>100</sup>. L'individualisme que fustige Nietzsche, c'est donc l'individualisme chrétien, ou métaphysique, et l'égalitarisme (des âmes ou des sujets) qui va avec. Contre cette égalité des faibles, estime Renaut, Nietzsche défend un individualisme de hiérarchie où l'individualité est distance et différence.

Derrière ce conflit entre individualismes, s'éclaire la transition d'une figure de l'individualisme à une autre. Selon Renaut, on peut en effet voir clairement chez Nietzsche la préfiguration de l'individualisme contemporain dans ses traits de sujet éclaté, de narcissisme, de souci exclusif de soi, de culte de l'indépendance, de sacrifice du social, voire d'éthique de la dépense. On trouverait donc, d'un côté, l'individualisme moderne qui est celui où «l'individu se contente de s'affranchir de la domination de la société (qu'elle soit celle de l'État ou celle de l'Église). Il ne s'oppose pas en tant que personne, mais en tant qu'individu;

<sup>95</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 217. Notons ici que, selon Deleuze, cette qualité d'instabilité et de continuelle différenciation est déjà la nature de la monade leibnizienne. Cf. G. Deleuze, *Le pli, op. cit.*, et ci-dessous chap. V.

<sup>96</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 213.

<sup>97</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 354, cité par A. Renaut, *ibid.*, p. 214.

<sup>98</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 214-215. Parallèlement, souligne Renaut, chez Nietzsche la démocratie sera dénoncée et ce sera contre elle qu'il faudra réaffirmer «la souveraineté de l'individu».

<sup>99</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 217-218.

<sup>100</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 216, citant Nietzsche, *La Volonté de puissance*.

il représente tous les individus contre la société»<sup>101</sup>. Et, de l'autre, un hyper-individualisme «pour lequel l'individu doit moins s'affirmer comme tel contre le Tout que se poser comme personne dans sa différenciation d'avec tous»<sup>102</sup>. Nietzsche exprime alors, écrit Renaut, la *mutation* qui, «par radicalisation des mêmes valeurs», conduit de l'individualisme moderne à l'individualisme contemporain<sup>103</sup>. La reprise des termes exacts employés par Freitag pour définir le passage de la modernité à la postmodernité est tout à fait remarquable.

### 3. 2. Individualisme et empirisme

#### 1. La question de la relation entre société et philosophie «postmoderne»

Nietzsche apparaît ainsi à Renaut comme la source de l'individualisme absolu contemporain, postmoderne, dans un double approfondissement de la pensée monadologique de Leibniz et de l'historicisme de Hegel. S'il s'oppose à l'individualisme qu'il voit s'imposer dans la société moderne, c'est parce qu'il cherche une indépendance plus grande que celle qui lui est offerte, une indépendance totale, une sorte d'hyper-individualisme. Peut-on dire toutefois que la pensée de Nietzsche est à l'origine de l'état postmoderne et de sa forme d'individu? L'influence de Nietzsche sur la pensée contemporaine n'est pas discutable et se retrouve dans toutes les réflexions critiques sur la modernité de l'École de Francfort à Foucault et Deleuze. Mais, cette influence, cette inspiration, philosophique et esthétique, peut-elle être dite sociétale? Autrement dit, en quoi touche-t-elle l'organisation institutionnelle de la société ou les relations pratiques entre les individus? Doit-on penser que la critique nietzschéenne engendre un nouveau mode sociétal? Freitag a, d'une certaine façon, déjà répondu à cette question en soulignant à quel point les tentatives de changement radical de la logique sociétale moderne en Europe avaient échoué, et que le réformisme qui a prévalu a en fait suivi le modèle pragmatique de la postmodernité élaboré en Amérique. Cela ne signifie pas, alors, comme on l'a déjà dit, que la critique nietzschéenne n'exprime pas une tendance réelle d'évolution de la société moderne, voire même préfigure la société postmoderne. Elle la préfigurerait d'ailleurs dans deux sens à la fois : dans l'exaspération de l'individualisme et de l'intériorité menant éventuellement au narcissisme et à l'arbitraire individuel, mais aussi dans

<sup>101</sup> F. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, § 416, cité par A. Renaut, *ibid.*, p. 218.

<sup>102</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 219.

<sup>103</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 220. Côté note que Simmel avait déjà relevé une opposition entre l'individualisme du XVIIIème siècle et celui du XIXème siècle se caractérisant respectivement selon lui par «l'indépendance individuelle et l'élaboration de la différence personnelle», in G. Simmel, *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, 1989, p. 251, cité par J. F. Côté, «Individualismes et individualité», *op. cit.*, p. 22, note 9.

la recherche d'un dépassement de cette intériorité qui n'associe plus l'expression de soi à la conscience et l'identité intérieure. C'est dans ce sens qu'elle peut être dite anticiper en Europe à la fois la postmodernité sociétale et la philosophie critique de la postmodernité.

Les similitudes entre l'hyper-individualisme de Nietzsche et celui de Baudelaire tendent à confirmer cette analyse. Dans le même temps, la réaction violente face au monde moderne du XIX<sup>ème</sup> siècle qui les caractérise tous deux appelle une autre question. Qu'est-ce qui suscite chez eux un tel rejet de leur société et de son individu? Le statut de marginaux, voire de parias, de Nietzsche comme de Baudelaire, et ce en dépit de l'admiration de quelques contemporains et des générations postérieures, indique en effet leur nature de «rebelle», et donc combien la forme d'individualisme qu'ils préconisent n'est pas - ou pas encore - en phase avec leurs sociétés respectives. Mais si c'est l'homme «moderne» qu'ils rejettent, quel est ce «moderne» et cette «modernité» qu'ils attaquent, et sont-ce alors les principes de la modernité des Lumières et/ou leur réalisation pratique? Comment aussi expliquer que Baudelaire se définisse lui-même comme l'homme moderne par excellence, celui qui saisit l'essence de la modernité dans l'éphémère de l'instant? Toute réponse à ces questions impliquent alors la prise en considération de deux choses. Il faut d'abord voir, comme on l'a déjà avancé avec Foucault, Freitag et Côté, que la modernité de Baudelaire, et avec elle tout le mouvement d'Art moderne, doit déjà se comprendre comme postmodernité. On doit ensuite noter que cette modernité baudelairienne n'est toutefois pas totalement étrangère aux idéaux révolutionnaires modernes, alors qu'elle est assurément opposée à la société bourgeoise-capitaliste «établie». Il ne faut pas ainsi oublier l'importance du décalage entre les principes de la modernité politique, révolutionnaire, de 1789, et la réalité sociale bourgeoise, souvent conservatrice, conformiste, voire réactionnaire, qui va d'ailleurs donner naissance au réformisme comme tentative de recouvrir une légitimité sociétale. Tout le XIX<sup>ème</sup> siècle français reste ainsi un combat autour des principes révolutionnaires, jamais acquis avant la III<sup>ème</sup> République, et qui nourrissent toujours l'espoir et l'idéologie sociale<sup>104</sup>. De même en Allemagne, la lente formation d'une société moderne dans ses institutions politiques entretient les frustrations des tenants de la modernité révolutionnaire, alors même que le développement industriel, comme en Angleterre et en France, génère des tensions de plus en plus importantes entre les classes sociales en constitution. Enfin, le développement au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle d'une «popularisation» de la culture marque l'entrée progressive, bien que lente, des masses dans les décisions politiques. Or, cet élargissement démocratique du pouvoir et de la culture n'a pas toujours été compris comme une individualisation voire une individuation (comme chez Durkheim), mais aussi comme une disparition de l'individualité

<sup>104</sup> Cf. par exemple Maurice Agulhon, «1830 dans l'histoire du XIX<sup>ème</sup> siècle français», in *Histoire vagabonde*, t. II, *Idéologies et politique dans la France du XIX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 31-48. Baudelaire participera d'ailleurs avec enthousiasme à la Révolution de 1848.

unique et positive dans le nombre (voir l'analyse des foules par Le Bon), que tant Baudelaire que Nietzsche ne pouvait accepter.

Il reste toutefois que l'idée d'une logique sociétale de la postmodernité nous oblige à nous interroger sur le comment d'un tel hyper-individualisme dans la société occidentale contemporaine. Si l'on retient l'hypothèse que la société de postmodernité non seulement connaît son idéal-type dans la société américaine, mais aussi se propage avec l'expansion mondiale du mode socio-culturel américain, on se doit alors de ne pas regarder uniquement l'évolution de l'individualisme dans les sociétés européennes mais plus encore de voir si et comment la figure de l'individu postmoderne s'est dessinée dans la société américaine. On comprend ainsi qu'au-delà de l'importance de Nietzsche dans la constitution philosophique de l'hyper-individualisme, l'influence de sa pensée ne pourra prendre d'ampleur dans la société contemporaine que si elle rencontre pratiquement un terrain sociologique et culturel propice, voire en accord, avec ses présupposés sans pour autant que ce terrain, cette société, dérive d'un modèle nietzschéen.

Freitag a montré les facteurs historiques, politiques, juridiques, économiques caractéristiques de la société américaine qui donnent lieu à l'émergence ou l'expansion d'un individualisme radical tournant le dos à la subjectivité autonome comme lieu de synthèse subjective-objective. Il a également souligné que c'est avant tout la philosophie empiriste et pragmatique anglaise qui encadre ce développement sociétal. Il est alors crucial de voir comment ce courant philosophique conçoit et projette la question de la subjectivité. A cet égard, et à la différence des théories politico-juridiques, ce n'est tant Locke ou Hobbes qui définissent le mieux la pensée empiriste, mais Berkeley et Hume (cf. Deleuze).

C'est là que l'étude de la philosophie moderne par Renaut nous est encore utile. Celui-ci, en effet, sans faire les mises en relation sociétales que l'analyse de la postmodernité par Freitag permet, s'est également penché sur la tradition philosophique empiriste pour tenter d'y déceler des similitudes structurelles avec le rationalisme leibnizien quant à la définition de l'individu et la nature de son rapport au monde. Selon Renaut également, la figure empiriste de la subjectivité, ou le *cogito* empiriste, est avant tout représentée par les oeuvres de Berkeley et de Hume. Leur perspective s'oppose au départ au *cogito* cartésien ou rationaliste sur une différence essentielle quand à la perception de la nature même du *cogito* : quand il est défini chez Descartes par la clôture à l'égard de l'extériorité, il est dans la pensée empiriste ouvert aux sens : les «idées dérivent des impressions simples qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement»<sup>105</sup>. Il est donc de coutume de concevoir entre la pensée rationaliste et l'empirisme un antagonisme voire une antinomie. Analyser ce

<sup>105</sup> David Hume, *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier, 1962, I, p. 68, cité par Renaut, *ibid.*, p. 41.

courant philosophique fondateur pour l'Amérique nous permettra alors d'apporter de nouveaux éléments à la compréhension de la figure de l'individu dans la postmodernité. Je m'intéresserai surtout à Hume dont la philosophie radicalise la problématique anti-essentialiste empiriste au point d'affirmer une subjectivité sans sujet. Il y a en effet chez Hume, comme l'explique Deleuze, une unité du «sujet» sans qu'il y ait pourtant une essence. Cette unité est formée par la «finalité intentionnelle» des relations (associations) qui s'unissent dans le «sujet»<sup>106</sup>.

Ce double usage des études de Hume par Renaut et Deleuze demande une petite précision. Tout comme son analyse de Leibniz, l'interprétation de Hume par Renaut s'oppose axiologiquement à celles de Deleuze. Si j'y ai recours, c'est alors parce qu'elles partagent un même résultat ou effet. La différence entre Renaut et Deleuze est en effet avant tout une différence de lecture, de perspective, qui implique par la suite une différence d'interprétation du sens des termes et de l'objectif philosophique des textes étudiés. En tant que lectures, aucune n'a de préséance *a priori* sur l'autre. Par contre, le choix de l'une ou de l'autre implique une hiérarchie valorielle des interprétations à la fois des philosophies passées et du monde tel qu'il se présente à nous. Or, ce que j'essaie de faire dans ce travail de thèse, c'est de montrer, d'une part, que la perspective deleuzienne permet de comprendre la logique à l'oeuvre dans la perspective postmoderne anti-moderne, et d'autre part, que cette dernière a dès lors, du point de vue de la cohérence interne, une valeur équivalente à la perspective moderne qui la condamne (que ce soit Renaut, Freitag ou Habermas), valeur qui empêche sa «condamnation» objective. La valeur relative (supérieure ou inférieure) des deux perspectives ne peut alors être déterminée que par le «progrès» qu'elles nous permettent de faire dans la compréhension des éléments constitutifs de notre réel et de l'interaction et évolution (dynamique) de ceux-ci («progrès» qui est lui-même relatif à l'accumulation ou l'inclusion, accomplie ou non, des autres perspectives explicatives possibles), et en fin de compte par la «qualité» et l'«étendue» des actions qu'on peut tirer de leur explication du réel selon l'objectif valoriel particulier de chacun ou général de l'humanité comprise comme union conjoncturelle des personnes humaines. Il reste que la confrontation ou la comparaison des perspectives est indispensable pour effectuer leur hiérarchisation (entendu que cette hiérarchisation est relative et contingente).

Ce qui m'intéresse alors ici, c'est de voir ce qui rapproche les lectures de Renaut et de Deleuze avant ou après leurs différences d'interprétations. J'utilise donc le travail de Renaut sur Leibniz, Hume ou Nietzsche de la même façon qu'il utilise le travail de Heidegger dans la reprise de sa lecture mais sans la conclusion ou inscription valorielle, à savoir : il y a entre

---

<sup>106</sup> G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, 1953 (5ème éd. 1993) p. 150.

Leibniz, Nietzsche et Hume des similarités ou filiations (les filiations n'ont pas besoin d'être linéaires) qui les opposent tous trois à la pensée «moderne-humaniste-subjectiviste» et qui tourne autour du refus du sujet identitaire, substantiel, au profit de la combinaison élémentaire (monade leibnizienne/impression humienne) unie dans une finalité intentionnelle caractérisée par la résonance (harmonie) et la vitesse (différentiel du mouvement d'inclusion des éléments)<sup>107</sup>. On verra dans le chapitre V, cette fois-ci avec Deleuze, comment cette perspective anti-essentialiste définit en effet tant Leibniz que Nietzsche, mais aussi tout autant les stoïciens, perspective qui s'oppose donc radicalement à la lignée philosophique (majeure en Occident) de la pensée de l'être et de l'essence, de Platon à Descartes et à Hegel, et qui, du même coup, offre une saisie différentielle et créatrice de l'«être» et du réel. Concluant son étude de Hume, Deleuze écrit ainsi : «La philosophie doit se constituer comme la théorie de ce que nous faisons, non pas comme la théorie de ce qui est. Ce que nous faisons a ses principes; et l'Être ne peut jamais être saisi que comme l'objet d'une relation synthétique avec les principes même de ce que nous faisons»<sup>108</sup>. Par rapport à cette définition de la philosophie, l'intérêt de la reprise du travail de Renaut est enfin qu'il représente et exprime la *doxa* moderne, autrement dit le discours moderne qui est la légitimation philosophique de l'organisation sociétale occidentale depuis le XVIIIème siècle (même si ce mode sociétal tend à se muer en une postmodernité qui le nie) et qui régit la constitution même des catégories de réflexion sur la société, l'être, le sujet, l'individu, le réel.

## 2. De Berkeley à Hume : vers une subjectivité sans sujet

Pour Berkeley, comme le pose sa formule *esse est percipi vel percipere* (l'être se réduit aux représentations et aux esprits qui se les représentent), «les choses [...] ne sont que des idées, soit : des représentations renvoyant non à des choses en soi dont elles seraient les reflets, mais à des esprits qui en seraient la source»<sup>109</sup>. Autrement dit, les seules réalités sont les esprits. Immatérialiste et idéaliste, Berkeley s'oppose ainsi à Descartes en ce qu'il ne distingue plus, pas même sur le cas de l'être pensant, l'être *et* ses représentations. On ne peut alors plus isoler derrière les représentations l'être d'un sujet représentatif irréductible à celles-

<sup>107</sup> Sur la résonance et la vivacité chez Hume, cf. G. Deleuze, *ibid.*. Sur l'harmonie et la vitesse chez Leibniz, cf. G. Deleuze, *Le pli, op. cit.*, et ci-dessous chapitre V.

<sup>108</sup> G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité, op. cit.*, p. 152.

<sup>109</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 157. Si Berkeley reprend à la théorie empiriste de Locke le «thème sensualiste selon lequel l'idée n'est qu'une association d'images particulières», et s'oppose ainsi à Descartes sur le détachement de l'esprit des sens comme source de la représentation, il s'écarte donc de Locke qui conçoit l'image sensible comme le produit d'une chose en soi, en tant que reflet dans l'esprit qui est comme un écran où viennent s'inscrire les impressions suscitées par le choc de l'en soi. A. Renaut, *ibid.*, pp. 158-159.

ci. Déjà chez Berkeley, donc, «la notion moderne d'un sujet conçu comme le fondement de ses représentations, et comme irréductible à leur pure succession» tend à y disparaître, «au profit de la réduction de l'esprit (ou du sujet) à un simple *nom* par lequel seraient désignés des agrégats de représentation»<sup>110</sup>.

Pour des raisons religieuses, Berkeley ne peut cependant pas aller jusqu'au bout de la dissolution du sujet. L'idéalisme empiriste de Berkeley inscrit alors la représentation dans une nouvelle logique, où elle serait à concevoir non plus en termes de relation entre la chose et l'esprit, mais comme un rapport entre l'esprit de Dieu et l'esprit de l'homme, donc entre esprits, ce rapport limitatif expliquant à la fois l'impression de réalité d'un monde et la distinction sujet/objet qu'elle implique (effet de subjectivité et effet d'objectivité)<sup>111</sup>.

Par rapport à Berkeley, souligne Renaut, la pensée de Hume marque alors une radicalisation. La dissolution du Moi, perceptible mais rejetée chez Berkeley, va en effet non seulement y être assumée mais encore revendiquée. Avec Hume, les figures empiristes de la décomposition individualiste de la subjectivité trouvent ainsi leur forme radicale, et s'ouvre la voie originale d'une pensée de la subjectivité sans sujet. La problématique de Hume n'est de fait plus celle de Berkeley. L'empirisme de Hume, tout en reprenant la «réduction du réel à sa présence à l'esprit humain», met en effet en évidence que «la nature humaine n'est pas une *essence*». La problématique humienne part ainsi «de ce fait que l'homme a des représentations», mais en ne posant ni la question critique de ses conditions de possibilité (Kant), ni celle de la distinction du Moi et de ses représentations (Berkeley). Elle consistera alors à demander «comment l'homme devient un sujet empirique constituant un Moi, une *nature humaine*, c'est-à-dire un système régi par des lois organisant ses représentations»<sup>112</sup>.

La question de Hume, souligne Renaut, est donc une question de genèse, celle de l'acquisition des règles structurant l'activité de l'homme comme instance représentative. Deux thèses l'accompagnent. Premièrement, l'esprit est, chez Hume, réductible à l'imagination comme collection désordonnée d'images des choses. Deuxièmement, et en conséquence, l'esprit n'est pas une faculté au sens aristotélicien du terme, ce n'est rien d'autre que la collection des représentations qui sont présentes en lui<sup>113</sup>. A la différence de Berkeley, l'esprit est donc, pour Hume, originairement passif et dépourvu de toute spontanéité. De plus, si Hume reconnaît l'esprit (l'ensemble des représentations), il ne se donne pas l'entendement en tant que système organisé selon les règles auxquelles sont soumis les actes de connaissance. C'est alors seulement le jeu des associations et des répétitions

<sup>110</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 164.

<sup>111</sup> Cf. A. Renaut, *ibid.*, pp. 162-175.

<sup>112</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 178-179.

<sup>113</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 179.

(ressemblance, identité, contiguïté) des représentations qui peu à peu constitue le sujet structuré et l'entendement empirique. Et il le fait en engendrant des *habitus* (des façons de se comporter) qui créent l'impression d'une activité de l'esprit<sup>114</sup>. L'esprit n'est pas ainsi sujet et «se résout en «une collection donnée d'impressions et d'idées séparées» que seuls les principes de l'association des idées font surgir sous la forme d'un «sujet» », qui lui n'est plus qu'une fiction<sup>115</sup>.

La nature humaine n'est alors plus intuitionnable comme telle sous la forme d'une idée du «Moi», comme «essence toujours-déjà donnée et prédéterminant le devenir de chacun de ses exemplaires», elle est une construction empirique jamais finie<sup>116</sup>. Elle ne peut se connaître que par expérience, c'est-à-dire «à partir des *impressions* comme autant d'expériences toujours diverses de l'existence», une expérience donc qui est davantage caractérisée par «l'absence de soi» que par l'évidence de l'identité à soi (*cogito* rationaliste). La seule réalité qu'est l'impression se définit en effet non pas comme «une *conscience*, en tant qu'un contenu s'y présente à l'esprit, mais en tant que pure immédiateté, dépourvue de conscience de soi, sans réflexion sur elle-même»<sup>117</sup>.

Quel est alors ce Moi qui se construit à partir de cette «conscience-monade sans subjectivité» et qui répond de l'existence de la nature humaine ? Il n'est ni impression, ni même idée. Il n'est que «ce à quoi nos diverses impressions et idées sont censées se rapporter»<sup>118</sup>. Le moi, ou le sujet, n'est donc ici «que le produit possible de l'imagination», il n'est plus «qu'un «effet» de l'individualité impressionnelle, surgissant dans le divers des impressions et à partir de ce divers, - au fil de ces «connexions entre des existences distinctes» qui font émerger, sans principe d'unité, la forme d'un Moi»<sup>119</sup>. Et ce qui génère en nous ce sentiment d'identité (des perceptions successives) et l'idée d'une existence (de soi) invariable et ininterrompue, c'est en fait le caractère «perpétuel» du «flux» et du «mouvement» au sein duquel se succèdent à toute vitesse la multiplicité des «perceptions différentes»<sup>120</sup>. L'expérience première fondatrice de toute certitude est ainsi située contre Descartes, non pas dans l'évidence à soi du sujet, mais dans l'«absolue immanence de

<sup>114</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 180.

<sup>115</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 187, citant G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, *op. cit.*, p. 150.

<sup>116</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 180.

<sup>117</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 184.

<sup>118</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 184, citant Hume, *Traité de la nature humaine*.

<sup>119</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 185. Il y a chez Renaut identification du Moi et du sujet de Hume, et ce contrairement à la distinction opérée par Hume. Renaut, dans sa perspective essentialiste, a du mal à saisir les trois ordres distincts par Hume que sont l'esprit (collection d'idées, donné originellement par les impressions de *sensation*), le sujet (qualification de l'esprit, effet des principes de la nature humaine (impressions de *réflexion*) dans l'esprit), et le moi (synthèse réunissant sans les concilier origine (esprit) et qualification (sujet)). Cf. G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>120</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 185, citant Hume, *Traité de la nature humaine*.

l'impression». Le moi humien est donc conçu comme «limité à une succession de perceptions liées par des relations», au point que l'on peut dire, estime Renaut, que Hume introduit «une pensée du «moi sans le sujet», une «version anti-sujet du moi»<sup>121</sup>.

Ces impressions fonctionnent alors comme des *atomes* psychiques, chacune constituant une «unité indépendante, subsistant en elle-même et complète». Selon Renaut, les idées sont ainsi à l'impression-atome ce que les phénomènes sont, chez Leibniz, aux principes monadiques : elles renvoient toutes, directement (idées simples) ou non (idées complexes), à des impressions toujours simples en dernières instances<sup>122</sup>. Les impressions simples sont, elles, toutes différentes, discernables et séparables les unes des autres. Chaque idée distincte étant «indépendante des autres», les impressions simples qu'elles reflètent «peuvent exister séparément» et «n'ont besoin de rien pour soutenir leur existence»<sup>123</sup>. On retrouve toutes les déterminations constitutives de la monade : la simplicité (indivisibilité), l'unicité (individualité), l'autosuffisance (indépendance), et l'unité (clôture sur soi). A travers l'impression, note Renaut, se met donc encore en place une structure monadologique : la philosophie de Hume a les traits d'une monadologie impressionnelle, où les monades sont des impressions périssables, et donc transitoires mais néanmoins inaltérables et sans durée.

Ainsi, au-delà de son antagonisme avec le rationalisme, et en dépit du fait que chez Berkeley et chez Hume, l'appareil conceptuel de la monadologie disparaît, Renaut estime qu'on retrouve dans la pensée empiriste la même structure qui caractérise le rationalisme leibnizien : le modèle monadologique. Le paradoxe s'évacue si l'on conçoit que la monadologie se définit d'abord par la spiritualisation et par la fragmentation du réel, autrement dit par l'idée que le réel est esprit, un esprit qui se pose à partir de lui-même, sans nulle relation à un monde ni à autrui (cf. chapitre I. 4.). Une telle perspective butte cependant toujours sur le problème du surgissement d'un monde. Celui-ci, à moins d'être défini comme chaos, suppose en effet que «de ces esprits séparés, et à travers l'entrecroisement des séries de représentations, se dégagent des relations d'ordre, bref : des *rappports*»<sup>124</sup>. Le problème de toute monadologie est donc de comprendre comment peut se constituer un monde à partir des seuls esprits auto-produits et séparés les uns des autres. Leibniz, Berkeley et Hume y répondront alors tous par une théorie de l'harmonie préétablie.

On retrouve en effet chez Hume un «*analogon* de l'Harmonie préétablie elle-même»<sup>125</sup> dans l'idée «d'une sorte d'Harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de

<sup>121</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 181.

<sup>122</sup> A. Renaut, *ibid.*, pp. 181-182.

<sup>123</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 183, citant Hume, *Traité de la nature humaine*.

<sup>124</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 154.

<sup>125</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 185.

nos idées»<sup>126</sup>. Se présente donc une même tentative de «se représenter une communication possible entre ces flux d'impressions que sont les «sujets», «lieux fictifs» sans lien entre eux et sans identité à soi les fondant, et ce pour la même raison - la nécessité rationnelle de ne pas penser le monde comme un chaos sans règle»<sup>127</sup>. Chez Hume, cette harmonie ne renvoie pas «au choix divin du monde» mais davantage à «l'existence, en chacun de nous, de règles qui structurent de manière semblable l'association des idées», seul facteur d'identité au sein d'une pure philosophie de la différence qui permet l'accord entre les êtres et les consensus empiriquement constatés<sup>128</sup>. Ainsi, chez Leibniz comme chez Hume, souligne Renaut, la communication entre «sujets» n'est «instaurée que de manière indirecte, non de sujet à sujet, de volonté à volonté, mais par l'intermédiaire d'une structuration *apriori* (structuration divine de l'univers, structuration naturelle du jeu des impressions) qui précède et excède toute décision et tout choix humain»<sup>129</sup>. Cette communication se fait donc sans intersubjectivité puisque, dit Renaut, «sans sujets ayant besoin, pour se constituer comme tels, de briser le cercle de l'immanence»<sup>130</sup>. Au-delà des réponses empiristes, ce qui semble donc pour Renaut bien emblématique des figures monadologiques du sujet, c'est cette incapacité à concevoir «cette sortie hors de soi-même par quoi seulement il peut y avoir subjectivité et objectivité»<sup>131</sup>, autrement dit d'impliquer l'évacuation de la subjectivité.

### 3. 3. Postmodernité et négation du sujet

L'empirisme de Hume nous laisse ainsi sans sujet, ou plus exactement avec un sujet purement empirique. Ce sujet sans essence ni conscience est pourtant toujours différent des autres agrégats d'impressions similaires à lui, et de plus ne dépend pas d'eux ni dans sa constitution ni dans son activité. Il garde ainsi pour Renaut les caractéristiques de l'individu,

<sup>126</sup> D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, cité par Renaut, *ibid.*, p. 186.

<sup>127</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 186.

<sup>128</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 186.

<sup>129</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 187. Deleuze fait la même remarque. Il note ainsi que l'empirisme de Hume a une issue semblable au rationalisme dogmatique fondé sur un accord *final* entre l'ordre des idées et l'ordre des choses : «pour expliquer que les principes de la Nature fussent en accord avec ceux de la nature humaine, Hume était forcé d'invoquer explicitement une harmonie préétablie». C'est d'ailleurs l'un des points qui les différencie de Kant dont la «révolution copernicienne» consiste précisément «à substituer à l'idée d'une harmonie entre le sujet et l'objet (accord *final*) le principe d'une soumission *nécessaire* de l'objet au sujet». G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, *op. cit.*, pp. 22-23, italiques de l'auteur. Le problème n'est donc pas la question de l'*a priori*, mais le fait que l'*a priori* prédétermine entièrement l'issue *finale* des relations. Deleuze précise néanmoins que la soumission de l'objet n'implique pas chez Kant un idéalisme subjectif, mais s'inscrit au contraire dans un *réalisme empirique* comme constante de la philosophie critique. *Ibid.*

<sup>130</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 187.

<sup>131</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 177.

ou plus exactement d'un hyper-individu à la Nietzsche, qui dans sa multiplicité ne connaît pas d'identité fixe. Au-delà du fait que l'on y retrouve une structure monadologique de type leibnizienne, on possède donc chez Hume, comme chez Nietzsche, l'idée d'une «autre» forme subjective que celle du sujet et de l'individu identitaire. Or, si l'hyper-individu de Nietzsche apparaît comme une radicalisation de la monade individuelle de Leibniz, la construction humienne s'élabore sur des bases distinctes et de Descartes et de Leibniz, c'est-à-dire hors du rationalisme, et ne peut s'entendre dans une logique de l'histoire de l'individualité telle que Heidegger l'a dessinée. Le fait que cette autre forme du sujet soit développée dans l'empirisme anglo-saxon est alors très éclairant au regard de l'analyse de la postmodernité comme idéal-typiquement américaine.

Renaut met en tout cas directement en rapport la déssubjectivation humienne et l'individualisme radical contemporain qu'il voit exprimé par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Oedipe*, avec le même type de décrochage qu'il identifie dans la filiation Leibniz-Nietzsche. Il estime ainsi que désormais, dépassant Hume, «le «sujet» de *L'Anti-Oedipe* ne parvient plus à s'apparaître à lui-même, fût-ce à titre de fiction, comme une identité non éclatée, comme une unité non pulvérisée»<sup>132</sup>. Hors de toute harmonie préétablie, l'individualisme contemporain, comme fragmentation ultime du Moi décomposé par l'individualisme empiriste, achève ainsi, pour Renaut, le processus anti-subjectif amorcée par l'«ère des monadologies». Le point tournant majeur de cette évolution lui apparaît alors, comme on l'a présenté ci-dessus, la rupture nietzschéenne.

Contre cette logique anti-subjective, ce que propose Renaut est alors, dans les termes de Husserl, de «penser une *transcendance* (par rapport au sujet) dans le cadre de l'*immanence*» qui maintienne l'idée de sujet, c'est-à-dire, on l'a évoqué, exactement ce que Freitag poursuit dans son ontologie de la normativité. Il estime ainsi, lui aussi, que la problématique philosophique de notre temps d'achèvement hyperindividualiste de la modernité, autrement dit le problème d'une réelle post-modernité, s'énonce comme la capacité «à l'intérieur de l'immanence à soi qui définit la subjectivité» de penser encore «la transcendance d'une normativité capable de limiter l'individualité».

«Dit autrement : le problème [est] de savoir comment concilier la «liberté des Modernes», au sens de cette exigence d'indépendance *inscrite malgré tout dans l'idée moderne d'autonomie comme indépendance par rapport à une altérité ou extériorité radicale prescrivant au sujet ses actes*, avec l'existence nécessaire de normes, exigence

---

<sup>132</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 188.

indépassable de l'intersubjectivité, qui suppose bien une limitation imposée à l'individualisme monadologique, donc une limitation de l'individualité?»<sup>133</sup>.

Pour Renaut, la solution se trouve dans la réappropriation du criticisme kantien et fichtéen qui permettrait une «recomposition du sujet» et ainsi une défense des valeurs de la modernité, dans la reconnaissance du caractère intersubjectif de la subjectivité et de la nature «régulatrice» de l'autonomie comme horizon de sens.

Dans tous les cas, le résultat auquel Renaut arrive est clair : que ce soit dans le cadre du rationalisme continental ou dans celui de l'empirisme anglo-saxon, la philosophie moderne non-kantienne aboutit à la même négation du sujet et à la promotion de l'individu, voire de l'hyper-individu. La similarité de l'hyper-individualisme nietzschéen et des pratiques sociales centrées sur un individu déconnecté du corps symbolique universel (dont il fait pourtant nécessairement partie) dans la société américaine et au-delà dans la société de postmodernité, trouve donc là une partie de son élucidation. Il a fallu en effet un terrain d'application très spécifique, tel qu'il fut constitué par l'Amérique dans les termes qu'a posé Freitag, pour que l'empirisme anglais se transforme à la fois en «culture générale d'une société» et en pragmatisme utilitariste. La dimension particulière de la religion protestante anglo-saxonne et de la socialité communautariste de ses sectes, dégagées par Weber, a joué également son rôle. Mais, là encore, on peut voir à travers les analyses sociohistorique de Freitag et philosophique de Renaut que cette éthique protestante est elle-même inscrite dans une configuration socio-culturelle plus vaste. La relation causale directe entre forme religieuse et pratique économique en est délégitimée, avec profit il me semble, pour replacer chacune de ses dimensions du social dans des rapports co-génératifs plus complexes<sup>134</sup>. Certes, que le libéralisme économique se soit développé de façon privilégiée dans les pays anglo-saxons n'est pas contestable. Mais alors l'étude de la nature de ses relations aux pensées de Locke et de Hobbes comme à celles de Hume et de Mandeville, avant même sa formulation par Smith, est d'autant plus importante pour en comprendre l'émergence et saisir ses particularités socio-culturelles.

<sup>133</sup> A. Renaut, *ibid.*, p. 61.

<sup>134</sup> Rejoignant ainsi les travaux qui tentent de montrer le développement de l'individualisme et du capitalisme industriel moderne hors des zones de religion protestante, notamment catholiques, cf. Guy Hermet, «L'individu-citoyen dans le christianisme occidental», in Pierre Birnbaum et Jean Leca (éd.), *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Paris, Presses FNSP, 1986, pp. 132-158. Voir cependant Freitag sur le maintien de l'influence calviniste en France après la révocation de l'Edit de Nantes, cf. M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, pp. 98-100.

Comment peut-on alors rapprocher Nietzsche d'une culture aussi empreinte de religion que celle de l'Amérique? Cela est possible, en fait, en raison du même processus qui a amené Renaut à la fois à distinguer Nietzsche de Leibniz, mais aussi à en faire son héritier radical à travers la négation du cadre théologico-rationnel (à valeur et portée universelle) de départ. Déjà, au sein même de l'empirisme, montre Renaut, Hume n'est plus arrêté par l'argument divin dans sa promotion d'une «subjectivité» sans sujet, comme le fut Berkeley. L'harmonie préétablie qu'il invoque est d'ordre quasi-biologique, et ressort donc de la nature physique de l'homme sans que celle-ci soit explicitement reliée à une intervention divine. Or, concrètement, comme l'a montré Freitag, c'est toute la culture religieuse, seul refuge du transcendantal en Amérique, qui va disparaître lentement sous l'effet de la pratique sociale. Le cadre divin et universel d'origine, qui fait la spécificité de l'héritage américain de la modernité anglaise, s'évanouit en effet sans même qu'il soit besoin, comme avec Nietzsche (et avant lui les libres penseurs des Lumières), d'en proclamer la mort, et ce dans la pratique quotidienne des actes empirico-pragmatiques qui sont demandés à l'individu et qui n'exigent jamais de transcendance puisqu'ils sont plongés en permanence dans leur propre immanence. Le recours nominatif à Dieu et à la religion ne relève alors plus que de l'acte incantatoire, similaire aux références à la liberté et à la démocratie, sans influence réelle sur l'économie générale des pratiques sociales. La société de postmodernité comme société idéal-typique issue de l'Amérique remplit donc parfaitement le programme hyper-individualiste de Nietzsche. Elle en diffère pourtant par l'absence totale de la transmutation consciente que celui-ci appelle. C'est qu'en même temps la société de postmodernité systémique poursuit jusqu'à son terme le processus procédural et utilitariste d'une raison réduite à la simple rationalité instrumentale, contre laquelle Nietzsche s'était précisément élevé pour sa négation de la dimension symbolique des formes. La rationalité instrumentale-procédurale apparaît alors ici comme le plus petit dénominateur commun des pensées empiriste-pragmatiste et rationaliste. La vision «leibnizienne» de la postmodernité avancée par Renaut s'avère donc juste dans le sens, d'une part, où l'empirisme partage la même structure monadologique que le rationalisme leibnizien, et, d'autre part, où l'on conçoit le nietzschianisme comme un leibnizianisme radicalisé par le rejet du rationalisme. Mais cette formule reflète tout autant l'empirisme humien qui rejette et Raison et sujet essentialiste pour une construction directement empirique de l'individu. On aboutit alors effectivement au paradoxe de la société de postmodernité systémique où s'opposent et se complètent à la fois un hyper-individualisme pragmatique et un système rationaliste positiviste qui nie toute validité à la personne individuelle en tant que subjectivité autonome (qui reste pourtant la base de l'affirmation de l'individualité). Double négation du sujet, double promotion de l'individualité, ou plutôt d'une hyper-individualité où l'individu se perd, puisqu'elle atteint

un point où celui-ci ne se reconnaît même plus d'espace d'expression hors d'actions-réflexes pré-conditionnées dans un environnement de choix préétabli (pulsion consommatrice, communication à sens unique, transaction singulière, voire arbitraire individuel).

Que reste-t-il alors comme perspective à une pensée et à une action qui se veulent significatives face à une telle situation? Il me semble que se présentent essentiellement deux voies. La première est celle du retour à une compréhension de l'individualité basée sur la subjectivité : ce sera celle, dans des optiques différentes, on l'a vu, de Renaut, de Freitag et de Habermas. La deuxième, dans le sens inverse, est celle de l'intensification de la dissolution de la subjectivité moderne dans la recherche d'autres modes d'individualité et d'individuation, qui renvoient à d'autres modes de collectivité, et qui sont en fin de compte d'autres acceptions, perceptions, découvertes du réel et de l'humanité : au-delà des propositions encore limitées de Raulot, ce sera celle de Lyotard, d'Agamben et de Deleuze. Si ces deux perspectives ont un point commun, qui permet de les considérer sur le même niveau, c'est alors de refuser l'état actuel de la société postmoderne réelle, et/ou le modèle systémique qui y est à l'oeuvre, dans une critique qui est politique et philosophique. Cette critique touche en effet à la fois à la question de l'être dans sa dimension de sujet social face à la société constituée, et à une réflexion sur l'humanité dans son potentiel évolutif et créatif, matériel et symbolique. Toutes deux renvoient ainsi finalement à une éthique de l'être humain qui est perçu comme ne pouvant pas être réduit soit à une de ses parties, soit à une de ses réalisations sociohistoriques, donc à une prescription matérielle, sociale ou naturelle qui le fige dans une posture unique : une éthique, donc, de la réalisation de l'être humain dans toutes ses potentialités.

Ni subjectivité, ni individualité, ni sujet, ni individu. Quelle est alors cette nouvelle figure subjective annoncée par Hume et par Nietzsche? Elle est, il me semble, l'idée d'un agencement empirique *singulier*, autrement dit la figure de *singularité* comme troisième figure du sujet de la philosophie occidentale, et qui va correspondre plus encore que l'hyper-individu dégagé par Renaut à la figure postmoderne du sujet. Pour bien saisir cette figure, il faudra d'ailleurs comprendre *et* la situation contemporaine d'un oeil nouveau *et* les philosophies de Leibniz et Nietzsche autrement. C'est ce que l'on fera respectivement avec Agamben (chapitre IV. 5.) et avec Deleuze et Foucault (chapitres V et VI) dans notre recherche de la troisième figure du sujet. Auparavant, il reste à retracer plus en détail comment le processus d'individualisation moderne va impliquer une véritable individuation ou une simple singularisation.

#### **4. Individualisation, individuation et singularisation dans la société moderne. La théorie intersubjective et linguistique de Habermas**

Je voudrais en effet maintenant me pencher sur un article de Habermas qui met en relation modernisation, individuation, et intersubjectivité et dont l'intérêt est d'approfondir la réflexion sur la «construction» de l'individu et du sujet. En montrant avec Mead que le moi/soi est socialement constitué, l'article de Habermas souligne que l'«individu» est un construit jusque dans ses paramètres constitutifs (conscience de soi, sens de l'unité, etc.). L'individu n'est donc pas seulement un construit historique, c'est un construit sociologique et ontogénétique. On voit ainsi, en complément l'analyse de Vernant, qu'il y aura inmanquablement différentes formes d'individus-sujets possibles en fonction des cadres normatifs et cognitifs qui varient selon les âges et les sociétés. Si l'individualité qualitative, et non seulement numérique (singularité spatio-temporelle) *existe*, comme le soutient Habermas, avec une «essence sociale», sa détermination est elle-même en fin de compte socialement constituée. Autrement dit, son apparition n'est pas nécessaire, mais contingente à des échanges communicationnels-linguistiques qui lui permettent d'exister, et donc dépendantes de normes communicationnelles-linguistiques elles-mêmes contingentes et sociohistoriquement déterminées. A cet égard, l'hyper-individualisme se présente alors lui aussi comme un construit ou une tentative de construction d'un mode d'individualité qualitative dont les normes ne sont plus celles du monde rationaliste-théologique-humaniste fermé et centré sur l'«individu» unitaire divin ou humain (individualisme moderne).

Touchant précisément à cette question d'hyper-individualisme sociétal, l'opposition que Habermas dresse entre agir communicationnel et agir stratégique va aussi permettre de renforcer l'analyse du nouveau type d'individu postmoderne dans les conditions systémiques du social. Si j'ai choisi de me pencher sur la position de Habermas, c'est qu'elle offre donc, non seulement, l'intérêt d'exposer en détail la problématique de l'individuation, mais encore qu'elle en dégage un argument théorique contre la pensée systémique de Luhmann. A travers cet article, ce n'est donc pas seulement la question de l'individualité que l'on va pouvoir examiner, mais aussi toujours celle de son rapport aux formes sociétales postmodernes.

#### 4. 1. Individualité et individualisation chez Habermas

La réflexion de Habermas sur l'individualité est exposée dans le texte «L'individuation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de George Herbert Mead»<sup>135</sup>. Son but est de remettre en cause les analyses qui dénoncent l'individuation comme pure illusion (Gehlen) ou qui soumettent l'individu à la détermination de la structure. Habermas estime en effet que l'individualité ne peut se réduire à un simple accident, mais doit bien se concevoir comme essence. C'est toutefois une essence particulière car «sociale». Selon lui, la nature individuelle du sujet ne peut ainsi se constituer que dans l'interaction intersubjective, et plus précisément dans l'interaction langagière. La base de sa réflexion est la conception de l'intersubjectivité de Fichte, plus encore que celle de Hegel. Habermas s'intéresse en effet ici non pas seulement à la subjectivité, mais à l'individualité, c'est-à-dire à ce qui fait de chaque être une entité unique et singulière. Ce n'est donc pas tant la question de la subjectivité universelle établie par Hegel dans le mouvement de reconnaissance intersubjectif qui sera traitée ici, bien que Habermas la reconnaisse implicitement, me semble-t-il. L'une des raisons qui le pousse à revenir à Fichte plutôt qu'à Hegel semble alors être son souci de se démarquer de toute pensée de l'Absolu, et plus encore, du Tout-Un qu'il voit incarnée chez Hegel<sup>136</sup>. Fondamentalement, il rejette l'idée d'une détermination supra-individuelle de l'essence de l'individu autre que sociale, rejet qui l'amène aussi à s'opposer à toute conception structuraliste. Or, il trouve chez Fichte une théorie de l'intersubjectivité qui n'a recours qu'au sujet lui-même et à son action pour expliquer la constitution de soi comme sujet autonome et conscient de soi. Renaut a ainsi pu souligner que l'intérêt majeur de la pensée de Fichte est sa formulation d'une intersubjectivité pratique comme lieu de la constitution ontologique du sujet. La subjectivité et l'objectivité (le surgissement du monde dans la conscience) s'y explique par la limitation réciproque et horizontale des volontés subjectives, et plus encore, par la reconnaissance réciproque d'autrui comme sujet et comme limite de l'activité de chacun. Dans les termes de Fichte : «Mon égoïsme et mon autonomie sont

<sup>135</sup> Jürgen Habermas, «L'individuation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de George Herbert Mead», in *La pensée post-métaphysique. Essais philosophiques*, tr. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993 (1988), pp. 187-241. Cet article reprend et approfondit les réflexions de Habermas sur le travail de Mead, apparues notamment dans *Le discours philosophique de la modernité* et *Logique des sciences sociales*, *op. cit.* Notons que Freitag reconnaît aussi la validité de la thèse intersubjectiviste et du concept d'«autrui généralisé» de Mead. Cf. M. Freitag, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», *op. cit.*, p. 135, et «Pour un dépassement de l'opposition entre «holisme» et «individualisme» », *op. cit.*, pp. 278-279. Plus généralement, sur la constitution de l'identité et de l'intersubjectivité chez Freitag, cf. «Pour un dépassement de l'opposition entre «holisme» et «individualisme» », pp. 277-280.

<sup>136</sup> Cf. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, chap. I et II, et «L'individuation par la socialisation», *op. cit.*, pp. 196-197.

conditionnées en général par la liberté de l'autre»<sup>137</sup>. Fichte réinterprète alors le thème leibnizien de l'harmonie préétablie comme harmonie librement réalisée, et non plus déterminée, entre des intelligences et d'autres intelligences, c'est-à-dire comme harmonisation des libertés. La solution fichtéenne du problème de l'intersubjectivité présuppose donc «un moment de reconnaissance réciproque, lequel requiert à son tour déjà que l'esprit, pour se poser comme tel, doive s'ouvrir à une extériorité, y reconnaître autrui et en concevoir la nécessité de la limitation réciproque, fondant ainsi (autour de l'accord sur les limites) un espace d'intersubjectivité»<sup>138</sup>. Pour Renaut, Fichte établit ainsi que le concept d'individualité est un concept réciproque, c'est-à-dire un concept qui ne peut être pensé qu'en relation à une autre pensée. On comprend alors que, dans le cadre d'une philosophie du droit et pour tenter de penser «la transcendance dans l'immanence», Renaut se soit tourné vers le criticisme fichtéen<sup>139</sup>. Et c'est dans cette lecture qu'il faut saisir le retour de Habermas à Fichte.

Il me semble alors que la théorie de l'intersubjectivité de Hegel aurait pu tout autant servir de point de départ au travail de Habermas. D'abord, parce que Habermas en souligne lui-même la valeur comme issue à l'impasse de la philosophie du sujet quand il affirme la nécessité de revenir à ce tournant pré-Absolu de la pensée du jeune Hegel (cf. chap. I). Ensuite parce que, comme on le verra avec Clain dans le chapitre VI, cette théorie pose parfaitement le problème de la double constitution de la subjectivité, la première comme subjectivité inconsciente, la deuxième comme conscience de soi, à travers la relation à autrui et, précisément pour Hegel, la relation de reconnaissance réciproque avec l'autre<sup>140</sup>. Or la thématique d'Autrui comme générateur de la formation de l'individualité est au centre de la reprise de la théorie de la subjectivité de Mead par Habermas. Ce qu'il veut alors ajouter, c'est l'idée que tout le processus génétique du moi unique et autonome est d'essence non pas seulement sociale et communicationnelle, mais encore linguistique.

A la différence de Renaut cependant, le retour sur Fichte de Habermas est limité par son rejet global de la philosophie du sujet. Habermas reconnaît ainsi l'avancée que constitue la mise en relation par Fichte de la subjectivité (la conscience de soi) avec l'altérité mais aussi avec l'unicité de l'individualité. Pour Fichte, en effet, «l'être raisonnable ne peut se penser, comme tel, avec conscience de soi, sans se poser comme individu, comme un, au sein d'une pluralité d'êtres raisonnables qu'il admet en dehors de lui dès lors qu'il s'admet lui-

<sup>137</sup> J. G. Fichte, *Système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science* (1798), Paris, PUF, 1986, p. 212, cité par J. Habermas, «L'individuation par la socialisation», *op. cit.*, p. 199.

<sup>138</sup> A. Renaut, *L'ère de l'individu*, *op. cit.*, p. 172.

<sup>139</sup> Sur la solution kantienne-fichtéenne à la question de la transcendance dans l'immanence qu'il propose, cf. A. Renaut, *ibid.*, pp. 170-174 et pp. 258-299.

<sup>140</sup> Cf. O. Clain, «Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective», *op. cit.*, et ci-dessous chap. VI. 4.

même»<sup>141</sup>. Mais pour Habermas, cette solution ne sort pas vraiment du cercle de la philosophie de la conscience, c'est-à-dire d'une conscience qui s'objective soi-même dans une relation de sujet à objet. Résultat, Fichte ne peut définir l'individualité que comme autolimitation, renonciation à la possibilité de réaliser sa propre liberté, et non comme le développement créateur de ses forces essentielles. Or, ce que Habermas veut montrer, c'est la réalité de l'individualité comme produit positif et créatif qui reflète la liberté intrinsèque du sujet sans pour autant tomber dans l'excès inverse, anti-universaliste, et abandonner toute relation à autrui, c'est-à-dire tout conditionnement de cette production.

Pour développer le potentiel de la conception intersubjective fichtéenne, Habermas estime donc qu'il faut sortir des limites de la philosophie du sujet et s'orienter plutôt vers une solution basée sur la pragmatique du langage. C'est pour cela qu'il se tourne vers la théorie pragmatique de Mead qui offre, selon lui, la seule tentative prometteuse pour conceptualiser le processus d'individuation et son lien à l'individualisation sociale. Sur les traces de Humboldt, Mead intègre en effet à la dynamique de l'objectivation réciproque les aspects spécifiques de la compréhension intersubjectivement partagée du langage et de la relation de communication entre la première et la seconde personne<sup>142</sup>. L'individualité apparaît ainsi dans toute son essence sociale, se constituant «dans les conditions à la fois d'une reconnaissance intersubjective et d'une entente de soi médiatisée par l'intersubjectivité»<sup>143</sup>. Le «je» posé par lui-même dans la philosophie du sujet est ramené par Mead à un «moi» (*Me*), autrement dit, selon Habermas, à un soi, «qui ne se constitue que dans des contextes d'interactions sous les yeux d'un *alter-ego*»<sup>144</sup>. Le sens emphatique de l'individualité est alors totalement investi dans l'usage performatif du pronom personnel de la première personne, et du coup, tous les concepts fondamentaux de la philosophie passe de la base de la conscience à celle du langage.

Le recours à la pensée de Mead permet aussi de répondre à l'intuition sociologique d'une socialisation moderne individualisante. L'intérêt de Habermas pour la question de l'individuation se place en effet dans le cadre de sa réflexion sur la modernité et les processus de modernisation sociale qui, comme le relevait déjà la sociologie classique du XIX<sup>ème</sup> siècle, se caractérisent par une différenciation sociale aux effets contradictoires. Le problème est de savoir si l'individualisation sociale signifie une individuation réelle, c'est-à-dire

<sup>141</sup> J. G. Fichte, *Fondements du droit naturel* (1796), Paris, PUF, 1984, p. 24, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 199.

<sup>142</sup> Selon Habermas, Humboldt s'est le premier penché sur «le lien entre individualité et intersubjectivité à propos de la synthèse non violente qui s'accomplit dans le processus de l'entente au moyen du langage», cf. *ibid.*, p. 201. Une autre avancée importante dans la compréhension de l'individualité subjective selon Habermas, et que Mead permet d'explicitier «socialement», est offerte par Kierkegaard et l'idée selon laquelle l'individu doit faire de lui-même ce qu'il est, et ce grâce à sa conception de l'acte à travers lequel chacun assume de façon responsable de sa propre biographie. *Ibid.*

<sup>143</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 191.

<sup>144</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 201.

l'émergence à la fois d'une autonomie morale et d'une réalisation éthique, ou une simple singularisation.

Selon Habermas, Durkheim fut le premier à remarquer les conséquences individuantes de la modernisation sociale. Dans son étude sur la division du travail social, il écrivait «nul ne conteste aujourd'hui le caractère obligatoire de la règle qui nous ordonne d'être et d'être de plus en plus, une personne», autrement dit «une source autonome d'action»<sup>145</sup>. Autrement dit, la différenciation sociale entraînerait le développement de forces spontanées qui permettent à l'individu d'«être lui-même», c'est-à-dire d'être autre chose qu'une simple incarnation du type générique de sa race ou de son groupe. L'explication institutionnelle ou fonctionnaliste de l'individualisme par Durkheim ou Parsons comme une nouvelle norme issue du cumul des écarts individuels face aux normes sociales, est cependant incapable d'expliquer comment se développent ces plus grandes singularités individuelles. Même en reconnaissant la pluralité normative d'une groupe différencié, écrit Habermas, les normes y sont en effet maintenues comme déterminations dernières, la seule différence étant qu'il y en a de nouvelles et en plus grand nombre. Résultat, toute particularité est définie comme relevant d'une combinaison de rôles, même complexes, et ainsi due à une conjonction de déterminations générales, et ne reflète pas l'intuition durkheimienne d'une «individualisation» comme «une plus grande singularité, un surcroît de personnalité ou une possibilité accrue d'être soi-même»<sup>146</sup>.

Or, pour Habermas, il faut parvenir en sociologie à distinguer les processus de différenciation et d'individualisation, et à rendre compte de l'individualisation comme individuation. Si Habermas se tourne vers la théorie de Mead, c'est alors justement parce que celle-ci, par son pragmatisme et son accent mis sur le langage, permet d'établir «un lien entre, d'une part, la différenciation de la structure de rôle, et, de l'autre, la formation de la conscience morale et le développement de l'autonomie chez des individus dont la socialisation se déroule dans des conditions de plus en plus différenciées»<sup>147</sup>. Pour Mead, en effet, l'individuation de l'individu s'opère à travers le processus de socialisation d'un sujet adolescent et l'intégration des attentes sociales multiples, voire contradictoires, qu'un tel processus implique, dans un centre intérieur de régulation autonome du comportement.

Traduction de la différenciation sociale au plan ontogénétique, la confrontation avec les attentes normatives diversifiées et le travail d'intériorisation de ces conflits conduiraient donc d'eux-mêmes à «un soi plus *autonome* : l'individu est en quelque sorte contraint de se

<sup>145</sup> Emile Durkheim, *De la division du travail social* (1893), Paris, PUF, 1978, pp. 399 et 401, cité par J. Habermas, *ibid.*, pp. 187-188.

<sup>146</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 189.

<sup>147</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 190.

transformer en un sujet agissant de façon autonome»<sup>148</sup>. Si l'on s'en tient là toutefois, on pourrait croire que l'individualité n'est pas une caractéristique attribuable, ou *singularité*, mais seulement un effort accompli par elle-même : «l'individuation est donc conçue comme une auto-réalisation de l'individu»<sup>149</sup>. Or, selon Habermas, cette position ramène en fait à l'interprétation de l'individualité opérée par la philosophie du sujet, et ne permet pas de saisir le paradoxe que représente l'«essence individuelle», c'est-à-dire cette singularité «qualitative» caractéristique de chacun<sup>150</sup>. L'intérêt de la théorie de Mead, c'est alors de faire sortir l'individuation de l'idée d'une auto-réalisation solitaire et libre d'un sujet agissant de façon autonome en la replaçant dans le cadre de l'interaction linguistique, c'est-à-dire de poser l'individuation comme «un processus médiatisé par le langage, accomplissant à la fois la socialisation et la constitution d'une biographie consciente d'elle-même»<sup>151</sup>. L'individuation ne s'accomplit ainsi pas seulement par elle-même dans l'interaction, elle se construit aussi intersubjectivement, et à travers un effort personnel, dans le dialogue de l'individu avec lui-même grâce au recours à une «communauté de communication illimitée».

L'usage performatif, et non descriptif, du concept d'individualité constitue alors le cœur de l'interprétation habermassienne. Pour lui, le concept d'«individualité» doit se saisir à partir de la vision éthique qu'a d'elle-même une première personne vis-à-vis d'une seconde, c'est-à-dire comme «la vision qu'a de lui-même un sujet capable de parler et d'agir, qui se présente – et le cas échéant se justifie – vis-à-vis d'autres interlocuteurs, comme une personne unique et irremplaçable»<sup>152</sup>. Dans l'autre sens, c'est parce que l'«individualité» n'est pas descriptive mais performative que la vision de soi doit être confirmée par d'autres participants, présents ou virtuels, à l'interaction. D'un point de vue phénoménologique, indique Habermas, il est d'ailleurs facile de «montrer la nécessité que les structures de l'identité, pour autant qu'elles doivent être à l'abri du danger et à peu près stables, ont d'être ancrées dans des rapports de reconnaissance intersubjective»<sup>153</sup>. Mais, à l'opposé de ce que postule la vision décisionniste, de Fichte à Kierkegaard, cette donnée clinique s'explique en réalité par le fait que «la structure dont quelqu'un se porte garant par sa prétention à l'individualité n'est nullement le bien le plus propre d'un personne», mais «dépend de la

<sup>148</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 191, souligné par l'auteur. Cf. par exemple H. Gerth et C. W. Mills, *Character and Social Structure*, New York, Harcourt, Brace & World, 1953, cité par Habermas.

<sup>149</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 191.

<sup>150</sup> Pour la démonstration de Habermas que l'«essence individuelle» échappe aux concepts de la métaphysique comme à ceux de la philosophie du sujet, cf. J. Habermas, *ibid.*, pp. 192-201.

<sup>151</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 191.

<sup>152</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 207.

<sup>153</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 209. On peut ici se référer à l'analyse du processus de reconnaissance intersubjective par Hegel, cf. O. Clain, «Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective», *op. cit.*

reconnaissance par des destinataires, et ce, dans la mesure où [elle] ne se développe qu'en tant que réponse aux exigences d'un vis-à-vis»<sup>154</sup>.

Pour Habermas, le soi individuel, ce moi unitaire, est donc le produit d'une relation intersubjective médiatisée par le langage, c'est-à-dire qu'il n'est pas le mien propre : le soi est un résultat et non un point de départ, il a un noyau intersubjectif et non subjectif. Tout ce qui m'appartient en propre, c'est seulement le «je» spontané, qui, on le verra chez Mead, n'est jamais saisissable que dans le souvenir, n'est qu'un personnage historique. On doit alors noter deux choses. D'abord que cette tentative de détermination du moi comme moi social par Habermas rejoint, de façon étonnante, la thèse structuraliste ou déconstructiviste qui rejette l'idée du sujet comme essence et affirme la nature génétique, voire illusoire, de la conscience de soi. Si Habermas s'en distingue, c'est seulement parce qu'il insiste pour reconnaître une réalité à ce sentiment d'être une individualité singulière, ou encore une réalité de la conscience comme produit nécessaire, et non pas contingent, de l'interaction avec autrui. Il reste que, dans une telle perspective intersubjectiviste, la «subjectivité», c'est-à-dire la conscience dont le centre était apparemment constitué par le je réflexif, «n'est rien d'immédiat ni d'absolument intérieur». Pour Habermas, la position excentrique du je témoigne du fait que la subjectivité continue à dépendre du langage, médium de reconnaissance réciproque non objectivant. Mais rien n'interdit de pousser plus loin cette conquête de la subjectivité décentrée en affirmant la nature radicalement instable du moi et, dans le même temps, de chercher à partir du «je» spontané comme seul substrat originaire de la personne d'autres genèses ontologiques qui n'aboutissent pas au sujet identitaire. Comme on le verra, Habermas reconnaît d'une certaine façon de telles possibilités, une fois les principes linguistiques établis comme structures fondamentales de la personne. Mais ce seront plutôt des penseurs opposés à l'idée d'identité individuelle, comme Agamben ou Deleuze, qui développeront le mieux ces potentialités «singulières» et non individuelles de l'être<sup>155</sup>.

Je vais alors résumer brièvement la théorie de la subjectivité de Mead avant de me pencher sur la mise en relation de la constitution de l'individu avec les différentes formations sociohistoriques de la société.

<sup>154</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 209.

<sup>155</sup> Chez Deleuze, il n'y a d'ailleurs même pas de je spontané, mais un concours de force, à l'unité instable et changeante, comme champ transcendantal, cf. notamment *Logique du sens*, *op. cit.*

#### 4. 2. La théorie de la subjectivité de G. H. Mead

Le modèle intersubjectif du moi socialement produit est proposé par Mead en réponse au double problème de l'accès autoréflexif à la conscience et de la genèse de la conscience de soi. Sa solution, présentée dans «The Social Self», part donc du cercle de la réflexion qui s'objective soi-même de Fichte que Habermas rappelle ainsi : «le «je» que le sujet connaissant découvre être dans son autoréflexion, est toujours déjà objectivé en un «moi» qui n'est que l'objet d'un regard. Par rapport à ce soi objectivé, il faut bien présupposer le je spontané, et donc le soi de l'autoréflexion, car ce je n'est pas donné dans une expérience consciente»<sup>156</sup>. Pour sortir de ce cercle et éviter ainsi l'impasse de l'objectivation du «moi» par lui-même de Fichte, Mead propose le paradigme de l'interaction médiatisée par les symboles qui, en posant le sujet non plus comme observateur mais comme locuteur, le libère de la contemplation réifiante. En tant que locuteur, le sujet apprend en effet à se voir dans la perspective sociale d'un auditeur qu'il rencontre dans le dialogue, autrement dit comme l'*alter ego* de son *alter ego*. A la première personne de son attitude performative, l'individu s'oppose ainsi à lui-même comme deuxième personne. Le soi de la conscience de soi apparaît alors comme «cet objet social que l'acteur découvre en lui-même, dans l'action de communication, lorsqu'il s'oriente vers la relation effective entre je et tu»<sup>157</sup>.

A travers le rapport à soi médiatisé par le langage, l'acteur se dédouble ainsi «en l'instance d'un «moi» qui suit comme son ombre le «je» performatif»<sup>158</sup>. Le soi de la conscience de soi se distingue donc du je qui agit spontanément. Mais ce «moi» n'est pas plus le «moi» qui se pose lui-même dans la philosophie du sujet. Il se présente en fait comme «le souvenir exact d'un état du je spontané que la réaction de la deuxième personne permet de discerner»<sup>159</sup>. Le moi du sujet connaissant serait donc «l'image mnésique» de mon *ego*, médiatisé par le regard de l'autre. Pour cette raison, estime Habermas, «la conscience de soi originaire n'est pas un phénomène inhérent au sujet ni à sa disposition, mais un phénomène produit par la communication», dans «un mouvement qui procède de l'extérieur à

<sup>156</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 210.

<sup>157</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 211. Il faut en fait, souligne Habermas, distinguer la conscience de soi réfléchie qui implique un dialogue de l'individu avec lui-même et donc la maîtrise du langage et la conscience de soi originaire qui précède cette acquisition du langage. La construction de la conscience de soi originaire s'explique alors chez Mead par le recours à l'idée de la communication par gestes (gestes qui expriment une relation intentionnelle du sujet à lui-même sans qu'il y ait pour autant de relation réfléchie à soi d'un dialogue intériorisé) qui représente une pré-compréhension de la communication linguistique. Fondamentalement, pour Mead, la forme élémentaire du rapport à soi n'est ainsi rendue possible que par l'interprétation que propose un autre participant à l'interaction. Sur ce point, cf. pp. 212-215. Sur l'importance du geste phonétique dans la genèse du rapport à soi originaire, cf. pp. 215-216.

<sup>158</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 216.

<sup>159</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 212.

l'intérieur»<sup>160</sup>. «Si l'on demande alors, dit Mead, où exactement, dans l'expérience, apparaît le «je», on doit répondre qu'il n'apparaît que sous forme de personnage historique. Ce que vous étiez il y a une seconde, voilà qui est le «je» du «moi» »<sup>161</sup>. Comme chez Fichte, on peut donc dire que la conscience de soi ne surgit qu'à partir de la rencontre avec un autre je opposé au mien, mais dans la perspective du pragmatisme développée par Mead, le «moi» apparaît comme «la forme supérieure, précisément comme la forme réfléchie de l'esprit, et non comme le produit d'un je antérieur soustrait à la conscience («se posant lui-même»)»<sup>162</sup>.

Si la relation à soi épistémique et le rapport à soi pratique relèvent du même modèle explicatif chez Mead, l'apparition des normes sociales impliquent cependant, selon Habermas, certains changements. Selon Mead, de la même façon que dans la relation épistémique à soi l'interaction médiatisée par les symboles permet de procéder à une régulation cognitive et auto-référentielle du comportement du sujet, dans le rapport pratique à soi, la régulation est assurée par l'intégration des attentes normatives de comportement dans le sujet agissant. L'ancrage individuel des normes sociales se produit alors aussi dans des relations communicationnelles. Il se fait à travers le mécanisme de l'adoption du point de vue d'autrui qui, dans une relation d'interaction, adopte une attitude performative vis-à-vis de l'*ego*. Mais il y a là, souligne Habermas, un changement par rapport au rapport à soi épistémique. Avec la relation à soi pratique, l'adoption de la perspective d'autrui s'élargit en effet en adoption de rôle. On a à faire à des attentes normatives et non plus cognitives. Si la structure du processus est bien la même, le résultat en terme de «moi» va donc différer : l'instance réflexive qui naît de la perception de soi comme objet social de l'autre, et à travers laquelle *ego* fait siennes les attentes de comportement d'autrui, n'est plus le siège d'une conscience de soi mais l'instance d'un contrôle de soi. L'autoréflexion remplit donc, dans le rapport à soi pratique, la fonction «de mobiliser des raisons d'agir et d'exercer un contrôle interne des modes du comportement propre»<sup>163</sup>.

Cette «conscience morale conventionnelle» que constitue ce «moi» est alors saisie par Mead comme l'«autrui généralisé» (*generalized other*), c'est-à-dire comme l'ensemble des attentes de comportement normativement généralisées qui émanent de l'environnement social et qui sont pour ainsi dire établies dans la personne. Face à cette instance du «moi», le «je» se comporte alors une fois de plus comme la spontanéité qui se dérobe à la conscience. Mais ce «je» pratique est lui aussi différent du «je» épistémique. En effet, dans le cadre d'un rapport à soi pratique rendu possible par un «moi-contrôle social internalisé», le «je» apparaît soit

<sup>160</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 217.

<sup>161</sup> G. H. Mead, *L'Esprit, le soi, la société* (1934), Paris, PUF, 1963, p. 148, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 216.

<sup>162</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 217.

<sup>163</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 189.

comme la pression d'une nature pulsionnelle, antérieure à la socialisation, soit comme la poussée de l'imagination créatrice. Dans les deux cas, qui renvoient à des formes différentes de remise en question des conventions sociales (révolte, nouveau langage), il est clair que le «moi» du rapport à soi pratique s'avère être une puissance conservatrice apparentée à l'ordre établi : d'une part, il reflète les formes institutionnalisées des échanges sociaux d'une société particulière, d'autre part, il fonctionne dans la conscience des individus socialisés comme l'agent de cette société et en chasse toute déviance spontanée.

Épistémique ou pratique, le rapport à soi est donc toujours un rapport socialement constitué par l'autre. Dans le premier cas, le but et le résultat de cette relation à soi dans l'interaction sont l'appréhension du sujet dans l'accomplissement de ses opérations spontanées. Dans le rapport à soi pratique, maintenant, le sujet qui agit ne cherche pas à se connaître, mais à acquérir une certitude intime en tant qu'initiateur de l'action, c'est-à-dire en tant que volonté libre. Or, montre Mead, cet effort d'affirmation d'une volonté libre se fait nécessairement en rapport avec l'«autrui généralisé», c'est-à-dire la volonté communautaire ou générale, qui constitue notre «moi». Ce serait donc «seulement dans la mesure où nous grandissons dans un tel environnement social que nous nous constituons en individus agissant de façon responsable et que nous développons, à travers l'intériorisation des contrôles sociaux, la capacité de répondre *nous-mêmes* – librement – aux attentes qui nous paraissent légitimes, ou d'y contrevenir»<sup>164</sup>. Tout en déployant des «moi» différents, et dans des optiques distinctes, la genèse des relations à soi épistémiques et pratiques renvoie toujours à un environnement intersubjectif, donc social.

Pour Habermas, il serait alors contre-intuitif pour Mead d'attribuer les forces inconscientes de la déviance spontanée à un «je» plutôt qu'à un «ça», comme dans la théorie psychanalytique, et donc de maintenir la différence entre «moi» et «je» dans le sens de la conscience de soi. Pourtant, reconnaît-il, cette conception du «je» spontané n'est pas un choix arbitraire, mais la clé de l'approche de Mead. Certes, le soi du rapport pratique à soi semble bien, d'un premier abord, intégrer complètement, dans l'acte par lequel il s'assure de lui-même, la volonté libre socialement constituée. Les composantes inconscientes de la personnalité ne peuvent en effet guère prétendre au titre de «je» en tant que sujet d'une action responsable. Mead écrit ainsi : «C'est seulement par le fait que nous assumons les rôles d'autres personnes que nous sommes en mesure de revenir à *nous-mêmes*»<sup>165</sup>. Or, selon Habermas, cette idée déjà valable pour la relation à soi épistémique prend un sens particulier lorsqu'elle est appliquée au rapport à soi pratique. En effet, le soi du rapport pratique n'est

<sup>164</sup> J. Habermas, *ibid.*, pp. 220-221.

<sup>165</sup> G. H. Mead, «The Genesis of the Self and Social Control», *International Journal of Ethics*, n° 35, 1925, pp. 251-277, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 221, souligné par l'auteur.

pas l'ombre du souvenir qui épouse une spontanéité préalable, mais «une volonté qui ne se constitue en «je veux» ou «je peux prendre l'initiative d'un nouveau départ dont j'assume les conséquences» que par la suite d'une socialisation»<sup>166</sup>. C'est pourquoi Mead dit : «L'Autrui généralisé de son expérience lui confère une identité d'*ego*»<sup>167</sup>. Mais, et c'est là un point essentiel, cette identité d'*ego* n'est pas identifiée chez Mead au «je», mais au «moi».

Or le «moi» est seulement le véhicule de la conscience morale qui se rattache aux conventions et aux pratiques d'un groupe particulier. Cette conscience représente «le pouvoir qu'une volonté collective *déterminée* exerce à l'égard d'une volonté individuelle qui n'est pas encore parvenue à elle-même»<sup>168</sup>. Mais, du coup, cette dernière est incapable de se reconnaître totalement dans l'identité propre telle qu'elle résulte de la socialisation. Le «moi» caractériserait donc une formation de l'identité qui ne rend possible l'action responsable qu'au prix d'une soumission aveugle aux contrôles sociaux extérieurs, et qui restent extérieurs en dépit de l'adoption des rôles. Dans le meilleur des cas, dit Habermas, l'identité conventionnelle du moi tiendra lieu d'identité véritable. Mais à cause de cette différence, Mead ne peut pas, ni dans le rapport à soi pratique, ni dans la relation à soi épistémique, annuler la différence entre «je» et «moi».

Il semble cependant que les problèmes que Habermas connaît avec la distinction «je»/«moi» sont dus à une confusion entre ce «moi social» et le soi de l'individu comme instance autonome. Si l'on regarde en effet directement les propositions de Mead, par exemple dans son ouvrage majeur *L'esprit, le soi, la société*, il semble qu'il y a chez Habermas un léger glissement, étonnant au vu de son étude détaillée, mais qui peut expliquer certains problèmes d'interprétation du couple conceptuel je/moi<sup>169</sup>. L'analyse de Habermas reflète certes bien la conception de Mead d'un «moi» qui représente l'intériorisation des attentes sociales, un «moi social» autrement dit, et d'un «je» actif/réactif et origine de la créativité et du progrès de la société humaine par ses réactions aux attentes sociales. Mais il omet de mettre en avant le processus d'interaction entre ce je et ce moi au sein du soi. Or, l'individualité de chacun est définie chez Mead comme la résultante de la réaction toujours particulière d'un «je» à son «moi» dans le sens d'une plus ou moins grande adaptation conformiste aux attentes sociales. En retour, ces attentes peuvent indéfiniment évoluer sous la pression des réactions de contestation du «je» si celui-ci parvient à entraîner l'approbation du groupe dans lequel il évolue (constituant ainsi le «processus de civilisation»). Ainsi, Mead n'identifie pas directement le soi au «moi», comme le fait d'emblée Habermas dans sa présentation de la théorie de Mead. Il définit plutôt le soi comme un processus, ou une

<sup>166</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 221.

<sup>167</sup> G. H. Mead, *ibid.*, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 221.

<sup>168</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 221, souligné par l'auteur.

<sup>169</sup> Cf. G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, surtout le chapitre central «Le soi», pp. 115-192.

instance, - et non une substance - résultant de l'interaction du «moi» et du «je». Le soi ne peut donc jamais se réduire à un moi, sauf dans le cas d'un conformisme absolu aux attentes sociales (et non, dans le «meilleur des cas»). L'apparente ambiguïté sur le «je», que relève Habermas, s'explique alors également par la logique même de la pensée de Mead. Alors que pour Habermas le titre de «je» est théoriquement celui d'un sujet responsable, chez Mead, c'est en effet le soi qui est l'instance d'équilibre et le lieu de l'autonomie comme de l'action responsable, et non pas le «je». Ce dernier est simplement l'expression performative des forces actives/réactives, elles-mêmes à l'origine de la conscience de soi par son interaction avec le monde. De plus, il ne saurait être assimilé à un ça par Mead, et ce malgré l'irritation de Habermas, car Mead rejette dès le départ l'analyse psychanalytique du soi, comme il en avertit son lecteur.

Au-delà du débat sur la similitude entre le ça freudien et le je de Mead (qu'il faudrait alors étendre aux couples surmoi/moi et moi/soi), la distinction entre le moi social et le soi est importante car c'est à partir d'elle que Mead va expliquer le processus civilisateur qui génère, au niveau de la société, la plus grande individuation des personnes. Il considère en effet la réduction du soi au moi social comme caractéristique des sociétés «primitives». Mead estime ainsi que

«dans une société primitive, l'individualité se constitue, à un degré beaucoup plus important que dans une société civilisée par la réalisation plus ou moins parfaite d'un type social donné (...). Dans la société civilisée, au contraire, l'être trouve son individualité en s'écartant du groupe social donné, ou en le modifiant, plutôt qu'en s'y conformant; ainsi cette individualité tend à devenir plus distincte, singulière»<sup>170</sup>.

A partir de l'analyse de l'opposition entre le «moi social» et le «je», Mead peut donc expliquer le passage à des formes de rapports sociaux plus compréhensifs et fonctionnels, mais aussi l'individuation accentuée des sujets, par la différenciation sociale doublée des expériences d'émancipation. Il rejoint ainsi Durkheim dans son jugement de la société moderne, aboutissement contemporain de la civilisation, comme une forme supérieure d'organisation où l'individualité s'affirme concurremment au progrès collectif, mais sans pour autant faire de celle-ci une norme supplémentaire.

<sup>170</sup> G. H. Mead, *ibid.*, p. 188, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 222.

#### 4. 3. Individualisation et individuation dans la société contemporaine : le paradigme de l'agir communicationnel

##### 1. La constitution moderne d'une morale post-conventionnelle

On peut donc maintenant revenir au problème qui occupait Habermas dès le départ, à savoir la question du lien entre individuation et socialisation, et donc du rapport historique entre la différenciation sociale et le développement de l'autonomie et de la singularité des individus. Le processus d'individualisation sociale présente en fait deux aspects différents indique Habermas : d'un côté, la culture et les institutions attendent de plus en plus des individus à la fois l'autonomie et une conduite consciente; de l'autre, les modèles culturels et les attentes sociales relatives à l'autodétermination et à la réalisation de soi se différencient à mesure que les opérations du sujet lui-même gagnent en importance. Du coup, si le «moi» est la sédimentation des formes de vie et des institutions concrètes d'une collectivité particulière, c'est-à-dire le «moi» de Mead, alors l'aspect moral et l'aspect éthique se séparent à mesure que se brise la formation conventionnelle de l'identité sous la double pression de la différenciation sociale et de la multiplication des rôles aux exigences conflictuelles. En d'autres termes, la modernisation de la société «impose» l'abandon des conventions rigides et donc oblige l'individu, d'une part, à prendre ses propres décisions morales et, d'autre part, à concevoir un projet de vie individuel, fondé sur une explication éthique avec lui-même.

Mais, comme le soi dont on attend ces performances autonomes est de part en part constitué par la société, souligne Habermas, il ne peut s'arracher de la société et s'établir dans un espace de solitude et de liberté abstraites. Au contraire, l'abstraction qui lui est demandée va dans le sens même du processus de civilisation. La seule issue pour l'individu est donc, selon Mead, de se projeter en direction d'une «société plus globale» : «il en appelle à autrui en supposant qu'il y a un groupe d'autres individus organisés qui réagiront à cet appel, ne s'adressa-t-il qu'à la postérité. Dans ce cas, l'attitude du «je » est opposée à celle du «moi»<sup>171</sup>. Pour Mead, c'est donc dans les conditions d'un *universal discourse* que sont supposées se réaliser les décisions morales qui, de plus en plus souvent, dans les sociétés modernes, en demandent trop à une conscience morale purement conventionnelle. Il apparaît par conséquent que, sous la pression même de la différenciation sociale, le passage à une «morale postconventionnelle» est en fait inéluctable, et est ainsi décrit par Mead :

«On voit se constituer une communauté de communication illimitée, qui transcende l'ordre particulier d'une société déterminée, et à l'intérieur de laquelle, lors d'un

<sup>171</sup> G. H. Mead, *ibid.*, p. 170, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 223.

conflit particulier, les membres de la communauté sont à même de se situer à l'extérieur de la société existante pour parvenir à un accord sur le changement des habitudes régissant leurs actions et sur une formulation de leurs échelles de valeurs»<sup>172</sup>.

La formation du jugement moral, de même que l'explication éthique avec soi-même, sont donc citées devant un tribunal de la raison qui à la fois socialise et temporalise la raison pratique. La confirmation d'un tel processus est donnée par le cas extrême où le soi du rapport à soi pratique est complètement renvoyé à lui-même : «Une (personne) peut arriver à agir contre tout l'univers qui l'entoure»<sup>173</sup>. Mais en tant que personne, elle ne pourra pas se maintenir dans sa solitude «à moins de devenir le membre d'une république plus large constituée d'être rationnels»<sup>174</sup>. Celui qui, entièrement renvoyé à lui-même, veut se parler par la voix de la raison doit donc «comprendre les voix du passé et de l'avenir. C'est la seule manière d'obtenir une voix qui soit plus forte que celle de la communauté» actuellement existante<sup>175</sup>. L'espace public universel de Rousseau et le monde intelligible de Kant accèdent ainsi chez Mead, selon Habermas, à une forme sociale concrète et à une forme temporelle dynamique. Car cette république idéale ne doit pas être entendue dans un pur sens kantien et coupée du monde empirique. Elle constitue bien au contraire, pour Mead, «un ordre social, car sa fonction réside dans l'action commune sur la base de conditions de comportement qui ont été reconnues en commun, et sur la base de fins poursuivies en commun»<sup>176</sup>. Le règne kantien des fins, écrit Habermas, doit donc être présupposé ici et maintenant en tant que contexte d'interaction et communauté de communication, dans lesquels chacun est à même d'adopter le point de vue de toute autre personne.

Une fois posée l'idée d'une morale post-conventionnelle en accord avec la théorie de la communication, reste alors à résoudre la question de l'éthique, c'est-à-dire de la réalisation de soi. Or, remarque Habermas, Mead a peu développé l'aspect éthique. Pourtant, Mead soutient que l'individuation progressive qui accompagne le processus civilisateur se mesure tout autant à la différenciation d'identités uniques en leur genre qu'à la croissance de l'autonomie personnelle. Il insiste ainsi sur l'entrecroisement de l'individuation et de la socialisation :

<sup>172</sup> G. H. Mead, «Philanthropy from the Point of View of Ethics», in E. Faris, F. Laune, A. J. Todd (eds), *Intelligent Philanthropy*, Chicago, 1930, pp. 133-148, cité par J. Habermas, *ibid.*, pp. 223-224.

<sup>173</sup> G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 142, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 224.

<sup>174</sup> G. H. Mead, «Philanthropy from the Point of View of Ethics», *op. cit.*, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 225.

<sup>175</sup> G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 143, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 225.

<sup>176</sup> G. H. Mead, «Philanthropy from the Point of View of Ethics», *op. cit.*, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 225.

«Que les soi se constituent dans le processus social et qu'ils en soient des reflets individuels (...), tout cela n'est pas incompatible avec le fait que tout soi a sa propre individualité (...). En effet, bien que dans sa structure organisée il réfléchisse comme un tout le modèle de comportement de ce processus, chaque soi le fait de son propre et unique point de vue; (...) De la même façon, dans l'univers leibnizien, chaque monade reflète une perspective différente de cet univers»<sup>177</sup>.

Ou encore, écrit-il,

«tout individu articule les événements intervenus dans la vie de la communauté, selon un point de vue qui se distingue de celui de tout autre individu. Dans les termes de Whitehead, tout individu stratifie la vie commune de manière différente, et la vie de la communauté est la somme de ces stratifications»<sup>178</sup>.

Cette référence au perspectivisme de Leibniz et Whitehead dérange Habermas, qui la juge être «ontologisante» et un obstacle à l'explication adéquate de l'intuition de Mead. Selon Habermas, en effet, «c'est seulement la référence à une forme de société projetée qui permet de prendre au sérieux la biographie de chacun en tant que principe d'individuation, c'est-à-dire de la considérer comme si elle *était* le produit de ses décisions responsables»<sup>179</sup>. Pourtant, ce recours à Leibniz et Whitehead signale une autre interprétation possible qui serait en phase avec la déconstruction pragmatique de l'essence individuelle par Mead, et sans pour autant aboutir à une pensée essentialiste de l'individualité «originelle». Comme on le verra avec Deleuze (chapitre V), Leibniz et Whitehead sont en effet reliés non pas à travers une pensée de l'être, mais par une logique de l'événement où l'inclusion différentielle est source de la diversité du monde. Notons alors seulement que la voie linguistique-communicationnelle que privilégie ici Habermas représente avant tout son interprétation particulière et peut-être un point de clivage avec Mead.

Tout comme pour la morale postconventionnelle, la reconstruction de l'identité conventionnelle dans le cadre d'une vision éthique est alors, selon Habermas, également imposée par une contrainte issue des processus de différenciation sociale. Ces processus engendrent en effet une généralisation des valeurs et, notamment dans le système juridique,

<sup>177</sup> G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 171, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 225.

<sup>178</sup> G. H. Mead, «The Genesis of the Self and Social Control», *op. cit.*, cité par J. Habermas, *ibid.*, pp. 225-226.

<sup>179</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 226, souligné par l'auteur.

une généralisation des normes qui demandent aux individus socialisés des efforts particuliers. La responsabilité qu'il faut assurer afin de prendre des décisions répondant à ces normes requiert alors une identité de l'*ego* non conventionnelle. Mais, bien que celle-ci ne puisse être constituée que socialement, il n'existe encore aucune formation sociale qui, de quelque façon que ce soit, lui corresponde. Le paradoxe trouve donc nécessairement sa résolution dans la dimension temporelle et la communauté de communication illimitée. Le nouvel *ego* est toujours l'*alter ego* d'un autre *alter ego*, mais cette fois-ci il est l'*alter ego* de tous les autres qui sont intégrés à sa communauté concrète. Le «je» spontané est alors amené «à créer par anticipation des relations interactives avec un ensemble de destinataires qui lui permet en retour de s'assurer de soi comme volonté autonome et être individué»<sup>180</sup>. Le soi qui suit en quelque sorte le je n'est donc plus rendu possible par une relation interactive préalable. Au contraire, le je «*projette* lui-même ce contexte d'interaction qui rend possible la reconstruction à un niveau supérieur d'une identité conventionnelle brisée»<sup>181</sup>. L'identité de l'*ego* visée dans son unicité ne peut en effet se définir par le seul moi social. C'est au contraire une identité postconventionnelle à l'aspect idéalisant. Toutefois, l'idéalisation ne concerne cette fois-ci plus seulement une communauté de communication virtuelle, mais la prétention à l'individualité elle-même, la prétention à un projet de vie individuel et réfléchi unique. La présupposition d'une forme de vie universaliste marquée par la reconnaissance réciproque rend ainsi possible l'intégration communautaire d'être individués.

Selon Habermas, cette situation correspond alors bien à l'expérience historique de la modernité. Il relève en effet que la modernité se caractérise notamment par une accélération du processus historique et un élargissement continu de l'horizon futur, de telle sorte que les situations présentes sont toujours davantage interprétées à la lumière d'un passé rendu présent et surtout d'un présent à venir. «L'une des fonctions de cette conscience du temps modifiée et devenue réflexive de la modernité est ainsi l'exigence de placer l'action présente sous les prémisses de l'anticipation d'un présent à venir»<sup>182</sup>. Cette tendance utopique est même devenue endémique, estime Habermas, et a comme revers la conscience permanente d'une crise. Mais, insiste-t-il, à cette tendance s'intègrent aussi les anticipations de la volonté libre (dans l'autoréflexion morale) et de l'être absolument individué (dans l'autoréflexion existentielle) qui sont désormais devenues des attentes sociales exigées.

<sup>180</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 227.

<sup>181</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 227, souligné par l'auteur.

<sup>182</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 228.

## 2. Les fondations linguistiques de l'individuation

En fait, au-delà de la théorie communicationnelle de la subjectivité de Mead, Habermas défend l'idée que toute la problématique de la communauté de communication illimitée et donc la formation d'une identité postconventionnelle s'appuie sur la structure même du langage. On aurait donc une explication, non seulement communicationnelle, mais linguistique du développement social de la volonté autonome et de l'être individué. Dans ce cadre, la première personne du singulier va jouer un rôle similaire pour la philosophie de la communication à celui que jouait le «je» du «je pense» dans la philosophie du sujet. En tant qu'expression du sujet dans des propositions performatives, elle correspond alors au soi de Mead qui doit pouvoir accompagner tous mes actes de paroles, et plus exactement au soi du rapport à soi pratique, c'est-à-dire comme identité de soi<sup>183</sup>.

Ceci posé, Habermas souligne que les exigences relatives à l'identité exprimée par le soi dans sa relation de reconnaissance réciproque avec autrui sont strictement distinctes des prétentions à la validité que l'acteur élève dans ses paroles. Le «non» qui marque le rejet de l'acte de parole par le destinataire concerne la validité de l'énonciation proposée et non l'identité du locuteur. Le locuteur présuppose en fait déjà que le destinataire le prend comme une personne capable d'agir en fonction d'exigences de validité dans l'acte même de parole. Car, dès lors qu'une personne attend de l'autre de prendre position par «oui» ou par «non» par rapport à l'offre qu'elle lui fait à travers son acte de parole, c'est qu'elle a reconnu l'autre comme responsable. C'est donc la preuve, pour Habermas, que dans l'agir communicationnel, chacun reconnaît dans l'autre sa propre autonomie, et s'interprète comme volonté libre.

Mais l'emploi performatif de la première personne du singulier possède un autre élément constitutif. Il implique que le locuteur se comprenne aussi comme individu qui se distingue de tous les autres. Habermas l'explique de la façon suivante. Dans la mesure, dit-il, «où un locuteur engage une relation interpersonnelle avec un auditeur, il se rapporte en même temps, en tant qu'acteur social, à un réseau d'attentes normatives»<sup>184</sup>. Mais, tant que les interactions ont une structure langagière, le fait de remplir des rôles sociaux ne peut jamais signifier que l'on se contente de les reproduire. Ainsi, si les perspectives de la première et de la deuxième personne sont interchangeable, «c'est seulement à la première personne que l'un des participants peut adopter le point de vue de l'autre, ce qui veut dire : jamais seulement en tant que représentant, mais nécessairement *in propria persona*»<sup>185</sup>. Ceci montre donc, selon Habermas, que la simple structure de l'intersubjectivité linguistique contraint

<sup>183</sup> Cf. J. Habermas, *ibid.*, pp. 229-230.

<sup>184</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 231.

<sup>185</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 231, souligné par l'auteur.

cette fois-ci l'acteur de la communication à rester lui-même, y compris dans sa façon d'agir en conformité avec des normes. Dans l'agir régulé par des normes, il serait ainsi par principe impossible de priver quiconque de l'initiative qui est la sienne, consistant à vouloir en même temps se réaliser lui-même. C'est pour cela, estime Habermas, que Mead souligne l'aspect constant de l'imprévisibilité et de la spontanéité à propos de la manière dont l'acteur joue ses rôles dans l'interaction. En conséquence, Habermas peut avancer que c'est «le médium du langage lui-même qui explique l'effet individuant du processus de socialisation médiatisée par le langage»<sup>186</sup>.

Habermas apporte cependant une nuance à cette affirmation générale de l'effet individuant du langage, nuance très intéressante pour la perspective comparatiste, historique et culturelle qui est celle de mon étude. Il reconnaît, en effet, que c'est la situation de l'action et, au-delà, le contexte plus large qui déterminent les chances pour que cette signification de la première personne du singulier, soit apparaisse de façon articulée sous les deux aspects de l'autodétermination et de la réalisation de soi, soit reste implicite, soit même soit neutralisée. Par conséquent, en pratique, on peut seulement dire que «les présuppositions pragmatiques universelles de l'agir communicationnel constituent des ressources sémantiques où les sociétés historiques puisent» pour articuler, chaque fois de façon spécifique, leurs conceptions de l'esprit, de l'âme, de la personne, leur concept d'action ou leur conscience morale<sup>187</sup>. Le concept de volonté autonome ou celui d'être individuel sera donc interprété selon des morales et éthiques diverses, religieuses, profanes, philosophiques, idéalistes, instrumentales, et du coup possiblement nié ou radicalisé. Habermas remarque ainsi que, dans la tradition occidentale, l'idée d'un être complètement individué ne fut dépouillée de ses connotations sotériologiques que depuis le XVIII<sup>ème</sup> siècle. Plus encore, même dans la société contemporaine occidentale où la plupart des individus disposent en principe d'une notion radicalisée d'autonomie et de conduite consciente de leur vie, cette vision de soi va varier selon les situations et les systèmes de l'action. Quand les relations sociales sont plus ou moins formalisées, les normes juridiques nous dégagent en effet des responsabilités d'ordre moral. Par ailleurs, les modèles de comportement anonymes et stéréotypés laissent peu de marge aux caractères individuels. Néanmoins, même dans ces cas-là, «l'exigence réciproque de voir reconnue sa propre identité n'est pas totalement neutralisée tant qu'il est possible de recourir aux normes juridiques», car les deux aspects de l'autonomie et de l'individualité sont préservés dans la conception de la personne juridique comme support de droits subjectifs<sup>188</sup>.

---

<sup>186</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 231.

<sup>187</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 232.

<sup>188</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 232.

### 3. Agir communicationnel et agir stratégique : modèle intersubjectiviste contre modèle systémique

Le résultat qui importe à Habermas, c'est toutefois que l'agir communicationnel peut se définir constitutivement par des éléments émancipateurs et individuants. De plus, dans cet agir, l'imputation de l'autodétermination et de la réalisation de soi conserve un sens rigoureusement intersubjectif : «celui qui juge et agit moralement est en droit d'attendre l'approbation d'une communauté de communication illimitée», et celui qui «se réalise à travers une biographie assumée de façon responsable est en droit d'attendre la reconnaissance de cette communauté»<sup>189</sup>. Le seul besoin, c'est donc un besoin de reconnaissance, puisque mon identité ne peut se stabiliser que si je suis reconnu en tant que personne constituée de cette manière et en tant que cette personne-ci.

Le problème, reconnaît Habermas, c'est que l'agir communicationnel n'est pas le seul possible. D'autres types d'agir existent, et notamment un qui s'oppose directement à l'agir communicationnel, à savoir l'agir stratégique. Celui-ci se place en effet dans une tout autre perspective. Dans les conditions de l'agir stratégique, «le soi de l'autodétermination et de la réalisation de soi sort du cadre des relations intersubjectives»<sup>190</sup>. Celui qui agit ne puise plus ainsi dans un monde vécu intersubjectivement partagé : «devenu lui-même pour ainsi dire un sujet acosmique, il fait face au monde objectif et ne prend ses décisions qu'en fonction de ses préférences subjectives»<sup>191</sup>. Du coup, il n'éprouve pas le besoin d'être reconnu par autrui. L'autonomie se change alors en liberté arbitraire, et l'individuation du sujet socialisé en isolement d'un sujet libéré de tout lien et qui se possède lui-même. La reconnaissance par Habermas d'une autre fondation du lien social que l'agir communicationnel ne peut alors qu'avoir des conséquences profondes sur l'analyse de la société contemporaine et de sa détermination postmoderne, surtout quand les conséquences «heureuses» (individuanes) de l'agir communicationnel ne sont pas des plus évidentes dans la réalité sociale.

La reconnaissance de l'opposition entre agir communicationnel et agir stratégique entraîne d'ailleurs deux remarques de Habermas sur la théorie de l'individualisation sociale de Mead. La première, c'est que Mead a toujours considéré l'individualisation sociale sous l'angle de l'individuation progressive, c'est-à-dire une individuation positive et non un simple isolement, donc en fait dans une perspective d'agir communicationnel. En effet, selon Mead, les sociétés «civilisées» modernes imposent elles-mêmes à l'individu des décisions qui requièrent une identité postconventionnelle de l'*ego*, et demandent donc dans le même temps «une radicalisation de la vision pratique que l'acteur a de lui-même telle qu'elle est toujours

<sup>189</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 233.

<sup>190</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 233.

<sup>191</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 233.

déjà implicitement présupposée dans l'usage du langage orienté vers l'entente»<sup>192</sup>. On peut donc dire que le processus social moderne comme différenciation et individualisation, incarnant le processus de civilisation, explicite pour Mead la présupposition d'autonomie et d'individuation inclut dans le langage. Il n'est jamais fait allusion à d'autres types d'agir n'aboutissant pas à l'individuation. Or, comme le souligne Habermas, non seulement il existe d'autres types d'agir qui ne sont pas réductibles à l'adhésion totale au «moi social» des attentes normatives, mais en plus il apparaît que la réalité sociale est bien différente du tableau progressiste de Mead. Il semble en effet que les processus d'individualisation sociale présentent des aspects confus et contradictoires et que l'individuation positive est loin d'être un résultat évident de la modernisation sociale. Selon Habermas, toutefois, le seul moyen d'évaluer clairement l'aboutissement de ces processus dans la société contemporaine est encore là de réinterpréter les concepts de la sociologie conventionnelle dans le cadre d'une théorie de la communication.

La problématique générale qui se pose à Habermas est donc la suivante : il est établi que la différenciation sociale qui caractérise la société moderne mène à l'individualisation, mais l'individualisation sociale a-t-elle pour résultat l'individuation ou bien la singularisation? Pour y répondre, il faut d'abord reprendre l'analyse classique de la modernisation sociale<sup>193</sup>.

Selon Habermas, les processus de modernisation sont en général présentés en sociologie sous deux aspects différents : d'une part, en tant que différenciation fonctionnelle du système social, et, d'autre part, en tant que processus par lequel le monde vécu s'émancipe des traditions. L'exemple historique en est la différenciation complémentaire entre un système économique régulé par les marchés du capital, du travail et des biens, et un système bureaucratique de l'administration publique ayant le monopole de la force (et donc régulé par le médium du pouvoir), telle qu'elle s'est opérée en Europe. Le résultat effectif est la réduction progressive des sociétés modernes à leurs systèmes partiels qui remplissent des fonctions spécifiques. De l'autre côté, la dissolution des mondes vécus traditionnels se reflète dans la désagrégation des conceptions religieuses du monde, des systèmes de pouvoir stratifiés et des institutions sociales multifonctionnelles.

Du point de vue des individus socialisés, ces processus sont perçus un peu différemment en ce qu'ils entraînent de façon concurrente la perte de leurs appuis conventionnels et l'émancipation vis-à-vis de dépendances traditionnelles. L'ambiguïté de cette situation a été exprimée par Marx dans la notion de travail salarié «libre» : d'une part, on obtient la libération à l'égard des conditions de vie caractérisées par l'intégration sociale

<sup>192</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 233.

<sup>193</sup> Cf. J. Habermas, *ibid.*, pp. 234-235.

traditionnelle, de l'autre on entre dans des relations de dépendance qui offrent une orientation et une protection, mais exercent aussi une répression. L'ensemble complet de cette expérience correspond alors à l'individualisation sociale dont les auteurs classiques de la sociologie ont souligné le gain correspondant aux pertes en liens sociaux.

C'est à ce stade que la théorie de Mead et son concept d'identité appréhendé d'un point de vue intersubjectiviste permet, selon Habermas, de dépasser la description intuitive et de distinguer les aspects contradictoires de l'individualisation sociale. Le point central, c'est qu'on ne peut parler d'individuation progressive que si l'on interprète les sujets socialisés autrement que dans le simple sens d'une extension des marges d'option permettant de prendre des décisions présumées rationnelles en fonction d'une fin. S'en tenir à cette interprétation signifierait adhérer à la vision de la théorie systémique. Pour celle-ci, l'individualisation produite par la modernisation sociale se réduit en effet au processus ambigu de l'échange de «liens qui engagent» contre «l'extension des possibilités de choix». La dissolution des mondes vécus traditionnels y est alors exclusivement considérée comme une fonction de la différenciation sociale. Or, cette exclusivité gêne Habermas pour des raisons, non pas morales, mais empiriques. Selon lui, en effet, même si la théorie systémique est en partie convaincante, elle ne peut rendre compte de la totalité de la réalité sociale qui ne se réduit jamais exactement, sauf dans les cas pathologiques, à un fonctionnement cybernétique.

Pour le montrer, Habermas revient sur l'image de la différenciation sociale et de l'individualisation suggérée par la théorie systémique. On a déjà vu les grandes lignes de la théorie luhmannienne à travers les analyses qu'en ont fait Lyotard et Freitag. Il semble néanmoins intéressant de reprendre brièvement l'exposé de Habermas, plus spécifiquement axé sur l'intégration des acteurs-individus dans le système, et qui aboutit aux mêmes conclusions en termes d'indépendance, de liberté, et de subjectivité que l'étude des sociétés de contrôle par Haesler. Que Habermas ne souhaite pas intégrer le concept de postmodernité dans son analyse importe peu ici, même si on verra que cela pose des problèmes à d'autres niveaux. Ce qu'il faut noter plutôt, c'est que, tant dans sa critique de la société contemporaine comme dérive hors d'une modernité encore à accomplir que dans son rejet de la théorie systémique, Habermas met en lumière une opposition entre deux types ou formes de sociétés et non pas seulement entre deux styles d'interprétation. Que la société contemporaine, par ailleurs, n'équivaut pas entièrement au modèle cybernétique n'est en fait pas contestable, et Freitag comme Lyotard l'ont reconnu, laissant ainsi ouverte la possibilité de son rejet ou de son renversement.

La théorie systémique, rappelle Habermas, «perçoit le monde vécu comme le substrat et la forme d'une société traditionnelle appelée à être résorbée, pour ainsi dire sans restes, par les système partiels, différenciés selon leurs fonctions»<sup>194</sup>. Les systèmes fonctionnels refoulent ainsi les individus socialisés dans leurs «environnements» et ne requièrent plus d'eux que des opérations fonctionnelles spécifiques. Du point de vue de ces sous-systèmes, l'individualisation sociale équivaut donc à l'inclusion globale des systèmes personnels qui sont à la fois exclus, ou «libérés», et isolés<sup>195</sup>. L'inclusion signifie en effet, souligne Habermas, tant chez Parsons que chez Luhmann, le remplacement, par le biais d'une différenciation fonctionnelle, de l'ordre social traditionnel par des régulations d'accès. Ainsi, «chaque système fonctionnel inclut l'ensemble de la population, mais seulement selon ceux des secteurs de leur vie qui relèvent de la fonction concernée»<sup>196</sup>. Les individus sont donc à la fois intégrés fonctionnellement (comme travailleurs, consommateurs, électeurs, enfants en âge scolaire...) et exclus en tant qu'individus synthétiques.

Du point de vue des individus, cette fois-ci, le processus d'émancipation des traditions se présente plutôt d'abord comme une différenciation objective entre des situations de vie diversifiées et des attentes de comportement conflictuelles, qui leur impose de nouveaux efforts de coordination et d'intégration. Le modèle biographique de chacun n'est plus autant prédéterminé qu'autrefois par l'environnement social ou familial primaire, et les décisions à assumer par l'individu ne cesse de croître. Selon la théorie des systèmes, c'est bien l'individu isolé et mis en liberté qui se voit confronté, dans des rôles diversifiés, à de multiples possibilités de choix. En fait, souligne Habermas, cet individu est obligé de prendre des décisions dans des conditions systémiques qui ne sont pas à sa disposition. Autrement dit, par l'inclusion au système, l'individu ne fait que changer de dépendance. Plus encore, l'individu inclus est constamment tenu de s'adapter à des médias régulateurs comme l'argent et le pouvoir administratif qui exercent un contrôle du comportement ayant un double effet : «il *individualise*, puisqu'il est taillé à la mesure du choix individuel, régulé par ses préférences, et il *standardise* puisqu'il n'admet de possibilités de choix que dans une dimension préétablie»<sup>197</sup>. Par conséquent, conclut Habermas, «même si l'individu se change de plus en plus en «unité de reproduction du social», la mise en liberté et l'isolement ne peuvent en aucun cas être identifiés à une «émancipation réussie» »<sup>198</sup>. L'inclusion progressive systémique ne signifie pas un surcroît d'autonomie, mais tout au plus un changement dans le mode de contrôle social. Dans le cadre d'une intégration sociale qui

<sup>194</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 235.

<sup>195</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 235.

<sup>196</sup> N. Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Munich, 1981, p. 25, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 235.

<sup>197</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 237, souligné par l'auteur.

<sup>198</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 237.

ignore toute référence normative, le résultat d'une saisie de la dissolution des mondes vécus comme l'envers de la différenciation sociale et de son processus systémique inclusif, est donc que «l'individualisation sociale isole ou *singularise*, mais n'*individue* pas au sens fort du terme»<sup>199</sup>.

L'analyse systémique reflète-t-elle alors vraiment la réalité de la société contemporaine, et ce à l'opposé de la vision progressiste de Mead? Habermas note en fait que dans ses travaux sur la société contemporaine, Ulrich Beck, tout en validant largement la théorie systémique, perçoit bien la possibilité d'une individualisation non singularisante qui résulterait ainsi d'un «nouveau type d'intégration sociale»<sup>200</sup>. Mais ce dernier se résigne à en constater la non-existence. Selon Habermas, pour saisir la possibilité et la réalité déjà effective de ce nouveau type d'intégration sociale individuante, il faut alors comprendre deux choses. D'abord qu'il ne peut résulter que de l'effort des individus eux-mêmes. Ensuite, dans le sens de la théorie de Mead, qu'il nécessite la formation d'une autre identité que l'identité conventionnelle. Il est donc impossible qu'un «je» perçu comme «centre d'un choix intelligent et égocentrique entre des possibilités de participation préalablement structurées par le système»<sup>201</sup>, c'est-à-dire le je de l'agir stratégique, puisse y aboutir. En effet, dit Habermas, pour traiter rationnellement ses besoins croissants en décisions, un tel individu, à la fois libéré et singularisé, ne dispose «d'aucun autre critère que des préférences qui sont chaque fois les siennes et sont régulées par l'impératif spontané de l'affirmation de soi»<sup>202</sup>. Un tel «je» «dépouillé de toutes ses dimensions normatives et réduit aux opérations cognitives de l'adaptation», constitue en fait un complément fonctionnel des sous-systèmes régulés par les médias<sup>203</sup>. Plus encore, cette instance «je» ne peut pas remplacer les efforts spécifiques visant à l'intégration sociale demandés précisément aux individus par la rationalisation du monde vécu. Ce modèle n'offre donc pas une base explicative satisfaisante pour rendre compte d'une véritable individuation par la socialisation. Seule l'identité d'un soi postconventionnel pourrait alors satisfaire à de telles exigences, mais cette identité ne peut se développer qu'au cours d'une individuation progressive et non dans le cadre de l'individualisation singularisante du système. La question subséquente, et fondamentale, est alors de savoir précisément comment on peut assurer cette individuation progressive dans le cadre du système. Il semble bien que cela soit impossible. En fait, la solution que Habermas suggère, c'est qu'il faut plutôt rejeter l'ensemble de l'interprétation systémique puisqu'elle

<sup>199</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 237, souligné par l'auteur.

<sup>200</sup> Cf. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francfort, 1986, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 236.

<sup>201</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 238.

<sup>202</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 238.

<sup>203</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 238.

n'arrive pas à expliquer la possibilité de l'individuation progressive. Celle-ci, sur la base de la théorie de Mead et des intuitions de Durkheim ou de Beck, est donc considérée comme une réalité sociale qui nous est cachée à la fois par les formes singularisantes que prennent les processus de différenciation sociale et par l'adoption de la perspective systémique qui oblitère cette partie de la réalité qui va à l'encontre de sa logique interne.

#### 4. Vers un nouveau type d'intégration sociale

Pour illustrer cette double opposition entre des formes d'évolution sociale (individuation/singularisation) et des perspectives théoriques (théorie communicationnelle/théorie systémique), Habermas reprend alors la problématique de la propagation de la dynamique fonctionnelle marchande à l'univers familial évoquée par Beck. Beck montre en effet comment, de façon empirique, la dynamique qui part du marché du travail se répercute sur le domaine de socialisation familial par l'intermédiaire du travail féminin. A travers une mise en rapport, d'une part, de la diminution des mariages et des naissances, du développement du divorce, des foyers mononucléaires, des familles monoparentales, du changement de partenaires de vie, et, d'autre part, des exigences du marché du travail et des problèmes (sic) dus au nombre croissant de femmes qui travaillent, Beck fait alors apparaître une perspective dramatique :

«Les tabous brisés et les nouvelles possibilités techniques qui frappent de plein fouet la famille (...) séparent l'un de l'autre les rôles traditionnels dont elle fut jadis le point de jonction : la femme contre l'homme, la mère contre l'enfant, l'enfant contre le père. L'unité traditionnelle se divise en fonction des décisions qu'on lui demande de prendre»<sup>204</sup>.

Deux hypothèses explicatives sont alors proposées par Beck. Soit l'évolution de la famille est effectivement une désagrégation du monde vécu familial sous la pression des décisions fonctionnelles à prendre. Soit elle est l'expression de la transformation *moderne* de ce monde familial en tant que monde vécu. Quand on ne considère le processus d'émancipation des traditions que du point de vue du marché du travail et du système de l'emploi, et donc uniquement comme l'envers de l'«inclusion», alors, dit Habermas, on peut en effet s'attendre «à ce que la séparation des situations vécues individualisées ne puisse conduire qu'à une singularisation des membres de la famille «libérés» et à une transformation

<sup>204</sup> U. Beck, *ibid.*, p. 192, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 239.

des relations fondées sur l'intégration sociale en des relations contractuelles»<sup>205</sup>. Du coup, l'institutionnalisation du mariage et de la famille se transforme en une juridification des relations intrafamiliales, désormais transparente et constamment présente, reconnaît d'ailleurs Habermas. Le point final de cette tendance serait alors constitué par la dissolution de la famille en général et par la généralisation du célibat, qui représente selon Beck l'archétype de la société parfaitement structurée par la logique du marché.

Mais, selon Habermas, cette interprétation passe en partie à côté de la réalité empirique. Le problème est que la structure des décisions que demandent les sous-systèmes régulés par des médias systémiques, et donc en conséquence l'ensemble du modèle systémique, «est inappropriée lorsqu'elle empiète sur les domaines centraux, privés ou publics, du monde vécu»<sup>206</sup>. La raison en est que dans ces domaines, les efforts imposés aux sujets eux-mêmes sont autre chose que des choix rationnels régulés par des préférences : «ce qu'ils doivent accomplir, c'est ce type d'autoréflexion morale et existentielle qui n'est possible que si l'un adopte le point de vue des autres»<sup>207</sup>. Or, c'est aussi précisément cet effort qui constitue la seule façon de réaliser un nouveau type d'intégration sociale d'êtres individualisés. Pour Habermas, donc, face à la rationalisation des mondes vécus, ce sont les participants eux-mêmes qui doivent «engendrer leurs formes de vies socialement intégrées, en se reconnaissant réciproquement à la fois en tant que sujets capables d'agir de manière autonome et en tant que sujets assumants en pleine responsabilité la continuité de leur biographie»<sup>208</sup>. Pour expliquer les tensions contemporaines vécues dans le domaine familial, Habermas opte donc pour la deuxième hypothèse qui pose que le monde vécu actuel, avec ses normes et ses valeurs, est en fait prémoderne :

«les normes, les orientations axiologiques et les styles de vie propres au monde vécu, tels qu'ils caractérisent l'humanité dans le capitalisme industriel en expansion, sont, quant à leur origine, bien moins les produits de la formation des classes déterminées par l'industrie que les séquelles de traditions précapitalistes et préindustrielles»<sup>209</sup>.

Comme l'individualisation sociale est depuis longtemps commencée par suite de la différenciation du système, on comprendrait alors de ce point de vue, selon Habermas, pourquoi aujourd'hui la tâche d'une reconstruction, à réaliser par l'individu lui-même, des formes prémodernes d'intégration sociale pèse d'un tel poids.

---

<sup>205</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 239.

<sup>206</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 240.

<sup>207</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 240.

<sup>208</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 240.

<sup>209</sup> U. Beck, *ibid.*, p. 136, cité par J. Habermas, *ibid.*, p. 240.

Parce que l'individualisation sociale est un phénomène objectivement ambigu, il faut donc pour Habermas en donner une description qui ne la réduise pas à un seul de ses aspects. On ne peut pas ainsi ramener la dissolution des mondes vécus à un simple effet subsidiaire de la différenciation sociale. Il faut au contraire en souligner l'aspect de rationalisation. C'est en effet uniquement, souligne-t-il, dans la mesure «où le monde vécu connaît une *rationalisation* que ce processus peut signifier l'*individuation* des sujets socialisés, et donc autre chose que la «libération» singularisante» des systèmes individuels<sup>210</sup>. C'est aussi pour cela que le recours à Mead est si important. C'est Mead qui, selon Habermas, a le premier dégagé le noyau intersubjectif du je : «Il peut ainsi expliquer pourquoi une identité postconventionnelle du je ne se développe pas sans que soient au moins anticipées les structures d'une communication modifiée» dans le sens d'un discours universel<sup>211</sup>. Or, conclut Habermas, une fois que ces structures sont un fait social, elles ne peuvent pas laisser intactes les formes traditionnelles de l'intégration sociale. Autrement dit, du seul fait que la différenciation sociale a entraîné l'exigence de la formation d'une identité postconventionnelle pour répondre à la diversification des attentes sociales normatives et à la demande croissante de décisions autonomes, l'intégration sociale ne peut que se développer vers une intégration individuante.

#### 4. 4. Apports et faiblesses de la théorie de Habermas

##### 1. Sociétés moderne et postmoderne

On a chez Habermas, et ceci constitue l'un des intérêts premiers de son article, une opposition entre deux formes d'individualisation sociale et d'intégration sociale. La première se fait à travers les valeurs et les normes visant à l'entente, c'est le modèle kantien ou, pour Habermas, communicationnel. La seconde s'opère par les médias de régulation (pouvoir, argent) et donc, finalement, à travers les intérêts personnels. Elles correspondent chacune à un mode d'agir : l'agir communicationnel et l'agir stratégique. Sur la base des analyses précédentes, nous sommes donc fondés de définir la deuxième forme d'intégration sociale comme celle des sociétés systémiques ou postmodernes. Celles-ci se présentent bien comme des sociétés où il y a individualisation sans individuation, c'est-à-dire un pur développement singularisateur sans émancipation ni véritable individualité, menant même à la dissolution de

<sup>210</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 240, souligné par l'auteur.

<sup>211</sup> J. Habermas, *ibid.*, p. 241.

l'individualité subjective. Dans la réalité postmoderne, le soi est sans aucune norme, sans dimension normative, autre que son intérêt personnel et son adaptation au système, il n'est qu'un opérateur cognitif comme l'ont dessiné Haesler et Raulet, et s'oppose au modèle communicationnel du soi normatif. Pour Habermas, le modèle de l'agir stratégique se révèle toutefois à la fois trop «théorique» et en pratique insuffisant face aux exigences issues de la rationalisation des mondes vécus. Ce faisant, le problème que Habermas esquivait ici, c'est en fait, qu'insuffisant face à un idéal communicationnel, cet agir peut s'avérer entièrement opératoire pour une intégration sociale limitée. Dans la logique même de l'agir stratégique, le calcul énergie/résultat va en effet percevoir tout effort particulier à assurer par l'individu pour s'intégrer autrement que fonctionnellement comme inutile ou non rentable. La rentabilité d'un tel effort n'est liée qu'à la reconnaissance de certaines valeurs qui sont justement absentes des conditions pragmatiques de l'agir stratégique. L'argument selon lequel l'individu est obligé de faire cet effort sous peine de ne pas pouvoir traiter rationnellement ses besoins croissants en décision ne tient pas en ce qu'il existe d'autres moyens pour régler cette exigence sociale à l'intérieur même du modèle systémique. Par exemple, l'individu peut opter pour la dépendance envers de nouvelles formes de contrôle et de domination qui vont se charger d'effectuer ces décisions : l'abandon de toute revendication à l'autonomie est compensé par un plus grand confort matériel et moral (pas de responsabilités)<sup>212</sup>. Ou alors, il peut accepter de vivre dans un monde schizophrène où les décisions ne sont pas prises, ou repoussées, ou en attentes, ou partielles, et donc toujours insatisfaisantes et contradictoires, et continuer ainsi une vie fonctionnelle qui devient elle aussi en pratique de plus en plus contradictoire en raison des décisions qui ne sont pas effectuées. L'acceptation peut être fonctionnelle, cynique, ou inconsciente. Elle peut être aussi réflexive, et dans ce cas ouvrir, en effet, sur un nouveau mode d'intégration sociale. Dans ce dernier cas, on retrouverait alors en partie les objectifs de Habermas, mais aussi ses présupposés.

Si l'on prend l'exemple de la famille dans la société postmoderne, on peut ainsi approfondir dans ces termes l'analyse de Habermas. Il semble, en effet, d'abord qu'il existe une autre possibilité que l'opposition entre la désagrégation de la famille aboutissant au célibat généralisé et la transformation postconventionnelle de la famille. Cette possibilité est celle de la désagrégation effective de la famille classique qui aboutit à une transformation de celle-ci en tant que monde vécu mais sans que ce soit dans le sens d'une identité postconventionnelle. On aboutirait en fait bien à une tout autre famille, un tout autre mode d'être familial, ayant une logique différente mais uniquement fonctionnelle. Au lieu du célibat généralisé, une famille fonctionnelle-contractuelle dont la finalité est alors soit de

<sup>212</sup> Echange qui reflète d'ailleurs, selon Kant, la pente naturelle (passions) de l'individu sous le nom de fainéantise, cf. Kant, «Qu'est-ce que les Lumières?», *op. cit.*

reproduction, soit de subsistance, soit purement symbolique (au sens culturel du terme) : c'est le maintien officiel du couple et de la famille, et en même temps la possibilité de vies fonctionnalisées distinctes de chacun de ses membres. La famille prend alors la forme de marchandise (comme l'éducation dans l'analyse de Lyotard), elle est contractuelle, temporaire, échangeable, changeable, voire jetable. Je me bornerais ici à indiquer, en attendant de pouvoir le démontrer, que le modèle idéal-typique de cette famille me semble être la famille chinoise, non seulement dans le sens de la contractualisation et de la juridification des relations intrafamiliales qu'évoque Habermas, mais aussi comme non-lieu et nucleus de transactions singulières et procédurales<sup>213</sup>.

Mais on ne peut faire totalement l'impasse sur la perspective de Habermas. Si l'hypothèse du célibat généralisé de Beck ne semble pas très réaliste au regard de l'évolution concrète de la société, l'idée d'une évolution de la famille traditionnelle occidentale offre en effet un modèle de développement, que j'appellerai toujours postmoderne, mais non systémique et fondamentalement critique et réflexive. C'est le modèle des familles recomposées qui ne sont pas tout à fait fonctionnelles, mais bien un lieu de liens sociaux, d'échange et d'intégration sociale, ultimement basée sur des valeurs partagées qui prennent en compte autrui. Une famille postmoderne créative, donc, fondée sur des normes ou valeurs non-utilitaristes comme la liberté, l'amour et l'honnêteté, qui permettent de sortir de la fonctionnalisation tout en transformant le moule familial traditionnel ou plutôt moderne (bourgeois) aux valeurs morales obsolètes. Mais cela implique alors, que comme Habermas, on souscrive à l'idée d'une volonté d'émancipation et de liberté au coeur des être humains (loi morale de Kant). Ce n'est donc pas seulement la connaissance pure de la réalité sociétale qui nous la fait conceptualiser, mais, en plus, la compréhension transcendantale du caractère suprasensible ou intelligible de l'Homme. Il y aurait alors deux types de familles postmodernes, deux évolutions possibles, soit la famille fonctionnalisée, soit la famille postmoderne-libre, et qui sont possibles en même temps. La plus grande propagation de l'une par rapport à l'autre reflétant et définissant la réalité du mode sociétal à venir : système ou liberté.

Relié à l'évaluation du mode sociétal en construction, l'un des problèmes de la réflexion de Habermas est enfin que sa recherche d'individuation/individualisation ne reflète

---

<sup>213</sup> Sur l'importance du contrat dans la société chinoise traditionnelle, et notamment dans les institutions du mariage et de la famille, voir les travaux de Myron Cohen qui montrent que la famille chinoise (*jia*) est conçue comme une entité *économique* corporative qui se développe selon des phases d'union et de division familiale dont chaque étape est consignée par des contrats écrits obligés entre les membres. Cohen montre aussi la persistance de ce modèle culturel dans la société contemporaine, au moins rurale, à Taiwan comme en Chine populaire. Cf. Myron L. Cohen, *House United, House Divided. The Chinese Family in Taiwan*, New York, Columbia University Press, 1976, et «North China rural families changes during the Communist era», *Etudes chinoises*, vol. XVII, n°1-2, printemps-automne 1998, pp. 61-153.

pas vraiment la réalité du processus de personnalisation de la société postmoderne, qui ne se caractérise pas par davantage d'autonomie, mais par davantage de différences dans le cadre limité de la société de système. Ce qu'il faut bien retenir comme significatif de l'évolution sociale réelle, ce n'est donc pas cette individuation recherchée et souhaitée par Mead, Habermas et Riesman, mais la simple singularisation du système. Habermas, inscrit dans une pensée de l'identité, du soi de la conscience de soi, ne nous aide alors pas vraiment à comprendre quelle est cette nouvelle forme de sujet/individu postmoderne qui semble se constituer en réaction à cette singularisation. On verra avec Agamben et Deleuze que l'on peut en fait saisir ces «singularités» spécifiques du monde contemporain hors du cadre réflexif moderne opposant singularisation et émancipation. Toutefois, avant cela, d'autres questions soulevées par Habermas demandent discussion.

## 2. La vision communicationnelle du langage

Il faut souligner que le recours par Habermas à une analyse des éléments constitutifs du langage apporte un appui certain à la validation de l'autonomie et de l'individuation des sujets. Toute personne serait de fait, par le langage, autonomisée et individuée, mais aussi perçue par les autres comme autonome et comme un individu unique et irremplaçable. L'établissement d'une communauté de langage libre permettrait ainsi de résoudre la question de l'autonomie et de l'individuation, tout en permettant à la société de se développer toujours davantage et de façon créative (processus civilisateur) par l'intégration infinie des expressions individuelles uniques de ces individus autonomes. Pourtant, comme le reconnaît Habermas, la réalité de la société contemporaine, des sociétés historiques en général, ressemble peu à ce portrait. L'une des raisons pourrait être que ces éléments linguistiques émancipateurs ne forment après tout qu'un potentiel de l'être humain à réaliser historiquement, constituant ainsi l'objectif final que les individus et la société devraient se donner. On se rapproche là de la téléologie kantienne. Il semble toutefois qu'il y ait une autre raison qui explique la discordance entre la société réelle et le potentiel linguistique, qui se trouve cette fois-ci dans la vision même du langage par Habermas, et qui ultimement mine sa théorie de la raison communicationnelle. En réduisant le langage à son pur usage formel de communication, Habermas oblitère en effet de façon radicale la source même de la constitution de ce langage, à savoir la société et les individus qui la composent, l'environnement symbolique en général comme dit Freitag, et qui seul lui donne son sens, sa signification. Or, parce que le langage constitue un lien interindividuel, un lien social, il est aussi une expression de la structuration particulière des relations entre les individus, donc des rapports de pouvoir qui les

déterminent. Le langage est en fait lui-même un lieu de pouvoir, et ne peut pas, dans une analyse réaliste de la société, être défini comme socialement libre ou neutre. Les individus ne s'opposent ainsi pas seulement à autrui comme une première personne du singulier à une deuxième personne du singulier, mais comme des personnes concrètes qui sont socialement constituées, ayant une histoire et connaissant déjà entre eux des rapports de pouvoirs (au moins socialement structurés), le tout influant sur la reconnaissance de soi par l'autre, dans l'autre. On voit que la théorisation de la communication par Habermas implique donc une absence, une transparence, des rapports de pouvoir dans le langage, ainsi qu'une détermination finale des individus et de l'individuation par le langage, retrouvant une forme de philosophie du concept qui s'ignore. L'idée du consensus chez Habermas est ainsi toujours basée sur un rapport communicationnel et non un rapport social. Or, si ce consensus dans une communauté de communication illimitée est envisageable pour la constitution de l'individualité de soi par un individu, il n'est plus tenable dans les conditions réelles de la société, incluant les conditions réelles de la communication entre individus socialement structurés. Il y a ainsi chez Habermas une double illusion face au langage, d'une part en le percevant comme médium positif contrôlé par les acteurs, ignorant à la fois les déterminations sociales du langage et des acteurs, et d'autre part en méconnaissant la qualité du langage comme la forme même de l'hyper-structure qui dépasse le contrôle temporel des acteurs sur leur actes illocutoires.

### 3. Présupposé émancipateur et différences sociétales

Comme le montre sa vision du langage, on voit donc que toute la réflexion de Habermas est traversée par un présupposé «émancipateur» directement issu de la pensée des Lumières. Or, ce présupposé émancipateur n'a pas seulement été délégitimé dans la société postmoderne, comme le soutient Lyotard, il est aussi faux pour d'autres contextes sociohistoriques. Autrement dit, s'il peut rester valable en tant que finalité ou horizon de sens, il doit être absolument éliminé des analyses descriptives de la constitution de l'individualité. Cette remarque rejoint et renforce la nuance apportée par Habermas lui-même à l'affirmation de l'effet individuant du langage quand il reconnaît que c'est la situation de l'action qui va déterminer la réalisation des «présuppositions pragmatiques universelles du langage». On doit revenir à cet égard sur son analyse de la constitution d'une morale autonome chez Mead. Pour Mead, en effet, l'adolescent va constituer en lui un centre intérieur de régulation autonome du comportement individuel par intégration et généralisation des déterminations prédicatives variées. Autrement dit, pour que la conscience morale puisse

se constituer en instance, il a fallu passer, selon Mead, à un degré d'individuation exigeant une émancipation par rapport aux rôles, une distance par rapport aux attentes extérieures quand on assume un rôle. Or, ce que je voudrais souligner ici, c'est qu'il n'y a aucune raison intrinsèque pour que l'intégration des déterminations prédicatives variées se traduise nécessairement en acte émancipateur. Dans des contextes sociohistoriques précis, où la formation morale est codifiée et où, par exemple, toute confrontation avec les attentes normatives est socialement disqualifiante, cette intégration peut au contraire aboutir à une identification à ces rôles (le soi est équivalent au moi social) ou à une distance qui est seulement fonctionnelle<sup>214</sup>. La présence de conflits entre ces attentes normatives n'entraîne alors pas davantage nécessairement une émancipation et une individuation. Comme le montre la réalité de l'individu (dividu) de la société de postmodernité, il peut y avoir au contraire acceptation de ces contradictions avec d'une part séparation des personnalités dans l'individu (tendance schizoïde) et d'autre part adaptation fonctionnelle à des attentes toujours considérés comme locales. Or, si l'on accepte la réalité de ces actions fonctionnelles, c'est l'individuation de soi elle-même, comme entité unie et autonome, qui disparaît, rejoignant ainsi le modèle de l'action stratégique. Le travail de l'intériorisation des conflits ne conduit pas là à un soi plus autonome, mais à un soi plus fonctionnalisé : autrement dit, l'individu est socialement contraint à agir schizophréniquement de façon fonctionnelle.

Continuons sur cette voie. Habermas souligne que l'interaction linguistique présuppose la reconnaissance de l'autre : le «non» ne concerne que l'acte de parole et non l'identité du locuteur. Toutefois, si socialement, culturellement, on réserve l'acte d'interaction langagier à une partie seulement des individus, on va du coup dénier l'identité même au locuteur qui ne se voit pas reconnu dans l'autre. C'est un sans-parole, un exclu du monde des individus autonomes. La communication elle-même n'est plus alors utilisée dans un cadre «communicationnel», mais stratégique, comme instrument de la structuration de l'identité sociale. Un seul exemple suffira à illustrer une telle situation : le déni de parole, d'identité et d'autonomie «sociale» aux femmes dans les sociétés occidentales pré-contemporaines. Dans le même ordre d'idée, la société peut non seulement nier le potentiel d'autonomie à des individus, mais aussi leur caractère irremplaçable. Cette situation est d'ailleurs idéalement réalisée si l'on ne considère plus la personne dans son unité subjective et objective mais à travers ses différentes fonctions (fils-filles, enfants, travailleurs, consommateurs, etc..). Enfin, on peut relever un problème similaire sur l'incontournable «*in propria persona*» que Habermas voit se dégager dans l'interaction communicationnelle. Selon lui, en effet, même si les perspectives de la première et de la deuxième personne sont interchangeable, c'est

<sup>214</sup> On touche de nouveau ici à la question de la socialisation par «inculcation» ou par «éducation» avancée par André Burguière et qui est fondamentale pour la compréhension de la construction de la réflexion critique chez l'individu, cf. A. M. D'Ans, «Règle explicite et interdits muets», *op. cit.*

seulement à la première personne que l'on peut adopter le point de vue de l'autre. Toutefois, si le discours social, la norme suprême dans la société, est de tout faire pour se contenter de reproduire les rôles sociaux en éliminant au maximum toute dimension personnelle, comment pourra-t-on parler de «*in propria persona*»? Bref, si l'agir n'est pas régulé par des normes à caractère subjectif et ouvertes à la discussion comme c'est le cas dans les sociétés occidentales modernes, mais seulement par des normes arbitraires ou fonctionnelles, des règlements procéduriers en quelque sorte, et donc si l'agir est ultimement régulé par la force ou le pouvoir (cf. Lyotard), même sous une apparence de tradition, le résultat est que les personnes se voient nier leur capacité d'initiative, leur autonomie et leur qualité d'unité irremplaçable. Il n'est plus alors vraiment possible de parler d'individu.

Ce qui nous amène à deux remarques sur la référence sociétale chez Habermas. D'abord, on voit que l'analyse de la socialisation individuante de Habermas ne correspond en fait qu'à un cas particulier de la formation de l'identité morale individuelle, historiquement déterminé, celui de la société occidentale moderne. Cela n'implique pas, certes, que ce modèle ne soit pas possible dans d'autres contextes sociohistoriques, et il peut alors en effet représenter une potentialité de l'individu comme humanité, en soi de caractère universelle. Il ne faut cependant pas confondre modèle historique et modèle universel. Pour cela, il faut donc bien cerner le présupposé de la liberté et de l'acteur libre qui est au cœur de la théorie critique occidentale, alors que la liberté n'est elle-même en soi qu'un produit socio-culturel, qui peut avoir des définitions différentes selon les contextes sociohistoriques (même si chez Kant elle prend la forme de l'impératif catégorique/loi morale). Deuxième remarque, il manque en fait chez Habermas une distinction claire entre les différentes formes de sociétés existantes ou possibles. De fait, son refus d'envisager un concept de postmodernité pour définir l'état sociétal contemporain empêche précisément d'élaborer une opposition entre modèles sociétaux que sa distinction agir communicationnel/agir stratégique tend pourtant à suggérer. La seule opposition sociétale chez Habermas est alors entre la société traditionnelle et la société moderne. Or, cette opposition est, en suivant les catégories mêmes de Mead, sujette à questionnement. La notion de processus civilisateur et la distinction entre «sociétés primitives» et «sociétés civilisées» opérée par Mead semblent en effet renvoyer toutes les autres sociétés non occidentales dans la primitivité pré-civilisationnelle. Si, à l'époque de Mead, et dans la lignée des premiers travaux anthropologiques, axés sur les sociétés sans Etats des pays colonisés et qui structuraient toute une partie de la vision du monde de cette époque, cette distinction pouvait (et encore) sociologiquement se comprendre, sa reprise non critique par Habermas n'est pas justifiable. Or, non seulement s'abstient-il de toute précision quant à sa compréhension du concept de la société primitive de Mead, mais encore il reconnaît dans la société moderne les processus de développement d'une morale

postconventionnelle et d'individuation qui sont les marques de la société civilisée chez Mead. Or, pour ce dernier, la notion de société primitive a un sens précis quant à la formation de l'individualité : dans une telle société, le soi tend à se confondre au moi social. On serait ainsi intéressé de savoir si, selon Habermas, on peut transcrire cette notion en termes de société traditionnelle. Celle-ci, européenne ou non, serait donc nécessairement marquée par un faible développement de l'autonomie et de la différence individuelle. Cette interprétation ne serait d'ailleurs pas contradictoire avec l'analyse des sociétés de type traditionnel par Freitag, et peut même se lire dans l'analyse de l'autonomie par Kant quand il oppose l'époque des Lumières aux formations historiques passées. Mais si on l'accepte, c'est alors l'association exclusive chez Habermas de la société moderne comme processus de différenciation et de rationalisation avec l'identité morale postconventionnelle et l'émergence des individualités uniques qui est ébranlée. L'histoire «traditionnelle» ne manque pas en effet d'individualités uniques, et si cette identité postconventionnelle est liée à un processus de rationalisation moderne, comment expliquer leur existence? A quel moment également le processus de rationalisation a-t-il alors commencé, entraînant automatiquement selon Habermas le développement de l'identité postconventionnelle<sup>215</sup>? Là encore l'absence d'une typologie sociétale se fait sentir. En effet, quand on arrive au cas de l'agir stratégique qui nie et l'autonomie et l'individuation, donc l'identité postconventionnelle, comment peut-on le relier à un agir pré-moderne, primitif ou traditionnel? Toute l'analyse de la réalité et de l'interprétation systémique de la société contemporaine par Habermas montre en effet que cet agir stratégique est intimement relié à une forme de socialisation différentielle fonctionnelle qui ne débute qu'avec la société moderne. Ce n'est alors qu'avec une approche typologique et un concept de postmodernité que l'on peut éclaircir les contradictions qui traversent le développement des sociétés modernes et contemporaines. Et dans le même temps, en ayant reconnu la spécificité de la société de modernité occidentale, reconnaître la spécificité d'autres sociétés historiques non occidentales qui ne ressortent pas nécessairement de la seule catégorie «traditionnelle» ou «primitive».

---

<sup>215</sup> En fait, si l'on veut garder la notion d'une individuation opérée par le social et précisément par le langage, il faut nécessairement rejeter l'interprétation formaliste et communicationnelle du langage de Habermas, et au contraire, avec Freitag redéfinir le langage comme langage significatif incluant, en plus de la structure linguistique, l'infrastructure matérielle, physique et symbolique, y compris les médiations politico-institutionnelles. Cf. M. Freitag, «Pour un dépassement de l'opposition entre «holisme» et «individualisme» en sociologie», *op. cit.* Seulement alors pourra-t-on, tout en reconnaissant à la modernité une intensification de l'individuation sociétale, expliquer le développement plus ou moins important d'individualités uniques et de l'autonomie dans les sociétés de type traditionnel.

#### 4. Conscience de soi et rapport à autrui

On retrouve le même type de problème avec la question de la conscience de soi. Comme l'a montré Vernant, la perception du moi comme conscience de soi est un construit sociohistorique. Or, cette vision du moi n'est pas vraiment remise en question par Habermas. Ce qu'il conteste, avec Mead, c'est que le moi se pose lui-même comme moi individuel, tel qu'il l'interprète chez Fichte. Mais on peut aller plus loin et suggérer, comme dans le cas grec, que l'individu ne va pas nécessairement se poser comme «moi», et comme «moi» à l'identité fixe. Dans ce cas, pourra-t-on alors parler d'«individualité» au sens de Habermas? Il semble plutôt que l'on a ici la possibilité que le sujet se présente bien comme une personne sociale, un «individu public», mais pas comme un individu dans le sens indivisible et qualitatif. Il présenterait alors une identité multiple, au moi branlant sans conscience de soi fixée. On voit donc que, chez Fichte comme chez Kant, le présupposé de l'être raisonnable se posant lui-même comme moi est autant un projet qu'une intuition, tout comme l'est la pensée d'une réponse individuelle libre et non conditionnée. Ce peut être vrai dans l'absolu, mais dès que des processus de socialisation ont lieu, il y a une prédétermination de la réponse : ainsi, si la formation et la socialisation est une «inculcation», on aura l'imposition d'une structure de réponse-réflexes qui s'opposera aux velléités d'expression libre de l'individu. La résistance de l'individu, et son succès, dépendra alors de la durée de l'inculcation et de son étendue dans la société. Il faut d'ailleurs rappeler que toute la théorie de Mead est basée sur une étude de la socialisation primaire dans le cadre de la famille et du groupe social américain du début du siècle où l'espace privé ou semi-privé est très important et laisse la place à de nombreuses interactions entre individus. Or, dans le cadre d'autres contextes sociohistoriques, on peut s'interroger sur le maintien de certaines caractéristiques du soi dégagées par Mead. Par exemple, l'idée du moi comme image mnésique de mon *ego* issu du face à face à l'*alter ego*. Que se passera-t-il dans une société où l'*alter-ego* disparaît, est absent? Par exemple dans une société où, comme l'a décrit Haesler, il n'y a plus d'échange, de face à face entre individus, mais seulement des transactions avec des machines ou avec des systèmes personnels fonctionnalisés. Le rapport aux autres individus n'est plus un rapport à des *alter-ego* mais à des objets, comme le souligne Habermas pour l'agir stratégique. Mais alors, quand on n'agit plus qu'avec des objets ou avec des personnes aux réponses fonctionnelles, il n'y a plus réellement de «réaction» à nos actions qui puisse fixer notre image mnésique du moi. Celle-ci ne peut alors plus être qu'une image instable, aux contours fragiles et susceptibles de déchirures.

Cette relation à autrui dans la constitution de soi, que Mead met en évidence, entraîne deux autres types de questionnement. Premièrement, selon Mead, c'est seulement par le fait

que nous assumons les rôles d'autres personnes que nous sommes en mesure de revenir à nous-mêmes. Cette position n'est pas en soi originale, c'est également celle de Fichte et de Hegel<sup>216</sup>. En prenant en compte autrui en moi, je reconnais donc l'existence de moi et d'autrui. Si on l'accepte, donc si on accepte l'idée de la genèse intersubjective de l'individu, non pas seulement au niveau épistémique mais aussi au niveau pratique, on peut donc en tirer que l'absence du processus où j'assume le rôle d'autrui entraîne l'impossibilité de revenir à moi comme conscience de soi. Corrélativement, dans l'hypothèse contextuelle où l'individu n'assume pas (ne peut pas ou ne veut pas assumer) les rôles d'autrui, mais soit s'y soumet ou les fonctionnalise, il ne pourra donc pas y avoir de reconnaissance ni d'autrui, ni de moi en tant que conscience de soi. Pourtant, cela ne signifiera pas qu'il n'y a pas d'«individu» du tout, puisque d'un côté l'«individu public» n'implique pas nécessairement la conscience de soi, mais encore qu'avant le soi et à son origine, on a toujours le «je» impulsif-créatif tel que défini par Mead. Ce «je» spontané est en effet la seule instance inhérente au sujet, souligne Habermas, la conscience de soi originaire elle-même étant toujours un phénomène produit par la communication (Structure-Autrui).

Or, et c'est le deuxième point, c'est précisément ce «je» qui n'est pas le «moi» qui occupe les promoteurs d'une individualité radicale ou expression de la force de vie. Nietzsche et tous ceux qui défendent la Vie contre la Raison ne s'intéressent en effet jamais au «je responsable» de la philosophie du sujet, de la conscience de soi, qu'ils rejettent comme illusion, comme construction réifiante et contrôlante. Comment pourront-ils avoir alors accès à ce «je» spontané et à quelle forme de «monde» aboutissent-ils alors? Dans la logique même du processus de reconnaissance, la solution est la suivante : si le «je» devient toujours «soi» par la relation de communication avec autrui, si il n'est jamais à notre disposition, la seule façon de toucher au «je», de parvenir à son niveau, c'est de *sortir de la relation à autrui*. Et c'est précisément le sens de l'hyper-individualisme de Nietzsche, une fois reconnu que Nietzsche ne cherche pas un «je» en soi (individualité profonde ou radicale comme essence), mais dégage l'idée d'un Dehors comme chaos-ligne de vie où se composent et se structurent les identités multiples et fractionnées de l'individu non-identitaire et qui tient lieu d'espace du «je» spontané<sup>217</sup>. C'est aussi ce qu'indique Baudelaire quand il opte pour un monologue radicalisé. C'est encore, comme on le verra en détail dans le chapitre VI, le cas du Robinson de Tournier qui se trouve sur son île déserte enfin face à face avec son «je» spontané et avec le monde naturel sans la présence de l'autre. Dans ces trois exemples, après que la conscience de soi épistémique a été, de façon contingente, effectivement construite par un rapport de reconnaissance à autrui, la recherche ou la rencontre du «je» spontané va seulement se faire

<sup>216</sup> Cf. O. Clain, «Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective», *op. cit.*

<sup>217</sup> Sur Nietzsche et la «subjectivité» qu'il appelle, et tel que Deleuze et Foucault l'interprètent, cf. ci-dessous chapitres V et VI.

dans l'expérience ou l'affirmation de l'indépendance radicale individuelle qui nie à l'autre toute part dans la formation de son unicité. On voit donc se dessiner ici, au-delà même du processus de reconnaissance de moi en autrui, deux structures possible de l'être et du sujet pratique : avec l'autre ou sans l'autre. Et de nouveau, on rejoint la situation de l'agir stratégique et de la société sans échanges.

## 5. La singularité hors de l'individualité. La «communauté qui vient» d'Agamben

On peut alors se tourner maintenant vers le travail de Giorgio Agamben sur la singularité. L'analyse qu'il propose dans son livre *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque* rejoint en fait celle de Freitag dans son jugement et sa condamnation de l'état postmoderne actuel comme autodestruction de l'humanité (au sens qu'on lui connaît)<sup>218</sup>. Cependant, dans le même temps, Agamben introduit l'idée que cet état de danger absolu (Heidegger) est aussi l'étape possible pour une sortie totale de l'aliénation dans la reconnaissance de son être-tel (communication parfaite). La clé de son argumentation paradoxale est le concept de singularité quelconque. A travers ce concept, Agamben parvient à cerner la réalité des «singularités» sans identités fixes que semble produire l'état postmoderne et que Habermas ne peut saisir. De fait, on ne peut pas comprendre ces singularités si l'on reste dans les limites d'une pensée de l'identité, comme chez Habermas, ou dans celles d'une philosophie du sujet (Renaut), même dialectique (Freitag). Au contraire, pour rendre compte de la spécificité des singularités postmodernes qui prennent la place des individus modernes, il faut se placer à l'intérieur de la problématique postmoderne ou, à tout le moins, dans une perspective non-identitaire. Il n'est toutefois pas question, pour ce faire, de suivre la pensée systémique, incapable de définir le nouvel «individu» autrement que comme atome connectif inconsciemment prédéterminé par le système et à l'agir stratégique, ni même Lyotard qui n'offre pas d'analyse ontologique de ce nouvel «individu». On pourra par contre y parvenir en se tournant vers les théories qui se situent du point de vue de cette nouvelle réalité subjective que constitue la singularité, en tant que divergeant du modèle de l'individualité subjective et identitaire et porteuse d'une autre vision du réel et du monde. Pour cela, je retiendrai particulièrement les travaux de deux penseurs contemporains : Agamben qui propose directement une analyse de la forme contemporaine de l'individu, et Deleuze qui offre, lui, une pensée globale de l'être-événement s'opposant au modèle identitaire dominant la philosophie occidentale.

Avec Agamben, on sort en effet de la logique et de la perspective moderne. Plus encore qu'avec Lyotard, on y trouve l'idée que la réalité contemporaine peut et doit s'expliquer autrement. Contrairement aux analyses de Freitag ou de Haesler, l'essai d'Agamben n'a pas même recours aux catégories de la critique moderne pour énoncer des concepts reflétant cette nouvelle réalité. Il tente plutôt de développer des catégories spécifiques qui expliquent l'état postmoderne à partir de lui-même, à partir de sa logique

<sup>218</sup> G. Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, 1990.

propre, logique non plus seulement sociétale, mais aussi philosophique et en fait existentielle. Autrement dit, au lieu de rendre compte de la postmodernité à travers la grille interprétative de la perspective moderne, expliquer la postmodernité dans ses propres termes. Tout comme Brunschvig soulignait qu'il fallait dépasser l'obstacle épistémologique cartésien pour saisir le «moi grec», suivre la pensée d'Agamben nous demande donc un changement paradigmatique, l'abandon d'une grille de pensée à laquelle nous sommes habitués et qui nous semble, en général, la seule adéquate pour comprendre scientifiquement, rationnellement, sociologiquement, la réalité sociale et individuelle. Ce que nous sommes donc amenés à faire avec Agamben, c'est, après que Freitag a mis en lumière la différence non seulement épistémologique mais aussi ontologique entre l'état moderne et l'état postmoderne, de se situer à partir de cet autre point de vue, de ce paradigme lui-même, pour éclairer et comprendre de l'intérieur, et de façon critique, le type de société et de perception du réel qui se met en place.

Le problème de l'individu contemporain n'est donc pas posé ici en termes d'individualisme philosophique et de ses origines modernes, ni en termes de genèse sociale de l'individualité singulière mais intersubjectiviste. Agamben prend au contraire comme point de départ le constat d'un changement radical du sujet dans les sociétés occidentales de cette fin du XX<sup>ème</sup> siècle et essaie de le définir. Il retrouve ainsi l'optique des analyses de la postmodernité que l'on a passé en revue dans les chapitres II et III et qui nous ont permis de dresser le portrait de l'individu postmoderne. Le concept de «singularité quelconque», comme nouvelle forme de l'être qui se distingue du concept d'individu dans son absence de toute propriété d'appartenance, va alors un pas plus loin. L'idée de singularité n'implique toutefois pas la fin de celle d'individuation, mais au contraire ouvre sur un autre type d'individuation comme variation oscillatoire permanente ou «manière». L'horizon sociétal d'une telle communauté de singularité se place alors entre une hyper-aliénation (société médiatique) et un accomplissement éthique de l'être-tel.

L'étude du livre d'Agamben servira aussi d'introduction à la philosophie deleuzienne de la singularité que l'on analysera aux chapitres V et VI. Sans jamais qu'il fasse référence à Deleuze, on trouve en effet chez Agamben de nombreux concepts et perspectives qui animent la pensée de Deleuze, comme ceux de dehors, d'heccéité, de manière, d'expressivité, de ligne, d'éthique de la puissance, et bien sûr de singularité<sup>219</sup>. L'étude d'Agamben pose ainsi

---

<sup>219</sup> Il est toutefois clair qu'Agamben connaît bien la philosophie de Deleuze, cf. G. Agamben, «L'immanence absolue», in E. Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, (Actes des Rencontres internationales Gilles Deleuze à Rio de Janeiro), Paris, Synthélabo, Coll. Les empêcheurs de penser en rond, 1998, pp. 165-188. Au-delà de l'influence probable de Deleuze, il me semble que ce qui relie ces deux auteurs, c'est en fait une même capacité à rapporter des problèmes contemporains à des questionnements philosophiques passés, mais généralement considérés mineurs, et ainsi de relire la philosophie occidentale en dehors des sentiers battus qui ne sont effectivement plus apte à nous aider à comprendre la réalité actuelle, passée et à venir.

les premières pièces d'un tableau philosophique et pratique de la mutation possible de l'individu dans la postmodernité dont les morceaux majeurs seront à découvrir dans l'oeuvre deleuzienne.

## 5. 1. La singularité quelconque

### 1. La singularité

Selon Agamben, l'être qui vient se distingue radicalement des «sujets» connus, en ce qu'il n'est pas un individu, mais une singularité et une singularité «quelconque» (*quodlibet*). L'idée de singularité désigne ici tout être individué ou distinct des autres en tant que tel, et se voit qualificativement redoublée, élevée à sa propre puissance, par la notion de quelconque. L'être quelconque est en effet l'être «tel que de toute façon il importe»<sup>220</sup>. Le quelconque ne prend donc pas la singularité dans son indifférence à un concept ou à une identité commune mais dans son être telle qu'elle est. La singularité renonce ainsi au faux dilemme du choix entre «le caractère ineffable de l'individu et l'intelligibilité de l'universel», dilemme qui a animé l'essentiel des débats sur l'individualité dans la philosophie moderne<sup>221</sup>.

Il faut donc comprendre que la singularité est déjà autre chose que le sujet ou l'individu. Si elle sort de l'alternative universel/individu, c'est que l'intelligible n'est en fait ni un universel ni un individu pris dans une série, mais précisément «la singularité en tant que singularité quelconque»<sup>222</sup>. Dans la singularité, l'être est ainsi envisagé relativement à son «être-tel», à l'appartenance même et non par rapport à une autre classe, propriété, identité, ensemble, où même à l'absence générique de toute appartenance. La singularité est l'objet/être qui ne se transporte pas «vers une autre chose ou un autre lieu, mais vers son propre avoir-lieu - vers l'idée»<sup>223</sup>.

Le rapport entre le quelconque et la singularité est alors simplement que «quelconque est la figure de la singularité pure». En effet, la singularité quelconque «n'a pas d'identité, n'est pas déterminée par un concept, mais elle n'est pas non plus simplement indéterminée; elle est plutôt déterminée uniquement à travers sa relation à une *idée*, c'est-à-dire à la totalité

<sup>220</sup> G. Agamben, *La communauté qui vient*, *op. cit.*, p. 9. Les italiques dans les citations sont celles de l'auteur.

<sup>221</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 10. Et qui est au départ du travail de Habermas sur la socialisation individualisante.

<sup>222</sup> Cf. Gersonide, in G. Agamben, *ibid.*, p. 10.

<sup>223</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 11. Pour une illustration littéraire, Agamben se tourne vers les personnages des romans de Robert Walser, sans destin, remplis de joie, «à la nature limbale», cf. pp. 12-14, et ci-dessous chapitre VI. 4.

de ses possibilités»<sup>224</sup>. La singularité appartient ainsi à un tout, mais cette appartenance n'est pas représentable par une condition réelle : «l'appartenance, l'être-tel ne sont ici constituées que par la relation à une totalité vide et indéterminée»<sup>225</sup>. A travers cette relation, la singularité *voisine* avec la totalité du possible, et du coup reçoit sa détermination non d'un concept ou d'une propriété auquel elle participerait mais «uniquement grâce à ce voisinage». Ceci signifie, souligne Agamben, que dans ce voisinage, il n'est pas question d'une limite qui ne connaît pas d'extériorité, mais d'un seuil, c'est-à-dire «d'un point de contact avec un espace extérieur, qui doit demeurer vide»<sup>226</sup>.

Ce que le quelconque ajoute à la singularité n'est donc qu'un vide, une limite : «le quelconque est une singularité plus un espace vide, une singularité *finie* et, toutefois, indéterminable selon un concept»<sup>227</sup>. Il apparaît alors finalement comme un «extérieur», puisqu'une singularité plus un espace vide ne peut être autre chose qu'une extériorité pure, «une pure exposition». On peut dire, par conséquent, que quelconque est «l'événement d'un *dehors*. Ce qui est pensé dans l'architranscendantal *quodlibet* est donc ce qui est le plus difficile à penser : l'expérience, absolument non chosale, d'une pure extériorité»<sup>228</sup>. Mais ce *hors* du dehors doit alors toujours être saisi comme un seuil, la limite en soi, et non un autre espace au-delà d'un espace : «il est le passage, l'extériorité qui lui donne accès - en un mot : son visage, son *eidos*», il est «l'expérience de la limite même, de l'être-*dans* un dehors»<sup>229</sup>.

## 2. Singularité et exemple

Pour mieux comprendre le concept et la réalité de la singularité, on peut se référer à la notion d'«exemple» qui dépasse l'antinomie de l'individuel et de l'universel. L'exemple se caractérise en effet «en ce qu'il vaut pour tous les cas du même genre et, en même temps, est inclus parmi eux»<sup>230</sup>. Il constitue ainsi une singularité parmi les autres tout en pouvant se substituer à chacune d'elle. Autrement dit, l'exemple «n'est que l'être dont il est l'exemple : mais cet être ne lui appartient pas, il est parfaitement commun»<sup>231</sup>. De là, comme son équivalent grec *para-deigma* le dit, «le lieu propre de l'exemple est toujours à côté de soi-

<sup>224</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 68.

<sup>225</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 69.

<sup>226</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 69.

<sup>227</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 69.

<sup>228</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 69.

<sup>229</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 70. Le rapport au dehors est théorisé par Foucault dans l'œuvre de Blanchot et par Deleuze dans l'œuvre de Foucault. Cf. M. Foucault, «La pensée du dehors», *op. cit.*, et G. Deleuze, *Foucault*, *op. cit.*, notamment pp. 77-130.

<sup>230</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 16.

<sup>231</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 35.

même, dans l'espace vide où se déroule sa vie inqualifiable et inoubliable»<sup>232</sup>. Les singularités pures ne communiquent donc que dans l'espace vide de l'exemple, «sans être rattachées à aucune propriété commune, à aucune identité. Elles se sont expropriées de toute identité, pour s'approprier l'appartenance même, le signe  $\epsilon$ »<sup>233</sup>.

La question de la singularité, de l'exemple, ou encore de toutes les expressions non prédicatives, indique Agamben, est en fait similaire à celle de la difficulté de distinguer une chose (une chaussure par ex.) de son «être-dit» (chaussure), de son «être-dans-le-langage» : «L'être-dit, l'être-dans-le-langage, est la propriété non prédicative par excellence, qui ressortit à chaque membre d'une classe et qui, en même temps, rend aporétique son appartenance à celle-ci»<sup>234</sup>. Ainsi comme le souligne le paradoxe de Frege, le concept «cheval» n'est pas un concept : «si nous tentons de saisir un concept comme tel, il se transforme fatalement en un objet, et le prix à payer c'est de ne plus pouvoir le distinguer d'une chose conçue»<sup>235</sup>. En effet, si le mot au moyen duquel une chose est exprimée différerait de la chose elle-même, alors le mot ne pourrait pas exprimer la chose. Mais si il lui était identique en nature, il serait alors un objet et donc nous détournerait de la connaissance de la chose qu'il nomme.

Seule une théorie des idées peut donc, selon Agamben, libérer la pensée des apories de l'être linguistique. Quelconque ne sera alors la singularité qu'en tant qu'elle entretient une relation non seulement avec le concept, mais aussi avec l'idée. Une telle relation ne fonde pas en effet une nouvelle classe, «mais est, dans chaque classe, ce qui retranche la singularité de la synonymie, de son appartenance à cette classe, [...] pour l'envisager dans son nom *même*, dans une pure et anonyme homonymie»<sup>236</sup>. Agamben remarque ainsi qu'alors que le réseau des concepts nous introduit continuellement dans des relations synonymiques, «l'idée est ce qui intervient chaque fois pour briser la prétention d'absoluité de ces relations, en révélant leur inconsistance»<sup>237</sup>. Quelconque signifie donc non seulement ce qui est «soustrait à l'autorité de la langue, sans possible, indiscernable», mais «ce qui, en se tenant dans une simple homonymie, dans le pur être-dit, est, précisément et seulement pour cette raison, innommable : l'être-dans-le-langage du non-linguistique»<sup>238</sup>. Ce qui est soustrait à l'autorité de la langue, c'est ainsi l'être-dans-le-langage lui-même. Agamben souligne que l'on retrouve ici la tautologie platonicienne de l'idée d'une chose comme étant la chose même : «le nom, en

<sup>232</sup> G. Agamben, *ibid.*, pp. 16-17.

<sup>233</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 17.

<sup>234</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 75.

<sup>235</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 75.

<sup>236</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 78.

<sup>237</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 78. Deleuze rend compte de cette opposition entre concept et idée en termes de distinction entre signification et sens dont les logiques et les rapports à l'objet sont différents. Cf. *Logique du sens*, *op. cit.*, et ci-dessous chapitre V. 2.

<sup>238</sup> G. Agamben, *ibid.*, pp. 78-79.

tant qu'il nomme une chose, n'est rien d'autre que la chose en tant qu'elle est nommée par le nom»<sup>239</sup>.

### 3. Singularité et individuation

Que devient alors l'individuation dans la perspective de la singularité? Selon Agamben, là encore, on ne peut la saisir que par l'idée du quelconque. Pour l'expliquer, il revient sur la façon dont la scolastique a abordé la question de l'individuation. Agamben rappelle ainsi que si St-Thomas a cherché l'individuation dans la matière, Duns Scot concevait, lui, l'individuation comme l'ajout à la forme commune (l'humanité par exemple) d'un état ultime de la forme même, une *ultima realitas*. C'est à partir de cette conception d'une «*hecceitas*» que l'on pourra saisir la spécificité singulière elle-même comme individuation.

L'individuation apparaît ainsi chez Scot comme la singularité, qui «n'ajoute rien à la forme commune, sinon une *ecceité*»<sup>240</sup>. Au lieu d'une individuation *par* la forme, comme chez les scolastiques thomistes, il faut donc plutôt envisager une individuation *de* la forme. Mais pour cela, souligne Agamben, il faut que la forme commune soit indifférente à une quelconque singularité (comme dans l'exemple) : indifférente, c'est-à-dire ni particulière, ni universelle, ni une, ni multiple<sup>241</sup>. La nature commune est donc pensée chez Scot comme une réalité antérieure, à la propriété d'indifférence envers la singularité qui ne lui ajouterait que l'*ecceité* (l'apparaître-ici). Du coup, il laisse «impensé» le quelconque inséparable de la singularité et «fait, à son insu, de l'indifférence la véritable racine de l'individuation»<sup>242</sup>.

Mais pour Agamben, la nature du «quelconque» n'est pas l'indifférence, pas plus qu'il n'est un prédicat exprimant la dépendance de la singularité par rapport à la nature humaine : le quelconque, c'est le «tel» qu'il est et c'est tout. Pour comprendre le rapport entre le quelconque et l'indifférence, il faut alors préciser ce qu'est cette *ecceité* qui constitue l'être singulier. D'une part, selon Guillaume de Champeaux, l'idée est présente dans les individus singuliers non comme essence mais comme indifférence. D'autre part, Scot soulignait qu'il n'y pas de différence d'essence entre la nature commune et l'*ecceité*. Par conséquent, ni l'idée, ni la nature commune ne constituent l'essence de la singularité. La singularité, en ce sens, est absolument inessentielle, et le critère de sa différence doit être recherchée ailleurs

<sup>239</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 79.

<sup>240</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 22, reprenant Gilson.

<sup>241</sup> Pour faciliter la compréhension du passage difficile qui suit, on peut remplacer «indifférence» par «non-différence».

<sup>242</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 23.

que dans son essence et son concept. Du même coup, le rapport entre commun et singulier n'est plus pensable «comme la permanence d'une essence identique dans les individus singuliers». Cette interprétation risque alors de vider la notion d'individuation de sa signification, c'est-à-dire dans le sens de la conférence d'une individualité d'identité à l'individu en tant qu'individu unique. Pour s'en sortir, on peut, indique Agamben, se tourner vers Spinoza. Celui-ci estime en effet que le commun (à tous les corps) – à savoir l'expression de l'étendue – ne peut constituer l'essence d'une chose singulière. Il y a donc, entre les corps, une «communauté inessentielle» : «L'avoir-lieu, la communication des singularités dans l'attribut de l'étendue, ne les unit pas dans l'essence, mais les disperse dans l'existence»<sup>243</sup>. Ce qui constitue le quelconque, conclut Agamben, ce n'est donc pas l'indifférence de la nature commune par rapport aux singularités, mais «l'indifférence du commun et du propre, du genre et de l'espèce, de l'essence et de l'accident», qui sont tous réunis en lui de façon indifférente. Le quelconque, c'est donc «la chose *avec toutes ses propriétés*; aucune d'elles, toutefois, ne constitue une différence»<sup>244</sup>. Autrement dit, écrit Agamben, l'indifférence aux propriétés est ce qui individualise et dissémine les singularités :

«De même que la juste parole humaine n'est ni l'appropriation de quelque chose de commun (la langue) ni la communication de quelque chose de propre, de même le visage humain n'est ni l'individuation d'un *facies* générique ni l'universalisation de traits singuliers : c'est le visage quelconque, pour lequel ce qui appartient à la nature commune et ce qui est propre sont absolument indifférents»<sup>245</sup>.

Dans ce sens, l'individuation ne pourra alors être conçue comme un fait ponctuel. Ce n'est donc pas l'individuation de la forme de Scot. L'individuation d'un être, d'une existence singulière, est plutôt une «*linea generationis substantiae* qui varie selon une gradation continue de croissance et de rémission, d'appropriation et d'impropriété»<sup>246</sup>. Le passage de la forme commune à la singularité n'est donc jamais un événement accompli une fois pour toutes, mais une série infinie d'oscillations modales. On ne deviendrait individu qu'une fois mort, avec la fin de l'oscillation. L'idée d'une ligne est alors très précise selon Agamben. Comme dans une ligne d'écriture où le commun et le singulier s'entrepénètrent continûment, la nature commune passe sur un visage en une existence toujours singulière, constituant ainsi

<sup>243</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 24.

<sup>244</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 25.

<sup>245</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 25.

<sup>246</sup> G. Agamben, *ibid.*, pp. 25-26.

son *expressivité*<sup>247</sup>. Le commun et le propre, le genre et l'individu ne sont donc que «les deux versants qui se précipitent des lignes de faite du quelconque»<sup>248</sup>. Ils constituent des éléments apposés et en interpénétration comme les deux bords le sont d'une limite : «le passage de la puissance à l'acte, de la langue à la parole, du commun au propre, a lieu à chaque fois dans les deux sens d'une ligne de scintillement alternatif où nature commune et singularité, puissance et acte échangent leurs rôles et se pénètrent réciproquement»<sup>249</sup>.

#### 4. L'individuation comme manière. Ethique de la puissance.

Pour Agamben, l'être qui s'engendre sur cette ligne est l'être quelconque, et ce qui importe à chaque fois, c'est sa manière de passer du commun au propre et du propre au commun, une manière, ou *usage*, autrement dit pour les Grecs, un *êthos*. La nature ultime de la singularité se saisit donc par la «manière» qui constitue une troisième figure à côté du genre et de l'espèce, et qui va permettre de relier ontologie et éthique. La «manière» ne désigne ni un caractère générique, ni une particularité, elle n'est ni un genre, ni un individu : «elle est un exemplaire, autrement dit une singularité quelconque», une singularité exemplaire, un multiple singulier<sup>250</sup>. Il ne s'agit pas d'une essence ni d'une existence, mais d'une «*manière jaillissante*», pas d'un être qui est *dans* tel ou tel mode, mais «d'un être qui est *son* mode d'être et, de ce fait, tout en restant singulier et non indifférent, est multiple et vaut pour tous»<sup>251</sup>. La modalité jaillissante, le maniérisme originel de l'être, est donc le lieu de la singularité quelconque, son *principium individuationis*, sa forme d'individuation. Pour l'être qui est sa propre manière, celle-ci n'est pas en effet une propriété qui le détermine et l'identifie comme une essence, mais plutôt une impropriété. Ce qui toutefois rend cet être exemplaire, écrit Agamben, c'est que «cette impropriété est assumée et appropriée comme son être unique»<sup>252</sup>. Le maniérisme de l'être implique ainsi un acte de soi de nature éthique :

«L'être qui ne demeure pas enfoui en lui-même, qui ne se *présuppose* pas lui-même comme une essence cachée, que le hasard ou le destin condamnerait ensuite au supplice des qualifications, mais qui *s'expose* en elles, qui est sans résidu son *ainsi*,

<sup>247</sup> Ce terme correspond d'ailleurs, selon Deleuze, précisément à la philosophie de Spinoza, et plus tard de Leibniz, en tant qu'elles s'opposent à la philosophie de l'identité, comme l'événement s'oppose à l'être. Cf. la conclusion de l'ouvrage de G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

<sup>248</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 26.

<sup>249</sup> G. Agamben, *ibid.*, pp. 26-27. C'est la ligne de fuite, ligne du temps Aïôn, ou ligne de la genèse du sens selon Deleuze, cf. chapitre V. 2. et 3.

<sup>250</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 33.

<sup>251</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 34.

<sup>252</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 35.

un tel être n'est ni accidentel ni nécessaire, mais, pour ainsi dire, *continuellement engendré par sa propre manière*»<sup>253</sup>.

Le concept fondamental pour saisir la singularité et son type d'individuation est donc le concept d'«ainsi». L'être de singularité «est tel qu'il est, sans être maître de son propre être», et est ainsi non par nécessité mais parce que «*ainsi est le mieux*»<sup>254</sup>. Selon Agamben, la seule façon de comprendre ce *libre usage de soi* qui «ne dispose pas, toutefois, de l'existence comme d'une propriété» est donc de le penser comme une habitude, c'est-à-dire un *êthos*. Être engendré par sa propre manière d'être, souligne-t-il, «constitue en effet la définition même de l'habitude (c'est pourquoi les Grecs parlaient d'une seconde nature) : éthique est la manière qui, sans nous échoir et sans nous fonder, nous engendre»<sup>255</sup>.

L'individuation en tant que manière est donc toujours un passage du commun au propre, de la puissance à l'acte et inversement. Quelle est alors cette puissance à l'origine de ce type d'engendrement, quelle est la nature de la puissance de l'être quelconque, et donc son mode de passage à l'acte? Selon Agamben, l'être quelconque, s'il a toujours un caractère potentiel, ne peut pas en effet être saisi par le concept classique de puissance comme puissance de tel ou tel acte spécifique. Il ne peut pas non plus être conçu comme privé de puissance, ou à l'inverse tout puissant. Il est plutôt «l'être qui peut ne pas être, qui *peut* sa propre impuissance»<sup>256</sup>. Pour la puissance de ne pas être, l'acte ne peut pas consister en un simple passage de la puissance à l'acte, comme dans la puissance d'être. Elle est au contraire «une puissance qui a pour objet la puissance elle-même», non pas une puissance d'acte mais une puissance de la puissance. Cette puissance se manifeste par exemple dans la *maestria*<sup>257</sup>. Contrairement à l'habileté, qui ne fait qu'abandonner sa propre puissance de ne pas jouer, indique Agamben, ou encore l'ironie qui affirme toujours la supériorité de la puissance positive sur l'acte, la *maestria* conserve et exerce dans l'acte non pas sa puissance de jouer mais celle de ne pas jouer. Un autre exemple d'une telle puissance pure est la pensée elle-même, car la pensée est aussi puissance de ne pas penser, et dès lors «peut se tourner vers elle-même (vers sa pure puissance) et devenir, à son apogée, pensée de la pensée»<sup>258</sup>. De

<sup>253</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 34.

<sup>254</sup> Cf. Plotin, in G. Agamben, *ibid.*, p. 34.

<sup>255</sup> G. Agamben, *ibid.*, pp. 34-35.

<sup>256</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 40.

<sup>257</sup> On possède une remarquable analyse de la *maestria*, ou «activité supérieure», dans l'ouvrage taoïste du *Zhuangzi*, comme le montre Billeter. Cf. notamment, Jean-François Billeter, «La phénoménologie de l'activité dans le *Zhuangzi*», *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques*, vol. XLVII, n° 4, 1993, pp. 545-558, et «Arrêt, vision, et langage : Essai d'interprétation du *Ts'i wou-louen* de Tchouang-Tseu», *Philosophie*, n° 44, déc. 1994, pp. 12-51.

<sup>258</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 42.

même, l'acte d'écriture «parfait» ne va pas résulter d'une puissance d'écrire, mais d'une impuissance qui se tourne vers elle-même et qui, de cette façon, advient à soi comme un acte pur. Ici, c'est Bartleby qui apparaît comme la figure extrême du scribe, et qui, derrière son «préfère ne pas» «n'écrit rien d'autre que sa puissance de ne pas écrire»<sup>259</sup>.

Cette saisie de la puissance est directement liée à la notion d'éthique. La base de l'éthique, souligne Agamben, c'est en effet que l'homme n'a rien à conquérir ou réaliser. Si c'était le cas, il n'y aurait pas d'éthique possible, mais seulement des devoirs à accomplir. Agamben n'ouvre pourtant pas, par ce constat, la porte au nihilisme. Au contraire, selon lui, l'homme «est et se doit d'être quelque chose, mais ce quelque chose n'est pas une essence, ni même proprement une chose : il est le simple fait de sa propre existence comme possibilité ou puissance»<sup>260</sup>. Pour éviter les malentendus sur cette affirmation de la puissance de l'être, il est clair qu'il faut savoir distinguer l'éthique de la morale. L'éthique, souligne Agamben, n'est jamais la simple opposition du bien et du mal, du vrai et du faux, comme lieux séparés, oppositions qui relèvent, elles, de la morale. On verra d'ailleurs, dans le chapitre VI, que c'est ce qui différencie chez Nietzsche l'affirmation et la négation de la vie ou de la volonté de puissance. L'éthique ne commence donc en fait que «là où le bien se révèle n'être qu'une saisie du mal et où l'authentique et le propre se révèlent dépourvus d'autre contenu que l'inauthentique et l'impropre»<sup>261</sup>. Autrement dit, la seule façon de percevoir l'éthique, c'est de saisir que «la vérité se manifeste uniquement en donnant lieu à la non-vérité, c'est-à-dire en tant qu'avoir-lieu du faux, en tant qu'exposition de son intime impropriété»<sup>262</sup>.

L'existence d'un lien naturel ou intrinsèque entre les singularités quelconques et l'éthique apparaît donc clairement. Les singularités quelconques, «à qui aucune propriété ne fut impartie», devraient en effet être à même d'opérer cette «appropriation de l'impropriété comme telle» qui ne laisse aucun résidu de mal en dehors de soi<sup>263</sup>. Agamben retrouve ici le sens des théories gnostiques du Moyen-Âge, exprimé par Amaury de Bène dans son interprétation de la phrase de l'apôtre «Dieu est en tout» : «Dieu est en chaque chose comme le lieu où chaque chose est, ou plutôt comme la détermination et la topicalité de chaque étant. Le transcendant n'est donc pas un étant suprême au-dessus de toute chose, mais plutôt :

<sup>259</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 43. Cf. l'analyse détaillée de Bartleby et de la puissance que fait Agamben dans *Bartleby ou la création*, Paris, Circé, 1995. Sur Bartleby, voir également G. Deleuze, «Bartleby, ou la formule», in *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, pp. 89-114.

<sup>260</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 48.

<sup>261</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 18.

<sup>262</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 19.

<sup>263</sup> G. Agamben, *ibid.*, pp. 19 et 20.

l'avoir-lieu de toute chose est le transcendant pur<sup>264</sup>. Dieu, ou le bien, ou le lieu, n'ont ainsi pas de lieu mais sont l'avoir-lieu des étants, «leur extériorité intime» : «Divin est l'être-ver du ver, l'être-pierre de la pierre»<sup>265</sup>. Dès lors, le bien est que le monde soit, et le mal, au contraire, est «la réduction de l'avoir-lieu des choses à un fait comme un autre, l'oubli de la transcendance inhérente à l'avoir-lieu des choses»<sup>266</sup>. Le bien n'est pas un autre lieu que le mal, mais simplement le point où les choses saisissent leur propre avoir-lieu, touchent à leur matière.

L'éthique trouve alors son sens dans le fait que l'homme, estime Agamben, «en étant puissance d'être et de ne pas être, est toujours déjà endetté, il a toujours mauvaise conscience avant même d'avoir commis un acte coupable quelconque»<sup>267</sup>. En effet, son être le plus propre, en étant puissance, «peut ne pas être», et est donc privé de fondement. Pour Agamben, tel est d'ailleurs, et contre toute l'histoire de la morale, l'unique contenu de la doctrine théologique du péché originel. La manifestation du mal apparaît en effet plus ancienne et plus originelle que tout acte coupable et ne relève que du fait «qu'étant et ne devant être que sa possibilité ou puissance l'homme manque en un certain sens à lui-même»<sup>268</sup>. Ce qu'il doit faire, c'est donc s'approprier ce manque : «il doit *exister* comme *puissance*». En conséquence, l'unique expérience éthique, qui n'est ni une tâche, ni une décision subjective, «consiste à être sa (propre) puissance, à laisser exister sa (propre) possibilité», et donc à exposer «en chaque forme sa propre amorphie et en chaque acte sa propre inactualité»<sup>269</sup>. En retour, l'éthique étant la «manière» engendrant son être tel qu'il est dans toute sa dimension, elle sera aussi «l'unique bonheur vraiment possible pour les hommes»<sup>270</sup>. L'unique forme du mal, elle, est alors de «décider de rester en dette vis-à-vis de l'existence», ou bien, comme dans la morale, de «considérer la puissance même, qui est le mode le plus propre d'existence de l'homme, comme une faute qu'il convient en toute circonstance de réprimer»<sup>271</sup>.

Derrière cette analyse d'Agamben, c'est alors tout l'hyper-individualisme nietzschéen décrié par Renaut qui apparaît dans sa dimension éthique comme individuation de singularité et expression de l'avoir-lieu de chacun. Au niveau supérieur de compréhension de l'éthique

<sup>264</sup> G. Agamben, *ibid.*, pp. 20-21. C'est le champ transcendantal comme champ d'immanence de Deleuze. Cf. *Logique du sens*, op. cit., «L'immanence, une vie...», *Philosophie*, n° 47, sept. 1995, pp. 3-7, et ci-dessous chapitre V.

<sup>265</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 21.

<sup>266</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 21. C'est aussi comme cela que Leibniz élabore sa théorie du mal et des damnés comme oubli de Dieu, autrement dit de l'avoir-lieu. Cf. ci-dessous chapitre V.

<sup>267</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 48.

<sup>268</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 49.

<sup>269</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 49.

<sup>270</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 35.

<sup>271</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 49.

qui est celui de Nietzsche (et d'Agamben), l'opposition à la morale est bien inévitable. Le comprendre, comme le font Foucault et Deleuze, permet de proposer de nouvelles philosophies, effectivement non-modernes, mais probablement plus près de la dimension existentielle multiple de l'être humain, de cette normativité existentielle, précisément, que Freitag reconnaît comme «essence» de l'être. L'ignorer, avec Renaut, oblige à rester dans le cadre d'une philosophie du sujet qui, même transformée en philosophie du droit, limite de fait l'existence humaine à sa perception subjective moderne.

## **5. 2. Paradoxe de l'hyper-aliénation et de l'accomplissement possible de l'être dans la société contemporaine**

On peut alors revenir sur le lien entre singularité quelconque et modernité. La raison qui pousse Agamben à étudier la nature de la singularité quelconque, c'est en effet qu'il la perçoit comme le modèle de la communauté qui vient, autrement dit le modèle de la société contemporaine en construction. La mutation de l'individu en singularité peut alors s'appréhender par trois facteurs du développement historique de la société moderne et postmoderne : la marchandisation du corps humain, la disparition des classes sociales au profit d'une seule classe moyenne amorphe, et l'aliénation totale du langage dans la société médiatique.

Le processus de la marchandisation (fétichisme) du corps humain a été théorisé dès les années vingt par Benjamin. Mais, selon Agamben, il ne faut pas seulement voir dans ce phénomène une perte négative d'aura. Il faut aussi y percevoir un abandon de la dimension d'individualité de l'être. Il remarque en effet que la réduction du corps humain au rang de marchandise paraît «en même temps le racheter des stigmates de l'ineffabilité qui l'avait marqué des millénaires durant»<sup>272</sup>. A travers la marchandisation, il semble que le corps, s'étant défait de la double chaîne du destin biologique et de la biographie individuelle, soit «pour la première fois, parfaitement communicable, intégralement illuminé», «ni générique ni individuel, ni image de la divinité ni forme animale» : «le corps devenait alors vraiment quelconque»<sup>273</sup>. Le corps ne disparaît pas en effet totalement, car en l'affranchissant de son modèle théologique, la marchandisation en sauve néanmoins la ressemblance : quelconque est

---

<sup>272</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 51.

<sup>273</sup> G. Agamben, *ibid.*, pp. 51 et 52.

ainsi «une ressemblance sans archétype, c'est-à-dire une Idée»<sup>274</sup>. Cela s'est d'ailleurs manifesté, souligne-t-il, par «la fuite de la figure humaine loin des arts de notre époque et le déclin du portrait : saisir l'unicité est la tâche du portrait, mais lorsqu'il s'agit de saisir le quelconque, l'objectif photographique s'avère nécessaire»<sup>275</sup>.

Agamben estime alors, qu'à travers la séparation entre corps et image introduite par le procès de technicisation, le corps glorieux de la publicité est devenu le masque derrière lequel le corps humain, fragile, continue une existence précaire. Face à cet état d'une nature humaine confinée dans le spectacle par le capitalisme, ce que doit faire l'humanité, c'est donc arracher à la marchandise la fusion de l'image et du corps «dans un espace où ils ne puissent plus être séparés et obtenir ainsi forgé en lui ce corps quelconque dont la *physis* est la ressemblance»<sup>276</sup>. Pour Agamben, le processus de marchandisation du corps est ainsi à double tranchant : s'il implique une aliénation de l'être dans son rapport au corps (décorporalisation et recorporalisation imagique, déssexualisation et resexualisation fantasmatique), il est aussi le lieu où la fusion aux limites de son indétermination permet à l'être de se saisir lui-même dans son corps quelconque, avec toute sa puissance.

Cette ultra-fétichisation du corps humain se fait d'ailleurs désormais dans le cadre d'une structuration sociale transformée où l'identité elle-même n'est plus un enjeu de lutte. Selon Agamben, la société contemporaine se caractérise en effet par la dissolution des classes sociales dans une petite bourgeoisie planétaire ou classe moyenne sans plus de limites reconnaissables. Cette nouvelle petite bourgeoisie mondialisée s'est ainsi émancipée des rêves de grandeur bourgeoise de la petite bourgeoisie nationale et populaire du fascisme, et «a fait sienne l'aptitude du prolétariat au rejet de toute identité reconnaissable» : «tout ce qu'il est, le petit-bourgeois l'annihile dans le geste même avec lequel il semble y adhérer obstinément : il ne connaît que l'inauthentique et l'impropre et va jusqu'à refuser l'idée d'une parole qui puisse lui être parole»<sup>277</sup>. Les différences particulières, loin d'être magnifiées, ou réprimées comme dans l'ordre fasciste, sont rejetées comme sans signification, ou plutôt «exposées et recueillies au sein d'une vacuité fantasmagorique»<sup>278</sup>.

Dans le même temps, note Agamben, l'absurdité de l'existence individuelle a atteint «un tel degré qu'elle a perdu tout pathos et s'est transformée, ouvertement affichée, en

<sup>274</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 52. Ou un simulacre. Sur l'opposition du simulacre à la copie véritable, cf. G. Deleuze, «Platon et le simulacre», in *Logique du sens*, *op. cit.*, pp. 292-307. Pour une illustration matérielle contemporaine de ce procès de simulacre, voir l'analyse du faux aux Etats-Unis par U. Eco, in *L'empire du faux*, *op. cit.*

<sup>275</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 53.

<sup>276</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 55.

<sup>277</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 65.

<sup>278</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 65.

exhibition quotidienne : rien ne ressemble plus à la vie de la nouvelle humanité qu'un film publicitaire d'où l'on aurait effacé toute trace du produit publicisé»<sup>279</sup>. La contradiction du petit bourgeois tient alors «à ce qu'il cherche encore dans le film le produit dont il a été frustré, en s'obstinant malgré tout à s'approprier une identité qui, en réalité, est devenue absolument impropre et insignifiante»<sup>280</sup>. Honte et arrogance, conformisme et marginalité apparaissent ainsi comme «les pôles extrêmes de chacune de ses tonalités émotives»<sup>281</sup>. Selon Agamben, la petite bourgeoisie planétaire est alors vraisemblablement la forme sous laquelle l'humanité avance vers sa propre destruction. Mais, paradoxalement, elle représenterait aussi une «occasion inouïe» «dans l'histoire de l'humanité» : celle d'arriver à la communication parfaite. En effet, dans la perspective de la singularité quelconque d'Agamben,

«si les hommes, au lieu de chercher encore une identité propre dans la forme désormais impropre et insensée de l'individualité, parvenaient à adhérer à cette impropriété comme telle, à faire de leur propre être-ainsi non pas une identité, mais une singularité commune et absolument exposée, si, autrement dit, les hommes pouvaient ne pas être ainsi, dans telle ou telle identité biographique particulière, mais être seulement *le* ainsi, leur extériorité singulière et leur visage, alors l'humanité accéderait pour la première fois à une communauté sans présupposé et sans objet, à une communication qui ne connaîtrait plus l'incommunicable»<sup>282</sup>.

Pour Agamben, la tâche actuelle est donc de trier dans la nouvelle humanité planétaire les caractères qui permettent sa survie, en opérant cet «infime déplacement» qui sépare «la mauvaise publicité médiatique de la parfaite extériorité qui ne communique qu'elle-même»<sup>283</sup>. Au-delà de la marchandisation du corps, c'est en effet la marchandisation totale de la société sous forme de spectacle à laquelle il faut se confronter. Selon Debord, qui radicalise l'analyse marxienne du fétichisme de la marchandise, le capitalisme en sa forme ultime se présente en effet «comme une immense accumulation de spectacles, où tout ce qui était immédiatement vécu s'est éloigné en une représentation»<sup>284</sup>. Mais, souligne Agamben, il faut bien voir que le spectacle n'est pas simplement les *media* ou la sphère des images : «il constitue «un rapport

<sup>279</sup> G. Agamben, *ibid.*, pp. 65-66.

<sup>280</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 66. D'où le rejet logique, par ceux qui défendent cet état des choses (p. ex. Rorty), de toute pensée, de toute idéologie, en fait de toute identité, pour une classe moyenne heureuse et quelconque qui n'en ressent plus le besoin.

<sup>281</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 66.

<sup>282</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 67.

<sup>283</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 67.

<sup>284</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 80. Cf. Guy Debord, «Thèse 1», *La Société du spectacle*, Paris, Folio-Gallimard, 1992 (1967), p. 15.

social entre des personnes, médiatisé par des images», l'expropriation et l'aliénation de la socialité humaine elle-même»<sup>285</sup>.

Le spectacle apparaît en fait comme la pure forme de la séparation : «là où le monde réel s'est transformé en une image et où les images deviennent réelles, la puissance pratique de l'homme se détache d'elle-même et se présente comme un monde en soi»<sup>286</sup>. De plus, c'est précisément «dans la figure de ce monde séparé et organisé à travers les *media*, où les formes de l'Etat et de l'économie se compénètrent, que l'économie marchande accède à un statut de souveraineté absolue et irresponsable sur la vie sociale toute entière»<sup>287</sup>. Dans la ligne de Debord, il semble ainsi à Agamben que l'économie marchande, après avoir falsifié l'ensemble de la production, peut à présent manipuler «la perception collective et s'emparer de la mémoire et de la communication sociale, pour les transformer en une unique marchandise spectaculaire, où tout peut être remis en question, sauf le spectacle même qui, en soi, ne dit rien d'autre que : «Ce qui apparaît est bon, et ce qui est bon apparaît» »<sup>288</sup>.

Mais, remarque Agamben, le spectacle c'est en fait le langage, la commutativité, l'être linguistique de l'homme. L'analyse marxienne devra donc être intégrée à la réflexion sur le langage, puisque ce que le capitalisme vise en fait c'est «l'aliénation du langage lui-même, de la nature linguistique et commutative de l'homme», l'aliénation du *logos*<sup>289</sup>. Ainsi, écrit Agamben, dans le spectacle, c'est notre propre nature linguistique qui s'avance vers nous renversée. D'où sa violence destructrice. Mais d'où aussi l'idée qu'il y aurait dans le spectacle «quelque chose comme une possibilité positive, qui peut être retournée contre lui»<sup>290</sup>. Le risque, c'est toutefois que la parole (révélation de quelque chose) se sépare de ce qu'elle révèle et acquière ainsi une «consistance autonome». Dès lors «l'être révélé et manifeste – et, donc, commun et participable – se sépare de la chose révélée et s'interpose entre celle-ci et les hommes»<sup>291</sup>. C'est ce qui arrive dans la société du spectacle. L'isolement du langage exprime ainsi la condition de notre temps. Le langage devient alors maléfique, puisque son utilisation aboutit à l'aliénation de la nature linguistique de l'homme : «ce qui entrave la communication c'est la communicabilité même; les hommes sont séparés par ce qui les unit»<sup>292</sup>.

L'évolution planétaire vers le régime démocratico-spectaculaire apparaît donc à Agamben comme l'accomplissement de la forme Etat à l'âge du nihilisme achevé : «ce qui

<sup>285</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 81. Cf. G. Debord, «Thèse 4», *ibid.*, p. 16.

<sup>286</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 81. Cf. G. Debord, «Thèses 18, 22, 25», *ibid.*, pp. 23, 25, 27-28.

<sup>287</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 81. Cf. G. Debord, «Thèse 12», *ibid.*, p. 20.

<sup>288</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 81.

<sup>289</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 82.

<sup>290</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 82.

<sup>291</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 84.

<sup>292</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 84.

pousse les nations de la terre vers un unique destin commun, c'est l'aliénation de l'être linguistique, le déracinement de chaque peuple de sa demeure vitale dans la langue»<sup>293</sup>. Cependant, tout comme il voit dans la petite bourgeoisie planétaire une occasion unique de transmutation, Agamben estime qu'aujourd'hui est aussi l'époque où, pour la première fois, les hommes peuvent «faire l'expérience de leur propre essence linguistique – non pas de tel ou tel contenu du langage, mais du langage même»<sup>294</sup>. La politique contemporaine apparaît en effet sous les traits d'un «*experimentum linguae* dévastant, qui sur toute la planète désarticule et vide traditions et croyances, idéologies et religions, identités et communautés»<sup>295</sup>. Dès lors, selon Agamben, seuls ceux qui parviendront à accomplir cette expérience jusqu'au bout,

«sans permettre à ce qui révèle de rester voilé dans le rien qu'il dévoile, mais en amenant au langage le langage même, seront les premiers citoyens d'une communauté sans présupposés ni Etat, où le pouvoir annihilant et déterminant de ce qui est commun sera pacifié et où [le langage] cessera de sucer le lait corrompu de sa propre séparation»<sup>296</sup>.

Agamben retrouve donc la question à laquelle Freitag comme Jameson se sont confronté : comment penser la politique à l'ère postmoderne quand les identités sont diluées? Quelle peut être la politique de la singularité quelconque, c'est-à-dire la politique «d'un être dont la communauté n'est médiatisée ni par une condition d'appartenance [...], ni par l'absence de toute condition d'appartenance (une communauté négative [...]), mais par l'appartenance même»<sup>297</sup>? De façon tout à fait originale, Agamben estime que la réponse, ou des éléments de réponse, se trouve dans les événements de Tian'anmen de 1989. Selon lui, en effet, la disproportion entre la relative absence de contenu revendicatif précis des manifestations et la violence des réactions de l'Etat n'est qu'apparente, et cache une contradiction fondamentale qui est en voie de traverser toute la société. Cette violence s'expliquerait ainsi par la nouveauté de la politique qui vient, qui «ne sera plus une lutte pour la conquête ou le contrôle de l'Etat, mais une lutte entre l'Etat et le non-Etat (l'humanité), disjonction irrémédiable des singularités quelconques et de l'organisation étatique»<sup>298</sup>. La raison de cette disjonction se trouve dans la nature même des singularités quelconques. Celles-ci, en effet, «ne disposent d'aucune identité qu'elles pourraient faire valoir, d'aucun

<sup>293</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 85.

<sup>294</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 85.

<sup>295</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 86.

<sup>296</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 86.

<sup>297</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 87.

<sup>298</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 88.

lien d'appartenance qu'elles pourraient faire reconnaître»<sup>299</sup>. Du coup, elles ne peuvent pas former une «*societas*», et ne vont plus alimenter de simples revendications du social contre l'Etat. Elles vont au contraire s'opposer frontalement à l'Etat en ce qu'il est basé avant tout, non pas sur un lien social, mais sur l'interdiction de sa dé-liaison (Badiou). Agamben souligne ainsi que si l'Etat peut reconnaître n'importe quelle revendication d'identité, il ne peut pas tolérer que «des singularités constituent une communauté sans revendiquer une identité, que les hommes co-appartiennent sans une condition d'appartenance représentable»<sup>300</sup>. Pour l'Etat, ce qui importe, en effet, ce n'est pas la singularité comme telle, mais seulement son inclusion dans une identité quelconque. D'où le danger que représente pour lui la singularité quelconque. Celle-ci «qui veut s'approprier son appartenance même, son propre-être-dans-le-langage et qui rejette, dès lors, toute identité et toute condition d'appartenance, est le principal ennemi de l'Etat»<sup>301</sup>. Pour Agamben, par conséquent, partout où «ces singularités manifesteront pacifiquement leur être commun, il y aura une place Tian'anmen, et tôt ou tard, les chars d'assaut apparaîtront»<sup>302</sup>.

La référence d'Agamben aux événements de Tian'anmen d'avril-juin 1989 peut paraître surprenante voire ignorante du souci minimum d'anthropologie qui incite généralement à ne pas attribuer à des sociétés étrangères à la sienne et non étudiées *per se* une valeur exemplaire pour la société dont on est issu, à savoir ici la société occidentale. Trop d'erreurs, d'illusions et de fantasmes ont été suscités par de telles références «hors-contexte», et notamment dans le cadre du jeu de miroir Chine-Occident qui a marqué l'Europe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>303</sup>. Pourtant ce recours aux soubresauts de la Chine contemporaine se révèle d'un intérêt plus qu'anecdotique.

On pourrait d'abord questionner l'analyse en termes de «nouveau» que fait Agamben de l'exemple de Tian'anmen. En l'absence d'études spécifiques sur la constitution reconnue de la «*societas*» en Chine soutenant son propos, il serait tout aussi possible d'attribuer ce développement d'une «communauté quelconque» à la configuration sociohistorique chinoise dans son ensemble, autrement dit comme expression et reflet de sa culture propre<sup>304</sup>. Toute la difficulté de la formation en Chine d'une société moderne ayant

<sup>299</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 88.

<sup>300</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 89.

<sup>301</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 90.

<sup>302</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 90.

<sup>303</sup> Cf. notamment Etiemble, *L'Europe chinoise*, 2 tomes, Paris, Gallimard, 1988, 1989, et Jonathan Spence, *The Chan's Great continent. China in Western minds*, New York, Norton, 1998.

<sup>304</sup> Comme le dit Chevrier, «la Chine denguiste construit sa modernisation comme l'empire a construit son Etat, sa société, ses moeurs et sa culture : selon un schéma éloigné de notre idée institutionnelle de la nation et de la modernité politique», in Yves Chevrier, «Empire et universalisme en Chine : les conséquences d'une

une identité fixe et inscrite, par exemple, dans la nation en tant qu'Etat-nation moderne à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, difficulté dont nous informent les textes, efforts et lamentations des réformistes et révolutionnaires anti-impériaux chinois (et dont la meilleure expression est peut-être la formule de Sun Yat-sen définissant le peuple chinois comme un banc de sable, éclaté en chacun de ses éléments et éparpillé par les vagues s'abattant sur lui<sup>305</sup>), ainsi que la mise en évidence d'une culture politique traditionnelle chinoise en conflit avec les catégories de la pensée politique et juridique moderne, seraient alors à prendre en compte dans une telle évaluation<sup>306</sup>.

Le point soulevé par Agamben n'est cependant pas là. Ce qu'il «voit» dans les événements de Tian'anmen, c'est avant tout un «signal» ou un «message» qu'il interprète dans sa propre configuration culturelle pour lui donner un sens qui dépasse la signification perçue et vécue par les participants eux-mêmes<sup>307</sup>, et pour indiquer une direction du développement, non pas de la société chinoise, mais de la société occidentale, voire de la société mondiale. L'analyse d'Agamben est ainsi du même type que l'analyse de la Révolution française par Kant : une analyse supérieure du sens, de la logique interne qui est derrière les événements phénoménaux observés et qui les dépasse, sens qui est valable tout autant, si ce n'est plus, pour ceux qui n'y participent pas que pour les participants, et qui «éclaire» le mouvement général de la société, ou en tout cas, une de ses directions possibles.

---

histoire autre», *La Quinzaine littéraire*, n° 629, août 1993, p. 36. Freitag a, lui, bien montré le caractère sociohistorique, et les étapes de la construction, de la *societas* (opposée notamment à l'*universitas*) en Europe, cf. M. Freitag, *Le naufrage de l'université*, *op. cit.*, et «La métamorphose», *op. cit.* Pour un résumé synthétique des principales structures anthropologiques de la société et de l'identité chinoise traditionnelle comme base de la réflexion sur la nature de la «communauté» historique chinoise, cf. Myron L. Cohen, «Being Chinese : The peripheralization of traditional identity», in Tu Wei-ming, *The Living Tree. The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford, Stanford University Press, 1994, pp. 88-108. En termes historiques, voir aussi Y. Chevrier, «L'empire distendu : esquisse du politique en Chine des Qing à Deng Xiaoping», in J. F. Bayart, *La Greffe de l'Etat*, Paris, Karthala, 1996, pp. 263-395.

<sup>305</sup> Cf. Sun Yat-sen : «... le peuple chinois ne connaît que la famille et la solidarité clanique; il n'a pas d'esprit national. Par conséquent, bien que nous sommes quatre cent millions réunis en une Chine, en réalité nous ne sommes qu'un tas de sable éparpillé. [...] Si nous voulons prévenir [la catastrophe de la destruction de la Chine], nous devons épouser le nationalisme et porter cet esprit national pour le salut du pays» (1924), (ma traduction) in Wm. Theodore de Bary (ed.), *Sources of Chinese Tradition*, vol. II, New York, Columbia University Press, 1964, p. 107. Sur la problématique de la construction d'une société, d'une nation et d'un Etat moderne en Chine, voir aussi Philip A. Kuhn, *Les origines de l'Etat chinois moderne*, Paris, EHESS, 1999, notamment le chapitre 1, «Participation et autorité dans la pensée politique de Wei Yuan», pp. 77-100, et, pour un résumé général, Y. Chevrier, *La Chine moderne*, Paris, PUF, Coll. Que sais-je?, 1992.

<sup>306</sup> Cf. Y. Chevrier, «L'empire distendu : esquisse du politique en Chine des Qing à Deng Xiaoping», *op. cit.*, et P. Kuhn, *ibid.* Voir peut-être plus encore Billeter qui montre la prégnance depuis la Haute Antiquité chinoise du stratégique contre le politique dans le mode de domination et de pouvoir d'Etat, cf. «Bref essai sur l'histoire chinoise», in J. F. Billeter, *Chine trois fois muette*, Paris, Allia, 2000, pp. 95-146.

<sup>307</sup> Pour un recueil des principaux textes, interventions, adresses publiques liés aux événements de Tian'anmen, cf. par exemple, Chen Lichuan et Christian Thimonier (éd.), *L'impossible printemps. Une anthologie du Printemps de Pékin*, Paris, Paris, 1990. Une analyse distanciée des événements par l'un de ses protagonistes les plus connus, mais aussi les plus critiques, est donnée dans Liu Xiaobo, *Mori xingcunzhi de dubai* (Monologue d'un rescapé du dernier jour), Taipei, Shibao wenhua chubanshe, Lishi yu xianchang congshu, 1992.

Dans ce sens, et comme je l'évoquais ci-dessus, l'interprétation d'Agamben offre un exemple supplémentaire de l'importance et de la pertinence du travail comparatiste qui anime la double analyse critique de l'Occident moderne et postmoderne et de la Chine moderne et traditionnelle entreprise à travers ma thèse. Si, en effet, les événements de Tian'anmen s'avèrent la «première» expression contemporaine, dans notre société mondialisée, d'un conflit entre Etat et non-Etat (l'humanité), alors il est d'autant plus urgent non seulement de savoir pourquoi et comment, à travers le rapport de la société chinoise à la modernité occidentale comme au sein de sa propre trajectoire historique riche de modèles socio-politiques et étatiques variés<sup>308</sup>, c'est en Chine que cela s'est produit, mais aussi jusqu'à quel point ces événements «postmodernes» ressortent en fait d'une spécificité de la culture chinoise. On reviendra sur ce point en fin du chapitre VI, puis en conclusion de la thèse pour en dégager une problématique générale de recherche.

Pour finir, et comme transition à l'étude de la philosophie deleuzienne de l'«événement» qui va suivre, je dois revenir sur certains points de l'analyse d'Agamben. Comme souligné en introduction, on trouve de nombreux concepts communs à Agamben et à Deleuze, bien qu'ils poursuivent apparemment des tâches distinctes, le premier se penchant sur la mutation contemporaine et le deuxième essayant de dégager une perception du réel différente (et différentielle) de la perspective moderne subjectiviste et identitaire. On va ainsi voir s'animer ces concepts, et notamment ceux de manière, de dehors et d'expression, au sein de la pensée deleuzienne, que ce soit à travers ses études de Leibniz, des stoïciens, de Spinoza ou de Nietzsche, et les voir prendre la figure d'une grille d'analyse et d'interprétation cohérente de l'ontologie du vivant.

Parmi ces concepts, cependant, il en est deux dont le sens, en dépit d'une grande proximité, n'est pas tout à fait identique chez ces deux auteurs. Ce sont ceux d'idée chez Agamben et d'idéalité chez Deleuze. La façon dont Agamben présente sa théorie de l'idée comme seule issue à l'impasse de la représentation linguistique de l'essence ou du réel en la liant aux Idées de Platon interdit en fait de l'assimiler à la notion d'idéalité mise en avant par Deleuze. La théorie de l'idéalité événementielle de Deleuze que l'on verra dans *Logique du sens* n'a en effet rien à voir avec les Idées platoniciennes. Elle implique au contraire le refus de l'Idée comme modèle originel fixe, identifié comme tel, en un mot, d'essence universelle. Ce refus est d'ailleurs motivé par la distinction nécessaire entre sens et signification afin de garder un sens à l'idée d'adéquation entre réalité (les objets ou les choses) et langage (les mots). Il s'appuie alors sur la nature «événementielle», «maniériste» de cet être-tel que

---

<sup>308</sup> Sur ce point, voir notamment Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994, Etienne Balasz, *La bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard-Tel, 1968, et Y. Chevrier, *ibid.*

dégage Agamben, c'est-à-dire l'être dans son avoir-lieu, sa topicité, sa manière, toujours paradoxale puisqu'en changement, ou son individuation, incessante et où chaque propriété est sa propre impropriété. Pour que le mot conserve un sens qui dépasse la simple désignation de l'objet qu'il effectue, il faut en effet qu'il se réfère à une idée, ou une idéalité de la chose, qui soit hors du langage, à la fois avant et après le langage, et ce sous peine de réduire le sens (l'événement de la chose singulière auquel on se réfère) à la signification (toujours limitée au langage dans lequel elle opère). Dès que l'idéalité qui tente de cerner le mot est prise dans le langage, c'est-à-dire dans un concept, ou dans une Idée platonicienne, elle est en effet fixée, identifiée, modélisée, et perd alors son caractère ambigu, paradoxal, de pure abstraction qui est à la fois essence profonde (l'essence en tant qu'essence, et non pas l'essence comme universel ou comme particulier), qui la distingue justement du concept linguistique généraliste ou universaliste. Si l'on veut saisir toute la valeur de la théorie des idées proposée par Agamben pour expliquer la singularité quelconque comme être-tel, il faut alors la définir, avec Deleuze, comme pensée de l'idéalité non-platonicienne. Le chapitre suivant permettra de le montrer en détail en déployant la pensée événementielle du réel de ce dernier.

## **Chapitre V**

### **Singularité et événement chez Deleuze : Leibniz, les stoïciens, Nietzsche**

On a montré comment la postmodernité pouvait être déterminée comme une logique sociétale distincte de la modernité et tendant à dévoyer ou à miner les principes de celle-ci. On en a vu les conséquences et les manifestations : substitution des institutions par les organisations, notamment économiques (corporations); primat du judiciaire sur le politique; extension de la logique de la carte monétaire à l'ensemble de l'univers social; développement des non-lieux et appauvrissement des échanges interpersonnels; généralisation du contrôle comme mode opératoire de domination dans la société. On a également pu observer que toutes ces évolutions étaient liées et avaient une profonde influence sur l'évolution de l'«individu» et de sa perception. Hyper-individualisme, égoïsme narcissique, tribalisme, reféodalisation, affirmation de l'arbitraire individuel comme principe d'action, agir stratégique, cynisme, schizophrénie, sont ainsi des phénomènes largement associés à l'état contemporain postmoderne. Mais on recense aussi l'ouverture sur le nouveau, la redéfinition de l'espace, l'affirmation de la divergence comme accord. En dépit de l'analyse sociohistorique des origines et des mécanismes de la postmodernité par Freitag, il est alors difficile de voir la cohérence entre toutes ces manifestations, tous ces aspects de la logique postmoderne, et notamment d'en saisir à la fois la positivité et la négativité comme Jameson, Lyotard ou Raulot l'ont évoqué. Il semble en fait, qu'au-delà de l'effort descriptif et interprétatif, il manque aux critiques de la postmodernité une référence philosophique propre à celle-ci, autrement dit la reconnaissance d'une pensée de la postmodernité qui la transcende comme celle de Kant transcende la modernité, et qui pourrait donner un principe explicatif et donc une cohérence à ces phénomènes sans pour autant en éliminer les contradictions (persistance du paradoxe). Ce manque aboutit à deux choses. Premièrement, on ne comprend pas toute la force de la postmodernité, on ne comprend pas pourquoi, malgré l'étendue et l'importance des problèmes qu'on lui reconnaît, ses impasses, ses contradictions, elle est si florissante. Et deuxièmement, en conséquence, on ne saisit pas ce qui fait la logique positive de la postmodernité, ce qui en fait effectivement un changement paradigmatique de monde, pas seulement au niveau social, mais aussi aux niveaux philosophique et existentiel (donc proprement sociétal).

Pour comprendre le postmoderne, il semble donc qu'il faille suivre ses promoteurs quand ils affirment que la postmodernité constitue une autre perception (différentielle) du

monde, et ainsi changer de grille d'analyse du réel, de perspective, de point de vue. Plus exactement, il faut l'aborder sous plusieurs angles : d'abord, certes, analyser la postmodernité sous l'angle critique de la modernité, ce que font Freitag, Haesler, Raulet, Renaut ou Habermas. Ensuite, analyser le contemporain par rapport à ce qui le précède, dans sa positivité comme dans sa négativité, comme Deleuze l'a fait dans sa comparaison des régimes de domination. Mais il faut enfin aussi analyser la postmodernité en elle-même, à travers elle-même, pour ce qu'elle apporte de différent, pour ce qu'elle montre du réel et du social, du monde et de l'individu.

Cela, nous avons commencé à le faire avec le texte d'Agamben. Pourtant, Agamben ne met pas vraiment en lumière les principes opératoires de la logique contemporaine qui engendre la singularité quelconque qu'il annonce. Plus encore qu'Agamben, il me semble ainsi que la pensée la plus à même de saisir (et donc d'expliquer) cette perception du réel différentielle, c'est la philosophie de Deleuze. Avec Deleuze, on sort en effet définitivement du paradigme moderne pour s'ouvrir vers de tout autres dimensions et formalisations marquées par les concepts d'inflexion, de paradoxe, d'événement et de singularité qui dessinent le cadre d'une autre aventure philosophique et pratique. Mais cette aventure n'en garde pas moins ses racines dans l'évolution de la pensée occidentale depuis la Grèce antique. Elle tente en fait de retrouver au sein de cette évolution, de cette histoire, les lieux où des embranchements ont signalés d'autres voies, d'autres pistes pour comprendre le réel, que celles de la «voie royale» du rationalisme et de la dialectique, de Platon à Descartes et à Hegel. Deleuze se penche ainsi sur des lignées mineures, ou la ligne mineure, face à la ligne majeure de l'essence et de l'identité, de la représentation et de la rationalité. Cette ligne mineure, il la reconnaît chez les stoïciens, chez certains scolastiques, Scot par exemple, chez Spinoza, chez Leibniz et chez Nietzsche, précisément, donc, chez des penseurs de la marge, souvent incompris ou mal compris, ou tout simplement marqués d'une opposition à la Raison antique, puis classique, puis moderne. Ce sont ces auteurs qu'il a étudié principalement, et la liste de ses monographies philosophiques est à cet égard éclairante : Hume, Nietzsche (deux fois), Bergson, Spinoza (deux fois), Leibniz ou encore Foucault, et même Kant dont l'apport est reconnu précisément pour aller un pas plus loin<sup>1</sup>. Pour Deleuze, c'est la ligne d'une pensée de l'événement, de l'expression, du pli, de l'intensité. Dans ces ouvrages, comme dans les nombreux autres développant sa propre philosophie, seul ou en collaboration avec Guattari, Deleuze suit cette autre ligne de la pensée. Comme il le dit lui-même, «Dans tous mes livres, j'ai cherché la nature de l'événement, c'est un concept philosophique, le seul

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, 1953, *Nietzsche et la philosophie*, 1962, *Nietzsche*, 1965, *Le Bergsonisme*, 1966, *Spinoza et le problème de l'expression*, 1968, *Spinoza - Philosophie pratique*, 1983, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, 1988, *Foucault*, 1986, *La philosophie critique de Kant*, 1963.

capable de destituer le verbe être et l'attribut»<sup>2</sup>. On doit alors aussi noter que ce sont, et ce n'est pas un hasard, ces mêmes philosophies que la pensée «moderne» place à l'origine de la dérive postmoderne.

Deleuze valide ainsi par anticipation la perception d'Agamben d'un individu contemporain comme singularité quelconque en étendant le concept de singularité au statut de principe même de la construction du réel, et donc tant du monde que des individus et des sujets constitués. Deleuze permet alors de comprendre en profondeur la logique interne postmoderne, au-delà du fonctionnalisme cynique et stratégique (qui en est sa face réifiée et instrumentalisée comme régime de domination - sociétés de contrôle - et en cela tout à fait réelle), comme perception différentielle du réel et ouverture sur un monde de la multiplicité.

A travers l'analyse qui va suivre, j'aimerais donc montrer que, plus que Lyotard, plus que Jameson, plus même que Foucault, la pensée de Deleuze est la philosophie clé pour comprendre le monde postmoderne, car il offre un «système» - même si c'est un anti-système, un système ouvert -, l'un des plus cohérents et les plus complets que l'on relève dans la philosophie contemporaine, et sans jamais être dupe de l'évolution concrète, sociétale, des choses<sup>3</sup>. Chez Deleuze, on peut mettre au jour les bases théoriques de la postmodernité comme société et forme typique du réel, forme de perception et forme de réalisation, c'est-à-dire à la fois comme théorie de la société et comme théorie du sujet en tant que chaque vision du sujet renvoie nécessairement à une vision distincte du monde. Deleuze n'est ainsi certainement pas un philosophe postmoderne, il est avant tout un philosophe tout court, comme Kant, comme Nietzsche; mais il est le philosophe de la postmodernité, comme Kant est le philosophe de la modernité, et Nietzsche celui de la crise de la modernité. Plus loin, et dans le cadre de mon intérêt particulier pour la Chine, la prise en compte de la pensée et la méthode deleuzienne sera d'une grande importance pour sortir du dialogue de sourd entre modèle occidental et modèle chinois. La philosophie de l'événement de Deleuze offre en effet une grille différente pour aborder de façon nouvelle la spécificité socio-culturelle de la Chine, et une grille qui, en raison des concepts singuliers qu'elle formule et de la manière qu'elle a de les faire fonctionner, permet alors peut-être d'approcher cette spécificité au plus près, et non pas dans cette perspective antithétique qui marque toutes les tentatives d'application de la modernité et de ses théories à la réalité chinoise. Elle ouvre ainsi la voie à une étude de la société et de la culture chinoise qui sort de la direction du rationalisme occidental et des sciences sociales classiques qui lui sont reliées, et qui peine tant à expliquer la différence, à la

<sup>2</sup> G. Deleuze, «Sur la philosophie», in *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, p. 194.

<sup>3</sup> Deleuze s'est bien expliqué sur la nécessité pour une pensée de faire système : «Tout le monde sait que la philosophie s'occupe de concepts. Un système c'est un ensemble de concepts. Un système ouvert c'est quand les concepts sont rapportés à des circonstances et non plus à des essences», G. Deleuze, «Entretien sur *Mille plateaux*», in *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 48.

fois des réalités et des concepts, de la société chinoise moderne comme traditionnelle. Elle procure de plus des concepts et des outils d'analyses plus adéquats à la compréhension de cette différence.

La philosophie de Deleuze reste certes difficile à appréhender dans sa totalité et tout autant difficile à présenter. Je n'essaierai alors pas de faire un résumé de celle-ci qui se voudrait exhaustif. Au contraire, je voudrais par un choix précis d'ouvrages et de textes mettre en lumière ce qui dans cette oeuvre permet de mieux comprendre, voire de remettre en question, les thèmes de la modernité et de la postmodernité qui sont au coeur de mon étude, et les philosophies qui leur sont attachées, de Leibniz à Kant et à Nietzsche. On ne peut en effet se tourner vers un livre de Deleuze qui représenterait un *compendium* de sa pensée, une synthèse finale, l'exposé thématique de sa pensée. Mais s'il n'existe pas de livre contenant toute la philosophie de Deleuze, celle-ci est toute entière dans chacun de ses livres. Comme le dit Zourabichvili, «Les mêmes motifs logiques, souvent les mêmes concepts, reviennent d'un livre à l'autre, chaque fois variés, déplacés : l'oeuvre toujours en cours est comme un jeu d'échos ou de résonances»<sup>4</sup>. Chaque ouvrage permet ainsi d'avoir accès à la logique profonde de la pensée deleuzienne, à «cette configuration logique récurrente» qui se trouve à chaque fois appliquée, développée, impliquée sur un axe ou un objet différent. Mais c'est alors aussi en mettant en relation différents textes de Deleuze, écrits à des périodes différentes, sur des thèmes différents, que l'on pourra au mieux dégager la cohérence et la force de cette philosophie. Certains livres de Deleuze sont toutefois plus importants ou représentatifs que d'autres pour saisir l'originalité de sa philosophie en tant que pensée de l'événement, de la singularité et de la multiplicité. Outre ses deux études majeures sur Nietzsche (*Nietzsche et la philosophie*, 1962) et Spinoza (*Spinoza et le problème de l'expression*, 1968), auteurs qui animent la réflexion deleuzienne toute entière et dont la mise en relation est un de ses traits spécifiques<sup>5</sup>, ce sont *Logique du sens*, *Différence et répétition* et *Mille plateaux*. Les deux premiers sont parus la même année, 1969, et présentent l'aboutissement des vingt années précédentes de travail et de critique des schèmes platoniciens et rationalistes ainsi que le meilleur exposé de sa pensée du réel comme

<sup>4</sup> François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, Coll. Philosophies, 1996 (1ère éd. 1994), p. 5.

<sup>5</sup> Comme le dit Deleuze interrogé sur l'unité de son oeuvre : «Et tout tendait vers la grande identité Spinoza-Nietzsche», in «Sur la philosophie», *op. cit.*, p. 185. Pierre Zaoui a très bien expliqué le sens et la force de cette identité paradoxale que pose Deleuze entre des auteurs si différents dans les termes de la philosophie classique et qui ne se comprend que dans le cadre d'une philosophie du pli, du pliage, et de l'immanence. Cf. P. Zaoui, «La «grande identité» Nietzsche-Spinoza : quelle identité?», *Philosophies*, «Gilles Deleuze», n° 47, septembre 1995, pp. 64-84.

événement<sup>6</sup>. Le troisième fut publié en 1980, somme de dix ans d'une collaboration avec Félix Guattari qui, à travers *L'Anti-Oedipe*, *Kafka* et *Rhizome*, lui a permis de développer encore plus avant sa pensée du multiple et du plan d'immanence. Bien qu'en général, les analyses consacrées à Deleuze se rapportent prioritairement à *Différence et répétition*, j'ai plutôt choisi de me pencher sur *Logique du sens* à la fois pour les rapports conceptuels que l'on peut établir avec *Mille plateaux*, notamment à propos du sujet et de l'individu, et pour la mise en relation Stoïciens-Leibniz-Nietzsche-contemporains qu'on y trouve, et qui fait le mieux entendre la voix singulière de Deleuze<sup>7</sup>. Ce choix, qui implique bien sûr de laisser de côté certains thèmes, est ainsi guidé avant tout par la problématique modernité/postmodernité qui m'occupe dans cette thèse.

L'analyse de cette philosophie et celle d'une possible philosophie de la postmodernité sera alors étalée sur deux chapitres. Dans ce premier chapitre, je souhaite montrer, essentiellement à travers l'étude de deux des ouvrages de Deleuze, *Le pli* et *Logique du sens*, d'une part, combien il est nécessaire de revoir la lecture de Leibniz et de son individualisme afin de comprendre sa réelle influence sur l'état contemporain postmoderne, et d'autre part comment Deleuze relie Leibniz à une pensée de l'événement dont la première formulation se trouve chez les stoïciens. Par ailleurs, si l'on accepte avec Renaut l'idée que la question de l'individualisme contemporain est ancrée dans une vision du monde à la fois nietzschéenne et leibnizienne, il est essentiel de comprendre en quoi ces deux pensées sont en correspondance et ce qui les oppose à la vision subjectiviste cartésienne. Or, ce que permet de faire Deleuze, c'est à travers une mise au jour de la motivation nietzschéenne, de relier Nietzsche et les stoïciens dans une commune découverte de la surface comme monde des singularités-événements, et ainsi de redoubler et la relation Nietzsche-Leibniz et la relation Leibniz-Stoïcisme dans l'établissement d'une philosophie de l'événement et du devenir, incluant une théorie de la subjectivation, maintenant à proprement parler deleuzienne.

<sup>6</sup> Ces deux ouvrages attirèrent une critique louangeuse de Foucault dans son article «Theatrum philosophicum», *Critique*, n° 282, novembre 1970, repris dans *Critique. Cinquante ans, 1946-1996*, n° 591-592, août-sept. 1996, pp. 703-726. Je reviendrai sur les rapports Foucault-Deleuze ci-dessous chapitre VI. 2.

<sup>7</sup> Pour des analyses synthétiques de la pensée de Deleuze, on pourra se référer à F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, op. cit., et à Alberto Gualandi, *Deleuze*, Paris, Les Belles lettres, Coll. Figures du savoir, 1998. Chacun privilégie certaines thématiques, certains aspects de l'oeuvre de Deleuze. Le premier se veut peut-être plus proche de la pensée deleuzienne (avec la reprise de la méthode d'analyse des philosophes propre à Deleuze), dans la tentative de suivre et de mettre à jour la logique interne de cette pensée. Le second, plus riche en notices biographiques, propose, lui, dans des formes plus classiques, une thèse sur l'oeuvre de Deleuze comme problématisation parallèle de l'Être et de la Pensée.

## 1. Monde et individu chez Leibniz. Lecture deleuzienne

Renaut a souligné l'importance de Leibniz dans l'histoire de la philosophie du sujet occidentale, précisément comme point de jonction du rationalisme et de l'individualisme. Avec Deleuze, c'est pourtant une toute autre analyse de Leibniz, et de son importance, qui nous est proposée, notamment dans l'ouvrage qu'il lui a consacré, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, et qui l'amène à mettre en relation Leibniz et la création contemporaine<sup>8</sup>. Deleuze ne remet pas en question le diagnostic de rationalisme et d'individualisme de Leibniz posé par Renaut, pas plus qu'il ne réfute l'image d'un leibnizianisme essentiellement monadologique, y compris dans ses implications de fermeture. Tout au contraire, Deleuze insiste lui aussi sur ces thèmes et sur la centralité de la monade dans toute la perception du réel et du monde de Leibniz. Ce qui sépare Deleuze et Renaut, c'est alors davantage l'interprétation qu'ils font de ces principes théoriques. L'une des raisons de cette divergence découle du principe distinct de lecture employé par les deux auteurs. Contrairement à Renaut qui reprend la perspective heideggérienne de «suite» (*folgen*), et place ainsi la pensée de Leibniz au regard à la fois de son prédécesseur rationaliste Descartes et de l'évolution postérieure de la philosophie de Hegel à Nietzsche, l'étude de Deleuze se fait, non seulement, en dehors du cadre de la philosophie du sujet, ou d'une réflexion sur la modernité, mais encore s'attache au leibnizianisme «en soi», dans sa singulière spécificité. Deleuze reconnaît certes des liens ou des correspondances entre Leibniz et d'autres philosophies (les stoïciens, Nietzsche, Bergson, Whitehead, notamment), mais ne cherche ni ne postule une logique le rattachant à d'éventuels successeurs. En conséquence, d'une part, il offre une analyse «de l'intérieur», qui tente de déployer la cohérence interne et pour elle-même de cette philosophie, sans souci de filiation, l'amenant même à «faire parler» Leibniz plus que celui-ci ne le fait dans ses textes<sup>9</sup>. D'autre part, il arrive à montrer la spécificité, la contingence en quelque sorte, de la pensée de Leibniz dans sa relation au monde intellectuel de l'époque, l'époque Baroque.

A principe de lecture différent, correspond alors, pourrait-on dire, un Leibniz différent. Or, cela a une importance majeure dans notre analyse de la postmodernité. En effet, si Leibniz est bien la source ou l'une des sources philosophiques de l'état postmoderne, il est essentiel de savoir ce que sa philosophie signifie et implique afin de voir en quoi on peut, premièrement, effectivement le relier à la situation contemporaine, et deuxièmement se référer à lui pour comprendre cette situation. Par exemple, sur le thème critique de la monade comme

<sup>8</sup> Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988.

<sup>9</sup> Selon Deleuze, «l'histoire de la philosophie doit, non pas redire ce que dit un philosophe, mais dire ce qu'il sous-entendait nécessairement, ce qu'il ne disait pas et qui est pourtant présent dans ce qu'il dit», in G. Deleuze, «Sur la philosophie», *op. cit.*, p. 186.

individu. Alors que Renaut sous-entend cet individu dans une pensée subjectiviste (et plus exactement comme une dérive hors du sujet cartésien), Deleuze nous amène à voir que la nature de cet individu leibnizien est déjà en elle-même non-subjective, elle est singularité. Il montre ainsi que l'individu leibnizien est un individu d'événement ayant le monde comme prédicat incorporel inclus en lui tel un fond dont il extrait des manières singulières. On ne se trouve pas alors face à une dérive mais bien à deux formes ou modalités de pensée, deux acceptions distinctes du monde et de l'individu. Avec des nuances cependant. En effet, comme Deleuze le souligne dans *Logique du sens*, en raison de son rationalisme et de la nécessité divine, Leibniz ne peut pas porter jusqu'à son terme l'idée anti-subjective de singularité et la comprend encore de façon trop proche de l'individu. En dépit de cela, Leibniz apparaît bien comme l'une des théories les plus développées de l'événement-singularité, et c'est pour cela qu'il intéresse Deleuze. Et ceci a donc des conséquences sur notre saisie de la postmodernité. A la place ou à côté de la postmodernité particulariste, positiviste, c'est-à-dire d'une anti-modernité que Renaut associe (à travers Nietzsche) à Leibniz dans le sens de l'individualisme anti-subjectif et de la dissolution de l'autonomie qu'il voit au coeur de son système, on voit se dégager maintenant, toujours dans une relation (à travers Nietzsche) à Leibniz et à sa figure de l'individu, l'idée d'une postmodernité singulariste et relativiste.

Tout comme Renaut, voire davantage que lui, Deleuze reconnaît ainsi que le monde contemporain est «leibnizien», non seulement à travers la figure de l'individu qui s'y déploie, mais aussi dans la perspective qu'il a sur le réel, une perspective de «pli». Pour le comprendre, il faut bien saisir ce que signifie la pensée de l'événement que Deleuze identifie chez Leibniz et qui forme tout autant le coeur de sa propre philosophie. On voit là, comme l'ont relevé plusieurs commentateurs, que *Le pli* est à la fois un livre sur Leibniz et le tout de la pensée de Deleuze, «plus que jamais tout entière présente», qu'il implique l'oeuvre de Deleuze plus qu'il ne l'explique, l'enveloppe plutôt que ne la développe<sup>10</sup>. Il faudra donc, à la suite de l'étude de cet ouvrage, reprendre la pensée même de Deleuze afin de l'expliquer à son tour. Pour le moment, on va s'enfoncer dans la philosophie leibnizienne en se penchant avant tout sur la question de l'individu, puis revenir sur les liens posés entre Leibniz et les contemporains (le Baroque et le Néo-baroque), et par conséquent à la question postmoderne.

---

<sup>10</sup> R. Bellour et F. Ewald, in «Sur la philosophie», et R. Maggiori, «Sur Leibniz», in G. Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p. 210 et p. 218.

## 1. 1. Le monde comme inflexion et inclusion

Selon Deleuze, la philosophie de Leibniz se définit avant tout par deux notions qui s'opposent à la pensée essentialiste de l'identification et de l'affirmation : l'inflexion et l'inclusion. Chez Leibniz, l'inflexion se substitue ainsi à l'atome, ou plutôt constitue l'atome véritable, le point élastique ou la singularité intrinsèque qui détermine les objets. Elle ne renvoie donc pas à des coordonnées; elle est, pour Leibniz, un «signe ambigu». Si elle s'effectue dans le monde, elle n'est pas dans le monde avant son actualisation : «elle s'effectuera d'après des axes de coordonnées, mais pour le moment elle n'est pas dans le monde : elle est le Monde lui-même, ou plutôt son commencement, disait Klee, «lieu de cosmogénèse», «point non dimensionnel», «entre les dimensions» »<sup>11</sup>.

L'univers, pour Leibniz, en accord avec son opposition à l'essentialisme, apparaît alors semblable à «un étang de matières dans lequel il y a des différents flots et ondes»<sup>12</sup>, qui forment les plis toujours singuliers du monde. Il n'y a donc chez lui, ni l'idée de l'univers comme grand vivant, ni celle d'un Esprit universel. Au contraire, «les organismes gardent une individualité irréductible, les lignées organiques, une pluralité irréductible»<sup>13</sup>. Au lieu de l'universalité, on obtient l'ubiquité du vivant. Le monde ne se voit plus décrit en termes d'Essence et d'Apparence, d'identité ou d'atome, mais comme inflexion d'un point à l'autre, inclusion d'un point par l'autre. De là découle logiquement une compréhension différente de l'objet et du sujet. L'objet ne peut plus, en effet, se définir par une forme essentielle, comme dans la pensée substantialiste. Il est une «fonctionnalité pure», toute en déclinaison ou modulation sérielle<sup>14</sup>. Plutôt qu'un objet, un «objectile». Pour le comprendre, Deleuze souligne que cette conception nouvelle de l'objet chez Leibniz se retrouve en fait dans l'objet technologique contemporain : «le nouveau statut de l'objet ne rapporte plus celui-ci à un moule spatial, c'est-à-dire à un rapport forme-matière, mais à une modulation temporelle qui implique une mise en variation continue de la matière autant qu'un développement continu de la forme»<sup>15</sup>. La conception de l'objet chez Leibniz est donc non seulement temporelle mais

<sup>11</sup> G. Deleuze, *Le pli, op. cit.*, p. 21. Deleuze souligne la similitude de cette conception, qui fournit la définition des mathématiques baroques dont l'objet est la variation, avec les travaux scientifiques de Thom et de Mandelbrot sur les mathématiques des catastrophes et du pli (*ibid.*, p. 24), et que Lyotard met, lui, au cœur du paradigme postmoderne du réel et de la science, cf. chapitre II. 4.

<sup>12</sup> G. W. Leibniz, «Lettre à Des Billettes», déc. 1696, cité par G. Deleuze, *ibid.*, p. 8.

<sup>13</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 14.

<sup>14</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 26.

<sup>15</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 26. Deleuze relève ainsi, en reprenant les travaux de Bernard Cache (in *L'ameublement du territoire*, sans référence) que contrairement à l'objet standard des débuts de l'ère industrielle, qui conserve une certaine essence et sous-entend une loi de constance, dans la situation contemporaine, la fluctuation de la norme remplace la permanence d'une loi, et «l'objet prend place dans un continuum en variation», *ibid.* A ce sujet, voir le texte de Deleuze, «Les sociétés de contrôle», étudié au chapitre III. 3., ainsi que l'analyse de l'objet par P. Restany rapportée au chapitre II. 2.

aussi qualitative, pour autant que «les sons, les couleurs, sont flexibles et pris dans la modulation». Cet objet apparaît alors comme «un objet maniériste, et non plus essentialiste : il devient événement»<sup>16</sup>.

Face à cet objet modulé, le sujet devient un point de vue qui représente la variation ou l'inflexion. C'est un «lieu, une position, un site, un «foyer linéaire», ligne issue de lignes», qui fonde l'idée du perspectivisme. Face à l'objectile, un «*superjet*» (Whitehead). Deleuze souligne ainsi le rapport nécessaire entre la variation et le point de vue, non pas seulement à cause de la variété des points de vue, «mais en premier lieu parce que tout point de vue est point de vue sur une variation»<sup>17</sup>. Un tel perspectivisme, chez Leibniz, comme plus tard chez Nietzsche, Whitehead ou encore Henry James, dit Deleuze, est alors bien un relativisme mais dans un sens tout à fait précis : «ce n'est pas une variation de la vérité d'après le sujet, mais la condition sous laquelle apparaît au sujet la vérité d'une variation. C'est l'idée même de la perspective baroque»<sup>18</sup>. Non pas la relativité du vrai mais la vérité de la relativité.

Ce rapport au Baroque est d'ailleurs au centre de l'analyse de Deleuze. Selon lui, toute la philosophie de Leibniz doit être comprise en référence au Baroque. Elle constituerait, en fait, la philosophie du Baroque auquel elle fournit son concept fondamental : le pli à l'infini, c'est-à-dire la pensée du pli dans sa plus grande extension, «pli selon pli», dépli, repli, contrepli. L'histoire recense certes d'autres plis, note Deleuze, comme le pli grec ou le pli d'Orient (pli du vide et du plein), mais c'est seulement dans le Baroque que le pli va connaître «un affranchissement sans limites»<sup>19</sup>. La centralité du pli chez Leibniz se reflète alors logiquement dans les concepts essentiels de sa théorie qu'il faut saisir dans cette perspective : l'inflexion comme pliure et l'inclusion comme enveloppe.

Les concepts d'inflexion comme point non-dimensionnel, d'objet comme modulation de points singuliers, de sujet comme point de vue, se rejoignent tous dans l'idée de singularité. Et de fait, Deleuze estime que la philosophie de Leibniz développe proprement une pensée de la singularité ou de l'événement-singularité. Pour autant, ce concept de singularité, tout comme le refus de l'universalité chez Leibniz, n'entraîne pas l'absence d'individualité. Au contraire, il faut bien voir, selon Deleuze, et comme l'a soutenu Renaut, que l'individu est un constituant essentiel du monde leibnizien sous le concept d'âme ou de monade. Mais on aura compris que cette individualité n'est pas l'individualité fixe et identitaire de la modernité. Le lien entre inflexion et inclusion est alors assuré par l'âme :

<sup>16</sup> G. Deleuze, *Le pli, op. cit.*, pp. 26-27.

<sup>17</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 27.

<sup>18</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 27.

<sup>19</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 48. Affranchissement dont les conditions sont par ailleurs déterminables. Pour la liste des conditions du pli baroque, cf. pp. 49-53.

«l'inflexion est une idéalité ou virtualité qui n'existe actuellement que dans l'âme qui l'enveloppe»<sup>20</sup>. L'inclusion est la cause finale du pli (inflexion), elle opère l'actualisation de l'inflexion : il y a passage constant de l'un à l'autre. C'est toujours une âme, dit Deleuze, «qui inclut ce qu'elle saisit de *son* point de vue, c'est-à-dire l'inflexion»<sup>21</sup>.

En conséquence, chez Leibniz, l'âme ou la monade constitue le sujet comme point métaphysique, c'est-à-dire «l'unité en tant qu'elle enveloppe une multiplicité, cette multiplicité développant l'Un à la façon d'une «série» »<sup>22</sup>. Chez Leibniz, «chaque monade comme unité individuelle inclut toute la série, elle exprime ainsi le monde entier, mais ne l'exprime pas *sans exprimer plus clairement une petite région du monde, un «département», un quartier de la ville, une séquence finie*»<sup>23</sup>. Il y a donc une infinité d'âmes ou de points de vue. Chaque âme diffère des autres, chacune ayant sa propre région du monde qu'elle éclaire : «dans la mesure où l'âme est pleine de plis à l'infini, elle peut toutefois en déplier un petit nombre à l'intérieur de soi, ceux qui constituent son département ou son quartier»<sup>24</sup>. Sous cet angle, la monade est bien une particularité du monde, du Tout-un.

Leibniz combat ainsi à la fois l'idée d'un Esprit universel et la pure immanence, et ce en plaçant le rapport monade-monde dans une «harmonie» ou «accord des points de vue singuliers»<sup>25</sup>. La question de la relation entre les monades, et de la façon dont elles délimitent leur territoire, est d'ailleurs, elle aussi, réglée par l'«harmonie». En effet, comme la caractéristique des monades est d'être fermée sur l'extérieur («sans porte ni fenêtre»), on ne peut pas dire que leurs régions s'ajustent les unes par rapport aux autres. La relation entre ces unités individuelles doit alors être assurée par une harmonie préétablie, ou accord supérieur inclus dans les monades mais pourtant indépendant de chacune d'elles. On retrouve ici l'analyse classique de la monade leibnizienne. La série du monde est incluse dans chaque monade, même si aucune d'elles ne contient la «raison» de la série «qui leur reste extérieure comme le principe de leur accord»<sup>26</sup>. Toutefois, souligne Deleuze, la conséquence de ce rapport harmonique, c'est que «si le monde est dans le sujet, le sujet n'en est pas moins *pour le monde*»<sup>27</sup>. La condition de clôture de la monade chez Leibniz apparaît ainsi comme «la

<sup>20</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 31.

<sup>21</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 31.

<sup>22</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 33. Deleuze note que Leibniz tire cette notion et le nom même de monade directement des néo-platoniciens (cf. Proclus, *Eléments de théologie*). Plus tard, ce sera Bruno qui poussera ce système d'enveloppements et de développements (implication et explication) des monades au niveau d'une complication universelle : Ame du monde ou Unité universelle qui complique tout et tous, tous les mouvements et tous les Uns. Les émanations néo-platoniciennes font alors place à une «large zone d'immanence», même si les droits d'un Dieu transcendant ou d'Unité encore supérieure sont formellement respectés (Giordano Bruno, *De triplici minimo*), *ibidem*.

<sup>23</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 35.

<sup>24</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 35.

<sup>25</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 33-34.

<sup>26</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 36.

<sup>27</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 35.

condition de l'être pour le monde», et non d'un être-dans le monde (Heidegger) : «l'âme est l'expression du monde (actualité), mais parce que le monde est l'exprimé de l'âme (virtualité)»<sup>28</sup>. Pour comprendre cette définition de l'individu et de son rapport au monde, il faut alors se pencher sur la distinction que Leibniz opère entre âmes et corps. Cela permettra de voir comment la nature de l'individu leibnizien l'éloigne de l'individualisme classique.

## 1. 2. Les âmes et les corps : union, distinction, et rapports harmoniques

De façon succincte, nous allons donc résumer la relation entre l'âme et le corps avant d'aborder la question de l'individu, sans pour autant traiter directement du corps lui-même. Le problème du corps, fort important chez Leibniz, nous intéresse en effet ici avant tout dans sa relation à l'âme, car c'est celle-ci, en tant qu'unité, qui représente le concept d'individu dans sa philosophie.

Premier principe du rapport âme-corps chez Leibniz : chaque monade possède, et possède nécessairement, un corps particulier<sup>29</sup>. Mais comme tout est monadique dans le monde de Leibniz, le corps est toujours lui aussi constitué de monades. Plus exactement il est constitué de «singularités» qui sont rassemblées sous la domination d'une monade leur conférant un caractère d'unité. Quand on parle de monades en tant qu'âme, on réfère donc en fait au type le plus élevé des monades, les monades raisonnables ou spirituelles, celles qui sont dépositaires de l'Esprit ou du concept, et qui ne peuvent pas être dominées par d'autres monades, ayant déjà leur unité en soi.

Deuxième principe de la relation de l'âme au corps : elle est caractérisée à la fois par l'union et la distinction. Âmes et corps sont en effet distincts, et distincts en nature. C'est la distinction entre les deux niveaux du matériel et du spirituel. Mais le monde étant «un» (principe de l'impossibilité), ces deux niveaux, et donc l'âme et le corps, n'en sont pas moins inséparables. Plus encore, ces deux niveaux opèrent en «concertation», et cela à travers des rapports, là encore, harmoniques. La théorie de l'harmonie préétablie de Leibniz s'applique donc non seulement aux rapports entre les monades, mais aussi aux rapports entre les monades et les corps, les monades et *leurs* corps. De fait, si la monade peut avoir une possession extrinsèque (un corps), c'est qu'il y a, chez Leibniz, cette différence entre distinction et séparabilité, ou plutôt cette communion entre les deux : «c'est même là que

<sup>28</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 37.

<sup>29</sup> Sur les raisons de la nécessité d'un corps pour les monades, cf. G. Deleuze, *Le pli*, pp. 113-131.

l'Harmonie et l'Union trouvent le principe de leur répartition : l'harmonie préétablie de l'âme et du corps régit leur distinction réelle, tandis que l'union détermine leur inséparabilité»<sup>30</sup>.

La vision du monde et de l'individu chez Leibniz peut ainsi être assimilée à l'organisation de la maison baroque avec sa répartition en deux étages, et la tension entre les deux, entre l'élévation, l'apesanteur, spirituelle et la gravité, la pesanteur, physique. En haut, les âmes, en bas, les corps ou la matière. Les monades, âmes sans fenêtres sur le dehors, constituent l'étage supérieur, clos sur lui-même, tandis qu'à l'étage inférieur, on note quelques petites ouvertures. Entre les deux, entre les plis de l'âme et les replis de la matière, entre la perception et les «vibrations ou oscillations», s'établit une «correspondance» qui relève d'une relation harmonique. Rapport de correspondance, cette relation apparaît en fait aussi comme un rapport de ressemblance, dans le sens où le perçu (par l'âme) ressemble à quelque chose (un corps) à quoi il nous force à penser. La différence âme/corps n'est pourtant pas évacuée ici, souligne Deleuze, car la ressemblance est un rapport d'ordre et non d'identité. Entre le physique et le psychique (ou spirituel), est maintenue une différence infranchissable, qui renvoie à deux causalités, deux calculs, deux mécanismes. D'un côté, une causalité physique toujours extrinsèque, «qui va d'un corps à tous ceux dont il reçoit l'effet à l'infini dans l'univers (régime de l'influx ou de l'interaction universelle)», et de l'autre, la causalité psychique toujours intrinsèque «qui va de chaque monade pour son compte aux effets de perception de l'univers qu'elle produit spontanément, indépendamment de tout influx d'une monade à une autre»<sup>31</sup>.

Cette différence renvoie d'ailleurs à la nature du concept chez Leibniz, qui n'est pas collectif, nous dit Deleuze, mais distributif. Les monades-âmes, qui sont concepts, sont en effet «des unités distributives, suivant un rapport chacun-tout, tandis que les corps sont des collectifs, troupeaux ou agrégats, suivant un rapport les uns-les autres»<sup>32</sup>. Ainsi, à l'étage supérieur, il n'y a pas de communication (les Chacun) et, à l'étage inférieur, tout est communication incessante du mouvement, action réciproque des uns sur les autres (les Communs). C'est la séparation entre un régime «d'expression» et une causalité verticale immanente, et un régime «d'impression» et une causalité transitive horizontale<sup>33</sup>.

Mais c'est aussi la distinction entre ce qui est «être individuel» et ce qui est «phénomène de masse ou de foule», entre les «formes vraies», âmes ou monades, qui ne sont ni objet ni sujet, mais «intérieurités absolues qui se saisissent elles-mêmes», et les

<sup>30</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 144.

<sup>31</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 129-130.

<sup>32</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 133.

<sup>33</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 136.

«figures ou structures» toujours dépendantes de relations préexistantes à elles<sup>34</sup>. Les formes vraies ne se déterminent pas les unes les autres, mais s'accordent entre elles, leur individualité étant irréductible même aux hiérarchies dans lesquelles elles entrent. Autrement dit, ce sont «des positions absolues verticales, des surfaces ou des volumes absolus, des domaines unitaires de «survol», qui n'impliquent plus comme les figures une dimension supplémentaire pour se saisir elles-mêmes»<sup>35</sup>.

Pour réunir ces deux régimes d'expressions différentes, âme-matière, on comprend donc que l'on ne peut se passer d'une harmonie préétablie, et celle-ci se présente d'abord comme un accord entre les deux régimes. Ce passage par l'harmonie, l'absence de communication entre monades, mais aussi entre monades et corps, pose néanmoins le problème de l'émergence de l'autre ou de la pluralité. On pourrait ainsi penser que, seuls les corps communicants, le seul rapport aux pluriels, et non plus à un Tout-Un, se fasse précisément à ce niveau, et donc sous le niveau du raisonnable, de la conscience. Or, selon Deleuze, cette interprétation est erronée pour la simple raison que la pluralité serait en fait déjà découverte chez Leibniz au stade la monade. En effet, pour Leibniz, dans les monades, «tout ce qui excède ma zone claire ou mon département, et que pourtant j'inclus, tout ce qui reste sombre ou obscur en moi, est comme l'image négative d'autres monades, parce que d'autres monades en font leur zone claire à elles»<sup>36</sup>. Il y a donc une communauté de monades, une Nature première, constituée par toutes leurs zones claires respectives, qui n'a pas besoin de corps pour apparaître, et où le rapport à l'autre s'établirait. Dès lors, souligne Deleuze, «si une rencontre avec l'étranger se produit au niveau du corps, ce ne sera pas avec l'autre-moi, mais avec quelque chose de plus inattendu, qui constitue une Nature seconde»<sup>37</sup>. Cette nature seconde, c'est «l'animal en moi comme être concret», la rencontre même avec le corps, qui n'est pas un étranger puisque il me constitue aussi, mais un «demi-étranger».

Finalement, et en posant l'idée que Dieu fournit à la monade le corps organique correspondant à ses perceptions, on peut comprendre, selon Deleuze, l'ensemble de la théorie du pli : «L'opération de la perception constitue les plis dans l'âme, les plis dont la monade est tapissée du dedans; mais ceux-ci ressemblent à une matière, qui doit dès lors s'organiser en replis extérieurs»<sup>38</sup>. Le monde est fait de deux moments, ou deux moitiés en harmonie, «l'une par laquelle il est enveloppé ou plié dans les monades, l'autre engagé ou replié dans la matière»<sup>39</sup>. Ainsi, entre les âmes et la matière, il y a toujours distinction réelle : ni influence,

<sup>34</sup> Cf. Raymond Ruyer, *La conscience et le corps*, Paris, PUF, référé par Deleuze, *ibid.*, p. 137.

<sup>35</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 137.

<sup>36</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 144.

<sup>37</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 144.

<sup>38</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 131.

<sup>39</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 136.

ni interaction réciproque, mais seulement «action idéale» : «chacun opère d'après ses propres lois, l'un par spontanéité ou action internes, l'autre par détermination ou action externes»<sup>40</sup>. L'action idéale signifie que «l'âme et le corps, chacun à sa manière ou suivant ses propres lois, exprime une seule et même chose, le Monde»<sup>41</sup>. Ce sont deux expressions, deux «exprimants» distincts du monde, l'un étant son actualisation, l'autre sa réalisation. C'est la double pliure du monde, plié dans les âmes, replié dans les corps. Et «entre les deux plis, l'entre-pli, le *Zwiefalt*, la pliure des deux étages, la zone d'inséparabilité qui fait charnière, couture»<sup>42</sup>.

La différence entre monade et corps est alors enfin celle qui distingue le monde virtuel-actuel du monde possible-réel. Selon le principe des impossibles, en effet, si le premier est le monde des monades qui contiennent tous les mondes en elles, le second est nécessairement celui des corps comme le monde choisi, le meilleur monde choisi par Dieu, le monde d'effectuation de la virtualité incluse dans les monades. L'actuel n'est pas forcément réel, mais il doit lui-même être réalisé, et le monde se comprend donc comme événements, c'est-à-dire, comme «ce qui s'actualise et se réalise», à la fois dans la monade et dans les corps, dans la seule convergence possible.

### 1. 3. La fermeture relative des monades

La question de la fermeture des monades, qui a tant nourri l'analyse de l'individualisme monadologique de Renaut, doit donc maintenant, si on la replace dans la logique interne de la perspective leibnizienne, se comprendre à travers la notion de «distinction» qui éclaire autant la relation âme-corps que le rapport monades-monde. Or, quelle est cette «distinction» chez Leibniz? Deleuze souligne qu'elle n'est jamais binaire, mais différentielle. Par exemple, l'opposition lumière-ténèbres n'est jamais pour Leibniz une véritable opposition. A la place, on trouve l'idée de la relativité de la clarté, de l'inséparabilité du clair et de l'obscur comme deux vecteurs en correspondance, et aussi de l'effacement du contour, autant de choses qui opposent Leibniz à Descartes, homme de l'«opposition des mondes» de la Renaissance. Or la monade close sur elle-même est aussi caractérisée par la présence du monde en elle comme «fond obscur». Elle va donc en soi être toujours «ouverte» sur le monde, fond indistinct dont elle exprime une région claire. La monade s'apparente

<sup>40</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 161.

<sup>41</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 161.

<sup>42</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 163. C'est en ça que Deleuze peut définir le Baroque comme «le pli à l'infini» : le Baroque n'est plus un art des structures, mais des textures, des matériaux en plis.

ainsi à une chambre obscure dont l'obscurité est toujours relative puisqu'elle en extrait sa propre lumière.

De la même façon, la relation de la monade au corps qui se présente comme celle des deux étages d'une maison baroque, peut également être définie comme la relation distinctive qui régit l'intérieur et la façade de l'architecture baroque. Dans cette analogie, la monade «est l'autonomie de l'intérieur, un intérieur sans extérieur. Mais elle a pour corrélat l'indépendance de la façade, un extérieur sans intérieur»<sup>43</sup>. La façade est en effet nécessairement en contact avec l'extérieur, et pourra avoir des portes et des fenêtres, des trous, mais, insiste Deleuze, toujours sans vide : «Les portes et les fenêtres de la matière n'ouvrent ou même ne ferment que du dehors et sur le dehors»<sup>44</sup>. Un trou n'y est que «le lieu d'une matière plus subtile». On se trouve alors devant deux ensembles infinis, intérieur/façade, dont l'un ne rejoint pas l'autre, souligne Deleuze. C'est, d'ailleurs, ce qui peut définir l'architecture baroque : «la scission de la façade et du dedans, de l'intérieur et de l'extérieur, l'autonomie de l'intérieur et l'indépendance de l'extérieur»<sup>45</sup>. Et c'est aussi l'idée de deux vecteurs, l'un s'enfonçant vers le bas (celui de la matière, étage inférieur, physique, corps), l'autre poussant vers le haut (celui des âmes, étage supérieur, métaphysique). Toutefois, là encore, ces vecteurs distincts sont dans un certain rapport, un certain accord, car tous deux composent un même monde. Ils sont unis dans une correspondance supérieure qui les rapportent sans cesse l'un à l'autre.

La fermeture de la monade renvoie donc toujours à la fois à une communion des monades dans le monde (le monde dans les monades, la monade pour le monde), et à une correspondance des monades avec le dehors qui est représenté par le corps qu'elles possèdent dans un rapport d'appartenance/ressemblance. Or, c'est là qu'il faut voir que même la fermeture des monades envers l'extérieur, quoique totale, est en réalité relative. Un tel paradoxe ne peut d'ailleurs se comprendre que dans le cadre d'une pensée du pli.

Deleuze montre en effet que pour qu'une monade puisse posséder un corps, elle a nécessairement besoin d'une certaine forme de relation à ce corps qui implique une forme d'ouverture vers un dehors. Le raisonnement va comme suit. Si la monade possède un corps, c'est donc qu'elle le domine, ou qu'elle domine d'autres monades. Ceci ne signifie toutefois pas qu'elle contient quelque chose, la possession ou l'inclusion n'étant pas, en raison du principe de distinction, un rapport d'attribution. Si la monade possède d'autres monades, elle n'en «contient» donc aucune, pas plus qu'elle ne contient son corps puisqu'elle en est

<sup>43</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 39.

<sup>44</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 39. Cf. la nouvelle catégorie de fermeture de Portman dégagée par Jameson, chapitre II, 3.

<sup>45</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 40.

distincte. Elle inclut les monades qui lui appartiennent mais ne les contient pas. Comment est alors assurée cette domination? La solution avancée par Leibniz est celle-ci : la puissance de domination de la monade ne s'exerce qu'en raison de l'existence d'un «crochet», un «*vinculum*» qui va mettre en rapport un terme constant - la monade dominante - à des termes variables - monades dominées ou corps. La monade fermée sur l'extérieur aura ainsi un lien avec l'extérieur : «la monade comme intériorité absolue, comme surface intérieure à un seul côté, n'en a pas moins un autre côté, ou un minimum de dehors»<sup>46</sup>. Mais, souligne Deleuze, c'est une forme de dehors strictement complémentaire : c'est l'extérieur *de* sa propre intériorité. Le *vinculum* n'est ainsi pas vraiment un extérieur, c'est «une paroi, une membrane souple et adhérente, coextensive à tout le dedans», qui borde l'intérieur absolu, comme un surpli<sup>47</sup>. La topologie, dit Deleuze, résout alors la contradiction dans le sens où l'«unilatéralité» de la monade va toujours impliquer pour condition de clôture une «torsion du monde», un pli infini.

De façon très intéressante, la représentation concrète comme personnalité d'une telle relation harmonique entre âme et corps, d'une telle opposition relative entre façade et intérieur, nous est offerte par le portrait que Nietzsche dresse de Leibniz lui-même. Selon Nietzsche, Leibniz représente en fait l'Allemand-type, car, bien mieux que Kant, il correspondrait à l'«âme allemande», «moins «profonde» que pleines de plis et de replis». Nietzsche le décrit dans ces termes :

«bonasse, plein de bonnes paroles, rusé, souple, malléable, médiateur (entre le christianisme et la philosophie mécaniste), avec à part soi des audaces énormes, abrité sous un masque et courtoisement importun, modeste en apparence... Leibniz est dangereux, en bon Allemand qui a besoin de façades et de philosophies de façades, mais téméraire et en soi mystérieux jusqu'à l'extrême»<sup>48</sup>.

Deleuze, qui reprend ce portrait, note que cette tension chez Leibniz entre une façade ouverte et une intériorité close, toutes deux indépendantes mais dans une correspondance préétablie, est presque schizophrénique. C'est le souhait de «ne rien choquer dans les sentiments établis, et l'art de présenter son système de tel ou tel point de vue, dans tel ou tel miroir, suivant l'intelligence supposée d'un correspondant ou d'un contradicteur qui frappe à la porte»<sup>49</sup>, et cela

<sup>46</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 149.

<sup>47</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 149.

<sup>48</sup> F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, 1886, VIII, § 244, cité par G. Deleuze, *ibid.*, p. 46.

<sup>49</sup> G. Deleuze, *ibid.* p. 46.

«tandis que le système lui-même est en haut, tournant sur soi, ne perdant absolument rien aux compromis du bas dont il tient le secret, prenant au contraire le «meilleur de tous côtés» pour s'approfondir ou faire un pli de plus, dans la pièce aux portes closes et aux fenêtres murées où Leibniz est enfermé en disant : Tout est «toujours la même chose aux degrés de perfection près» »<sup>50</sup>.

#### 1. 4. L'individu leibnizien

Ce portrait nous offre une transition pratique pour aborder la définition de l'individu leibnizien comme aboutissement des analyses présentées ci-dessus. Rappelons ce que l'on en sait déjà. On a vu d'abord que l'individu était défini par la monade comme particularité du monde. Deleuze a ainsi souligné que si le monde (comme série) était tout entier dans la monade, la raison de la série ne l'était pas. La monade individuelle ne reçoit donc de cette raison que «l'effet particulier, ou le pouvoir individuel d'en exécuter une partie : la limite reste extrinsèque, et ne peut apparaître que dans une harmonie préétablie des monades entre elles»<sup>51</sup>. D'autre part, Deleuze a aussi indiqué que l'être individuel était une «forme vraie», «intérieurité absolue qui se saisit par elle-même», ce qui semble contradictoire avec la première définition. Pour sortir de cette contradiction, nous devons préciser la nature de l'individuation chez Leibniz, et donc comprendre le processus de formation individuelle. C'est en effet là qu'apparaît la spécificité de Leibniz et toute la différence qui le sépare de Descartes. Cette différence va au-delà de l'analyse offerte par Renaut d'un double héritage possible de l'individu cartésien, soit subjectivité autonome (Kant), soit individualité indépendante (Leibniz). Elle est en fait beaucoup plus radicale et touche à la question de la substance et au rejet de l'essentialisme par Leibniz.

Chez Descartes, en effet, l'individu est «à substance», «l'attribut exprime une qualité et désigne une essence»<sup>52</sup>. Or, pour Leibniz, les prédicats qui déterminent les individus, ou les monades, ne sont jamais des attributs. Au contraire, ce ne sont que des «rapports» ou des «événements» : le prédicat n'est pas qualité, et le sujet existant n'est pas une essence. Plutôt, chez Leibniz, ce qui définit le sujet c'est son unité, et le prédicat y est comme un verbe exprimant une action ou une passion. Cela n'a donc rien à voir avec le schème d'attribution cartésien sujet-copule-attribut (je «suis»), qui rejette l'idée d'inclusion au profit de l'affirmation et d'une distinction non-inclusive. Chez Leibniz, au contraire, l'inclusion repose

<sup>50</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 46.

<sup>51</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 68.

<sup>52</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 71.

«sur un schéma sujet-verbe-complément», où le prédicat «est avant tout relation et événement, non pas attribut»<sup>53</sup>. Par là, souligne Deleuze, Leibniz retrouve en fait le fond de la pensée stoïcienne de l'événement : «le prédicat, c'est «l'exécution du voyage», un acte, un mouvement, un changement, et non l'état du voyageant. Le prédicat, *c'est la proposition même*», un prédicat-verbe irréductible à la copule et à l'attribut<sup>54</sup>.

Selon Deleuze, cette acception événementielle, inclusive, du prédicat place Leibniz au statut de deuxième grande logique de l'événement après les stoïciens<sup>55</sup>. Ceux-ci furent, en effet, les premiers à élever l'événement à l'état de concept, comme «prédicat incorporel d'un sujet de la proposition (non pas «l'arbre est vert», mais «l'arbre verdoie»)». Chez les stoïciens, la proposition énonce ainsi de la chose une «manière d'être», un «aspect», qui dépasse l'alternative essence-accident d'Aristote. Plutôt qu'une essence, ils pensent la manière, exactement dans le sens développé par Agamben. Leibniz retrouve cette idée et l'étend, quant à lui, au monde, le monde comme événement. Celui-ci «en tant que prédicat incorporel (= virtuel), doit être inclus dans chaque sujet comme un fond, dont chacun extrait les manières qui correspondent à son point de vue (aspects)»<sup>56</sup>. Avec Leibniz, le couple fond-manières remplace ainsi la forme ou l'essence, rejoignant les stoïciens dans un Maniérisme opposé à l'essentialisme d'Aristote ou de Descartes.

L'opposition prédicat/attribut exprime alors la substitution d'une logique de l'Avoir à celle de l'Être : «les perceptions comme prédicats inclus, c'est-à-dire comme propriétés internes, [remplacent] les attributs. La prédication [est] du domaine de l'avoir, et [vient] résoudre les apories de l'être ou de l'attribution»<sup>57</sup>. Non pas «je suis pensant», mais «j'ai des pensées diverses». La monade n'est donc jamais un Être, mais une inclusion, ou dans les termes de Whitehead, une préhension de préhension. Sa propriété n'est pas un attribut abstrait mais la possession ou la domination d'autres monades, «comme une cellule [possède] d'autres cellules, ou un atome, d'autres atomes», et ce sont ces monades qui vont définir son individualité<sup>58</sup>.

Mais, si l'individu chez Leibniz est un individu d'inclusion et de manière, et non pas d'essence, son critère principal ne peut plus être la simplicité comme chez Descartes. Ce sera

<sup>53</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 71.

<sup>54</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 71.

<sup>55</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 71-72. La troisième grande logique de l'événement est celle de Whitehead, cf. ci-dessous. On reviendra en détail sur la notion d'événement chez les stoïciens dans la partie 2 de ce chapitre.

<sup>56</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 72.

<sup>57</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 147. Cette idée se retrouve aussi, note Deleuze, chez Tarde qui l'exprime ainsi : «l'opposé vrai du moi, ce n'est pas le non-moi [concept toujours pris dans une logique d'Être], c'est le mien; l'opposé vrai de l'être, c'est-à-dire l'ayant, ce n'est pas le non-être, c'est l'eu», cf. Gabriel Tarde, «Monadologie et sociologie», in *Essais et mélanges sociologiques*, Paris, Maloine, cité par G. Deleuze, *ibid.*

<sup>58</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 148.

plutôt l'unité, «l'unité d'être comme critère métaphysique». Pour Leibniz, la seule substance ne sera donc pas le sujet d'un attribut, mais «une unité qui soit intérieure au mouvement, ou une unité de changement qui soit active»<sup>59</sup>. Le mouvement qui se fait, en effet, «renvoie à la fois à une unité dans l'instant, au sens où l'état suivant doit sortir «de lui-même du présent par une force naturelle», et à une unité intérieure pour l'ensemble de sa durée, et qui exclut la simple étendue du rang des substances»<sup>60</sup>. Chez Leibniz, la substance représente ainsi «la double spontanéité du mouvement comme événement, du changement comme prédicat»<sup>61</sup>.

D'où l'importance chez Leibniz de cette idée du fond de l'âme d'où s'extrait la spontanéité du mouvement. Deleuze souligne que le fond de l'âme, «le sombre fond, le «*fuscum subnigrum*», hante Leibniz» comme origine de toutes les choses : «les substances ou les âmes «tirent tout de leur propre fond» »<sup>62</sup>. Dans le maniérisme, on doit ainsi distinguer deux aspects, la spontanéité des manières qui s'oppose à l'essentialité de l'attribut, et l'omniprésence du sombre fond «qui s'oppose à la clarté de la forme, et sans quoi les manières n'auraient rien d'où surgir»<sup>63</sup>. Ces deux aspects sont aussi les deux pôles qui marquent toute la philosophie de Leibniz : «Tout est toujours la même chose, Il n'y a qu'un seul et même fond», et «Tout se distingue par le degré, Tout diffère par la manière»<sup>64</sup>. Le monde comme événement de Leibniz apparaît alors comme une série de différences, ou plutôt, une série d'inflexions ou d'événements. C'est en soi «une pure *émission de singularités*», elles-mêmes séries qui vont se mettre en rapports réguliers ou ordinaires par convergence et se distinguer par divergence<sup>65</sup>. Selon Deleuze, aucune philosophie n'a ainsi poussé aussi loin l'affirmation d'un seul et même monde, et simultanément d'une différence ou variété infinies dans ce monde.

Or, ceci est d'une grande importance car la conception d'un monde comme émission de singularités permet de déduire une autre définition de l'individu chez Leibniz. La définition de l'individu par la monade, comme expression partielle du monde, particularité déterminée par la région qu'elle éclairait relativement plus, se révèle en effet n'être qu'une définition nominale, souligne Deleuze, «puisque nous ne savions pas ce qui constituait la région ou le rapport au corps»<sup>66</sup>. Une fois intégrée l'idée d'un monde de singularités, on comprend alors qu'«un individu se constitue d'abord autour d'un certain nombre de singularités locales, qui

<sup>59</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 74.

<sup>60</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 74.

<sup>61</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 75.

<sup>62</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 76.

<sup>63</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 76-77.

<sup>64</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 78.

<sup>65</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 81.

<sup>66</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 84.

seront ses «prédicats primitifs»<sup>67</sup>. Voilà donc la définition réelle de l'individu : «concentration, accumulation d'un certain nombre de singularités pré-individuelles convergentes»<sup>68</sup>. Ces singularités forment comme le noyau de la monade, ou encore «les réquisits de la notion individuelle», et la région que chaque individu exprime clairement est celle qui est déterminée par ses singularités constituantes<sup>69</sup>.

Mais, deuxième aspect de la monade, être-pour le monde, comme ses singularités constituantes se prolongent dans toutes les directions jusqu'aux singularités des autres, sous la seule limitation de leur convergence (un seul monde compossible), chaque individu exprime bien aussi le monde entier. Comme le résume Deleuze :

«Bref, chaque monade possible se définit par un certain nombre de singularités pré-individuelles, est donc compossible avec toutes les monades dont les singularités convergent avec les siennes, et impossible avec celles dont les singularités impliquent divergence ou non-prolongement»<sup>70</sup>.

L'individuation chez Leibniz n'est alors clairement pas celle d'un Universel vers un particulier, ni d'un genre à des espèces de plus en plus petites sous une règle de différenciation. Au contraire, «elle va de singularité en singularité, sous la règle de convergence ou de prolongement qui rapporte tel individu à tel ou tel monde»<sup>71</sup>. L'individuation n'est pas une spécification, la différence individuelle n'est pas spécifique. Leibniz se démarque ainsi tant des Nominalistes (d'Occam) que des Universalistes (d'Aquin) et rejette leur opposition de l'individu et du concept<sup>72</sup>. Pour Leibniz, écrit Deleuze, «à la fois, seul l'individu existe, *et* c'est en vertu de la puissance du concept : monade ou âme».

<sup>67</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 84.

<sup>68</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 85.

<sup>69</sup> Les réquisits, ce sont, chez Leibniz, explique Deleuze, le réel dans la matière. Ce ne sont pas des extensions, mais des intensions ou intensités, «des séries qui n'ont [...] pas de dernier terme [donc infinies], mais sont convergentes et tendent vers une limite». Les réquisits «ou axiomes sont des conditions, non pas toutefois des conditions de l'expérience à la manière kantienne qui en fait encore des universaux, mais les conditions d'un problème auquel répond la chose dans tel ou tel cas, les cas renvoyant aux valeurs de la variable dans les séries». Autrement dit, les réquisits sont les caractéristiques de la chose, la texture d'un corps, c'est-à-dire «l'ensemble de ses caractères internes, la latitude de leur variation et le rapport de leurs limites». Ils composent les individualités, qui s'en distinguent en nature car leur «inclusion» des séries est différente, elle est illocalisable : chez les individus, il n'y a pas d'unités des séries, elles ne tendent pas vers une limite une, mais sont en rapport différentiel constant. G. Deleuze, *ibid.*, pp. 63-64. C'est donc une toute autre façon de concevoir les choses que dans le rationalisme cartésien : il n'y a pas de séparation corps/esprit, chose pensante/chose étendue. Ce qui est distinct n'est, en effet, pas nécessairement séparable, pour peu que les choses distinctes aient des «réquisits» communs.

<sup>70</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 85. C'est là le lieu de la différence entre individus et personnes (cf. l'analyse de Deleuze dans *Logique du sens*, présentée ci-dessous, partie 3), mais aussi, à un autre niveau, le point de clivage avec la philosophie contemporaine, cf. ci-dessous partie 1. 6.

<sup>71</sup> G. Deleuze, *Le pli*, p. 86.

<sup>72</sup> Et donc offre une solution au problème de l'Universel et du singulier, qui intéressera de nouveau tant Herder que Hegel, comme on l'a vu avec A. Renaut, *L'ère de l'individu*, *op. cit.*

Autrement dit, la puissance du concept - le devenir sujet - ne consiste pas à spécifier à l'infini un genre (Universalistes), mais à «condenser et à prolonger des singularités». Ces singularités, elles-mêmes, ne sont pas des généralités, «mais des événements, des gouttes d'événements. Elles n'en sont pas moins pré-individuelles, dans la mesure où le monde est virtuellement premier par rapport aux individus qui l'expriment»<sup>73</sup>. Deleuze peut alors dire qu'en ce sens, l'individu, inclusion d'inflexions, «est l'actualisation de singularités pré-individuelles, et n'implique aucune spécification préalable»<sup>74</sup>. Il est lui-même un événement constitué d'événements tout aussi singuliers qu'il condense et qui le définissent. Ce que cette actualisation nécessite en fait, c'est le concept, c'est-à-dire l'âme qui est ce qui individue le corps, qui individue les multi-spécifications des séries convergentes.

On peut préciser davantage cette acception de l'individu leibnizien comme événement par le biais de la philosophie de Whitehead, troisième grande théorie de l'événement selon Deleuze<sup>75</sup>. On y retrouve en effet, estime Deleuze, les caractéristiques d'une pensée de l'événement déjà partagée par les stoïciens et Leibniz, notamment la critique radicale du schème attributif, la conciliation de l'universel et du cas, et la transformation du concept en sujet.

Chez Whitehead, l'individu est directement défini comme événement, ou plus exactement l'individu y est conçu comme l'une des quatre composantes de l'événement. Celles-ci sont : l'extension ou vibration (rapport tout-parties dans une série infinie), les intensions ou intensités (les propriétés intrinsèques, ou degrés des séries extensives, en rapport conjonctif elles-mêmes entre séries infinies), l'individu ou le personnel (source de créativité, comme préhension d'éléments), et les ingressions ou Objets éternels (permanence dans le flux constant). Celle qui nous intéresse le plus est l'individu, ou la capacité ou qualité de préhension. On se limitera donc à l'étude de cette composante.

La préhension est définie, selon Whitehead, par l'unité individuelle. C'est l'idée d'une concrescence en une unité d'éléments doués d'extension (parties) et d'intension (propriétés intrinsèques). La préhension se fait ainsi entre deux éléments, l'un étant le donné ou le «datum» de l'élément qui le préhende. Le préhendant est le sujet ou le «super-jet», qui, rappelons-le, doit être bien distingué du sujet d'attribution des pensées essentialistes. La préhension allant du monde au sujet, du datum préhendé au préhendant, on peut dire aussi que «les data d'une préhension sont [...] ses éléments publics, tandis que le sujet est

<sup>73</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 86.

<sup>74</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 86.

<sup>75</sup> Whitehead représente, pour Deleuze, la dernière grande philosophie anglo-américaine en date, avant, dit-il, les brumes, la suffisance et la terreur des disciples de Wittgenstein. G. Deleuze, *ibid.*, p. 103.

l'élément intime ou *privé*, qui exprime l'immédiateté, l'individualité, la nouveauté»<sup>76</sup>. Mais le datum, le préhéndé, est lui-même une préhension. Toute préhension est donc préhension de préhension. Si bien que l'événement, en tant qu'individu, est un «nexus de préhension», il est à la fois «l'objectivation d'une préhension et la subjectivation d'une autre» : «il est à la fois public et privé, potentiel et actuel, entrant dans le devenir d'un autre événement et sujet de son propre devenir»<sup>77</sup>.

La préhension est alors également caractérisée par une forme subjective, comme «manière», ainsi que par une visée subjective, et une satisfaction. La forme subjective est «la manière dont le datum est exprimé dans le sujet, ou dont le sujet préhende activement le datum [...]. C'est la forme sous laquelle le datum est plié dans le sujet, «feeling» ou manière»<sup>78</sup>. La visée subjective, elle, «assure le passage d'un datum à l'autre dans une préhension, ou d'une préhension à une autre dans un devenir». Quant à la satisfaction, ou *self-enjoyment*, elle marque comme phase finale «la façon dont le sujet se remplit de soi», dont «la préhension se remplit de ses propre data», dans une vie privée de plus en plus riche<sup>79</sup>. Or ces caractères de la préhension, note Deleuze, sont aussi ceux de la monade leibnizienne, exprimés chez Leibniz sous les termes de «perception» (= forme subjective), qui est l'expression active de la monade ou objectivation du datum en vertu de sa spontanéité, d'«appétition» (= visée subjective), qui est le passage d'une perception à une autre et qui est constitutif d'un devenir, et de «contentement» (= *self-enjoyment*), qui est l'achèvement du devenir dans l'intégration de l'ensemble des perceptions dans un «plaisir entier et véritable». Et c'est aussi du contentement que vient la création, comme production subjective de nouveauté dans un monde objectif :

«Contentement dont la monade se remplit elle-même quand elle exprime le monde, Joie musicale de contracter les vibrations, d'en calculer sans le savoir les harmoniques et d'en tirer la force d'aller toujours plus loin, pour produire quelque chose de nouveau»<sup>80</sup>.

Le «meilleur des mondes» n'a ainsi pas d'autre sens, selon Deleuze. C'est le monde «dont le Tout laissait possible une production de nouveauté, *une libération de véritable quanta de*

<sup>76</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 106.

<sup>77</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 106.

<sup>78</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 106. Ceci dans le cas d'une préhension positive. Dans la préhension négative, on a au contraire une exclusion de data.

<sup>79</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 106-107.

<sup>80</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 107.

*subjectivité «privée», fut-ce au prix de la soustraction des damnés»<sup>81</sup>. C'est donc le monde où se produit le nouveau, qui a une capacité de créativité, et non celui qui reproduit l'éternel.*

### **1. 5. Liberté et progrès chez Leibniz**

Une telle production de nouveauté signifie-t-elle alors que le monde leibnizien laisse place à la liberté, et surtout à la liberté humaine? Au regard de l'analyse kantienne, ce serait une réévaluation importante, tant on sait que celui-ci a fustigé la liberté leibnizienne comme illusion. En fait, souligne Deleuze, la question de liberté se pose bien, et on peut y répondre positivement. Mais cette liberté, tout comme l'individu auquel elle s'applique, est certainement différente de la liberté publique entendue par Kant.

Tout d'abord, note Deleuze, il est clair que la liberté de Dieu est sauvegardée par le jeu du monde lui-même et le principe du Meilleur, choix de Dieu. C'est alors celle de l'homme qui demande une explication particulière. Quelle est la liberté de l'homme, en effet, de cette monade close sur elle-même dont «la notion individuelle renferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera jamais»<sup>82</sup>? Pour comprendre la liberté humaine chez Leibniz, explique Deleuze, et la distinguer de la «détermination interne, complète et préétablie d'un automate schizophrène», il faut alors saisir toute la signification de «l'inclusion du prédicat dans le sujet». C'est très important car c'est là sans doute que se situe la bifurcation avec Kant, et toute la logique subséquente d'opposition entre pensée leibnizienne monadologique et pensée critique kantienne. C'est par exemple l'analyse de Renaut qui, en appliquant une grille cartésienne-kantienne, ne saisit aucune forme de liberté chez Leibniz autre qu'une fausse autonomie cachée sous une pure indépendance a-dialogique. Plus encore, comme le reconnaît Deleuze, il est clair que la pensée de Leibniz comprise dans un cadre kantien d'opposition et d'universel, signifie pratiquement l'arrêt de mort pour la liberté, je dirais soit dans un couple automate-système (Luhmann), soit dans un solipsisme irréductible (fin de la sphère publique). Penchons-nous donc sur cette liberté particulière de Leibniz qui nous aidera à mieux saisir l'individualisme qui lui est lié.

Selon Deleuze, en effet, si le prédicat était attribut, comme dans la pensée cartésienne, on ne pourrait sauver la liberté du sujet. Mais chez Leibniz, le prédicat est événement et existe dans le sujet comme «changement de perception». L'événement est alors volontaire si on peut

<sup>81</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 107. Sur les damnés, cf. ci-dessous 1. 5.

<sup>82</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 94.

«assigner un motif comme raison du changement de perception». Or, pour Leibniz, qui rejette le dédoublement objectif/subjectif des motifs, c'est l'âme qui fait ses propres motifs qui sont donc toujours subjectifs. L'action est alors volontaire quand l'âme «au lieu de subir l'effet des sommes où entrent» les petites inclinations qui plient sans cesse notre âme (petites perceptions), «se donne telle ou telle amplitude qui la fait plier toute entière dans tel sens, de tel côté»<sup>83</sup>. Par conséquent, dit Deleuze, l'acte volontaire «est libre, parce que l'acte libre est celui qui exprime toute l'âme à tel moment de la durée, celui qui exprime tout le moi»<sup>84</sup>. Il y a liberté possible, et l'absence de liberté devient question de «paresse».

Dès lors, l'acte parfait ne renvoie pas une essence qui existe toujours dans le passé. C'est en fait le sens précis de la condition de clôture de la monade, de son intériorité absolue : «l'acte parfait, achevé, c'est celui qui reçoit de l'âme qui l'inclut l'unité propre à un mouvement qui se fait»<sup>85</sup>. Le présent, l'acte volontaire, est bien «gros de l'avenir et chargé du passé», mais pas dans un déterminisme, même interne, souligne Deleuze, au contraire dans une «intériorité qui constitue la liberté même»<sup>86</sup>. Cette position s'éclaire d'ailleurs dans la théorie de la damnation. Chez Leibniz, en effet, le damné n'est pas «damné *pour* un acte passé, mais *par* un acte présent qu'il renouvelle à chaque instant, cette haine de Dieu»<sup>87</sup>. Pour se libérer, il suffirait que l'âme du damné prenne une autre amplitude, un autre pli, une autre inclinaison. Si elle le faisait, elle changerait entièrement, car l'acte volontaire implique l'âme dans sa totalité. De ce fait, l'automate leibnizien est bien libre, non par détermination interne, mais «parce qu'il constitue chaque fois le motif de l'événement qu'il produit»<sup>88</sup>. C'est d'ailleurs le lieu de la distinction chez Leibniz entre automates spirituels et automates matériels, tout deux programmés, mais où seul le deuxième est déterminé : l'automate spirituel «est programmé par motivation pour les actes volontaires, comme l'«automate matériel» est programmé par détermination pour les actions machinales»<sup>89</sup>.

Deleuze souligne que l'on retrouve chez Bergson la même description de l'acte libre comme exprimant le moi : «C'est de l'âme entière que la décision libre émane, et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental»<sup>90</sup>. Mais chez Leibniz, cette conception de la liberté individuelle reste encore intimement liée à l'action de Dieu, une action de lecture. Deleuze explique en effet que le Dieu de Leibniz lit dans chaque monade «ce qui se fait partout et

<sup>83</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 94-95.

<sup>84</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 95.

<sup>85</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 96.

<sup>86</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 96.

<sup>87</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 96.

<sup>88</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 98.

<sup>89</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 98.

<sup>90</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, pp. 105-120, cité par G. Deleuze, *ibid.*, p. 98.

même ce qui s'est fait ou se fera», il lit «le futur dans le passé, parce qu'il peut «déplier tous les replis qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps»<sup>91</sup>. Ceci n'est toutefois toujours pas un déterminisme comme prédestination, car la lecture «ne consiste pas à conclure de l'idée d'un état précédent l'idée de l'état suivant, mais à saisir l'effort ou la tendance par laquelle l'état suivant lui-même sort du précédent «par une force naturelle»<sup>92</sup>. Cette lecture s'assimile cependant bien à un passage de Dieu dans la monade. Autrement dit, la monade n'est en réalité rien d'autre qu'un passage de Dieu : «chaque monade a un point de vue, mais ce point de vue est le «résultat» d'une lecture ou d'une vue de Dieu, qui passe par elle et coïncide avec elle. La monade est libre parce que son action est le résultat de ce qui passe par elle et se passe en elle»<sup>93</sup>.

Dès lors, estime Deleuze, dans un tel système de l'inclusion, ce n'est pas la liberté qui est menacée mais plutôt la morale classique du bien et du mal. Celle-ci est remplacée par une morale du «progrès», qui peut se résumer ainsi :

«L'amplitude d'une âme raisonnable, c'est la région qu'elle exprime clairement, son présent vivant. Or cette amplitude est plutôt statistique, sujette à des larges variations : une même âme n'a pas la même amplitude, enfant, adulte ou vieillard, en bonne santé ou malade, etc. L'amplitude a même des limites variables à un instant donné. La morale consiste en ceci pour chacun : essayer chaque fois d'étendre sa région d'expression claire, essayer d'augmenter son amplitude, de manière à produire un acte libre qui exprime le maximum possible dans telles ou telles conditions. C'est ce qu'on appelle progrès, toute la morale de Leibniz est une morale de progrès»<sup>94</sup>.

Le péché, par conséquent, est la non-extension de son amplitude. Par contre, le progrès, l'imitation de Dieu, serait pour une âme de «prolonger au maximum le passage de Dieu, actualiser toutes les singularités que l'on concentre et même gagner de nouvelles singularités»<sup>95</sup>. La tâche d'une monade, quand elle est appelée à vivre, et surtout si elle est un âme raisonnable (humaine), c'est donc de «développer toutes ses perceptions»<sup>96</sup>.

<sup>91</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 98, citant Leibniz, *Monadologies*, § 61 et *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 13.

<sup>92</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 99.

<sup>93</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 99.

<sup>94</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 99.

<sup>95</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 100. Dans un monde convergent, note Deleuze, cela n'est possible qu'en raison du décalage dans le temps de l'action des âmes et de la quantité de progrès libérée par les âmes damnées.

<sup>96</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 101.

## 1. 6. Du Baroque au Néo-baroque. Leibniz et les contemporains

Comme on le voit avec Bergson ou avec Whitehead, il peut y avoir entre Leibniz et la philosophie dite moderne ou contemporaine une certaine identité de position ou de perspective, voire une même compréhension de l'individu, du monde ou de la liberté. Pourtant, tout n'est pas vraiment similaire. D'une certaine façon, on retrouve le diagnostic de Renaut qui avance que la société contemporaine postmoderne est à la fois d'origine leibnizienne (individualisme comme indépendance) mais s'en distingue par la radicalisation des thèmes leibniziens opérée chez Nietzsche (rejet du rationalisme). Tout en contestant l'interprétation de l'individualisme leibnizien par Renaut, il semble donc bien qu'il faille reprendre le diagnostic presque dans les mêmes termes : entre Leibniz et les contemporains, tout est pareil sauf Nietzsche, sauf ce qu'introduit Nietzsche. Plus précisément, ce qui oppose essentiellement Leibniz au monde postmoderne, à la philosophie contemporaine post-nietzschéenne, c'est la double condition de clôture et de compossibilité, éliminée par la chute de Dieu, le rejet du sujet et l'affirmation du chaos-monde.

### 1. Le jeu clos leibnizien

Ce qui différencie Leibniz et les contemporains, c'est ainsi d'abord et avant tout l'opposition entre un monde de principe tournant autour de l'idée ou de l'image de Dieu, et un monde sans principe ou de chaos, c'est-à-dire ayant pour seul principe le chaos. Dieu y est littéralement tombé du ciel, emportant avec lui le sujet humain et le monde humaniste qui lui sont liés d'une façon ou d'une autre depuis Descartes et la Renaissance. Cette vision du monde contemporain n'est pas seulement celle de Deleuze, elle est aussi à la fois celle des promoteurs du postmodernisme et celle de Renaut et de Habermas dont les thèses criticiste ou communicationnelle sont précisément une tentative de réponse à cette pensée chaotique, associée à Nietzsche, qu'ils récusent tous les deux sous les termes de postmoderne ou de post-structuraliste. Rappelons donc ce qu'est le jeu du monde leibnizien, le monde de l'événement de Leibniz :

«il émet des singularités; il tend des séries infinies qui vont d'une singularité à une autre; il instaure des règles de convergence et de divergence d'après lesquelles ces séries de possibles s'organisent en ensembles infinis, chaque ensemble étant compossible, mais deux ensembles étant impossibles l'un avec l'autre; il distribue

les singularités de chaque monde, de telle ou telle façon, dans le noyau des monades ou des individus qui expriment ce monde»<sup>97</sup>.

Un tel jeu présente clairement des aspects qui pourraient se retrouver dans les descriptions d'une «pensée-monde qui émet des coups de dés», comme chez Nietzsche. Mais, en raison de la présence de Dieu, souligne Deleuze, le jeu du monde leibnizien ne peut jamais être un jeu du chaos. Chez Leibniz, justement, il n'y a pas de hasard, il n'y a pas de coup de dés, le jeu n'est pas à dés, il est à principes : tout est principe, contrairement à Nietzsche où le monde «a perdu tout principe»<sup>98</sup>. Le jeu leibnizien est ainsi un jeu ordonné selon des principes multiples qui renvoient à une théodicée. C'est un jeu de réflexion où l'adresse se substitue à la sagesse et à la prudence, un jeu d'échecs ou de dames. Mais c'est aussi, comme la peur du vide qui traverse tout le Baroque, un jeu de «remplissement» «où l'on conjure le vide et ne rend plus rien à l'absence» : «c'est le Solitaire inversé, tel qu'on «remplit le trou sur lequel on saute» [...] jusqu'à ce que le vide soit complet»<sup>99</sup>. Enfin, c'est un jeu de «Non-bataille», plus proche, dit Deleuze, de la guérilla que de la guerre d'extermination, du Go que des échecs : «on ne s'empare pas de l'adversaire pour le rendre à l'absence, on en cerne la présence pour le neutraliser, le rendre impossible, lui imposer la divergence»<sup>100</sup>. Le jeu leibnizien, c'est celui de la prolifération des principes qui éclaire l'émergence du Baroque comme solution pour sauver l'idéal théologique.

## 2. Baroque et Raison théologique

La raison fondamentale du maintien des principes, donc du rationalisme, chez Leibniz, c'est en fait leur nécessité absolue. Le but que poursuit Leibniz à travers sa philosophie et le monde qu'il y propose, est en effet de répondre à la crise qui secoue la Raison théologique et de la maintenir contre toutes les divergences, les contradictions qui attaquent son fondement. Or, cette crise qui secoue la Raison classique est aussi à la source de tout le Baroque.

Le Baroque, écrit Deleuze, c'est, avant la perte des principes du monde, le moment où l'on maintient Quelque chose plutôt que rien. Il correspond à un écroulement du monde qu'il

<sup>97</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 89.

<sup>98</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 90.

<sup>99</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 91-92.

<sup>100</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 92.

se doit de reconstruire<sup>101</sup>. Au lieu du Droit et du Bien, on a la Jurisprudence et le Meilleur, qui en sont tout autant la défaite. Le cas est donné, on en invente le principe. Ce sont, dit Deleuze, «les noces du concept et de la singularité», «la révolution leibnizienne» qui rejoint le maniérisme. Mais, c'est alors, souligne Deleuze, «une reconstruction proprement schizophrénique : l'avocat de Dieu convoque des personnages qui reconstituent le monde avec leurs modifications intérieures dites «autoplastiques» »<sup>102</sup>. Ce sont les monades, les Moi de Leibniz, «automates dont chacun tire de son fond le monde entier, et traite le rapport à l'extérieur ou le rapport aux autres comme un déroulement de son propre ressort, de sa propre spontanéité réglée d'avance»<sup>103</sup>. Au lieu d'action et de réaction, on a, comme chez les danseurs baroques, «un enchaînement de postures réparties de part et d'autre de la distance [entre deux monades]», toujours ce maniérisme<sup>104</sup>.

Sous cet angle, le Baroque apparaît bien comme une transition entre la raison classique et le monde du chaos. Ce que Renaut avait d'ailleurs relevé en insistant sur le maintien de la pensée de Leibniz dans un rationalisme qu'il ne pouvait en effet quitter sauf à adhérer à la crise de la raison théologique. Plus encore, souligne Deleuze, le Baroque est l'ultime tentative de reconstituer une raison classique écroulée sous les coups des divergences, impossibilités, désaccords, dissonances multiples qui l'attaquent de tous bords, et cela «en répartissant les divergences en autant de mondes possibles, et en faisant des impossibilités autant de frontières entre les mondes»<sup>105</sup>. Dans un même monde, les désaccord, même violents, se résolvent toujours en accords, les différences irréductibles, elles, ne se trouvant qu'entre mondes différents. D'où la montée de l'harmonie en musique aux dépens de la mélodie qui ne permet pas une telle résolution en accords.

Le maniérisme chez Leibniz porte ainsi en lui une unité toute spécifique, et qui définit aussi l'art et la pensée Baroque. Le Baroque a instauré un art total dans une extension, un prolongement infini de chaque art dans un autre, où chaque art se lie à un autre, se plie dans un autre, formant un théâtre des arts où chacun d'eux, sculpture, peinture, architecture, joue sa partition en harmonie avec les autres, se retrouve dans les autres ou à leur frontière commune. Ce théâtre des arts est, selon Deleuze, «la machine vivante du «Système

<sup>101</sup> Le monde de l'écroulement, des ruines omniprésentes, l'impossible localisation du Bien, et la recherche d'une Raison supérieure à l'homme forment ainsi l'arrière-plan de tout le théâtre baroque. Cf. W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand* (1928), Paris, Champs-Flammarion, 2000.

<sup>102</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 93.

<sup>103</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 93.

<sup>104</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 93. Deleuze note d'ailleurs que le «maniérisme» est un des traits les plus pathétiques de la schizophrénie.

<sup>105</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 111.

nouveau», telle que Leibniz la décrit, machine infinie dont toutes les pièces sont des machines, «pliées différemment et plus ou moins développées»<sup>106</sup>.

Mais, souligne Deleuze, cette continuité des arts se dépasse vers une autre unité, qui est, elle, conceptuelle, à la fois compréhensive et spirituelle. C'est l'unité d'un monde qui peut concilier la continuité en extension avec l'individualité la plus resserrée : c'est le «monde comme pyramide ou cône, qui relie sa large base matérielle, perdue dans les vapeurs, à une pointe, source lumineuse ou point de vue»<sup>107</sup>. Le propre du Baroque se révèle alors, non pas être l'illusion du monde comme théâtre de base, ni de tomber dans l'illusion, ni même d'en sortir, mais précisément de «réaliser quelque chose dans l'illusion même, ou de lui communiquer une *présence* spirituelle qui redonne à ses pièces et morceaux une unité collective»<sup>108</sup>.

Pour le saisir, on peut se tourner vers Walter Benjamin qui, écrit Deleuze, fit faire un progrès décisif à la compréhension du Baroque à travers son analyse de l'allégorie<sup>109</sup>. Benjamin montra en effet que l'allégorie, loin d'être un symbole raté ou une personnification abstraite, était une puissance de figuration radicalement différente du symbole, et représentait ainsi une autre manière pour dépasser le rapport logique d'un concept et de son objet. Alors que le symbole «combine l'éternel et l'instant, presque au centre du monde», l'allégorie «découvre la nature et l'histoire suivant l'ordre du temps, elle fait de la nature une histoire et transforme l'histoire en nature, dans un monde qui n'a plus de centre»<sup>110</sup>. Le symbole, souligne Deleuze, isole ou purifie l'objet, le détache de l'univers, pour le mettre en avant et ainsi en contact, non plus avec son simple concept, mais avec une Idée qui développe esthétiquement ou moralement ce concept. Mais avec l'allégorie, «c'est l'objet même qui est élargi suivant tout un réseau de relations naturelles, c'est lui qui déborde son cadre pour entrer dans un cycle ou une série», resserrant alors de plus en plus le concept et l'enveloppant dans une instance quasi personnelle : «tel est le monde en cône ou en coupole, dont la base toujours en extension ne se rapporte plus à un centre, mais tend vers une pointe ou un sommet»<sup>111</sup>.

Ce monde de l'allégorie, indique Deleuze, s'illustre particulièrement dans le domaine des devises ou emblèmes. Ces devises comportent en effet trois éléments caractérisant la forme allégorique : les images, les inscriptions et les noms propres. Voilà comment elle fonctionne. Les images de bases, ou figurations, tendent, dans ces devises, à briser tout

<sup>106</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 168-169.

<sup>107</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 169.

<sup>108</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 170.

<sup>109</sup> Deleuze renvoie ici à la 2<sup>ème</sup> partie d' *Origine du drame baroque allemand* de Benjamin (*op. cit.*), intitulée «Allégorie et *Trauerspiel*».

<sup>110</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 171.

<sup>111</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 171.

cadre, à former une fresque continue pour entrer dans des séries plus grandes : c'est que, dit Deleuze, «le figuré, animal ou autre chose, n'est jamais une essence ou attribut, comme dans le symbole, mais un événement qui se rapporte à ce titre à une histoire, à une série»<sup>112</sup>. Les inscriptions, ou sentences, elles, toujours dans un rapport obscur avec les images, ne sont pas des jugements décomposables en sujet attribut, mais des proposition-prédicats, des «propositions comme actes simples et indécomposables, tendant vers un concept intérieur, concept véritablement propositionnel»<sup>113</sup>. Les noms propres, ou possesseurs personnels, enfin, indiquent que les diverses inscriptions, donc le concept propositionnel lui-même, «se rapportent à un sujet individuel qui l'enveloppe, et qui se laisse déterminer comme possesseur»<sup>114</sup>. L'allégorie présente ainsi des Vertus, mais pas des Vertus en général, plutôt des Vertus individuelles, possédées par un sujet qui est le sujet de l'allégorie.

Dans l'allégorie, le concept apparaît ainsi «plié dans le sujet individuel comme dans l'unité personnelle qui ramasse en soi les diverses propositions, mais aussi qui les projette dans les images du cycle ou de la série»<sup>115</sup>. Il devient, selon Deleuze, «conchetto», autrement dit une pointe qui opère la réconciliation entre le concept et l'individu. Une conséquence importante de cette nouvelle théorie du concept, c'est le rapport de l'un et du multiple qui en découle. En effet, écrit Deleuze, «L'un étant toujours unité *du* multiple, au sens objectif, il doit y avoir aussi multiplicité «de» l'un et unité «du» multiple en un sens subjectif cette fois»<sup>116</sup>. D'où alors, poursuit-il, «l'existence d'un cycle, «Omnis in unum», tel que les rapports un-multiple et multiple-un sont complétés par un un-un et multiple-multiple»<sup>117</sup>. Leibniz, ou le Baroque, introduisent ainsi un nouveau type de récit où «la description prend la place de l'objet [images], le concept devient narratif [inscriptions], et le sujet, point de vue, sujet d'énonciation [possesseurs]»<sup>118</sup>. L'unité de base, collective ou en extension, processus matériel horizontal qui opère par dépassement de cadre, tend vers une autre unité, privée, spirituelle et verticale, une unité de sommet. Le passage entre ces deux unités ne peut alors être assuré que par une harmonie, et en effet, pour Leibniz, «il y a harmonie quand une multiplicité se rapporte à une unité déterminable»<sup>119</sup>, par exemple dans la musique baroque qui élève, qui extrait l'harmonie de la mélodie, multiplicités de lignes extensives, et restaure

<sup>112</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 171.

<sup>113</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 172.

<sup>114</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 172.

<sup>115</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 172.

<sup>116</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 173.

<sup>117</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 173, Deleuze renvoie ici aux travaux de Michel Serres sur Leibniz, notamment sur sa mathèse.

<sup>118</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 174.

<sup>119</sup> G. W. Leibniz, *Éléments de piété véritable*, cité par G. Deleuze, *ibid.*, p. 175.

«toujours l'unité supérieure à laquelle les arts se rapportent comme autant de lignes mélodiques»<sup>120</sup>.

Mais l'harmonie de Leibniz étant toujours une «certaine harmonie», là encore elle ne confirme pas l'hypothèse d'un esprit universel ou d'une âme du monde, mais au contraire témoigne «pour l'irréductibilité des «souffles particuliers» distribués dans des tuyaux divers»<sup>121</sup>. L'unité harmonique n'est ainsi jamais une unité infinie renvoyant à un panthéisme, mais une unité numérique qui est celle du rapport «inverse» entre Dieu et la monade. La monade est l'inverse de Dieu, le nombre inverse, «elle est miroir du monde parce qu'elle est l'image inversée de Dieu, le nombre inverse de l'infini»<sup>122</sup>.

### 3. Le Néo-baroque

Une telle reconstitution du monde par la prolifération des principes ne pouvait toutefois être que temporaire. Viendra alors, écrit Deleuze, le «Néo-baroque», avec «son déferlement de séries divergentes dans le même monde, son irruption d'impossibilités sur la même scène»<sup>123</sup>. C'est la crise à son tour de l'harmonie, au profit «d'un chromatisme élargi, d'une émancipation de la dissonance ou d'accords non résolus, non rapportés à une tonalité»<sup>124</sup>. Pour en arriver à ce point, écrit Deleuze, il a fallu certes que la Raison humaine s'écroule. C'est la mort de la pensée kantienne, comme dernier refuge des principes. Et auparavant, il aura fallu la crise de la Raison théologique qui correspond au Baroque. Du Baroque au Néo-baroque, on passe ainsi «de la clôture harmonique à l'ouverture sur une polytonalité, ou comme dit Boulez, une «polyphonie de polyphonies» »<sup>125</sup>.

C'est aussi la différence entre Leibniz et Whitehead, différence qui dépend de la «condition baroque» leibnizienne et qui marque la différence de nature de leur «sujet», «monade fermée» ou «superjet». Chez Leibniz, en effet, en raison du principe d'impossibilité, c'est-à-dire de sélection, et de celui de la fermeture des monades, «les monades n'excluent que des univers impossibles avec leur monde, et toutes celles qui existent expriment le même monde sans exclusive»<sup>126</sup>. Or, comme ce monde n'existe que

<sup>120</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 175.

<sup>121</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 177.

<sup>122</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 177.

<sup>123</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 112.

<sup>124</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 112.

<sup>125</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 112. Selon Deleuze, de Wagner et Debussy à Cage, Boulez, Stockhausen ou Bériot, c'est le même problème expressif, de pli selon pli, que dans le Baroque mais avec une solution différente : la solution ne passe plus par les accords. La raison, selon Deleuze, c'est que le problème a lui-même changé de conditions. G. Deleuze, *ibid.*, p. 187.

<sup>126</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 110.

dans les monades, et non pas hors d'elles, celles-ci, on l'a vu, «ne sont pas en prise et n'ont pas de relations horizontales entre elles, pas de rapports intra-mondains»<sup>127</sup>. Elle ont seulement un rapport harmonique indirect pour autant qu'elles ont le même exprimé : «elles «s'entr'expriment» sans se capter».

Mais, chez Whitehead, souligne Deleuze, «les préhensions sont directement en prise les unes sur les autres, soit parce qu'elles en prennent d'autres pour data et forment un monde avec elle, soit parce qu'elles en excluent d'autres (préhensions négatives), mais toujours dans le même univers en processus»<sup>128</sup>. Dans les deux cas, en fait, les unités monadiques ou préhensives n'ont pas de porte ni de fenêtres, mais cela en raison, chez Leibniz, d'un principe de fermeture, chez Whitehead, d'un principe d'ouverture. Ainsi, pour Whitehead, c'est la «condition d'ouverture qui fait que toute préhension est *déjà* préhension d'une autre préhension, soit pour la capter, soit pour l'exclure : la préhension est par nature ouverte, ouverte sur le monde, sans avoir à passer par une fenêtre»<sup>129</sup>.

Si, chez Leibniz, une telle ouverture est impossible, car, pour lui, chaque bifurcation, chaque divergence entre séries, est autant de frontières entre des mondes impossibles entre eux, chez Whitehead, et chez nombre de philosophes modernes, au contraire,

«les bifurcations, les divergences, les impossibilités, les désaccords appartiennent au même monde bigarré, qui ne peut plus être inclus dans des unités expressives, mais seulement fait ou défait suivant des unités préhensives et d'après des configurations variables ou des captures changeantes»<sup>130</sup>.

En lieu et place du monde baroque, d'un cosmos, se met alors en place un «chaosmos» (ou encore un chaos-crible) : «les séries divergentes tracent dans un même monde chaotique des sentiers toujours bifurquants»<sup>131</sup>, comme ont pu le rendre au plan littéraire Joyce, Borges ou Gombrowicz. Dans ce «chaosmos», note Deleuze, même Dieu «cesse d'être un Etre qui compare les mondes et choisit le compossible le plus riche; il devient Processus, processus qui affirme à la fois des impossibilités et passe par elles»<sup>132</sup>. Dans le monde sans principes, on rend «à l'absence ou au néant ce qui sort du hasard, ce qui prétend y échapper en le limitant par principe»<sup>133</sup>. Toute la réflexion nietzschéenne, et post-nietzschéenne, d'un «penser sans principes», «en l'absence de Dieu,

<sup>127</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 110.

<sup>128</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 110.

<sup>129</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 110.

<sup>130</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 111.

<sup>131</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 111.

<sup>132</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 111.

<sup>133</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 90.

en l'absence de l'homme même», écrit Deleuze, constitue alors «la tâche périlleuse d'un enfant-joueur qui détrône le vieux Maître du jeu, et qui fait entrer les impossibles dans le même monde éclaté»<sup>134</sup>. La table du jeu, c'est-à-dire les dimensions d'espace, de temps, d'étendue, déjà intériorisées par Leibniz dans le jeu du monde, se brise maintenant, et le jeu du monde leibnizien change pour un jeu qui diverge : «les êtres sont écartelés, maintenus ouverts par les séries divergentes et les ensembles impossibles qui les entraînent au-dehors, au lieu de se fermer sur le monde compossible et convergent qu'ils expriment du dedans»<sup>135</sup>. Ce nouveau monde n'est alors plus un monde de clôtures, mais un monde de «captures», ou encore de «captations».

Avec le nouveau Baroque, ou le néo-leibnizianisme, explique ainsi Deleuze, si la même construction du point de vue sur la ville continue à se développer, ce n'est plus le même point de vue, ni la même ville, et «la figure et le plan sont en mouvement dans l'espace»<sup>136</sup>. Ce qui a changé dans le monde, c'est ce passage d'une condition de clôture absolue à une condition de capture. Et avec elle, c'est la condition de sélection qui disparaît : la sélection de convergence, par rapport aux autres mondes possibles divergents, comme la sélection de consonance, dans les rapports harmoniques de la zone d'expression claire. Dans le nouveau monde, les harmoniques perdent tout privilège de rang, et les rapports tout privilège d'ordre, et du coup «non seulement les dissonances n'ont plus à être «résolues», mais les divergences peuvent être affirmées, dans des séries qui échappent à l'échelle diatonique et où toute tonalité se dissout»<sup>137</sup>. Ce n'est plus l'accord harmonique, mais la différence qui fait rapport, la «discordance qui fait accord»<sup>138</sup>. La monade une fois prise «sur des séries divergentes qui appartiennent à des mondes impossibles», la condition de clôture disparaît nécessairement<sup>139</sup>. Ainsi, dans la mesure, dit Deleuze,

«où le monde est maintenant constitué de séries divergentes (chaosmos), ou que le coup de dés remplace le jeu du Plein, la monade ne peut plus inclure le monde entier comme dans un cercle fermé modifiable par projection, mais s'ouvre sur une trajectoire ou une spirale en expansion, qui s'éloigne de plus en plus d'un centre»<sup>140</sup>.

<sup>134</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 90.

<sup>135</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 111.

<sup>136</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 187.

<sup>137</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 188.

<sup>138</sup> Cf. G. Deleuze, «Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne», in *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 49.

<sup>139</sup> G. Deleuze, *Le pli, op. cit.*, p. 188.

<sup>140</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 188.

La question, selon Deleuze, reste bien toujours d'habiter le monde, mais «l'habitat musical de Stockhausen, l'habitat plastique de Dubuffet ne laissent pas subsister la différence de l'intérieur et de l'extérieur, du privé et du public : ils identifient la variation et la trajectoire, et doublent la monadologie d'une nomadologie»<sup>141</sup>. Même si ce ne sont plus les accords qui expriment le monde, l'oeuvre d'art, ou le texte, le monde contemporain reste ainsi encore leibnizien, dans le sens où découvrir de nouvelles manières de plier, ou de nouvelles enveloppes, c'est toujours «plier, déplier, replier».

Ainsi, en partant de prémisses différentes, d'une optique différente, on retrouve chez Deleuze cette même conclusion que chez Renaut, à savoir que le monde contemporain ou postmoderne doit se comprendre à travers Leibniz et non à travers la modernité de Kant, cette modernité de la subjectivité et de l'Universel. L'analyse par Deleuze de la pensée contemporaine comme néo-baroque ou néo-leibnizianiste rejoint aussi le diagnostic de Renaut d'une philosophie «postmoderne» qui, à partir de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, est marquée autant par la reprise de la pensée leibnizienne que par le rejet du rationalisme, notamment chez Nietzsche. Pourtant, ce sont les différences de leurs interprétations qui permettent d'avancer dans la compréhension de cette postmodernité.

On a noté précédemment (chapitres II et III) que l'art contemporain, comme la société contemporaine, se caractérisent à la fois par une affirmation de l'individualité dans sa différence intrinsèque et par une disparition du sujet comme identité unifiée de l'individu. Au vu de l'interprétation proposée par Deleuze, on peut maintenant dire que cette définition pourrait aussi s'appliquer à l'individu leibnizien, mais à une condition, et cette condition renverse la perspective classique de l'individualisme postmoderne. En effet, pour bien comprendre le sens du retour de l'individu leibnizien dans le monde postmoderne, il ne faut pas se tromper sur la nature de cet individu, ce que fait Renaut. Avec Deleuze, on voit que l'individu de Leibniz ne doit pas se saisir, dans sa différence, ni comme particularité ni comme individualité (en tant qu'essence et attribut), mais comme «singularité», ou inclusion de singularités, ou encore événement. La condition qui permet de définir l'individu postmoderne comme leibnizien devra donc être la distinction apportée par Deleuze entre la définition nominale de la monade - comme particularité - et sa définition réelle - comme événement singulier inclusif et auto-évolutif, et qui pose en elle-même une toute autre problématique de la subjectivation et de l'individuation (non-identitaire).

---

<sup>141</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 189.

La prise en compte de cette distinction est par ailleurs particulièrement pertinente pour répondre à la question de la «vraie» individualité posée par exemple par Manfred Frank<sup>142</sup>. Selon lui, en effet, l'individu de Leibniz n'est pas un vrai individu (différence radicale), mais toujours une particularité de l'Universel, comme région du monde. Cette position exprime en fait une compréhension nominale de l'individu leibnizien, et qui confond le système leibnizien avec une philosophie de l'universel<sup>143</sup>. Or, Deleuze l'a montré, la philosophie de Leibniz n'est pas une pensée de l'universel : le monde chez lui n'est pas un Universel, mais est «événement», jeu de séries infinies. Dès lors, l'individu, la monade, si elle est bien partie, région du monde, ne sera pas une simple particularité. Elle est (potentiellement) cette «individualité totale» - unicité-multiplicité au sens de Nietzsche - en tant que singularité composée d'autres singularités, uniquement définie par son unité interne comme unité du mouvement d'inflexion-inclusion. Potentiellement encore chez Leibniz, car cette multiplicité reste limitée par le principe de sélection et de fermeture (impossibilité). L'individu leibnizien possède donc en fait l'individualité que recherche M. Frank, et, à cet égard, Renaut a, cette fois-ci, encore raison de situer chez Leibniz l'origine d'un concept d'individu radical qui s'épanouira dans la pensée nietzschéenne et contemporaine. Mais, et c'est là le point essentiel, qui met en lumière la nature spécifique et déjà anti-cartésienne de la philosophie de Leibniz, l'individu radical leibnizien n'est pas à «substance». Sa différence n'est donc pas substantielle, mais événementielle. L'individu leibnizien est ainsi toujours différent, toujours singulier, mais dans la façon qu'il a d'être un événement, dans la manière dont il regroupe des singularités-événements qui se prolongent toutes dans d'autres individus sous d'autres points de vue, dans d'autres manières. Il est, comme l'a souligné Deleuze, une «manière», expression - baroque - d'un individu de singularité que l'on retrouve chez Nietzsche, mais bien avant encore chez les stoïciens, cette «manière» qui définit l'individu contemporain comme singularité quelconque chez Agamben.

Entre l'individu leibnizien et la singularité quelconque persiste alors un décalage, une différence, saisie dans la notion de «quelconque», et qui renvoie aux deux phénomènes soulignés par Deleuze : l'écroulement de la raison classique théologique qui clôt le Baroque et qui mène à la raison kantienne «humaine», puis la chute de cette Raison des Lumières avec la remise en question du rationalisme emblématisée par Nietzsche.

Un autre principe de l'analyse de Renaut est alors juste : avec Leibniz, quelque chose entre en contact avec le rationalisme qui le fait dérailler (bien que ce soit dans le but de sauver

<sup>142</sup> M. Frank, *L'ultime raison du sujet*, Arles, Actes Sud, 1988.

<sup>143</sup> Position que partage Renaut même si il se dissocie de M. Frank sur la portée individualiste de la monade. Renaut discute les arguments de Frank in *L'ère de l'individu*, *op. cit.*, pp. 146-151.

la raison théologique qui déraillait déjà); mais contre Renaut, il faut dire que ce n'est pas l'individualisme moderne, c'est l'anti-essentialisme, c'est l'événement. De façon paradoxale, l'individualisme moderne décrié en germe chez Leibniz par Renaut n'est pas le produit de l'intégration du rationalisme à un cadre individualiste, afin de faire accepter les valeurs de celui-ci, mais l'inverse : c'est la résultante de l'intégration des valeurs de la singularité-événement dans un cadre rationaliste, binaire, catégoriel, qui n'est pas à même de les comprendre. L'individualisme contemporain, narcissique, égoïste ou stratégique, peut alors se saisir, au moins en partie, comme le maintien de ce cadre rationaliste (pensée fonctionnaliste-systémique) sur une forme singulariste qui lui est étrangère voire opposée. Le postmoderne, lui-même, apparaîtrait alors comme le développement ou la résurgence de valeurs «évènementielles», singularistes, dans un monde moderne de l'Essence et de l'Identité qu'elle ne peuvent que miner. Aux côtés de l'individualisme stratégique, se développe donc bien une autre logique, celle de la singularité quelconque qui tente de s'affranchir totalement de son encadrement identitaire. Ce n'est pas alors opposer le «bon» postmoderne au «mauvais» moderne, simple verso du rejet du «mal» postmoderne qui dissout l'espoir de la société des Lumières. Comme Agamben l'a montré, il y a autant, si ce n'est plus, de dangers dans la logique de la singularité quelconque que dans celle de la subjectivité moderne. C'est aussi ce que souligne Deleuze dans son analyse des sociétés de contrôle comme nouveau régime de domination, ou encore dans la reconnaissance des concrétions rhizomatiques tout aussi effrayantes que les embrigadements arborescents<sup>144</sup>. Mais c'est certainement l'esquisse d'une voie qui n'est ni moderne ni systémique.

Il faut alors cerner plus exactement cette pensée de l'événement qui définit l'individu de singularité et nous relie à Leibniz à travers Nietzsche. Pour cela, je souhaite passer d'une analyse de la philosophie moderne à travers Leibniz à une analyse de l'événement en soi. Cela nous demande de retrouver cette figure de la pensée post-socratique du Stoïcisme évoquée par Deleuze comme prédécesseur de Leibniz, puis de voir en quoi Leibniz la prolonge et enfin de déterminer ce qu'une pensée de l'événement après Leibniz peut signifier. Cela est possible par le biais d'une analyse détaillée de l'un des ouvrages majeurs de Deleuze, *Logique du sens*.

---

<sup>144</sup> Cf. G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit 1980.

## 2. L'Événement

On a parlé d'événement, de singularité, de jeu-monde, de chaos. Pour comprendre ces concepts, ce qui les relie, et ainsi comprendre la philosophie de Deleuze, il faut revenir à ses ouvrages précédents où il précise ces notions et l'orientation générale de sa pensée. L'un des meilleurs ouvrages pour le faire est *Logique du sens*<sup>145</sup>. Dans ce livre, écrit vingt ans avant *Le pli*, Deleuze développe en effet sa propre pensée de l'événement à partir à la fois des stoïciens, de Nietzsche et de l'oeuvre de Lewis Carroll. Analyser comment Deleuze articule la thématique de l'événement avec celles de sens, de surface et de champ transcendantal nous aidera alors à comprendre comment sa philosophie, voire son anthropologie, est centrée sur la sortie du sujet hors de lui-même ainsi qu'elle s'affirmera dans ses ouvrages écrits en collaboration avec Guattari, notamment *Mille plateaux*.

Deleuze a souligné que l'on ne pouvait vraiment comprendre Leibniz que par le biais d'une pensée de l'événement. Que signifie alors l'événement comme concept philosophique, quelle perspective nouvelle engendre-t-il, d'où vient-il, que dit-il, sont les questions qu'il faut légitimement se poser. Dans *Le pli*, Deleuze recense trois grandes pensées de l'Événement, celle des stoïciens, celle de Leibniz et celle de Whitehead. On a vu en quoi consistait celle de Leibniz, avec ses limites, essentiellement l'inscription de sa pensée de l'événement dans un cadre principiel rationaliste marqué par les nécessités de convergence et de compossibilité. Celle de Whitehead, elle, ne restreint plus la multiplicité événementielle à de telles considérations, et laisse l'événement s'échapper librement dans un monde infiniment divergent. Ce passage de la compossibilité à l'incompossibilité comme principe de construction du monde, note Deleuze, n'a été possible qu'après l'affirmation de la double mort de Dieu et de la raison humaine symbolisée par la pensée nietzschéenne. Cela ne signifie pas nécessairement qu'il y ait un lien d'influence entre Nietzsche et Whitehead. Nietzsche est ici à la fois un opérateur et un symbole de cette remise en question radicale de la Raison humaine qui caractérise la réflexion philosophique et artistique du XIX<sup>ème</sup> siècle, et qui permet à ses contemporains plus qu'à ses prédécesseurs de penser hors des catégories rationalistes et/ou humanistes. Le fait que Whitehead soit présenté par Deleuze comme philosophe «américain» souligne cependant aussi qu'une telle évolution hors du rationalisme n'a pas nécessairement son origine dans la reprise de la pensée nietzschéenne, et comme on l'a souligné précédemment, peut relever au contraire d'une tradition philosophique propre à l'Amérique anglo-saxonne d'un empirisme humien anti-subjectif marqué par l'idée de

<sup>145</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

l'extériorité de la relation par rapport à ses termes, et dont les héritiers, outre Whitehead, seraient, chacun de façon différente, tout autant le pragmatisme de Dewey que le behaviorisme de G. H. Mead<sup>146</sup>.

Dans tous les cas, il apparaît chez Deleuze que ces deux pensées de l'événement retrouvent une philosophie antérieure, à savoir la pensée stoïcienne, qu'elles ne font que développer dans les nouvelles conditions du monde classique puis moderne. La question devient donc maintenant : qu'est-ce que l'événement chez les stoïciens, que signifie-t-il, qu'ont-ils apporté de si particulier? Pour y répondre, je vais opérer en deux étapes : d'abord, avec la présentation de la pensée stoïcienne de l'événement; et ensuite, avec l'analyse du développement de cette pensée par Deleuze au niveau du langage et du sens, et dans les notions de structure et de problématique.

## **2. 1. La pensée stoïcienne de l'événement : effet de surface et paradoxe**

Selon Deleuze, l'originalité première des stoïciens est d'avoir entièrement renouvelé la question de la causalité en opérant une rupture de la relation causale entre causes et effets. De la sorte, ils ont, d'un côté, assuré l'unité des causes entre elles et, avec elle, l'idée de destin, et de l'autre, développé une pensée des effets incorporels ou effets de surface. Plus encore, ils ont pu élaborer une perception de l'événement qui dépasse l'effectuation spatio-temporelle et le pose comme une idéalité hors de l'être comme du langage.

Les stoïciens faisaient en effet la distinction entre deux choses : les corps ou «états de choses» en relations causales réciproques, et les effets ou «incorporels» en relation de quasi-cause entre eux. Les «états de choses» sont mélanges de corps, actions et passions. Leur temps est le présent, comme étendue temporelle qui accompagne l'acte. Tous les corps sont alors causes, «causes les uns par rapport aux autres, les uns pour les autres»<sup>147</sup>. L'unité des corps, qui correspond au présent vivant cosmique, renvoie ainsi en profondeur à une unité des causes entre elles, le Destin.

Tout différent sont les effets, incorporels. Ce sont bien les effets des corps, comme ce dont «les corps sont causes les uns pour les autres de choses», mais ces choses sont d'une nouvelle nature. Ce ne sont pas des qualités ou propriétés physiques, mais de purs attributs ou effets logiques, non pas des choses, mais des événements. Ceux-ci n'existent donc pas, mais seulement subsistent ou insistent comme entités non existantes. Comme chez Leibniz

<sup>146</sup> Sur l'empirisme comme affirmation de l'extériorité des relations, cf. G. Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Champs-Flammarion, 1996 (1977), pp. 68-70.

<sup>147</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 13.

plus tard, l'«attribut» chez les stoïciens n'est alors pas vraiment attribut, car il ne désigne aucune qualité ou quantité réelle. Ce n'est pas un être, mais «une manière d'être», et il est exprimé par le verbe. Cette «manière d'être», événement, se trouve à la superficie de l'être, à sa surface, et ne peut changer la nature de l'être, du corps : elle est purement un résultat. La distinction corps/incorporels est donc aussi la distinction radicale entre deux plans d'être : l'être profond et réel, la force, en face du «plan des faits, qui se jouent à la surface de l'être et qui constituent une multiplicité sans fin d'êtres incorporels»<sup>148</sup>.

Les rapports spécifiques qu'entretiennent les effets à la surface vont alors être d'un autre type que ceux des causes entre elles (Destin). Les effets incorporels ne sont en effet «jamais causes les uns par rapport aux autres, mais seulement «quasi-causes» », en relation conjuguant plus que déterminante<sup>149</sup>. Les effets incorporels se présentent ainsi dans une situation particulière par rapport au destin. Ils lui sont certes soumis puisqu'ils sont l'effet de ces causes. Mais, souligne Deleuze,

«dans la mesure où ils diffèrent en nature de ces causes, ils entrent les uns avec les autres dans des rapports de quasi-causalité, et tous ensemble ils entrent en rapport avec une quasi-cause elle-même incorporelle, qui leur assure une indépendance très spéciale, non pas exactement à l'égard du destin, mais à l'égard de la nécessité qui devrait normalement découler du destin»<sup>150</sup>.

Le paradoxe stoïcien, c'est donc, à travers leur perception des effets incorporels, d'affirmer le destin, mais de nier la nécessité. Le sage sauvegarde alors la liberté de deux façons complémentaires, qui correspondent aux deux pôles de la morale. Une fois, parce que son âme peut atteindre à l'intériorité du destin comme liaison des causes physiques, une autre fois dans l'extériorité des événements comme lien des effets, parce que «son esprit peut jouer des rapports très spéciaux qui s'établissent entre les effets dans un élément de pure extériorité»<sup>151</sup>. Selon Deleuze, les effets-événements ont donc bien avec leurs causes physiques un rapport de causalité, mais ce rapport n'est pas de nécessité, il est d'expression. Par ailleurs, ils ont entre eux ou avec leur quasi-cause idéale un rapport qui n'est là même plus de causalité, mais «encore et seulement d'expression»<sup>152</sup>. Toute la question des rapports entre les événements, mais aussi entre les événements et les corps devra donc se comprendre

<sup>148</sup> Emile Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1928, cité par G. Deleuze, *ibid.*, p. 14.

<sup>149</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 15.

<sup>150</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 198.

<sup>151</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 198.

<sup>152</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 198.

à travers une problématique de l'expression, qui, selon Deleuze, se retrouvera au coeur des philosophies de Spinoza et de Leibniz.

La distinction corps/effet nous permet de mieux comprendre la «nature» de l'événement. En effet, si l'événement se différencie radicalement des corps, des mélanges de corps, donc de tout ce qui est état de choses, quantité ou qualité, il ne pourra lui-même jamais être compris comme un «état» mais plutôt comme un «devenir».

Deleuze rapporte que Platon avait déjà reconnu cette distinction entre deux dimensions, celle des choses limitées et mesurées, des qualités fixes, et celle du «pur devenir sans mesure, véritable devenir-fou qui ne s'arrête jamais, dans les deux sens à la fois»<sup>153</sup>. Il reconnaissait entre ces deux dimensions une dualité essentielle. Or, cette dualité n'est pas celle de l'intelligible et du sensible, de l'Idée et de la matière, ou encore du Modèle et de la copie. C'est une dualité plus profonde, souterraine, «entre ce qui reçoit l'action de l'Idée, et ce qui se dérobe à cette action» : la dualité entre la mesure et la non mesure, entre les copies et les simulacres<sup>154</sup>. Le pur devenir, «l'illimité», est ainsi «la matière du simulacre en tant qu'il esquive l'action de l'Idée, en tant qu'il conteste à la fois *et* le modèle et la copie»<sup>155</sup>.

Ce qui caractérise ainsi en premier lieu le devenir, c'est cette non mesure, c'est-à-dire la simultanéité des choses en lui, et avec elle la capacité d'esquiver le présent, d'affirmer à la fois le passé et le futur, de tirer dans les deux sens à la fois, et d'assurer de la sorte des renversements continuels. Le devenir se révèle ainsi intrinsèquement lié au paradoxe qui, contrairement au bon sens, affirme toujours les deux sens à la fois. Le pur devenir renvoie alors à une autre dualité fondamentale chez les stoïciens, celle qui distingue deux sortes de temps, deux formes du temps : d'un côté, le présent vivant dans les corps qui agissent et pâtissent, présent cosmique ou Chronos de la mesure, et de l'autre l'instance infiniment divisible en passé-futur, esquivant toujours le présent, dans les effets incorporels ou résultats des corps, l'Aiôn illimité. Il faut donc concevoir non pas trois dimensions successives du temps, passé, présent, futur, mais deux lectures simultanées qui permettent de saisir le temps deux fois, de deux façons complémentaires et exclusives l'une de l'autre. Tantôt, dit Deleuze, dans la lecture du temps comme Chronos,

«on dira que seul le présent existe, qu'il résorbe ou contracte en lui le passé et le futur, et, de contraction en contraction de plus en plus profondes, gagne les limites de

<sup>153</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 9.

<sup>154</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 10.

<sup>155</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 10. Sur les simulacres et l'opposition Platon/Sophistes, redoublée de celle entre Nietzsche et Platon, cf. G. Deleuze, «Platon et le simulacre», *Logique du sens*, *op. cit.*, Appendice I, pp. 292-306 (et ci-dessous chapitre VI).

l'Univers entier pour devenir un présent vivant cosmique. Il suffit alors de procéder suivant l'ordre des décontractions pour que l'Univers recommence et que tous ses présents soient restitués : le temps du présent est donc toujours un temps limité, mais infini parce que cyclique, animant un éternel retour physique comme retour du Même, et une éternelle sagesse comme sagesse de la Cause»<sup>156</sup>.

Ce sera le temps des choses et états de chose, le temps des causes, le temps platonicien et du cycle platonicien dont le mythe est une composante majeure<sup>157</sup>. Dans ce cas, le présent est tout, et le passé et le futur n'indiquent que la différence relative entre deux présents.

Tantôt, au contraire, souligne Deleuze, dans la lecture du temps comme Aiôn,

«on dira que seuls le passé et le futur subsistent, qu'ils subdivisent à l'infini chaque présent, si petit soit-il, et l'allongent sur leur ligne vide. La complémentarité du passé et du futur apparaît clairement : c'est que chaque présent se divise en passé et en futur, à l'infini. Ou plutôt un tel temps n'est pas infini, puisqu'il ne revient jamais sur soi, mais il est illimité, parce que pure ligne droite dont les deux extrémités ne cessent de s'éloigner dans le passé, de s'éloigner dans l'avenir»<sup>158</sup>.

«N'y a-t-il pas là dans l'Aiôn», continue Deleuze, «un labyrinthe tout autre que celui de Chronos, encore plus terrible, et qui commande un *autre* éternel retour et une autre éthique (éthique des effets)?». Face à l'éternel retour du Même, voici l'idée d'un retour différentiel, ou deuxième forme de l'éternel retour, celle qui est au cœur de la perspective nietzschéenne<sup>159</sup>. Autre éternel retour, autre labyrinthe à l'image de celui de Borges, «labyrinthe qui se compose d'une seule ligne et qui est invisible, incessant»<sup>160</sup>. Dans ce deuxième cas, le présent n'est rien, «pur instant mathématique, être de raison qui exprime le passé et le futur dans lesquels il se divise»<sup>161</sup>. On doit donc toujours compter «deux temps, dont l'un ne se compose que de présents emboîtés, dont l'autre ne fait que se décomposer en passé et futurs allongés» : dont l'un est toujours défini, actif ou passif, et l'autre,

<sup>156</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., pp. 77-78.

<sup>157</sup> Cf. G. Deleuze, «Platon et le simulacre», op. cit.

<sup>158</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 78. Pour l'analyse de ces deux idées coexistantes du temps chez les stoïciens, Deleuze renvoie à Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée du temps*, Paris, Vrin, 1953.

<sup>159</sup> Cf. G. Deleuze, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965. On reviendra sur la question de l'éternel retour et de l'opposition Platon/Nietzsche dans le chapitre VI.

<sup>160</sup> Cf. J. L. Borges, *Fictions*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 187-188, cité par Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 78.

<sup>161</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 78-79.

éternellement Infinitif, éternellement neutre; dont l'un est cyclique, mesure le mouvement des corps, et dépend de la matière qui le limite et qui le remplit, et dont l'autre est pure ligne droite de surface, incorporel, illimité, forme vide du temps, indépendant de toute matière<sup>162</sup>.

La dualité Chronos/Aiôn se retrouve alors au niveau du langage. Selon Deleuze, on doit distinguer deux sortes de noms, comme deux dimensions distinctes et superposées, intérieures au langage : les noms désignant des arrêts et repos qui recueillent l'action de l'Idée, les noms des choses et des états de choses, et les noms exprimant les mouvements ou devenirs rebelles, ceux qui correspondent aux effets de surface. D'un côté, les substantifs ou adjectifs, de l'autre les verbes. Les effets incorporels-événements sont en effet des verbes, pas agents ni patients, mais des résultats d'actions et de passions, des «impassibles». Ils ne sont pas des présents vivants, mais des infinitifs, directement l'Aiôn illimité<sup>163</sup>.

La rupture de la relation causale opérée par les stoïciens ouvre donc la voie à une toute autre compréhension de l'être et de la substance qui lui est attribuée dans la philosophie grecque classique comme dans le rationalisme cartésien. En ce sens, les stoïciens représentent le premier renversement du platonisme. La dualité corps/effets, états de choses/événements incorporels interdit en effet l'établissement de la différence classique faite dans l'être, depuis Platon et surtout depuis Aristote, entre substance et accidents. Chez les stoïciens, «les états de choses, quantités et qualité, ne sont pas moins des êtres (ou des corps) que la substance; ils font partie de la substance»<sup>164</sup>. Mais si la substance est détachée de l'Idée et qu'elle s'attribue aux états de choses (action et passion), si substance et accidents sont un, sont du même côté, à quoi s'oppose alors la substance? Il faut penser une dimension synthétique supérieure au-delà de la substance, et donc élaborer une pensée de l'idéalité qui ne soit pas une pensée de l'Idée-substance. Pour le comprendre, on peut revenir à la distinction corps/événements. Chez les stoïciens, les états de choses (régime des causes) ne s'opposent en effet pas à l'être dont ils sont constitutifs mais aux effets de surface. Les corps s'opposent à «un *extra-être* qui constitue l'incorporel comme entité non existante»<sup>165</sup>. Dans une telle perspective, le terme le plus haut ne sera pas l'Être, mais «Quelque chose», «en tant qu'il subsume l'être et le non-être, les existences et les insistances»<sup>166</sup>. C'est en cela, note Deleuze, que les stoïciens opèrent le premier grand renversement du platonisme, en plaçant l'Idée hors de la substance et en la faisant passer à la surface. En effet,

<sup>162</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 79.

<sup>163</sup> Cf. G. Deleuze, *ibid.*, pp. 9-10 et 13-14.

<sup>164</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 16.

<sup>165</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 16.

<sup>166</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 16.

«si les corps, avec leurs états, qualités et quantités, assument tous les caractères de la substance et de la cause, inversement les caractères de l'Idée tombent de l'autre côté, dans cet extra-être impassible, stérile, inefficace, à la surface des choses : *l'idéal, l'incorporel ne peut plus être qu'un « effet »* »<sup>167</sup>.

La conséquence, c'est donc que «tout remonte à la surface». La profondeur des choses ne s'enfoncent plus comme chez les Présocratiques (thème de Dionysos), elle remonte : «le devenir-fou, le devenir-illimité n'est plus un fond qui gronde, il monte à la surface des choses et devient impassible»<sup>168</sup>. Il faut alors distinguer deux types de «devenir» : le «devenir-fou» des profondeurs, lié à un Chronos dévorant, et auquel Platon se réfère (devenir présocratique, dionysien), et un «devenir-impassible» ou encore «devenir-imperceptible» qui reprend les caractéristiques du devenir-fou mais à un autre niveau, celui de la surface, et prend ainsi la forme du «pur événement» qui est toujours en équilibre avec lui-même tout en allant dans les deux directions à la fois, celle de l'effectuation et de la contre-effectuation. Ce «devenir» là est proprement celui des stoïciens dans leur découverte de la surface, et reflète l'opposition de l'Aiôn non à un, mais à deux Chronos, le Chronos de la mesure et celui de la démesure (qui n'est pas équivalent à la non-mesure)<sup>169</sup>. Il ne s'agit alors plus, chez les stoïciens, des simulacres des sophistes que dénonçaient Platon, ces simulacres qui se dérobent au fond et s'insinuent partout. Ou plutôt, précise Deleuze, ce sont bien eux mais en tant qu'«effets qui se manifestent et jouent en leur lieu»<sup>170</sup>. Ils sont toute l'Idée : «Ce qui se dérobaît à l'Idée est montée à la surface, limite incorporelle, et représente maintenant toute l'idéalité possible, celle-ci destituée de son efficacité causale et spirituelle»<sup>171</sup>. C'est ça la découverte des stoïciens.

Le devenir illimité de l'Aiôn se présente donc en lui-même comme l'événement idéal, incorporel, «avec tous les renversements qui lui sont propres, du futur et du passé, de l'actif et du passif, de la cause et de l'effet»<sup>172</sup>. L'événement est effectivement toujours les deux ensemble, infiniment divisible, mais n'est ni l'un ni l'autre, seulement leur résultat commun. Il n'est jamais qu'un effet dans des rapports de quasi-causalité toujours réversibles. Et le monde du devenir est bien le monde du paradoxe, paradoxe dont les stoïciens se servent à la

<sup>167</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 16-17.

<sup>168</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 17.

<sup>169</sup> Sur les deux Chronos, cf. ci-dessous, chapitre V. 4. C'est cette réalité du devenir que Nietzsche redécouvrira sous le nom d'«intempestif», et qui sera également au centre de la philosophie deleuzienne, en opposition d'ailleurs à la replongée nietzschéenne dans les profondeurs, comme Deleuze le développe avec Guattari dans *Mille plateaux*, *op. cit.* («Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible...», pp. 284-380).

<sup>170</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>171</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 17.

<sup>172</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 17.

fois comme instrument d'analyse pour le langage et comme moyen de synthèse pour les événements. Comme art de la conjugaison des événements en série (conjonction), le paradoxe s'oppose ainsi à la dialectique comme conjugaison des contraires. Avec lui, «tout se passe à la frontière des choses et des propositions». Le paradoxe se révèle alors aussi «comme destitution de la profondeur, étalement des événements à la surface, déploiement du langage le long de cette limite»<sup>173</sup>. Dans le discours, il correspond à l'humour, art de la surface, «contre la vieille ironie, art des profondeurs ou des hauteurs»<sup>174</sup>.

Cet usage du paradoxe, si particulier aux stoïciens, n'a alors d'équivalent, estime Deleuze, que dans deux autres configurations, celle du bouddhisme zen, d'une part, et celle du *non-sense* anglo-saxon, d'autre part, notamment chez Lewis Carroll. Selon Deleuze, l'oeuvre de Carroll parle en effet partout «des événements dans leur différence avec les êtres, les choses et états de choses»<sup>175</sup>. La véritable aventure d'Alice serait ainsi «sa montée à la surface, son désaveu de la fausse profondeur, sa découverte que tout se passe à la frontière»<sup>176</sup>. C'est aussi remarquable dans *De l'autre côté du miroir*. Là, dit Deleuze, «les événements, dans leur différence radicale avec les choses, ne sont plus du tout cherchés en profondeur, mais à la surface, dans cette mince vapeur corporelle qui s'échappe des corps, pellicule sans volume qui les entoure, miroir qui les réfléchit»<sup>177</sup>. Dans ce texte, on voit Alice y dégager «son double incorporel». Dans *Sylvie et Bruno*, l'opération va encore plus loin. Cette fois-ci, dit Deleuze, «la continuité de l'envers et de l'endroit remplace tous les paliers de profondeurs; et les effets de surface en un seul et même Événement, qui vaut pour tous les événements, font monter dans le langage tout le devenir et ses paradoxes»<sup>178</sup>. Au-delà de Carroll, c'est alors en fait dans tout ce que Deleuze appelle la «littérature moderne», et qui correspond en fait à la littérature contemporaine, de Klossowski à Robbe-Grillet et à Tournier que l'on retrouve comme constante cette critique de la profondeur et cette découverte de la surface<sup>179</sup>.

Deleuze remarque qu'une des conséquences de ces renversements propres au devenir est la contestation de l'identité personnelle, la perte du nom propre, comme cela arrive à Alice dans le roman de Carroll. Or cette contestation est aussi une caractéristique non seulement de l'expérience esthétique contemporaine, mais encore de toute l'expérience sociale postmoderne où identité et sujet sont récusés ou divisés et, dans le même temps, l'objet d'une réaffirmation

<sup>173</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 18.

<sup>174</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 18.

<sup>175</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 19.

<sup>176</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 19.

<sup>177</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 19-20.

<sup>178</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 21.

<sup>179</sup> Sur Klossowski et Tournier, cf. ci-dessous chapitre VI. 4.

violente. Le nom propre ou singulier, en tant que nom d'identité et non pas nom d'événement, souligne Deleuze, est en fait garanti par la permanence du savoir qui est incarné dans les noms généraux des arrêts et du repos, c'est-à-dire les substantifs et les adjectifs. Mais quand ceux-ci s'évanouissent, «quand les noms d'arrêt et de repos sont entraînés par les verbes de pur devenir et glissent dans le langage des événements, tout identité se perd pour le moi, le monde et Dieu»<sup>180</sup>. La raison en est que l'incertitude personnelle, indique Deleuze, «n'est pas un doute extérieur à ce qui se passe, mais une structure objective de l'événement lui-même, en tant qu'il va toujours en deux sens à la fois, et qu'il écartèle le sujet suivant cette double direction»<sup>181</sup>. Le paradoxe est en effet «d'abord ce qui détruit le bon sens comme sens unique, mais ensuite ce qui détruit le sens commun comme assignation d'identités fixes»<sup>182</sup>.

La notion de paradoxe permet à Deleuze de relier directement événement et «sens». Il arrive ainsi à mettre en rapport la compréhension du monde, du réel, avec une réflexion sur le langage, et sa logique interne. Cette logique ne peut alors être purement linguistique, sous peine de réduire le sens, et donc la logique du sens, à un composant du langage. Or, souligne Deleuze, chaque fois que l'on veut inclure le sens dans les dimensions du langage, on manque en fait la nature du sens dont l'origine est précisément hors-langage, au lieu à la fois ambigu et illocalisable car au point précis où sens et non-sens co-insistent. Sens et événement renvoient ainsi tous deux à une ambiguïté première (que l'on a vu au centre de la pensée de l'inflexion chez Leibniz), à une non-existence générique avant de s'effectuer l'un dans le langage, l'autre dans les choses. Sens et langage se situent à des niveaux différents, tout comme les états de choses et les effets se distinguaient entre profondeur et surface. L'événement et le sens se déploient à la surface, plan d'étalement où toutes les directions sont possibles, où effectuation et contre-effectuation se déroulent concurremment. Ils constituent ainsi une organisation secondaire ou un champ transcendantal de surface entre l'ordre primaire des purs états de choses et l'ordonnance tertiaire de la proposition. Comme on va le voir à travers le développement par Deleuze de la pensée stoïcienne sur quatre points précis (la question du sens et du langage; la structure; le problématique; le temps), étudier et comprendre le sens, c'est donc étudier l'événement lui-même.

<sup>180</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 11.

<sup>181</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 11-12.

<sup>182</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 12. Sur le bon sens et le sens commun, leur distinction et leur opposition au paradoxe, cf. ci-dessous, partie 3. 2. «Paradoxe, bon sens et sens commun».

## 2. 2. Sens et langage

Reprenons donc l'argumentation de Deleuze sur la distinction entre logique du sens et cercle du langage. Deleuze relève trois dimensions du langage ou rapports distincts dans la proposition : la désignation (choses individuées), la manifestation («je», désirs) et la signification (concepts). Aucune de ces dimensions ne peut être considérée comme le lieu du sens car soit elle le présuppose, soit elle renvoie aux autres qui le présupposent, dans le cercle infini de la proposition. Toute désignation suppose en effet le sens, car le sens ne réside pas dans l'alternative du vrai et du faux, mais la précède. Comme dit Bergson, «on s'installe «d'emblée» dans le sens pour opérer toute désignation»<sup>183</sup>. Ensuite, le sens ne peut pas non plus être identifié à la manifestation, car les désirs, les croyances et le Je dépendent des implications conceptuelles de la signification<sup>184</sup>. En effet, souligne Deleuze, «si ces significations s'effondrent, ou ne sont pas établies en soi, l'identité personnelle se perd comme Alice en fait l'expérience douloureuse dans des conditions où Dieu, le monde et le moi deviennent les personnages indécis du rêve de quelqu'un de mal déterminé»<sup>185</sup>. Peut-on alors identifier le sens avec la signification? Non, répond Deleuze, car comme le paradoxe dit de Carroll l'a montré, la signification ne peut jamais exercer son rôle de fondement, elle-même présupposant une désignation irréductible. La raison en est que la signification n'est jamais homogène (problème de l'hétérogénéité de l'*implication* et de l'*assertion* au coeur de la signification) : «l'implication n'arrive jamais à fonder la désignation qu'en se la donnant toute faite, une fois dans les prémisses, une fois dans la conclusion»<sup>186</sup>.

En fait, le problème, explique Deleuze, c'est que quand on définit la signification comme la condition de vérité, on lui donne «un caractère qui lui est commun avec le sens, qui est déjà celui du sens»<sup>187</sup>. Mais du coup on ne fait que «s'élever du conditionné [la possibilité pour la proposition d'être vraie] à la condition pour concevoir la condition comme simple possibilité du conditionné», autrement dit on se trouve dans une situation où le fondé n'est pas affecté par l'opération qui le fonde<sup>188</sup>. On est alors perpétuellement renvoyé du conditionné à la condition et inversement. Pour éviter ce défaut, écrit Deleuze, il faudrait que la condition de vérité «dispose d'un élément propre distinct de la forme du conditionné»<sup>189</sup>. Il faudrait donc qu'elle ait «quelque chose d'inconditionné capable d'assurer une genèse réelle

<sup>183</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 28. Cf. plus loin le paradoxe de la régression infinie. La référence à Bergson est faite p. 41.

<sup>184</sup> Cf. la distinction entre l'ordre de la parole et l'ordre de la langue, G. Deleuze, *ibid.*, pp. 25-27.

<sup>185</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 29.

<sup>186</sup> Sur ces questions complexes, cf. G. Deleuze, *ibid.*, p. 25-29. Le paradoxe de Carroll, indique-t-il, est exposé dans le texte «Ce que la tortue dit à Achille».

<sup>187</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 29.

<sup>188</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 29-30.

<sup>189</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 30.

de la désignation et des autres dimensions de la proposition»<sup>190</sup>. La condition de vérité ne serait alors plus forme de possibilité conceptuelle, mais «matière ou «couche idéale», c'est-à-dire non plus signification mais sens. Pour arriver à sortir du cercle de la proposition, il doit donc nécessairement y avoir une quatrième dimension du langage qui puisse rendre compte du sens, et qui soit la dimension du sens lui-même. Cette idée d'une «couche idéale», les stoïciens l'ont en fait découvert avec l'événement : le sens, c'est l'«exprimé de la proposition», incorporel à la surface des choses, «événement pur qui insiste et subsiste dans la proposition»<sup>191</sup>. C'est l'idée qu'il y a

«quelque chose, *aliquid*, qui ne se confond ni avec la proposition ou les termes de la proposition, ni avec l'objet ou l'état des choses qu'elle désigne, ni avec le vécu, la représentation ou l'activité mentale de celui qui l'exprime dans la proposition, ni avec les concepts ou même les essences signifiées»<sup>192</sup>.

Dans les termes des stoïciens, ni mot, ni corps, ni représentation sensible, ni représentation rationnelle. Le sens serait ainsi «neutre», c'est-à-dire irréductible et «indifférent au particulier comme au général, au singulier comme à l'universel, au personnel et à l'impersonnel. Il serait d'une tout autre nature»<sup>193</sup>. Ce qui pose évidemment de grandes difficultés pour le saisir. Tout comme l'inflexion leibnizienne, en effet, le sens n'existe pas dans les choses ou les esprits, mais n'existe pas sans eux, et on ne peut donc l'inférer qu'indirectement à partir du cercle de la proposition. Ce n'est qu'«en fendant le cercle [...], en le dépliant dans sa longueur, [...] que la dimension du sens apparaît pour elle-même et dans son irréductibilité, mais aussi dans son pouvoir de genèse, animant alors un modèle intérieur a priori de la proposition»<sup>194</sup>.

C'est alors seulement chez Husserl que Deleuze retrouve une approche de cette ultime dimension de la proposition. Husserl perçoit en effet, lui aussi, que le sens échappe aux dimensions de désignation, de manifestation et de signification, et qu'il représente en soi une autre dimension. Il nomme cette dimension l'«expression», et le sens son «exprimé». Retrouvant donc les sources de l'inspiration stoïcienne, souligne Deleuze, Husserl, sous les termes de «noème perceptif» ou «sens de la perception», décrit le sens comme

<sup>190</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 30.

<sup>191</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 30.

<sup>192</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 31.

<sup>193</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 31.

<sup>194</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 31-32. La question, essentielle, du pouvoir de genèse du sens (et de l'événement) sera traitée dans la partie V. 3. à travers la saisie du champ transcendantal.

«un impassible, un incorporel, sans existence physique ou mentale, qui n'agit ni ne pâtit, pur résultat, pure «apparence» : l'arbre réel (désigné) peut brûler, être sujet et objet d'action, entrer dans des mélanges, non pas le noème d'arbre»<sup>195</sup>.

Le noème, quelqu'il soit, n'est donc jamais donné dans une perception : «il a un tout autre statut qui consiste à ne pas exister hors de la proposition qui l'exprime»<sup>196</sup>. De l'idée de vert, la qualité, la couleur sensible, on va vers celle de «verdoyer» comme couleur noématique, comme événement stoïcien. Le noème, c'est bien pour Husserl l'événement pur, l'«apparence», l'effet de surface. On verra pourtant que ce dernier ne résout pas vraiment le problème de la genèse du sens.

En résumé, deux points définissent le sens. Premièrement, le sens n'existe pas en dehors de la proposition qui l'exprime : «L'exprimé n'existe pas hors de son expression»<sup>197</sup>. Tout comme l'événement, le sens n'«existe» pas, mais seulement «insiste» ou «subsiste». Deuxièmement, le sens ne se confond pas avec la proposition pour autant : il a une «objectivité» distincte. L'exprimé diffère ainsi toujours de l'expression, il ne lui ressemble pas, souligne Deleuze, car si le sens s'attribue, il s'attribue à la chose, à l'état de choses désigné par le sujet ou par la proposition, et non à la proposition. L'attribut de la proposition, c'est en effet le prédicat qualitatif, vert par exemple, qui s'attribue au sujet. Mais l'attribut de la chose, c'est le verbe, verdoyer, ou «plutôt l'événement exprimé par ce verbe»<sup>198</sup>. Ce n'est donc pas un attribut qualitatif, mais un «attribut logique». Inversement, insiste Deleuze, cet attribut logique ne se confond pas avec l'état de choses physiques, ni avec une qualité ou relation de cet état : il n'est pas «un être, et ne qualifie pas un être; il est un extra-être»<sup>199</sup>. Alors que «vert» désigne une qualité, un mélange de choses, «verdoyer» n'est pas une qualité dans la chose, mais un «attribut qui se dit de la chose, et qui n'existe pas hors de la proposition qui l'exprime en désignant la chose»<sup>200</sup>. On retourne donc au premier caractère du sens. Mais, selon Deleuze, contrairement à ce qui passe dans l'ordonnance du langage, nous ne faisons pas ici de nouveau face à un cercle. Ce que l'on observe plutôt, c'est la «coexistence de deux faces sans épaisseur, telle qu'on passe de l'une à l'autre en suivant la longueur»<sup>201</sup>. Le sens est donc «inséparablement», «l'exprimable ou l'exprimé de la proposition, et l'attribut de

<sup>195</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 32.

<sup>196</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 32-33.

<sup>197</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 33. Cf. l'idée de Leibniz que le monde est l'exprimé des monades, et les monades (les âmes) l'expression du monde.

<sup>198</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 33.

<sup>199</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 33.

<sup>200</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 33.

<sup>201</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 33-34.

l'état de choses», il tend une face vers les choses, une autre vers les propositions. Il est cette frontière des propositions et des choses, «cet *aliquid*, à la fois extra-être et insistance, ce minimum d'être qui convient aux insistances»<sup>202</sup>. Et c'est en ce sens, précise Deleuze, que le sens est «événement».

On approche alors tout juste la dimension paradoxale du sens. En effet, si le sens n'est jamais seulement l'un des deux termes d'une dualité, mais qu'il est les deux à la fois et en même temps leur frontière, l'articulation de leur différence, il est par nature paradoxal. Mais s'il est paradoxal, le sens doit aussi «se développer en lui-même dans une nouvelle série de paradoxes, cette fois intérieurs»<sup>203</sup>. Deleuze relève ainsi quatre paradoxes inhérents et constitutifs du sens. Le premier de ces paradoxes dont tous les autres découlent, c'est celui de la régression ou de la prolifération indéfinie, également appelé paradoxe de Frege. Ce paradoxe se réfère à la situation qui fait que lorsque l'on désigne quelque chose, on suppose toujours que le sens est compris. Il pose donc que, «étant donné une proposition qui désigne un état de choses, on peut toujours prendre son sens comme le désigné d'une autre proposition», autrement dit la proposition ou le nom n1 étant donné renvoie à n2 qui désigne le sens de n1, n2 à n3, etc.<sup>204</sup>. Le nombre de noms, n, de la régression est potentiellement infini, mais celle-ci peut se réduire au cas simple de deux termes alternant : le nom qui désigne quelque chose, et le nom qui désigne le sens de ce premier nom<sup>205</sup>.

Le deuxième paradoxe est celui du dédoublement stérile ou de la réitération sèche. En effet, pour éviter cette régression à l'infini, on peut, souligne Deleuze, «fixer la proposition, [...] l'immobiliser, juste le temps d'en extraire le sens comme cette mince pellicule à la limite des choses et des mots»<sup>206</sup>. Ce paradoxe, ce serait en fait celui des stoïciens, dit Deleuze. Ceux-ci estimaient en effet, on l'a vu, que les incorporels ne sauraient agir ni pâtir, le sens-événement étant toujours stérile. Plus exactement, il est stérile parce qu'il opère la suspension de l'affirmation comme de la négation. C'est pourquoi, dit Deleuze, la façon de saisir le sens, c'est toujours d'exprimer le verbe sous une forme infinitive, ou participiale ou encore interrogative, avant qu'il ne s'effectue dans une affirmation ou dans une négation. La stérilité, ou la sécheresse, du sens est donc aussi son impénétrabilité. Le sens, extrait de la proposition, en est indépendant, et pourtant il n'en est qu'un «double évanescent», comme le sourire sans chat de Carroll. Les deux paradoxes forment alors les termes d'une alternative, la régression infinie ou le dédoublement stérile. L'un nous force à conjuguer le plus haut

<sup>202</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 34.

<sup>203</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 41.

<sup>204</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 41.

<sup>205</sup> Deleuze donne comme exemples littéraires la question du nom de la chanson du cavalier ou la conversation entre Alice et la Duchesse dans *Alice au pays des merveilles* de L. Carroll, cf. *ibid.*, pp. 42-43

<sup>206</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 44.

pouvoir (pouvoir infini du langage à parler sur les mots) et la plus grande impuissance (l'impuissance de celui qui parle à dire le sens de ce qu'il dit, à la fois). L'autre nous impose une tâche analogue : «conjuguer la stérilité du sens par rapport à la proposition d'où on l'extrait, avec sa puissance de genèse quant aux dimensions de la proposition»<sup>207</sup>.

Le troisième paradoxe, qui découle du second, est celui de la neutralité ou du tiers-état de l'essence. En effet, dit Deleuze, si le sens comme double de la proposition est indifférent à l'affirmation comme à la négation, ni passif, ni actif, aucun mode de la proposition ne peut l'affecter. Il y a toujours double sens dans le sens, il est toujours l'un et l'autre et reste donc toujours le même quelque soit le point de vue par lequel s'opposent les propositions : qualité, quantité, relation ou modalité, autant de catégories qui concernent la désignation et non le sens. Ainsi, non seulement le sens est neutre et impassible, mais il est aussi «fatal» : ni possible, ni réel, ni nécessaire, mais fatal<sup>208</sup>. Le sens-événement est toujours en même temps «deux fois», comme futur et comme passé, dans la proposition où il subsiste, et dans l'état des choses où il survient en surface. Ou plutôt, comme on vient de le voir, il est toujours «à la fois» : «les deux faces simultanées d'une même surface dont l'intérieur et l'extérieur, l'«insistance» et l'«extra-êtré», le passé et le futur, sont en continuité toujours réversible»<sup>209</sup>. Pour mieux comprendre ce paradoxe de la neutralité, Deleuze rappelle la distinction faite par Avicenne des trois états de l'essence : universelle par rapport à l'intellect qui la pense en général (ordre du concept), singulière par rapport aux choses particulières où elle s'incarne (ordre des états de choses), et finalement «essence» telle qu'elle est elle-même. En effet, ni l'universel, ni le particulier ne sont l'essence elle-même : «Animal n'est rien d'autre qu'animal seulement, «*animal non est nisi animal tantum*» », indifférent à l'universel comme au singulier, au particulier comme au général<sup>210</sup>. Mais ce troisième état ne doit pas se confondre avec l'idée d'une «essence en soi». C'est, au contraire, l'essence, non comme substance, mais comme événement pur, comme sens, ou encore, comme chez Agamben, comme manière, singularité quelconque : «l'essence comme exprimée : toujours dans cette sécheresse, *animal tantum*, cette stérilité ou neutralité splendide»<sup>211</sup>. Le sens est ainsi indifférent à tous les opposés qui ne relèvent que des rapports de désignation et de signification dans la proposition, et le statut de l'événement pur serait alors «de surmonter

<sup>207</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 44-45.

<sup>208</sup> Cf. la théorie du destin sans nécessité des stoïciens, et le paradoxe des «futurs contingents» qui en découle. Deleuze renvoie ici à l'ouvrage de P. M. Schuhl, *Le Dominateur et les possibles*, Paris, PUF, 1960.

<sup>209</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 48.

<sup>210</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 48. Deleuze renvoie ici aux commentaires d'Etienne Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948.

<sup>211</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 48.

ainsi toutes les oppositions : ni privé, ni public, ni collectif, ni individuel..., d'autant plus terrible et puissant dans cette neutralité puisqu'il est tout à la fois»<sup>212</sup>.

Apparaît alors un quatrième paradoxe, celui de l'absurde ou des objets impossibles. En effet, souligne Deleuze, si le sens est neutre, les objets contradictoires ou absurdes ont bien un sens, et les deux notions d'absurde et de non-sens ne doivent pas être confondus. Ces objets absurdes sont certes des objets sans significations, «sans patrie» car à l'extérieur de l'être, mais justement : «ils sont de l'«extra-être», purs événements idéaux ineffectuables dans un état de choses»<sup>213</sup>. Il y a donc finalement trois sortes d'être : l'être du réel (matière des désignations), l'être du possible (forme des significations), et l'extra-être comme minimum commun au réel, au possible et à l'impossible. Et si le principe de contradiction s'applique au possible et au réel, il ne s'applique pas à l'impossible : «les impossibles sont des extra-existants, réduits à ce minimum, et qui comme tels insistent dans la proposition»<sup>214</sup>.

### 2. 3. Séries et structure

Structure et paradoxe peuvent maintenant être mis en relation. Le paradoxe dont tous les autres découlent est le paradoxe de la régression. Or il implique en lui-même quelque chose qui ressort de la structure. On a vu en effet que ce paradoxe se basait sur la condition minimum de deux termes ou plutôt de deux séries de termes : «chaque nom désignateur a un sens qui doit être désigné d'un autre nom,  $n1 \rightarrow n2 \rightarrow n3 \rightarrow n4 \dots$ »<sup>215</sup>. Cela signifie donc que le sens ne prend sens, ou ne prend forme comme sens dans le langage qu'à travers une forme sérielle. Observons alors comment procède la forme sérielle.

La série opère en fait une double synthèse. La première est une synthèse de l'homogène : dans la succession des noms, chacun ne se distingue du précédent que par son rang, son degré ou son type. Cependant, si l'on considère, non la succession, mais ce qui alterne dans cette succession, écrit Deleuze, on voit que «chaque nom est pris d'abord dans la désignation qu'il opère, ensuite dans le sens qu'il exprime, puisque c'est le sens qui sert de désigné à l'autre nom»<sup>216</sup>. C'est la deuxième synthèse, une synthèse de l'hétérogène. Ce qui apparaît ici, c'est donc que «la forme sérielle se réalise nécessairement dans la simultanéité de deux séries au moins» et par conséquent, souligne Deleuze, qu'elle est toujours multi-sérielle

<sup>212</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 48-49.

<sup>213</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 49.

<sup>214</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 49.

<sup>215</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 50.

<sup>216</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 50.

: toute série unique, aux termes homogènes, subsume en effet au moins deux séries hétérogènes entre elles, c'est-à-dire deux séries dont chacune est faite de termes homogènes mais qui diffèrent de nature avec les termes de l'autre série<sup>217</sup>.

La forme sérielle renvoie donc elle aussi aux paradoxes de la dualité, dualité qui peut être entre série d'événements et série de corps, ou série de propositions désignatrices et série de choses désignées, ou série de verbes et série d'adjectifs et substantifs, ou encore série d'expression et de sens, et série de désignations et de désignés. Mais on peut tout autant avoir les deux séries construites sous une forme apparemment homogène : on peut considérer deux séries de choses, ou deux séries d'événements, ou deux séries de propositions, etc. La dualité reste la même dans son principe<sup>218</sup>. La constitution des séries n'est cependant pas arbitraire, souligne Deleuze. La loi des deux séries simultanées est en effet qu'elles ne sont jamais «égales» : «l'une représente le *signifiant*, l'autre le *signifié*»<sup>219</sup>. Ces deux termes ont cependant ici une acception particulière que Deleuze explicite ainsi : «signifiant» désigne «tout signe en tant qu'il représente en lui-même un aspect quelconque du sens», et «signifié» désigne au contraire «ce qui sert de corrélatif à cet aspect du sens, c'est-à-dire ce qui se définit en dualité relative avec cet aspect»<sup>220</sup>. Des deux côtés de la frontière, de la dualité, le signifiant prend du bord de l'événement, et le signifié du bord de son effectuation. L'homogénéité entre deux séries n'est donc qu'apparente : «toujours l'une a un rôle de signifiant, l'autre un rôle de signifié», même si ces rôles vont pouvoir s'échanger quand on change de point de vue<sup>221</sup>.

Le rapport et la distribution des séries en général se caractérisent alors par trois points. Premier point, l'existence d'un décalage entre les termes de chaque série par rapport à ceux de l'autre série. Ce déplacement relatif génère «un double glissement d'une série sur l'autre, ou sous l'autre, qui les constitue toutes deux en perpétuel déséquilibre l'une par rapport à l'autre»<sup>222</sup>. Deuxième point, ce déséquilibre doit lui-même être orienté : «c'est, écrit Deleuze, que l'une des deux séries, précisément celle qui est déterminée comme signifiante, présente un excès sur l'autre»<sup>223</sup>. Enfin, c'est la présence d'un élément qui assure le déplacement relatif des deux séries et l'excès de l'une sur l'autre : objet indéterminé ou surdéterminé, sorte d'intensité, c'est «une instance très spéciale et paradoxale qui ne se laisse réduire à aucun

<sup>217</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 50.

<sup>218</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 51. La démonstration de cette dualité unique est faite pp. 36-40.

<sup>219</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 51.

<sup>220</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 51.

<sup>221</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 52. Deleuze indique que de Poe à Gombrowicz, en passant par Joyce et Roussel, de nombreux auteurs modernes ont créé des techniques sérielles dans leur écriture ou dans la trame de leurs romans. Sur Poe, Deleuze renvoie à l'analyse de *La lettre volée* par Lacan, cf. *ibid.*, pp. 52-54.

<sup>222</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 54.

<sup>223</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 54.

terme des séries, à aucun rapport entre ces termes»<sup>224</sup>. La particularité de cette instance paradoxale est de circuler sans cesse dans les deux séries. Elle est donc à double face, présente dans les deux séries, et en assure la communication, mais d'une façon très spéciale : «elle assure la convergence des deux séries qu'elle parcourt, mais à condition précisément de les faire diverger sans cesse. C'est qu'elle a pour propriété d'être toujours déplacée par rapport à elle-même»<sup>225</sup>. Elle n'est donc pas localisable, mais justement dans ce mouvement incessant assure le rapport entre les séries, anime les deux séries<sup>226</sup>.

On retrouve en fait ici une vision structuraliste dans le sens que Lévi-Strauss a donné à la structure. Lévi-Strauss, rappelle en effet Deleuze, définit le concept de structure comme un rapport entre deux séries données, l'une signifiante, l'autre signifiée, l'une présentant un excès, l'autre un défaut, en perpétuelle inadéquation, ou déséquilibre ou déplacement entre les deux<sup>227</sup>. Entre ces deux séries, la série signifiante peut être dite celle qui organise une totalité préalable, et la signifiée celle qui ordonne des totalités produites. Lévi-Strauss relève ainsi l'opposition entre, d'un côté, la totalité virtuelle du langage et, de l'autre, les totalisations de la connaissance : le sens est toujours donné au départ, en trop. Ce qui n'empêche pas concrètement que la série signifiante de deux séries puisse être renversée à cause du déséquilibre qu'elle connaît avec la série signifiée qui se placerait alors en rapport avec une autre totalité préexistante à celle qui forme sa série signifiante, et en entraînerait la réorganisation des termes<sup>228</sup>.

Deleuze estime alors qu'on peut déterminer trois conditions minima d'une structure en général, conditions qui lui permettent d'introduire la notion d'événement-singularité en relation avec celle de structure. Premièrement, pour former une structure, il faut au moins deux séries hétérogènes, l'une étant déterminée comme «signifiante», l'autre comme «signifiée»<sup>229</sup>. Deuxièmement, chacune de ces séries doit être constituée de termes qui

<sup>224</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 54. Par exemple, la lettre dans le récit de Poe, ou encore la dette dans le cas freudien de l'Homme aux loups tel que l'a commenté Lacan, (cf. J. Lacan, «Le mythe individuel du névrosé», C. D. U., référé par Deleuze). De même, indique Deleuze, c'est aussi une lettre qui, dans *Finnegan's Wake* de Joyce, fait communiquer toutes les séries du monde en un chaos-cosmos, *ibidem*.

<sup>225</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 55.

<sup>226</sup> Deleuze estime que L. Carroll est l'explorateur et l'instaurateur d'une méthode sérielle en littérature. Cf. les procédés de développement en séries qu'il relève dans l'oeuvre de Carroll, à travers un objet étrange, une proposition répétée, un mot ésotérique ou un mot valise, in *ibid.*, pp. 57-62.

<sup>227</sup> Deleuze se réfère ici au texte de Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1950.

<sup>228</sup> C'est par exemple l'expérience historique des révolutions, sociales comme scientifiques, qui reflète le décalage entre l'aspect progressif de l'acquisition de connaissances et le donné préalable total du signifiant sur lequel elle se base au départ. Sur ce point ainsi que sur la révolution et le révolutionnaire, cf. G. Deleuze, *ibid.*, p. 64.

<sup>229</sup> Cette détermination, comme on vient de le voir dans la note précédente, est par essence toujours relative, en fonction de l'instance paradoxale assurant la convergence entre les deux, et qui distribue le caractère de

n'existent que par les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres. Or, écrit Deleuze, «à ses rapports, ou plutôt aux valeurs de ces rapports, correspondent des événements très particuliers, c'est-à-dire des *singularités* assignables dans la structure», tout comme dans le calcul différentiel, «où des répartitions de points singuliers correspondent aux valeurs des rapports différentiels»<sup>230</sup>. Ainsi, une structure comporte en fait toujours deux distributions de points singuliers correspondant à des séries de base. C'est pourquoi, dit Deleuze, il est inexact d'opposer la structure et l'événement : «la structure comporte un registre d'événements idéaux, c'est-à-dire toute une *histoire* qui lui est intérieure»<sup>231</sup>. Troisième condition, les deux séries doivent converger vers un élément paradoxal, qui est comme leur «différentiant» :

«C'est lui, le principe d'émission des singularités. Cet élément n'appartient à aucune série, ou plutôt appartient à toutes deux à la fois, et ne cesse de circuler à travers elles. Aussi a-t-il pour propriété d'être toujours déplacé par rapport à lui-même, de «manquer à sa propre place»<sup>232</sup>, à sa propre identité, à sa propre ressemblance, à son propre déséquilibre. Il apparaît dans une série comme un excès, mais à condition d'apparaître en même temps dans l'autre comme un défaut. Mais, s'il est en excès dans l'une, c'est à titre de case vide; et s'il est en défaut dans l'autre, c'est à titre de pion surnuméraire ou d'occupant sans case. Il est à la fois mot et objet : mot ésotérique, objet exotérique»<sup>233</sup>.

La fonction de l'élément paradoxal est donc d'articuler les deux séries l'une à l'autre, de les réfléchir l'une dans l'autre, de les faire communiquer, coexister, ramifier. Autrement dit de «réunir les singularités correspondant aux deux séries dans une «histoire embrouillée», d'assurer le passage d'une répartition de singularités à l'autre, bref d'opérer la redistribution des points singuliers»<sup>234</sup>. Enfin, sa fonction est aussi de déterminer la série signifiante, où il est en excès, et la signifiée, où il est en défaut, et «surtout d'assurer la donation de *sens* dans les deux séries, signifiante et signifiée»<sup>235</sup>. Le sens ne se confond en effet jamais, on l'a vu, avec la signification, «mais il est ce qui s'attribue de manière à déterminer le signifiant comme tel et le signifié comme tel»<sup>236</sup>.

---

signifiant et de signifié aux deux séries en fonction de son excès dans l'une et dans l'autre, cf. G. Deleuze, *ibid.*, p. 55-56.

<sup>230</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 65.

<sup>231</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 66.

<sup>232</sup> Deleuze reprend ici l'expression de J. Lacan, cf. *Ecrits*, Seuil, 1966.

<sup>233</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 66.

<sup>234</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 66.

<sup>235</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 66.

<sup>236</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 66.

Deux points importants dans la compréhension du réel et de l'événement découlent de cette exposition. D'abord que l'événement et la structure ne s'opposent pas en soi. Au contraire, ils co-participent dans la structuration du réel. Il n'y a pas en effet de structures sans séries, sans rapports entre termes de chaque série, sans points singuliers correspondant à ces rapports. Ensuite, et surtout selon Deleuze, il apparaît qu'il n'y a pas «de structure sans case vide, qui fasse tout fonctionner»<sup>237</sup>. Le concept de structure renvoie donc à une vision du sens, ou de l'événement, comme instance toujours paradoxale, comme effet incorporel ou extra-être à même pourtant de produire le sens dans la structure. En fait, selon Deleuze, le point essentiel du structuralisme, et le seul point commun peut-être des auteurs étiquetés de structuralistes, c'est cette perception du «sens» non comme apparence, mais à la fois comme effet de surface et de position, et comme production par la circulation de l'élément paradoxal ou de la case vide dans les séries de la structure. Pour Deleuze, le structuralisme retrouve ainsi, consciemment ou non, une inspiration stoïcienne et carrollienne. Précisément, quand il montre «que le sens est produit par le non-sens et son perpétuel déplacement», et donc «qu'il naît de la position respective d'éléments qui ne sont pas par eux-mêmes «signifiants», le structuralisme pose bien la structure comme une machine à produire du sens<sup>238</sup>. Mais, met en garde Deleuze, cette reconnaissance de la production du sens et l'absence de «sens» des éléments en eux-mêmes, n'a rien à voir avec la philosophie de l'absurde. Ce n'est en aucun cas le moyen ou l'argument pour dénuer tout sens au sens, dans un monde de non-sens. Car, pour la philosophie de l'absurde, le non-sens s'oppose au sens dans un simple rapport de manque, de défaut de sens, et donc d'exclusion du sens et du non-sens. Au contraire, du point de vue de la structure, il y a toujours excès de sens. Le sens est ainsi «excès produit et surproduit par le non-sens comme défaut de soi-même»<sup>239</sup>. Le non-sens n'a pas de sens particulier, mais il ne s'oppose pas au sens qu'il produit en excès : il s'oppose à l'absence de sens, et n'exclut jamais le sens. Au contraire il opère la donation de sens<sup>240</sup>. C'est ce qu'il faut entendre, dit Deleuze, par *non-sense*. Toute l'importance du structuralisme pour Deleuze tient alors à cette mise en lumière du sens comme produit, et non pas comme principe ou origine, le mettant ainsi clairement en opposition à la pensée de l'essence, quelle soit devenue transcendante ou humaniste. Ni dans la hauteur, ni dans la profondeur, le sens comme l'événement est toujours en surface, produit sur la surface, inséparable de la surface comme

<sup>237</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 66.

<sup>238</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 88. On anticipe ici sur la question du non-sens qui est développée dans la partie 3.

<sup>239</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 88-89.

<sup>240</sup> Deleuze rapporte une même logique à l'oeuvre chez Jakobson quand celui-ci «définit un phonème zéro qui ne possède aucune valeur phonétique déterminée, mais qui s'oppose à l'absence de phonème et non pas au phonème». Deleuze se réfère ici aux remarques de Lévi-Strauss sur le «phonème zéro» in «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 50, cf. G. Deleuze, *ibid.*, p. 89.

sa dimension propre. Pour Deleuze, loin du divin comme de l'humain, «faire circuler la case vide, et faire parler les singularités pré-individuelles et non personnelles, bref produire le sens, est la tâche aujourd'hui»<sup>241</sup>.

Il faut noter que cette définition de la structure comme machine à produire le sens ne se retrouve pas dans les textes ultérieurs de Deleuze. La notion de structure y est alors employée (et rejetée) dans le sens plus classique d'organisation ou de structuration originare et permanente, par exemple en association avec le concept de «plan d'organisation»<sup>242</sup>. Elle se voit substituer une autre notion, celle d'«agencement» composé non pas de séries mais de lignes et qui n'est pas régi par une dualité mais par la multiplicité. Il semble toutefois que le concept d'«agencement» soit en fait une extension du concept de structure en poussant plus loin la multisérialité et le travail de l'élément paradoxal que Deleuze y avait découvert. Il n'est plus question en effet de séries signifiantes et signifiées mais de lignes qui se ramifient sans cesse elles-mêmes au contact des points singuliers qu'elles rencontrent sur d'autres lignes. Si l'on peut y voir l'idée de deux lignes majeures, donc d'une apparence de dualité, ce sera alors dans la distinction entre une ligne d'éléments structurés et une ligne de l'élément paradoxal qui les structure et les déstructure continuellement, bref une ligne du devenir qui se compose à l'infini avec la ligne de l'être dans un rapport d'effectuation-contr'effectuation<sup>243</sup>. Une même évolution peut s'observer dans la perception de l'inconscient par Deleuze. Dans la *Logique du sens*, et alors que Deleuze croit encore à la possibilité de recourir à la théorie psychanalytique pour rendre compte du réel, l'inconscient est décrit comme une machinerie par lequel le sens est produit en fonction du non-sens<sup>244</sup>. Dix ans plus tard, dans *Mille plateaux*, et à travers sa collaboration avec Guattari qui, selon les propres mots de Deleuze, l'a «sorti» de la psychanalyse, l'inconscient n'est pas seulement défini comme une machine immanente à produire (contre l'idée de théâtre originel associée à la psychanalyse), mais encore il doit lui-même être produit<sup>245</sup>. Toute l'idée de schizo-analyse, comme celle de

<sup>241</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 90-91.

<sup>242</sup> Cf. G. Deleuze et F. Guattari, «Introduction : Rhizome», in *Mille plateaux*, *op. cit.*, pp. 9-37, ou bien G. Deleuze et Claire Parnet, «Psychanalyse morte analyse», in *Dialogues*, *op. cit.*, p. 110. Deleuze dans une réponse sur son travail avec Guattari et son rapport à la psychanalyse, indique : «Et nous devons d'autant plus à Lacan, certainement, que nous avons renoncé à des notions comme celles de structure, de symbolique ou de signifiant, qui sont tout à fait mauvaises, et que Lacan, lui, a toujours su retourner pour en montrer l'envers», G. Deleuze, «Entretien sur *L'Anti-Oedipe*», in *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 24. C'est dans ce sens-là, dans la mise en lumière de la double face de la structure, de la propre structuration de la structure, qu'il faut comprendre l'utilisation de ce concept et de celui de signifiant dans *Logique du sens*.

<sup>243</sup> Sur l'«agencement», cf. G. Deleuze et F. Guattari, «Introduction : Rhizome» et «Devenir intense, ...», in *Mille plateaux*, *op. cit.*, et ci-dessous chapitre VI. 5.

<sup>244</sup> Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>245</sup> Cf. G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 96 : «Nous disons au contraire : l'inconscient, vous ne l'avez pas, vous ne l'avez jamais, ce n'est pas un «c'était» au lieu duquel le «Je» doit advenir. Il faut renverser la formule freudienne. L'inconscient, vous devez le produire. [...] On ne reproduit pas des souvenirs d'enfance, on produit, avec des *blocs d'enfance* toujours actuels, les blocs de devenir-enfant. Chacun fabrique

rhizome, se base ainsi sur une perception du réel comme multiplicité infinie en composition et recomposition incessante sur deux plans complémentaires, le plan d'immanence et le plan de transcendance, dans une perspective qui s'oppose à la fois à la pensée de l'identité-substance et de la structure fixe, et à celle du chaos informe. Je reviendrai d'ailleurs sur ces concepts plus longuement dans le dernier chapitre. Ce qu'il me semble important de voir à ce point-ci, c'est que le développement chez Deleuze de la pensée de l'agencement-rhizome a comme source la compréhension de la structure comme productrice du sens et comme constituée par des événements idéaux ou singularités, cela à la fois dans les séries et dans le mouvement de l'instance paradoxale. Le passage de l'idée de structure à celle d'agencement se fera alors notamment à travers un autre concept, celui du problématique que l'on va aborder ci-dessous.

#### **2. 4. Dimension du problématique : événement idéal et singularité**

L'analyse de la forme sérielle nous a mis devant un constat important : l'existence d'un lien entre la structure et l'événement, c'est-à-dire l'«événement idéal» dans le sens d'un événement non pas réduit à son effectuation spatio-temporelle, forme-matière, mais comme événement en soi, préexistant à son effectuation. Cette perspective permet de saisir comment une structure peut se construire et se déconstruire elle-même, ses constituants étant toujours à même de libérer autre chose que ce qu'ils sont puisqu'en tant qu'événement ils sont à la fois l'un et l'autre de leur effectuation possible. Dès lors, la structure n'apparaît pas seulement comme une forme constante, continue, voire même répétée, ce qu'elle est en effet dans son effectuation, mais avant tout comme un problème dont la mise en forme s'exprime par une question plus que par une réponse, et qui peut toujours se retourner, ou se plier dans d'autres formes tout autant possibles en fonction des événements inclus dans ses séries et sous-séries. La structure est ainsi une forme stable toujours temporaire dans le sens où sa stabilité dépend de la distribution des événements en elle qui exprime toujours un autre sens possible à celui qu'il donne dans la distribution première donnée.

Au cœur de la structure comme du problème se présente donc toujours l'événement ou la singularité. C'est l'occasion de confirmer et d'étendre la conception de la singularité que nous a proposée Agamben. En fait, indique Deleuze, un événement idéal, en opposition à un

---

ou agence, non pas avec l'oeuf dont il est sorti, ni avec les images qu'il en tire, ni avec les géniteurs qui l'y rattachent, ni avec la structure germinale, mais avec le morceau de placenta qu'il a dérobé, et qui lui est toujours contemporain, comme matière à expérimentation». Sur la collaboration avec Guattari, cf. notamment G. Deleuze, «Sur la philosophie», in *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 197.

événement effectué, spatio-temporel, c'est précisément une singularité, ou plutôt «un ensemble de singularités, de points singuliers qui caractérisent une courbe mathématique, un état des choses physiques, une personne psychologique et morale»<sup>246</sup>. On peut relever différents points singuliers comme les points de rebroussement, ou les points d'inflexion, les cols, les noeuds, les foyers, les centres, les points de fusion, de condensation, d'ébullition, les points de pleurs et de joie, de maladie et de santé, d'espoir et d'angoisse, bref les points dits sensibles. S'ils sont divers, ces points singuliers ont cependant tous la caractéristique d'être des lieux de changements d'états, là où l'un et son opposé sont possibles, en équilibre, là où on a à la fois l'un et l'autre. Ces singularités se distinguent ainsi, souligne Deleuze, de la personnalité de celui qui s'exprime dans un discours, de l'individualité d'un état des choses désigné par une proposition, ou encore de la généralité ou l'universalité d'un concept signifié par la figure ou la courbe. La singularité n'appartient pas en fait aux dimensions de la désignation, de la manifestation, de la signification. Elle est au contraire «pré-individuelle, non personnelle, a-conceptuelle»<sup>247</sup>. C'est ainsi qu'elle est indifférente à l'individuel et au collectif, au personnel et à l'impersonnel, au particulier et au général, et à leurs oppositions. Elle est neutre, mais elle n'est jamais «ordinaire». De fait, le point singulier, en ce qu'il est ponctuel, et non pas individuel ou personnel, est ce qui s'oppose à l'ordinaire<sup>248</sup>.

Un ensemble de singularités correspond alors à chaque série d'une structure, et chaque singularité est elle-même source d'une série qui s'étend dans une direction déterminée jusqu'au voisinage d'une autre série. Une structure est ainsi toujours faite de plusieurs séries divergentes comme chaque série, de plusieurs sous-séries convergentes. Maintenant, dit Deleuze, si l'on considère les singularités qui correspondent aux deux grandes séries de base, on voit qu'elle se distingue dans les deux cas par leur répartition : «de l'une à l'autre, certains points singuliers disparaissent ou se dédoublent, ou changent de nature et de fonction»<sup>249</sup>. Et en même temps que les deux séries résonnent et communiquent, note Deleuze, nous passons d'une répartition à une autre. Autrement dit, «en même temps que les séries sont parcourues par l'instance paradoxale, les singularités se déplacent, se redistribuent, se transforment les unes dans les autres, elles changent d'ensemble»<sup>250</sup>. Les singularités sont toujours prolongées en «une ligne de points ordinaires», s'effectuent dans un ensemble, mais en même temps se reprennent dans une autre singularité, se redistribuent dans un autre ensemble. Les singularités sont ainsi de véritables événements, «communiquent en un seul et

<sup>246</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 67.

<sup>247</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 67.

<sup>248</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 67.

<sup>249</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 68.

<sup>250</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 68.

même Événement qui ne cesse de les redistribuer», et «leurs transformations forment une *histoire*»<sup>251</sup>.

L'idéalité de l'événement ne doit pas alors être simplement déterminée dans le sens qu'en donnait Novalis quand il distingue deux trains d'événements, les événements idéaux et les événements réels et imparfaits, afin d'opposer le protestantisme idéal au luthérianisme réel. Pour Deleuze, il faut aller plus loin et voir qu'il n'y a pas deux sortes d'événements, mais plutôt une distinction entre l'événement par nature idéal et son effectuation spatio-temporelle dans un état des choses : l'accident. C'est en cela que l'on saisit pleinement le sens de l'événement stoïcien. Il faut donc à la fois combattre l'identification de l'événement avec l'essence, marque selon Deleuze d'une confusion dogmatique, tout autant que celle de l'événement avec l'accident, expression elle d'une confusion empiriste. On peut alors comprendre les événements comme des «singularités idéelles» qui ont en eux une vérité éternelle, des pures idéalités mais qui n'ont pas plus de substance que cela<sup>252</sup>.

C'est cette absence d'existence, la nature d'idéalité première de l'événement, qui permet alors de relier événement et problème, et même de voir que le problématique est le mode même de l'événement. A la différence des théorèmes qui mettent en rapport des propriétés et une essence, le problème est en effet toujours défini ou déterminé par les événements ou points singuliers qui le constitue précisément en problème<sup>253</sup>. De fait, selon Deleuze, les événements «concernent exclusivement les problèmes et en définissent les conditions», et l'événement est «par lui-même problématique et problématisant»<sup>254</sup>. Un problème a alors toujours «la solution qu'il mérite d'après les conditions qui le déterminent en tant que problème», les singularités présidant à la genèse des solutions de l'équation<sup>255</sup>. L'instance-problème et l'instance-solution diffèrent ainsi toujours, et diffèrent en fait comme l'événement idéal par rapport à son effectuation spatio-temporelle<sup>256</sup>.

Du coup, le problématique se révèle comme n'étant pas une catégorie subjective de la connaissance, ou un moment empirique correspondant à une incertitude passagère. Le problème, dit Deleuze, «a beau être recouvert par les solutions, il n'en subsiste en effet pas moins dans l'Idée qui le rapporte à ses conditions et qui organise la genèse des solutions

<sup>251</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 68. Souligné par l'auteur.

<sup>252</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 68-69.

<sup>253</sup> Deleuze se réfère ici à l'analyse du néo-platonicien Proclus des différences entre conceptions théorématique et problématique de la géométrie, cf. Proclus, *Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide*, cité par G. Deleuze, *ibid.*, p. 69.

<sup>254</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 69.

<sup>255</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 69. Noter ici les correspondances avec la théorie du déterminisme local de Thom, mais aussi avec la pensée chinoise du *shi* (cf. F. Jullien, *La propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris, Seuil, 1992).

<sup>256</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 69.

elles-mêmes»<sup>257</sup>. Plus encore, souligne Deleuze, sans cette Idée (idéalité), les solutions n'auraient en fait pas de *sens*. Par conséquent, il faut reconnaître que «le problématique est à la fois une catégorie objective de la connaissance et un genre d'être parfaitement objectif»<sup>258</sup>. C'est Kant, écrit Deleuze, qui fut le premier à montrer que le problématique était l'objet propre de l'Idée, et donc un horizon indispensable à tout ce qui arrive ou apparaît. Dans les termes de Deleuze, on dira que «problématique» qualifie les «objectivités idéales»<sup>259</sup>. En conséquence, dans un problème, la question doit être saisie comme l'élément paradoxal qui parcourt le sujet et qui commande aux redistributions. La question est en effet déterminée «par un *point aléatoire* qui correspond à la case vide ou à l'élément mobile», à la différence des points singuliers qui déterminent le problème<sup>260</sup>. Chaque combinaison, chaque répartition est un événement, mais l'instance paradoxale, c'est «l'Événement dans lequel tous les événements communiquent et se distribuent, l'Unique événement dont tous les autres sont les fragments et les lambeaux»<sup>261</sup>. Ainsi, la question se développe dans les problèmes, dit Deleuze, mais les problèmes s'enveloppent dans une question fondamentale. Pas plus que les solutions ne suppriment les problèmes, mais «y trouvent au contraire les conditions subsistantes sans lesquels elles n'auraient aucun sens», les réponses ne suppriment la question ni ne la comblent, et «celle-ci persiste à travers toutes les réponses»<sup>262</sup>. Il y a donc, remarque Deleuze, un aspect par lequel les problèmes restent sans solution, et la question sans réponse. C'est en ce sens, dit-il, «que problème et question désignent par eux-mêmes des objectivités idéelles, et ont un sens propre, *minimum d'être*»<sup>263</sup>.

## 2. 5. Jeu pur, pensée et création : ligne de l'Aiôn

Cette opposition entre perspective théorématique et perspective problématique, qui est aussi une opposition entre deux perceptions du réel, peut également s'exprimer, selon

<sup>257</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 70.

<sup>258</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 70.

<sup>259</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 70. Le rapport des mathématiques et de l'homme s'éclaire alors lui aussi d'un sens nouveau, estime Deleuze. Ce n'est pas quantifier, mesurer, mais problématiser les événements humains, et développer comme autant d'événements humains les conditions d'un problème, cf. Carroll et sa substitution du cela par des data. On voit aussi chez Carroll que «les personnalités psychologiques et morales sont elles aussi faites de singularités prépersonnelles, et que leurs sentiments, leur pathos se constituent au voisinage de ces singularités, points sensibles de crise, de rebroussement, d'ébullition, noeuds et foyers», *ibid.* pp. 70 et 71.

<sup>260</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 72.

<sup>261</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 72.

<sup>262</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 72.

<sup>263</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 72.

Deleuze, à travers l'idée de jeu, et donc de deux types de jeux opposés correspondant aux deux modes d'être, essence et événement, et aux deux modes temporels, Chronos et Aïôn, dégagés par les stoïciens. On se souvient que le concept de jeu avait déjà été utilisé par Deleuze dans son analyse de Leibniz pour saisir sa vision du monde (jeu fermé des compossibles) et l'opposer à celle, ouverte et de type nietzschéenne, du Néo-baroque. Cette opposition est déjà présente en filigrane dans *Logique du sens*. Mais ici, ce que Deleuze veut montrer, c'est que l'idée de jeu elle-même, telle qu'elle est employée couramment, ne fait que reproduire des modèles sociaux qui lui sont extérieurs. *A contrario*, on peut proposer une définition pure du jeu comme hasard et renverser ainsi les visions convenues du monde. Si un tel jeu est proprement irréalisable, reconnaît Deleuze, il se présente néanmoins comme une image adéquate du fonctionnement de la pensée comme de l'oeuvre d'art. A travers cette idée de jeu pur, on retrouve donc la réflexion développée par Agamben sur la puissance et la création. Plus encore, alors que ce dernier n'en disait mot, on a ici l'esquisse d'une relation entre la question de la puissance/création et la philosophie nietzschéenne que l'on tentera de poursuivre avec Deleuze et Foucault dans le dernier chapitre. Pour l'instant, regardons comment Deleuze déploie sa distinction jeu classique/jeu pur.

Le point central dans le jeu, rappelle Deleuze, est toujours la question des règles, donc en fait celle de l'extension laissée au hasard dans la détermination de l'issue finale du jeu. Dans nos jeux connus, le hasard est fixé «aux points de rencontre entre séries causales indépendantes, par exemple le mouvement de la roulette et de la bille lancée»<sup>264</sup>. Une fois que la rencontre est faite, le hasard sort du jeu, et les séries suivent «un même rail, à l'abri de toute interférence»<sup>265</sup>. Ces jeux sont donc toujours une limitation du hasard, ou une introduction du hasard contrôlé selon des règles précises. Si jamais un joueur voulait réinsuffler du hasard dans le processus, en essayant, par exemple, d'influer sur la trajectoire de la bille après le lancement, on considérerait qu'il ne joue pas le jeu et le jeu serait arrêté. Les jeux normaux retiennent donc toujours le hasard en certains points, selon un corpus de règles précises, et laisse le reste soit au développement mécanique des conséquences, soit à l'adresse comme art de la causalité. Ces principes peuvent même faire l'objet d'une théorie, souligne Deleuze, une théorie des jeux qui s'appliquent tout autant aux jeux d'adresse qu'aux jeux dits de hasard. Elle connaît quatre points<sup>266</sup>. Premièrement, «un ensemble de règles préexistant à l'exercice du jeu» et prennent une valeur catégorique pour son exercice. Deuxièmement, «ces règles déterminent des hypothèses qui divisent le hasard, hypothèses de perte ou de gain (ce qui se passe si...)». Troisièmement, «ces hypothèses organisent

<sup>264</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 77.

<sup>265</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 77.

<sup>266</sup> Cf. G. Deleuze, *ibid.*, p. 74.

l'exercice du jeu sur une pluralité de coups, réellement et numériquement distincts, chacun opérant une distribution fixe qui tombe sous tel ou tel cas». Enfin, quatrième, «les conséquences des coups se rangent dans l'alternative «victoire ou défaite» ». En tout état de cause, ces jeux ne relèvent jamais du pur hasard et renvoient en fait à un autre type d'activité, travail ou morale, dont ils présentent une caricature dans l'ordre du jeu. Ainsi, souligne Deleuze, chez Pascal (le pari) comme chez Leibniz (les échecs), «le jeu n'est pris explicitement comme modèle que parce qu'il a lui-même des modèles implicites qui ne sont pas des jeux : modèle moral du Bien ou du Meilleur, modèle économique des causes et des effets, des moyens et des buts»<sup>267</sup>.

Mais que se passe-t-il si, justement, on prend comme règle l'introduction continue du hasard dans le jeu? Comme les jeux présentés par Carroll dans *Alice*, ces jeux seront alors à la fois mouvants, sans règles précises, ni vraiment de vainqueur et de vaincu. De ce point de vue, il ne faut donc pas, indique Deleuze, opposer un jeu «majeur», voire divin, au jeu mineur humain, comme dans la métaphysique, mais plutôt d'imaginer d'autres principes, comme chez Carroll, «même inapplicables en apparence, où le jeu devient pur»<sup>268</sup>. Quatre principes peuvent alors aussi être posés pour ce jeu idéal<sup>269</sup>. Premièrement, «il n'y a pas de règles préexistantes, chaque coup invente ses règles, il porte sur sa propre règle». Deuxièmement, au lieu de «diviser le hasard en un nombre de coups réellement distincts», l'ensemble des coups «affirme tout le hasard, et ne cesse de le ramifier sur chaque coup». Troisièmement, «les coups ne sont pas réellement, numériquement distincts», mais qualitativement distincts. En même temps, tous les coups «sont les formes qualitatives d'un seul et même lancer, ontologiquement un». Ceci a d'ailleurs des conséquences importantes pour comprendre chaque coup et sa relation à l'ensemble. En effet, ici «chaque coup est lui-même une série, mais *dans un temps plus petit que le minimum* de temps continu pensable». Et à ce minimum sériel correspond une distribution de singularités, chaque coup émettant des points singuliers (les points sur le dés, par exemple). Mais, par ailleurs, «l'ensemble des coups est compris dans le point aléatoire, unique lancer qui ne cesse de se déplacer à travers toutes les séries, *dans un temps plus grand que le maximum* de temps continu pensable». Dans un tel jeu, les coups sont donc successifs les uns par rapport aux autres, mais en même temps «simultanés par rapport à ce point qui change toujours la règle, qui coordonne et ramifie les séries correspondantes, insufflant le hasard sur toute la longueur de chacune». L'unique lancer se présente en fait, écrit Deleuze, comme un chaos dont chaque coup sera un fragment et opère une distribution de singularités toujours singulière. Mais à la différence du type de jeu à règles, ici on ne partage pas «un espace fermé entre des résultats fixes

<sup>267</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 75.

<sup>268</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 75.

<sup>269</sup> Cf. G. Deleuze, *ibid.*, pp. 75-76.

conformément aux hypothèses». Au contraire, «ce sont les résultats mobiles qui se répartissent dans l'espace ouvert du lancer unique et non partagé». Il y a «distribution nomade», et non sédentaire. Dans une telle distribution, «chaque système de singularités communique et résonne avec les autres, à la fois impliqué par les autres et les impliquant dans le plus grand lancer». Ce jeu, c'est alors précisément, souligne Deleuze, le jeu des problèmes et de la question et il s'oppose au jeu à règles comme jeu du catégorique et de l'hypothétique.

Par conséquent, et quatrième principe, il n'y pas plus de vainqueur et de vaincus que de règles, ni non plus de responsabilité dans un jeu où adresse et hasard sont confondus. Un tel jeu semble alors n'avoir non plus aucune réalité. De fait, reconnaît Deleuze, ce jeu idéal ne peut être réalisé ni par un homme ni par un dieu, il ne peut «qu'être pensé, et encore pensé comme non-sens»<sup>270</sup>. Il le fut par exemple par Borges sous le nom de loterie de Babylone<sup>271</sup>. Dans cette loterie, note Deleuze, le hasard intervient à toutes les étapes du tirage. Dès lors, le nombre de tirages est infini, ce qui introduit une autre conception du temps : «Aucune décision n'est finale, toutes se ramifient. Les ignorants supposent que d'infinis tirages nécessitent un temps infini; il suffit en fait que le temps soient infiniment subdivisible»<sup>272</sup>.

Ce jeu idéal, sans réalité apparente, apparaît alors précisément à Deleuze comme étant «la réalité de la pensée même», «l'inconscient de la pensée pure»<sup>273</sup>. En effet, écrit-il, «c'est chaque pensée qui forme une série dans un temps plus petit que le minimum de temps continu consciemment pensable». C'est aussi «chaque pensée qui émet une distribution de singularités». Ce sont encore «toutes les pensées qui communiquent en une Longue pensée, qui fait correspondre à son déplacement toutes les formes ou figures de la distribution nomade, insufflant partout le hasard et ramifiant chaque pensée». Et cela, car précisément, «affirmer tout le hasard, faire du hasard un objet d'affirmation, seule le pensée le peut». Ce jeu idéal est donc le jeu réservé à la pensée, et du coup à l'oeuvre d'art comme produit de la pensée. C'est l'espace «où il n'y a plus que des victoires pour ceux qui ont su jouer, c'est-à-dire affirmer et ramifier le hasard, au lieu de le diviser *pour le dominer, pour parier, pour gagner*». Et c'est alors aussi par ce jeu que «la pensée et l'art sont réels et troublent la réalité, la moralité et l'économie du monde»<sup>274</sup>.

Ce qui nous renvoie à la double perception du temps des stoïciens, Aïôn et Chronos. Ce temps de la pensée, ce temps du hasard, ce temps du coup qui se joue lui-même, ce temps de la loterie indéfinie infiniment subdivisible, ne peut évidemment pas, dans la distinction

<sup>270</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 76.

<sup>271</sup> Ou encore chez Philip K. Dick, dans *Loterie solaire*, comme le rapporte A. Haesler, *op. cit.*

<sup>272</sup> J. L. Borges, «La loterie à Babylone», in *Fictions*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 89-90, cité par G. Deleuze, *ibid.*, p. 77.

<sup>273</sup> Cf. G. Deleuze, *ibid.*, p. 76.

<sup>274</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 76. Souligné par l'auteur.

opérée par les stoïciens, être le temps Chronos qui mesure et fixe toutes les choses. C'est nécessairement le temps Aiôn. L'Aiôn est en fait, écrit Deleuze, «le joueur idéal» ou le jeu pur lui-même : l'Aiôn, c'est «le lancer unique dont tous les coups se distinguent en qualité»<sup>275</sup>. C'est alors aussi le temps de la création face au temps de l'effectuation, le temps des événements face au temps des corps. Aiôn et Chronos se distribuent donc tous deux dans la réalité, mais toujours de façon différente, représentant des étapes différentes de la pensée, présidant à des jeux différents :

«chaque événement sur l'Aiôn est plus petit que la plus petite subdivision dans le Chronos; mais il est aussi plus grand que le plus grand diviseur du Chronos, c'est-à-dire le cycle entier. Par sa subdivision illimitée dans les deux sens à la fois, chaque événement longe tout l'Aiôn, et devient coextensif à sa ligne droite dans les deux sens»<sup>276</sup>.

L'analyse de l'événement par Deleuze nous a ainsi montré qu'il était intrinsèquement lié à une notion du temps, une certaine lecture du temps, un temps tout aussi réel que le temps pulsé, mesuré, des choses et des individus et de leurs qualités, mais qui n'existe jamais dans le présent. Ce temps est le lieu de la pensée même, tout comme il est le lieu du sens, non pas comme ce qui donne une signification aux choses mais comme ce qui permet l'attribution ultérieure de signification, ce qui rend possible le langage. A cette étape de l'analyse du sens-événement, on ne sait pourtant pas encore comment est généré le sens, comment est-il donné à la proposition. Tout ce que l'on sait, c'est qu'il dérive d'une sorte de minimum d'être ou d'un extra-être qui lui permet d'être et de ne pas être en même temps, tout comme l'événement est et n'est pas avant son effectuation. Ce sont deux autres concepts, celui de champ transcendantal comme surface métaphysique, et celui de genèse statique, qui vont alors nous permettre de comprendre le pouvoir producteur de l'événement. Ce sera l'objet d'étude de la partie 3 qui suit.

---

<sup>275</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 81.

<sup>276</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 80.

### 3. Événement et champ transcendantal

On a vu que pour comprendre le sens, on doit remonter à une dimension du langage où quelque chose d'inconditionné permettrait d'assurer la genèse des autres dimensions de la proposition. Cette dimension, «expression» chez Husserl, est comme une «couche idéale» ou encore une couche de l'idéal, puisqu'en elle circulent les idéalités neutres qui génèrent le sens en elles-mêmes. Le sens n'est ainsi jamais l'un des deux termes d'une dualité, mais toujours les deux à la fois ainsi que leur frontière. A ce niveau, le sens ne se distingue pas du non-sens, tout comme l'événement pur possède en lui son effectuation potentielle et sa contre-effectuation. Et c'est pour cela que le sens est par nature paradoxal. Enfin, on a vu que le sens ne prend sens qu'à travers une forme sérielle, elle-même toujours multi-sérielle, et se constituant en structure à travers un élément paradoxal qui la fait converger avec une autre série hétérogène. Cet élément paradoxal a alors précisément les caractéristiques du sens puisqu'il est à la fois mot et objet, et donc toujours un élément à deux faces qui représentent un excès et un défaut dans les séries qu'il fait résonner. Le problématique, enfin, est lié au sens ou aux Idées-événements, dans le sens où la question est l'élément paradoxal qui structure les séries en problème, et correspond au jeu idéal de la pensée et de l'art comme jeu du sens et du non-sens.

Quel est alors cet élément paradoxal qui donne sens aux séries qu'ils coordonnent? En quoi peut-on le rapprocher de ce minimum d'être où se blottissent sens et événement dans leur idéalité première? Plus encore, comment, à travers lui, comprendre la production du sens, la spécificité de cette genèse du sens qui s'effectue au niveau de la surface?

#### 3. 1. Élément paradoxal et genèse du sens

Résumons donc, avec Deleuze, les caractères de l'élément paradoxal, ou *perpetuum mobile*. Il a plusieurs fonctions : d'abord de parcourir les séries hétérogènes, puis de les coordonner et de le faire converger, enfin de les ramifier, c'est-à-dire «d'introduire en chacune d'elles des disjonctions multiples»<sup>277</sup>. Cet élément est à la fois  $x = \text{mot}$  et  $x = \text{chose}$ , ses deux faces qui correspondent aux deux séries auxquelles il appartient simultanément. Ses deux faces ne s'équilibrent toutefois jamais, pas plus qu'elles ne se joignent ou ne s'appartiennent, puisqu'il est toujours en déséquilibre par rapport à lui-même. C'est pourquoi il est toujours désigné de deux façons. On peut en fait distinguer un troisième aspect de cet

<sup>277</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 83.

élément au-delà du mot et de la chose : l'action qui prend forme sur l'Aiôn, action = x qui correspond à l'«histoire embrouillée» formée par les séries communicantes entre elles<sup>278</sup>.

Pour le moment, restons-en au niveau des mots et des choses. On peut l'aborder à travers l'analyse par Deleuze de l'oeuvre de Carroll<sup>279</sup>. Dans les textes de Carroll, Deleuze montre la persistance d'un élément paradoxal ou mot blanc qui est d'abord désigné par des «mots ésotériques», ou mots de première puissance, dont la fonction est de coordonner les séries hétérogènes. Ces mots ésotériques peuvent ensuite être eux-mêmes désignés par des «mots-valises», mots de deuxième puissance dont l'objet est de ramifier les deux séries. Ces deux puissances de mots renvoient en fait à deux figures différentes, qui vont nous éclairer sur la nature de l'élément paradoxal. La première figure, la coordination, c'est celle où l'élément paradoxal est à la fois mot et chose. C'est donc un mot qui exprime ce qu'il désigne et désigne ce qu'il exprime, bref, un mot qui dit son propre sens, ce qui est tout à fait anormal. En effet, selon le paradoxe de la régression, la loi normale des noms doués de sens c'est que «leur sens ne peut être désigné que par un autre nom (n1-->n2-->n3...)»<sup>280</sup>. Par conséquent, le nom «qui dit son propre sens ne peut être que *non-sens* (Nn)»<sup>281</sup>. Le non-sens ne fait en effet qu'un avec le mot «non-sens» et le mot «non-sens» ne fait qu'un avec les mots qui n'ont pas de sens, qui sont ceux qu'on utilise pour désigner le non-sens<sup>282</sup>. La deuxième figure, elle, n'est plus coordination, mais au contraire ramification. Mais là aussi, on retombe sur le non-sens. En effet, le mot-valise est par définition «le principe d'une alternative dont il forme aussi bien les deux termes», par exemple «frumieux» qui correspond à fumant-et-furieux ou à furieux-et-fumant. Ici, chaque partie virtuelle du mot-valise désigne le sens de l'autre, ou «exprime l'autre partie qui le désigne à son tour»<sup>283</sup>. Or, la seconde loi normale des noms doués de sens, rappelle Deleuze, c'est que «leur sens ne peut déterminer une alternative dans laquelle ils entrent eux-mêmes», sinon leur sens est toujours indécis<sup>284</sup>. Par conséquent, sous cette forme encore, «le mot dans son ensemble dit son propre sens, et est non-sens à ce nouveau titre»<sup>285</sup>.

Conclusion, non seulement l'élément paradoxal est non-sens, mais à travers ses deux fonctions (convergence et ramification), le non-sens a deux figures, «l'une qui correspond à

<sup>278</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 83.

<sup>279</sup> Pour le détail de son analyse, cf. G. Deleuze, *ibid.*, pp. 57-62, mais plus généralement toute la première partie de son ouvrage, de la 1ère à la 13ème série, pp. 9-114.

<sup>280</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 84.

<sup>281</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 84.

<sup>282</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 84. Par exemple, Snark ou Jabberwock chez Carroll. Etant toujours à la fois mot et chose, ce mot ésotérique-chose exotérique est aussi toujours désigné de deux façons, renvoyant toujours au non-sens : «*Car le Snark était un Boujoum, figurez-vous*» (Carroll). De même chez les Stoïciens qui disposaient d'un mot dénué de sens *Blituri* employé en doublet avec un corrélat *Skindapsos*, *ibid.*, p. 83.

<sup>283</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 84.

<sup>284</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 84.

<sup>285</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 84.

une synthèse régressive, l'autre à une synthèse disjonctive»<sup>286</sup>. Ceci ne signifie pas, insiste encore une fois Deleuze, que le non-sens a un sens qui est de ne pas en avoir. Tout au contraire, ce que Deleuze veut indiquer en supposant que «non-sens dit son propre sens», c'est l'existence d'un rapport spécifique entre le sens et le non-sens différent du rapport du vrai et du faux qui est de pure exclusion. Autrement dit que le sens, qui est la condition du vrai et du faux, ne peut avoir avec son négatif (le non-sens) un rapport du même type que le conditionné (le vrai par ex.) avec le sien (le faux). La logique du sens est donc déterminée à poser entre le sens et le non-sens un type original de rapport intrinsèque, «un mode de coprésence, que nous pouvons seulement suggérer pour le moment en traitant le non-sens comme un mot qui dit son propre sens»<sup>287</sup>. L'élément paradoxal, qui est non-sens sous les deux figures précédentes, nous permet de saisir ce rapport intrinsèque au sens.

Il faut alors, pour bien comprendre la fabrication même du sens, distinguer entre la détermination de signification et la donation du sens, deux processus qui découlent tous deux du non-sens mais de façon différente.

Les lois normales de la proposition, souligne Deleuze, ne s'opposent pas aux deux figures du non-sens. En fait, dit Deleuze, ces figures «soumettent les mots normaux doués de sens à ces lois qui ne s'appliquent pas à elles : tout nom normal a un sens qui doit être désigné par un autre nom [loi de régression], et qui doit déterminer des disjonctions remplies d'autres noms [loi de disjonction]»<sup>288</sup>. De ce fait, en tant qu'ils sont soumis à ces lois, les noms doués de sens reçoivent des «déterminations de significations», qui découlent de la loi : la détermination de signification «rapporte les noms, c'est-à-dire les mots et propositions à des concepts, propriétés et classes»<sup>289</sup>. Selon les deux lois de régression et de disjonction, aux deux figures du non-sens vont alors correspondre deux formes de l'absurde, «définies comme «dénuées de signification» et constituant des *paradoxes* : l'ensemble qui se comprend comme élément, l'élément qui divise l'ensemble qu'il suppose - l'ensemble de tous les ensembles et le barbier du régiment»<sup>290</sup>. L'intérêt des déterminations de signification, dit Deleuze, c'est ainsi «d'engendrer les principes de non-contradiction et de tiers exclu, au lieu de se les donner tous faits; les paradoxes eux-mêmes opèrent la genèse de la contradiction ou de l'inclusion dans les propositions dénuées de signification»<sup>291</sup>.

La «donation de sens» se fait, elle, d'une tout autre façon. En effet, explique Deleuze, du point de vue du sens, et non plus de la signification, «la loi régressive ne rapporte plus les

<sup>286</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 84.

<sup>287</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 85.

<sup>288</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 85.

<sup>289</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 85.

<sup>290</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 86.

<sup>291</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 86.

noms de degrés différents à des classes ou à des propriétés, mais les répartit dans des séries hétérogènes d'événements»<sup>292</sup>. Ces séries, on l'a vu, sont déterminées comme signifiante et signifiée, mais cela n'a pas de rapport avec la distribution du sens, parce que «la distribution du sens dans l'une et dans l'autre est tout à fait indépendante du rapport précis de signification»<sup>293</sup>. Ainsi, un terme sans signification a bien toujours un sens, et ce sens lui-même, ou l'événement, sont indépendants ou neutres par rapport à toutes les modalités affectant les classes et les propriétés. La raison, c'est que l'événement, ou le sens, diffère toujours en nature avec les propriétés et les classes. Le sens est alors immanquablement lié à un nouveau genre de paradoxes, différents de ceux de la signification, qui marquent eux la présence du non-sens dans le sens, et non plus celle du non-sens dans la signification. Ces paradoxes sont, d'une part, celui de la subdivision à l'infini, et d'autre part celui de la répartition de singularités. Ainsi, explique Deleuze,

«dans les séries, chaque terme n'a de sens que par sa position relative à tous les autres termes; mais cette position relative dépend elle-même de la position absolue de chaque terme en fonction de l'instance =  $x$  déterminée comme non-sens, et qui circule à travers les séries»<sup>294</sup>.

Ce qui apparaît là, et qui est fondamental pour la compréhension de la logique du sens, comme de la pensée de l'événement, c'est que le sens est effectivement «produit» par cette circulation du non-sens, «comme sens qui revient au signifiant, mais aussi sens qui revient au signifié»<sup>295</sup>. Le sens, quel qu'il soit, est donc toujours un «effet». Il ne faut alors pas seulement comprendre «effet» au sens causal, mais aussi comme les stoïciens, comme effet de surface ou effet de position. Un tel effet, souligne Deleuze, n'a rien d'une apparence ou d'une illusion : «c'est un produit qui s'étale ou s'allonge à la surface, et qui est strictement coprésent, coextensif à sa propre cause, et qui détermine cette cause comme cause immanente, inséparable de ses effets, pur *nihil* ou  $x$  hors des effets eux-mêmes»<sup>296</sup>. De tels effets, ou produits, note Deleuze, ont l'habitude d'être désigné par un nom propre ou singulier, qui met alors en lumière toute leur «individualité» si particulière, comme l'«effet Kelvin» ou autres effets de la physique. Dans ce sens, Deleuze propose de nommer «la découverte du sens comme effet incorporel, toujours produite par la circulation de l'élément =

<sup>292</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 87.

<sup>293</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 87.

<sup>294</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 87.

<sup>295</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 87.

<sup>296</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 88.

x dans les séries de termes qu'il parcourt» «effet Chrysippe» en l'honneur du stoïcien, ou «effet Carroll»<sup>297</sup>.

### 3. 2. Paradoxe, bon sens et sens commun

Le paradoxe est ainsi toujours au centre de la genèse du sens. Poursuivre le sens, produire le sens, c'est en effet jouer du paradoxe, vivre dans le paradoxe avant que le sens soit donné et que la signification soit déterminée. Mais du coup, le paradoxe doit être compris comme autre chose qu'un simple jeu d'esprit. Il apparaît plutôt être au cœur du langage, comme production de sens, mais aussi être constitutif de la pensée. Les paradoxes ne peuvent plus être conçus comme de pures initiatives de la pensée. Ils constituent au contraire «la Passion de la pensée», «découvrant ce qui ne peut être que pensé, ce qui ne peut être que parlé, qui est aussi bien l'ineffable et l'impensable, Vide mental, Aiôn»<sup>298</sup>. La force des paradoxes, c'est ainsi, non pas qu'ils sont contradictoires, mais «qu'ils nous font assister à la genèse de la contradiction», qui s'applique bien au réel et au possible, mais pas à l'impossible dont il dérive, c'est-à-dire à cette dimension que les paradoxes représentent<sup>299</sup>.

Ce à quoi s'oppose le paradoxe dans sa double direction, c'est donc à la fois au bon sens et au sens commun, c'est-à-dire aux deux aspects de la *doxa*. On va pouvoir le voir à travers les paradoxes distincts de la signification et du sens évoqués précédemment. Les paradoxes de signification sont essentiellement, rappelle Deleuze, «l'ensemble anormal» et «l'élément rebelle»; et les paradoxes du sens «la subdivision à l'infini» et la «distribution nomade» de singularités. Dans les deux cas, ce qui est paradoxal, c'est ce caractère d'aller dans les deux sens à la fois, et donc de rendre impossible une identification en mettant l'accent soit sur l'un, soit sur l'autre des effets. Or, ce processus d'identification est essentiel tant au bon sens qu'au sens commun.

Le bon sens se définit en effet par la direction qu'il indique. Il est ainsi toujours un sens unique et «exprime l'exigence d'un ordre d'après lequel il faut choisir une direction et s'en tenir à elle»<sup>300</sup>. Cette direction est déterminée pratiquement comme «celle qui va du plus différencié au moins différencié», et donc du singulier au régulier, du remarquable à l'ordinaire. L'ordre du temps qui lui correspond est celui qui, allant du passé au futur, est

<sup>297</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 88.

<sup>298</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 92.

<sup>299</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 92.

<sup>300</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 93.

«instauré par rapport au présent, c'est-à-dire par rapport à une phase déterminée du temps choisie dans le système individuel considéré» (Chronos)<sup>301</sup>. Sa fonction est donc toujours de prévoir. Son essence, elle, est celle de la répartition en tant que distribution fixe ou sédentaire. La formule du bon sens, c'est «d'une part et d'autre part», répartition où «la différence est mise au début, prise dans un mouvement dirigé qui est censé la combler, l'annuler, la compenser. L'essence du bon sens est ainsi «de se donner une singularité, pour l'étendre sur toute la ligne des points ordinaires et réguliers qui en dépendent, mais qui la conjurent et la diluent»<sup>302</sup>.

Si le bon sens joue un rôle primordial dans la détermination de signification, il n'en joue par contre aucun dans la donation de sens. En effet, le bon sens vient toujours «en second», parce que la distribution sédentaire qu'il opère présuppose une autre distribution, elle, illimitée, comme l'installation d'un enclos présuppose un espace d'abord libre et ouvert. Le paradoxe par rapport au bon sens ne saurait alors être l'affirmation de l'autre direction, certes marquée par l'imprévisible puisqu'on irait maintenant du moins différencié au plus différencié. Mais cet autre sens resterait toujours un sens unique, simplement renversé. La puissance du paradoxe ici c'est alors, non de prendre l'autre direction, mais d'affirmer les deux sens à la fois, de «montrer que le sens prend toujours les deux sens à la fois»<sup>303</sup>. L'autre sens est une récréation de l'esprit. Le paradoxe, lui, c'est autre chose, c'est une «passion», qui s'oppose au bon sens en «découvrant» les deux directions à la fois, en montrant qu'il n'y a jamais un sens unique aux choses, qu'on ne peut pas en fait distinguer, séparer les deux directions l'une de l'autre. On retrouve ici l'opposition de l'Aïôn et du Chronos. Contre la ligne orientée du présent, «qui régularise» en un système individuel chaque point singulier qu'elle reçoit», la ligne de l'Aïôn, elle, «saute d'une singularité pré-individuelle à une autre et les reprend toutes les unes dans les autres, reprend tous les systèmes suivant les figures de la distribution nomade où chaque événement est déjà passé et encore futur, plus et moins à la fois, toujours veille et lendemain dans la subdivision qui les fait communiquer ensemble»<sup>304</sup>.

Dans le sens commun, maintenant, Deleuze observe que le «sens» ne se dit plus d'une direction identifiée, mais d'un organe, ou faculté d'identification, «qui rapporte une diversité quelconque à la forme du Même»<sup>305</sup>. C'est en cela que le sens est «commun». D'une part, subjectivement, «le sens commun subsume des facultés diverses de l'âme, ou

<sup>301</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 93.

<sup>302</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 93.

<sup>303</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 94.

<sup>304</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 95.

<sup>305</sup> Cf. G. Deleuze, *ibid.*, p. 96.

des organes différenciés du corps, et les rapporte à une unité capable de dire Moi». Grâce à cette opération, c'est un même «moi» qui sera dit percevoir, imaginer, se souvenir, savoir, mais aussi parler, marcher, manger, respirer, etc. D'autre part, objectivement, «le sens commun subsume la diversité donnée et la rapporte à l'unité d'une forme particulière d'objet ou d'une forme individualisée du monde». C'est en effet le même objet que je touche et que je vois, que j'imagine et dont je me souviens. C'est aussi dans le même monde que je respire et agit, en allant d'un objet à l'autre selon les lois d'un système déterminé qui lui est propre.

On peut voir alors, indique Deleuze, la complémentarité du bon sens et du sens commun. Le premier ne peut en effet remplir sa fonction de détermination de direction et de distribution fixe des diversités que parce qu'il arrive à se dépasser «vers une instance capable de rapporter ce divers à la forme d'identité d'un sujet, à la forme de permanence d'un objet ou d'un monde, qu'on suppose être présent du début à la fin»<sup>306</sup>. A l'inverse, la forme d'identité assurée par le sens commun serait vide si sa qualité, c'est-à-dire elle-même, n'était pas «à la fois arrêtée et mesurée, attribuée et identifiée», fonction assurée par l'instance du bon sens. Pour Deleuze, c'est donc ici, dans cette complémentarité du bon sens et du sens commun, que «se noue l'alliance du moi, du monde et de Dieu», où Dieu assure à la fois la fonction d'issue dernière des directions et de principe suprême des identités.

Le paradoxe, lui, est bien alors le «renversement simultané» du bon sens et du sens commun, rendant la *doxa* impuissante : «il apparaît d'une part comme les deux sens à la fois du devenir-fou, imprévisible; d'autre part comme le non-sens de l'identité perdue, irrécognisable»<sup>307</sup>. Or c'est à ce point précisément que s'opère la donation de sens, «dans cette région qui précède tout bon sens et sens commun»<sup>308</sup>. Et c'est aussi là, où le langage semble impossible, n'ayant ni sujet s'exprimant ou se manifestant en lui, ni plus d'objets à désigner ou à signifier en fonction de classes et de propriétés fixes, qu'il atteint en fait sa plus haute puissance avec la passion du paradoxe. Deleuze donne comme exemple de ce monde du paradoxe le pays des Merveilles à double direction d'Alice, tout comme sa perte d'identité. Mais c'est aussi le pays du Maître des mots, du Donateur de sens, Humpty Dumpty<sup>309</sup>.

Ce qui se produit à la frontière des propositions et des choses, dans cet entre-deux du paradoxe, là où circule l'élément paradoxal, c'est donc à la fois la donation de sens et le développement du langage, et cela se fait à la surface. C'est l'«organisation secondaire» propre au langage qui se distingue de l'ordre primaire, en profondeur, des corps et des causes. Elle est animée par l'élément paradoxal ou point aléatoire qui parcourt les deux séries

<sup>306</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 96.

<sup>307</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 96.

<sup>308</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 97.

<sup>309</sup> Cf. G. Deleuze, *ibid.*, p. 96-98.

à la surface, ou encore trace entre elles la ligne droite de l'Aiôn. Cet élément est non-sens et définit les deux figures verbales du non-sens. Mais, en raison de son rapport intérieur particulier au sens, le non-sens est aussi ce qui «pourvoit de sens les termes de chaque série»<sup>310</sup>. Le sens est ainsi «toujours un effet produit dans les séries par l'instance qui les parcourt»<sup>311</sup>. C'est aussi pourquoi, le sens a deux faces correspondant aux deux faces dissymétriques de l'élément paradoxal : il insiste dans l'une des séries, où il est l'exprimable des propositions sans se confondre avec elles; et il survient à l'autre série, où il est l'attribut des états de choses sans se confondre non plus avec celles-ci. C'est cette double face du sens, insistance et extra-être (qui dérive des deux aspects du non-sens, case vide et objet surnuméraire) qui permet alors de déterminer telle série comme signifiante et telle autre comme signifiée. C'est pourquoi, souligne Deleuze, le sens est en lui-même l'objet de paradoxes fondamentaux qui reprennent les figures du non-sens. Toutefois, le processus du sens ne s'arrête pas là, à cette organisation secondaire du langage. La donation de sens ne se fait pas, en effet, sans que soient aussi déterminées des conditions de signification. Or, ces conditions sont, elles, régies par une organisation tertiaire, propre à la proposition. Cette organisation-là soumet les termes des séries, une fois pourvus de sens, à ces conditions de signification et les rapporte aux lois des indications et des manifestations possibles (bon sens, sens commun).

On obtient ainsi une perception du réel en trois niveaux : primaire, secondaire, tertiaire renvoyant à des dimensions et des organisations différentes de ce réel : état de chose, événement et sens, proposition. Au tertiaire, on est donc juste au niveau des propositions, de la signification, en lui-même dépendant du deuxième niveau et suivant l'ordre temporel du Chronos. Ce n'est pas ce qui intéresse Deleuze, ce niveau n'étant que celui des effectuations (rejet de la linguistique). Ce qui lui semble bien plus important, c'est d'une part les rapports de genèse entre les niveaux : entre le 2ème et le 3ème niveau, bien sûr, celui du passage du sens à la signification (question des classes et des propriétés), mais aussi, et surtout, entre le 1er et le 2ème niveau, dont les relations sont fort difficiles. C'est en effet à travers l'étude de ces relations que l'on pourra voir se distinguer schizophrénie, perversion et création artistique, plongée dans les profondeurs et remontée à la surface, perte du sens et organisation du sens. En tant que surface, la donation du sens et le développement du langage sont en effet toujours menacés par l'ordre primaire des états de choses dont ils sont le résultat. La question est donc à la fois critique et clinique : «Le problème est celui de la clinique, c'est-à-dire du glissement d'une organisation à une autre, ou de la formation d'une désorganisation progressive et créatrice. Le problème est aussi bien celui de la critique, c'est-

<sup>310</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 99.

<sup>311</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 99.

à-dire de la détermination des niveaux différentiels où le non-sens change de figure, le mot-valise de nature, le langage tout entier de dimension»<sup>312</sup>.

Une telle surface, un telle organisation du sens à la surface, est donc nécessairement d'une grande fragilité. Cette fragilité est aussi celle du sens, menacé qu'il est, non seulement par les paradoxes dont il est issu, mais encore, et plus profondément, par les causes corporelles et leurs mélanges. L'attribut est, certes, d'une autre nature que les qualités corporelles. Mais, le sens, tout comme l'événement, même d'une autre nature que les actions et passions des corps, reste toujours l'effet de ces causes, et donc en «résulte». Le danger, c'est ainsi que, simple résultat, le sens soit «happé par sa cause»<sup>313</sup>. Son irréductibilité n'est alors établie que dans la mesure où le rapport causal reconnaît l'hétérogénéité de la cause et de l'effet. Autrement dit, souligne Deleuze, le sens incorporel, comme l'événement, «ne peut préserver sa différence avec la cause corporelle que dans la mesure où il se rattache en surface à une quasi-cause, elle-même incorporelle»<sup>314</sup>. Ce qui s'impose ici, et que les stoïciens avaient mis en lumière, c'est donc l'idée d'une double causalité. Et c'est cette idée que Deleuze essaye de fonder en montrant que «l'événement, c'est-à-dire le sens se [rapporte] à un élément paradoxal intervenant comme non-sens ou point aléatoire, opérant comme quasi-cause et assurant la pleine autonomie de l'effet»<sup>315</sup>.

### 3. 3. Problème de l'impassibilité et de la puissance génétique dans la théorie du sens

L'autonomie de l'effet est donc définie premièrement par sa différence de nature avec la cause et ensuite par son rapport avec la quasi-cause, ce qui donne au sens des caractères différents et apparemment opposés. D'un côté, le sens ou événement est, en tant qu'effet distinct des causes, pur «impassible», impénétrable, stérile, ni actif ni passif. Cette impassibilité du sens est aussi neutralité dans sa différence cette fois, non avec les états de choses, mais avec les propositions qui l'expriment. De l'autre côté, par contre, «saisi dans son rapport avec la quasi-cause qui le produit et le distribue en surface», le sens possède un

<sup>312</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 102. Les rapports entre critique et clinique, entre création et folie, notamment schizophrène, peuvent être observés à travers l'oeuvre d'Artaud (qui rejette la surface et la perversion qui l'accompagne, chez Carroll notamment, pour une plongée en profondeur loin du non-sens et vers un «Sous-sens, insens, *Untersinn*» effrayant), ou encore celle de Wolfson (qui articule les rapport langage-schizophrénie). Cf. G. Deleuze, «Du schizophrène et de la petite fille», 13ème série, *Logique du sens, op. cit.*, pp. 101-114, et G. Deleuze, «Louis Wolfson, ou le procédé», in *Critique et clinique, op. cit.*, pp. 17-33.

<sup>313</sup> G. Deleuze, *Logique du sens, op. cit.*, p. 115.

<sup>314</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 115.

<sup>315</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 116. Souligné par l'auteur.

certain pouvoir génétique<sup>316</sup>. En effet, le rapport immanent entre la quasi-cause (le non-sens) et son effet (le sens) implique que le produit est lui-même producteur en même temps qu'il est produit. Le sens participe ainsi, ou encore précise Deleuze, «enveloppe et possède la puissance de cette cause idéelle»<sup>317</sup>. Essentiellement produit, donc toujours causé, dérivé, jamais originaire, le sens, dans une double dérive, récupère de la quasi-cause une puissance de genèse qui s'exprime notamment par rapport à la proposition puisque c'est «le sens exprimé qui doit engendrer les autres dimensions de la proposition (signification, manifestation, désignation)»<sup>318</sup>. Mais on doit comprendre aussi ce pouvoir génétique par rapport «à la manière dont ces dimensions se trouvent remplies», et finalement par rapport «à ce qui remplit ces dimensions», c'est-à-dire les états de la chose désignés, les états du sujet manifestés, et les concepts, classes et propriétés signifiés<sup>319</sup>.

Cette puissance de genèse semble donc contradictoire avec le caractère d'impassibilité envers les états de chose et de neutralité envers les propositions qui définit aussi le sens. «Comment, demande Deleuze, concilier le principe logique d'après lequel une proposition fautive a un sens (si bien que le sens comme condition du vrai reste indifférent au vrai comme au faux), et le principe transcendantal, non moins certain, d'après lequel une proposition a toujours la vérité, la part et le genre de vérité, qu'elle mérite et qui lui revient d'après son sens?»<sup>320</sup>. En fait, selon Deleuze, cette opposition entre la logique formelle simple et la logique transcendantale traverse tout la théorie du sens. Pour y répondre, il va redévelopper le processus d'éclaircissement de la notion de sens de Kant à Husserl et à Sartre, pour le pousser un cran plus loin, vers l'idée d'un champ transcendantal impersonnel et pré-individuel.

La philosophie de Kant est en effet, rappelle Deleuze, la première à opérer une rupture avec la perspective traditionnelle pour une approche transcendantale en remplaçant les Essences par l'idée de sens comme «productivité génétique»<sup>321</sup>. A cet égard, le sens peut être dit la découverte propre de la philosophie transcendantale. Mais, selon Deleuze, la philosophie kantienne reste encore prise dans les limites du sens commun, comme l'attesterait la façon avec laquelle Kant infère les trois synthèses transcendantales des trois synthèses psychologiques correspondantes. De son côté, Husserl, on l'a vu, a «découvert le sens comme noème d'un acte ou exprimé d'une proposition», et retrouvé ainsi, après les stoïciens,

<sup>316</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 116.

<sup>317</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 116.

<sup>318</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 116.

<sup>319</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 117.

<sup>320</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 117.

<sup>321</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 128. L'analyse classique de cette rupture transcendantale de Kant est donnée par A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant, op. cit.* Voir aussi G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant, op. cit.*

l'impassibilité du sens<sup>322</sup>. Dans sa phénoménologie, le noème implique en effet non seulement «un double neutralisé de la thèse ou de la modalité de la proposition expressive», mais possède aussi un noyau indépendant à la fois des modalités de la conscience, des caractères thétiques de la proposition, et des qualités physiques de l'objet posé comme réel<sup>323</sup>. Plus encore, son analyse l'amène à saisir au sein de ce noyau du sens noématique un «centre suprêmement» ou «transcendamment intime», qui n'est autre, écrit Deleuze, «que le rapport du sens lui-même à l'objet dans sa réalité, *rapport et réalité* qui doivent maintenant être engendrés ou constitués de façon transcendante»<sup>324</sup>.

On retrouve donc déjà chez Husserl cette contradiction ou cette «immaculée conception comme passage de la stérilité à la genèse»<sup>325</sup>. Pourtant, écrit Deleuze, il y aurait dans la genèse husserlienne comme un tour de passe-passe. En effet, si le noyau a été défini par Husserl comme «attribut», il l'est dans le sens d'attribut ou de prédicat qualitatif, et donc de concept, et non dans le sens de verbe, c'est-à-dire comme événement<sup>326</sup>. Dans ces conditions, le rapport du sens à l'objet va découler du «rapport des prédicats noématiques à quelque chose = x capable de leur servir de support ou de principe d'unification»<sup>327</sup>. Cette chose = x n'a donc rien à voir avec l'idée d'un «non-sens intérieur et coprésent au sens, point zéro qui ne présupposerait rien de ce qu'il faut engendrer» que Deleuze a mis en lumière<sup>328</sup>. Cette chose = x s'apparente en fait, dit-il, à l'objet = x de Kant, «où x signifie seulement quelconque, étant avec le sens dans un rapport rationnel extrinsèque de transcendance, et qui se donne toute faite la forme de désignation, exactement comme le sens en tant que généralité prédicable se donnait déjà toute faite la forme de signification»<sup>329</sup>.

Husserl, comme Kant, ne pense donc pas la genèse du sens à partir d'une instance «paradoxale» et «non identifiable», mais au contraire «à partir d'une faculté originaire de *sens commun* chargée de rendre compte de l'identité de l'objet quelconque, et même d'une faculté de *bon sens* chargée de rendre compte du processus d'identification de tous les objets quelconques à l'infini»<sup>330</sup>. Cette impuissance à rompre avec la forme du sens commun apparaîtra d'ailleurs clairement dans la théorie husserlienne de la *doxa*, où une *Urdoxa* engendre les différents modes de croyance comme une faculté de sens commun par rapport

<sup>322</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 117.

<sup>323</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 117.

<sup>324</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 118. Deleuze reprend ici Paul Ricoeur qui a souligné le tournant dans la quatrième section des *Idées*, où «la relation du noème à l'objet serait elle-même à constituer par la conscience transcendante comme ultime structure du noème», in *Idées* de Husserl, Paris, Gallimard, pp. 431-432, *ibid.*

<sup>325</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 118.

<sup>326</sup> L'expression chez Husserl, note Deleuze, produit ainsi une forme du conceptuel, et le sens y est inséparable d'une forme de généralité, même si celle-ci diffère de l'espèce. G. Deleuze, *ibid.*, p. 118.

<sup>327</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 118.

<sup>328</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 118.

<sup>329</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 118.

<sup>330</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 118-119.

aux facultés spécifiées. En fait, selon Deleuze, se manifeste chez Husserl le même décalque du transcendantal sur les caractères de l'empirique que chez Kant : aux synthèses psychologiques de Kant, correspond chez Husserl l'inférence d'un « «Voir» originaire et transcendantal à partir de la «vision» perceptive»<sup>331</sup>. En gardant l'idée d'un «originaire», une telle philosophie ne rejette la *doxa* que dans ses contenus et modalités, et en conserve l'essentiel, c'est-à-dire la forme. De la sorte, ce n'est pas seulement la dimension de signification que l'on se donne avec le sens conçu comme prédicat général, mais c'est aussi la dimension de désignation, «dans le rapport supposé du sens avec un objet quelconque déterminable et individualisable», et la dimension de manifestation, «dans la position d'un sujet transcendantal qui garde la forme de la personne, de la conscience personnelle et de l'identité subjective»<sup>332</sup>.

Dès lors l'impassibilité du sens retrouvé par Husserl ne correspond pas vraiment avec la «pleine neutralité» qu'il a nécessairement vis-à-vis des dimensions classiques de la proposition, c'est-à-dire vis-à-vis de son effectuation dans la proposition. Donc, si, d'un côté, Husserl montre bien dans sa théorie phénoménologique une indépendance du sens par rapport aux modes propositionnels, d'un autre côté, en maintenant le sens dans une subordination au «mode rationnel d'un bon sens et d'un sens commun», sous la forme d'une *Urdoxa*, il n'arrive pas en fait à saisir son impénétrabilité ou neutralité spécifique. Pour la même raison, Husserl va alors aussi conserver la forme de la conscience dans le transcendantal. Par conséquent, chez lui, la «pleine neutralité du sens» n'est plus que l'un des côtés d'une disjonction dans la conscience elle-même, et correspond à un «cogito impropre», simple contrepartie ou double neutralisé du cogito réel qui, sous la juridiction de la raison, occupe la «position-mère»<sup>333</sup>. Chez Husserl, si l'on retrouve les deux aspects du sens, neutralité et puissance génétique, c'est donc toujours comme une coupure radicale de la conscience. Or, cette solution qui répartit les deux aspects dans une alternative (soit l'un, soit l'autre) n'est pas satisfaisante, pas plus que ne l'est celle de considérer l'un de ces aspects comme une apparence. Pour rendre compte de ce qui est à la fois effet de surface neutre et principe de production fécond, il faut en effet, comme l'a montré Deleuze, non pas penser en termes de disjonction de la conscience, mais selon l'idée d'un dédoublement et d'une conjonction des deux causalités. C'est pourquoi, chez Husserl, la genèse est une fausse genèse, et la neutralité, une pseudo-neutralité.

<sup>331</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 119.

<sup>332</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 119.

<sup>333</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 123-124. Deleuze se réfère ici aux § 111 et 114 des *Idées* de Husserl.

### 3. 4. Le champ transcendantal : plaque et point d'origine du sens

Le problème d'une telle philosophie, c'est donc, non seulement de se donner «*dans* la notion de sens tout ce qu'il fallait engendrer *par* elle», mais aussi de brouiller la notion même de sens en confondant l'expression avec les autres dimensions de la proposition dont on voulait justement la distinguer<sup>334</sup>. La donation de sens husserlienne offre ainsi une caricature de la véritable genèse qui nécessite, elle, l'intervention d'une quasi-cause dont la nature est différente des catégories de la signification. Sans cela, condition et conditionné sont analogues, fondés et fondation se ressemblent. Or, toute l'idée de Deleuze dans sa démonstration de la logique du sens, c'est précisément que «jamais le fondement ne peut ressembler à ce qu'il fonde»<sup>335</sup>. Pour saisir la véritable genèse du sens, il faut donc penser un espace, ou une dimension, qui diffère des dimensions de son effectuation. Mis dans les termes d'une pensée transcendantale, cette dimension devrait alors se présenter comme un «champ transcendantal» qui n'ait pas les caractères de désignation, de manifestation et de signification, et donc qui n'ait ni la forme d'une conscience personnelle synthétique ni celle d'une identité subjective. Transcendantal, il doit en effet être préalable à tout personne ou sujet, puisque que le sujet est toujours constitué<sup>336</sup>.

La question de la détermination du champ transcendantal est en fait très complexe, souligne Deleuze. Seule certitude, la donation de sens à partir de la quasi-cause immanente et la genèse statique qui s'ensuit pour les autres dimensions de la proposition ne peuvent se faire que dans les conditions d'un champ transcendantal impersonnel. Reprenant Sartre, qu'il voit comme le premier à avoir posé cette idée, Deleuze estime en effet qu'il est impossible de donner au champ transcendantal, à la manière kantienne, la forme personnelle d'un Je, c'est-à-dire d'une unité synthétique d'aperception, même en conférant à cette unité une portée universelle<sup>337</sup>. Sartre propose alors de concevoir un champ transcendantal «impersonnel ou pré-personnel» qui soit producteur à la fois du Je et du Moi. Mais Sartre détermine ce champ comme celui d'une conscience, une conscience qui «doit dès lors s'unifier par elle-même et sans Je, par un jeu d'intentionnalités ou de rétentions pures»<sup>338</sup>. Le problème, selon Deleuze, c'est qu'une conscience impersonnelle, même définie par des intentionnalités et rétentions pures, suppose encore, en raison de sa nature de conscience, des centres d'individuation. Une conscience, en effet, n'est rien sans synthèse d'unification, et il ne peut y avoir de

<sup>334</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 119-120.

<sup>335</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 120.

<sup>336</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 119-120.

<sup>337</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 128. Cf. Jean-Paul Sartre, «La transcendance de l'Ego», in *Recherches philosophiques*, 1936-1937, référé par G. Deleuze, *ibid.*, p. 120.

<sup>338</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 120, note 5.

synthèse d'unification de la conscience sans forme du Je ni point de vue du Moi<sup>339</sup>. Selon Deleuze, on ne peut donc pas garder la conscience comme milieu tout en rejetant le Je (forme de la personne) et le Moi (point de vue de l'individuation).

Le défaut des déterminations du transcendantal comme conscience, c'est ainsi toujours «de concevoir le transcendantal à l'image et à la ressemblance de ce qu'il est censé fondé»<sup>340</sup>. Ainsi, souligne Deleuze, soit on va se donner tout fait ce qu'on prétendait engendrer par une méthode transcendantale, «on se le donne tout fait dans le sens dit «originaire» qu'on suppose appartenir à la conscience constituante». Soit encore, comme Kant, «on renonce à la genèse ou à la constitution pour s'en tenir à un simple conditionnement transcendantal»<sup>341</sup>. Quoi qu'il en soit, on n'échappe pas «au cercle vicieux d'après lequel la condition renvoie au conditionné dont elle décalque l'image»<sup>342</sup>. En définissant le champ transcendantal comme celui d'une conscience impersonnelle, Sartre répète ainsi la transposition de l'empirique au transcendantal de Husserl et de Kant, et ne peut tirer toutes les conséquences de son idée première.

Pour le faire, le champ transcendantal devra, écrit Deleuze, exclure non seulement la forme du personnel, mais tout autant la forme du général et celle de l'individuel. En effet, alors que la première «caractérise un sujet qui se *manifeste*», la seconde caractérise des classes et des propriétés objectives signifiées, et la troisième, «des systèmes désignables *individualisés* de manière objective, renvoyant à des points de vue subjectifs eux-mêmes *individuant*s et *désignant*s»<sup>343</sup>. Ainsi, non seulement le Je kantien, mais autant le Moi, monadologique, repris par Husserl, que la forme de la conscience chez Sartre sont à rejeter si l'on veut atteindre à la nature particulière du champ transcendantal qui génère le sens. Cela ne signifie pourtant pas qu'un tel champ transcendantal est sans fond, ou encore sans différence. Tout le but de Deleuze, c'est en effet d'arriver à déterminer un champ transcendantal impersonnel et pré-individuel qui ne ressemble pas aux champs empiriques correspondants mais qui ne se confond pas avec une profondeur indifférenciée. Le seul moyen sera alors de proposer l'idée de singularités, comme anti-généralités impersonnelles et pré-individuelles, en tant qu'hypothèse pour la détermination du champ transcendantal et de sa puissance génétique.

Ce qui n'est ni individuel ni personnel, ce sont en effet, écrit Deleuze, les émissions de singularités en tant qu'elles se font sur une surface qui ne ressort pas de la conscience et

<sup>339</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 124.

<sup>340</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 128.

<sup>341</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 128.

<sup>342</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 128.

<sup>343</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 120-121.

«qu'elles jouissent d'un principe mobile immanent d'auto-unification par *distribution nomade*, qui se distingue radicalement des distributions fixes et sédentaires comme conditions des synthèses de conscience»<sup>344</sup>. De plus, ce qui possède une puissance de genèse sans pour autant se confondre avec le produit de cette genèse, ce sont encore les singularités ou «émissions de singularités». Selon Deleuze, les singularités apparaissent ainsi comme «les vrais événements transcendants» : toujours pré-individuelles et impersonnelles, elles président à la genèse des individus et des personnes<sup>345</sup>. Plus exactement,

«elles se répartissent dans un «potentiel» qui ne comporte par lui-même ni Moi ni Je, mais qui les produit en s'actualisant, en s'effectuant, les figures de cette actualisation ne ressemblant pas du tout au potentiel effectué»<sup>346</sup>.

Deleuze dégage alors cinq caractères principaux de ce monde des singularités<sup>347</sup>. Le premier est la métastabilité. Les singularités-événements correspondent en effet à des «séries hétérogènes qui s'organisent en un système ni stable ni instable, mais «métastable» », qui est pourvu d'une énergie potentielle comme énergie de l'événement pur, et «où se distribuent les différences entre séries». Second point, les singularités «jouissent d'un processus d'auto-unification, toujours mobile et déplacé dans la mesure où un élément paradoxal parcourt et fait résonner les séries, enveloppant les points singuliers correspondants dans un même point aléatoire et toutes les émissions, tous les coups, dans un même lancer». Troisième caractère, dans ce monde, tout se passe à la surface, qui est aussi une frontière ou point de contact entre l'intérieur et l'extérieur. Les singularités ou potentiels «hantent» en effet la surface où se déploie l'énergie potentielle vitale proprement superficielle. Cette énergie superficielle n'est pas alors *localisée* à la surface, mais est toujours liée à la formation et à la reformation de celle-ci<sup>348</sup>. Dans cette perspective, la surface perd sa marginalité par rapport à l'intériorité ou à l'extériorité pour s'installer comme la limite qui détermine tout et dont l'intérieur et l'extérieur sont les deux côtés, les deux aspects inséparables. La quatrième détermination, c'est donc que la surface est le lieu du sens : «les signes restent dépourvus de sens tant qu'ils n'entrent pas dans l'organisation de surface qui assure la résonance entre deux séries». Ce monde du

<sup>344</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 124-125.

<sup>345</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 125.

<sup>346</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 125.

<sup>347</sup> Cf. G. Deleuze, *ibid.*, pp. 125-127.

<sup>348</sup> C'est la reconnaissance de l'importance fondamentale de la peau ou de tout ce qui est membrane dans l'organisation de l'organisme et de la vie, où l'intérieur et l'extérieur, le profond et le haut n'ont de valeur (biologique) que par une surface topologique de contact. Cf. Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964. Simondon estime ainsi que c'est au niveau de la membrane que «la vie existe de manière essentielle, comme un aspect d'une topologie dynamique qui entretient elle-même la métastabilité par laquelle elle existe», cité par Deleuze, *ibid.*, p. 126.

pur sens n'a toutefois pas encore d'«unité de direction» ou de «communauté d'organe» qui viendront après l'actualisation et son individuation. Au contraire, il présente une neutralité essentielle, et ce à deux niveaux. D'abord, «parce qu'il survole les dimensions suivant lesquelles il s'ordonnera de manière à acquérir signification, manifestation et désignation». Et ensuite,

«parce qu'il survole les actualisations de son énergie comme énergie potentielle, c'est-à-dire l'effectuation de ses événements, qui peut être aussi bien intérieure qu'extérieure, collective et individuelle, d'après la surface de contact ou la limite superficielle neutre qui transcende les distances et assure la continuité sur ses deux faces»<sup>349</sup>.

Et c'est pour cela que, en cinquième lieu, ce monde du sens et des singularités-événements a pour statut le problématique : «les singularités se distribuent dans un champ proprement problématique et surviennent dans ce champ comme des événements topologiques auxquelles n'est attachée nulle direction». Mais ce problématique, on l'a vu, et l'indétermination qu'il comporte, est pleinement objectif, car «la nature des singularités dirigées d'une part, d'autre part leur existence et répartition sans direction dépendent d'instances objectivement distinctes».

Le monde des singularités anonymes et nomades, impersonnelles et pré-individuelles, est donc la clef pour saisir le concept et la réalité du champ transcendantal. Et ce sont dans les conditions de ce monde, en ce qu'elles définissent le champ transcendantal, que se fait la véritable genèse que la philosophie transcendantale avait manqué avec le maintien de la forme d'une conscience. Ainsi, pour Deleuze, seule une théorie des points singuliers peut «dépasser la synthèse de la personne et l'analyse de l'individu telles qu'elles sont (ou se font) dans la conscience»<sup>350</sup>. Plus encore, une telle théorie et l'hypothèse d'un monde de singularités sont précisément le moyen de sortir de l'alternative classique de la philosophie entre une pensée de l'Être et une pensée du sans-fond, c'est-à-dire l'alternative entre une vision des singularités toujours déjà prises dans des individus et des personnes, et celle d'un abîme indifférencié. Dans une telle alternative, il est forcé, selon Deleuze, que d'une part non-sens et sens soient placés dans une opposition simple, et d'autre part que «le sens lui-même apparaisse à la fois comme originaire et comme confondu avec de premiers prédicats»<sup>351</sup>. C'est que la peur du sans-fond fut directement à la source de la détermination du transcendantal comme conscience

<sup>349</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 127.

<sup>350</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 125.

<sup>351</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 129-130.

originaires, indique Deleuze. Afin que la philosophie transcendantale puisse garder son sens, c'est-à-dire pour éviter de ressusciter les Essences et l'Être de la métaphysique en reconnaissant aux objets des conditions autonomes, il est en effet apparu nécessaire de poser que les conditions des objets réels de la connaissance soient les mêmes que les conditions de la connaissance, et donc que les deux renvoient à une forme de conscience. Dans une telle perspective, «la double série du conditionné, c'est-à-dire de la conscience empirique et de ses objets, doit donc être fondée sur une instance originaires qui retient la forme pure de l'objectivité (objet = x) et la forme pure de la conscience, et qui constitue celle-là à partir de celle-ci»<sup>352</sup>. Or une telle exigence apparaît à Deleuze tout à fait illégitime si l'on sort de l'alternative Être/sans fond, c'est-à-dire si l'on sort de la crainte qu'en dehors de l'Être ou de la Forme, on ne puisse que tomber dans un fond indifférencié, non-être informe, abîme sans différences et sans propriétés. En dépit de leur opposition (individu/personne), métaphysique et philosophie transcendantale se rejoignent en effet dans une pensée qui ne peut concevoir «de singularités déterminables que déjà emprisonnées dans un Moi suprême ou un Je supérieur»<sup>353</sup>. La seule différence sera que les prédicats seront considérés soit dans la détermination infinie de l'individualité de l'Être suprême, soit dans la constitution formelle finie du sujet supérieur, c'est-à-dire renvoyant soit à l'être analytique infini de l'individu, soit à la forme synthétique finie de la personne.

Ce qui s'oppose à cette perspective, c'est donc le Sans-fond, mais plus encore l'idée de singularités libres, non-emprisonnées, et pourtant organisées. Or, selon Deleuze, il se trouve dans l'histoire de la philosophie une personnalité, une pensée, qui a abordé ces deux pôles et en a même opéré le passage. C'est Nietzsche, qu'il faut comprendre à ses deux étapes de réflexion, et qui se révèle le point tournant de la philosophie moderne, pas pour sa plongée dans les profondeurs, mais pour sa (re)découverte de la surface.

Certes, reconnaît Deleuze, les moments où la philosophie fit parler le Sans-fond furent toujours extraordinaires : «langage mystique de son courroux, de son infirmité, de son aveuglement», chez Boehme, Schelling ou Schopenhauer<sup>354</sup>. Nietzsche en est du nombre, souligne-t-il, mais dans sa première philosophie, celle où disciple de Schopenhauer, il fait parler Dionysos sans fond qu'il oppose à l'individuation divine d'Apollon et à la personne humaine de Socrate<sup>355</sup>. Pourtant, cette voie du sans-fond, pas plus que la voie divine ou la voie humaine, ne permet de rendre compte de l'existence de singularités en soi. Une telle orientation ne permet pas de sortir de l'alternative avec l'Être. Au contraire, affirmer qu'«hors de la personne et de l'individu, vous ne distinguerez rien», c'est d'une certaine

<sup>352</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 128.

<sup>353</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 129.

<sup>354</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 130.

<sup>355</sup> Par exemple dans la *Naissance de la Tragédie*.

façon la justifier. C'est pourquoi, selon Deleuze, la découverte fondamentale de Nietzsche, ce ne sont pas les profondeurs, mais bien la sortie de l'alternative Etre/Sans-fond quand, une fois libéré de Schopenhauer, il «explore un monde de singularités impersonnelles et pré-individuelles, monde qu'il appelle maintenant dionysiaque ou de la volonté de puissance, énergie libre et non-liée»<sup>356</sup>. Avec Nietzsche, les singularités nomades ne sont plus emprisonnées «dans l'individualité fixe de l'Etre infini (la fameuse immuabilité de Dieu) ni dans les bornes sédentaires du sujet fini (les fameuses limites de la connaissance)»<sup>357</sup>. C'est l'ouverture vers l'idée d'un champ transcendantal impersonnel où dans une dynamique paradoxale du non-sens et du sens, se génère et le sens et le langage.

On devra revenir sur ce «tournant nietzschéen» (cf. ci-dessous V. 4.). Mais pour l'instant, il faut poursuivre l'analyse du champ transcendantal, cette plaque métaphysique de genèse du sens. Ce qu'il est important de saisir ici, c'est la mise en place par Deleuze d'une théorie du réel qui ne met en son centre ni l'individu, ni le sujet, ni l'Essence, ni même l'accident, mais la singularité, dans un champ producteur du monde, des individus et des personnes.

### 3. 5. Genèse statique et production de la surface

L'idée de Deleuze n'est absolument pas de nier l'individu, pas plus que la personne. Une telle négation de leur existence n'a aucun sens, autant nier ce que l'on a en face de soi. Ce qu'il cherche, par contre, c'est à nier leur prétention originaire, à nier que le Moi essentialiste ou le sujet transcendantal soit la source et l'organisateur du monde réel, qu'il soit la «dernière» entité référentielle, atome ou essence, pour expliquer le monde et le réel. Il recherche donc quelque chose d'autre que l'individu ou la personne qui soit leur fondement ainsi que le fondement du monde. En d'autres termes, chez Deleuze, les individus et les personnes existent bien mais dérivent d'autre chose, ils sont eux-mêmes le produit d'une genèse. Ils n'épuisent ainsi ni le monde, ni le réel, qui doivent se comprendre selon d'autres schémas analogiques que le Moi suprême infini ou l'unité synthétique finie, ou encore, justement, sortir d'une pensée de l'analogie pour saisir toute la particularité de ce processus de genèse qui produit quelque chose d'une nature autre que le producteur tout en conservant au produit une partie du pouvoir génétique du producteur. Individus et personnes doivent alors se comprendre à leur niveau, c'est-à-dire au niveau de l'actualisation, de l'effectuation,

<sup>356</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 130.

<sup>357</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 130.

comme issues de formes, elles, proprement idéelles, ces singularités-événements qui peuplent le monde.

Une fois établi que le champ transcendantal réel est bien fait d'une topologie de surface, animé par des singularités nomades impersonnelles et pré-individuelles, la question est en effet de savoir comment l'individu va dériver de ce champ. Pour Deleuze, ce processus d'individuation constitue la première étape de la genèse qui en connaît trois. D'abord les deux étapes de la genèse ontologique qui sont autant de formes d'effectuation de l'événement et du sens, et qui correspondent à l'individu et à la personne. Ensuite, la genèse logique, issue de la genèse ontologique, et qui met au jour les catégories de classes et de propriétés. Elle débouche ainsi sur le troisième niveau, après l'ordre primaire des états de chose et l'organisation secondaire du sens, celui de l'ordonnance tertiaire de la proposition.

### 1. Genèse statique ontologique

Afin de comprendre la première étape de la genèse, le processus d'individuation, il faut revenir aux deux aspects de la singularité pré-individuelle. Celle-ci peut se saisir dans son existence ou sa répartition (composition du champ transcendantal). Mais elle peut aussi être saisie dans sa nature, conformément à laquelle, rappelle Deleuze, «elle se prolonge ou s'étend dans une direction déterminée sur une ligne de points ordinaires»<sup>358</sup>. Ainsi, sous cet aspect, elle présente une certaine fixation, un début d'effectuation. En se prolongeant sur une série d'ordinaires, jusqu'au voisinage d'une autre singularité, un point singulier ou singularité constitue ainsi un «monde» en tant que toutes les séries sont convergentes. Un autre monde commencera, lui, au point de divergence entre les séries. Un monde, donc, «enveloppe déjà un système infini de singularités sélectionnées par convergence». Or, c'est dans ce monde que des individus sont constitués, car l'individu n'est jamais séparable d'un monde qu'il habite. Les individus sont ainsi constitués en sélectionnant et en enveloppant un nombre, cette fois-ci fini, de singularités du système. C'est la théorisation du monde de Leibniz, on l'a vu, où le terme âme correspond à l'unité individuelle. Donc, non seulement les individus sélectionnent un nombre toujours particulier de singularités, mais encore ils les «combinent avec celles que leur propre corps incarne», les «étendent sur leurs propres lignes ordinaires», et même «sont capables de les reformer sur les membranes qui mettent en contact l'intérieur et l'extérieur»<sup>359</sup>. Dans les termes leibniziens, l'individu ou monade individuelle exprime un monde suivant un rapport harmonique des autres corps au sien et exprime ce

<sup>358</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 133.

<sup>359</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 133.

rapport harmonique lui-même «suivant le rapport des parties de son corps entre elles». Un individu est donc toujours, souligne Deleuze, «dans un monde comme cercle de convergence et un monde ne peut être formé et pensé qu'autour d'individus qui l'occupent ou le remplissent»<sup>360</sup>. Mais le monde est perçu comme n'ayant pas en soi une surface capable de reformer un potentiel de singularités : le monde peut être infini dans un ordre de convergence, et pourtant avoir une énergie finie, et cet ordre être limité.

En résumé, écrit Deleuze, le «complexe individu-monde-interindividualité» correspond et même définit un premier niveau d'effectuation du point de vue d'une genèse statique. A ce niveau, les singularités s'effectuent *à la fois* dans un monde et dans les individus qui l'habitent. S'effectuer ou être effectué, signifie ici : «se prolonger sur une série de points ordinaires; être sélectionné d'après une règle de convergence; s'incarner dans un corps, devenir un état de corps; se reformer localement pour de nouvelles effectuations et de nouveaux prolongements limités»<sup>361</sup>. C'est le jeu du monde leibnizien que l'on a vu précédemment. Deleuze souligne toutefois qu'aucun de ces caractères *n'appartient* aux singularités comme telles, mais seulement au monde individué et aux individus mondains qui les enveloppent.

Mais s'effectuer, rappelle Deleuze, c'est aussi être «exprimé». C'est d'ailleurs le sens de la thèse de Leibniz de la monade comme expression du monde. Or, cette thèse ne signifie pas seulement «l'inhérence des prédicats dans la monade expressive». Tout aussi important que dire que le monde exprimé existe dans les monades comme la série des prédicats qui leur sont inhérents, cette thèse rappelle en effet que «Dieu crée le monde plutôt que les monades», et donc que «l'exprimé [le monde] ne se confond pas avec son expression [les monades], mais insiste ou subsiste»<sup>362</sup>. Cette perception nous permet de mieux comprendre ce que recouvre le concept de compossibilité. Le monde exprimé est en effet, à travers son expression dans les monades, fait «de rapports différentiels et de singularités attenantes», et forme un monde précisément «dans la mesure où les séries dépendant de chaque singularité convergent avec celles qui dépendent des autres»<sup>363</sup>. C'est donc la convergence des séries qui définit la compossibilité comme la «règle d'une synthèse de monde». Par conséquent, les séries étant constituées de singularités, la compossibilité se définit finalement comme «un *continuum* de singularités» dont le critère de continuité est la convergence. Quand ce *continuum* s'arrête, c'est-à-dire à chaque point de divergence, un monde impossible commence. L'impossibilité est donc supérieure à la contradiction qui en découle d'une certaine manière, puisque la contradiction entre deux effectuations individuelles possibles

<sup>360</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 133.

<sup>361</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 134.

<sup>362</sup> Deleuze se réfère ici explicitement aux *Lettres de Leibniz à Arnauld*.

<sup>363</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 134.

(Adam-pécheur et Adam-non pécheur dans l'exemple de Leibniz) renvoie en fait à deux mondes impossibles (l'un où Adam pêche et l'autre où il ne pêche pas).

Mais la différence entre l'infinité des singularités de chaque monde et la sélection limitée (région claire) exprimée par chaque monade de ce monde, montre aussi deux choses : 1. que «le *continuum* de singularités est tout à fait distinct des individus qui l'enveloppent à des degrés de clarté variables et complémentaires»; 2. que les singularités sont par nature pré-individuelles<sup>364</sup>. Pour revenir à la thèse de l'expression du monde dans les monades, s'il est donc vrai, dit Deleuze, que «le monde exprimé n'existe que dans les individus, et y existe comme prédicat, il subsiste d'une autre façon, comme événement ou verbe, dans les singularités qui président à la constitution des individus»<sup>365</sup>. L'ordre de genèse est donc clairement établi : l'inhérence des prédicats dans la monade expressive (l'effectuation dans l'individu) suppose d'abord la compossibilité du monde exprimé (continuité convergente des singularités), et celle-ci suppose à son tour la distribution de pures singularités d'après des règles de convergence et de divergence qui appartiennent «à une logique du sens et de l'événement, non pas à une logique de la prédication et de la vérité»<sup>366</sup>.

Ce premier niveau d'effectuation a été amplement explicité par Leibniz dans sa théorie de la monade comme inclusion d'inflexion, et dans sa pensée du monde comme pli. Ce que Deleuze lui dispute, c'est alors l'idée d'une hiérarchie, et donc d'un rapport harmonique, ou d'un caractère de généralité, au profit d'un rapport de co-existence ou de succession dans les relations entre les prédicats analytiques que sont devenus les événements-singularités une fois effectués dans le monde et les individus. Pour cela, Deleuze s'appuie sur le fait que de tels rapports de hiérarchie ou de degrés de généralité n'apparaissent qu'une fois un ordre de détermination établi, et donc impliquent la personne. Lorsqu'un prédicat est attribué à un sujet individuel, souligne Deleuze, il ne jouit en effet d'aucun degré de généralité : «avoir une couleur n'est pas plus général qu'être vert, être animal n'est pas plus général qu'être raisonnable»<sup>367</sup>. C'est seulement quand un prédicat est déterminé dans une proposition comme sujet d'un autre prédicat (impliquant donc la dimension de personne), que nous voyons apparaître les généralités croissantes et décroissantes. En d'autres termes, au niveau de l'individu, il n'y a encore nul ordre de concepts et de médiations, mais seulement un ordre de mélange en coexistence et succession : «Animal et raisonnable, vert et couleur sont deux prédicats également immédiats qui traduisent un mélange dans les corps du sujet individuel auquel l'un ne s'attribue pas moins immédiatement que l'autre»<sup>368</sup>. On retrouve et respecte ici

<sup>364</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 135.

<sup>365</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 135.

<sup>366</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 135.

<sup>367</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 136.

<sup>368</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 136.

la perception des stoïciens à la fois des mélanges des corps et de la nature idéale de l'événement-singularité comme attribut. Mais on voit aussi que, dès *Logique du sens*, Deleuze opère la distinction proposée dans *Le pli* entre mondes Baroque et Néo-baroque, entre harmonie et polyphonie. Outre le recours aux termes artistiques, la différence est que Deleuze prend ici beaucoup plus ouvertement position contre la fermeture de Leibniz que dans *Le pli*, où son parti se cache derrière une histoire de la philosophie qui met en avant l'énonciation tant par Nietzsche que par Whitehead d'une ouverture totale des mondes et des singularités, et qui est en fait partie prenante de la propre philosophie de Deleuze.

Voyons donc maintenant l'autre niveau d'effectuation, la deuxième étape de la genèse ontologique, qui se fonde sur le terrain de la première effectuation. Cette deuxième étape correspond justement à la genèse de la forme personnelle, distincte de l'individu, c'est-à-dire du sujet, non plus dans le monde, mais face au monde.

Pour l'expliquer, Deleuze repart du problème husserlien de la transcendance de l'Ego. Husserl se demande en effet qu'est-ce qui dans l'Ego dépasse la monade, ses appartenances et ses prédicats, ou encore qu'est-ce qui «donne au monde «un sens de transcendance objective proprement dite, seconde dans l'ordre de la constitution», distincte de la «transcendance immanente» de premier niveau<sup>369</sup>. Husserl situe alors cette transcendance directement dans l'Ego comme synthèse d'un monde convergent, autrement dit dans l'Ego lui-même (cf. le maintien de la forme de la conscience plus haut). Cette réponse ne satisfait pas Deleuze. Celui-ci note en effet que l'Ego n'est pas moins constitué que l'individu. Or si la monade individuelle est définie dans un monde comme un *continuum* ou un cercle de convergences, l'Ego, lui, en tant que sujet connaissant, ne saurait apparaître que «lorsque quelque chose est *identifié* dans les mondes pourtant impossibles, à travers les séries pourtant divergentes»<sup>370</sup>. Alors, dit Deleuze, «le sujet est «en face» du monde, en un sens nouveau du monde (*Welt*), tandis que l'individu vivant était dans le monde et le monde en lui (*Umwelt*)». La solution phénoménologique de Husserl qui fait jouer «la plus haute synthèse d'identification dans l'élément d'un *continuum* dont toutes les lignes sont convergentes ou concordantes» ne permet donc, en fait, pas de dépasser le premier niveau<sup>371</sup>. Au contraire, insiste Deleuze, c'est uniquement quand «quelque chose est identifié entre séries divergentes, entre mondes impossibles, qu'un objet = x apparaît transcendant les mondes individués en même temps que l'Ego qui le pense transcende les individus mondains, donnant dès lors

<sup>369</sup> Cf. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 48, cité par G. Deleuze, *ibid.*, p. 137. Deleuze note que Husserl oriente le problème vers une théorie transcendantale d'Autrui. Nous reviendrons dans le chapitre VI, avec Deleuze et Clain, sur la question d'Autrui et ce qu'elle implique dans la structuration objective du monde subjectif.

<sup>370</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 137.

<sup>371</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 137.

au monde une nouvelle valeur en face de la nouvelle valeur du sujet qui se fonde»<sup>372</sup>. Pour comprendre cette opération, il ne faut pas alors se tourner vers Husserl, mais revenir encore à Leibniz et à sa saisie partielle du problématique.

D'abord, dit Deleuze, nous avons vu qu'une singularité est toujours liée à une zone d'indétermination parfaitement objective, comme espace ouvert de sa distribution nomade. Ainsi, le «problème» se rapporte à des conditions qui constituent cette indétermination supérieure et positive, l'«événement» se subdivise sans cesse et en même temps se réunit en un seul et même Événement, ou encore les «points singuliers» se distribuent d'après des figures mobiles communicantes (élément paradoxal) qui font de tous les coups un seul et même lancer et du lancer une multiplicité de coups. Leibniz n'a certes pas vraiment atteint le libre principe de ce jeu, souligne Deleuze, car il se refuse à faire de la divergence un objet d'affirmation. Pourtant, et c'est en ça qu'il intéresse Deleuze, Leibniz a recueilli toutes les conséquences d'un tel libre principe au niveau de la deuxième effectuation en reconnaissant l'idée d'ambiguïté. Pour Leibniz, en effet, rapporte Deleuze, un problème a «des conditions qui comportent nécessairement des «signes ambigus» ou points aléatoires, c'est-à-dire des répartitions diverses de singularités auxquelles correspondront des cas de solutions différents»<sup>373</sup>. Par conséquent, il faut bien concevoir, souligne Deleuze, que les mondes impossibles, en dépit de leur impossibilité, possèdent quelque chose de commun, et «d'objectivement commun, qui représente le signe ambigu de l'élément génétique par rapport auquel plusieurs mondes apparaissent comme des cas de solutions pour un même problème (tous les coups, des résultats pour un même lancer)»<sup>374</sup>. Il y a donc, dans ces mondes, parmi ces mondes impossibles, toujours un quelque chose = x commun à tous les mondes. Ce pourra par exemple être un Adam = x, un Adam objectivement indéterminé, et uniquement «positivement défini par quelques singularités seulement qui peuvent se combiner et se compléter de manière très différente en différents mondes», et dont chaque effectuation spécifique va donner lieu à un monde impossible. Dans ce sens, les mondes impossibles «deviennent les variantes d'une même histoire»<sup>375</sup>. Au-delà d'un Adam = x, d'un Sextus = x, c'est donc l'idée qu'il y a toujours un quelque chose = x commun à tous les mondes. Nous ne nous trouvons plus, souligne Deleuze, devant un monde individué aux singularités fixes et organisées en séries convergentes, ni devant les individus déterminés qui expriment ce monde. Nous faisons face au contraire au point aléatoire des points singuliers, et sommes devant «le signe ambigu des singularités, ou plutôt ce qui représente ce signe, et

<sup>372</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 137.

<sup>373</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 138.

<sup>374</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 138.

<sup>375</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 138. Comme par exemple, note Deleuze, chez Borges et son «Jardin aux chemins qui bifurquent», in *Fictions, op. cit.*, ou les différents Sextus dans la *Théodicée* de Leibniz.

qui vaut pour plusieurs de ces mondes, et à la limite pour tous, au-delà de leurs divergences et des individus qui les peuplent»<sup>376</sup>.

Il faut voir alors que tous les objets = x sont des «personnes». C'est l'une des choses les plus difficiles à comprendre dans la théorie de la genèse ontologique de Deleuze. Ces personnes sont en effet, elles aussi, définies par des prédicats, comme les individus, mais ce ne sont plus des prédicats analytiques qui opèrent la «description» des individus déterminés dans un monde. Ces prédicats sont plutôt des «prédicats *définissant* synthétiquement des personnes et leur ouvrant différents mondes et individualités comme autant de variables ou de possibilités»<sup>377</sup>. Quant à l'objet quelconque = x absolument commun, celui dont tous les mondes sont les variables, il a alors pour prédicat les «premiers possibles ou catégories». On voit donc à ce deuxième niveau d'effectuation, qu'«au lieu que chaque monde soit prédicat analytique d'individus décrits dans des séries, ce sont les mondes impossibles qui sont prédicats synthétiques de personnes définies par rapport à des synthèses disjonctives»<sup>378</sup>.

Enfin, indique Deleuze, les variables qui effectuent les possibilités d'une personne doivent être traitées «comme des concepts signifiant nécessairement des classes et des propriétés, donc affectés essentiellement de généralité croissante ou décroissante dans une spécification continuée sur fond catégorial»<sup>379</sup>. Classes et propriétés sont ainsi fondés dans l'ordre de la personne, et pour la raison que les personnes elles-mêmes sont d'abord «des classes à un seul membre», et leurs prédicats «des propriétés à une constante». Chaque personne est seul membre de sa classe, écrit Deleuze, classe qui est pourtant «constituée par les mondes, possibilités et individus qui lui reviennent»<sup>380</sup>. Et par la suite, les classes comme multiples et les propriétés comme variables dérivent de ces classes à un seul membre et de ces propriétés à une constante (troisième étape de la genèse statique). La déduction se présente donc ainsi : «1°) les personnes; 2°) les classes à un seul membre qu'elles constituent et les propriétés à une constante qui leur appartiennent; 3°) les classes extensives et propriétés

<sup>376</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 139.

<sup>377</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 139. Souligné par l'auteur.

<sup>378</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 140.

<sup>379</sup> Ce point est assez complexe pour que l'on donne ici l'exemple concret proposé par Deleuze. Dans le cas des individus et donc des prédicats analytiques, il y a coexistence ou succession entre les prédicats, et non pas rapports de généralité ou hiérarchie de degré, «Cette rose n'est pas rouge sans avoir le rouge de cette rose. Ce rouge n'est pas une couleur sans avoir la couleur de ce rouge». Ainsi, au niveau de l'individu, «Avoir une couleur n'est pas plus général qu'être vert, puisque que c'est seulement cette couleur qu'est le vert, et ce vert qu'est cette nuance, qui se rapportent au sujet individuel». A ce niveau là, comme on l'a déjà noté, il n'y a encore «nul ordre de concepts et de médiations, mais seulement un ordre de mélange en coexistence et de succession». Mais, au niveau des prédicats synthétiques de la personne, du sujet synthétique, on va reconnaître un ordre de hiérarchie logique et des degrés de généralité, généralités croissantes et décroissantes. Ainsi, dit Deleuze : «en effet, le jardin peut contenir une rose rouge, mais il y a dans d'autres mondes ou dans d'autres jardins des roses qui ne sont pas rouges, des fleurs qui ne sont pas des roses». Les variables sont bien là des propriétés et des classes, et donc tout à fait distincte des agrégats individuels du premier niveau. Cf. G.

Deleuze, *ibid.*, pp. 136 et 140.

<sup>380</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 140.

variables, c'est-à-dire les concepts généraux qui en dérivent»<sup>381</sup>. C'est alors en ce sens, explique Deleuze, qu'il faut interpréter le lien fondamental entre le concept et l'Ego : «L'Ego universel est exactement la personne correspondant au quelque chose = x commun à tous les mondes, comme les autres ego sont les personnes correspondant à telle chose = x commune à plusieurs mondes»<sup>382</sup>.

En résumé, donc, Deleuze a pu fixer les deux étapes de la genèse statique ontologique. Premièrement, «à partir des singularités-événements qui le constituent, le sens engendre un premier complexe dans lequel il s'effectue», c'est le monde en l'individu, le *Umwelt*, qui «organise les singularités dans des cercles de convergence, individus qui expriment ces mondes états, de corps, mélanges ou agrégats de ces individus, prédicats analytiques qui décrivent ces états»<sup>383</sup>. Un deuxième complexe apparaît alors construit sur le premier, c'est le monde commun à plusieurs ou à tous les mondes, le *Welt*, monde «[des] personnes qui définissent ces «quelque chose de commun», [des] prédicats synthétiques qui définissent ces personnes, [des] classes et propriétés qui en dérivent»<sup>384</sup>. Ainsi, alors que le premier niveau de la genèse est «l'opération du sens», le second est, lui, «l'opération du non-sens», comme non-sens toujours co-présent au sens, point aléatoire ou signe ambigu. Les deux stades, et leur disjonction, sont donc, dit Deleuze, nécessairement fondés : dans le premier, se forme le principe d'un «bon sens» ou «d'une organisation déjà fixe et sédentaire des différences»; et dans le second, se forme le principe d'un «sens commun» comme «fonction d'identification»<sup>385</sup>.

Mais ce n'est pas tout. L'erreur serait en effet, souligne Deleuze, de concevoir ces principes produits comme s'ils étaient transcendants, c'est-à-dire «de concevoir à leur image le sens et le non-sens dont ils dérivent», erreur que font chacun à leur manière Leibniz et Husserl. C'est d'ailleurs cette erreur, ce refus de sortir du bon sens, qui explique que Leibniz, tout en ayant porté si loin l'idée d'un jeu des singularités ou points singuliers, n'ait pas pu poser finalement les règles de distribution d'un jeu idéal et n'ait donc conçu «le pré-individuel qu'au plus proche des individus constitués, dans des régions déjà formés par le bon sens» (monde compossible). De même, dit Deleuze, c'est ce qui fait que Husserl, se donnant «toute faite» la forme du sens commun, conçoit le transcendantal comme Personne ou Ego, et ainsi n'arrive pas à distinguer «le x comme forme d'identification produite, et le x instance tout à fait différente, non-sens producteur qui anime le jeu idéal et le champ

<sup>381</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 140.

<sup>382</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 140.

<sup>383</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 140-141.

<sup>384</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 141.

<sup>385</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 141.

transcendantal impersonnel»<sup>386</sup>. Ce qui apparaît au contraire, c'est, qu'en réalité, la personne «c'est Ulysse», «elle n'est personne à proprement parler», elle n'est qu'une «forme produite à partir de ce champ transcendantal impersonnel»<sup>387</sup>. Quant à l'individu, lui, il est «toujours quelconque», car il est «né, comme Eve d'une côte d'Adam, d'une singularité prolongée sur une ligne d'ordinaire à partir du champ transcendantal pré-individuel»<sup>388</sup>.

Ainsi, individu, personne, bon sens et sens commun sont tous produits par la genèse statique, mais à partir du sens et du non-sens qui ne leur ressemblent pas, et à travers leur jeu qui est toujours un «jeu transcendantal pré-individuel et impersonnel». C'est d'ailleurs ce qui explique que le bon sens et le sens commun sont toujours sous la menace d'être renversé «du dedans» par le paradoxe, minés qu'ils sont «par le principe de leur production»<sup>389</sup>.

## 2. Genèse statique logique et champ transcendantal

Mais ceci ne nous a toujours pas expliqué le rapport particulier entre la puissance génétique du sens/non-sens et l'organisation du langage. Pour cela, il faut aborder le troisième niveau de la genèse passive.

Si individus et personnes se présentent comme des propositions ontologiques (les premiers analytiques infinies, les secondes synthétiques finies), le troisième élément de la genèse ontologique, c'est-à-dire les classes multiples et les propositions variables, fait, lui, passer à un autre ordre de proposition. Plutôt que s'incarner dans une proposition ontologique, cet élément constitue «la condition ou forme de possibilité de la proposition logique en général»<sup>390</sup>. On aborde ainsi la dimension d'une genèse statique logique qui va déterminer toute l'organisation du langage à travers le rapport de signification.

Par rapport à cette condition de possibilité de la proposition logique, les individus et les personnes vont maintenant jouer le rôle, explique Deleuze, non plus de propositions ontologiques, mais «d'instances matérielles qui effectuent la possibilité, et qui déterminent dans la proposition logique les rapports nécessaires à l'existence du conditionné»<sup>391</sup>. Ce sont, on l'a vu, le rapport de désignation comme rapport à l'individuel, le rapport de manifestation comme rapport avec le personnel, et donc le rapport de signification défini par la forme de possibilité. On retrouve alors ici la question de la primauté dans l'ordre de la proposition

<sup>386</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 141.

<sup>387</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 141.

<sup>388</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 141-142. C'est ainsi que l'on peut comprendre l'individu au plus près de la singularité, comme singularité quelconque tel que le fait Agamben.

<sup>389</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 142.

<sup>390</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 143.

<sup>391</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 143.

logique. Or, chaque rapport dépendant des deux autres, la primauté ne peut pas être attribué simplement au rapport de signification, rappelle Deleuze. Il y a en fait «une structure extrêmement complexe d'après laquelle chacun des trois rapports de la proposition logique en général est premier à son tour», et c'est cette structure qui forme «l'ordonnance tertiaire du langage»<sup>392</sup>. Produite par la genèse ontologique et logique, l'ordonnance tertiaire du langage dépend ainsi du sens qui relève, lui, d'une organisation différente : c'est la distinction entre les deux  $x$ , «l' $x$  de l'élément paradoxal informel qui manque à sa propre identité dans le sens pur, et l' $x$  de l'objet quelconque qui caractérise seulement la forme d'identité produite dans le sens commun»<sup>393</sup>. Et derrière l'organisation secondaire du sens, se profile encore le sans-fond indifférencié du non-sens, c'est-à-dire cet ordre primaire «terrible» où le langage involue, donnant ainsi toute sa fragilité au sens mais aussi à la proposition logique elle-même.

Ceci nous ramène à la question première du champ transcendantal, ou de la surface, comme lieu de la genèse du sens et de son rapport aux corps (niveau primaire). Reste à expliciter la proposition de Deleuze sur ce point.

Il apparaît donc que le sens, dans son organisation de points aléatoires et singuliers, est doublement générateur. Non seulement il engendre la proposition logique avec ses dimensions déterminées de désignation, manifestation et signification, mais il engendre aussi «les corrélats objectifs de cette proposition qui furent d'abord eux-mêmes produits comme propositions ontologiques», le désigné, le manifesté et le signifié<sup>394</sup>. Or, entre ces deux aspects de la genèse, logique et ontologique, il y a plus un relais qu'un parallélisme, un relais qui comporte toute sorte de décalages et de brouillages et qui expliquent entre autres le phénomène de l'erreur. Mais c'est aussi ce décalage, cette double genèse qui fait que l'on ne peut pas confondre le sens et le vrai, ni le problème et ses solutions, autrement dit la condition et le conditionné. En passant des propositions au problème, on change en effet le sens des notions de vrai et de faux, et, en fait, on passe d'une catégorie de vérité à une catégorie de sens dans le sens où le vrai et le faux eux-mêmes qualifient le problème et pas les propositions qui y répondent. Le problème, rappelons-le, est «un complexe constitutif du sens et qui fonde à la fois la connaissance et le connu, la proposition et ses corrélats»<sup>395</sup>. Il y a ainsi toujours une autodétermination spatio-temporelle du problème, «au cours de laquelle le problème avance en comblant le défaut et en prévenant l'excès de ses propres

<sup>392</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 144.

<sup>393</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 144.

<sup>394</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 145.

<sup>395</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 145.

conditions»<sup>396</sup>. C'est alors précisément là, souligne Deleuze, que le vrai devient sens et productivité, les solutions étant engendrées en même temps que le problème *se* détermine. Le problème ne peut donc jamais être défini par sa «résolubilité» sous peine de confondre là encore sens et signification et donc toujours concevoir la condition à l'image du conditionné. Entre le problème, l'instance problématique, et la proposition qui tend à le résoudre, on a toute la différence entre le «*thème*» et la «*thèse*», la complexité du thème ne se laissant jamais réduire à aucune thèse de proposition<sup>397</sup>.

Pour cette raison, Deleuze souligne qu'il ne peut pas suivre Husserl quand celui-ci prétend que l'expression n'est qu'un double et a toujours la même «thèse» que la proposition qui la reçoit. Selon Deleuze, cette perception n'est qu'une autre version de l'alternative de la conscience chez Husserl : soit «modèle», soit «ombre», comme définissant les deux manières du double. De la sorte, le problématique n'est plus qu'une thèse propositionnelle parmi d'autres, et la «neutralité» tombe du côté de l'ombre, opposée certes à toute thèse en général, mais seulement en tant qu'une autre conception de l'exprimé comme double de la proposition. Or, insiste Deleuze, il semble au contraire que le problème «en tant que thème ou sens exprimé, possède une neutralité qui lui appartient essentiellement, mais aussi qu'il n'est jamais modèle ou ombre, jamais le double des propositions qui l'expriment»<sup>398</sup>. Le problème, rappelle-t-il, est neutre par rapport à tous les modes de la proposition : «*Animal tantum...*», animal en tant qu'animal seulement. Le problème, c'est l'événement pur : si il n'existe pas hors des propositions qui l'expriment comme leur sens, c'est qu'«il *n'est pas*, à proprement parler : il insiste, subsiste ou persiste dans les propositions et se confond avec cet extra-être que nous avons rencontré précédemment»<sup>399</sup>. Ce non-être, cet extra-être, ne doit toutefois pas davantage être confondu avec l'être du négatif. C'est en fait l'être du problématique, qu'il faut écrire, dit Deleuze, «(non)-être ou ?-être». Indépendant du négatif comme du positif, le problème possède ainsi une positivité qui correspond à sa position comme problème. De même, «l'événement pur accède à cette positivité qui dépasse l'affirmation et la négation, les traitant toutes deux comme des cas de solution pour un problème qu'il définit par ce qui arrive, et par les singularités qu'il «pose» ou «dépose» »<sup>400</sup>.

Deleuze est ainsi amené à dissocier les deux notions de double et de neutralité. En effet, si le sens est neutre, il n'est jamais seulement le double des propositions qui l'expriment ou des états de choses désignés par ces propositions. Et c'est la raison pour laquelle il est impossible d'inférer le sens de la proposition autrement qu'indirectement. Au

<sup>396</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 146.

<sup>397</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 147.

<sup>398</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 148.

<sup>399</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 148.

<sup>400</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 148.

contraire pour savoir directement ce qu'est le sens, il faut briser le circuit du langage et concevoir la condition différente du conditionné. Il faut donc disposer d'un «inconditionné» comme synthèse hétérogène de la condition dans une figure autonome, qui réunit en soi, écrit Deleuze, la neutralité et la puissance génétique. Le problème subséquent est alors celui de l'instance productrice qui est elle-même produite par ce qu'elle produit. En effet, rappelle Deleuze, l'attribution de la neutralité au sens, et la définition de la neutralité comme doublure, n'était pas faite au départ du point de vue de la genèse et donc du rapport avec la quasi-cause. C'était à partir d'un tout autre point de vue, celui où le sens est d'abord considéré comme effet produit par des causes corporelles, effet de surface, impassible et stérile. Comment finalement, se demande Deleuze, concilier, d'une part, que le sens produit même les états de choses où il s'incarne et, d'autre part, qu'il est produit par ces états de choses?

C'est alors l'idée même de genèse statique, et avec elle le champ transcendantal, qui permet de dissiper la contradiction. En effet, explique Deleuze, «quand nous disons que les corps et leurs mélanges produisent le sens, ce n'est pas en vertu d'une individuation qui le présupposerait»<sup>401</sup>. Car cette individuation dans les corps, comme la mesure dans leurs mélanges, bref toute l'ordonnance qu'elles impliquent, suppose bien «le sens et le champ neutre, pré-individuel et impersonnel où il se déploie» (genèse ontologique et logique)<sup>402</sup>. C'est donc d'une autre façon que le sens est produit par les corps : il s'agit là des corps avant cette individuation, «des corps pris dans leur profondeur indifférenciée, dans leur pulsation sans mesure»<sup>403</sup>. Et l'originalité de l'action de la profondeur des corps, c'est qu'elle a le «pouvoir d'organiser des surfaces, de s'envelopper dans des surfaces»<sup>404</sup>. Cette pulsation des corps agit tantôt «par la formation d'un minimum de surface pour un maximum de matière» (la forme sphérique), et tantôt «par l'accroissement des surfaces et leur multiplication suivant divers procédés (étirement, fragmentation, broiement, sécheresse et mouillabilité, adsorption, mousse, émulsion, etc.)»<sup>405</sup>. La surface n'est donc ni active ni passive mais toujours le produit des états de corps, de leurs passions et de leurs actions. Il lui appartient alors de survoler son propre champ, impassible et indivisible. Pur effet, elle va cependant être le lieu d'une quasi-cause «puisque'une énergie superficielle, sans être de la surface même, est due à toute formation de surface»<sup>406</sup>. Une tension superficielle fictive découle de cette énergie, «comme force s'exerçant sur le plan de la surface, à laquelle on attribue le travail dépensé pour accroître celle-ci»<sup>407</sup>. Il y a donc, dit Deleuze, toute une

<sup>401</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 149.

<sup>402</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 149.

<sup>403</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 149-150.

<sup>404</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 150.

<sup>405</sup> C'est alors de ce point de vue, écrit Deleuze, qu'il faut relire les aventures d'Alice.

<sup>406</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 150.

<sup>407</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 150.

physique des surfaces «en tant qu'effet des mélanges en profondeur, qui recueille sans cesse les variations, les pulsations de l'univers entier, et les enveloppe dans ces limites mobiles»<sup>408</sup>.

Mais, poursuit-il, à cette physique des surfaces correspond nécessairement une surface métaphysique qui est le champ transcendantal lui-même : c'est la «frontière qui s'instaure entre les corps pris ensemble et dans les limites qui les enveloppent, d'un côté, et les propositions quelconques, d'un autre côté»<sup>409</sup>. Et c'est aussi le lieu du sens ou de l'expression, et le sens est ce qui se forme et se déploie à la surface. La frontière qui définit la surface n'est alors jamais une séparation, mais «l'élément d'une articulation telle que le sens se présente à la fois comme ce qui arrive aux corps et ce qui insiste dans les propositions»<sup>410</sup>. C'est pourquoi Deleuze indique qu'après avoir dissocié doublure et neutralité, il faut maintenir que le sens est une doublure et que la neutralité du sens est inséparable de son statut de double. La différence, c'est que maintenant la doublure ne signifie pas une ressemblance évanescence, comme chez Husserl, mais se définit au contraire «par la production des surfaces, leur multiplication et leur consolidation»<sup>411</sup>. Et lorsque cette production de surface fait faillite, quand la surface se déchire, alors «les corps retombent dans leur profondeur, tout retombe dans la pulsation anonyme où les mots eux-mêmes ne sont plus que des affections du corps» : c'est la chute dans l'ordre primaire qui gronde sous l'organisation secondaire du sens (question du rapport schizophrénie/surface chez Artaud par exemple)<sup>412</sup>. Au contraire, quand la surface se maintient, le sens s'y déploie comme effet, et en même temps participe de la quasi-cause qui s'y trouve liée : il produit à son tour l'individuation, la signification, bref «toute l'ordonnance tertiaire ou l'objet de la genèse statique».

En résumé, le champ transcendantal impersonnel et pré-individuel se présente donc comme la surface métaphysique où s'opère la genèse du sens puis de la signification, de l'événement puis de l'effectuation, et qui nécessite toujours un élément inconditionné pour assurer la synthèse hétérogène de la condition. Sens et non-sens ne peuvent ainsi jamais être à l'image de ce qu'ils ont produit, et correspondent au contraire à quelque chose de non-identifié qui anime le jeu idéal proprement transcendantal, événement pur ou singularité idéale.

Cette découverte de la singularité et du champ transcendantal a alors des conséquences importantes sur la question de l'individu et du sujet. En effet, si l'individu ou le sujet, la

<sup>408</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 150.

<sup>409</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 150.

<sup>410</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 151.

<sup>411</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 151.

<sup>412</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 151. Sur Artaud, cf. G. Deleuze, «Du schizophrène et de la petite fille», *Logique du sens*, *op. cit.*

personne, ne sont plus perçus comme originaires, mais comme effectuation (à deux niveaux différents) de singularités nomades, les concepts de subjectivation et d'individuation changent de sens, ou plutôt élargissent leur sens. La subjectivation ne peut plus simplement signifier devenir un «sujet» comme conscience, conscience de soi, et comme sujet d'un discours originaire tel qu'il est défini par la philosophie moderne. De même, individuation ne signifie plus seulement devenir un individu à identité fixe et déterminée une fois pour toutes. Derrière chaque individuation, apparaît au contraire un choix convergent de singularités qui peuvent tout autant aller dans l'autre sens, et derrière chaque subjectivation se lève une multiplicité de monde et d'individus réunis dans une synthèse divergente. Le but de l'individuation ne peut plus alors être défini comme «être davantage moi-même, connaître mieux mon moi, développer mon authenticité personnelle», mais au contraire comme le fait de devenir tous les mondes impossibles à la fois ou l'un après l'autre. On ouvre ici la porte à une autre forme d'individuation, une autre forme d'individualité, que Deleuze définira plus tard par «l'heccéité»<sup>413</sup>. Mais on pose aussi l'idée de la possibilité de multiples formes de subjectivation comme autant de solutions locales et contingentes à la question du sujet, idée qui se trouve au cœur du travail de Foucault sur la catégorie de sujet<sup>414</sup>. On ne sera donc jamais sujet de la même manière selon les périodes historiques ou les inscriptions géographiques différentes. Conjuguant les deux lignes de réflexion, celle de la subjectivation et celle de la singularité, on retrouve donc l'idée d'un sujet de singularité comme troisième forme du sujet, le sujet «idéel» de la postmodernité, après le sujet de subjectivité (Kant) et le sujet d'individualité (Leibniz-Hegel) : être sujet comme un événement, être un événement, et donc devenir sans cesse.

<sup>413</sup> Cf. G. Deleuze, F. Guattari, «Devenir-animal...», *Mille plateaux*, *op. cit.*

<sup>414</sup> Sur la question du sujet chez Foucault, cf. ci-dessous chapitre VI. 2. Deleuze met en lumière le développement de l'idée de subjectivation (et non de subjectivité) par Foucault dans son ouvrage *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, ou encore dans *Pourparlers*, où il indique : «Je crois même que la subjectivation [chez Foucault] a peu à voir avec un sujet. Il s'agit plutôt d'un champ électrique ou magnétique, une individuation opérant par intensités (basses autant que hautes), des champs individués et non pas des personnes ou des identités. C'est ce que Foucault, dans d'autres occasions, appelle la passion» («Fendre les choses, fendre les mots», in *Pourparlers*, *op. cit.*, pp. 127-128).

#### 4. Nietzsche et la pensée de l'événement

C'est alors le moment de revenir à la question de savoir quelle est la philosophie qui permet à Deleuze de saisir ces singularités ou événements purs évoluant en surface à la dimension du monde, et aussi de la relation entre une telle pensée et la condition postmoderne contemporaine. On a déjà évoqué l'idée d'un tournant nietzschéen. Il faut alors expliquer pourquoi c'est Nietzsche plutôt que Leibniz, voire Kant, qui exprime le mieux cette perception événementielle.

Observons d'abord du côté de l'événement. Leibniz, on l'a vu dans la partie 1, peut raisonnablement se comprendre comme une philosophie majeure dans l'évolution du monde occidental vers une compréhension de la dimension de la singularité. Comme l'a montré Deleuze, c'est en effet l'une des grandes philosophies de l'événement. Le problème, qui apparaît notamment dans sa confrontation à la situation contemporaine, est que Leibniz connaît le principe de fermeture (impossibilité) comme principe suprême. Pour cette raison, même s'il a pris en considération toutes les conséquences d'une divergence originelle, comme l'a noté Deleuze, Leibniz peut difficilement être considéré comme la philosophie de l'événement pur et de la surface dans sa formation libre. Celle-ci serait-elle alors la pensée stoïcienne? Si l'on se limite à la lecture de la *Logique du sens*, il est clair que la philosophie stoïcienne est la philosophie par excellence des événements purs et des singularité comme effets de surface. Pourtant dans *Le pli*, bien que Deleuze leur reconnaisse une primauté et une qualité d'inspiration trans-historique tant envers Leibniz que Whitehead, il souligne que les stoïciens sont resté en quelque sorte en-deça de Leibniz en n'étendant pas leur pensée à la question du monde. En fait, il semble que, chez Deleuze, la philosophie stoïcienne doive être dépassée pour retrouver son sens même, c'est-à-dire être reprise et recomprise dans les conditions théoriques et pratiques qui définissent la situation contingente, tant philosophique que sociétale. Qui permet alors d'opérer ce dépassement, et surtout un dépassement moderne ou contemporain? Il semblerait que Whitehead offre un bon candidat, en tant que troisième grande pensée de l'événement, cette fois-ci dans le cadre d'une perspective empiriste. Cependant, en-dehors du *Pli*, ouvrage tardif, Deleuze se réfère peu à lui, ce qui pose un problème pour expliquer le développement chez Deleuze lui-même d'une pensée de l'événement dès *Logique du sens*. Ainsi, s'il retrouve dans la philosophie de Whitehead une expression achevée, contemporaine, de la pensée de l'événement, il ne le reconnaît pas comme l'auteur d'un tournant ni dans la philosophie moderne, ni dans la sienne, qui permette

alors de mettre en rapport l'événement-singularité et les évolutions de la société contemporaine<sup>415</sup>.

Maintenant, si l'on regarde du côté de la théorie du sens, Deleuze montre d'abord que la question du sens est une découverte propre de la philosophie transcendantale. Il va même jusqu'à reconnaître que la dimension d'objectivité du problématique a été mise en lumière par Kant. Pourtant, dans leurs perspectives transcendantale ou phénoménologique, ni Kant, ni Husserl, qui découvre, lui, le sens à travers sa neutralité, n'arrivent à isoler la notion de l'événement idéal hors d'une analogie empirique. A ce niveau, ils ne dépassent donc pas vraiment la philosophie leibnizienne, même s'ils substituent la personne ou la forme de la conscience à l'individu. La dimension du transcendantal, dégagée par Kant, reste cependant essentielle pour Deleuze. C'est qu'elle est à la fois la forme la plus évoluée du rationalisme de Descartes et celle qui la transforme radicalement en rejetant l'idée des Essences. Ce rejet est fondamental pour approcher la dimension des singularités, indique Deleuze, à la condition qu'on ne lui substitue pas une forme de la conscience.

Qui permet alors de développer l'idée d'un champ transcendantal sans individu ni personne et sans forme de conscience? Autrement dit, quelle est la pensée qui offre un lien entre les deux perspectives, d'un côté celle de l'événement comme singularité et effet de surface, de l'autre celle du sens et de la pensée dans les termes d'un champ transcendantal impersonnel et pré-individuel? C'est là, qu'à travers la lecture des textes de Deleuze, la réponse de Nietzsche s'impose. Nietzsche apparaît en effet comme un chaînon essentiel dans le développement d'une pensée de l'événement idéal en ce qu'elle s'oppose au rationalisme et ouvre le terrain à une logique de pure divergence hors de tout centre auto-référent. Renversant le platonisme et rejetant le modèle (théologique) Dieu-humain, il ouvre la voie à une compréhension du monde qui soit à la fois impersonnelle, pré-individuelle, et dans ce sens in-humaine ou sur-humaine, mais aussi en surface et immanente, le réel ne se saisissant que dans une forme de relativisme et d'empirisme a-subjectif transcendantal. Nietzsche est alors également le philosophe qui éclaire (influence, nourrit) le mieux la situation postmoderne contemporaine, en ce que l'on trouve chez lui les concepts et idées de rejet de l'identité, d'hyper-individualisme non individué, de singularité, de multiplicité et enfin de chaos, qui constituent l'essentiel de la problématique de la postmodernité tant comme projet philosophique que comme réalité sociétale.

La philosophie de Nietzsche est donc bien d'une importance capitale pour comprendre non seulement la philosophie contemporaine «postmoderne», comme l'avait mis en avant Habermas, mais aussi pour saisir comment une logique de l'événement va pouvoir se

<sup>415</sup> On doit noter, toutefois, que l'empirisme a toujours été, et depuis le début, une source d'inspiration pour Deleuze, son tout premier ouvrage ayant été consacré à Hume. Il invite cependant à dépasser l'empirisme simple (sensation) vers un empirisme transcendantal. Cf. ci-dessous 4. 2.

déployer dans le cadre de la pensée et du monde contemporain. Mais tout comme pour Leibniz et les stoïciens, il faut là encore avec Nietzsche faire un travail particulier, qui est de «retrouver» Nietzsche, c'est-à-dire de le «recomprendre» hors d'une lecture superficielle du «nihilisme» et de l'«anti-modernisme» qu'on lui attribue généralement. C'est précisément ce que fait Deleuze. A travers une analyse, une nouvelle fois, «de l'intérieur», de la pensée nietzschéenne, dans ses moteurs comme dans ses facteurs et ses horizons, Deleuze défend en effet une compréhension de Nietzsche qui sort de l'acception généralisée d'un nihilisme de sur-homme, pris pour un argumentaire suprémaciste, ou d'un anarchisme du néant<sup>416</sup>. Il met au contraire en avant chez Nietzsche la pensée critique, non pas tant, et seulement, de la société bourgeoise du XIXème siècle, que de la vision du réel dominante dans la pensée rationaliste occidentale qui accompagne la remise en cause du platonisme et le place ainsi ironiquement dans la continuité du questionnement kantien sur les catégories de la pensée. Cette interprétation, combattue par ceux qui perçoivent Nietzsche d'abord à travers sa condamnation de la pensée occidentale, Lumières et hégélianisme comprise, plutôt qu'en lui-même, est en fait partagée par une très grande partie des penseurs et philosophes qui ont marqué le XXème siècle, chacun dans une perspective et dans un syncrétisme différent, de la Théorie critique de l'Ecole de Francfort à Benjamin, à Heidegger, à Foucault, à Lyotard ou encore Derrida, autrement dit ces pensées qui sont aujourd'hui au coeur de la problématique postmoderne.

La question qui se pose maintenant, c'est donc de savoir comment déterminer l'oeuvre de Nietzsche comme découverte du monde des singularités dans les conditions d'une ouverture et d'une divergence totale. Elle ne trouve en fait sa réponse qu'à travers une double compréhension : d'un côté, la saisie de ce qui rapproche et distingue Nietzsche de Leibniz, et qui a été largement mis en lumière par Renaut; de l'autre, la saisie du retour aux Grecs opéré par Nietzsche, du grand lien entre Nietzsche et les présocratiques, de la grande opposition entre Nietzsche et Platon. Par là, apparaît en effet une relation, certes de premier abord invisible, entre Nietzsche et les stoïciens, donc entre la philosophie de l'anti-subjectivité contemporaine et celle du pur événement, une relation qui redouble le lien Nietzsche-Leibniz. La mise en avant de cette relation caractérise et singularise la philosophie deleuzienne elle-même, tout comme elle lui donne sa force logique et permet d'en saisir la motivation.

---

<sup>416</sup> Cf. G. Deleuze, *Nietzsche*, Paris, PUF, Coll. Philosophes, 10ème édition, 1995 [1965].

#### 4. 1. Nietzsche et les stoïciens

Nietzsche définit la tâche de la philosophie de l'avenir comme consistant au renversement du platonisme<sup>417</sup>. Il se voyait d'ailleurs lui-même comme la rupture avec le monde socratique dominant depuis Platon et le retour à une pensée dite de Dionysos qu'il considérait seule valable. Une telle perspective propose ainsi une dualité philosophique, Platon-Nietzsche, qui résumerait toute l'histoire de la philosophie occidentale. Mais cette image n'est pas celle que défend Deleuze. Toute son analyse tend en effet à montrer l'existence d'un lien entre le stoïcisme et Nietzsche qui fait que, ni Nietzsche, ni la philosophie, ne peuvent se réduire à une simple opposition Nietzsche-Platon ou Nietzsche-Hegel comme chez Habermas. Deleuze met ainsi au jour, non pas deux, mais trois grandes images du philosophe comme trois perceptions radicalement distinctes du réel et de la pensée, et qui peuvent être représentées par l'ensemble de la philosophie grecque en tant que présocratique, socratique, et post-socratique, ou encore comme sous les noms de Héraclite, de Platon et des stoïciens. Autrement dit, si la tâche de la philosophie de l'avenir est bien le renversement du platonisme, c'est davantage après Platon qu'avant lui qu'il faut en trouver la clef.

##### 1. Nietzsche et le platonisme : vers la profondeur

Quand Nietzsche s'oppose à Platon, il s'oppose directement à l'image classique de la philosophie. L'image du philosophe, souligne Deleuze, aussi bien populaire que scientifique, semble en effet avoir été fixée par le platonisme : «un être des ascensions, qui sort de la caverne, s'élève et se purifie autant qu'il s'élève»<sup>418</sup>. Ce platonisme, tant dans sa morale que dans ses concepts, est une pensée des hauteurs, du Ciel, où les Idées sont formées et que les hommes doivent regarder d'en bas, de la caverne, pour comprendre le sens de leur existence. Tout se passe en hauteur : hauteur du ciel ou hauteur de la personne dans le ciel de la loi morale, avec l'idéal ascétique qui l'accompagne. Selon Deleuze, c'est ici que la pensée de l'idéalisme prend forme, comme ascension vers le haut ou «conversion», c'est-à-dire comme «le mouvement de se tourner vers le principe d'en haut dont [le philosophe] procède, et de se déterminer, de se remplir et de se connaître à la faveur d'une telle motion»<sup>419</sup>. L'idéalisme apparaît alors à Deleuze comme la maladie congénitale de la philosophie platonicienne, dont les expressions cliniques seront de type maniaco-dépressif (on monte et on descend).

<sup>417</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 292.

<sup>418</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 152.

<sup>419</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 152.

Et c'est bien comme cela que Nietzsche évalue cette philosophie des hauteurs. Selon lui, indique Deleuze, loin de représenter l'accomplissement de la philosophie, une telle «orientation par le haut» exprimerait plutôt sa dégénérescence, avec Socrate comme point de départ. Ce faisant, Nietzsche remet en cause tout le problème de l'orientation de la pensée : «n'est-ce pas selon d'autres dimensions que l'acte de penser s'engendre dans la pensée et que le penseur s'engendre dans la vie?»<sup>420</sup>. Contre Socrate, Nietzsche se tourne vers Dionysos et la philosophie présocratique : plutôt que la vie dans les hauteurs, la vie dans les profondeurs. Car le philosophe présocratique «ne sort pas de la caverne, il estime au contraire qu'il n'y est jamais engagé, pas assez englouti»<sup>421</sup>. Contre le coup d'aile platonicien (l'âme), le coup de marteau présocratique, comme Empédocle cassant les statues. A la conversion platonicienne, Nietzsche préfère donc la «subversion présocratique» des dessous de la terre, des profondeurs emboîtées qui lui semblent la véritable orientation de la philosophie, avec la force «d'un langage qui est aussi un corps». Pour Nietzsche, «Derrière toute caverne, il y en a une autre plus profonde, il doit y en avoir une autre plus profonde, un monde plus vaste, plus étranger, plus riche sous la surface, un abîme au-dessous de tout fond, au-delà de toute fondation»<sup>422</sup>. C'est le monde de la schizophrénie : «le présocratisme est la schizophrénie proprement philosophique, la profondeur absolue creusée dans les corps et la pensée»<sup>423</sup>. Dans l'alternance empédocléenne, note Deleuze, dans la complémentarité de la haine et de l'amour, nous rencontrons ainsi les corps du schizophrène que la clinique classique reconnaît et qu'il a lui-même recensés à travers les écrits d'Antonin Artaud et de Louis Wolfson<sup>424</sup> : «d'une part, le corps de la haine, le corps-passoire et morcelé, «têtes sans cou, bras sans épaules, yeux sans front», d'autre part, le corps glorieux et sans organes, «forme tout d'une pièce», sans membres, sans voix, sans sexe»<sup>425</sup>. Ainsi Dionysos, qui «nous tend ses deux visages, son corps ouvert et lacéré, sa tête impassible et sans organes, Dionysos démembré, mais aussi Dionysos impénétrable»<sup>426</sup>.

On voit qu'entre Platon et Dionysos se retrouve l'opposition des deux Chronos, le Chronos de la mesure, de l'être, et le Chronos de la démesure, du devenir-fou. Le Chronos, on l'a vu, c'est le temps au présent, c'est l'emboîtement, l'enroulement de présents relatifs, avec Dieu pour cercle extrême ou enveloppe extérieure. C'est le temps de la mesure, mais aussi le temps des corps, le temps des mélanges ou des incorporations. Mesurant l'action des

<sup>420</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 153.

<sup>421</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 153.

<sup>422</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 153-154.

<sup>423</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 154.

<sup>424</sup> Cf. G. Deleuze, «Du schizophrène et de la petite fille», *Logique du sens, op. cit.*, et «Louis Wolfson, ou le procédé», in *Critique et clinique, op. cit.*

<sup>425</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 154.

<sup>426</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 154.

corps comme causes, il renvoie donc toujours à un corps plus puissant, cause des passions des autres corps : «aussi, le grand présent, le présent divin, est-il le grand mélange, l'unité des causes corporelles entre elles»<sup>427</sup>. Mais si le Chronos est le mouvement réglé des présents vastes et profonds, d'où tient-il sa mesure, demande Deleuze? On peut peut-être concevoir un principe de mesure immanent au niveau du Zeus cosmique, du grand mélange, mais cela semble plus difficile au niveau des corps et mélanges partiels. N'y a-t-il pas en effet, dit Deleuze, «un trouble fondamental du présent, c'est-à-dire un fond qui renverse et subvertit toute mesure, un devenir-fou des profondeurs qui se dérobe au présent»?<sup>428</sup> C'est justement cette démesure sous-jacente qui intéresse tant Nietzsche et les présocratiques. Ce devenir-fou de la profondeur apparaît en fait comme un mauvais Chronos qui s'oppose au présent vivant du bon Chronos, pas seulement au niveau local partiel, mais à l'échelle de l'univers entier, une menace constante de subversion : «Saturne gronde au fond de Zeus». Et c'est à ce dérèglement général que s'oppose Platon et son idéalisme. Dans ce devenir-fou, les corps perdent leur mesure et ne sont plus que des simulacres : «le passé et le futur comme forces déchaînées prennent leur revanche, en un seul et même abîme qui menace le présent et tout ce qui existe»<sup>429</sup>. Platon exprime lui-même ce devenir comme «puissance d'esquiver le présent (car être présent, ce serait être, et non plus devenir)»<sup>430</sup>. Mais, poursuit Deleuze, Platon ajoute que le devenir ne peut pas en fait «esquiver le présent», «car il devient maintenant, et ne peut pas sauter par-dessus le «maintenant» ». Les deux sont vrais, indique Deleuze :

«la subversion interne du présent dans le temps, le temps n'a que le présent pour l'exprimer, précisément parce qu'elle est interne et profonde. La revanche du futur et du passé sur le présent, Chronos doit encore l'exprimer en termes de présent, les seuls termes qu'il comprend et qui l'affectent»<sup>431</sup>.

Le deuxième Chronos, le devenir-fou des profondeurs, est donc encore un présent, un présent terrifiant, démesuré, qui esquive et subvertit le bon présent. Le Chronos n'est plus mélange corporel, mais «coupure profonde». Il y a deux aspects du présent chronique, mouvement absolu et mouvement relatif, présent global et présent partiel : «par rapport à lui-même en profondeur, en tant qu'il éclate ou se contracte (mouvement de la schizophrénie); et par rapport à son extension plus ou moins vaste, en fonction d'un futur et d'un passé délirants (mouvement de la manie dépressive)»<sup>432</sup>. Mais derrière ces deux Chronos, derrière

<sup>427</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 190.

<sup>428</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 191.

<sup>429</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 192.

<sup>430</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 192. Deleuze se réfère ici à la seconde hypothèse du *Parménide* de Platon.

<sup>431</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 192.

<sup>432</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 192.

ces deux premières orientations de la pensée (hauteur et profondeur), on peut alors en voir une troisième qui les renvoie dos à dos, avec une autre lecture du temps, celle de l'Aïôn.

## 2. Nietzsche et les stoïciens : double découverte de la surface

Car Nietzsche ne se contente pas d'en appeler à un retour aux profondeurs. Il suggère aussi une nouvelle méthode qui ouvre, elle, sur une autre compréhension de la pensée : ne pas se contenter de biographie, ni de bibliographie, mais «atteindre à un point secret où la même chose est anecdote de la vie et aphorisme de la pensée»<sup>433</sup>. C'est comme le sens, dit Deleuze, qui «sur une face, s'attribue à des états de vie et, sur l'autre, insiste dans les propositions de la pensée»<sup>434</sup>. Nietzsche cherche donc «des dimensions, des heures et des lieux, des zones glaciaires ou torrides, jamais modérées», en somme une «géographie exotique» qui est tout autant un mode de pensée qu'un style de vie. Or, selon Deleuze, c'est peut-être chez Diogène Laërce que l'on a le meilleur pressentiment de la méthode nietzschéenne : «trouver des Aphorismes vitaux qui soient aussi des Anecdotes de la pensée» - la geste des philosophes.

Ce que Deleuze veut souligner ici, c'est que cette retrouvaille des profondeurs, Nietzsche ne l'avait fait qu'en conquérant quelque chose de tout à fait différent : la surface. Dans sa propre découverte du monde dionysiaque de l'énergie libre et non-liée, Nietzsche «a entrevu comme dans un rêve le moyen de fouler la terre, de l'effleurer, de danser et de ramener à la surface ce qui restait des monstres du fond et des figures du ciel»<sup>435</sup>. Certes, il ne reste pas sur la fragile surface, car il est pris par un souci plus profond, une urgence plus fascinante, et il ne s'attarde pas sur la pensée après Platon. Il regagne les profondeurs, voyant dans sa découverte un nouveau moyen pour explorer le fond, pour en faire parler toutes les voix qui y résonnent, quitte à se faire happer par cette profondeur. La surface, elle-même, lui semble devoir être jugée «du point de vue renouvelé de l'oeil des profondeurs»<sup>436</sup>. «Regagner un sans-fond qu'il renouvelait», c'est là, dit Deleuze, que Nietzsche a péri<sup>437</sup>. Dans une première évaluation, Nietzsche se maintient donc au niveau présocratique, et c'est en effet ce qu'il affirme, ce qu'il poursuit, mais aussi ce qui va lui arriver, la descente dans les profondeurs. Pourtant, à travers la pensée même de Nietzsche, on peut distinguer une deuxième étape de sa philosophie, comme une autre voie possible qu'il va ouvrir et d'une

<sup>433</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 153.

<sup>434</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 153.

<sup>435</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 131.

<sup>436</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 154.

<sup>437</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 131.

certaine façon refonder, rendre possible. Cette voie c'est celle de la surface et de la singularité, c'est celle des Stoïciens, mais aussi des Cyniques et des Mégariques, une voie conforme à la méthode nietzschéenne, comme une troisième image de philosophes. A eux s'applique ainsi particulièrement bien le mot de Nietzsche : «combien ces Grecs étaient profonds à force d'être superficiel !»<sup>438</sup>. Ces troisièmes Grecs ne sont même plus tout à fait des Grecs, dit Deleuze. Ils n'attendent pas plus le salut des profondeurs de la terre que du ciel et de l'Idée, «ils l'attendent latéralement, de l'événement», sur la surface.

Les stoïciens font en fait une double réévaluation. D'abord, la réévaluation totale du monde des présocratiques : «en interprétant celui-ci par une physique des mélanges en profondeur, Cyniques et Stoïciens le livrent pour une part à tous les désordres locaux qui se concilient seulement avec le Grand mélange, c'est-à-dire l'unité des causes entre elles»<sup>439</sup>. Ils font ainsi la différence entre les deux Chronos. C'est aussi la distinction entre les mélanges imparfaits et les mélanges parfaits, ceux-ci renvoyant à l'unité des causes. Tout mélange est parfait si on le voit dans la perspective du Grand mélange. Mais localement, il n'en sera pas moins parfait ou imparfait. Tout mélange peut ainsi être dit bon ou mauvais, c'est-à-dire bon et mauvais : «tout mélange vaut ce que valent les corps qui se pénètrent et les parties qui coexistent»<sup>440</sup>. Comment, demande Deleuze, «le monde des mélanges ne serait-il pas celui d'une profondeur noire où tout est permis?»<sup>441</sup>. Et effectivement, chez eux, ce monde des corps en mélange est un monde de la terreur et de la cruauté, de l'inceste et de l'anthropophagie. Ce qui est stoïcien dans les tragédies de Sénèque, c'est ainsi, indique Deleuze, «la découverte des passions-corps et des mélanges infernaux qu'elles organisent ou subissent, poisons brûlants, festins pédophages», du corps percé au corps morcelé<sup>442</sup>.

Parallèlement, on l'a vu, le platonisme subit chez les stoïciens «une ré-orientation totale analogue : lui qui prétendait enfoncer encore plus le monde présocratique, le refouler encore mieux, l'écraser sous tout le poids des hauteurs, se voit destituer de sa propre hauteur, et l'Idée retombe à la surface comme un simple effet incorporel»<sup>443</sup>. Les stoïciens montrent ainsi que l'incorporel n'est pas en hauteur mais à la surface, qu'il n'est pas la plus haute cause mais l'effet superficiel, pas Essence mais événement. Ni profondeur, ni hauteur donc, ou plutôt la profondeur comme illusion digestive qui complète l'illusion optique idéale. C'est d'ailleurs, écrit Deleuze, ce qui explique le développement d'un certain système de provocation :

<sup>438</sup> F. Nietzsche, *Nietzsche contre Wagner*, épilogue, § 2, cité par G. Deleuze, *ibid.*, p. 154.

<sup>439</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 157.

<sup>440</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 156.

<sup>441</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 155.

<sup>442</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 156.

<sup>443</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 157.

«d'une part le philosophe stoïcien mange avec la dernière goinfrerie, il se gave; il se masturbe sur la place publique, en regrettant qu'on ne puisse pas en faire autant pour la faim; il ne condamne pas l'inceste, avec mère, soeur ou fille; il tolère le cannibalisme et l'anthropophagie - et bien sur aussi il est sobre et chaste au suprême degré. D'autre part il se tait quand on lui pose des questions, ou bien vous donne un coup de bâton, ou bien, quand vous lui posez une question abstraite et difficile, vous répond en désignant un aliment, ou même en vous donnant une boîte d'aliments qu'il casse ensuite sur vous, toujours d'un coup de bâton - et pourtant il tient un discours nouveau, nouveau logos animé de paradoxes, de valeurs et de significations philosophiques nouvelles»<sup>444</sup>.

C'est qu'il y a aussi une autre part dans le monde héraclitéen : ce qui peut monter à la surface et qui va recevoir un nouveau statut avec les stoïciens : l'événement dans sa différence de nature avec les causes-corps, le temps de l'Aiôn dans sa différence avec Chronos dévorant. Face aux mélanges infernaux et aux ascensions célestes, ce qui est stoïcien, c'est donc surtout leur opposé, l'antidote ou la contre-épreuve, Hercule, le héros des tragédies de Sénèque comme de toute la pensée stoïcienne. Hercule, ce n'est ni Dionysos au fond ni Apollon là-haut, mais l'homme des surfaces dans sa double lutte contre la profondeur et la hauteur : c'est «toute la pensée ré-orientée, nouvelle géographie»<sup>445</sup>.

La grande découverte des stoïciens, c'est donc celle de l'autonomie de la surface, indépendamment et contre la hauteur et la profondeur, et avec elle «la découverte des événements incorporels, sens ou effets, qui sont irréductibles aux corps profonds comme aux Idées hautes»<sup>446</sup> : tout ce qui arrive, et tout ce qui se dit, arrive et se dit à la surface. La frontière est déplacée. Elle ne passe plus en hauteur entre l'universel et le particulier, ni en profondeur entre la substance et les accidents. Elle passe maintenant entre les choses et les propositions mêmes, entre la chose, désignée par la proposition, et l'exprimé qui n'existe pas hors de la proposition. La substance n'est plus qu'une détermination secondaire de la chose, et l'universel, une détermination secondaire de l'exprimé. «Le double sens de la surface, la continuité de l'envers et de l'endroit, remplacent la hauteur et la profondeur»<sup>447</sup>. Contre les ailes et l'oiseau platoniciens, ou la sandale de plomb d'Empédocle recrachée par l'Etna, c'est le manteau double et le bâton, celui qui enveloppe et celui qui désigne ou qui frappe. Cette

<sup>444</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 155.

<sup>445</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 157.

<sup>446</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 158.

<sup>447</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 158.

nouvelle opération philosophique qui s'oppose à la conversion platonicienne et à la subversion présocratique, Deleuze la reconnaît alors comme la perversion.

Comme tout changement d'orientation, cette remontée à la surface implique des différences radicales, notamment par rapport à la question du «devenir». Si au début de sa présentation de la pensée stoïcienne, indique Deleuze, il avait pu faire comme si le devenir de l'Aiôn prolongeait le devenir-fou des profondeurs dans une commune opposition au présent corporel et mesuré, il faut maintenant bien voir que la différence essentielle n'est plus entre Chronos et Aiôn simplement, mais entre Aiôn des surfaces et l'ensemble de Chronos et du devenir-fou des profondeurs : «Ce n'est plus le futur et le passé qui subvertissent le présent existant, c'est l'instant qui pervertit le présent en futur et passé insistants»<sup>448</sup>. Car entre les deux devenirs, il n'y a même pas en commun d'«esquiver le présent» : si la profondeur esquive le présent, souligne Deleuze, c'est en effet avec toute la force d'un «maintenant» «qui oppose son présent affolé au sage présent de la mesure»; alors que «si la surface esquive le présent, c'est de toute la puissance d'un «instant», qui distingue son moment de tout présent assignable sur lequel porte et reporte la division»<sup>449</sup>. Aiôn est «la pure forme vide du temps» qui s'est libérée de son contenu corporel présent : il s'étend en ligne droite, illimitée dans les deux sens, toujours déjà passé et éternellement encore à venir. C'est le mouvement de la «vertu» dont parle Marc-Aurèle, celui qui ne se fait ni en haut ni en bas où les éléments se meuvent circulairement, mais à la surface : «La vertu, elle, ne suit dans son mouvement aucune de ces allures; c'est quelque chose de plus divin, sa route est difficile à comprendre, mais enfin elle s'avance, et elle arrive au but»<sup>450</sup>.

Or, c'est ce monde nouveau, le monde des effets de surface, qui rend le langage possible, comme l'a montré Deleuze dans sa théorie du sens. C'est lui, en effet, qui «distingue le langage, l'empêche de se confondre avec le bruitage des corps»<sup>451</sup>. Les événements purs fondent le langage «parce qu'ils l'attendent autant qu'ils nous attendent et n'ont d'existence pure, singulière, impersonnelle et préindividuelle que dans le langage qui les exprime»<sup>452</sup>. C'est l'exprimé (le sens) qui, dans son indépendance, fonde le langage (l'expression), «c'est-à-dire la propriété métaphysique acquise par les sons d'avoir un sens, et secondairement de signifier, de manifester, de désigner, au lieu d'appartenir aux corps comme à des qualités physiques»<sup>453</sup>. C'est l'opération générale du sens : «c'est le sens qui

<sup>448</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 193. Deleuze renvoie ici à la différence entre la seconde et la troisième hypothèse du *Parménide* de Platon, celle du «maintenant» et celle de «l'instant».

<sup>449</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 193.

<sup>450</sup> Marc-Aurèle, *Pensées*, VI, 7, cité par G. Deleuze, *ibid.*, pp. 191-192, note 3.

<sup>451</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 194.

<sup>452</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 194.

<sup>453</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 194.

fait exister ce qui l'exprime et, pure insistance, se fait dès lors exister dans ce qui l'exprime». En fin de compte, c'est l'Aiôn, milieu des effets de surface, qui trace une frontière entre les choses et les propositions, rendant ainsi possible le langage.

On aboutit alors à une image détaillée du monde des événements et du sens, de cette organisation de surface, où se distribuent les singularités libres, et telle qu'elle est déterminée par l'Aiôn :

«En premier lieu, toute la ligne de l'Aiôn est parcourue par l'Instant, qui ne cesse de se déplacer sur elle et manque toujours à sa propre place. Platon dit bien que l'instant est *atopon*, atopique. Il est l'instance paradoxale ou le point aléatoire, le non-sens de surface et la quasi-cause, pur moment d'abstraction dont le rôle est d'abord de diviser et de subdiviser tout présent dans les deux sens à la fois, en passé-futur, sur la ligne de l'Aiôn. En second lieu, ce que l'instant extrait du moment présent, comme des individus et des personnes qui occupent le présent, ce sont les singularités, les points singuliers deux fois projetés, une fois dans le futur, une fois dans le passé, formant sous cette double équation les éléments constitutifs de l'événement pur [...]. Mais, en troisième lieu, la ligne droite à double direction simultanée trace la frontière entre les corps et le langage, les états de choses et les propositions<sup>454</sup>.

La ligne droite est donc rapportée à ses «deux alentours» (corps et langage), qu'elle sépare tout autant qu'elle les articule l'un à l'autre comme «deux séries développables» : «elle leur rapporte à la fois le point aléatoire qui la parcourt et les points singuliers qui s'y distribuent»<sup>455</sup>. L'ensemble de l'organisation, dans ses trois moments abstraits, va ainsi du point à la ligne droite et de la ligne droite à la surface : «le point qui trace la ligne, la ligne qui fait frontière, la surface qui se développe, se déplie des deux cotés»<sup>456</sup>.

On voit donc, avec Deleuze, que plusieurs mouvements se croisent à la surface, dans un mécanisme toujours fragile et délicat. Il y a d'abord le mouvement même des corps par lequel, depuis leur profondeur, ils arrivent ou échouent à produire des surfaces idéales. Il y a ensuite le mouvement inverse, par lequel les événements de surface s'effectuent dans le présent des corps «en emprisonnant d'abord leurs singularités dans les limites de mondes, d'individus, de personnes». Il y a enfin le mouvement par lequel l'événement implique quelque chose d'excessif par rapport à son effectuation, «quelque chose qui bouleverse les

<sup>454</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 195.

<sup>455</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 195.

<sup>456</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 196.

mondes, les individus et les personnes, et les rend à la profondeur du fond qui les travaille et les dissout»<sup>457</sup>. On doit donc en fait, indique Deleuze, discerner non pas deux sens à la notion de présent, mais bien trois : le présent démesuré, déboîté, de la profondeur et de la subversion, le présent variable et mesuré de l'effectuation, et encore un autre présent, celui de l'Aiôn cette fois-ci, comme temps de la «contre-effectuation». Comment, en effet, demande Deleuze, «y aurait-il une effectuation mesurable si un troisième présent ne l'empêchait à chaque instant de tomber dans la subversion et de se confondre avec elle?»<sup>458</sup>. C'est là qu'intervient le présent de l'Aiôn, même si l'instant qui le constitue ne cesse en lui de diviser en futur et passé. Ce présent de l'Aiôn n'est alors pas du tout comme le présent vaste et profond du Chronos : c'est au contraire le présent sans épaisseur, le présent des stoïciens, l'Intempestif de Nietzsche, «le présent de l'acteur, du danseur ou du mime, pur «moment» pervers»<sup>459</sup>. C'est le présent de «l'opération pure», et pas de l'incorporation, le présent de la contre-effectuation qui empêche le présent de la subversion de renverser le présent de l'effectuation, qui empêche celui-ci de se confondre avec celui-là, et qui vient «redoubler la doublure».

#### 4. 2. Le tournant nietzschéen : singularité et chaos

Ce que Deleuze fait dans son rapprochement Nietzsche-Stoïciens, c'est donc de retrouver chez Nietzsche une logique de la singularité idéale, peut-être proprement nietzschéenne, et ainsi de relier les fils qui l'associent à Leibniz, comme Heidegger et Renaut l'ont souligné, mais aussi à toute une pensée anti-socratique qui s'oppose à la norme du modèle et de la copie. Mais plus encore, cette emphase mise sur le lien Nietzsche-Stoïcisme permet peut-être de saisir la portée véritable du nietzschianisme.

Le point fondamental de la philosophie nietzschéenne apparaît en effet comme étant, non pas le retour à Dionysos, mais l'ouverture du monde des impossibles à travers la reconnaissance des singularités libres. Les singularités nomades que met au jour Nietzsche ne sont effectivement plus emprisonnées ni dans «l'individualité fixe de l'Être infini», ni dans «les bornes sédentaires du sujet fini», comme chez Leibniz ou Kant. Au contraire, il esquisse l'idée de quelque chose, ni individuel, ni personnel, et pourtant singulier et donc pas du tout abîme indifférencié, «mais sautant d'une singularité à l'autre, toujours émettant un coup de

<sup>457</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 196.

<sup>458</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 196.

<sup>459</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 197.

dés qui fait partie d'un même lancer toujours fragmenté et reformé dans chaque coup»<sup>460</sup>. C'est l'idée d'une «machine dionysiaque» comme machine à produire le sens, et où «le non-sens et le sens ne sont plus en opposition simple, mais co-présents l'un à l'autre dans un nouveau discours», qui n'est ni celui de la forme, ni celui de l'informe, mais le discours de «l'informel pur»<sup>461</sup>. Le sujet de ce nouveau discours n'est ni l'homme ni Dieu, et en fait, souligne Deleuze, il n'y a plus de sujet. Ce qui lui tient lieu, c'est «cette singularité libre, anonyme et nomade qui parcourt aussi bien les hommes, les plantes et les animaux indépendamment des matières de leur individuation et des formes de leur personnalité : surhomme ne veut pas dire autre chose, le type supérieur de *tout ce qui est*»<sup>462</sup>. Un discours, enfin, qui, renouvelant la philosophie, traite le sens non comme prédicat ou propriété, mais bien comme événement.

Sur quoi vont alors pouvoir se former ces singularités? On l'a vu, dans la logique du sens, c'est à travers l'organisation secondaire de surface. Dans les termes de Nietzsche, c'est sur un chaos qui fait surface, une forme de chaosmos qui est un plan d'immanence. Là encore, il faut penser le chaos autrement que par une forme de néant. L'événement, dit Deleuze, se produit en fait dans un chaos, dans une multiplicité chaotique, mais «à condition qu'une sorte de crible intervienne»<sup>463</sup>. Le chaos, c'est donc «une abstraction, parce qu'il est inséparable d'un crible qui en fait sortir quelque chose (quelque chose plutôt que rien)»<sup>464</sup>. Dans les termes de Whitehead, le chaos serait un pur *Many*, en tant que pure diversité disjonctive, alors que le quelque chose serait un *One*, «non pas une unité déjà, mais plutôt l'article indéfini qui désigne une singularité quelconque»<sup>465</sup>. Il faut donc toujours qu'un grand crible intervienne, comme un membrane plastique et sans forme, comme un champ électromagnétique, dit Deleuze dans *Le pli*, pour faire sortir un quelque chose du chaos. Même si, dit-il, «ce quelque chose en diffère très peu». Car la différence entre le multiple (*Many*) et le un (*One*) est infime : elle n'est que le passage à travers le crible qui permet au premier de devenir le second. Le chaos existe, ou plutôt n'existe pas, parce qu'il est «l'envers du grand crible», un crible qui «compose à l'infini des séries de tout et de parties, qui ne nous paraissent chaotiques (suites aléatoires) que par notre impuissance à les suivre, ou par l'insuffisance de nos cribles personnels»<sup>466</sup>. On trouve d'ailleurs déjà cette pensée du chaos-crible chez Leibniz, comme Michel Serres l'a analysé, indique Deleuze. Selon Serres, «il y aurait deux infra-conscients : le plus profond serait structuré comme un ensemble

<sup>460</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 130.

<sup>461</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 130-131.

<sup>462</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 131.

<sup>463</sup> G. Deleuze, *Le pli, op. cit.*, p. 103.

<sup>464</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 103.

<sup>465</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 103-104.

<sup>466</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 104.

quelconque, pure multiplicité ou possibilité en général, mélange aléatoire des signes; le moins profond serait recouvert des schémas combinatoires de cette multiplicité, il serait déjà structuré comme une mathématique complète, arithmétique, géométrie, calcul infinitésimal...»<sup>467</sup>. Le chaos, même nietzschéen, doit donc toujours, selon Deleuze, se comprendre comme autre chose qu'un simple abîme, non pas un fond, mais un envers, ou encore une multiplicité parcourue sans cesse par des lignes (séries) qui forment, avec le chaos, dans les conditions du chaos, un plan d'immanence. Même la caverne, la profondeur par excellence présocratique, n'est pas un chaos, dit Deleuze, «mais une série dont les éléments sont encore des cavernes remplies d'une matière de plus en plus subtile, dont chacune s'étend sur les suivantes»<sup>468</sup>.

Le crible, c'est alors le champ transcendantal lui-même, celui des singularités, celui qui distribue tant les événements qu'il organise le sens. C'est le lieu de la machine dionysiaque, c'est la machine elle-même. Si l'on veut s'en convaincre, et voir la persistance chez Deleuze du lien entre l'énonciation de la singularité nietzschéenne dans *Logique du sens* et le développement de la théorie de l'événement dans *Le pli*, on pourra se référer à son dernier texte publié<sup>469</sup>. Dans ce texte, Deleuze revient sur le concept de champ transcendantal dans ces termes :

«Qu'est-ce qu'un champ transcendantal? Il se distingue de l'expérience, en tant qu'il ne renvoie pas à un objet ni n'appartient à un sujet (représentation empirique). Aussi se présente-t-il comme un pur courant de conscience a-subjectif, conscience pré-réflexive impersonnelle, durée qualitative de la conscience sans moi. Il peut paraître curieux que le transcendantal se définisse par de telles données immédiates : on parlera d'empirisme transcendantal, par opposition à tout ce qui fait le monde du sujet et de l'objet. Il y a quelque chose de sauvage et de puissant dans un tel empirisme transcendantal. Ce n'est certes pas l'élément de la sensation (empirisme simple), puisque la sensation n'est qu'une coupe dans le courant de conscience absolue. C'est plutôt, si proches que soient deux sensations, le passage de l'une à l'autre comme devenir, comme augmentation ou diminution de puissance (quantité virtuelle)»<sup>470</sup>.

Mais, insiste encore une fois Deleuze, le champ transcendantal ne peut pas se définir par la conscience, par sa conscience. Au contraire, il se définira plutôt comme un pur plan

<sup>467</sup> M. Serres, *Leibniz, I*, Paris, Minuit, p. 111, cité par G. Deleuze, *ibid.*, p. 104, note 2.

<sup>468</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 104-105.

<sup>469</sup> Cf. G. Deleuze, «L'immanence : une vie...», *Philosophie*, n° 47, sept. 1995, pp. 3-7.

<sup>470</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 3.

d'immanence, «puisque'il échappe à toute transcendance du sujet comme de l'objet»<sup>471</sup>. C'est bien le monde des singularités impersonnelles et pré-individuelles que Nietzsche découvre et qu'il appelle monde de la volonté de puissance.

Maintenant, une autre question survient. En effet, si Leibniz avait déjà compris le principe du chaos-crible et de la constitution de l'événement sur celui-ci, si Whitehead propose lui aussi une pensée du *Many-One*, en quoi Nietzsche apparaît finalement si novateur, si important? Il faut donc se rappeler la différence qui sépare Leibniz des contemporains : la condition d'ouverture. Comme le souligne Deleuze dans son évocation du Néo-baroque, les conditions du monde telles qu'on les perçoit maintenant ont changé, elles ont changé en peinture, en musique, en art tout court, mais aussi en philosophie ou en littérature : partout où la pensée est au travail sur elle-même, partout où on essaye d'expérimenter quelque chose de nouveau, d'expérimenter des concepts. On est passé d'une condition de sélection et de clôture à une condition de divergence et de capture. Cette différence de vision du monde s'exprime dans les formes littéraires prises par la pensée-monde à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle que ce soit, rapporte Deleuze, chez Mallarmé, Maurice Leblanc ou Borges, c'est-à-dire précisément cet art et cette littérature «moderne» que Freitag et Côté ont révélés être déjà de postmodernité. On pourrait reprendre l'exemple de Borges, si souvent cité par Deleuze. Borges a en effet développé dans son oeuvre l'idée de la convergence-divergence qui était centrale chez Leibniz, autrement dit celle d'un monde de bifurcation<sup>472</sup>. Mais, remarque Deleuze, Borges le fait dans une toute autre perspective, et si, dans sa nouvelle, il n'invoque pas Leibniz mais plutôt «le philosophe chinois», c'est qu'il voudrait que Dieu réalise tous les mondes impossibles à la fois, au lieu d'en choisir un, le meilleur. Cela, Leibniz ne peut le faire, car il n'y aurait alors plus de règles du jeu, et en premier celle de la non-existence des mondes impossibles qui forme la base de son système nouveau. Chez Leibniz, «Dieu joue, mais donne des règles au jeu»<sup>473</sup>. Il ne peut jouer à un jeu sans règles comme chez Borges, sous peine d'être un Dieu trompeur. Mais dans les conditions d'un monde sans Dieu, d'un monde de chaos, les règles elles-mêmes n'ont plus de sens, le jeu lui-même réinvente les règles à chaque coup.

Ce changement de monde est donc marqué par la chute de la Raison humaine, celle des Lumières et de Kant, qui suit la chute de la Raison théologique, elle-même chassée par la Raison humaine à l'époque de Leibniz. Or, c'est bien Nietzsche qui exprime le mieux, qui emblématise cette chute de la raison humaine, son rejet radical, au profit d'autre chose : le

<sup>471</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 4.

<sup>472</sup> Notamment dans «Le jardin aux sentiers qui bifurquent» qui forme un labyrinthe baroque estime Deleuze, in J. L. Borges, *Fictions*, *op. cit.*

<sup>473</sup> G. Deleuze, *Le pli*, *op. cit.*, p. 84.

multiple, le singulier, le chaos. Entre la philosophie et la création contemporaine et Leibniz, entre le postmoderne et Kant, on trouve toujours Nietzsche qui change les conditions de la réflexion et renouvelle l'orientation de la pensée. Mais on voit alors aussi que ce jeu du hasard nietzschéen, c'est aussi bien le jeu de l'Aiôn, et donc derrière Nietzsche, derrière le dépassement nietzschéen de Leibniz, apparaît la relation avec les stoïciens, la retrouvaille d'une pensée du pur Aiôn, ligne même de la distribution des singularités dans l'océan du chaos.

La mise en lumière de l'événement et de la singularité comme éléments de genèse de l'individu et de la personne dans les conditions d'un champ transcendantal a alors des conséquences importantes que l'on va détailler dans le chapitre suivant. C'est tout d'abord une validation et une légitimation non seulement de la méthode de Nietzsche mais aussi de sa perception relativiste, perspectiviste et anti-subjective du réel (chapitre VI. 1.). C'est ensuite la validation du travail de Foucault, qui dans la ligne de Nietzsche, entreprend la généalogie de l'invention du sujet moderne et met en avant le caractère constructif et contingent du processus de subjectivation (VI. 2.). C'est aussi la reconnaissance de la réalité événementielle, et de sa validité, qui est au coeur de la position du sage stoïcien ou zen (ou taoïste) (VI. 3.). C'est encore la reconnaissance et l'affirmation de la nature anti-théologique, (c'est-à-dire ni individuelle ni subjective) du réel, et en même temps d'Autrui comme le principe structurant du monde subjectif identitaire (VI. 4.). C'est enfin l'ouverture vers un autre type de sujet, le sujet d'agencement ou «rhizome», et la saisie de la réalité relative des types de sujet (de subjectivation) selon les ordonnancements politico-institutionnels, socio-culturels, historiques, contingents, au point où l'on peut esquisser une ligne d'opposition épistémo-ontologique entre la Chine et le monde occidental dans la perception du réel et la structuration du sujet (VI. 5.).

## Chapitre VI

### La postmodernité ouverte, ou esquisse d'une épistémè «postmoderne» : Critique de l'identité et invention d'une nouvelle forme de subjectivité

L'analyse de l'événement nous a amené à reposer la question du sujet ou de la subjectivation, c'est-à-dire du processus par lequel un être humain devient sujet. Ni dans le cas stoïcien, ni dans le cas nietzschéen, on ne peut en effet parler d'un sujet originel, donné. Tout au contraire, l'essentiel de la thématique nietzschéenne est de mettre en avant le caractère «construit» ou «inventé» tant de la morale, de la connaissance que du sujet, une construction qui est historique mais plus encore ontologique à partir du jeu des singularités nomades<sup>1</sup>. Comme dit Foucault, dans des termes identiques à l'analyse de l'événement stoïcien par Deleuze, chez Nietzsche, la connaissance «n'est que le résultat, à la surface» des instincts. «La connaissance est comme un éclat, comme une lumière qui se répand, mais qui est produite par des mécanismes ou des réalités qui sont de nature totalement diverse. La connaissance est l'effet des instincts. [...] Elle est encore, dit Nietzsche, comme une «étincelle entre deux épées», mais qui n'est pas faite avec le même fer»<sup>2</sup>. C'est sur la base de ce modèle du refus de la connaissance en soi (autrement dit du refus de la fondation divine de la connaissance et du modèle théologique du monde), du refus du sujet en soi que Foucault élabore sa «critique radicale du sujet humain par l'histoire». Il tente alors de voir «comment se produit, à travers l'histoire, la constitution d'un sujet qui n'est pas donné définitivement, qui n'est pas ce à partir de quoi la vérité arrive à l'histoire, mais d'un sujet qui se constitue à l'intérieur même de l'histoire, et qui est à chaque instant, fondé et refondé par l'histoire»<sup>3</sup>.

Pour clore mon analyse de la postmodernité comme logique sociétale et perception du réel, je voudrais donc dans ce chapitre étudier de plus près cette question de la construction subjective et la critique de la subjectivité identitaire qui lui est liée. Pour cela, je reviendrai sur quelques acteurs principaux de la remise en question de la pensée moderne : Nietzsche, Foucault et Deleuze. Si je parle alors d'une «épistémè postmoderne», c'est pour souligner qu'à partir de Nietzsche, et de sa reprise dans la philosophie française contemporaine, se met

---

<sup>1</sup> Sur l'«invention» contre l'«origine» chez Nietzsche, cf. M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» (1971), in M. Foucault, *Dits et écrits. 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, t. II, pp. 136-156. Sur l'invention de la connaissance à travers le jeu ou l'affrontement des instincts humains, cf. M. Foucault, «La vérité et les formes juridiques» (1974), in *Dits et écrits, op. cit.*, pp. 542-552.

<sup>2</sup> M. Foucault, «La vérité et les formes juridiques», *op. cit.*, p. 545.

<sup>3</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 540.

en place un ensemble de règles de production de vérité qui s'opposent au système de vérité moderne tout en montrant le caractère historique de ce dernier. Les coordonnées référentielles de la pensée, de la perception du réel et du vrai, de la figuration du sujet, des pratiques discursives, connaissent ainsi une transformation qui se caractérise par l'éclatement des catégories normatives modernes et la substitution de la «différence» à l'«identité». Cette transformation aboutit à une nouvelle prise en compte, après celle des Lumières, de l'historicité de nos catégories de réflexion et à une tentative de saisie active du «transhistorique» au sein du réel (le poétique de Baudelaire, l'Aiôn stoïcien) dans un but de création éthique, esthétique et politique de soi et du monde.

## **1. Volonté de puissance et surhomme chez Nietzsche : une construction différentielle du réel et du sujet**

Que ce soit chez Deleuze, Renaut ou Habermas, Nietzsche est rattaché à une pensée opposée à la modernité et à la subjectivité. Il apparaît ainsi comme la figure antithétique de la modernité ou de la philosophie du sujet et de la conscience qui lui est associée, de Descartes à Hegel et à Habermas. A la suite de la mise en lumière par Deleuze de la redécouverte nietzschéenne du monde des singularités (chap. V), on doit donc maintenant préciser davantage comment se présente sa propre philosophie et ce qu'elle essaie de fonder.

Qu'est-ce qu'apporte Nietzsche à la philosophie? Cette question a déjà connu plusieurs réponses dans les pages précédentes, parfois en termes très concrets de concepts (singularités, hyper-individualisme), d'approches (perspectivisme), qu'on s'en félicite (Deleuze, Foucault) ou qu'on le déplore (Habermas, Renaut). Dans les deux cas, Nietzsche marque une rupture ou un renversement qui rend impossible de continuer, non seulement le type de philosophie qui le précédait, mais aussi le type d'approche du réel, en donc le type d'histoire et de sciences sociales pratiquées classiquement. D'où la double attitude : soit mettre de côté Nietzsche, voire le stigmatiser comme le fauteur de trouble d'une compréhension «juste», ou «rationnelle», de l'être et de la société, ou même, pire, comme source des problèmes de la société (influence du nihilisme - si mal compris), et reprendre le lien qu'il a rompu avec ses prédécesseurs, Hegel pour Habermas, Kant pour Renaut. Soit accepter et poursuivre le travail de Nietzsche dans une autre compréhension et une autre pratique à la fois de la philosophie et du réel, de la pensée et de la vie, et en appliquer le programme. C'est ce qu'ont fait à des niveaux différents, selon des coupes différentes, mais complémentaires, Foucault (archéologie, généalogie, mise au jour de l'historicité des constructions socio-culturelles se posant comme naturelles : individu, homme, connaissance, morale, éthique, pouvoir, société) et Deleuze (mise en lumière des éléments constitutifs formels de tout réel - les singularités -, de la logique de la constitution de ce réel - logique du sens, pensée de l'événement - et de l'ouverture infinie de constitutions de nouvelles formes). Foucault se sert de l'analyse du passé pour éclairer notre présent, ce qui constitue notre présent, l'historicise en même temps qu'il historicise le sujet et la morale afin de nous donner la perception de l'espace de sortie créative de ce présent. Deleuze, lui, se tourne vers le passé, la pensée passée mineure, évacuée ou cachée sous la pensée dominante, pour nous donner les outils philosophiques et ontologiques, non pas pour comprendre notre présent, mais pour élaborer un autre présent, avenir de la philosophie, nouvelle politique.

Cette interprétation de la pensée de Nietzsche a permis de la relier au stoïcisme dans leur commune découverte de la surface et des événements de surface. Il manque cependant certaines articulations, certains éléments pour saisir toute l'imbrication, toute la logique sous-jacente, non seulement du rapprochement Nietzsche-Stoïciens, mais aussi de cette lecture différentielle du monde et du réel qui anime et construit les pensées de Foucault et de Deleuze, et qui, méthodologiquement, ontologiquement, permet de les rattacher d'une part à la rupture nietzschéenne, et, d'autre part, à ce double mouvement de création-interprétation circonstancielle appelé «postmoderne». Pour couvrir ce manque, il me semble alors utile de présenter la philosophie de Nietzsche telle qu'elle est saisie et expliquée par Deleuze lui-même dans un petit ouvrage à finalité pédagogique<sup>4</sup>.

Si je choisis de revenir sur Nietzsche à travers Deleuze plutôt que directement, c'est pour les raisons suivantes. D'abord, parce que c'est toute l'oeuvre de Nietzsche qui fait sens et non un petit nombre de textes sélectionnables, et c'est cette oeuvre dont il faut faire ressortir la cohérence générale sur certains points précis. Foucault le fait par exemple pour le thème de l'histoire et je reprendrai son analyse dans la partie VI. 2. Ensuite, c'est qu'à travers cette série de textes faisant oeuvre, c'est une méthode originale qui s'exprime et pas seulement quelques thématiques. Pour cela, il est donc avantageux de se référer à un résumé analytique de la philosophie de Nietzsche, et parmi les choix possibles, celui de Deleuze est certainement l'un des meilleurs car il va essayer de dégager la logique interne de cette pensée, en elle-même et pour elle-même<sup>5</sup>. Ce choix se justifie aussi parce que pour la question de la postmodernité, plus que Nietzsche lui-même, c'est la lecture, l'interprétation contemporaine de Nietzsche qui offre un intérêt direct. Pour répondre à l'objection d'une mauvaise ou d'une fausse lecture possible par Deleuze, je soulignerai que cette lecture rejoint nombre d'autres interprétations positives comme négatives, par exemple celles de Hoarau, de Foucault, de Lyotard, de Renaut ou de Habermas. La difficulté même des textes de Nietzsche nécessite de toute façon une interprétation; sans celle-ci, c'est la portée du texte, sa transparence à lui-même, qui est obscurcie, comme le montre avec force tout le travail pédagogique effectué par Lyotard pour expliquer certains textes nietzschéens dans ses séminaires universitaires<sup>6</sup>. Plus

<sup>4</sup> G. Deleuze, *Nietzsche*, Paris, PUF, Coll. Philosophes, 1965.

<sup>5</sup> Le «livre» de Deleuze sur Nietzsche est *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962. Foucault insiste sur l'importance de ce livre dans l'intégration de la pensée nietzschéenne par la nouvelle philosophie française dès les années soixante, cf. M. Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme», (entretien avec G. Raulet) (1983), in *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 431-457. Deleuze organisera en 1965 le colloque de Cerisy sur Nietzsche avec notamment comme participants Foucault et Klossowski. Deleuze et Foucault seront aussi ensemble les responsables de la nouvelle édition française des oeuvres complètes de Nietzsche qui paraît à partir de 1967.

<sup>6</sup> Cf. J. F. Lyotard, «Nietzsche et les Sophistes. La logique qu'il nous faut», série de cinq cours, Université de Vincennes, 1975-1976, disponible sur [www.deleuze.fr.st/TXT/jfl070275.html](http://www.deleuze.fr.st/TXT/jfl070275.html) et sq.

encore, le problème de la fausse interprétation n'est certainement pas le problème de Nietzsche pour qui, on va le voir, non seulement tout est interprétation, mais encore le but de la philosophie est l'interprétation. La question de l'interprétation rejoint alors celle de la traduction : toutes les traductions sont justes, mais il y en a de plus justes que d'autres<sup>7</sup>. Ces dernières seront celles qui vont reprendre la dynamique, le mouvement, ou les forces en jeu dans le texte, qui vont l'appréhender ainsi dans sa logique interne, dans son sens même, afin de le restituer au nouveau lecteur qui n'a pas accès, physiquement ou intellectuellement, au texte originel. Or, Deleuze est certainement un orfèvre en cette matière, comme on a pu le constater dans sa lecture de Leibniz, et excelle à faire ressortir les points tournants des pensées qu'il analyse. Ce qu'apporte alors en plus l'analyse de Deleuze, particulièrement par rapport aux lectures modernistes, c'est qu'elle renverse ce qu'ils stigmatisent comme anti-modernisme, radicalisme, anarchisme (tous vus péjorativement) en éléments d'une problématisation, certes différente de celles des Lumières et de la modernité, mais en soi positive et ouvrant un nouvel espace à la pensée et à la vie qui dépasse la simple destruction de la pensée moderne. Dernier point, Nietzsche ayant été souvent incompris ou mal compris par ses contemporains, jusqu'à sa récupération par le nazisme<sup>8</sup>, il semble bien que ce ne soit qu'après la Seconde guerre mondiale, et notamment à travers les lectures de Klossowski, Deleuze et Foucault, que Nietzsche a pu commencer à être interprété plus fidèlement à son esprit, tout en donnant à ses interprètes les outils pour comprendre le changement sociétal en cours, et même l'accentuer aux niveaux théorique, philosophique et existentiel.

## **1. 1. Nietzsche : source d'un nouveau savoir et d'une nouvelle subjectivité**

### **1. Méthode et critique**

Comment définir la philosophie de Nietzsche? Deleuze y arrive en quelques mots, quelques mots clés qui permettent d'articuler le déploiement de cette pensée : une «grande critique» des valeurs, le déplacement des perspectives, la recherche d'une «santé supérieure» ou «gai savoir», l'omniprésence du masque qui exprime le rejet de l'unité du moi, le devenir-

<sup>7</sup> Pour une synthèse éclairée de la problématique de la traduction et de la critique, cf. Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, 1995.

<sup>8</sup> Sur l'impossibilité d'une pensée raciste et fasciste chez Nietzsche, cf. G. Deleuze, *Nietzsche, op. cit.*, pp. 5-16 et 27.

enfant contre l'«Homme supérieur»<sup>9</sup>. Mais l'originalité de Nietzsche, souligne Deleuze, c'est aussi et avant tout une «méthode».

Ce qu'apporte Nietzsche, c'est en effet une nouvelle méthode qui s'incarne dans deux moyens d'expression : l'aphorisme et le poème. Les implications de cette méthode sont importantes car elle change la finalité de la philosophie : non pas l'idéal de la connaissance, la découverte du vrai, mais l'«interprétation» et l'«évaluation». L'aphorisme est à la fois l'art d'interpréter et la chose à interpréter. Le poème, l'art d'évaluer et la chose à évaluer. Le philosophe, interprète et évaluateur, est alors le médecin, «celui qui considère les phénomènes comme des symptômes et parle par aphorisme», et l'artiste, «qui considère et crée des «perspectives», qui parle par poème»<sup>10</sup>. Autre pensée, autre pratique aussi : le philosophe devient par conséquent le législateur (médecin et artiste), le politique. Dans sa dernière année créatrice, Nietzsche ne se cache pas pour l'affirmer : «ce n'est qu'à partir de moi qu'il y a de la grande politique sur terre»<sup>11</sup>.

C'est dans la première étape de sa philosophie, dans sa recherche de la profondeur, profondeur présocratique, que Nietzsche construit sa méthode, sa perspective. L'image du philosophe-législateur est en effet aussi la plus ancienne, celle du penseur présocratique, «physiologiste» et artiste, interprète et évaluateur, Héraclite, Empédocle, Pythagore. Il y a alors un paradoxe certain entre la poursuite de ce modèle du passé et le projet de l'avenir voulu par Nietzsche. Mais, explique Deleuze, le modèle n'est pas vraiment modèle car il ne s'est pas réalisé, il est plutôt la trace de ce qui doit être, inspiration pour autre chose non encore accomplie. Pour cette raison, le philosophe de l'avenir doit bien être l'explorateur du passé, des mondes passés, mais comme celui qui crée dans le souvenir d'un oubli. Cet oubli, c'est l'unité de la pensée et de la vie. La vie active, la vie qui active la pensée, et la pensée qui affirme la vie. «Les modes de vie inspirent des façons de penser, les modes de pensée créent des façons de vivre»<sup>12</sup>.

Or, cette unité s'oppose radicalement à la perception que Nietzsche a de l'état contemporain de la pensée et de la vie, état dont il fait alors remonter l'origine à Socrate : la pensée qui bride et qui mutilé la vie, l'assagit; la vie qui se venge et affole la pensée, se perdant avec elle; la pensée des valeurs supérieures, de la morale, de la recherche du Bien, du Beau, du Juste. Le résultat : des vies trop sages pour un penseur (Kant), des pensées trop

<sup>9</sup> Cf. G. Deleuze, *ibid.*, pp. 5-16.

<sup>10</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 17.

<sup>11</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 14.

<sup>12</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 18. Ontologie et méthodologie sont irrémédiablement unies ici. Cette perception de la vie constitue la méthode d'analyse et de description du contemporain, de son passé, donc de la constitution de ce que l'on est, mais aussi de la projection de son devenir. Un bon exemple serait l'approche analytique du pouvoir par Foucault, cf. chapitre VI. 2.

folles pour un vivant (Holderlin). L'avenir de la philosophie, le programme nietzschéen, c'est alors de retrouver la «belle unité», «telle que la folie n'en serait plus une»<sup>13</sup>.

Mais dans un deuxième temps, il ne peut s'agir de retourner simplement aux présocratiques. C'est plus complexe. Le secret des présocratiques est en effet perdu dès l'origine, et ce en raison de la nature même de la philosophie. Pour Nietzsche, la philosophie est force. Selon la loi d'apparition des forces, quand elle naît en Grèce, elle va donc devoir se couvrir du masque des forces préexistantes à elle, ne serait-ce que pour survivre. La force philosophique prit ainsi le masque du prêtre, du vieux prêtre oriental (Zoroastre, les Indous, les Egyptiens, les Chinois). On s'y trompe encore, dit Deleuze : on parle alors de la vertu du philosophe idéal, de son ascétisme, de son amour de la sagesse, mais on ignore (on ne sait pas) sa solitude, sa sensualité particulière, «les fins fort peu sages d'une existence dangereuse qui se cachent sous ce masque»<sup>14</sup>. Deleuze indique que Nietzsche faisait ainsi les plus expresses réserves sur Héraclite. Et quand il se sert du personnage de Zoroastre, il le prend «comme un euphémisme, ou mieux comme une antiphrase, et une métonymie, lui donnant volontairement le bénéfice de concepts nouveaux qu'il ne pouvait pas former»<sup>15</sup>. C'est pourquoi, plutôt que Héraclite ou Empédocle, Nietzsche se réfère à Dionysos, et deux fois, à deux étapes, le transformant lui aussi à son usage, pour son usage.

Ayant perdu son secret dès l'origine, la philosophie n'a pu alors se développer dans l'histoire qu'en dégénéralant, dans l'oubli d'elle-même, dans l'identification à son premier masque. Elle devient la pensée qui juge la vie, qui lui oppose des valeurs prétendues supérieures, qui la mesure à ces valeurs, la limite, la condamne en leur nom. En même temps, la vie se déprécie, se réduit «à ses formes les plus faibles, à des formes malades seules compatibles avec les valeurs dites supérieures»<sup>16</sup>. Ce triomphe de la «réaction» sur la vie active, de la négation sur la pensée affirmative, c'est le «nihilisme» et il a des conséquences fatales pour le philosophe. De philosophe législateur, c'est-à-dire critique des valeurs établies, des valeurs supérieures à la vie, et créateur de nouvelles valeurs, valeurs *de* la vie (transmutation), il devient philosophe soumis, conservateur des valeurs admises. De physiologiste, il devient métaphysicien, de poète, professeur public : «il se dit soumis aux exigences du vrai, de la raison», mais derrière elles, ce sont les forces des Etats, des religions, des valeurs en cours qu'il défend<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 18.

<sup>14</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 19.

<sup>15</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 36-37.

<sup>16</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 19.

<sup>17</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 20.

«La philosophie n'est plus que le recensement de toutes les raisons que l'homme se donne pour obéir. Le philosophe invoque l'amour de la vérité, mais cette vérité-là ne fait de mal à personne [:] «elle apparaît comme une créature bonasse et aimant ses aises, qui donne sans cesse à tous les pouvoirs établis l'assurance qu'elle ne causera jamais le moindre embarras, car elle n'est, après tout, que la science pure» »<sup>18</sup>.

Il ne subsiste plus «qu'une illusion de critique et un fantôme de création»<sup>19</sup>. Contre Socrate, contre Platon, l'avenir de la philosophie avec Nietzsche s'oppose à la métaphysique et à la dialectique. Si l'on définit, dit Deleuze, la métaphysique par la distinction de deux mondes, par l'opposition de l'essence et de l'apparence, du vrai et du faux, de l'intelligible et du sensible, c'est en effet exactement ce que fait Socrate, volontairement et subtilement soumis à des valeurs supérieures (le Divin, le Vrai, le Bien...). De même, Kant ne peut plus être perçu comme le philosophe qui a restauré la critique, ou retrouvé l'idée du philosophe législateur. Car Kant ne fait que dénoncer les fausses prétentions de la connaissance, et ne remet pas en cause l'idéal même de connaître : «il dénonce la fausse morale, mais ne met pas en question les prétentions de la moralité, ni la nature et l'origine de ses valeurs. Il nous reproche d'avoir mélangé des domaines, des intérêts; mais les domaines restent intacts, et les intérêts de la raison, sacrés (la vraie connaissance, la vraie morale, la vraie religion)»<sup>20</sup>.

La dialectique se révèle alors comme la prolongation de ce tour de passe-passe, comme l'art qui permet de récupérer des propriétés aliénées. Dans cette perspective, tout retourne à l'Esprit, où à la conscience de soi, ou à l'homme comme être générique, comme moteur et produit de la dialectique. Mais ces propriétés n'exprimant en elles-mêmes qu'une vie diminuée, les récupérer ne nous permet pas vraiment d'avancer. Intériorisation du prêtre, substitution de l'homme à Dieu, en effet, mais la religion subsiste, la place de Dieu est maintenue. Le seul changement, c'est qu'«au lieu d'être chargé du dehors, l'homme prend lui-même les poids pour les mettre sur son dos»<sup>21</sup>. Selon la méthode nietzschéenne, le philosophe de l'avenir diagnostiquera donc la continuation du même mal sous des symptômes différents : «les valeurs peuvent changer, l'homme se mettre à la place de Dieu, le progrès, le bonheur, l'utilité remplacer le vrai, le bien ou le divin - l'essentiel ne change pas, c'est-à-dire les perspectives ou les évaluations dont dépendent ces valeurs vieilles ou nouvelles»<sup>22</sup>. Pire, même quand on ne veut plus se charger des valeurs supérieures, on est convié à assumer «le

<sup>18</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 20, citant Nietzsche, *Considérations inactuelles*, III, «Schopenhauer éducateur», § 3, 1874.

<sup>19</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 20.

<sup>20</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 21.

<sup>21</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 22.

<sup>22</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 22.

Réel tel qu'il est», «mais ce Réel tel qu'il est, c'est précisément ce que les valeurs supérieures ont fait de la réalité !»<sup>23</sup>.

Nietzsche est ainsi, souligne Deleuze, le premier à nous apprendre qu'il ne suffit pas de tuer Dieu pour opérer la transmutation des valeurs, seule finalité du philosophe créateur. Le meurtre de Dieu n'est en rien glorieux s'il ne se suit pas de celui de l'homme. Pour Nietzsche, l'homme s'enlaidit en fait davantage quand, n'ayant plus besoin d'une instance extérieure, il s'interdit lui-même ce qu'on lui défendait, s'impose à lui-même des valeurs supérieures qui lui semblent lui venir de l'intérieur. Le mouvement de dégénérescence de la philosophie, des socratiques aux hégéliens, c'est alors aussi l'histoire de la soumission de l'homme, mieux, elle «exprime le devenir le plus général, la catégorie la plus fondamentale de l'histoire»<sup>24</sup>. La vraie philosophie, celle de l'avenir, ne peut alors pas être historique, ni bien sur éternelle. Elle doit être intempestive, un regard de l'histoire sur elle-même, de la philosophie sur elle-même, hors de l'histoire, hors du sujet qui l'anime. D'où la nécessité d'une critique du réel, d'une critique de l'histoire, d'une utilisation critique de l'histoire (on reviendra sur ce point avec Foucault, VI. 2.).

## 2. La volonté de puissance

Pour Nietzsche, donc, la philosophie est force. Le réel est force. Ces forces rentrent en relation, en rapport, elles tracent une ligne, un sens. Dans ce rapport de forces, «certaines *agissent* et d'autres *réagissent* dans un ensemble complexe et hiérarchisé»<sup>25</sup>. Cette distinction entre forces actives, primaires, de conquête, et forces réactives, secondaires, d'adaptation n'est pas quantitative, indique Deleuze, mais qualitative et topologique. Pour Nietzsche, l'essence de la force est en effet d'être en rapport avec d'autres forces, et par ce rapport, la force va recevoir son essence ou sa qualité (active ou réactive). Et c'est ce rapport de la force avec la force que Nietzsche définit comme la «volonté». La volonté de puissance ne peut pas alors signifier le «désir de dominer» ou «vouloir la puissance». Ou plutôt la volonté de puissance ne signifie cela que lorsqu'elle est réduite à sa forme négative, celle du monde métaphysique-dialectique. Interpréter la volonté de puissance dans ce sens-là, indique Deleuze, c'est la faire «forcément dépendre de valeurs établies, seules aptes à déterminer qui doit être «reconnu» comme le plus puissant dans tel ou tel cas, dans tel ou tel conflit»<sup>26</sup>. Mais

<sup>23</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 22.

<sup>24</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 23.

<sup>25</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 23, souligné par l'auteur.

<sup>26</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 24.

en tant que rapport de la force avec la force, la volonté de puissance est au contraire, dans sa nature, un «principe plastique de toutes nos évaluations», un «principe caché pour la création de nouvelles valeurs non reconnues». Plus encore, «la volonté de puissance, dit Nietzsche, ne consiste pas à convoiter ni même à *prendre*, mais à *créer*, à *donner*»<sup>27</sup>. La raison en est que la «Puissance, comme volonté de puissance, n'est pas ce que la volonté veut, mais *ce qui veut dans la volonté*», c'est «l'élément différentiel dont dérivent les forces en présence et leur qualité respective dans un complexe» : c'est un élément mobile, aérien, pluraliste<sup>28</sup>. Autrement dit, un autre nom, une autre saisie de l'Aiôn! La logique interne de la pensée deleuzienne affleure. On va le voir davantage tout de suite.

Si la volonté de puissance est le différentiel distributeur des forces, c'est par elle qu'une force commande, mais aussi qu'une force obéit. En d'autres termes, la volonté de puissance connaît deux faces qui correspondent aux deux types ou qualités de forces, comme des «caractères ultimes et fluents, plus profonds que ceux des forces qui en dérivent» : l'affirmation et la négation<sup>29</sup>. Si on la replace dans la terminologie stoïcienne et deleuzienne, la volonté de puissance apparaît donc comme extra-être qui est à la fois être, non-être et extra-être (univocité) et qui détermine le positif et le négatif, le possible et l'impossible qui précèdent la contradiction. La volonté de puissance fait ainsi que les forces sont ce qu'elles sont : les forces actives affirment, et affirment leur propre différence : «en elles, l'affirmation est première, la négation n'est jamais qu'une conséquence, comme un surcroît de jouissance»<sup>30</sup>. Par contre, les forces réactives «nient», c'est leur nature propre de s'opposer d'abord à ce qu'elles ne sont pas, de limiter l'autre : «chez elles la *négation* est première, c'est par la négation qu'elles arrivent à un semblant d'affirmation»<sup>31</sup>. Ce n'est pourtant pas un simple dualisme. En effet, affirmation et négation sont différentes en soi et ne font pas que s'opposer l'une à l'autre : «il appartient essentiellement à l'affirmation d'être elle-même multiple, pluraliste, et à la négation d'être une, ou lourdement moniste»<sup>32</sup>.

Cette double face de la volonté de puissance permet à Nietzsche d'expliquer la dégénérescence de l'histoire comme la victoire des forces négatives et de la volonté de nier, le triomphe des esclaves ou «nihilisme». Ce processus reste cependant marqué d'une certaine étrangeté, relève Deleuze. La domination des valeurs supérieures sur la vie, le règne de la vie dépréciée et de la pensée négative impliquent en effet qu'au sein même de la volonté de puissance, ce soient les forces réactives qui triomphent, la négation qui l'emporte. Mais

<sup>27</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 24, souligné par l'auteur.

<sup>28</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 24.

<sup>29</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 24-25.

<sup>30</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 25.

<sup>31</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 25. Souligné par l'auteur.

<sup>32</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 25.

comment expliquer la victoire des forces réactives, des «esclaves», des «faibles» dans le cadre d'une philosophie de la force ou de la volonté? En effet, si ceux-ci l'emportent «en formant tous ensemble une force plus grande que celle des forts, on voit mal ce qui est changé, et sur quoi se fonde une évaluation qualitative», et non simplement quantitative<sup>33</sup>. L'explication, pour Nietzsche, c'est qu'en vertu de leur différence de nature, les forces réactives n'agissent pas de la même façon que les forces affirmatives : elles n'additionnent pas leur forces, mais soustraient plutôt celles de l'autre, elles «séparent le fort de ce qu'il peut». Le triomphe des faibles ne se fait donc pas par «la composition de leur puissance», mais par «la puissance leur contagion» : ils entraînent un «devenir-réactif» de toutes les forces, précisément la «dégénérescence»<sup>34</sup>. Le devenir-maladif de toute la vie, le devenir-esclave de tous les hommes constituent ainsi pour Nietzsche la victoire même du nihilisme<sup>35</sup>.

Alors, dans le triomphe du nihilisme, la volonté de puissance ne signifie plus créer mais «vouloir la puissance», «désirer dominer». Cette volonté de puissance-là n'est plus que sa forme dénaturée, dépréciée, c'est la volonté de puissance de l'homme réactif, «la manière dont l'esclave ou l'impuissant conçoit la puissance, l'idée qu'il s'en fait, et qu'il *applique quand il triomphe*», la façon dont il conçoit l'action<sup>36</sup>. Renversement des valeurs, des évaluations, au profit de la réaction. D'où, pour Deleuze, l'un des plus grands mots de Nietzsche : «On a toujours raison de défendre les forts contre les faibles»<sup>37</sup>.

## 1. 2. Etapes et transmutation du nihilisme

### 1. Les étapes du triomphe historique du nihilisme

Nietzsche relève alors les étapes de la victoire de la négation sur l'affirmation dans l'histoire humaine occidentale. Ces étapes forment ce que Deleuze appelle les grandes découvertes de la psychologie nietzschéenne, «les catégories d'une typologie des

<sup>33</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 26.

<sup>34</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 26.

<sup>35</sup> Par conséquent, insiste Deleuze, on devra éviter les contresens sur les termes nietzschéens «fort» et «faible», «maître» et «esclave» tout comme on l'a fait avec le principe de volonté de puissance. «Il est évident, dit-il, que l'esclave ne cesse pas d'être un esclave en prenant le pouvoir, ni le faible, un faible. Les forces réactives, en l'emportant, ne cessent pas d'être réactives». Pour changer, il faudrait qu'elles commencent à donner, à agir. Il s'agit bien d'une typologie qualitative. Pour Nietzsche, «nos maîtres sont des esclaves qui triomphent dans un devenir-esclave universel : l'homme européen, l'homme domestiqué, le bouffon...»; il «décrit les Etats modernes comme des fourmilières, où les chefs et les puissants l'emportent par leur bassesse, par la contagion de cette bassesse et de cette bouffonnerie», G. Deleuze, *ibid.*, pp. 26-27.

<sup>36</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 27.

<sup>37</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 27.

profondeurs», comme autant de catégories de l'inconscient. Elles sont au nombre de six, et ouvrent sur une transmutation : le ressentiment, la mauvaise conscience, l'idéal ascétique, la mort de Dieu, le dernier homme et l'homme qui veut périr.

La première étape de la vie réactive, c'est donc le *ressentiment*, la réaction négative elle-même à un événement quelconque, une action extérieure quelconque qui survient, la projection de son propre état dans une cause extérieure : «c'est ta faute si je suis faible et malheureux». De ce fait la réaction sort elle-même de l'action, «la réaction cesse d'être agie», elle devient quelque chose de senti, «ressentiment» qui s'exerce contre tout ce qui est actif<sup>38</sup>. La vie, écrit Deleuze, est accusée, séparée de sa puissance, de ce qu'elle peut; on fait honte à l'action. Dans une deuxième étape, une fois la vie attrapée, les forces réactives vont se retourner contre elles-mêmes. Passage de la projection accusatrice à l'introjection : «elles intériorisent la faute, elles se disent coupables, elles se retournent contre soi» : la *mauvaise conscience*<sup>39</sup>. Ce faisant, elles acquièrent une plus grande force encore, car elle donnent l'exemple, «elles convient la vie tout entière à venir les rejoindre, elles acquièrent le maximum de pouvoir contagieux», et arrivent ainsi à former des communautés réactives<sup>40</sup>.

Au moment de l'introjection, succède alors le moment de la sublimation : l'*idéal ascétique*, en tant négation de la vie. La volonté de la vie faible ou réactive, sa volonté de puissance, c'est en effet une volonté de néant, comme «condition de son triomphe», et qui ne tolère qu'une vie mutilée, réactive. Alors, écrit Deleuze, se noue l'inquiétante alliance qui scelle la victoire du nihilisme : «on jugera la vie d'après des valeurs dites supérieures à la vie : ces valeurs pieuses s'opposent à la vie, la condamnent, la conduisent au néant; elles ne promettent le salut qu'aux formes les plus réactives»<sup>41</sup>. Alliance du Dieu-Néant et de l'Homme-réactif, lieu du renversement nihiliste : «les esclaves s'appellent des maîtres, les faibles s'appellent des forts», «on dit que quelqu'un est fort parce qu'il porte : il porte le poids des valeurs «supérieures», il se sent responsable»<sup>42</sup>. Par contre la vie, surtout la vie, lui semble dure à porter. Le renversement, la déformation des évaluations est cependant telle qu'on n'est plus à même de voir que le porteur est un esclave, et ce qu'il porte, un esclavage.

Ces trois premières étapes correspondent selon Nietzsche à la religion juïque puis chrétienne<sup>43</sup>. Mais si Nietzsche s'attache à la religion chrétienne, il estime qu'elle a elle-même été largement préparée par la philosophie grecque, autrement dit «la dégénérescence de la

<sup>38</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 28.

<sup>39</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 28.

<sup>40</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 28.

<sup>41</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 28.

<sup>42</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 29.

<sup>43</sup> Deleuze offre une très belle analyse du ressentiment et de la victoire des forces réactives sur les forces actives dans le christianisme tel que Nietzsche et D. H. Lawrence l'ont perçu différemment, cf. G. Deleuze, «Nietzsche et Saint Paul, Lawrence et Jean de Patmos», in *Critique et Clinique*, *op. cit.*, pp. 50-70.

philosophie en Grèce»<sup>44</sup>. Plus généralement, indique Deleuze, Nietzsche montre comment ces trois premières étapes du nihilisme sont aussi la genèse des grandes catégories de la pensée : le Moi, le Monde, Dieu, la causalité, la finalité, etc. Mais le nihilisme ne s'arrête pas là et son chemin constitue, pour Nietzsche, toute l'histoire occidentale, celle qui va faire passer la pensée en Occident d'une optique divine à une optique humaine - quatrième et cinquième étape du processus.

La quatrième étape du triomphe du nihilisme, c'est ainsi *la mort de Dieu*, c'est-à-dire le moment de la récupération, ou de l'endossement par l'homme du poids, de la responsabilité et de la puissance de Dieu. Mais, à travers cette mort, le nihilisme continue, change à peine de forme. Au lieu de la dépréciation de la vie au nom des valeurs supérieures, il signifie maintenant la négation de ces valeurs supérieures, et leur remplacement par des valeurs humaines : «la morale remplace la religion; l'utilité, le progrès, l'histoire elle-même remplacent les valeurs divines»<sup>45</sup>. Mais c'est toujours le même principe de vie réactive qui règne, sauf que le porteur se charge maintenant tout seul, en autoresponsabilité. C'est la misère des «Hommes supérieurs» décrite par Nietzsche dans le livre IV de *Zarathoustra*, ceux qui croient récupérer le sens de l'affirmation, mais n'en possèdent que l'image réduite de la force réactive. Pour Nietzsche, la mort de Dieu est donc un événement bruyant mais insuffisant, qui «attend encore son sens et sa valeur»<sup>46</sup>. Car tant qu'on maintient le même principe d'évaluation (négation), on reste toujours sous le règne des valeurs établies.

A la suite de la mort de Dieu, apparaît alors le moment de la fin, celui du *dernier homme* et de *l'homme qui veut qui périr*. L'avancée du nihilisme montre toujours plus sa propre inanité. Déjà la mort de Dieu implique la rupture de l'alliance Homme-Dieu, de l'Homme réactif et du Dieu nihiliste, des forces réactives et la volonté de néant. Mais la conséquence ne peut en être que l'approfondissement du néant, désormais humain : «quand les forces réactives prétendent se passer de «volonté», elles roulent de plus en plus loin dans l'abîme du néant, dans un monde de plus en plus dénué de valeurs, divines ou même humaines»<sup>47</sup>. C'est pourquoi après l'Homme supérieur, surgit le dernier homme, «celui qui dit : tout est vain, plutôt s'éteindre passivement ! Plutôt un néant de volonté qu'une volonté de néant»<sup>48</sup>. Mais ce n'est pas tout. Par le biais de cette rupture, s'opère en effet un ultime changement : dans le propre mouvement de la négation de la volonté, la volonté de néant se retourne contre les forces réactives elles-mêmes, devient la volonté de nier la vie réactive, et

<sup>44</sup> G. Deleuze, *Nietzsche, op. cit.*, p. 29.

<sup>45</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 30.

<sup>46</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 31.

<sup>47</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 31.

<sup>48</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 31.

inspire à l'homme l'envie de se détruire activement. Au-delà du dernier homme : l'homme qui veut périr, achèvement du nihilisme, aboutissement de l'entreprise de négation de la vie appliquée à elle-même. A ce moment-là, estime Nietzsche, tout est alors prêt pour une transmutation, pour opérer le vrai sens de la mort de Dieu, celle du triomphe de l'affirmation dans la volonté de puissance, mais qui est aussi la destruction de l'image «humaine, trop humaine» de l'homme.

La mort de l'Homme pour Nietzsche, c'est donc la mort de l'identité à laquelle l'Homme s'assimile maladivement. Et cette mort de l'Homme va nécessairement suivre la mort de Dieu en ce que seul Dieu peut garantir cette identité. Autrement dit, la mort de Dieu implique, signifie, la dissolution du moi : «Quand Nietzsche annonce que Dieu est mort, ceci revient à dire que Nietzsche doit nécessairement perdre son identité... Le garant absolu de l'identité du moi responsable disparaît à l'horizon de la conscience de Nietzsche lequel, à son tour, se confond avec cette disparition»<sup>49</sup>.

## 2. La transmutation des valeurs : la différence comme affirmation

La transmutation qui apparaît au bout de la course du nihilisme, c'est donc la transmutation de toutes les valeurs de réactives à actives, le renversement des rapports affirmation-négation : le devenir actif des forces, l'affirmation comme essence ou comme volonté de puissance elle-même. Maintenant, l'affirmation est première. Le négatif subsiste néanmoins, mais subordonné à son tour : il devient «le mode d'être de celui qui affirme, [...] l'agressivité propre à l'affirmation, [...] la critique totale qui accompagne la création»<sup>50</sup>. L'affirmation pure porte ainsi la négation à son degré suprême «en en faisant une action, une instance au service de celui qui affirme et qui crée»<sup>51</sup>.

Dans la perspective de Nietzsche, la transmutation n'est donc possible qu'à l'issue du nihilisme : le nihilisme vaincu, mais vaincu par lui-même. Il faut aller jusqu'à l'homme qui veut périr pour que «la négation, *se retournant enfin contre les forces réactives*, devînt elle-même une action et passât au service d'une affirmation supérieure»<sup>52</sup>. On aurait envie de dire que c'est une transmutation dialectique. Ce serait pourtant une fausse impression. La transmutation n'est en effet pas dialectique car affirmation et négation ne se comprennent pas l'une l'autre en elles-mêmes, il n'y a pas d'identité, de complémentarité des contraires, mais

<sup>49</sup> Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 220-221, cité dans G. Deleuze, «Klossowski ou les corps-langage», *Logique du sens, op. cit.*, Appendice III, p. 341, note 27.

<sup>50</sup> G. Deleuze, *Nietzsche, op. cit.*, p. 32.

<sup>51</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 33.

<sup>52</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 33. Souligné par l'auteur.

opposition, lutte, de principes différents qui s'excluent l'un l'autre, même si ils sont inclus dans une entité préalable (volonté de puissance, Aïôn). Cette entité préexistante ne se définit pas en effet par leur union, par l'identité de leur communion, mais par l'affirmation de leur différence, le grand écart permanent entre leurs principes contradictoires : permanence du paradoxe, synthèse disjonctive qui n'aboutit à rien d'autre que l'affirmation de la différence en soi. Ce n'est pas un mouvement dialectique, c'est une rétorsion<sup>53</sup>.

Ce que l'affirmation comme la plus haute puissance de la volonté affirme alors, c'est la Terre, la vie, c'est le devenir. Car, explique Deleuze, ce que le nihilisme s'efforce de nier, ce n'est pas tant l'Être, si proche du Néant, que le multiple, le devenir. A contrario, l'affirmation, c'est l'affirmation du multiple et du devenir, la vie elle-même, l'intempestif, le gai savoir. Le nihilisme, écrit-il ainsi,

«considère le devenir comme quelque chose qui *doit* expier, et qui doit être résorbé dans l'Être; le multiple comme quelque chose d'injuste, qui doit être jugé, et résorbé dans l'Un. Le devenir et le multiple sont coupables, tel est le premier mot, et le dernier, du nihilisme. Aussi, sous le règne du nihilisme, la philosophie a-t-elle pour mobiles des sentiments noirs : un «mécontentement», on ne sait quelle angoisse, quelle inquiétude de vivre - un obscur sentiment de culpabilité»<sup>54</sup>.

Pour Nietzsche, cette valorisation des sentiments négatifs ou des passions tristes constitue la mystification même sur laquelle le nihilisme fonde son pouvoir. Baudelaire s'est opposé dans les mêmes termes au romantisme, à l'art et à la vie qui marquaient son époque et qui firent tout pour l'empêcher d'exprimer sa perception du réel : des passions tristes aux fleurs du mal, c'est toute la différence d'un renversement<sup>55</sup>.

Ce renversement des rapports affirmation-négation représente donc la première figure de la transmutation, celle qui élève le multiple et le devenir à sa plus haute puissance, c'est-à-dire leur affirmation, et qui fait surgir la joie, la joie pratique du divers comme seul mobile à philosopher. «C'est-à-dire à la fois que l'affirmation est multiple elle-même, qu'elle devient elle-même»<sup>56</sup>. Du coup, il y a comme un jeu de miroir dans l'affirmation qui constitue la seconde figure de la transmutation : l'affirmation de l'affirmation, le dédoublement. Ce dédoublement, c'est, dans les termes de Nietzsche, le couple divin Dionysos-Ariane. A

<sup>53</sup> Cf. J. F. Lyotard, «Nietzsche et les Sophistes. La logique qu'il nous faut», *op. cit.*, en particulier le cours n° 1.

<sup>54</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 33-34. Souligné par l'auteur.

<sup>55</sup> Pour un compte-rendu succinct du procès fait à Baudelaire lors de la publication des *Fleurs du mal*, cf. E. Pierrat, «*Les Fleurs du mal* réhabilité», *Le Monde*, 6-7 juin 1999, p. 16.

<sup>56</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 34.

l'opposé des valeurs supérieures, des fardeaux, les propriétés de Dionysos sont la danse, la légèreté, le rire. Mais comme puissance de l'affirmation, il a besoin d'une autre affirmation afin que l'affirmation soit elle-même affirmée. C'est le rôle de la fiancée, Ariane, du couple qui redouble, dédouble, l'affirmation<sup>57</sup>.

Mais il y a encore une troisième et même une quatrième figure de la transmutation. En effet, le multiple et le devenir étant affirmés pour eux, ils ne sont plus justiciables, respectivement, de l'Un et de l'Être. L'opposition du devenir à l'Être, du multiple à l'Un, qui formait les catégories même du nihilisme, cède la place à l'affirmation de l'Un du multiple et de l'Être du devenir, ou «comme dit Nietzsche, de la nécessité du hasard»<sup>58</sup>. Être et Un ne disparaissent donc pas, mais prennent un sens nouveau. L'Un se dit maintenant du multiple en tant que multiple (éclats, fragments) et l'Être, du devenir en tant que devenir. Cette troisième figure de la transmutation, c'est le jeu de l'éternel Retour.

### 3. L'éternel Retour : différence, répétition, et production du surhomme

La question de l'éternel Retour est une question complexe chez Nietzsche, mais surtout dans la compréhension que l'on peut en avoir. De fait, il est possible de dire qu'elle exprime le fond de la pensée nietzschéenne comme pensée anti-essentialiste et anti-identitaire. Il faut alors, souligne Deleuze, bien distinguer le concept d'éternel Retour chez Nietzsche d'un thème antique apparemment similaire lié à l'idée de cycle, et d'un temps cyclique, que l'on pourrait retrouver chez Platon par exemple. A tous égards, dit Deleuze, on peut considérer l'éternel Retour comme une découverte nietzschéenne, ayant seulement des prémisses antiques<sup>59</sup>.

Chez Nietzsche, l'éternel Retour n'est jamais un «retour du Même». Il ne s'agit pas d'un retour du Tout, dans un retour au Même. Il s'agit au contraire d'un retour du divers.

<sup>57</sup> Sur ce point, voir aussi G. Deleuze, «Mystère d'Ariane selon Nietzsche», in *Critique et clinique*, *op. cit.*, pp. 126-134.

<sup>58</sup> G. Deleuze, *Nietzsche*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>59</sup> En fait, Deleuze doute que le temps cyclique soit caractéristique du monde antique. Selon lui, et sur la base de spécialistes des civilisations antiques, «l'opposition d'un temps circulaire chez les anciens et d'un temps historique chez les modernes est une idée facile et inexacte». Il note par ailleurs en s'appuyant sur C. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque : devenir cyclique et pluralité des mondes*, (Klincksieck, 1953), que la pensée grecque est dans son ensemble très réticente à l'idée d'éternel Retour, cf. G. Deleuze, *ibid.*, p. 37, note 1. Il reste qu'il relève bien chez Platon une pensée cyclique comme retour du Tout, marquée par la «sélection du vrai» et le «mythe», qui s'oppose directement à la découverte nietzschéenne de l'éternel Retour. C'est la distinction entre le monde du vrai et de la copie, et le monde des simulacres et des phantasmes (singularités libres et nomades). Cf. G. Deleuze, «Platon et le simulacre», *Logique du sens*, *op. cit.*, Appendice I, pp. 292-307. Sur la distinction entre les deux types de l'éternel Retour chez Nietzsche, voir les exposés de Zarathoustra sur cette notion, le premier qui le rend malade et le second qui le guérit, cf. G. Deleuze, *Nietzsche*, *op. cit.*, p. 36.

C'est le sens de la transmutation du nihilisme. Car, sauf dans la catégorie du nihilisme, celle de l'Être, le Même ne préexiste pas au divers. Or, maintenant l'Être est remplacé par le devenir, et «revenir est précisément l'être du devenir, l'un du multiple»<sup>60</sup>. Ce n'est donc pas le Même qui revient, dit Deleuze, c'est «le revenir seulement qui est le Même de ce qui revient»<sup>61</sup>. Plus encore, l'éternel Retour, basé sur la différence, est sélectif : il ne fait pas tout revenir, mais seulement ce qui affirme le divers et le multiple. Et il est doublement sélectif. D'abord, dit Deleuze, comme pensée sélective, donnant ainsi une loi pour l'autonomie de la volonté dégagée de toute morale : «quoi que je veuille [...], je dois le vouloir de telle manière que j'en veuille aussi l'éternel Retour. Se trouve éliminé le monde des «demi-vouloirs», tout ce que nous voulons à condition de dire : une fois, rien qu'une fois»<sup>62</sup>. Ensuite, l'éternel Retour est l'«Être sélectif». En ce sens, seule revient l'affirmation, seul revient ce qui peut être affirmé : «tout ce qui peut être nié, tout ce qui est négation, est expulsé par le mouvement même de l'éternel Retour», et donc toutes les formes du nihilisme et de la réaction (ressentiment, mauvaise conscience, etc.), dont le règne est, et n'est que, celui du Même qui ne fait que se répéter, mais dans une seule répétition<sup>63</sup>.

C'est en cela que l'idée de l'éternel Retour est proprement nietzschéenne. Qu'il la mette dans la bouche de Zoroastre, écrit Deleuze, signifie en fait qu'«il prête au personnage antique de Zoroastre ce que celui-ci était le moins capable de concevoir»<sup>64</sup>. Car ce que l'éternel Retour exprime, c'est le nouveau sens, affirmatif, de la synthèse disjonctive<sup>65</sup>. Il n'y a ainsi pas dans l'éternel Retour (nietzschéen), la simplicité d'un cercle (platonicien), ou plutôt, c'est un cercle dont la différence est au centre et le pourtour, l'éternel passage à travers les séries divergentes : «Cercle toujours décentré pour une circonférence excentrique». L'ordre de Dionysos, de l'Antéchrist, chasse l'ordre de Dieu qui procède une fois pour toutes. L'éternel Retour est non-sens, mais non-sens qui distribue le sens aux séries divergentes sur tout le pourtour du cercle décentré. L'éternel Retour est la Répétition, dit Deleuze, «la Répétition qui sélectionne, la Répétition qui sauve», qui libère. L'éternel Retour : différence et répétition<sup>66</sup>.

La transmutation connaît alors un dernier aspect : la création du «surhomme» comme dépassement de l'humanité de l'homme. Pour Nietzsche, l'homme, dans son essence

<sup>60</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 36.

<sup>61</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 36.

<sup>62</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 37-38.

<sup>63</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 38.

<sup>64</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 37.

<sup>65</sup> Sur la synthèse disjonctive, cf. G. Deleuze, «Klossowski ou les corps-langage», *op. cit.*, pp. 348-350, et ci-dessous chapitre VI. 4.

<sup>66</sup> Titre de l'ouvrage de Deleuze, paru la même année que *Logique du sens*, où il développe cette idée en profondeur : *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1969.

humaine, est en effet un être réactif qui combine ses forces avec le nihilisme et qu'il faut abandonner. L'éternel Retour expulsant le nihilisme, il implique une transmutation au sein de l'homme lui-même, une transmutation d'essence de l'homme vers autre chose, le surhomme. Le surhomme s'oppose ainsi au dernier homme, mais surtout à l'Homme supérieur qui mettait la négation et le «désir de dominer» au sommet de tout. Le surhomme, au contraire, «désigne exactement le recueillement de tout ce qui peut être affirmé, la forme supérieure de ce qui est, le type qui représente l'Être sélectif, le rejeton et la subjectivité de cet être»<sup>67</sup>. Le surhomme, souligne Deleuze, est donc au croisement de deux généalogies. La première est celle de l'homme, puisqu'il est produit dans l'homme, par l'intermédiaire du dernier des hommes et de l'homme qui veut périr, mais comme une transformation au-delà de l'essence humaine. La seconde est celle de «Dionysos», car le surhomme, produit dans l'homme, n'est pas produit «par» l'homme : «il est le fruit de Dionysos et d'Ariane», autrement dit de l'affirmation dédoublée<sup>68</sup>.

A travers le surhomme, on est donc convié par Nietzsche à penser une autre forme, une nouvelle forme de subjectivité, une subjectivité qui dépasse non seulement celle du sujet pensant cartésien, mais aussi celle de l'homme «humaniste» ou «socratique» relié à des valeurs supérieures, divines ou philosophiques. Une subjectivité comme produit et vécu de l'affirmation, du multiple, du devenir. La meilleure saisie contemporaine de cette subjectivité «post-humaniste», «post-moderne», se trouve alors, me semble-t-il au sein de la philosophie de Deleuze dans sa définition d'une subjectivité de singularité, d'événement, d'intensité ou encore, comme on le verra plus loin, d'heccéité, de multiplicité et de rhizome. Dans ce sens-là, le «surhomme», c'est le «devenir-événement» de l'homme.

Mais cette recherche d'une autre construction subjective, c'est aussi ce qui anime la pensée de Foucault depuis son affirmation de la «mort de l'homme» dans *Les mots et les choses*, où il vise une forme précise de l'être humain, l'«homme», construite après la Renaissance en Occident et associée à des discours de vérité réciproquement légitimant qui prennent forme dans les sciences humaines<sup>69</sup>. Dans une deuxième étape et comme préalable à la nouvelle ontologie du sujet proposée par Deleuze, je voudrais donc revenir sur la pensée de Foucault, son inspiration nietzschéenne et sa communauté de cause avec Deleuze dans la recherche d'une subjectivation comme processus créateur.

<sup>67</sup> G. Deleuze, *Nietzsche, op. cit.*, p. 40.

<sup>68</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 40.

<sup>69</sup> Cf. entre autre, M. Foucault, «L'homme est-il mort?», (entretien avec C. Bonnefoy) (1966), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. I, pp. 540-544.

## 2. Foucault. Nietzsche, éthique et subjectivation

On a vu dans le chapitre I que Foucault proposait une définition originale de la modernité, divergente de celle de Habermas, mais qui en même temps pourrait permettre le maintien d'une «légitimité» moderne. Ce que je voudrais soutenir ici et dans la suite de ce chapitre, c'est l'idée, déjà avancée, que la définition de l'«attitude de modernité» par Foucault exprime en fait bien plus une perception postmoderne que moderne du sujet. Autrement dit, si Foucault se réfère à la modernité de façon positive, l'intégration de son travail dans une analyse de la postmodernité va pouvoir se faire, d'une part, en éclairant le sens particulier que Foucault donne à la modernité (éthique et critique du présent) et, d'autre part, en montrant l'implication de ses propres théorisations dans une pensée postmoderne d'inspiration nietzschéenne<sup>70</sup>.

Des auteurs analysés dans cette thèse, on peut d'ailleurs souligner que seuls Foucault et Deleuze se situent en dehors du débat modernité-postmodernité, tous les autres en proposant une définition ou s'identifiant à l'un des deux pôles. C'est qu'il y a chez ces deux penseurs une certaine similitude d'approche, ne serait-ce que générationnelle, face à une modernité dont ils se sont vus les témoins, les acteurs ou les continuateurs, même et précisément contre une pensée du XIX<sup>ème</sup> siècle bourgeoise ou «hégélienne». L'une des raisons semble être «d'époque» : la problématique de la postmodernité n'est apparue que dans les années soixante-dix et ne s'est imposée réellement qu'à la fin des années quatre-vingt. Or, Deleuze, comme Foucault, ont commencé leur carrière dans les années cinquante face à d'autres problématiques, d'autres questionnements (essentiellement ceux de la phénoménologie, de l'existentialisme, de Heidegger et du marxisme). Habermas et Lyotard font pourtant eux aussi partie de la même génération, et se sont définis chacun selon les termes mêmes de la modernité et de la postmodernité. Au-delà de cette raison circonstancielle, il apparaît alors que l'originalité de Foucault, comme de Deleuze, est de saisir directement le problème autrement, et ce faisant, d'ouvrir d'autres voies de compréhension de la réalité, la réalité en général comme la réalité contemporaine. C'est notamment le cas, on l'a vu, avec les notions de sociétés disciplinaires et de sociétés de contrôle. C'est alors peut-être pour cela qu'ils déterminent mieux que quiconque ce qui fait la spécificité de cette problématique contemporaine, théorique et pratique, nommée par d'autres postmodernité (mais comme Freitag l'a noté, le terme n'a en soi aucune importance), et qui reflète des phénomènes sociétaux distincts dont la logique est à retrouver ailleurs (logique sociétale américaine). On

<sup>70</sup> L'analyse du travail et de la pensée de Foucault se fera essentiellement à partir du recueil posthume, M. Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, (dir.) Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, 4 tomes, 1994.

peut dès lors penser que Deleuze et Foucault, aux rapports d'influence et d'admiration croisés, et selon des modalités différentes (plus philosophique et ontologique pour l'un, plus épistémologique et historique pour l'autre), seraient les «porteurs» d'une nouvelle «épistémè» ou problématique théorique et pratique impliquant une éthique particulière, «postmoderne», non dans le sens systémique mais dans celui d'une coupure nietzschéenne avec le monde moderne cartésien, bourgeois, rationaliste et humaniste, et qui retrouve les dimensions les plus libératrices, et souvent formalistes, présentes dans les multiples pratiques et discours sociaux depuis la crise de la société moderne du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>71</sup>.

Sur la base de ces remarques préliminaires, j'aimerais donc mettre en avant le caractère «postmoderne» du travail de Foucault, à la fois dans ses finalités (rejet du sujet identitaire, critique de notre être historique), et dans sa parenté méthodologique et épistémologique avec Nietzsche.

## 2. 1. Foucault et la postmodernité

### 1. Modernité et postmodernité

La première objection à l'identification du travail de Foucault à une pensée postmoderne est bien sur sa propre référence à la modernité. Je vais donc essayer de montrer que cette référence ne se fait pas exactement dans le sens classique ou habermassien.

Foucault se rapporte d'un côté à Kant et de l'autre à Baudelaire pour préciser quel lui semble être l'éthique contemporaine à poursuivre<sup>72</sup>. Sur Baudelaire, la question n'est pas trop difficile. On a vu en effet que, si l'on rejette l'interprétation moderniste d'Adorno, et surtout son assimilation avec le principe de modernité par Habermas, Baudelaire, tout comme l'«art moderne», semble bien relever d'une logique postmoderne (cf. Descombes, Compagnon, Freitag, Côté). Au sujet de Kant, il faut d'abord souligner que la lecture de Foucault, surtout à partir d'un texte jugé mineur par les kantien et les promoteurs de la philosophie critique (ni Habermas, ni Renaut n'en font allusion dans leurs analyses de la modernité), est en elle-même une interprétation originale qui ouvre au sein de l'oeuvre kantienne une potentialité qui dépasse la perspective de la philosophie du sujet et de la raison qu'on lui reconnaît généralement. Certes, Philonenko a depuis longtemps souligné que les trois Critiques impliquaient bien plus qu'une critique de la métaphysique et de la connaissance, et que

<sup>71</sup> Sur l'importance du formalisme et son intérêt pour Foucault, cf. M. Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme» (entretien avec G. Rault) (1983), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 431-457.

<sup>72</sup> Cf. M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?» (a) (1984), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 562-578.

l'interprétation hégélienne constituait déjà une régression par rapport au kantisme. Mais Foucault est plus précis encore. Son analyse tend en effet à sortir Kant de ces limitations rationalistes et subjectivistes pour le placer au départ de toute la philosophie moderne, non pas pour son érection d'un tribunal de la Raison, mais pour sa critique de l'être historique. C'est dans ce sens que, pour Foucault, le travail de Kant est toujours d'actualité, et que tout philosophe, sans être nécessairement kantien, est «jeune kantien» ou «néo-kantien»<sup>73</sup>. Et cette critique, il faut l'appliquer non seulement au contemporain, mais à la modernité, à la philosophie moderne, et à Kant lui-même.

La potentialité que Foucault discerne dans l'oeuvre de Kant rejoint en fait les interprétations de Lyotard et de Deleuze qui vont eux aussi, mais cette fois à partir de la *Critique de la faculté de juger*, déceler chez Kant une approche non-humaniste, non-subjectiviste, dans le sens d'un refus de toute pensée de l'identité originelle, et qui éclaire toute son oeuvre en rétrospective<sup>74</sup>. Deleuze a ainsi souligné non seulement que la problématique du sens était en soi une découverte de la philosophie transcendantale, mais aussi que la méthode transcendantale impliquait une vision non-essentialiste et constructiviste (surtout si l'on rejetait le rationalisme pour un empirisme de type humien), et ce jusqu'à la perception, d'apparence très nietzschéenne, de la différence comme rapport. De fait, Foucault place Kant et Nietzsche dans une continuité, la continuité d'une philosophie critique de l'historicité du sujet, même s'il confère à Nietzsche le privilège de la coupure épistémologique principale. C'est alors dans la prise en compte de l'influence de Nietzsche que l'on peut comprendre la référence kantienne de Foucault, mais aussi tout son travail, comme étant une réflexion sur la subjectivation.

Foucault s'est en effet penché très tôt sur la question du sujet moderne, comme son analyse de la «mort de l'homme», compris comme fin de la forme moderne de l'être humain, l'atteste<sup>75</sup>. Tout le but de son travail, insiste-t-il, fut en fait la création d'une histoire des différents modes de subjectivation, ce qui l'a amené à analyser les formes de rationalités spécifiques et les relations de pouvoir auxquelles sont liées les diverses formes de subjectivité<sup>76</sup>. Mais justement, en raison de sa remise en question de l'«homme moderne»,

<sup>73</sup> Cf. son article saluant la traduction française de l'ouvrage de E. Cassirer, *La philosophie des Lumières* (1932), «Une histoire restée muette» (1966), in *Dits et écrits*, op. cit., t. I, pp. 545-549.

<sup>74</sup> Sur Lyotard, cf. A. Renaut, *L'ère de l'individu*, op. cit., pp. 279-281, où Renaut présente le débat qui l'a opposé à Lyotard sur l'interprétation de Kant. Sur Deleuze, voir G. Deleuze, «Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne», *Critique et clinique*, op. cit., pp. 40-49.

<sup>75</sup> Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, 1966. Foucault s'est expliqué à de nombreuses reprises sur cette notion et les méprises auxquelles elle a donné lieu. Cf. ses multiples entretiens dans *Dits et écrits*, t. I-IV.

<sup>76</sup> Cf. M. Foucault, «The subject and power», in H. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 2nd ed., 1983, pp. 208-226, traduit sous le titre «Le sujet et le pouvoir», in *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 222-243.

Foucault a été considéré comme l'un des promoteurs d'une «postmodernité» anti-subjective, notamment par Habermas<sup>77</sup>. Habermas a largement souligné la filiation nietzschéenne de Foucault, le situant alors dans le camp des anti-modernes et des post-modernes. De fait, Habermas est incapable de comprendre le recours que Foucault fait à Kant, où il ne voit que l'expression d'une contradiction non résolue entre dans sa critique du pouvoir et son analytique de la vérité<sup>78</sup>. Il me semble alors que si le diagnostic postmoderne de Habermas est juste, son interprétation et son rejet (presqu'autant moral que philosophique) sont erronés. Foucault n'est en effet pas anti-moderne dans le sens où il refuse de se placer dans un antagonisme avec la modernité et le rationalisme, autrement dit d'entrer dans le «chantage» à la modernité qu'il voit opérer chez Habermas et une partie de la théorie critique<sup>79</sup>. Ce que Foucault rejette en fait, c'est à la fois l'identification unique de la rationalité à la Raison moderne, et l'identification de la subjectivité à la seule figure subjectiviste moderne et identitaire. Foucault s'affirme en cela plus anti-hégélien qu'anti-moderne. Mais il s'oppose aussi du coup à la philosophie critique de l'Ecole de Francfort qui, tant chez Adorno que chez Habermas, maintient un sujet originel et une vérité ultime que Foucault ne peut que récuser. Dans le même temps, et justement car il prend cette position de critique de l'être historique ou d'«ontologie de la réalité contemporaine», Foucault peut alors se placer dans la continuité philosophique de Kant et de Nietzsche et savoir apprécier la valeur des apports de l'Ecole de Francfort<sup>80</sup>.

Foucault est alors lui-même loin de s'identifier à la postmodernité. Interrogé à ce sujet en 1983, Foucault répond qu'il ne sait même pas ce que signifie l'idée de postmodernité (ce qui n'est pas sans intérêt comme témoignage de la circulation de cette notion en France, quatre ans après la parution de *La condition postmoderne* de Lyotard). Foucault s'en démarque en fait dans le même mouvement où il rejette le chantage à l'*Aufklärung*, et ce sur

<sup>77</sup> Cf. notamment J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., chap. IX, pp. 281-314.

<sup>78</sup> J. Habermas, «Taking aim at the heart of the present : On Foucault's lecture on Kant's *What is Enlightenment?*» (1989), in Michael Kelly (ed.), *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1994, pp. 149-154. Habermas se réfère ici à l'autre texte de Foucault sur «Qu'est-ce que les Lumières?» (b) (1983) (paru dans le *Magazine littéraire* en 1984), op. cit., où il fait le lien avec la question de la révolution et non pas avec Baudelaire et l'*ethos* de liberté.

<sup>79</sup> Ce refus du «chantage» à la modernité est clairement affirmé dans ses deux textes sur «Qu'est-ce que les Lumières?».

<sup>80</sup> Sur ses rapports à Habermas et à sa pensée, voir M. Foucault, «Politique et éthique : une interview», 1983, in *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 584-590, et «Espace, savoir et pouvoir», 1982, in *Dits et écrits*, t. IV, pp. 278-280. Foucault indique à plusieurs reprises son admiration pour les travaux de l'Ecole de Francfort et son regret de ne pas les avoir connus plus tôt. Il s'interroge ainsi sur le fait que ces travaux étaient complètement ignorés en France après la Seconde guerre mondiale alors même que la plupart de leur auteurs étaient passés par la France dans leur fuite du nazisme. Il estime que les avoir lus à cette époque lui aurait fait gagner un temps énorme dans ses propres réflexions sur le pouvoir et la raison. Cf. M. Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme», op. cit., pp. 438-442, ainsi que «Entretien avec Michel Foucault» (avec D. Trombadori) (1978), in *Dits et écrits*, t. IV, pp. 72-77.

deux points. D'abord, il saisit mal le sens que l'on donne en France au mot modernité, à part chez Baudelaire, d'où sa référence à lui dans sa propre définition de la modernité. Mais surtout, il ne peut pas partager l'idée d'un effondrement de la raison, ni celle que la raison est un long récit maintenant terminé, car il n'admet aucunement «l'identification de la raison avec l'ensemble des formes de rationalité qui ont pu, à un moment donné, à notre époque et tout récemment encore, être dominantes dans les types de savoir, les formes de technique et les modalités de gouvernement ou de domination»<sup>81</sup>. Pour la même raison, il rejette l'idée de la faillite de la raison, ou la mise en procès de celle-ci, sous le prétexte de relations intrinsèques avec les dérives totalitaires du pouvoir politique moderne, comme le font une partie des postmodernes, mais aussi certains membres de l'École de Francfort après l'expérience de la Seconde guerre mondiale<sup>82</sup>.

Si la relation entre la rationalisation et les excès du pouvoir politique est historiquement évidente, faire le procès de la raison ne semble en effet d'aucun intérêt à Foucault pour trois raisons : premièrement, la question ne relève en rien des catégories de culpabilité et d'innocence; deuxièmement, l'opposition de la raison à la non-raison n'a pas de sens; troisièmement, parce qu'un tel procès nous oblige à jouer le rôle arbitraire soit du rationaliste soit de l'irrationnaliste, c'est-à-dire entrer dans le chantage à l'*Aufklärung*. Il reste certes la possibilité, choisie par certains au sein de l'École de Francfort, d'analyser le type de rationalisme apparemment spécifique de la culture moderne issue des Lumières. Si Foucault apprécie ce travail, il ne rejoint pas cette perspective, peut-être d'ailleurs car elle comporte le danger d'identifier en fin d'analyse ce type de rationalité à la Raison tout entière. Ce dont on a besoin, selon Foucault, c'est plutôt, d'une part, d'une nouvelle économie des relations de pouvoir, et de l'autre une analyse des différentes formes de rationalité. Davantage que la disparition de la raison, ce qu'il observe à travers l'histoire occidentale, ce sont en effet des transformations multiples de la raison, c'est-à-dire la création incessante de formes de rationalité.

En fin de compte, et à travers sa méthode et son optique de travail, c'est-à-dire dans la conception même de cette transformation continue du réel, il semble bien que Foucault, dès *Histoire de la folie*, apporte dans le champ théorique quelque chose qui est en résonance avec les autres pensées contemporaines associées à la postmodernité, de Bataille à Derrida, Lyotard, Lacan ou Deleuze. D'un côté, c'est la détermination de la rationalité moderne comme contingente et historique. Pour Foucault, l'«âge moderne» s'oppose d'une part au XVIII<sup>e</sup> siècle et d'autre part à «nous», il commence «vers 1790-1810 et va jusque vers

<sup>81</sup> M. Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme», *op. cit.*, p. 447.

<sup>82</sup> M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *op. cit.*, p. 225. Cf. M. Horkheimer et Th. Adorno, *La dialectique de la raison* (Dialektik der Aufklärung, 1944), Paris, Gallimard-Tel, 1974.

1950»<sup>83</sup>. Mais en raison de sa prégnance contemporaine, il faut adopter envers cet âge «moderne», ou «disciplinaire» une autre attitude qu'envers l'âge classique : non pas simplement le décrire, mais s'en «dépandre». C'est le deuxième aspect de l'oeuvre de Foucault, la critique du présent historique dans un objectif de recherche d'une autre lecture du monde, de la société, de l'histoire et du sujet que celles proposées non seulement par la pensée hégélienne mais aussi par la phénoménologie, Heidegger, Marx, Freud et jusqu'au structuralisme linguistique. L'objectif est de sortir de la référence à une origine, un fond originel dont tout découle (sujet, conscience, inconscient, infrastructure, langage ou encore corpus théorique).

## 2. Influences de Foucault et liens avec Deleuze

On a noté en introduction une similitude de perspective entre Foucault et Deleuze. On doit parler en fait d'influence réciproque et de correspondances, d'échos entre leur deux trajectoires philosophiques. Foucault se reconnaît en effet les mêmes influences philosophiques et littéraires fondamentales dans sa formation intellectuelle que Deleuze, notamment celles de Nietzsche, Blanchot et Klossowski, chacun d'eux y ajoutant des intérêts spécifiques, par exemple Canguilhem, Bataille et Roussel pour Foucault, l'empirisme humien et Spinoza pour Deleuze<sup>84</sup>. Tous deux insistent ainsi sur le fait, qu'alors que l'enseignement de Nietzsche était impossible à l'université française après guerre en raison de sa récupération par le nazisme, c'est sa philosophie qui leur a permis de sortir de la pensée dominante et étouffante de cette époque qui conjugait hégélianisme, phénoménologie, marxisme et existentialisme<sup>85</sup>. Mais au-delà, tous deux sont également en rapport ou influencés par d'autres acteurs majeurs de la scène intellectuelle française des années cinquante et soixante : Lacan, Althusser, Lévi-Strauss, Barthes, dont ils défendront les idées «structurales» tout en se distinguant de toute interprétation essentialiste réifiante (primauté de la structure). Deleuze et Foucault abandonneront même, vers la fin des années soixante, l'usage du terme structuralisme pour définir leurs travaux en raison du risque de mauvaise interprétation. Foucault insiste ainsi sur le fait que

<sup>83</sup> Cf. M. Foucault, «Sur les façons d'écrire l'histoire» (entretien avec R. Bellour) (1967), in *Dits et écrits*, op. cit., t. I, p. 599.

<sup>84</sup> Cf. M. Foucault, «Entretien avec Michel Foucault», op. cit., pp. 42-43.

<sup>85</sup> M. Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme» et «Entretien avec Michel Foucault», op. cit.; G. Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, op. cit., pp. 18-21. Foucault note aussi l'importance de Heidegger sur sa formation personnelle. Deleuze relève plutôt le souffle d'air apporté par Sartre dans cette atmosphère académique empesée avant sa conversion au marxisme orthodoxe.

«Ni Deleuze, ni Lyotard, ni Guattari, ni moi, ne faisons jamais des analyses de structures, nous ne sommes absolument pas «structuralistes». [...] nous ne faisons pas une recherche de structure [...], nous faisons des recherches de dynasties [...], nous cherchons à faire apparaître ce qui, dans l'histoire de notre culture, est resté jusqu'à maintenant le plus caché, le plus occulté, le plus profondément investi : les relations de pouvoir»<sup>86</sup>.

Ce qui intéresse Foucault comme Deleuze, ce n'est en effet pas la structure comme structure universelle, recherche des invariants, pas le rabattage sur une structure préexistante, mais avant tout la méthode structurale, la reconnaissance d'une «construction» au départ de toute réalité. Pour cette raison, Foucault sera à même d'affirmer dans ses derniers entretiens qu'il n'a jamais été ni marxiste, ni freudien, ni structuraliste car il s'est toujours refusé à toute réduction du réel à un préexistant quelqu'il soit, structure économique, inconscient ou langage<sup>87</sup>.

C'est aussi en cela que Foucault et Deleuze se rejoignent dans une perspective nietzschéenne anti-subjective. Ce qui attire en effet Foucault, c'est l'expérience personnelle contre les idées de système, par exemple l'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille, en ce qu'elle «a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation»<sup>88</sup>. Il a ainsi conçu ses propres livres «comme des expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même». Pour Foucault, il faut changer les rapports que l'on a à soi, aux autres, à la vérité, changer ces «rapports d'évidence». Ce que ces penseurs ont représenté pour lui, c'est donc

«d'abord une invitation à remettre en question la catégorie du sujet, sa suprématie, sa fonction normative. Ensuite, la conviction qu'une telle opération n'aurait aucun sens si elle restait limitée aux spéculations; remettre en question le sujet signifiait expérimenter quelque chose qui aboutirait à sa destruction réelle, à sa dissociation, à son explosion, à son retournement en tout autre chose»<sup>89</sup>.

C'est d'ailleurs à la suite de la publication par Deleuze de *Nietzsche et la philosophie* en 1962 que Foucault et Deleuze firent connaissance et entamèrent une amitié-collaboration de

<sup>86</sup> M. Foucault, «La vérité et les formes juridiques» (1974), in *Dits et écrits*, op. cit., t. II, p. 554.

<sup>87</sup> M. Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme», op. cit., p. 435.

<sup>88</sup> M. Foucault, «Entretien avec Michel Foucault», op. cit., p. 43.

<sup>89</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 48.

quinze ans<sup>90</sup>. Ils furent ainsi les coéditeurs de la nouvelle édition française des œuvres complètes de Nietzsche, et hors des circuits académiques, travaillèrent ensemble au Groupe Information Prisons mis sur pied par Foucault et Defert<sup>91</sup>. Dans ses conférences des années soixante-dix, surtout après la parution de *L'Anti-Oedipe*, Foucault fait souvent référence aux travaux de Deleuze. Il préfacera l'édition anglaise de cet ouvrage, soulignant son apport à la réflexion contemporaine comme expression d'une nouvelle éthique ou art de vivre<sup>92</sup>. Mais la meilleure appréciation de la pensée de Deleuze par Foucault se trouve dans un long article publié dans *Critique* à la suite de la parution de *Logique du sens* et de *Différence et répétition*<sup>93</sup>. Je ne sais si l'on peut suivre Judith Revel quand elle estime que l'article de Foucault marque le tournant essentiel de sa pensée en tant que première problématisation explicite de la notion de différence<sup>94</sup>. Il me semble en tout cas, ce que confirme d'ailleurs Deleuze, que cette notion ainsi que celles de multiplicité et de singularité sont des thèmes partagés par les deux philosophes depuis le début de leur travail et qui fondent leur communauté de cause, plutôt que leur identité de but<sup>95</sup>. Comme dit Revel, si cet article porte sur un autre, c'est «un autre singulièrement proche, comme le double décalé de son propre parcours»<sup>96</sup>. Il ne fait de toute façon aucun doute que Foucault estime hautement et s'inspire de ces deux ouvrages comme de toute l'œuvre de Deleuze jusqu'à la fin des années soixante-dix où une certaine incompréhension semble marquer leur relation. Foucault commence ainsi son article :

«Il me faut parler de deux livres qui me paraissent grands parmi les grands : *Différence et répétition*, *Logique du sens*. Si grands sans doute qu'il est difficile d'en parler et que peu l'ont fait. Longtemps, je crois, cette œuvre tournera au-dessus de nos têtes, en résonance énigmatique avec celle de Klossowski, autre signe majeur et excessif. Mais un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien»<sup>97</sup>.

<sup>90</sup> Cf. D. Defert, «Chronologie», in M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. I, pp. 13-64, notamment pp. 24 et 26.

<sup>91</sup> Cf. «Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage (entretien) (1966), in *Dits et écrits*, op. cit., t. I, pp. 549-552, et, M. Foucault et G. Deleuze, «Introduction générale» aux *Oeuvres philosophiques complètes* de Nietzsche (1967), in *Dits et écrits*, t. I, pp. 561-564. Voir aussi, G. Deleuze, «Fendre les choses, fendre les mots», in *Pourparlers. 1972-1990*, op. cit., pp. 115-128.

<sup>92</sup> M. Foucault, «Préface» à l'édition anglaise de *L'Anti-Oedipe* (1977), in *Dits et écrits*, op. cit., t. III, pp. 133-137.

<sup>93</sup> M. Foucault, «Theatrum philosophicum», *Critique*, n° 282, novembre 1970, repris dans *Critique. Cinquante ans 1946-1996*, n° 591-592, août-septembre 1996, pp. 703-726.

<sup>94</sup> Judith Revel, «Foucault lecteur de Deleuze : de l'écart à la différence», *Critique. Cinquante ans 1946-1996*, n° 591-592, août-septembre 1996, pp. 727-735.

<sup>95</sup> Cf. G. Deleuze, «Fendre les choses, fendre les mots», op. cit., pp. 117, 122 et 124. Deleuze indique ainsi que *Différence et répétition* a peut-être pu agir sur Foucault, mais que Foucault avait déjà lui-même fait l'analyse de ces thèmes dans *Raymond Roussel* (1963).

<sup>96</sup> J. Revel, *ibid.*, p. 727.

<sup>97</sup> M. Foucault, «Theatrum philosophicum», op. cit., p. 703.

Et il le finit par ces mots :

«une fulguration s'est produite qui portera le nom de Deleuze : une nouvelle pensée est possible; la pensée, de nouveau, est possible. Elle n'est pas à venir, promise par le plus lointain des recommencements. Elle est là, dans les textes de Deleuze, bondissante, dansante devant nous, parmi nous; pensée génitale, pensée intensive, pensée affirmative, pensée a-catégorique – tous des visages que nous ne connaissons pas, des masques que nous n'avions jamais vus»<sup>98</sup>.

On trouve dans ces phrases l'expression manifeste du lien, un lien que je dirais «postmoderne», qui marque le couple redoublé Foucault-Deleuze. Tous deux ont le sentiment aigu qu'ils doivent entreprendre, qu'ils y participent déjà, la remise en cause de l'ensemble du corpus normatif moderne occidental pour s'engager personnellement, existentiellement, collectivement et socialement, vers une forme nouvelle de pensée, une nouvelle forme de subjectivité et de perception du réel effectivement définie par la «différence», le «devenir», la «multiplicité», le «dehors», tous thèmes nietzschéens.

Mais l'appréciation de la pensée deleuzienne par Foucault ne doit pas faire croire à une influence à sens unique. Au contraire, Deleuze n'a pas, lui aussi, cessé d'admirer et de s'inspirer du travail de Foucault qu'il estime en retour représenter «la plus grande philosophie moderne»<sup>99</sup>. Il indique même qu'il avait beaucoup plus besoin de Foucault que Foucault avait besoin de lui et, s'il reconnaît quoique ce soit dans l'appréciation de Foucault, c'est dans le sens où, de leur génération, il serait seulement le plus «brut», le plus «purement philosophique»<sup>100</sup>. C'est d'ailleurs pour témoigner de son importance dans son propre travail qu'il a consacré tout un ouvrage à Foucault, et dégagé avec force l'originalité et la valeur de cette pensée qui a tant marqué politiquement, sociologiquement mais surtout philosophiquement son époque<sup>101</sup>. Dans la poursuite de cette évaluation des relations entre les pensées de Deleuze et de Foucault, je souhaiterais alors mettre en avant l'intensité du lien de Foucault à Nietzsche, non seulement dans sa perspective générale mais aussi dans sa pratique analytique, sa méthode de recherche.

<sup>98</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 725.

<sup>99</sup> G. Deleuze, «Fendre les choses, fendre les mots», *op. cit.*, p. 128.

<sup>100</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 115 et 122.

<sup>101</sup> G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minit, 1986. Voir aussi Frédéric Gros, «Le Foucault de Deleuze : une fiction métaphysique», *Philosophie*, n° 47, septembre 1995, pp. 53-63, qui montre le travail d'interprétation créatrice de Deleuze dans sa réflexion sur Foucault.

### 3. Foucault et Nietzsche

Foucault n'a écrit qu'un seul article sur Nietzsche<sup>102</sup>. Il indique d'ailleurs que c'était peut-être nécessaire, le philosophe ayant le plus d'importance pour lui étant toujours demeuré l'objet d'un travail personnel. Dans cet article, comme à travers son oeuvre, on peut alors voir que Foucault est nietzschéen par plusieurs aspects : sa vision de l'histoire, sa méthode (archéologie et généalogie), son questionnement de la vérité, sa perception du pouvoir, et sa vision de la subjectivité comme création en devenir permanent. Foucault n'est cependant pas nietzschéen tout à fait comme l'est Deleuze, peut-être, comme il le dit, parce qu'il s'intéresse surtout à la question de la vérité, de la «volonté de vérité», plutôt que qu'à la «volonté de puissance». Ce qui l'occupe, c'est essentiellement la remise en cause des relations classiques entre vérité et rationalité<sup>103</sup>. Certes, un tel questionnement aboutit nécessairement à une réflexion sur la transformation du sujet et sur la composition des forces dans la forme, et Foucault, à la fois dans son enquête sur le Soi et dans sa définition du pouvoir, touche directement à ses aspects là. Mais son désintéret pour la volonté de puissance, ses aspects positifs-négatifs, va l'amener à remettre en question toute idée de «grand changement à venir», de «transmutation radicale», qui lui semblent toujours minorer le présent par rapport à un passé mythique ou à un avenir idéal, et ce au profit d'un travail permanent, lent, ascétique de construction de soi et du monde<sup>104</sup>. Foucault indique ainsi qu'il est «simplement nietzschéen» et qu'il «essaie dans la mesure du possible sur un certain nombre de points, de voir, avec l'aide de textes de Nietzsche – mais aussi avec des thèses antinietzschéennes (qui sont tout de même nietzschéennes !) – ce qu'on peut faire dans tel ou tel domaine»<sup>105</sup>.

On voit alors à quel point le travail de Foucault est un travail nouveau, de l'avenir, et comment il remplit le programme nietzschéen. Car cette réflexion-construction de soi qui l'anime nécessite une critique totale des valeurs, et va montrer à la fois leur construction historique, l'inanité de leur réification, mais aussi les continuités et les discontinuités qui les caractérisent. Ainsi, dans son analyse historique, et sans qu'il n'emploie la terminologie de Nietzsche (volonté de puissance, faibles, forts<sup>106</sup>), la vision d'un processus général de

<sup>102</sup> M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», in *Hommage à Jean Hyppolite*, 1971, repris dans *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. II, pp. 136-156.

<sup>103</sup> Sur les nuances entre Deleuze et Foucault dans leur reprise de Nietzsche, cf. M. Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme», *op. cit.*, pp. 444-446.

<sup>104</sup> Cf. M. Foucault, «On the genealogy of ethics : an overview of work in progress» (entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow), in H. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, *op. cit.*, pp. 229-252, et «Structuralisme et poststructuralisme», *op. cit.*

<sup>105</sup> M. Foucault, «Le retour de la morale» (entretien avec G. Barbedette et A. Scala) (1984), in *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, p. 704.

<sup>106</sup> En tout cas, ces trois termes-là. Il reste que le titre *La Volonté de savoir* est un hommage direct à Nietzsche, comme Foucault l'a lui-même souligné. Cf. M. Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme», *op. cit.*, p. 444.

domination ou d'assujettissement est bien présente. Mais, plutôt que d'un assujettissement nihiliste unique posé par Nietzsche, Foucault parlera d'un assujettissement permanent de l'être qui serait divers et successif, la question étant alors de déterminer quelle est sa dernière forme pour s'employer à la combattre. C'est cette perspective qui va le conduire à définir les sociétés occidentales modernes comme disciplinaires, mais aussi à annoncer leur crise contemporaine et leur transformation vers ce que Deleuze appellera sociétés de contrôle. On retrouve d'ailleurs là aussi le lien avec Nietzsche, avec la reprise de l'idée de «pouvoir pastoral» dans la définition des sociétés disciplinaires. Reprise originale, cependant, comme le souligne Deleuze, car Foucault projette en fait ce thème sur un autre plan, lui donne une autre dimension. A l'idée de la massification du troupeau, il ajoute la dimension d'individualisation : tous pareils dans leur rapport au groupe, mais tous liés individuellement au guide du troupeau, pasteur, Eglise ou Etat moderne<sup>107</sup>.

De ce fait, l'analyse de l'histoire occidentale par Foucault sera effectuée dans un esprit légèrement différent de celui de Nietzsche et l'amènera à discerner de multiples discontinuités et variétés de réponses là où Nietzsche voit un unique processus de dégénérescence. Foucault veut en effet voir en détail ce qui distingue et rapproche les formes éthiques dans la Grèce classique des formes de l'époque hellénistique puis des formes chrétiennes et modernes : il relève ainsi ce qui s'efface, ce qui se transforme, ce qui est oublié, ce qui est créé dans le processus historique occidental et qui, à travers chacun de ses moments, offre des exemples, des idées pour infléchir ou rompre ce qui constitue le rapport à soi moderne. Pour Nietzsche, cela n'a pas vraiment de sens, le point majeur de rupture étant Socrate, ce qui lui fait d'ailleurs rater, comme Deleuze l'a souligné, le stoïcisme. L'objectif de Nietzsche et de Foucault est donc similaire : la création de sa vie et de soi par un travail continu sur soi-même, travail d'historicisation, de critique et enfin de création-action. Mais leurs propos ne sont pas les mêmes. Foucault vient après Nietzsche, après l'«acquis-Nietzsche», et la critique peut se faire plus précise, plus profonde, plus complexe, dans la poursuite même de la méthode et de la perspective nietzschéenne. On va pouvoir le vérifier à travers l'analyse de trois thèmes de la pensée de Foucault où l'inspiration nietzschéenne est notable : l'histoire, le pouvoir et la subjectivation.

<sup>107</sup> Cf. G. Deleuze, «Un portrait de Foucault», in *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 158.

## 2. 2. La nouveauté du travail de Foucault : la remise en cause de nos catégories de pensée : vérité, pouvoir, sujet

### 1. L'histoire et la vérité

Foucault accorde une énorme importance à l'histoire. Il se défend néanmoins d'être historien. Sa vision de l'histoire est en effet proprement philosophique, c'est un usage de l'histoire qui fait partie de sa méthode et qui est profondément marqué par Nietzsche dans ses concepts clés d'archéologie et de généalogie. Pour Foucault, «l'histoire est ce qui nous sépare de nous-mêmes, et ce que nous devons franchir et traverser pour nous penser nous-mêmes»<sup>108</sup>.

Foucault fut pourtant très critiqué après la parution des *Mots et des choses* pour sa soi-disant ignorance de l'histoire, son rejet de celle-ci pour des structures a-historiques. A ce sujet, Foucault a souligné qu'il a surtout été critiqué par les non-historiens, et qu'il a suscité au contraire un certain intérêt chez les historiens (les cas de Veyne et de Vernant sont exemplaires<sup>109</sup>). Foucault note ainsi que ceux qui lui ont reproché de nier l'histoire étaient aussi ceux qui utilisaient l'histoire, une histoire figée, comme argument au service de leur position idéologique (le Parti communiste, Sartre), et qui ne s'intéressaient jamais à l'histoire en tant que telle, dans ses évolutions et ses paradoxes<sup>110</sup>.

Ce que les historiens ont reprochés à Foucault, en revanche, ce n'est pas d'ignorer l'histoire, mais d'osciller dans ses analyses entre un hyper-rationalisme et une sous-rationalité<sup>111</sup>. La raison en est le rapport particulier de Foucault à l'histoire. Il indique en effet qu'il essaie de travailler dans le sens d'une «événementialisation». Ce qu'il entend par événementialisation, c'est d'abord une «rupture d'évidence» : au lieu de se référer à une constante historique ou à un trait anthropologique immédiat, autrement dit à une structure ou un schéma explicatif quelconque, le travail est de faire surgir une «singularité», de montrer la «singularité» des phénomènes historiques et sociaux. L'objectif est de rompre «ces évidences

<sup>108</sup> G. Deleuze, «La vie comme oeuvre d'art», in *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>109</sup> Cf. par exemple Paul Veyne, «Foucault révolutionne l'histoire», in P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Points-Seuil, 1978, pp. 201-242.

<sup>110</sup> Sur cette question voir M. Foucault, «Sur les façons d'écrire l'histoire» (1967), in *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 585-600; «Foucault répond à Sartre» (entretien avec J. P. Elkabbach) (1968), in *Dits et écrits*, t. I, pp. 662-668; «Revenir à l'histoire» (1972), in *Dits et écrits*, t. II, pp. 268-281; «La poussière et le nuage» (1980), in *Dits et écrits*, t. IV, pp. 11-19. Il se passera la même chose dans la réception de la critique du marxisme par Foucault. Ancien élève d'Althusser, Foucault avait une assez bonne connaissance de Marx pour savoir l'apprécier à sa valeur et s'en inspirer pour ses propres analyses. Ce qu'il critiquait par contre, c'est le dogme ou la *doxa* marxiste, à la fois idéologique et politique, qui empêchait toute critique théorique, et notamment l'idée que Marx constituerait une coupure épistémologique dans la pensée économique (position d'Althusser). Là encore, ce sont les historiens et les marxistes «économistes» qui, indique-t-il, ont été les plus ouverts à ses analyses. Cf. sur ce point, M. Foucault, «Sur les façons d'écrire l'histoire», *op. cit.*

<sup>111</sup> Cf. M. Foucault *et alli*, «Table ronde du 20 mai 1978», in *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 20-34.

sur lesquelles s'appuient notre savoir, nos consentements, nos pratiques»<sup>112</sup>. La fonction de l'événementialisation, c'est donc de démultiplier les causalités et ainsi de mettre au jour la «généalogie» des évidences, des traits «universaux», «nécessaires», en retrouvant «les connexions, les rencontres, les appuis, les blocages, les jeux de force, les stratégies, etc. qui [les] ont à un moment donné formé[s]»<sup>113</sup>, et de voir comment ces constantes, évidentes, comme événements, s'embriquent les uns avec les autres.

Cette perspective est d'ailleurs sensible dans son approche de la question de la Raison ou de la rationalité comme on l'a évoqué plus haut. Foucault rejette absolument l'idée de la rationalité comme invariant anthropologique, donc celle d'une valeur raison absolue, et par là d'une seule «rationalisation» possible par rapport à laquelle sera jugée la «rationalité» plus ou moins rationnelle des sociétés et en dernier lieu de la société rationaliste capitaliste<sup>114</sup>. La rationalité, dans le sens de Foucault, est toujours à la fois construite, présentant donc différentes formes possibles historiques ou à créer, et relative aux pratiques et aux pensées qui lui sont contingentes. Toute pratique connaît ainsi son régime de rationalité, dont l'intérêt ne consiste pas dans une plus ou moins grand écart avec une rationalité absolue, mais dans une articulation toujours créative de savoirs et de pouvoirs, ayant sa propre définition du vrai et du faux. Ainsi, dit-il, «mon problème, c'est de savoir comment les hommes se gouvernent (eux-mêmes et les autres) à travers la production de vérité»<sup>115</sup>. En d'autres termes, ce qu'il cherche à faire, c'est «l'histoire de l'«objectivation» de ces éléments que les historiens considèrent comme donnés objectivement (l'objectivation des objectivités)»<sup>116</sup>.

C'est d'ailleurs à travers Nietzsche que Foucault s'est aperçu que ce qui importait, ce n'était pas de «faire une histoire de la rationalité, mais l'histoire même de la vérité». C'est-à-dire, précise-t-il, qu'«au lieu de demander à une science dans quelle mesure son histoire l'a rapprochée de la vérité (ou lui a interdit l'accès à celle-ci), ne faudrait-il pas plutôt se dire que la vérité consiste dans un certain rapport que le discours, le savoir entretient avec lui-même, et se demander si ce rapport n'est ou n'a pas lui-même une histoire?»<sup>117</sup>. Ce qui lui a paru frappant chez Nietzsche, c'est que, «pour lui, une rationalité – celle d'une science, d'une pratique, d'un discours – ne se mesure pas par la vérité que cette science, ce discours, cette pratique peuvent produire. La vérité fait elle-même partie de l'histoire du discours et est comme un effet interne à un discours ou à une pratique»<sup>118</sup>. Cette perspective n'implique pas

<sup>112</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 23.

<sup>113</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 23.

<sup>114</sup> Ce qui est d'ailleurs la pente problématique de la typologie des rationalités de Weber.

<sup>115</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 27.

<sup>116</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 34.

<sup>117</sup> M. Foucault, «Entretien avec Michel Foucault», *op. cit.*, p. 54.

<sup>118</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 54.

que l'histoire d'une science ou d'un discours est irrationnelle ni que cette science est illusoire, mais «confirme, au contraire, la présence d'une histoire réelle et intelligible, d'une série d'expériences collectives rationnelles qui répondent à un ensemble de règles bien précises identifiables, au cours desquelles se construit autant le sujet connaissant que l'objet connu»<sup>119</sup>.

Pour cette raison, Foucault situe chez Nietzsche la coupure épistémologique majeure dans le savoir historique et le rapport à la vérité et au sujet qu'il implique. Il reprend alors dans sa perspective généalogique les trois usages de l'histoire conçus et dirigés par Nietzsche contre la métaphysique de la connaissance<sup>120</sup>. Ces usages tendent à la fois à historiciser notre condition sociale et individuelle et à extirper la réalité contemporaine d'une simple référence à l'histoire comme «culture de la connaissance», l'extirper de la subordination à la pensée linéaire historique, et donc à la fois au passé, à l'origine perdue, comme au progrès de l'avenir.

Le premier usage est l'usage parodique et bouffon de l'histoire dont le but est de faire éclater l'«histoire monumentale». Il vise à montrer le ridicule et l'inanité des appels légitimants à l'histoire, et ainsi à débusquer la réification morale qui est le véritable objet de cette histoire. Le second usage, lui, est directement dirigé contre l'histoire-continuité. C'est «la dissociation systématique de notre identité». En effet, écrit Foucault, «cette identité, bien faible pourtant, que nous essayons d'assurer et d'assembler sous un masque, n'est elle-même qu'une parodie : le pluriel l'habite, des âmes innombrables s'y disputent, les systèmes s'entrecroisent et se dominant les uns les autres»<sup>121</sup>. Quand on a étudié l'histoire, notait Nietzsche, on se sent «heureux, en opposition avec les métaphysiciens, d'abriter en soi non pas une âme immortelle, mais beaucoup d'âmes mortelles»<sup>122</sup>. L'histoire, généalogiquement dirigée, indique Foucault, n'a ainsi pas pour fin de retrouver les racines de notre identité, mais au contraire de la dissiper. Elle n'entreprend pas de repérer le foyer unique d'où nous venons, «cette première partie où les métaphysiciens nous promettent que nous ferons retour», mais s'attache à faire apparaître toutes les discontinuités qui nous traversent sans qu'y domine aucun pouvoir unificateur<sup>123</sup>. Nietzsche écrivait ainsi :

«C'est un signe de culture supérieure que de maintenir en toute conscience certaines phases de l'évolution que les hommes moindres traversent sans y penser... Le premier résultat est que nous comprenons nos semblables comme des systèmes

<sup>119</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 55.

<sup>120</sup> Cf. M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *op. cit.*, pp. 136-156.

<sup>121</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 154.

<sup>122</sup> F. Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre (Opinions et Sentences mêlées)*, § 17, 1879, cité par M. Foucault, *ibid.*, p. 154.

<sup>123</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 154.

entièrement déterminés et comme des représentants de cultures diverses, c'est-à-dire comme nécessaires et modifiables. Et, en retour : que, dans notre propre évolution, nous sommes capables de séparer des morceaux et de les prendre à part»<sup>124</sup>.

Le troisième usage de l'histoire renforce cette critique de l'identité subjective : c'est l'usage sacrificiel et destructeur de vérité. Il s'oppose à l'histoire-connaissance et à la vérité universelle. Pour Nietzsche, il faut en finir avec les deux thèmes majeurs du XIX<sup>ème</sup> siècle légués par Fichte et Hegel (le fondement réciproque de la vérité et de la liberté, la possibilité d'un savoir absolu), et leur substituer le thème que «périr par la connaissance absolue pourrait bien faire partie du fondement de l'être»<sup>125</sup>. Cela ne signifie pas, précise Foucault, que la volonté de vérité est bornée par la finitude de la connaissance, mais au contraire «qu'elle perd toute limite, et toute intention de vérité dans le sacrifice qu'elle doit faire du sujet de connaissance»<sup>126</sup>. C'est le sacrifice de «l'humanité» au sens du sujet de connaissance qui l'habite. Il s'agit ainsi, dit Foucault, non pas de juger notre passé au nom d'une vérité que notre présent serait seul à détenir, mais de «risquer la destruction du sujet de connaissance dans la volonté, indéfiniment déployée, de savoir»<sup>127</sup>.

C'est en appliquant ces principes que Foucault s'est penché sur la folie, les sciences sociales, la prison puis sur l'Etat moderne, l'éthique chrétienne et les éthiques grecques. L'étude de l'histoire chez Foucault ne peut alors avoir aucune valeur exemplaire. Elle n'a qu'une valeur de mise au jour d'autres expériences, toujours singulières, qui renvoient à des circonstances historiques spécifiques, et au-delà, une valeur de «déprise» de sa propre historicité. L'objectif de Foucault est toujours fixé sur une compréhension du contemporain à la fois par une critique archéologique de celui-ci et par une analyse généalogique de ses constituants. Il ne s'agit pas de faire une histoire des solutions, mais de faire une généalogie des problèmes, des problématiques.

C'est notamment le cas avec l'étude du sujet et de l'éthique de soi de la fin du XX<sup>ème</sup> siècle à la Grèce socratique, qui nous permet d'avoir une vision historique de la constitution du soi en Occident, ou plutôt de la constitution de différents «soi» en opposition ou en continuité les uns avec les autres. Dreyfus et Rabinow soulignent ainsi que Foucault cherche moins à déconstruire le sujet qu'à historiciser le «soi» afin d'ouvrir la possibilité de

<sup>124</sup> F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, § 274, 1878, cité par M. Foucault, *ibid.*, p. 154.

<sup>125</sup> F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 39, 1886, cité par M. Foucault, *ibid.*, p. 156.

<sup>126</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 156.

<sup>127</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 156.

l'émergence d'un nouveau sujet éthique qui soit en opposition au sujet herméneutique chrétien-freudien<sup>128</sup>.

## 2. Le sujet et le pouvoir

A ceux qui prennent son travail pour une critique du pouvoir (Habermas par exemple), Foucault souligne que son but ne fut jamais une analyse du pouvoir en soi, mais bien une recherche sur le sujet, c'est-à-dire sur les modes par lesquels les êtres humains se sont constitués comme sujets en Occident<sup>129</sup>. L'importance de la question du sujet chez Foucault dans ses derniers travaux ne doit alors pas conduire à parler d'un «retour au Sujet» de sa part. Ce qui intéresse Foucault, ce n'est pas le sujet en tant qu'essence ou sujet identitaire, mais la subjectivation comme processus créateur de subjectivité. Pour Foucault, le sujet n'est absolument pas condition de possibilité d'une expérience : «c'est l'expérience qui est la rationalisation d'un processus, lui-même provisoire, qui aboutit à un sujet, ou plutôt à des sujets. J'appellerai subjectivation le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui n'est évidemment que l'une des possibilités d'organisation d'une conscience de soi»<sup>130</sup>. Le sujet identitaire n'est alors qu'une construction historique parmi d'autres qui s'illusionne sur son origine. En Grèce, note Foucault, il n'y a d'ailleurs pas de «sujet», puisqu'aucun penseur grec n'a jamais trouvé, ni même cherché, une définition du sujet. Les Grecs se sont plutôt efforcés de définir «les conditions dans lesquelles serait donnée une expérience qui n'est pas celle du sujet, mais celle de l'individu, dans la mesure où il cherche à se constituer comme maître de soi»<sup>131</sup>.

Foucault relève ainsi que dans tout son travail, il s'est penché sur trois modes d'objectivation qui permettent cette subjectivation<sup>132</sup>. Le premier est les modes d'enquêtes qui se posent eux-mêmes comme sciences : l'objectivation du sujet parlant dans la linguistique, celle du sujet travaillant dans l'économie, ou encore celle du sujet vivant dans la biologie. Le deuxième est l'objectivation du sujet à travers des «pratiques divisantes», séparation à l'intérieur du sujet ou le séparant des autres, et qui donnent lieu aux catégories du fou et du sain d'esprit, du malade et du bien portant, du criminel et du «gentil garçon». Enfin, dans une troisième période, il a essayé d'analyser la façon par laquelle un être humain se transforme en sujet, notamment à travers la question de la sexualité et des techniques de soi.

<sup>128</sup> Cf. H. Dreyfus et P. Rabinow, «Foucault's interpretive analytic of ethics», in *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, *op. cit.*, pp. 253-264.

<sup>129</sup> Cf. M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *op. cit.*, pp. 222-223.

<sup>130</sup> M. Foucault, «Le retour de la morale», *op. cit.*, p. 706.

<sup>131</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 706.

<sup>132</sup> Cf. M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *op. cit.*, pp. 222-223.

Ce qui l'occupe dans ce dernier travail, c'est donc, après avoir fait les généalogies de la vérité et du pouvoir (sujet connaissant, sujet agissant sur les autres), de faire une généalogie de l'éthique, autrement dit de faire une ontologie historique de la façon dont on se constitue comme sujet éthique<sup>133</sup>. Au centre de l'éthique, se place en effet la relation de l'individu à soi-même en ce qu'il se constitue comme sujet moral de ses propres actions. Ce qui fait la difficulté de cette analyse des techniques de soi, ce sont alors deux choses. Premièrement, le fait que les techniques de soi ne demandent pas le même appareil matériel que la production d'objet et sont par conséquent souvent des techniques invisibles. Deuxièmement, le fait qu'elles sont fréquemment liées à des techniques de direction des autres (par exemple dans les institutions d'éducation où on gère les autres et en même temps leur enseigne à se gérer eux-mêmes), et tendent ainsi à être ignorées.

Si Foucault s'est penché sur la question et les pratiques de pouvoir, c'est donc parce qu'il n'est pas suffisant de dire que le sujet est constitué dans un système symbolique, dans un jeu de symboles. Il est aussi constitué dans des pratiques réelles, des pratiques qui sont elles-mêmes analysables historiquement. Pour Foucault, le sujet humain est ainsi non seulement placé dans des relations de production et de signification, mais aussi placé dans des relations de pouvoir très complexes qui ne sont étudiées méthodiquement nulle part<sup>134</sup>. Les deux seules analyses du pouvoir disponibles ressortent en effet soit du modèle juridique, qui correspond à la question de la légitimité du pouvoir, soit du modèle institutionnel, qui renvoie à la question de l'Etat. Foucault s'est alors employé à étendre la définition du pouvoir en élaborant non pas une théorie du pouvoir, toujours réifiante, mais une analytique du pouvoir, qui nécessite à la fois la connaissance des conditions historiques qui motivent la conceptualisation (connaissance historique de notre propre situation) et celle du type même de la réalité que l'on veut étudier.

L'idée qu'il souhaite introduire, c'est que le pouvoir n'existe pas en tant que tel, comme substance, ni comme domination surplombant les individus. Il n'y a que des «relations de pouvoir». C'est-à-dire que

«le pouvoir n'est qu'un type particulier de relations entre individus. Et ces relations sont spécifiques : autrement dit, elles n'ont rien à voir avec l'échange, la production et la communication, même si elles leur sont associées. Le trait distinctif du pouvoir, c'est que certains hommes peuvent plus ou moins entièrement déterminer la conduite

<sup>133</sup> Cf. M. Foucault, «A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours» (traduction modifiée par Foucault de «On the genealogy of ethics», *op. cit.*), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 609-631, ici p. 618.

<sup>134</sup> Cf. M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *op. cit.*, pp. 223-224.

d'autres hommes – mais jamais de manière exhaustive ou coercitive. Un homme enchaîné et battu est soumis à la force que l'on exerce sur lui. Pas au pouvoir. Mais si on peut l'amener à parler, quand son ultime recours aurait pu être de tenir sa langue, préférant la mort, c'est donc que l'on l'a poussé à se comporter d'une certaine manière. Sa liberté a été assujettie au pouvoir»<sup>135</sup>.

En ce sens, Foucault est proprement nietzschéen. Il conçoit en effet que tout pouvoir est un rapport en soi, un rapport de forces, qu'il est une «multiplicité des rapports de forces immanents au domaine où ils s'inscrivent»<sup>136</sup>. Le pouvoir ne s'oppose pas à la liberté, il l'implique. Sans liberté, il n'y a pas de pouvoir, mais simplement de la violence nue. Le pouvoir peut alors se définir comme une action exercée dans le but de déterminer l'action des autres, «une action sur des actions»<sup>137</sup>. Etudier le pouvoir va donc toujours renvoyer à la façon dont les relations de pouvoir sont construites, institutionnalisées, utilisées, par le sujet et dans le sujet. Et il s'étudie partout et à tout moment, car là où il y a liberté, il y a pouvoir. Cette analytique du pouvoir a, là encore, comme objectif la critique du contemporain et la compréhension des mouvements qui l'animent. L'analyse du sujet et l'analyse du pouvoir par Foucault se rejoignent ainsi dans la finalité de la transformation de notre être et de notre condition historique vers une autre «subjectivité» et vers une pratique toujours plus extensive du travail de la liberté, envers soi comme en société<sup>138</sup>.

### 3. Souci du contemporain

Pour expliciter cette démarche et cette préoccupation première, Foucault prend comme exemple les luttes sociales qui ont marqué l'Occident depuis les années cinquante, et qui expriment le lien entre pouvoir, vérité et subjectivité<sup>139</sup>. Selon Foucault, il y a trois types de lutte : soit contre des formes de domination (nationale, sociale, religieuse); soit contre des formes d'exploitation séparant les individus de leur production; soit contre ce qui attache l'individu à lui-même et le soumet aux autres de cette manière (luttes contre l'assujettissement, contre les formes de subjectivité et de soumission). A travers l'histoire,

<sup>135</sup> M. Foucault, « «Omnes et singulatum» : vers une critique de la raison politique» (1979), in *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, p. 160.

<sup>136</sup> M. Foucault, *La Volonté de savoir*, 1976, p. 121, cité par L. Finas in M. Foucault, «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps» (entretien avec L. Finas) (1977), in *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. III, p. 231. Voir aussi sur le pouvoir, sa nature, et ses typologies historiques M. Foucault, «Cours du 14 janvier 1976», in *Dits et écrits*, t. III, pp. 175-189

<sup>137</sup> M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *op. cit.*, p. 237.

<sup>138</sup> Cf. M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?» (a), *op. cit.*, pp. 574-575.

<sup>139</sup> Cf. M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *op. cit.*, pp. 226-228.

ces trois types de luttes apparaissent isolés ou réunis, et dans ce cas-là en général avec une dominante. De nos jours, estime-t-il, c'est la lutte contre les formes d'«assujettissement» qui prend de l'importance même si les luttes contre la domination et l'exploitation sont loin d'avoir disparu. Les luttes contemporaines tournent en effet autour de l'opposition au pouvoir de l'homme sur la femme, des parents sur les enfants, de la psychiatrie sur les malades mentaux, de la médecine sur la population, de l'administration sur la vie des gens. Selon Foucault, ces mouvements sont ainsi bien plus que des luttes antiautoritaires, et ils partagent tous un certain nombre de points communs : ils sont «transversaux», c'est-à-dire à la fois transnationaux et trans-systèmes politiques; ils prennent pour cible les effets de pouvoir en tant que tels; ce sont des luttes «immédiates», à la fois parce qu'elles s'attaquent à l'ennemi le plus proche (père, mari, médecin, bureaucrate...), et parce qu'elles ne cherchent pas de solution dans un avenir radieux. Plus encore, ces luttes mettent en question le statut de l'individu : d'un côté, elles affirment le droit à la différence et soulignent ce qui fait l'individualité des individus; de l'autre, elles attaquent tout ce qui sépare les individus, brise leurs liens avec les autres, divise la vie en société, ou force l'imposition d'une identité individuelle fixe. On aura reconnu ici ce qui, selon Maffesoli, Lipovetsky, Raulet ou Jameson, caractérise l'individu à l'état postmoderne. Mais de ce paradoxe, Foucault en tire une analyse différente. Il estime en effet que, dans leur double sens, ces luttes ne sont pas pour ou contre «l'individu», mais plutôt des luttes contre «le gouvernement par l'individualisation». Ce sont alors aussi des luttes qui s'opposent aux effets de pouvoir liés au savoir et au privilège qu'il accorde, notamment dans ses formes de secret, de déformation ou de mystification. Ce qui est remis en question, c'est la façon dont le savoir circule et fonctionne, ses relations au pouvoir, bref, dit Foucault, le «régime du savoir». Mais, plus encore, ces luttes tournent autour de la question du «Qui sommes-nous?», en rejetant les abstractions économiques et politiques, et leurs corrélats scientifiques ou administratifs dans la tentative de déterminer ce que l'on est, de nous donner une identité. En résumé, selon Foucault, l'objectif principal de ces luttes c'est donc d'attaquer, non pas telle ou telle institution de pouvoir, groupe, élite ou classe, mais plutôt une technique, une forme de pouvoir. Cette forme de pouvoir, c'est celle qui fait des individus des sujets : elle s'applique à la vie quotidienne des individus, les désigne par leur individualité propre, les attache à cette identité, leur impose une loi de vérité qu'ils doivent reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux.

Or, cette forme de pouvoir, Foucault l'a précisément identifiée comme étant la forme du pouvoir de l'Etat moderne, en tant que transfert et systématisation du pouvoir pastoral chrétien, et développement d'un pouvoir à double effet, à la fois totalisant (bio-politique) et individualisant (anatomo-politique). La raison pour laquelle ce type de lutte prévaut

actuellement serait donc due au développement continu depuis le XVI<sup>ème</sup> siècle de cette nouvelle forme politique de pouvoir qu'est l'«Etat moderne», et qui est désormais en crise. La reprise de la technique de pouvoir pastoral le différencie en effet de l'Etat pré-moderne plus préoccupé des intérêts de la totalité, ou d'une classe ou d'un groupe de la population auquel est identifié l'intérêt général, que des individus en tant que tels. Loin d'être une entité survolant les individus et leur existence, l'Etat moderne apparaît ainsi comme une structure très sophistiquée dans laquelle les individus sont intégrés mais à une condition : que leur individualité soit façonnée dans une nouvelle forme et soumise à une série de modèles spécifiques.

C'est justement pour cela, et à travers ces luttes contemporaines, que Foucault voit un lien entre les Grecs et la situation contemporaine<sup>140</sup>. Il se demande en effet si le problème actuel n'est pas d'une certaine façon similaire au leur puisque la plupart des gens, dans leur rejet du pouvoir d'Etat, expriment aujourd'hui leur refus de toute intervention d'un système légal dans leur vie privée personnelle, morale et en même temps leur refus d'une éthique fondée dans la religion. Or, chez les Grecs des époques classique, hellénistique, et impériale (V<sup>ème</sup> siècle av. J. C. - IV<sup>ème</sup> siècle apr. J. C.), Foucault relève que l'éthique n'était liée à aucun système institutionnel social, ou au moins légal, pas plus qu'elle n'était directement liée à une religion. Les gens étaient en fait plus préoccupés de leur conduite morale, de leur éthique, de leurs relations à eux-mêmes et aux autres que par les questions de la vie après la mort, des Dieux ou du pouvoir d'intervention de ceux-ci. Plus encore, leur souci, leur thématique, était de constituer une éthique qui soit une esthétique de l'existence. Ceci ne signifie cependant pas, insiste-t-il, que les Grecs offriraient une alternative possible à l'impasse de la situation contemporaine, leur hiérarchie sociale (esclavagiste et virile) n'ayant rien à envier. Mais simplement que leur type de problématisation rejoint davantage les questionnements contemporains que la problématique moderne, et cela tant au niveau de l'éthique que de la subjectivité.

Le retour sur le passé qu'opère Foucault a ainsi pour objectif de débusquer les illusions historiques, la contingence des constructions de vérité, mais aussi de mettre au jour des rapports à soi différents de ceux qui nous conditionnent dans la société moderne disciplinaire afin de se dégager de ce conditionnement historique, et de créer de nouveaux rapports à soi. Pour finir, et compléter cette analyse de la pensée de Foucault, je voudrais donc revenir sur ses études historiques, d'abord du pouvoir pastoral, puis de l'éthique grecque, en soulignant à la fois le rapport à Nietzsche et le souci de Foucault d'aboutir à la création d'une nouvelle subjectivité.

<sup>140</sup> M. Foucault, «A propos de la généalogie de l'éthique», *op. cit.*, pp. 611-612.

## 2. 3. Analyses généalogiques : Pouvoir pastoral, éthique chrétienne et éthiques grecques

### 1. Le pouvoir pastoral

Rappelons donc d'abord brièvement comment Foucault définit le pouvoir pastoral<sup>141</sup>. Cette forme de pouvoir se caractérise par le fait qu'elle est axée sur le salut (à la différence du pouvoir politique); qu'elle est oblatrice (par opposition au pouvoir de souveraineté); qu'elle est individualisante (à la différence du pouvoir juridique); qu'elle est coextensive et continue avec la vie; et enfin qu'elle est liée à la production de la vérité - la vérité de l'individu lui-même. A la différence de l'Etat comme incarnation politique d'un pouvoir centralisé et centralisateur, le pastorat est donc un pouvoir «individualisateur», c'est-à-dire un ensemble de «techniques de pouvoir tourné vers les individus et destinées à les diriger de manière continue et permanente»<sup>142</sup>.

Ce que soutient Foucault, c'est qu'autour du XVIIIème siècle, au moment où l'institution ecclésiastique commence à disparaître comme pouvoir établi (que l'on peut mettre en relation avec la crise et la chute de la raison théologique évoquées par Deleuze dans son analyse de Leibniz), la fonction du pouvoir pastoral qu'elle incarnait s'est développée hors de cette institution et notamment dans le pouvoir d'Etat. Ainsi, plutôt que de lui être opposé, le pouvoir pastoral «s'est trouvé associé à son contraire, l'Etat»<sup>143</sup>. Ce faisant, l'Etat moderne a su conjuguer les deux grands modèles du pouvoir de l'Antiquité : d'un côté le modèle judaïque, ou le jeu du berger et du troupeau, sophistiqué dans le christianisme par une individualisation accrue; de l'autre, le modèle grec ou le jeu de la cité et du citoyen où la cité survit à travers le sacrifice de ses citoyens. On aboutit à une double individualisation et totalisation historiquement unique<sup>144</sup>. Dans sa nouvelle forme, le pouvoir pastoral connaît alors quelques changements<sup>145</sup>. Le mot salut prend un sens mondain : santé, bien-être, sécurité, protection contre les accidents. Les représentants du pouvoir pastoral augmentent en conséquence : institutions publiques, appareil d'Etat, au minimum police et gendarmerie. La multiplication des objectifs et des agents de pouvoir pastoral centre enfin le développement du

<sup>141</sup> Cf. M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *op. cit.*, p. 229.

<sup>142</sup> M. Foucault, « «Omnes et singulatim» », *op. cit.*, p. 136.

<sup>143</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 136.

<sup>144</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 147.

<sup>145</sup> Cf. M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *op. cit.*, pp. 230-231.

savoir autour de deux rôles : le premier, globalisant et quantitatif, concernant la population (bio-politique); le second, analytique, concernant l'individu (anatomo-politique)<sup>146</sup>.

Dans un deuxième temps, Foucault montre que si le pouvoir pastoral chrétien s'oppose à la pensée politique grecque, il connaît aussi une certaine continuité de pratiques et de perceptions avec la Grèce antique dans le sens d'une radicalisation des formes éthiques grecques vers une introjection et une ascèse centrée sur l'identité de soi. Cette opération constitue en fait la première transformation du pouvoir pastoral avec l'association chez les chrétiens du vieux thème judaïque à des technologies de soi grecques. En dépit de l'opposition et du rejet du pouvoir pastoral «oriental» par les Grecs (Platon notamment), l'éthique chrétienne, elle, va en effet reprendre et transformer toute une série de techniques de soi développées au cours des neuf siècles de domination culturelle grecque (Vème siècle av. J. C. - IVème siècle ap. J. C.), et donner ainsi une forme et une efficacité nouvelle au pouvoir pastoral<sup>147</sup>.

Au-delà du pouvoir pastoral, ce qui intéresse alors Foucault dans sa remontée généalogique des formes de subjectivation, c'est de voir, d'une part, la spécificité grecque et, d'autre part, qu'au sein même de la pensée grecque, existent des solutions très différentes à la problématique du soi et de l'éthique de soi. Tant le socratisme que le stoïcisme ou l'épicurisme proposent en effet des éthiques fondamentalement opposées à l'éthique chrétienne en ce qu'elles sont toutes axées sur le «souci de la vie» et sur le «souci de soi». Parmi ces philosophies, le stoïcisme se distingue comme étant le lieu à la fois de la disparition de la dialectique et du développement d'une vision «constructiviste» de soi. En contraste avec l'éthique chrétienne, l'éthique stoïcienne est ainsi esthétique et non normalisante, axée sur le choix personnel et non sur son application à toute la population. On peut alors selon Foucault saisir le «souci de soi» grec, et surtout stoïcien, comme une pratique de la liberté<sup>148</sup>. Tout en acceptant cette hypothèse, il me semble, dans l'optique de la critique nietzschéenne, qu'il est néanmoins nécessaire de faire une distinction dans ces pratiques grecques entre celles qui affirment une liberté de création et celles qui impliquent une soumission à des valeurs supérieures (divines ou de la cité). On retrouve alors dans les analyses de Foucault la même opposition Socrate-Stoïciens, doublée d'une opposition Stoïciens-Christianisme, que celle avancée par Deleuze.

<sup>146</sup> Sur ces deux derniers points, voir les analyses par Foucault de la Raison d'Etat et de la «police», in «*Omnes et singulatim*», *op. cit.*, et «La technologie politique des individus» (1982), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 813-828.

<sup>147</sup> Sur ce point, voir M. Foucault, «Entretien avec Michel Foucault», *op. cit.*, p. 40, et «*Omnes et singulatim*», *op. cit.*, pp. 137-147.

<sup>148</sup> Cf. M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» (1984), in *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 708-729.

## 2. Socratismes et christianisme

Foucault rappelle en effet quels sont les principes mêmes de l'interrogation philosophique socratique. Contrairement à ce que l'on pense généralement, elle ne tourne pas uniquement autour de la «connaissance de soi-même» (*gnôthi seauton*). Cette préoccupation est en effet liée chez Socrate à un autre principe moral, fondamental chez tous les Grecs : le «souci de soi», *epimeleia heautou*, qui détermine lui-même la connaissance de soi comme travail et objectif suprême. Autrement dit, on doit se connaître pour bien s'occuper de soi. Ainsi, rapporte Foucault, dans l'*Apologie de Socrate* de Platon, «Socrate se présente à ses juges comme un maître de l'*epimeleia heautou*. Vous vous «préoccupez sans honte d'acquérir richesses, réputation et honneurs», leur dit-il, mais vous ne vous occupez pas de vous-mêmes, vous n'avez nul souci de «la sagesse, de la vérité et de la perfection de l'âme». En revanche, lui, Socrate, veille sur les citoyens, s'assurant qu'ils se soucient d'eux-mêmes»<sup>149</sup>.

Chez Socrate, note cependant Foucault, validant ainsi la critique de Nietzsche, ce souci de soi est subordonné lui-même à des valeurs supérieures : divines ou sociales, pour les dieux ou pour la cité. Socrate indique en effet ce qui motive son action : «1) sa mission lui a été confiée par les dieux et il ne l'abandonnera qu'à son dernier soupir; 2) il n'exige aucune récompense pour cette tâche; il est désintéressé; il l'accomplit par bonté; 3) sa mission est utile pour la cité - plus utile que la victoire militaire des Athéniens à Olympie -, parce qu'en apprenant aux hommes à s'occuper d'eux-mêmes il leur apprend à s'occuper de la cité»<sup>150</sup>. En fait, indique Foucault, on peut retrouver exactement la même idée et la même formulation huit siècles plus tard dans des écrits chrétiens comme ceux de Grégoire de Nysse. Mais chez les chrétiens, c'est avec un sens entièrement différent dans son *objectif* : «Ce n'est pas au mouvement qui conduit l'individu à prendre soin de lui-même et de la cité que pense Grégoire de Nysse; il pense au mouvement par lequel l'individu renonce au monde et au mariage, se détache de la chair et, avec la virginité du cœur et du corps, recouvre l'immortalité dont il avait été privé»<sup>151</sup>. Si la philosophie antique et l'ascétisme chrétien se placent tous deux sous le signe du souci de soi, c'est donc dans des déterminations radicalement différentes.

Et de fait, ce qui marque la différence du christianisme et du socratismes, selon Foucault, c'est la disparition graduelle du «souci de soi» au profit d'une unique préoccupation de connaissance de soi dirigée vers la renonciation de soi, et ce dans une optique de salut. Dans la pensée chrétienne et plus encore dans la pensée moderne, il y a ainsi eu inversion dans la hiérarchie des deux principes de l'Antiquité, «prends soin de toi» et

<sup>149</sup> M. Foucault, «Les techniques de soi» (1982), in *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 783-813, ici p. 787.

<sup>150</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 787.

<sup>151</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 787. Foucault se réfère ici au *Traité de la virginité* de Grégoire de Nysse.

«connais-toi toi-même». «Dans la culture gréco-romaine, la connaissance de soi est apparue comme la conséquence du souci de soi. Dans le monde moderne, la connaissance de soi constitue le problème fondamental»<sup>152</sup>. Cela s'explique, précise Foucault, d'une part parce que notre morale, une morale de l'ascétisme, n'a cessé de dire que le soi était l'instance que l'on pouvait rejeter, et d'autre part, parce que, dans la philosophie théorique qui va de Descartes à Husserl, la connaissance de soi (le sujet pensant) a pris une importance de plus en plus grande en tant que premier jalon de la théorie du savoir.

On retrouve ce même complexe de similitude et de différence entre Platon et le christianisme sur le thème de la contemplation de soi, et pour les mêmes raisons. L'idée que la contemplation de soi permet au soi de dissiper les ombres et d'arriver à la vérité est en effet déjà présent chez Platon. Mais, dit Foucault, c'était une forme de contemplation ontologique et non psychologique, elle est davantage liée au souci de soi qu'à sa pure connaissance. La contemplation de l'âme nécessite alors l'autre comme miroir, tel que l'a relevé Vernant. Il faut regarder dans l'oeil de l'autre pour se connaître, l'oeil de l'autre est le miroir de son âme, ce qui marque la distinction entre la connaissance ontologique de soi et l'exercice du soi sur lui-même. Platon ne parle ainsi jamais de l'examen de conscience, mais d'une contemplation de son âme, et de son élément divin, dans l'âme de l'autre.

Foucault reconnaît toutefois que la subordination du souci de soi à la connaissance de soi avait déjà eu lieu avec Platon. Et c'est là que se situe l'opposition avec les stoïciens qui récuse cette subordination et ne voient en la connaissance de soi qu'un outil parmi d'autre de leur éthique de soi. Qu'est-ce que signifie en effet «prendre soin de soi» chez Socrate? D'abord, indique Foucault, on voit que dans le rapport de Socrate à Alcibiade, de maître à élève, il y a une soumission, une soumission non pas physique mais une soumission spirituelle. Ambition politique et amour philosophique se rejoignent ici pour accepter cette relation de soumission présentée sous le signe du «souci de soi»<sup>153</sup>. Ensuite, le soi chez Socrate renvoie déjà à une notion d'identité, ce qui permet de passer de la question «quel est ce soi?» à la question «à partir de quel fondement trouverais-je mon identité?»<sup>154</sup>. Ce fondement, c'est l'âme, qu'il faut alors contempler et comprendre pour connaître son identité, aboutissant finalement à ce que «prendre soin de soi» consiste en fait à se connaître soi-même. «La connaissance de soi devient l'objet de la quête du souci de soi», et, souligne Foucault, Platon, comme tous les platoniciens, donnera la priorité au précepte delphique «connais-toi toi-même»<sup>155</sup>.

<sup>152</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 789.

<sup>153</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 790.

<sup>154</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 791.

<sup>155</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 792.

Chez les stoïciens, le privilège s'inverse, et «l'accent sera mis non pas sur la connaissance de soi, mais sur le souci de soi - ce dernier devenant autonome et s'imposant même comme premier problème philosophique»<sup>156</sup>. Dans les termes de Foucault, on dira que la recherche de la vérité change d'axe avec les stoïciens et quitte le domaine âme-divinité socratique, autrement dit l'idée d'une «origine» à retrouver, que les Chrétiens ré-exprimeront dans la notion de «pureté».

### 3. Stoïcisme

Avec les stoïciens, c'est donc un autre souci de soi, un «nouveau souci de soi» qui apparaît et qui implique une nouvelle expérience de soi. A l'époque hellénistique et sous l'Empire romain, le souci de soi ne constitue plus seulement une préparation à la vie politique comme sous Platon, il est devenu un principe universel. Même, «Il vaut mieux se détourner de la politique pour mieux s'occuper de soi-même»<sup>157</sup>. Contrairement à Platon ou plus tard aux premiers chrétiens, le problème, pour Sénèque, n'est pas de découvrir la vérité du sujet (inscrite dans la mémoire) mais de rappeler cette vérité à la mémoire, de ressusciter une vérité perdue. Mais ce n'est ni lui-même, ni sa nature, ni son origine ou ses affinités surnaturelles que le sujet oublie : il oublie les règles de conduite, ce qu'il aurait du faire. Le modèle du souci de soi change d'un modèle pédagogique (Platon) à un modèle médical : «on doit devenir le médecin de soi-même». Par ailleurs, le souci de soi n'ayant plus comme objectif la politique, il devient la tâche de toute une vie. L'objectif est «de se préparer à un accomplissement total : la vie». C'est tout le rapport connaissance de soi-souci de soi qui change. Dans la philosophie stoïcienne, se dessinent ainsi une nouvelle conception de la vérité et de la mémoire, ainsi qu'une autre méthode d'examen de soi. Le dialogue disparaît, remplacé par un rapport pédagogique dans lequel le maître/professeur parle sans poser de questions et le disciple ne répond pas : il doit écouter et garder le silence. L'art d'écouter, souligne Foucault, devient «capital pour celui qui veut faire la part de la vérité et de la dissimulation, de la rhétorique et du mensonge dans le discours des rhétoriciens. L'écoute est liée au fait que le disciple n'est pas sous le contrôle de ses maîtres, mais dans la posture de celui qui recueille le *logos*»<sup>158</sup>. Ainsi, à la place du dialogue platonicien, deux thèmes se font jour : «d'une part le thème d'écouter la vérité et, d'autre part, le thème de l'examen et de l'écoute de soi comme moyen de découvrir la vérité qui se loge dans l'individu. La différence

<sup>156</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 792.

<sup>157</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 795.

<sup>158</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 797.

qui se marque entre les deux époques est l'un des grands signes de la disparition de la structure dialectique»<sup>159</sup>.

L'ascèse ne sera donc chez les stoïciens aucunement un procédé aboutissant à la révélation du soi secret, ou conduisant au renoncement de soi-même, mais plutôt un acte de remémoration. Alors que pour Platon, «l'individu doit découvrir la vérité qui se cache en lui», et que chez les chrétiens, il doit se purifier pour atteindre la loi de Dieu qui l'anime, pour les stoïciens, «la vérité n'est pas à découvrir dans l'individu, mais dans les *logoi*, les préceptes des maîtres. Le disciple mémorise ce qu'il a entendu, convertissant les paroles de ses maîtres en règles de conduite. Le but de ces techniques est la subjectivation de la vérité»<sup>160</sup>. L'originalité du stoïcisme, c'est ainsi que le sujet n'est pas conçu comme le terrain sur lequel s'opère le processus de décryptage, mais comme le point où les règles de conduite se rencontrent dans la mémoire. «Le sujet constitue le point d'intersection des actes qui nécessitent d'être soumis à des règles et des règles qui définissent la manière dont il faut agir»<sup>161</sup>.

L'*askêsis* stoïcienne va alors impliquer «la considération progressive de soi, la maîtrise de soi - une maîtrise à laquelle on parvient non pas en renonçant à la réalité, mais en acquérant et en assimilant la vérité»<sup>162</sup>. C'est «un ensemble de pratiques par lesquelles l'individu peut acquérir, assimiler la vérité, et la transformer en principe d'action permanente. L'*alêtheia* devient l'*êthos*. C'est un processus d'intensification de la subjectivité»<sup>163</sup>. Son but final n'est pas de préparer l'individu à une autre réalité, mais souligne Foucault «de lui permettre d'accéder à la réalité de ce monde-ci»<sup>164</sup>. Ce que ne dit pas Foucault, mais que l'on peut logiquement déduire de l'analyse parallèle des stoïciens par Deleuze, c'est que la réalité de ce monde-ci, c'est en fait, comme on l'a vu avec Marc-Aurèle, la réalité de l'événement. Ce que cherchent les stoïciens, c'est en effet une vérité de l'événement et non pas une vérité de l'être, car ils ne conçoivent aucunement que la vérité soit au fond de l'être.

C'est bien là la grande différence avec l'ascétisme chrétien qui va reprendre les techniques et pratiques stoïciennes, mais pour les diriger vers d'autres buts, dans la recherche d'un autre type de vérité. Dans le christianisme, l'accès à la vérité ne pourra pas se concevoir sans la pureté de l'âme : la pureté de l'âme «vient en conséquence de la connaissance de soi et elle est la condition nécessaire à la compréhension du texte» (cf. Augustin)<sup>165</sup>.

<sup>159</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 797.

<sup>160</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 799.

<sup>161</sup> M. Foucault, *ibid.*, pp. 798-799.

<sup>162</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 800.

<sup>163</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 800.

<sup>164</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 800.

<sup>165</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 805.

#### 4. Les Grecs et l'époque contemporaine : différence et inspiration

En comparaison de l'attitude socratique, le souci de soi stoïcien, comme recherche d'une morale ou d'une vertu qui ne soit pas celles des hauteurs et des profondeurs, mais celle de l'Aiôn, peut donc ouvrir sur une pratique de la liberté en tant que création de soi, et s'oppose bien au ressentiment de type nihiliste. Mais cette éthique se doit d'être effectivement une «manière d'être» (Agamben, Deleuze), un *êthos* (Foucault), et non un culte du soi ou une simple stylisation de soi comme le *self-fashioning* «californien» dont le souci de vérité et d'authenticité est dénoncé par Foucault<sup>166</sup>. L'*epimeleia heautou*, le souci de soi, n'a en effet rien à voir, selon lui, avec l'application moderne du savoir et de la technologie au soi. Chez les Grecs, le savoir et la science étaient sélectionnés selon des préoccupations éthiques et esthétiques, subordonnés à une fin pratique de maîtrise. Dans le culte du soi «californien», au contraire, on est supposé découvrir sa vérité grâce à une science psychologique ou psychanalytique qui est elle-même supposée capable de dire ce qu'est le vrai soi. Or, Foucault montre à travers l'éthique grecque qu'il n'y a aucune nécessité de relier, et ainsi de subordonner, les problèmes éthiques à un savoir scientifique pas plus qu'à toute autre structure sociale, économique ou politique. Ce que nous prouvent les Grecs, c'est que l'éthique peut être reliée à une esthétique de l'existence.

L'esthétique de l'existence ne doit ainsi pas être assimilée à des conduites ou actions qui sont liées à un «vrai» savoir sur la vie, le désir, la nature, le corps qui implique des «commandements précis de vie», et qui apparaissent dans les mouvements contemporain vers l'«authenticité de soi»<sup>167</sup>. Authenticité et construction de soi sont en fait pour Foucault plutôt antithétiques, l'une se référant à une adéquation à soi, à un fond originel (sous la répression et les illusions), l'autre à une ouverture sur l'inconnu, un façonnage créatif de soi, à la créativité. Contrairement à Sartre, Foucault estime qu'il ne faut pas référer l'activité créatrice de quelqu'un à une forme de relation qu'il a avec lui-même, mais de relier cette forme de relation à soi-même à une activité créatrice<sup>168</sup>. Autrement dit, souligne Foucault, la conséquence pratique de l'idée que le soi n'est pas un donné originel est que l'on doit se construire comme une oeuvre d'art, dans l'optique même de Nietzsche de création de sa vie, de son style, à travers une longue pratique et un travail quotidien.

<sup>166</sup> Cf. M. Foucault, «A propos de la généalogie de l'éthique», *op. cit.*, pp. 617 et 624, et Wilhelm Schmid, «Foucault : la forme de l'individu», *Magazine littéraire*, n° 264, avril 1989, p. 56.

<sup>167</sup> M. Foucault, «A propos de la généalogie de l'éthique», *op. cit.*, p. 617.

<sup>168</sup> M. Foucault, «On the genealogy of ethics», *op. cit.*, p. 236. Ce passage disparaît dans la traduction française remaniée par Foucault.

## 2. 4. La subjectivation créatrice ou vouloir-artiste chez Foucault

A la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, Kant écrit le texte «Qu'est-ce que les Lumières?» qui nous a servi à définir la modernité (Chapitre I). Comme on l'a souligné alors, Foucault accorde un grand intérêt à ce texte, car, à travers lui, il voit pour la première fois un philosophe proposer comme travail philosophique non pas un système métaphysique ou les fondations d'un savoir scientifique, mais un événement historique et même contemporain. En d'autres termes, selon Foucault, Kant demandait : «Qui sommes-nous», comme *Aufklärer*, comme partie aux Lumières? Si l'on compare avec la question cartésienne, «Qui suis-je?», le Je, pour Descartes, est chacun, partout, à tout moment<sup>169</sup>. Mais Kant demande, lui, qui sommes-nous à un moment précis de l'histoire. Sa question apparaît ainsi, pour Foucault, être une analyse à la fois de nous et de notre présent. Depuis, note-t-il, cette tâche de la philosophie a pris de plus en plus d'importance, comme analyse critique de notre monde, chez Hegel, chez Nietzsche, mais aussi dans toutes les sciences sociales critiques modernes.

C'est en cela que Foucault se place dans la continuité de Kant et de la philosophie moderne. Mais c'est aussi à ce point qu'il se distingue. En effet, selon lui, l'objectif désormais ne devrait plus être seulement de «découvrir ce que l'on est», ni même d'ailleurs d'affirmer ce que l'on est, mais, en poussant la même logique jusqu'au bout, de refuser ce que l'on est. Selon Foucault, nous devons imaginer et construire ce que nous pourrions être pour se débarrasser de cette sorte de «double contrainte» politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne. Aussi bien, le problème contemporain n'est pas tant de libérer l'individu de l'Etat, des institutions de l'Etat, mais de «nous libérer nous de l'Etat et du type d'individualisation qui s'y rattache» : nous devons «promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles»<sup>170</sup>. Or, c'est là, dans cette phrase, dans ce programme politique, qui est aussi un programme de liberté et d'éthique, que l'on retrouve la postmodernité et Deleuze. C'est aussi très exactement le programme des singularités quelconques esquissé par Agamben, celui de la lutte entre l'Etat et la société «non-liée», non-société faite des singularités libres qui se définissent uniquement par rapport à elles-mêmes, à leur événement, un programme qui demande toutefois un travail de retournement des dynamiques aliénantes de la société contemporaine.

Or ce travail-là, il semble bien que c'est dans l'application du principe de critique de notre être historique de Foucault et de ses méthodes d'analyses qu'on pourra l'effectuer. Foucault demande que l'on refuse ce que l'on est pour créer du nouveau. Mais comment et à

<sup>169</sup> M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *op. cit.*, pp. 231-232.

<sup>170</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 232.

partir de quoi réaliser du nouveau une fois le sujet dé-substantialisé? Selon Deleuze, la réponse est dans la pensée du pli, de l'inflexion, de la subjectivation comme rapport de création, qui est au coeur du travail de Foucault. Il faut ainsi, écrit Deleuze, dans la compréhension même de l'oeuvre de Foucault, saisir la subjectivation et la création de soi comme le «pliage de la ligne du dehors»<sup>171</sup>.

La ligne du dehors, dit Deleuze, c'est «notre double, avec toute l'altérité du double». C'est là d'où vient la pensée, c'est à la fois le plus proche et le plus lointain, comme Foucault l'a analysé dès *Raymond Roussel* et son article sur Blanchot<sup>172</sup>. Mais cette ligne du dehors est en soi trop violente, trop rapide, elle est mortelle et destructrice. Il faut donc nécessairement la plier pour à la fois l'affronter et la rendre vivable : «il faut arriver à plier la ligne, pour constituer une zone vivable où l'on peut se loger, affronter, prendre un appui, respirer – bref, penser. [...] La ligne, elle, ne cesse de se déplier à des vitesses folles, et nous, nous essayons de plier la ligne, pour constituer les «êtres lents que nous sommes», atteindre à «l'oeil du cyclone», comme dit Michaux»<sup>173</sup>. C'est cette pliure de la ligne que Foucault découvre dans ses derniers livres comme processus de subjectivation, comme «opération d'un art de vivre». Il y a ainsi quatre plis principaux chez Foucault, note Deleuze :

«Le pli qui fait notre corps (si nous sommes grecs, ou notre chair si nous sommes chrétiens, il y a beaucoup de variations pour chaque pli), le pli que fait la force quand elle s'exerce sur soi au lieu de s'exercer sur d'autres forces, la pliure que fait la vérité dans son rapport avec nous, enfin le plissement ultime, celui de la ligne du dehors elle-même pour constituer une «intérieurité d'attente» »<sup>174</sup>.

La subjectivation est ainsi par définition une pratique de la liberté. C'est «donner une courbure à la ligne, faire qu'elle revienne sur soi, ou que la force s'affecte elle-même. Alors nous auront les moyens de vivre ce qui serait invivable autrement»<sup>175</sup>. C'est pour cela que Foucault reconnaît son invention chez les Grecs car ils furent les premiers, dans un rapport de pouvoir entre hommes libres, à demander que la force se plie sur elle-même, entre dans un rapport avec soi et pas seulement avec les autres, comme maîtrise de soi, création de soi. Une fois dépassées les étapes du savoir et du pouvoir, la subjectivité est donc toujours à produire,

<sup>171</sup> G. Deleuze, «Un portrait de Foucault», *op. cit.*, pp. 148-156.

<sup>172</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 150. Cf. M. Foucault, «La pensée du dehors» (1966) (sur M. Blanchot), in *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 518-539. Sur le rapport au dehors et l'interaction du dehors, des forces composantes, et des forces composées chez Foucault, cf. G. Deleuze, *Foucault*, *op. cit.*, notamment «Les stratégies ou le non-stratifié : la pensée du dehors (pouvoir)», pp. 77-99, et «Les plissements, ou le dedans de la pensée (subjectivation)», pp. 101-130.

<sup>173</sup> G. Deleuze, «Un portrait de Foucault», *op. cit.*, p. 151.

<sup>174</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 153.

<sup>175</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 154.

comme opération artiste, «vouloir-artiste» nietzschéen, c'est-à-dire «l'ultime dimension de la volonté de puissance», comme individuation individuelle ou collective, comme expérience de la liberté<sup>176</sup>.

Mais on reconnaît aussi que cette ligne, c'est la ligne de l'Aiôn, c'est-à-dire la ligne de l'événement, le lieu de la subjectivation stoïcienne, selon Deleuze. On peut alors revenir sur la question de l'éthique ou manière de vivre stoïcienne, mais cette fois-ci de façon directement philosophique, et la mettre encore en rapport avec Nietzsche pour effectuer la reconnaissance de notre fortuité ontologique, et assurer la création permanente de nous-mêmes dans notre être trans-historique.

---

<sup>176</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 154, 156, 160.

### 3. La volonté de l'événement : vers une nouvelle ontologie du sujet chez Deleuze

Deleuze ne développe pas comme Foucault une critique historique, mais plutôt philosophique de la subjectivité. Il cherche ainsi à dégager, de façon trans-historique, des modalités différentes de saisie du réel et du sujet à travers des systèmes philosophiques, des oeuvres littéraires, des théories scientifiques, ou des figures de style discursif. Deleuze se tourne alors aussi vers les Grecs, dans leur diversité, pour trouver des exemples de ces différents modes d'être et de perception, et surtout, on l'a vu, vers l'expérience stoïcienne dans sa double opposition au platonisme et au rationalisme, c'est-à-dire au modèle dominant occidental de rationalisation du réel<sup>177</sup>. Contre l'essence et l'être de Platon, les stoïciens inaugurent en effet pour Deleuze une pensée de l'événement, à la fois manière d'être et saisie du réel, en un mot «volonté», qui perturbe, déséquilibre et disqualifie la logique rationaliste et idéaliste. Ce faisant, ils expriment cette dimension du réel qui est constamment présente mais dissimulée, emprisonnée, dans les structures de l'organisation identitaire, cette dimension de «non-sens» qui n'opère pas sur le plan structural de transcendance, mais sur un plan d'immanence.

Après avoir montré comment la philosophie stoïcienne permettait à Deleuze d'éclairer la genèse du sens et du langage et l'avoir mis en rapport avec la perspective nietzschéenne, avoir vu également avec Foucault et Vernant comment l'expérience des Grecs, et en particulier des stoïciens, ouvraient sur un autre type de subjectivité que la subjectivité moderne cartésienne, je voudrais donc maintenant exposer comment cette pensée de l'événement, en tant qu'éthique implique en effet elle-même une autre forme de sujet, une autre «ontologie». Pour cela, je me pencherai successivement sur les questions de l'humour comme rapport à soi, de la morale stoïcienne, puis de la volonté, de la communication et de l'univocité de l'événement.

#### 3. 1. Humour et expression : une autre morale

##### 1. Les limites dialectiques de la subjectivité d'ironie

<sup>177</sup> Sur son analyse du platonisme et de l'épicurisme, cf. G. Deleuze, «Platon et le simulacre», *Logique du sens*, op. cit., Appendice I, pp. 292-307, et «Lucrèce et le simulacre», *Logique du sens*, Appendice II, pp. 307-324.

Jameson a relevé la relation entre l'ironie et le modernisme et la dissolution de celle-ci dans le pastiche postmoderne. La disparition de toute norme, norme discursive, linguistique, artistique, interdit en effet toute prise à l'ironiste qui a besoin d'une identité fixe, normative, pour déployer sa critique. Dans le postmodernisme, le langage n'a lui-même plus de sujet reconnu, et ne peut servir de support à l'ironie. Cette oblitération de l'auteur est en fait caractéristique, souligne Foucault, de la pensée non-dialectique qui s'oppose autant à la philosophie moderne qu'à la littérature classique (ou à la musique classique). Foucault note ainsi qu'à partir d'*Igitur*, l'expérience de Mallarmé, «montre bien comment le jeu propre, autonome, du langage vient se loger là précisément où l'homme vient de disparaître. Depuis, on peut dire que la littérature est le lieu où l'homme ne cesse de disparaître au profit du langage. Où «ça parle», l'homme n'existe plus»<sup>178</sup>.

C'est dans cette perspective que Deleuze met en relation l'ironie avec le rapport interne du sujet au langage, autrement dit avec la question «qui parle?». Il relève que la réponse «classique» à cette question est celle qui détermine l'individu comme celui qui parle, non pas l'individu empirique mais l'individu abstrait, comme essence originaire et représentation. Or, c'est cette même conception subjectivisante qui anime l'ironie.

Cette conception n'est donc pas seulement «classique». Elle est présente chez les Grecs, où l'on peut observer une première forme d'ironie : «l'ironie socratique», qui a déjà pour tâches «d'arracher l'individu à son existence immédiate, de dépasser la particularité sensible vers l'Idée et d'instaurer des lois de langage conformes au modèle»<sup>179</sup>. Mais si l'ironie socratique offre un premier exemple d'une «subjectivité parlante et mémorante», il manque encore chez Platon la fermeture complète de la boucle, autrement dit la définition de l'individu, non pas seulement comme départ et tremplin, mais également comme fin. Ceci ne se produit qu'avec la raison théologique, c'est-à-dire au moment où l'ironie «arrive à déterminer non seulement le tout de la réalité mais l'ensemble du possible comme individualité suprême originaire» (Dieu)<sup>180</sup>. C'est le monde classique, celui de Descartes comme celui de Leibniz, le monde qui fut l'objet de la critique de Kant dans son élaboration du transcendantal. L'ironie classique montre ainsi que «le plus universel dans la représentation se confond avec l'extrême individualité du représenté qui lui sert de principe»<sup>181</sup>. Ainsi, «non seulement l'universel de l'Idée, mais le modèle d'un pur langage rationnel par rapport aux premiers possibles, deviennent moyens de communication naturelle

<sup>178</sup> M. Foucault, «L'homme est-il mort», *op. cit.*, pp. 543-544.

<sup>179</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>180</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 163.

<sup>181</sup> G. Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 83.

entre un Dieu suprêmement individué et les individus dérivés qu'il crée; et c'est ce Dieu qui rend possible une accession de l'individu à la forme universelle»<sup>182</sup>.

La critique kantienne fait raison de cette velléité mais elle ne change pas vraiment les termes du problème. Elle donne ainsi lieu, selon Deleuze, à une troisième figure de l'ironie, l'ironie romantique, qui n'est plus centrée sur l'individu mais sur la personne, correspondant ainsi au passage de l'identité analytique de l'individu à l'unité synthétique finie de la personne. Au niveau littéraire, indique Deleuze, on peut observer ce changement dans ce qui sépare les *Essais* de Montaigne, inscrit dans le monde classique et explorant les diverses figures de l'individuation, et les *Confessions* de Rousseau, «qui annoncent le romantisme en tant qu'elles sont la première manifestation d'une personne ou d'un Je»<sup>183</sup>. L'ironie romantique se définit ainsi par la coextensivité du Je et de la représentation elle-même : «non seulement l'Idée universelle et la particularité sensible, mais les deux extrêmes de l'individualité, et les mondes correspondant aux individus, deviennent maintenant les possibilités de la personne»<sup>184</sup>. Il en sort, souligne Deleuze, une profonde transformation à la fois de l'universel de l'Idée, de la forme de la subjectivité, et du modèle du langage comme fonction du possible, celle-là même qui a défini la modernité. Après Kant, la personne est une classe illimitée et pourtant à un seul membre (Je). C'est le renversement de la subordination, et la substitution de Dieu par la personne de la modernité. Finalement, l'ironiste, dans toutes ses formes, peut donc se définir comme «celui qui discute les principes, il est à la recherche d'un premier principe, encore plus premier que celui que l'on croyait premier. [...] Il ne cesse de monter, de remonter. C'est pourquoi il procède par questions, c'est un homme d'entretien, de dialogue, il a un certain ton, toujours du signifiant»<sup>185</sup>.

Ce qui apparaît ici à nouveau, c'est l'idée que toutes ces figures de l'ironie enferment la singularité dans les limites de l'individu ou de la personne. Ce qui a deux conséquences. La première, c'est que l'ironie ne «voyage» jamais, elle est toujours retenue à une identité. La seconde, c'est que toutes ces figures des hauteurs, des signifiants, sont autant menacées par le fond indifférencié que le Chronos de la mesure l'était par le devenir-fou, par un sans-fond qui est en réalité «un intime ennemi qui les travaille du dedans»<sup>186</sup>. Ce sans-fond, c'est la pensée tragique, le ton tragique, Dionysos sous Socrate. C'est «le démon qui tend à Dieu comme à ses créatures le miroir où se dissout l'universelle individualité», c'est le chaos qui

<sup>182</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 163.

<sup>183</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 164.

<sup>184</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 164.

<sup>185</sup> G. Deleuze, *Dialogues*, op. cit., p. 83. Cf. plus haut M. Foucault sur l'importance du dialogue chez Platon et dans toute la Grèce classique par rapport à l'écoute chez les stoïciens.

<sup>186</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 165.

défait la personne. Sous le discours classique tenu par l'individu, sous le discours romantique tenu par la personne, on peut ainsi toujours voir «le Fond sans visage [et son discours] qui parle en grondant» et qui les renverse de diverses façons<sup>187</sup>.

Arrivé au stade de la modernité, dans l'histoire évolutive de l'ironie, on possède donc trois réponses à la question «qui parle?» : l'individu, la personne ou le fond qui renverse tout et dissout l'un et l'autre. Si on en reste là, on se maintient alors entièrement dans le modèle ou discours général platonicien-cartésien-kantien et leur antinomie : conversion et subversion. Mais tout le travail de Deleuze, c'est précisément de montrer que ce discours en ignore d'autres, définit trop la réalité qu'il dessine comme étant la seule réalité (rationnelle, identitaire). Il y a donc nécessairement d'autres réponses possibles. Parmi celles-là, celle des stoïciens s'impose comme sortie de la pensée de l'essence et de la représentation. C'est la réponse de l'événement : «celle qui récuse autant le fond primitif indifférencié que les formes d'individu et de personne, et qui refuse autant leur contradiction que leur complémentarité» : monde des singularités libres et nomades, impersonnelles et pré-individuelles<sup>188</sup>. Contre l'ironie, la réponse de l'humour.

L'humour apparaît en effet comme l'opposé de l'ironie : «Les principes comptent peu, on prend tout à la lettre, on vous attend aux conséquences»<sup>189</sup>. C'est pourquoi, dit Deleuze, l'humour ne passe pas par les jeux de mots qui sont du signifiant, qui sont «comme des principes dans le principe»<sup>190</sup>. L'humour n'a pas de principes, il est traître, souligne-t-il, «il est toujours au milieu, sur le chemin. Il ne monte ou ne remonte jamais, il est à la surface»<sup>191</sup>. L'humour se présente donc, écrit Deleuze, comme le double mouvement de chute du langage des hauteurs vers les profondeurs et de remontée à la surface où le sens pur est produit, évitant ainsi à la fois le langage idéaliste, de significations, et le langage schizophrénique, physique. L'important, c'est alors la vitesse, la vitesse de la réponse pour sortir de la signification, l'éviter, la déséquilibrer, pour récuser la fausse dualité platonicienne essence-exemple : «trouver tout de suite quelque chose à désigner, à manger, à casser, qui remplace la signification (l'Idée) qu'on vous conviait à chercher», et sans qu'il n'y ait de «ressemblance entre ce qu'on montre et ce qu'on nous demandait»<sup>192</sup>. Quand on demande au sage stoïcien ce qu'est le «Beau», le «Juste», l'«Homme», il désigne un corps, montre un objet mivable ou même consommable, au besoin il donne un coup de bâton, «le bâton considéré comme instrument de toute désignation possible». Au «bipède sans plumes» comme signifié de l'homme selon Platon, indique Deleuze, Diogène le cynique répond en lançant un coq plumé.

<sup>187</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 165.

<sup>188</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 166.

<sup>189</sup> G. Deleuze, *Dialogues, op. cit.*, p. 83.

<sup>190</sup> Il n'y a pas de jeux de mots chez Lewis Carroll, rappelle Deleuze.

<sup>191</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 83.

<sup>192</sup> G. Deleuze, *Logique du sens, op. cit.*, p. 160.

A celui qui demande «qu'est-ce que la philosophie?», il répond «en promenant un hareng au bout d'une ficelle : le poisson, c'est la bête la plus orale, qui pose le problème de la mutité, de la consommabilité, de la consonne dans l'élément mouillé, le problème du langage»<sup>193</sup>. Ce n'est pas un exemple, c'est une «monstration pure» qui déstabilise la quête de signification idéaliste. Cet exercice de l'humour, c'est bien l'art des événements purs, comme les arts du Zen, «exercices pour faire surgir et fulgurer l'événement sur une surface pure»<sup>194</sup>.

Mais si la réponse est différente, la morale qui l'accompagne le sera aussi nécessairement. En relation avec l'humoriste et l'événement comme «entités» qui parlent, on va donc voir que c'est une autre pratique et morale de vie (éthique) qui se développe avec les stoïciens, et qui rejoint l'éthique de l'«ainsi» de la singularité avancée par Agamben.

## 2. Du problème moral chez les stoïciens

La morale chez les stoïciens est identifiée au blanc d'oeuf, nous dit Deleuze. C'est ainsi en tout cas que Diogène Laerce rapporte leur comparaison de la philosophie à un oeuf : «La coquille, c'est la logique, le blanc, c'est la morale, et le jaune tout à fait au centre, c'est la physique»<sup>195</sup>. La morale est ainsi située entre la coquille logique superficielle et le jaune physique profond. L'enjeu majeur de la morale stoïcienne ne concerne donc pas la physique des corps, des passions et des actions, elle concerne l'entre-deux, c'est-à-dire l'événement. Elle consiste alors à vouloir l'événement comme tel, à vouloir ce qui arrive en tant que cela arrive. Pour le comprendre, il faut aborder deux aspects de la pensée et de la pratique stoïcienne, la divination, et l'«usage» des représentations.

La morale stoïcienne oscille en effet entre deux pôles. D'un côté, il faut participer autant que possible à une vision divine réunissant en profondeur toutes les causes physiques entre elles dans l'unité d'un présent cosmique, et ce pour en tirer la divination des événements qui en résultent (lecture du destin). De l'autre, au contraire, il s'agit «de vouloir l'événement quelqu'il soit, sans aucune interprétation», et ce grâce à un «usage logique des représentations» qui accompagne l'effectuation de l'événement<sup>196</sup>. Si dans le premier cas, on va du présent cosmique à l'événement non encore effectué, dans le second, on va aller de l'événement pur à son effectuation présente la plus limitée. Plus encore, alors que d'un côté, on rattache l'événement à ses causes corporelles et à leur unité physique, de l'autre, on

<sup>193</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 159-160.

<sup>194</sup> G. Deleuze, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>195</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 167.

<sup>196</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 169, qui se rapporte ici à Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, 1953.

rattache l'événement à la quasi-cause incorporelle, causalité qu'il recueille et fait résonner dans la production de sa propre effectuation. Le deuxième pôle comble ainsi l'insuffisance originelle du premier quand à la compréhension de l'événement : les événements, étant des effets incorporels, diffèrent en effet toujours en nature des causes corporelles dont ils émanent, et sont déterminés seulement par leur rapport avec la quasi-cause incorporelle.

L'usage logique des représentations, porté à son sommet par Epictète et Marc Aurèle, n'est cependant pas sans obscurités, indique Deleuze. Cette théorie pose notamment que les représentations rationnelles, découlant des représentations sensibles corporelles ou empreintes, sont elles-mêmes corporelles. Elle s'interroge alors sur ce qui constitue le caractère de la représentation d'être «compréhensive» ou non, et aussi sur la portée de la différence entre les représentations-corps ou empreintes et les événements-effets incorporels, entre les *représentations* et les *expressions*, souligne Deleuze. Ce sont ces deux questions qui intéressent Deleuze car elles recouvrent la distinction de nature entre l'expression et la représentation rencontrée dans toute sa théorie du sens, et notamment dans l'irréductibilité de l'«exprimé» (sens) au désigné (représentations sensibles) et au signifié (représentations rationnelles).

En elle-même, la représentation ne connaît en effet qu'un rapport extrinsèque de ressemblance ou de similitude. Ce qui fait qu'elle peut avoir un caractère interne, c'est-à-dire qu'elle est intrinsèquement «adéquante» ou «compréhensive» découle alors de sa capacité de comprendre ou d'envelopper une expression. Le sens, qui ne peut pas être objet de représentation, intervient donc de façon cruciale dans la représentation en donnant cette valeur d'«adéquation» à son rapport à l'objet. L'expression agit «comme ce qui est enveloppé (ou non) dans la représentation»<sup>197</sup>. Il y a ainsi deux types de savoir, celui qui reste extérieur à son objet, et celui qui, concret, va chercher son objet là où il est. Et la représentation n'atteint, dit Deleuze, à son idéal topique que par l'expression cachée qu'elle comprend, exigeant un «usage» particulier de la représentation qui lui donne vie et sens<sup>198</sup>. Cet usage vivant de la représentation se définit alors comme une opération d'enveloppement de l'événement, opération où elle «arrive à l'envelopper sur ses bords», où «elle arrive à se tendre jusqu'à ce point», où elle réussit «cette doublure ou cet ourlet»<sup>199</sup>. On comprend

<sup>197</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 170. Ainsi, note Deleuze, «Savoir que nous sommes mortels [concept de signification] est un savoir apodictique, mais vide et abstrait, que les morts effectives et successives [désignations] ne suffisent certes pas à remplir adéquatement, tant qu'on appréhende pas le mourir comme événement impersonnel pourvu d'une structure problématique ouverte (où et quand?)», *ibid.*, p. 171.

<sup>198</sup> Par conséquent, indique Deleuze, si Wittgenstein a raison de définir le sens par l'usage, il n'est cependant pas possible de définir cet usage par «une fonction de la représentation par rapport au représenté, ni même par la représentativité comme forme de possibilité». L'usage ne peut être en effet que dans le rapport, topique et non fonctionnel, de la représentation «à quelque chose d'extra-représentatif, entité non représentée et seulement exprimée», cf. G. Deleuze, *ibid.*, p. 171.

<sup>199</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 171.

combien la pensée du pli, chez Leibniz ou chez Foucault, a d'importance pour Deleuze, car elle est seule à même d'explicitier le rapport de la représentation à l'événement et au sens, et ainsi d'impliquer l'expression, l'extra-être, au cœur de l'effectuation corporelle.

Mais si la morale stoïcienne a un rapport si étroit à la question de la représentation et de l'expression, c'est que le travail du sage stoïcien est justement de viser ce point d'inflexion et d'enveloppement avant toute effectuation : il « s'identifie » à la quasi-cause : il s'installe à la surface, sur la ligne droite qui traverse celle-ci, au point aléatoire qui trace ou parcourt cette ligne<sup>200</sup>. Il est comme l'archer, précisément l'archer zen, tant on doit, avec Deleuze, savoir rapprocher stoïcisme et Zen, non seulement à travers l'idée de non-sens, mais aussi dans la morale, dans l'humour, dans la pratique de vie et de pensée. Il ne faut donc pas comprendre le rapport avec l'archer dans le sens d'une métaphore morale de l'intention. C'est pourtant précisément ce que fait Plutarque, rapporte Deleuze, en disant que « le sage stoïcien est censé tout faire, non pas pour atteindre le but, mais pour avoir fait tout ce qui dépendait de lui pour l'atteindre »<sup>201</sup>. Une telle rationalisation implique, selon lui, une interprétation tardive, et hostile au stoïcisme. Comme Foucault l'a relevé, il y a des stoïciens et des stoïciens, il y a une évolution du stoïcisme peut-être même hors de lui<sup>202</sup>.

La morale stoïcienne doit donc se saisir dans le sens de la pratique de l'événement qu'évoque le Zen. Dans le Zen, « le tireur à l'arc doit atteindre au point où le visé est aussi le non-visé, c'est-à-dire le tireur lui-même, et où la flèche file sur sa ligne droite en créant son propre but, où la surface de la cible est aussi bien la droite et le point, le tireur, le tir et le tiré »<sup>203</sup>. De même, le sage stoïcien attend l'événement, c'est-à-dire qu'il « comprend l'événement pur dans sa vérité éternelle, indépendamment de son effectuation spatio-temporelle, comme à la fois éternellement à venir et toujours déjà passé »<sup>204</sup>. C'est là que se situe sa morale et sa volonté. Mais aussi, dit Deleuze,

« en même temps, du même coup, il veut l'*incarnation*, l'effectuation de l'événement pur incorporel dans un état de choses et dans son propre corps, dans sa propre chair : s'étant identifié à la quasi-cause, le sage veut en « corporaliser » l'effet incorporel puisque l'effet hérite de la cause »<sup>205</sup>.

<sup>200</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 171.

<sup>201</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 171.

<sup>202</sup> Foucault, qui utilise beaucoup Plutarque pour définir l'éthique de soi gréco-romaine à l'époque impériale dans *Le souci de soi*, fait bien la distinction entre Plutarque et les stoïciens, même si ceux-ci ont eu une influence certaine sur celui-là, cf. M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op. cit.*, p. 713.

<sup>203</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 172.

<sup>204</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 172.

<sup>205</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 172.

On voit alors une nouvelle fois l'imbrication corps-événements : le sage ne pourrait pas être quasi-cause de l'événement incorporel, et par là en vouloir l'incarnation, si l'événement lui-même n'était pas déjà en train de se produire par et dans la profondeur des causes corporelles. C'est que «la quasi-cause ne crée pas, elle «opère», et ne veut que ce qui arrive», elle est toujours une doublure<sup>206</sup>. D'où l'usage spécifique de la représentation.

Le sage stoïcien n'est donc pas le devin, mais le mime. Ce qu'il cherche, c'est «limiter l'effectuation de l'événement à un présent sans mélange, rendre l'instant d'autant plus intense et tendu, d'autant plus instantané qu'il exprime un futur et un passé illimités»<sup>207</sup>. Ce faisant, le sage stoïcien comprend et veut l'événement, mais aussi «le représente et par là le sélectionne». Pour Deleuze, une éthique du mime prolonge ainsi nécessairement la logique du sens : «à partir d'un événement pur le mime dirige et double l'effectuation, il mesure les mélanges à l'aide d'un instant sans mélange, et les empêche de déborder»<sup>208</sup>. J'ajouterai, pour celui qui veut se pencher sur l'importance de cette logique de l'événement en Chine, qu'il faut compléter l'image du mime (dont on retrouve la technique dans la gestuelle toute particulière de l'opéra chinois, éminemment allégorique), par celle du stratège, véritable application profane de la logique de l'événement à la conduite des affaires d'Etat, des affaires martiales, et en fait à toutes les relations sociales comprises comme purs rapports de force dont il faut parvenir à saisir le point aléatoire et le sens de l'effectuation (*shi*)<sup>209</sup>.

Ce que le travail du sage à la surface exprime, c'est donc la rencontre avec les événements purs pris dans leur «vérité éternelle», c'est-à-dire «dans la substance qui les soutient indépendamment de leur effectuation spatio-temporelle au sein d'un état de choses»<sup>210</sup>. Et c'est encore une fois, dans un autre contexte, à une autre époque, aussi l'aventure du Zen, et de ses problèmes-épreuves, questions-réponses, les *koan* qui démontrent l'absurdité des significations, le non-sens des désignations. Le bâton y est également omniprésent, «l'universel instrument, le maître des questions, le mime et la consommation sont la réponse»<sup>211</sup>. «Si tu as un bâton, dit le Zen, je t'en donne un, si tu n'en as pas, je te le prends»<sup>212</sup>. La négation n'exprime plus rien de négatif, note Deleuze, «mais dégage seulement l'exprimable pur avec ses deux moitiés impaires dont, toujours, l'une manque à

<sup>206</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 172.

<sup>207</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 173.

<sup>208</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 173.

<sup>209</sup> A ce sujet, voir les travaux de François Jullien, notamment *Le sage est sans idée. Ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 1998, et *La propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris, Seuil, 1992.

<sup>210</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 161

<sup>211</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 161.

<sup>212</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 161.

l'autre, puisqu'elle excède par son propre défaut, quitte à manquer par son excès»<sup>213</sup>. Renvoyé à la surface, le sage, stoïcien comme zen, «y découvre les objets-événements, tous communicants dans le vide qui constitue leur substance, Aiôn où ils se dessinent et se développent sans jamais le remplir»<sup>214</sup>.

L'événement, dit Deleuze, c'est ainsi «l'identité de la forme et du vide», et les stoïciens ont élaboré pour en rendre compte toute une théorie du Vide à la fois comme «extra-être» et comme «insistance». Selon eux, «si les événements incorporels sont les attributs logiques des êtres ou des corps, le vide est comme la substance de ces attributs, qui diffère en nature de la substance corporelle, au point qu'on ne peut même pas dire que le monde est «dans» le vide»<sup>215</sup>. Par le biais de l'abolition des significations et de la suspension des désignations, le vide apparaît ainsi proprement comme «le lieu du sens ou de l'événement qui se compose avec son propre non-sens, là où n'a plus lieu que le lieu»<sup>216</sup>. C'est l'élément paradoxal lui-même, un autre nom pour l'Aiôn. «Tout événement est pour ainsi dire dans le temps où il ne se passe rien»<sup>217</sup>. La question morale n'est ainsi pas vraiment d'atteindre l'instant, l'immédiat, mais de «déterminer ce lieu où l'immédiat se tient «immédiatement» comme non-à-atteindre», c'est-à-dire la surface, la surface où se fait le vide, «la frontière comme le tranchant acéré d'une épée»<sup>218</sup>. Deleuze a bien raison d'évoquer le Zen, l'équilibre de la forme et du vide dans l'événement étant précisément l'objet des arts du Zen. Plus largement, c'est toute l'expérience philosophique et esthétique extrême-orientale, traditionnelle comme moderne, particulièrement en Chine et au Japon, qui est marquée par la notion du vide<sup>219</sup>. L'optique picturale et philosophique chinoise tourne ainsi entièrement autour de la question du Vide, comme l'a souligné François Cheng dans des termes où on retrouve les qualités de l'Aiôn :

«[Le Vide] constitue le lieu par excellence où s'opère les transformations, où le Plein serait à même d'atteindre la vraie plénitude. C'est lui en effet qui, en introduisant dans un système donné discontinuité et réversibilité, permet aux unités composantes du

<sup>213</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 161-162.

<sup>214</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 161.

<sup>215</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 161, note 1. Deleuze se réfère sur ce point à Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, *op. cit.*

<sup>216</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 162.

<sup>217</sup> B. Groethuysen, «De quelques aspects du temps», *Recherches philosophiques*, V, 1935-1936, cité par G. Deleuze, *ibid.*, p. 211.

<sup>218</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 162.

<sup>219</sup> La question du «temps vide» et sa représentation sont ainsi centrales dans l'oeuvre cinématographique d'Ozu. Cf. Shiguehiko Hasumi, «Nostalgie du présent», in J. M. Frodon (dir.), *Hou Hsiao-hsien*, Paris, Ed. Cahiers du cinéma, Coll. Essais, 1999, pp. 48-51.

système de dépasser l'opposition rigide et le développement en sens unique, et offre en même temps la possibilité d'une approche totalisante de l'univers par l'homme»<sup>220</sup>.

Et, c'est là, sur cette surface où se fait le vide, à cette frontière, que le langage lui-même devient possible, et au moment où il devient possible s'effectue et se contre-effectue, c'est-à-dire «n'inspire plus qu'une communication silencieuse immédiate, puisqu'il ne pourrait être dit qu'en ressuscitant toutes les significations et désignations médiates abolies»<sup>221</sup>. A la surface, dans la co-présence du sens et du non-sens (genèse statique), se déploie donc un autre type de langage ésotérique «qui est à lui-même son propre modèle et sa réalité», le langage des singularités libres et nomades, impersonnelles et pré-individuelles : l'humour. Comme l'ironie est «la coextensivité de l'être avec l'individu, ou du Je avec la représentation, l'humour est celle du sens et du non-sens»<sup>222</sup>. Premier par rapport à l'ironie, comme le paradoxe l'est à la contradiction, l'humour est «l'art des surfaces et des doublures, des singularités nomades et du point aléatoire toujours déplacé, l'art de la genèse statique, le savoir-faire de l'événement pur ou la «quatrième personne du singulier» »<sup>223</sup>.

### 3. 2. Ethique stoïcienne, événement, et nouvelle subjectivité

#### 1. La volonté de l'événement

Il y a donc proprement une «manière» stoïcienne de vivre, une éthique plus encore qu'une morale, à la fois concrète et poétique, «manière d'être» ou *ethos* comme l'a montré Foucault, et non pas «identité d'être». Cette «manière d'être», c'est reconnaître les événements qui s'effectuent en nous, qui nous attendent et nous font signe, c'est «arriver à cette volonté que nous fait l'événement», «devenir la quasi-cause de ce qui se produit en nous»<sup>224</sup>. Pour Deleuze, tout comme ça l'était pour Agamben, c'est au fond tout le sens de la morale. Ne pas le faire, et donc saisir les événements qui nous arrivent comme injustes ou immérités, comme causés par les autres, c'est alors être non pas un «être moral», mais un «être de ressentiment» au sens de Nietzsche. En ce sens, l'événement s'oppose au

<sup>220</sup> F. Cheng, *Vide et Plein, Le langage pictural chinois*, Paris, Seuil, 1979, cité par J. M. Frodon, «En haut du manguier de Fengshan, immergé dans l'espace et le temps», in J. M. Frodon, *Hou Hsiao-hsien, op. cit.*, p. 22.

<sup>221</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 162.

<sup>222</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 166.

<sup>223</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 166.

<sup>224</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 174.

ressentiment, au nihilisme. C'est ce dernier la seule volonté mauvaise, et ce qui est vraiment immoral, c'est l'utilisation des notions morales, juste, injuste, mérite, faute.

Mais vouloir l'événement n'a rien à voir avec la résignation, résignation face à la blessure, à la guerre, à la mort, ou au destin comme l'interprétation de Plutarque tend le à convier. La résignation est en fait elle-même une figure du ressentiment. Vouloir l'événement implique au contraire une transmutation, la transmutation d'une volonté organique (goût de la mort) en une volonté spirituelle (envie de mourir). Cette volonté veut «non pas exactement ce qui arrive, mais quelque chose *dans* ce qui arrive, quelque chose à venir de conforme à ce qui arrive, suivant les lois d'une obscure conformité humoristique : l'Événement»<sup>225</sup>. C'est pourquoi «l'*Amor fati* ne fait qu'un avec le combat des hommes libres»<sup>226</sup>. Vouloir l'événement implique une autre renaissance que celle, autobiographique, de Kierkegaard. Cette renaissance n'implique ni je ni moi. C'est une renaissance qui rompt avec sa naissance de chair pour devenir non pas l'enfant de son passé, mais l'enfant de ses propres événements : devenir digne de ce qui nous arrive, et en cela en vouloir et en dégager l'événement : «Deviens l'homme de tes malheurs, apprend à en incarner la perfection et l'éclat»<sup>227</sup>. Fils de ses événements et non pas de ses oeuvres, dit encore Deleuze, «car l'oeuvre n'est elle-même produite que par le fils de l'événement»<sup>228</sup>. La volonté stoïcienne s'affirme volonté nietzschéenne.

Mais cette volonté de l'événement, c'est alors aussi précisément l'attitude de modernité baudelairienne, attitude qui s'avère bien postmoderne. Rappelons-nous, en effet, ce que Foucault dit de Baudelaire<sup>229</sup>. Pour Baudelaire, être moderne ne signifie pas accepter simplement le mouvement perpétuel du changement et de la discontinuité du temps, «le transitoire, le fugitif, le contingent». C'est au contraire prendre une attitude volontaire à l'égard de ce mouvement qui «consiste à ressaisir quelque chose d'éternel qui n'est pas au-delà de l'instant présent, ni derrière lui, mais en lui»<sup>230</sup>. Il ne s'agit pas alors pour Baudelaire de «sacraliser le moment qui passe pour essayer de le maintenir ou de le perpétuer». Une telle opération ne relève pour lui que d'une attitude de «flânerie». A cet homme de flânerie, Baudelaire oppose au contraire l'homme de modernité, «solitaire doué d'une imagination active, toujours voyageant à travers le grand désert d'hommes» et dont le but est «de dégager de la mode ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'historique»<sup>231</sup>.

<sup>225</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 175.

<sup>226</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 175.

<sup>227</sup> Joë Bousquet, cité par G. Deleuze, *ibid.*, p. 175.

<sup>228</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 176.

<sup>229</sup> Cf. M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières» (a), *op. cit.*, pp. 562-578.

<sup>230</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 569.

<sup>231</sup> C. Baudelaire, *Le Peintre de la vie moderne*, cité par M. Foucault, *ibid.*, p. 570.

Le travail de l'homme de modernité baudelairien consiste donc à transfigurer le réel, dans une transfiguration qui n'est jamais annulation, mais «un jeu difficile entre la vérité du réel et l'exercice de la liberté». Pour l'attitude de modernité - ou plutôt, devra-t-on dire maintenant, l'attitude de postmodernité -, écrit Foucault, «la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer, à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est»<sup>232</sup>. Du coup, pour Baudelaire, la modernité n'est pas simplement une forme de rapport au présent, mais aussi un mode de rapport qu'il faut rétablir à soi-même, donc bien un *êthos*. Etre moderne, c'est «se prendre soi-même comme objet d'une élaboration complexe et dure» : l'homme moderne «n'est pas celui qui part à la découverte de lui-même, de ses secrets et de sa vérité cachée : il est celui qui cherche à s'inventer lui-même. Cette modernité ne libère pas l'homme en son être propre; elle l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même»<sup>233</sup>. Non pas découverte de son identité, mais subjectivation créatrice, contre-effectuation.

Au-delà de Baudelaire, pour saisir cette volonté, on peut encore se tourner vers l'acteur, l'acteur-danseur comme figure dionysiaque, l'acteur en ce qu'il s'oppose à Dieu, par sa lecture du temps, Aïôn contre Chronos, l'acteur comme contre-dieu. Le présent de l'acteur n'est en effet jamais éternel, au contraire il est étroit, «le plus étroit, le plus resserré, le plus instantané, le plus ponctuel, point sur une ligne droite qui ne cesse de diviser la ligne, et de se diviser lui-même en passé-futur»<sup>234</sup>. Si l'acteur représente, il reste dans l'instant et sa représentation est toujours celle de quelque chose encore futur et déjà passé qui marque le paradoxe du comédien : ce qu'il joue n'est jamais un personnage, mais un thème constitué par les composantes de l'événement, «singularités communicantes effectivement libérées des limites des individus et des personnes»<sup>235</sup>. Toute sa personnalité, relève Deleuze, l'acteur la tend dans un instant toujours encore plus divisible, pour s'ouvrir au rôle impersonnel et préindividuel. L'acteur effectue ainsi l'événement mais d'une façon différente de l'effectuation de l'événement dans les choses. Il le «contre-effectue», c'est-à-dire qu'il double cette effectuation cosmique, physique par une deuxième effectuation «singulièrement superficielle, d'autant plus nette, tranchante et pure pour cela, qui vient délimiter la première, en dégage une ligne abstraite et ne garde de l'événement que le contour ou la splendeur»<sup>236</sup>.

<sup>232</sup> M. Foucault, *ibid.*, p. 570.

<sup>233</sup> M. Foucault, *ibid.*, pp. 570 et 571.

<sup>234</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 176.

<sup>235</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 176.

<sup>236</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 176.

## 2. La communication des événements

Comment s'opère alors le rapport entre les événements, ces singularités impersonnelles? Comment communiquent-ils dans leur monde pré-individuel qui précède la subjectivité identitaire et qui ouvre à un autre type de subjectivité? Deleuze a montré que le grand apport de la pensée stoïcienne est d'avoir opéré la rupture de la relation causale, séparant les causes et les effets, les choses et les événements. Les événements, résultats de corps, sont alors, dans leur autonomie, en rapport, non pas causal, mais expressif avec une quasi-cause. Mais ils sont aussi en rapports de quasi-causalité expressive entre eux, comme les choses sont en rapports de causalité entre elles. Pour bien comprendre ce monde des événements, il reste donc à définir plus précisément la nature des rapports expressifs entre les événements, la nature de leur «communication».

Il se forme en fait entre les événements, explique Deleuze, des rapports particuliers et extrinsèques «de compatibilité et d'incompatibilité silencieuses, de conjonction et de disjonction»<sup>237</sup>. La difficulté est d'apprécier les conditions de compatibilité et d'incompatibilité de l'un à l'autre. Il ne peut s'agir en effet de conditions causales, purement hypothétiques (si...alors), puisque la causalité ne régit pas les relations des effets entre eux. Ces conditions ne peuvent pas non plus relever d'un critère d'identité et de contradiction logique car de tels critères ne valent qu'aux niveaux des concepts (niveau de la proposition). Or les événements ne sont pas comme les concepts : contrairement à ceux-ci, «c'est leur contradiction supposée (manifestée dans le concept) qui résulte de leur incompatibilité, et non l'inverse»<sup>238</sup>. Par conséquent, on doit dire, avec Deleuze, que les rapports des événements entre eux «expriment d'abord des correspondances non causales, des compatibilités ou incompatibilités alogiques»<sup>239</sup>.

Ce ne sont alors pas les stoïciens qui permettent de saisir la nature de ces incompatibilités alogiques. Il semble en effet, indique Deleuze, que les stoïciens n'ont pu résister à la tentation de revenir à la causalité physique ou à la contradiction logique. C'est plutôt Leibniz qui, à travers sa théorie du compossible et de l'impossible, se pose comme leur premier théoricien. La notion de compossibilité, on l'a vu, ne se laisse en effet pas réduire à l'identique et au contradictoire, ni même ne suppose l'inhérence des prédicats dans un sujet individuel. Ce que souligne Leibniz, c'est précisément le travail inverse : la compossibilité détermine la distinction des mondes, et «seuls sont déterminés comme prédicats inhérents ceux qui correspondent à des événements d'abord compossibles»<sup>240</sup>. La

<sup>237</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 199.

<sup>238</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 199.

<sup>239</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 200.

<sup>240</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 200.

compossibilité et l'impossibilité se définissent donc de manière originale à un niveau pré-individuel, par la convergence ou la divergence des séries que forment les singularités d'événements :

«Deux événements sont compossibles lorsque les séries qui s'organisent autour de leurs singularités se prolongent les unes avec les autres dans toutes leurs directions, impossibles lorsque les séries divergent au voisinage des singularités composantes. La convergence et la divergence sont des relations tout à fait originales qui couvrent le riche domaine des compatibilités et incompatibilités alogiques, et par là forment une pièce essentielle de la théorie du sens»<sup>241</sup>.

Mais comme Deleuze l'a souligné, Leibniz ne pousse pas jusqu'au bout la logique de ces concepts. Au contraire, il se sert de la règle d'impossibilité pour exclure les événements les uns des autres. Autrement dit, il fait un usage négatif ou d'exclusion de la divergence et de la disjonction. Or, ce que veut faire Deleuze, à travers la reprise de Nietzsche comme de Whitehead, c'est affirmer la positivité de cette divergence, la positivité de la disjonction. En effet, dit-il, l'usage exclusif de la disjonction n'est justifié que dans le cadre d'une pensée théologique, celle d'un Dieu calculant et distribuant les événements. Le principe des événements purs, du jeu idéal, demande au contraire d'affirmer comme telles la divergence et la disjonction. Or, que signifie cette affirmation de la divergence? En règle générale, souligne Deleuze, «deux choses ne sont simultanément affirmées que dans la mesure où leur différence est niée, supprimée du dedans, même si le niveau de cette suppression est censée régler la production de la différence autant que son évanouissement»<sup>242</sup>. C'est ainsi généralement par l'*identité* que les opposés sont affirmés en même temps, «soit qu'on approfondisse l'un des opposés pour y trouver l'autre, soit qu'on élève une synthèse des deux» (dialectique)<sup>243</sup>. Mais ici, ce n'est plus une identité des contraires, toujours liée à un mouvement du négatif et de l'exclusion, dont il s'agit, mais une «distance positive des différents» : c'est «une opération d'après laquelle deux choses ou deux déterminations sont affirmées *par* leur différence, c'est-à-dire ne sont objets d'affirmation simultanée que pour autant que leur différence est elle-même affirmée, elle-même affirmative»<sup>244</sup>. C'est «affirmer leur distance comme ce qui les rapporte l'un à l'autre comme

<sup>241</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 201.

<sup>242</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 201.

<sup>243</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 202.

<sup>244</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 202.

«différents»<sup>245</sup>. On trouve ici l'explication et l'origine de l'idée de la «*difference relates*» de Jameson.

L'idée de distance positive apparaît alors comme étant en soi «topologique et de surface», excluant toute profondeur ou toute élévation qui ramèneraient le négatif avec l'identité. Deleuze perçoit chez Nietzsche l'exemple d'un tel procédé, notamment dans sa compréhension de la santé et de la maladie. Nietzsche, dit-il, nous exhorte à vivre la santé et la maladie de telle manière que la santé soit un point de vue vivant sur la santé. C'est l'art de renverser les perspectives : «la santé affirme la maladie quand elle fait un objet d'affirmation de sa distance avec la maladie»<sup>246</sup>. Ce serait cela le Gai Savoir (ou la Grande Santé), le procédé qui fait de la santé une évaluation de la maladie et de la maladie une évaluation de la santé dans l'affirmation de leur distance. Grâce à ce procédé, malade, Nietzsche, peut connaître une «santé» supérieure, et inversement, c'est quand il ne peut plus affirmer la distance qu'il perd la santé (folie et mort).

L'affirmation de la disjonction ne consiste pas alors en un retour à une simple conjonction. Elle entraîne au contraire une synthèse propre, la synthèse disjonctive, le «ou bien» (dans le sens d'un grand ET, qui répartit les séries divergentes), qui se distingue de la synthèse connective (si...alors; construction d'une seule série) et de la synthèse conjonctive (et; construction de séries convergentes)<sup>247</sup>. Il y aura ainsi synthèse disjonctive et non seulement disjonction exclusive (usage négatif ou limitatif de la disjonction) «pour autant que la divergence ou le décentrement déterminés par la disjonction deviennent objet d'affirmation comme tels»<sup>248</sup>. Le «ou bien» devient affirmation pure : non pas l'un ou l'autre, mais les deux à la fois dans leur distance. Au lieu d'une exclusion, «chaque «chose» s'ouvre à l'infini des prédicats par lesquels elle passe, en même temps qu'elle perd son centre, c'est-à-dire son identité comme concept ou comme moi»<sup>249</sup>. Plutôt que l'exclusion des prédicats, c'est la communication des événements, dont le principe est déjà connu. Car le procédé de la disjonction synthétique affirmative, c'est le principe de l'Aiôn, ou «l'érection d'une instance paradoxale, point aléatoire à deux faces impaires, qui parcourt les séries divergentes comme divergentes et les fait résonner par leur distance, dans leur distance»<sup>250</sup>.

<sup>245</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 202.

<sup>246</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 203.

<sup>247</sup> La distinction faite par Deleuze entre «et» conjonctif et «ET» disjonctif n'apparaît pas dans ces pages de *Logique du sens*, mais dans son texte, «Klossowski ou les corps-langages», in *Logique du sens*, Appendice III, pp. 325-350, et plus tard dans l'analyse du concept de rhizome in *Mille plateaux*, *op. cit.*

<sup>248</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 204.

<sup>249</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 204.

<sup>250</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 204.

Selon Deleuze, la mise au jour de la synthèse disjonctive est alors une nouvelle raison de distinguer le devenir des profondeurs (de type Chronos) et l'Aiôn des surfaces. Entre profondeur et surface, la dissolution de l'identité qui s'y joue parallèlement n'est en effet pas la même. Il faut donc distinguer deux manières dont l'identité personnelle est perdue, deux manières dont la contradiction se développe. En profondeur, «c'est par l'identité infinie que les contraires communiquent et que l'identité de chacun se trouve rompue, scindée»<sup>251</sup> (dissolution schizophrène). Ainsi, chaque terme est à la fois le moment et le tout, la partie, le rapport et le tout, le moi, le monde et Dieu, le sujet, la copule et le prédicat. Tandis qu'à la surface, chaque événement «communique avec l'autre par le caractère positif de sa distance, par le caractère affirmatif de la disjonction, si bien que le moi se confond avec cette disjonction même qui libère hors de lui, qui met hors de lui les séries divergentes comme autant de singularités impersonnelles et préindividuelles» : c'est la contre-effectuation, la distance infinitive au lieu de l'identité infinie<sup>252</sup>. Tout se fait alors par «résonance des disparates, point de vue sur le point de vue, déplacement de la perspective, différenciation de la différence, et non pas identité des contraires»<sup>253</sup>. Dès lors, rappelle Deleuze, comme la forme du moi assure ordinairement la connexion d'une série, la forme du monde la convergence des séries prolongeables et continues, et que la forme de Dieu, Kant l'a lui-même relevé<sup>254</sup>, assure la disjonction prise dans son usage limitatif, la disjonction synthétique affirmative est le lieu même de la mort commune du moi, du monde et de Dieu, non par amalgame de corps, mais au profit des séries divergentes en tant que telles.

La divergence des séries affirmées forme ainsi un «chaosmos» et non plus un monde; le point aléatoire qui les parcourt forme un contre-moi, et non plus un moi; son principe est non-théologique, c'est celui de l'Aiôn. Ce centre décentré, c'est le «grand Cañon du monde, [la] fêlure du moi, [le] démembrement divin»<sup>255</sup>. C'est alors là, indique Deleuze, que l'on peut voir sur la ligne droite de l'Aiôn l'éternel Retour si différent du retour circulaire ou monocentré de Chronos : «éternel retour qui n'est plus celui des individus, des personnes et des mondes, mais celui des événements purs que l'instant déplacé sur la ligne ne cesse de diviser en déjà passés et encore à venir»<sup>256</sup>. En même temps, à travers leur distance même, ces événements communiquent tous entre eux et avec l'Événement pur qui les rassemble.

<sup>251</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 205.

<sup>252</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 205. Au niveau littéraire, c'est par exemple la différence entre Artaud et Wolfson du côté schizophrène, et Lewis Carroll du côté surface ou pervers. Cf. G. Deleuze, «Du schizophrène et de la petite fille», *ibid.*, pp. 101-114.

<sup>253</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 205.

<sup>254</sup> Cf. Kant, *Critique de la raison pure (l'Idéal)*. Voir ci-dessous VI. 4. l'analyse du syllogisme disjonctif chez Kant et Klossowski par Deleuze.

<sup>255</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 206. Sur la question de la fêlure du moi, voir les analyses que fait Deleuze des oeuvres de F. Scott Fitzgerald et de Malcolm Lowry, marquées par l'alcoolisme («Porcelaine et volcan», 22ème série, *Logique du sens*, pp. 180-189) et de Zola («Zola et la fêlure», *Logique du sens*, Appendice V, pp. 373-386).

<sup>256</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 206-207.

### 3. Univocité de l'événement et nouvelle forme du sujet

La reconnaissance de la synthèse disjunctive change en fait tout le problème de la nature des relations (in-compatibilités alogiques) entre événements. Il semble ainsi, dans une extension de la théorie leibnizienne, que «tous les événements même contraires soient compatibles entre eux, et qu'ils «s'entr'expriment»<sup>257</sup>. L'incompatible n'apparaîtrait alors qu'avec les individus, les personnes, les mondes, qu'avec l'effectuation donc, mais non pas entre les événements eux-mêmes ou leurs singularités «acosmiques, impersonnelles et pré-individuelles». L'incompatible n'est donc pas entre deux événements, dit Deleuze, mais entre un événement et le monde ou l'individu qui en effectuent un autre comme divergent. Le problème subséquent devient alors, écrit-il, de savoir comment l'individu pourrait dépasser sa forme (identité logique) et son lien syntaxique avec un monde pour atteindre lui-même à l'universelle communication des événements.

La question de Deleuze s'affiche donc maintenant directement comme celle de la possibilité d'une nouvelle forme du sujet, une forme qui ne se maintienne plus au niveau de l'individu ou de la personne (comme identité). La réponse : il faut que «l'individu se saisisse lui-même comme événement», autrement dit qu'il s'incarne lui-même comme volonté de l'événement. Se saisissant comme événement, il devrait alors aussi saisir l'événement qui s'effectue en lui comme un autre individu greffé sur lui. Alors, «cet événement, il ne le comprendrait pas, ne le voudrait pas, ne le représenterait pas sans comprendre et vouloir aussi tous les autres événements comme individus, sans représenter tous les autres individus comme événements»<sup>258</sup>. Dans une telle opération, opération de contre-effectuation, chaque individu serait comme un miroir pour la condensation des singularités, chaque monde une distance dans le miroir. Marquant plus encore son lien à Nietzsche, Deleuze estime que cette nouvelle perception du sujet, correspond en fait à la découverte nietzschéenne de l'individu comme «cas fortuit», telle que Klossowski l'a mise en lumière. Ainsi s'expliquent

«les véhémentes oscillations qui bouleversent un individu tant qu'il ne recherche que son propre centre et ne voit pas le cercle dont il fait lui-même partie, car si ces oscillations le bouleversent, c'est que chacune répond à une individualité *autre* qu'il ne croît être du point de vue du centre introuvable; de là, qu'une identité est essentiellement fortuite et qu'une série d'individualités doit être parcourue par

<sup>257</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 208.

<sup>258</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 209.

chacune, pour que la fortuité de celle-ci ou de celle-là les rendent toutes nécessaires»<sup>259</sup>.

Dans cette logique, on n'élève pas à l'infini des qualités contraires pour en affirmer l'identité. Au contraire, on élève «chaque événement à la puissance de l'éternel retour pour que l'individu, né de ce qui arrive, affirme sa distance avec tout autre événement et, l'affirmant, la suive et l'épouse en passant par tous les autres individus impliqués par les autres événements, et en extraie un unique Événement qui n'est que lui-même à nouveau, ou l'universelle liberté»<sup>260</sup>.

Selon Deleuze, c'est comme cela que l'on peut approcher l'univocité de l'être, qui se confond alors avec l'ontologie et la philosophie. Cette univocité de l'être ne signifie pas qu'il y ait un seul et même être. Tout au contraire, «les étants sont multiples et différents, toujours produits par une synthèse disjonctive, eux-mêmes disjoints et divergents». Par contre, cela signifie que «l'être est Voix, qu'il se dit, et se dit en un seul et même «sens» de tout ce dont il se dit»<sup>261</sup>. Ni langage, ni proposition, ni signification, l'être arrive comme un événement unique pour tout ce qui arrive aux choses les plus diverses, «forme extrême pour toutes les formes qui restent disjointes en elle, mais qui font retentir et ramifier leur disjonction»<sup>262</sup>. L'univocité de l'être se confond ainsi avec l'usage positif de la synthèse disjonctive, avec l'éternel retour en personne, ou l'affirmation du hasard en une fois. Pur dire et pur événement, rapporte encore Deleuze, l'univocité met en contact la surface intérieure du langage (insistance) avec la surface extérieure de l'être (extra-être). En définitive, on voit alors que, ni actif ni passif, mais bien neutre, l'être univoque est lui-même *extra-être*, «c'est-à-dire ce minimum d'être commun au réel, au possible et à l'impossible»<sup>263</sup>. L'être univoque est la pure forme de l'Aiôn, la forme d'extériorité qui rapporte les choses et les propositions, la position dans le vide de tous les événements en un, l'expression dans le non-sens de tous les sens en un.

<sup>259</sup> P. Klossowski, «La période turinoise de Nietzsche», *L'Ephémère*, n° 5, 1968, cité par G. Deleuze, *ibid.*, p. 209.

<sup>260</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 209.

<sup>261</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 210.

<sup>262</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 210.

<sup>263</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 211.

#### 4. Perversion et structure du non-autrui

Deleuze, comme Foucault, annonce et appelle un nouveau type de subjectivité. On sait pour le moment que cette subjectivité doit être saisie comme opération de création, comme vouloir-artiste ou forme du surhomme. On sait aussi que cette subjectivité se pose dans le cadre d'un monde ni divin ni «humain», c'est-à-dire à la fois anti-divin et anti-moi, Dieu, le monde et le moi étant intrinsèquement liés entre eux. Mais si justement cette nouvelle subjectivité méconnaît le Moi, l'Ego, l'identité subjective, qu'elle les rejette, comment va-t-elle se constituer, et sous quelle catégorie peut-on la saisir? On a eu un début de réponse avec Agamben et sa description de singularités quelconque. De fait, dans la suite de Nietzsche et de Deleuze, ces subjectivités ne peuvent être que des singularités, c'est-à-dire des entités pré-individuelles, impersonnelles, qui ne connaissent pas l'identité du moi ou l'individualité classique. Ces singularités sont en alors en composition et recomposition constante, traversant et traversées par d'autres singularités, et n'ayant pas les limites et l'intégrité des identités fixes : l'individu comme «événement» de Deleuze ou l'individu comme «cas fortuit» de Nietzsche et Klossowski.

Mais, concrètement, comment arriver à définir ces individus à l'individualité pré-individuelle, à la subjectivité impersonnelle, et qui sont pourtant bien différents chacun les uns des autres puisque c'est leur différence qui s'affirme et leur distance qui les relie? Comment également arriver à rattacher la perception d'un autre type de subjectivité avec les analyses de l'individualité de Habermas et Mead par exemple? Autrement dit, comment définir l'«individu» postmoderne ontologiquement, philosophiquement, et non plus seulement socialement comme on l'a fait au début du chapitre IV, et cela de façon cohérente à la fois avec la théorie de la subjectivité intersubjective et de l'individuation sociale de Habermas, et avec l'analyse sociétale des changements paradigmatiques qui définissent la logique sociétale postmoderne et touchent tant à l'individu qu'à la société? Enfin comment arriver à déterminer pratiquement, et ce à partir des subjectivités identitaires que nous sommes encore au moins en partie, ce que signifie être «événement», être «singularité», être un autre type de «sujet», et parvenir ainsi à «se déprendre» de soi comme invite à le faire Foucault? Ces questions n'ayant de réponses ni faciles ni courtes, je consacrerai les deux dernières parties de ce chapitre à tenter d'y répondre, d'abord en analysant la structure subjective particulière qu'appelle la singularité, ensuite en abordant spécifiquement chez Deleuze dans quelles nouvelles formes (agencement, rhizome) le sujet peut-il être conçu une fois rejetée la pensée essentialiste dominante.

Dans cette partie 4, il me semble alors utile de revenir sur les points suivants. Premier point, préciser l'opposition du monde divin-humain (ou classique-moderne) et du monde des singularités (ou postmoderne). On le fera avec la reprise des thèmes et de la thèse de Klossowski de l'individu comme cas fortuit. Deuxième point, revenir sur la théorie de la subjectivité intersubjective chez Hegel et voir comment sont liées subjectivité, reconnaissance et altérité dans le cadre d'une pensée du Même plutôt que dans celui d'une pensée de la différence. On le fera cette fois grâce à un article de Clain qui a l'avantage de rapprocher les théories de Hegel et de Lacan en mettant l'accent sur les logiques passionnelles marquant les moments ontologiques de constitution de la subjectivité et leur effectuation dans des formes éthiques distinctes. Troisième point, sachant que la reconnaissance et donc Autrui, chez Hegel, Mead et Habermas, définit le lien social et la constitution de soi, esquisser ce que pourrait être une «subjectivité» non marquée par Autrui ou plutôt définie par l'absence d'Autrui, à la fois dans sa constitution et dans ses catégories de perception. On pourra le faire cette fois-ci à travers l'analyse par Deleuze du roman de Tournier *Vendredi ou les limbes du Pacifique* qui pose en termes originaux la question du naufragé sur une île déserte.

Dans ces trois analyses, un thème ou concept revient régulièrement : celui de perversion ou de perversité. Perversité du monde anti-Dieu chez Klossowski, perversion comme virtualité passionnelle dans le schéma ontologique hégélien avant la formation de l'Ego, structure perverse comme structure de la subjectivité non marquée par Autrui chez Deleuze et Lacan. Il est alors important ici de s'abstenir de tout jugement moral face à ce concept. Au contraire, tout comme le concept «esthétique» de schizophrénie de Jameson (largement inspiré de *L'Anti-Oedipe* de Deleuze et Guattari), il faut savoir le saisir comme un concept opératoire et explicatif d'une forme de possibilité subjective et sociétale, qui n'implique pas en soi la réalisation d'«actes pervers», mais qui définit une structure différente de la structure identitaire du Moi. C'est tout le sens de la réflexion de Deleuze sur la catégorie de «perversion», et ce dès son analyse des stoïciens et sa distinction de la «conversion» des hauteurs (platonicienne-kantienne; névrose) et de son terme opposé, la «subversion» des profondeurs (présocratiques, premier Nietzsche; schizophrénie).

Deleuze estime ainsi que d'une certaine manière, notre époque, c'est-à-dire l'époque contemporaine qui suit la Seconde guerre mondiale, découvre la perversion<sup>264</sup>. Le concept de perversion est certes encore bâtard, note-t-il, mi-juridique, mi-médical. Mais dans l'intérêt renouvelé qu'il perçoit pour ce concept, il lui semble qu'on cherche maintenant «dans une structure de la perversion même la raison de son rapport éventuel très ambigu, tant avec la justice qu'avec la médecine»<sup>265</sup>. L'idée, c'est que

<sup>264</sup> G. Deleuze, «Klossowski ou les corps-langage», in *Logique du sens, op. cit.*, Appendice III, p. 325.

<sup>265</sup> G. Deleuze, «Michel Tournier et le monde sans autrui», in *Logique du sens, op. cit.*, Appendice IV, p. 353.

«la perversion ne se définit pas par la force d'un désir dans le système des pulsions; le pervers n'est pas quelqu'un qui désire, mais qui introduit le désir dans un tout autre système et lui fait jouer, dans ce système, le rôle d'une limite intérieure, d'un foyer virtuel ou d'un point zéro (la fameuse apathie sadique). Le pervers n'est pas plus un moi qui désire, que l'Autre, pour lui, n'est un objet désiré doué d'existence réelle»<sup>266</sup>.

C'est alors pour cette raison, écrit aussi Deleuze, que notre époque n'a pas besoin de décrire des comportements, d'entreprendre des récits abominables comme chez Sade.

«Nous cherchons plutôt, dit-il, la «structure», c'est-à-dire la forme qui peut être remplie par ces descriptions et récits (puisqu'elle les rend possibles), mais n'a pas besoin de l'être pour être dite perverse. Ce qu'on appelle pervers, c'est précisément cette puissance d'hésitation objective dans le corps, cette patte qui n'est ni droite ni gauche, cette détermination par cascade, cette différenciation ne supprimant jamais l'indifférencié qui se divise en elle, ce suspens qui marque chaque moment de la différence, cette immobilisation qui marque chaque moment de la chute»<sup>267</sup>.

Cette perversion n'a pas besoin de descriptions sexuelles, comme le montre Gombrowicz dans *La Pornographie*, roman pervers sans récit obscène. Et si Klossowski utilise des descriptions sexuelles, c'est en fait pour «remplir» l'hésitation des corps, cette «ambiguïté primordiale» du Soi que dégage Hegel, et la distribuer dans les parties du syllogisme disjonctif. Cette perversion, on le voit dans l'oeuvre de Klossowski, s'oppose alors à la pensée théologique comme pensée de la disjonction négative, pensée de l'identité, pensée de Dieu, du monde et de Moi. Perversion contre Identité. Perversion contre Moi. Perversion contre Autrui comme «même que Moi» (reconnaissance réciproque). Comme l'indique Lacan, la structure perverse implique une «désubjectivation» et une annulation d'Autrui.

<sup>266</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 353-354.

<sup>267</sup> G. Deleuze, «Klossowski ou les corps-langage», *op. cit.*, p. 326. Deleuze fait référence ici aux notions biologiques de développement du corps en cascade.

#### 4. 1. Disjonction, intensité et éternel Retour chez Klossowski : poursuite de l'esquisse d'une subjectivité postmoderne

##### 1. Syllogisme disjonctif et système de l'Antéchrist

Deleuze indique que c'est une thèse de Kant sur la théologie, où il présente Dieu comme le principe du syllogisme disjonctif, qui donne au problème de la disjonction toute sa portée. On peut y voir en effet comment le monde-chaos nietzschéen déborde et englobe le monde divin ou humain (kantien) comme de simples perspectives parmi d'autres, mais des perspectives marquées par l'exclusion et la sélection (platonisme, nihilisme)<sup>268</sup>.

Le génie de Kant, souligne Deleuze, c'est de montrer que le moi est l'Idée qui correspond à la catégorie de substance, le monde, l'Idée qui correspond à celle de causalité, et Dieu, celle qui correspond à la communauté<sup>269</sup>. Ainsi, le moi est «découvert comme le principe universel du syllogisme catégorique, pour autant que celui-ci rapporte un phénomène déterminé comme prédicat à un sujet déterminé comme substance» (Je suis)<sup>270</sup>. De même Kant montre que le monde est «l'Idée qui conditionne l'attribution de causalité à tous les phénomènes : par là, le monde est principe universel du syllogisme hypothétique» (si...alors)<sup>271</sup>. La théorie du syllogisme n'a alors pas d'autre choix, écrit Deleuze, que de faire correspondre à Dieu l'Idée qui assure l'attribution de la catégorie de communauté, c'est-à-dire la maîtrise du syllogisme disjonctif (ou...ou). Dieu est donc chez Kant «au moins provisoirement destitué de ses prétentions traditionnelles, de créer des sujets ou de faire un monde, pour ne plus avoir qu'une besogne apparemment humble» : fonder les disjonctions<sup>272</sup>. Kant va en fait plus loin. Il montre en effet, rappelle Deleuze, que, sous le nom du Dieu chrétien philosophique, on n'a jamais entendu autre chose que cela. Dans cette perspective «classique», Dieu est en effet défini comme l'ensemble de toute possibilité,

«en tant que cet ensemble constitue une matière «originale» ou un tout de la réalité. La réalité de chaque chose en «dérive» : elle repose sur la limitation de ce tout, «puisque'un peu de la réalité est attribué à la chose tandis que le reste en est exclu, ce qui s'accorde avec le *ou* de la majeure disjonctive et avec la détermination de l'objet par un des membres de cette division dans la mineure» »<sup>273</sup>.

<sup>268</sup> Cf. G. Deleuze, «Klossowski ou les corps-langage», *op. cit.*, pp. 324-344.

<sup>269</sup> Cf. G. Deleuze, *ibid.*, pp. 342-343, ainsi que G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, *op. cit.*, notamment pp. 29-31, et pp. 60-62 pour ses conséquences sur la raison pratique.

<sup>270</sup> G. Deleuze, «Klossowski ou les corps-langage», *op. cit.*, p. 342.

<sup>271</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 343.

<sup>272</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 343.

<sup>273</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 343, citant Kant, *Critique de la Raison pure (l'Idéal)*.

Autrement dit, souligne Deleuze, l'ensemble du possible est une matière originaire d'où dérive par disjonction la détermination exclusive et complète du concept de chaque chose. Et Dieu n'a pas d'autre sens que de fonder ce maniement du syllogisme disjonctif. La critique de Kant s'arrête là. Il a identifié Dieu comme Idée de la raison. Il ne remet pas en cause la perspective de la Raison qu'elle implique et consacre, ni la perception du monde qui en découle.

On voit ainsi, note Deleuze, que chez Kant, si Dieu est découvert comme le maître du syllogisme disjonctif, il ne l'est «que pour autant que la disjonction reste liée à des exclusions dans la réalité qui en dérive» - usage négatif<sup>274</sup>. Inversement, un usage affirmatif de la disjonction donnerait lieu à un tout autre monde, un monde non pas d'identités fixes par détermination exclusive, mais où toute chose passerait par tous les prédicats possibles. Dans ce monde, tout serait modifications, modifications de modifications, sans plus de réalité originaire. Passage de l'impossibilité comme fermeture à l'impossibilité comme ouverture des mondes. Passage de la condition de clôture à la condition de capture. Passage d'un monde théologique à un monde non-théologique. Ou encore passage de la copie au simulacre. C'est le monde du chaos nietzschéen. Et, en tant que monde de l'affirmation du multiple et du devenir, c'est le monde qui suit le renversement du nihilisme.

C'est comme cela, indique Deleuze, que l'on peut comprendre la thèse de Klossowski qui veut que le véritable maître du syllogisme disjonctif ne soit pas Dieu (usage limitatif), mais l'Antéchrist, l'Antéchrist en tant que maître de la disjonction affirmative, de l'articulation disjonctive. Comme chez Nietzsche, «la disjonction est ainsi affirmée pour elle-même sans cesser d'être une disjonction, la divergence ou la différence deviennent objet d'affirmation pure, le *ou bien* devient puissance d'affirmer»<sup>275</sup>. Deux ordres s'affrontent, inégaux, l'ordre de Dieu ou de l'identité, et l'ordre de l'Antéchrist ou du multiple.

## 2. Le dilemme corps-langage chez Klossowski : la dissolution de l'identité personnelle

L'oeuvre de Klossowski, note Deleuze, est toute entière construite sur une réflexion du corps dans le langage et du langage dans le corps<sup>276</sup>. Pourquoi ce besoin de passer par les

<sup>274</sup> G. Deleuze, «Klossowski ou les corps-langage», p. 344.

<sup>275</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 344.

<sup>276</sup> L'analyse de l'oeuvre de Klossowski par Deleuze porte sur les romans suivants : sa trilogie *Les lois de l'hospitalité*, Paris, Gallimard, 1965 (qui inclut *Roberte ce soir*, 1953, *La Révocation de l'Edit de Nantes*, 1954, et *Le Souffleur*, 1960); *Le Bain de Diane*, Paris, Pauvert, 1956; *Le Baphomet*, Paris, Mercure de France, 1965; son essai, *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963; ainsi que ses analyses de Nietzsche, «Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même», in *Nietzsche*, Cahiers de

corps pour parler du langage, pour faire parler le langage? Il semble que chez Klossowski, comme chez d'autres auteurs de sa génération, on soit avant tout confronté au problème du langage comme opérateur et livreur du sens (cf. Blanchot, le structuralisme linguistique). Or, comme on l'a vu avec Deleuze dans le chapitre précédent, le sens n'arrête pas d'être caché derrière la boucle de la proposition, et surtout derrière la prétention de la signification à être le sens. Le problème du langage devient donc le problème de sa réduction ou non aux significations. Une fois que l'on est dans les significations, c'est-à-dire dans le langage pratique, du bon sens et du sens commun, langage structuré par et dans les significations, on ne peut en effet logiquement plus se servir du langage lui-même pour sortir des significations, puisque tout ce qu'on attrape dans le langage, ce sont des significations et des désignations. Il faut alors casser le langage, casser la proposition pour en faire apparaître le sens : soit dans l'infra-sens (Artaud), soit dans le non-sens (Carroll). Dans tous les cas, c'est soit une opération qui va essayer de faire parler le corps, les corps, soit une opération qui va faire sortir le langage de lui-même : c'est ouvrir, chercher, traquer, déployer le langage au dehors de lui-même, déployer le langage du dehors, c'est-à-dire le langage de l'événement, et par un retour de l'effet aux causes, le langage des corps. D'où le silence. D'où la mise en miroir des corps et du langage, chez les stoïciens, chez Nietzsche (sa découverte d'un «langage qui est aussi un corps»), chez Klossowski.

Toute l'oeuvre de Klossowski tend alors vers un but unique, indique Deleuze : assurer la perte de l'identité personnelle, dissoudre le moi, à travers, certes, un voyage qui borde la folie. «Mais justement, la dissolution du moi cesse d'être une détermination pathologique, pour devenir la plus haute puissance, riche en promesses positives et salutaires»<sup>277</sup>. C'est l'idée nietzschéenne de la mort du sujet connaissant comme accomplissement de l'être. Chez Klossowski, cela passe par des mises en scènes pornographiques. Toutefois, le moi n'est «dissolu», selon Deleuze, que parce que, d'abord, il est dissous, une dissolution où apparaît le rapport essentiel entre corps et langage : la complicité de la vue avec la parole. Le moi dissous, c'est tout autant le moi regardé, «qui perd son identité sous le regard, [que] celui qui regarde, et qui se met aussi hors de soi, qui se multiplie dans son regard»<sup>278</sup>. Octave énonce ainsi son projet «pervers» sur Roberte : «L'amener à se prévoir quand elle était vue..., l'inciter à détacher ses gestes de ce sentiment de soi sans jamais se perdre de vue..., les lui faire attribuer à son reflet jusqu'à se mimer en

---

Royaumont, Paris, Minuit, 1967, et «La période turinoise de Nietzsche», *L'Ephémère*, n° 5, 1968. Deleuze fait également référence à la critique de certains de ces romans par M. Foucault, in «La Prose d'Actéon», *Nouvelle revue française*, 1964.

<sup>277</sup> G. Deleuze, «Klossowski ou les corps-langage», *op. cit.*, p. 329.

<sup>278</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 329.

quelque sorte elle-même...»<sup>279</sup>. La seule issue face à cette fascination des corps et de leurs doubles, c'est alors de parler. Mais «le langage est lui-même le double ultime qui exprime tous les doubles, le plus haut simulacre»<sup>280</sup>. Le dilemme corps-langage se révèle ainsi être l'opposition entre deux rapports du corps et du langage, soit le «le langage pur-silence impur» où l'identité d'une personne et l'intégrité d'un corps sont réunis dans un moi responsable unifié, soit le «langage impur-silence pur» où le langage devient lui-même une force de dissolution du moi et ouvre sur un corps désintégré.

A-t-on besoin de souligner que le projet d'Octave reprend les principes mêmes des modalités de contrôles, de *self-control* dégagés par Haesler? Un tel projet n'a rien à voir en effet avec le panoptique benthamien relevé par Foucault comme caractéristique du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est par contre un exemple parmi beaucoup d'autres, non pas de l'application, mais de la réplication dans les formes sociales contemporaines, et notamment de domination, de formes de pensées littéraires ou philosophiques postmodernes. Et que ce projet fasse disparaître l'autre pour un double de soi-même renvoie aussi directement à l'élimination de l'altérité dans la socialité contemporaine mise en lumière par Haesler, Raulet et Freitag. Plus profondément, il soulève le lien intrinsèque entre «perversion», absence d'autrui et postmodernité, que l'on analysera plus en profondeur avec Tournier<sup>281</sup>.

Ce qui est désigné par le projet d'Octave, c'est le caractère construit et abstrait de l'identité individuelle. Une fois que l'on a reconnu cette abstraction, on se rend compte qu'on

«ne parle jamais à quelqu'un, [mais] on parle *de* quelqu'un à une puissance apte à le réfléchir et à le dédoubler; par là-même on ne le nomme pas sans le dénoncer à un esprit comme étrange miroir. Octave dit, dans son splendide orgueil : Je n'ai pas parlé à Roberte, je ne lui ai pas «nommé» un esprit; au contraire, j'ai nommé Roberte à l'esprit, et par là je l'ai «dénoncée», pour que l'esprit révèle ce qu'elle cache, pour qu'elle libère enfin ce qu'elle groupe sous son nom»<sup>282</sup>.

Pour orchestrer cette dissolution du moi, cette dénonciation de l'individualité nominale qui sert d'identité et qui cache la multiplicité de l'être (esprit), Klossowski se sert de la répétition. On le voit notamment dans les scènes «en suspens» qui parsèment son oeuvre. Etrange thème d'une répétition qui sauve, indique Deleuze, et qui sauve d'abord de la répétition. Mais il faut alors bien voir qu'ici, c'est une répétition qui n'a pas l'exactitude

<sup>279</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 329, citant Klossowski, *La Révocation*, p. 58.

<sup>280</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 329.

<sup>281</sup> J'aimerais aller plus loin, mais je ne le peux pas ici : c'est que ce projet «pervers» d'Octave est une parfaite illustration du mode d'inculcation chinois, et par là de son mode d'être : mode déterminé en premier lieu par l'apparence et le contrôle (extérieur et intérieur), mode de surface, de miroitement, d'aprofondeur.

<sup>282</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 330, citant Klossowski, *Roberte*, p. 31.

comme critère contradictoire, non pas une répétition platonicienne, mais une répétition nietzschéenne, du simulacre. C'est d'ailleurs ainsi que l'on doit également comprendre un autre thème qui parcourt toute l'oeuvre de Klossowski : l'opposition de l'échange et de la vraie répétition. L'échange implique en effet seulement la ressemblance, même extrême, le semblable. Il a pour critère

«l'exactitude, avec l'équivalence des produits échangés; c'est lui qui forme la fausse répétition, celle dont nous sommes tous malades. La vraie répétition, au contraire, apparaît comme une conduite singulière que nous tenons par rapport à ce qui ne peut pas être échangé, remplacé, substitué : tel un poème que l'on répète dans la mesure où l'on ne peut pas en changer aucun mot. Il ne s'agit plus d'une équivalence entre choses semblables, il ne s'agit même pas d'une identité du Même. La vraie répétition s'adresse à quelque chose de singulier, d'inéchangeable et de différent, sans «identité». Au lieu d'échanger le semblable, et d'identifier le Même, elle authentifie le différent»<sup>283</sup>.

Autrement dit, la répétition n'est pas dans une extrême ressemblance, elle n'est pas dans l'exactitude de l'échangé, elle n'est pas même dans une reproduction de l'identique. La vraie répétition est dans le don qui s'oppose à l'économie mercantile de l'échange. Mais, du même coup, elle exprime aussi un autre caractère du différent : l'intensité.

Ainsi, quand Klossowski met en scène deux Roberte, ce n'est pas pour suggérer l'existence de deux femmes qui se ressemblent, ou qui se font passer pour Roberte, pas plus qu'exprimer l'idée de deux êtres en Roberte, dans la même femme. Roberte désigne en fait «en elle-même une «intensité», elle comprend une différence en soi, une inégalité, dont le propre est de revenir ou d'être répétée»<sup>284</sup>. Répétition de l'éternel Retour. «Toutes les «désignations» s'écroulent et sont «dénoncées» pour faire place au système foisonnant des intensités»<sup>285</sup>. C'est cela qui donne le sens du rapport entre les scènes figées et la répétition : «Une «chute», une «différence», un «suspens» se réfléchissent en effet dans la reprise, dans la répétition»<sup>286</sup>. C'est aussi comme cela, dit Deleuze, que le corps se réfléchit dans le langage : «le propre du langage est de *reprendre* en soi la scène figée, et d'en faire un événement de l'esprit, ou plutôt un avènement des «esprits». C'est dans le langage, au sein du langage que l'esprit saisit le corps, les gestes du corps, comme l'objet d'une répétition

<sup>283</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 333-334, souligné par l'auteur.

<sup>284</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 335.

<sup>285</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 335.

<sup>286</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 335.

fondamentale»<sup>287</sup>. Ainsi, souligne Deleuze, c'est bien la différence qui donne à voir, et qui multiplie les corps. Mais c'est la répétition qui donne à parler, et qui authentifie le multiple, en fait un événement spirituel (affirmation dédoublée). La répétition dans le langage, par le langage, constitue donc en soi le moyen de faire sortir le langage de lui-même, et en même temps de le faire sortir des corps (vers l'événement), et de faire sortir le corps du corps en un pur corps glorieux qui est événement-intensité<sup>288</sup>.

Finalement, le dilemme corps-langage s'avère alors chez Klossowski aussi théologique, impliquant que la révocation des corps est indispensable pour toute pensée qui se veuille hors de Dieu et hors du Moi. L'ordre de la création divine tient en effet aux corps, est suspendu par les corps, souligne Deleuze<sup>289</sup>. Dans l'ordre de Dieu, dans l'ordre de l'existence, les corps donnent ainsi aux esprits, ou plutôt leur imposent deux propriétés : l'identité et l'immortalité, autrement dit la personnalité et la résurrectibilité, l'incommunicabilité et l'intégrité.

«Qu'est-ce que l'incommunicabilité? - C'est le principe selon lequel l'être d'un individu ne saurait s'attribuer à plusieurs individus, et qui constitue proprement la personne identique à elle-même. - Quelle est la fonction privative de la personne? - Celle de rendre notre substance inapte à être assumée par une nature soit inférieure, soit supérieure à la nôtre»<sup>290</sup>.

C'est le principe de l'exclusion des identités contre celui de la communicabilité des événements. C'est ainsi, continue Deleuze, en tant que lié à un corps, incarné, «effectué» peut-on dire encore, que l'esprit acquiert la personnalité. Par contre, «une fois séparé du corps, dans la mort [ou dans le Vide], il retrouve sa puissance équivoque et multiple»<sup>291</sup>. Et c'est aussi en tant que ramené à son corps que l'esprit acquiert l'immortalité, la résurrection des corps se posant comme la condition de la survie de l'esprit : «libéré de son corps, déclinant son corps, révoquant son corps, l'esprit cesserait en effet d'exister, mais «subsisterait» dans son inquiétante puissance»<sup>292</sup>. La mort et la multiplicité apparaissent donc

<sup>287</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 335-336.

<sup>288</sup> Deleuze aborde encore cette idée à travers le bégaiement de la langue chez l'écrivain, cf. G. Deleuze, «Bégaya-t-il...», *Critique et clinique*, *op. cit.*, pp. 135-143.

<sup>289</sup> Sur ce point, Deleuze se réfère précisément au roman de Klossowski *Le Baphomet* qui oppose le système de Dieu au système de l'Antéchrist.

<sup>290</sup> P. Klossowski, *Roberte*, pp. 43-44. cité par G. Deleuze, «Klossowski ou les corps-langage», *op. cit.*, p. 339.

<sup>291</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 339.

<sup>292</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 339.

comme les seules vraies déterminations spirituelles, les vrais événements de l'esprit. A l'inverse, Dieu et son ordre surgissent comme l'ennemi des esprits.

On peut alors recenser les éléments constituant l'ordre de Dieu : «l'identité de Dieu comme dernier fondement, l'identité du monde comme milieu ambiant, l'identité de la personne comme instance bien fondée, l'identité du corps comme base, l'identité du langage comme puissance de *désigner* tout le reste»<sup>293</sup>. Dieu est le mode de l'identité, le mode du Même. Et pourtant, note Deleuze, on y sent toujours une fragilité persistante. C'est qu'il s'est construit contre un autre ordre : autre ordre qui subsiste en lui et qui le ronge, l'ordre des esprits qu'il emprisonne dans des identités.

«Ici commence le Baphomet : Au service de Dieu, le grand maître des Templiers a pour mission de trier les souffles, de les empêcher de se mélanger, en attendant le jour de la résurrection. C'est donc que déjà il y a, chez les âmes mortes, une certaine intention rebelle, une intention de se soustraire au jugement de Dieu. «Les plus anciennes guettent les plus récentes et, se mêlant par affinités, elles s'entendent à effacer les unes dans les autres chacune sa responsabilité propre»<sup>294</sup>.

Ce danger de perversion du monde divin, Klossowski l'exprime à travers une recreation de sainte Thérèse. Chez Klossowski, Thérèse annonce la mort de Dieu, le renversement de Dieu : le nombre des élus est clos, dit-elle, plus personne n'est damnable ni sanctifiable; «les esprits se sont comme libérés de l'ordre de Dieu, ils se sentent dispensés de ressusciter, ils s'appêtent à pénétrer jusqu'à six ou sept dans un seul corps d'embryon pour se décharger de leur personne et de leur responsabilité»<sup>295</sup>. C'est la fin des mythes de la personne incommunicable et de la résurrection définitive. Or, ce discours, on le trouve aussi, est-ce un hasard?, dans le travail d'Agamben quand il tente de cerner ce qu'est cette «communauté qui vient» de la singularité quelconque, et qu'il en trouve le principe dans le monde «limbal» de saint Thomas et de Robert Walser.

Le règne des singularités quelconques peut en effet, selon Agamben, le mieux se comprendre à travers le traité sur les limbes de saint Thomas. Chez ce dernier, les habitants des limbes sont les enfants morts sans baptême et dont «l'unique faute est le péché originel»<sup>296</sup>. Ils ne sont ni damnables, ni sanctifiables. Pour cette raison, leur peine ne saurait être afflictive, mais seulement privative : c'est «l'absence perpétuelle de toute vision de Dieu». Contrairement aux damnés, ces habitants des limbes n'éprouvent alors aucune

<sup>293</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 339, souligné par l'auteur.

<sup>294</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 340, citant Klossowski, *Le Baphomet*, p. 54.

<sup>295</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 340.

<sup>296</sup> G. Agamben, *La Communauté qui vient*, *op. cit.*, p. 12.

douleur de cette privation. Pour souffrir, il faudrait qu'ils se sachent privés du souverain bien, qu'ils aient donc accès au savoir d'un bien suprême. Or, les habitants des limbes ne sont pourvus que d'une connaissance naturelle puisque la connaissance surnaturelle n'est implantée que par le baptême. Ainsi, même s'ils se savaient privés du souverain bien, «ils ne sauraient s'en affliger plus qu'un homme raisonnable souffre de ne pouvoir voler»<sup>297</sup>. Une telle situation est d'ailleurs conforme à la justice divine immanente : s'ils éprouvaient de la douleur de cette privation, s'ils souffraient donc «d'une faute dont ils ne sauraient s'amender, leur douleur les plongeraiet dans le désespoir, à l'instar des damnés, ce qui serait injuste»<sup>298</sup>.

Du coup, souligne Agamben, la peine la plus sévère imaginable dans le monde divin, théologique, l'absence de vision de Dieu, se renverse en allégresse naturelle : «irréremédiablement perdus, ils demeurent sans souffrance dans l'abandon divin. Ce n'est pas Dieu qui les a oubliés, mais ce sont eux qui l'ont oublié depuis toujours, et, contre leur oubli, l'oubli divin reste impuissant»<sup>299</sup>. Les ressuscités limboux sont sans destin, ni bienheureux (les élus), ni désespérés (damnés), ils sont plutôt «remplis d'une joie à jamais irrésolue».

Agamben reconnaît alors cette nature limbale comme le secret du monde de Walser, ce qui rapproche déjà beaucoup plus ces êtres limboux de nous. Les créatures de Walser se sont en effet «irréremédiablement égarées, mais dans une région au-delà de toute perdition et de salut : leur nullité, dont elles sont si fières, est avant tout neutralité à l'égard du salut, objection la plus radicale qui ait jamais été élevée contre l'idée même de rédemption»<sup>300</sup>. La vie où rien n'est à sauver, souligne Agamben, est en effet proprement impossible à sauver et dès lors fait dérailler toute l'économie théologique chrétienne. Résultat, l'activité de ces créatures retrouve, bien que dans une autre tonalité, celle des personnages de Klossowski. La nullité de la vie des créatures walsériennes s'expriment en effet dans un «curieux mélange de friponnerie et d'humilité, d'inconscience de *toon* et de minutie scrupuleuse»<sup>301</sup>. D'où également, indique Agamben, «cette ambiguïté qui fait que leurs rapports semblent toujours sur le point de se terminer au lit : il ne s'agit ni d'hybris païenne ni de timidité, mais simplement d'une impossibilité limbale des créatures face à la justice divine»<sup>302</sup>.

Le monde de Walser apparaît ainsi comme le monde de l'humain une fois rejeté Dieu et le mode d'être divin pour un mode d'être et une vie non pas «trop humain» (l'homme comme image de Dieu dénoncé par Nietzsche), mais «simplement» humain. Ces créatures ont en effet «laissé derrière [elles] le monde de la faute et de la justice : la lumière qui pleut sur

<sup>297</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 13.

<sup>298</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 13.

<sup>299</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 13.

<sup>300</sup> G. Agamben, *ibid.*, pp. 13-14.

<sup>301</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 14.

<sup>302</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 14.

leur front est celle – irrémédiable – de l'aube qui suit la *novissima dies* du Jugement. Mais la vie qui commence sur terre après le dernier jour est simplement la vie humaine<sup>303</sup>. Le surhomme comme «simple homme», image que l'on retrouvera à peine décalée dans l'idée de l'«homme comme-tout-le-monde» de Deleuze et Guattari (cf. chapitre VI. 5.).

Mais en fait, écrit Deleuze, chez Klossowski, et on pourrait l'étendre à Walser, c'est un ordre de la «perversité», ou mieux, de la perversion, qui fait éclater l'ordre divin de l'intégrité, perversité qui rappelle les provocations mais aussi la conception des corps des stoïciens : «perversité dans le bas-monde, où règne une nature orageuse exubérante, pleine de viols, de stupres et de travestissements, puisque plusieurs âmes entrent dans le même corps et qu'une âme en possède plusieurs; perversité en haut, puisque les souffles en eux-mêmes se mélangent déjà. Dieu ne peut plus garantir aucune identité»<sup>304</sup>. C'est la revanche des esprits à la fois sur Dieu et sur les corps. Voilà donc l'autre terme du dilemme, le système des souffles, l'ordre limbal ou l'ordre de l'Antéchrist qui s'oppose point par point à l'ordre divin. Il est caractérisé par : «la mort de Dieu; la destruction du monde; la dissolution de la personne; la désintégration des corps; le changement de fonction du langage qui n'exprime plus que des intensités»<sup>305</sup>. Et cet ordre apparaît bien comme la définition exacte du programme de Nietzsche, du programme de Foucault, ou de la pratique du langage de Blanchot<sup>306</sup>. C'est l'ordre des singularités libres.

Le lien entre la substance divine et le moi fini, et la nécessité de perdre l'un avec l'autre, est ainsi réaffirmé par Klossowski. Cette lecture, centrale chez Nietzsche, et reprise par Deleuze, met en avant la continuité de la philosophie avant et après Kant dans le maintien d'un ordre divin fondateur de l'identité formelle du moi. C'est ce sur quoi Klossowski insiste, indique Deleuze : «que Dieu est finalement le seul garant de l'identité du moi, et de sa base substantielle, l'intégrité du corps. On ne conserve pas le moi sans garder aussi Dieu»<sup>307</sup>. Le dilemme corps-langage trouve peut-être ici, estime Deleuze, son expression la plus aiguë : «l'identité du moi renvoie toujours à l'identité de quelque chose hors de nous»<sup>308</sup>. Or, «si c'est Dieu, notre identité est pure grâce, si c'est le monde ambiant où tout commence et finit par désignation, notre identité n'est que pure plaisanterie grammaticale»<sup>309</sup>.

On reconnaît cette définition du moi par l'autre ou par l'extérieur social. C'est en effet exactement la thèse habermassienne de la constitution du soi et de l'individualité. Sauf que

<sup>303</sup> G. Agamben, *ibid.*, p. 14.

<sup>304</sup> G. Deleuze, «Klossowski ou les corps-langage», *op. cit.*, p. 340.

<sup>305</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 341.

<sup>306</sup> Cf. M. Foucault, «La pensée du dehors», *op. cit.*

<sup>307</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 341.

<sup>308</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 341.

<sup>309</sup> P. Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, «Postface», p. 337, cité par G. Deleuze, *ibid.*, pp. 341-342.

Habermas ne peut accepter l'idée d'une plaisanterie. Il va au contraire tenter de compenser l'impossibilité de fondation en soi du moi par des règles linguistiques (grammaticales) qui donnent sens à l'individualité en présidant à l'élaboration d'un soi connaissant et d'un soi moral ouvert sur le dépassement de la «grammaire» sociale présente. D'un même constat, «le moi vient d'une identité extérieure», les voies de Deleuze et de Habermas divergent : l'un cherche à valider ce moi, à l'affirmer, tout en le socialisant, grâce au recours à un langage pris uniquement dans sa dimension fonctionnelle; l'autre cherche, une fois ce moi nié et dissous, à montrer les autres possibilités de subjectivité non-identitaire : plutôt la création de soi dans la reconnaissance de la multiplicité du devenir de chacun que la recherche d'un fond originel de soi ou d'un simple processus social automatique de constitution d'un soi (autonome et responsable), où le Fond est finalement conféré à l'Esprit, au progrès de la civilisation, ou aux structures linguistiques elles-mêmes.

### 3. Intensité, intention et singularité : nouvelle forme de subjectivité

Sans moi et sans Dieu, la thèse sur l'être esquissée par Klossowski permet de préciser davantage cette subjectivité ou individualité de singularité et d'événement qui anime la pensée deleuzienne, en y associant cette fois-ci la notion d'intensité, notion si présente dans le discours postmoderne (cf. Jameson, Lyotard). La question de Klossowski est en effet, une fois rejeté le monde théologique et ses individus, de savoir de quoi est constitué l'autre ordre, ordre de l'Antéchrist ou du Baphomet, comme ordre des purs souffles ou des esprits mortels. Ces souffles n'ont pas l'identité de la personne, ils ne peuvent l'avoir, l'ayant révoqué. Ils ont par contre une «singularité», étant tous différents les uns des autres. Ils se définissent donc précisément comme des singularités, composées elles-mêmes de singularités multiples. C'est le point où, dit Deleuze, le mythe klossowskien des souffles devient une philosophie, et ajouterais-je, nourrit la philosophie deleuzienne.

Les souffles doivent ainsi, selon Deleuze, se concevoir «en soi et en nous» comme des intensités pures ouvrant sur une nouvelle forme de subjectivité. C'est en effet

«sous cette forme de quantités intensives ou de degrés que les esprits morts ont une «subsistance», alors qu'ils ont perdu l'«existence» ou extension des corps. C'est sous cette forme qu'ils sont singuliers, alors qu'ils ont perdu l'identité du moi. Les intensités comprennent en soi l'inégal ou le différent, chacune est déjà différence en

soi, si bien que toutes sont comprises dans la manifestation de chacune. C'est un monde d'intentions pures»<sup>310</sup>.

Singularités pré-individuelles et impersonnelles, dit Deleuze, splendeur du *On*, singularités mobiles et communicantes qui pénètrent les unes dans les autres à travers une infinité de degré, une infinité de modifications. C'est «un monde fascinant où l'identité du moi est perdue, non pas au bénéfice de l'identité de l'Un ou de l'unité du Tout, mais au profit d'une multiplicité intense et d'un pouvoir de métamorphose, où jouent les uns dans les autres des rapports de puissance»<sup>311</sup>.

Le système de l'Antéchrist est ainsi le système des simulacres qui s'oppose au monde des identités. Mais ce sont des simulacres qui s'ouvrent à leur propre différence et à toutes les autres différences et qui, en montant à la surface, deviennent phantasme, au sens deleuzien de «figure mobile à la crête des ondes d'intensités»<sup>312</sup>. C'est tout le sens du passage chez Klossowski d'un sens à l'autre du mot *intentio* : intensité corporelle (des profondeurs, des causes) et intentionnalité parlée (de la surface, des effets). «Le simulacre devient phantasme, l'intensité devient intentionnalité dans la mesure où elle prend pour objet une autre intensité qu'elle comprend, et se comprend elle-même, se prend elle-même pour objet, à l'infini des intensités par lesquelles elle passe»<sup>313</sup> (inclusion ouverte, préhension de préhension, volonté de l'événement).

Il ne s'agit pas alors, précise Deleuze, des influences que nous subissons, mais des insufflations, des fluctuations que nous *sommes*, avec lesquelles nous nous confondons. «Que tout soit si «complicé», que Je est un autre, que quelque chose d'autre pense en nous dans une agression qui est celle de la pensée, dans une multiplication qui est celle du corps, dans une violence qui est celle du langage, c'est là, selon Deleuze, le joyeux message» (gai savoir)<sup>314</sup>. Dès lors, écrit Deleuze,

«en même temps que les corps perdent leur unité, et le moi son identité, le langage perd sa fonction de désignation (sa manière à lui d'intégrité) pour découvrir une valeur purement expressive ou, comme dit Klossowski, «émotionnelle» : non pas par rapport à quelqu'un qui s'exprime et qui serait ému, mais par rapport à un pur exprimé, pure motion ou pur «esprit» - le *sens* comme singularité pré-individuelle, intensité qui revient sur elle-même à travers les autres»<sup>315</sup>.

<sup>310</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 345.

<sup>311</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 345.

<sup>312</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 346.

<sup>313</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 346.

<sup>314</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 346.

<sup>315</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 347.

On retrouve en fait ici, dans l'analyse du langage expressif chez Klossowski, le principe même de l'allégorie telle que l'a définie Benjamin et qui a permis à Deleuze d'explicitier la spécificité du concept comme «conchetto» chez Leibniz. Mais ce principe allégorique, cette valeur expressive, c'est aussi et peut-être surtout, dois-je ajouter, celui de la poésie chinoise qui fait constamment oeuvre, qui ne fait qu'oeuvre d'allégorie et de sens<sup>316</sup>. Deleuze en est conscient et va se référer à plusieurs reprises à cette saisie particulière du réel par les poètes chinois dans *Mille plateaux*. Cette comparaison est d'ailleurs confortée par la remarque suivante de Deleuze :

«Les valeurs du langage expressif ou expressionniste, qui s'oppose au langage désignatif, sont la provocation, la révocation, l'évocation. Ce qui est évoqué (exprimé), ce sont les esprits singuliers et compliqués, qui ne possèdent pas un corps sans le multiplier dans le système des reflets, et qui n'inspirent pas le langage sans le projeter dans le système intensif des résonances»<sup>317</sup>.

Ce qui est révoqué et dénoncé, continue-t-il, c'est l'unicité corporelle autant que l'identité personnelle, et la fausse simplicité du langage en tant qu'il est censé désigner des corps et manifester un moi. Or ces phrases pourraient constituer une excellente définition de la poésie chinoise, comme vont le montrer les extraits suivants tirés de l'étude de François Cheng. Dans ses propres mots, dans son objet et sa perspective particulière, Cheng reflète en effet très exactement les notions dégagées par Deleuze dans son analyse de l'événement et du sens : noème, essence, exprimé, exprimable, imperceptible, multiplicité. Le sujet dont parle Cheng ne peut non plus en aucun cas être le sujet d'identité, d'individualité fixe. C'est une autre forme de subjectivité, d'individualité, au sein de laquelle, justement, «discours objectif» et «discours personnel» coïncident. Cheng développe ainsi son analyse de la poétique chinoise :

«nous sommes en présence d'un langage dynamique dont les éléments composants s'impliquent les uns les autres. Langage éclaté qui remet en jeu le rapport entre le dit et le non-dit, l'action et la non-action et, en fin de compte, le sujet et l'objet. Pour les poètes, seul ce langage, mû par le vide, est capable d'engendrer la parole où circule le «souffle», et par là, de *trans-écrire* l'indicible. C'est ici qu'il convient de rappeler,

<sup>316</sup> Sur la poésie chinoise et la question de l'allégorie, cf. François Cheng, *L'écriture poétique chinoise*, Paris, Points-Seuil, 1996 (1977), et Haun Saussy, *The problem of a Chinese aesthetic*, Stanford, Stanford University Press, 1993.

<sup>317</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 347.

une fois encore, l'importance de la notion du vide dans la pensée esthétique chinoise. L'homme possédant la dimension du vide efface la distance avec les éléments extérieurs; et la relation secrète qu'il saisit entre les choses est celle qu'il entretient lui-même avec les choses. Au lieu d'utiliser un langage descriptif, il procède par «représentation interne», en laissant les mots jouer pleinement leurs «jeux». Dans un discours, grâce au vide, les signes, dégagés (jusqu'à un certain degré) de la contrainte syntaxique rigide et unidimensionnelle, retrouvent leur nature essentielle d'être à la fois des existences particulières et des essences de l'être. Impliqués dans le processus du temps, ils sont pourtant hors du temps. Quand le poète nomme un arbre, c'est aussi bien l'arbre particulier qu'il a en vue que l'Arbre en son essence. De plus, les signes deviennent multidirectionnels dans leurs relations avec les autres signes; et c'est à travers ces relations que transparait le sujet, à la fois absent et profondément présent.

Ainsi, discours objectif et discours personnel coïncident, formant le dehors et le dedans d'un même discours. Ce qui en résulte, c'est le langage mobile, tout entier mû par le rythme (qui joue le même rôle que le *qi-yun* «souffle rythmique» dans la peinture), un rythme qui ne se limite pas au plan phonique, mais qui règle la nature et le sens des mots. Entrant dans une fête totale, où danse et musique font revivre leurs secrets immémoriaux, les signes se libèrent de la relation codifiée et établissent entre eux une libre communion. Parole déchaînée dans laquelle on peut «circuler»; à chaque point on découvre de nouvelles perspectives. Sans tomber dans le pur jeu, les poètes ont composé de très beaux poèmes appelés *hui-wen-shi* «poèmes à lecture retournée», dans lesquels différentes lectures sont possibles à partir de différents points.»<sup>318</sup>

De la même façon, chez Klossowski, souligne Deleuze, «de l'intensité à l'intentionnalité, chaque intensité se veut elle-même, s'intentionne elle-même, revient sur sa propre trace, se répète et s'imite à travers toutes les autres»<sup>319</sup> (volonté de l'événement, animation du vide). En fait, selon Deleuze, avec le *Baphomet*, Klossowski crée une suite grandiose de *Zarathoustra*. Le vrai sujet de l'éternel Retour, c'est en effet l'intensité, la singularité. De là, dit-il, le rapport entre l'éternel Retour comme intentionnalité effectuée et la volonté de puissance comme intensité ouverte. Or,

<sup>318</sup> F. Cheng, *L'écriture poétique chinoise*, op. cit., pp. 55-56.

<sup>319</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 347-348.

«dès que la singularité s'appréhende comme pré-individuelle, hors de l'identité d'un moi, c'est-à-dire comme *fortuite*, elle communique avec toutes les autres singularités, sans cesser de former avec elles des disjonctions, mais en passant par tous les termes disjoints qu'elle affirme simultanément, au lieu de les répartir en exclusions. «Il ne me reste donc qu'à me re-vouloir, non plus comme l'aboutissement de possibilités préalables, ni comme une réalisation entre mille, mais comme moment fortuit dont la fortuité même implique la nécessité du retour intégral de toute la série» »<sup>320</sup>.

Nouvelle subjectivité.

#### 4. 2. La dialectique intersubjective comme schéma ontologique chez Hegel

Après avoir mis en lumière la possibilité d'autres formes de subjectivité aux niveaux historique et ontologique, je voudrais maintenant revenir sur la question de la construction de la subjectivité ou du soi à travers le lien social, c'est-à-dire le rapport à l'autre. On a vu avec Habermas et Mead que l'autre, par le biais de la figure de l'Autrui généralisé, était le facteur constituant de la personnalité «individuelle», autrement dit du Moi, de l'Ego, se distinguant alors d'un «je» spontané, immédiat et perceptible uniquement dans la mémoire et dans l'action-reflet de l'autre. Habermas ressortait alors à une théorisation linguistique pour expliquer le processus de reconnaissance de l'un en l'autre, ou du soi en l'autre, dont on a souligné les limites (vision idéale de la communication comme consensus, absence de prise en compte des rapports de pouvoir ou de la violence du processus d'autonomisation et de reconnaissance de l'autre, identification du processus d'autonomisation du soi au progrès de l'histoire et à l'objectif final – forme de loi morale). On doit aussi noter que le Soi (*self*) chez Habermas n'est pas défini avec une grande précision, tendant même à être assimilé au «Moi moral-Autrui généralisé». Pour Habermas, c'est en tout cas ce Soi qui est le lieu de l'action autonome et responsable. De ce fait, on a du mal à le distinguer de l'Ego identitaire de la philosophie de la conscience, sauf dans le rejet habermassien d'un Ego «originel» et dans son affirmation de sa constitution «sociale» (intersubjective) et non subjective. Ce qui laisse encore inédite la question du «je» spontané ou de cette subjectivité immédiate qui va se refléter dans le regard ou l'action de l'autre (regard chez Sartre, action chez Fichte), y rencontrant le facteur de son «individualisation». Or, ce «je» spontané pourrait tout aussi bien

<sup>320</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 348, citant P. Klossowski, «Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même», *op. cit.*, p. 229.

être considéré comme «Soi» puisqu'il semble être la source même de toute subjectivité, même si on reconnaît que la subjectivité pratique ne se constitue que dans le rapport à l'autre.

Ce que je voudrais donc aborder maintenant, c'est voir 1) comment ce problème du «soi» originel ou immédiat est analysé «en soi» et dans la constitution de l'Ego, à la fois dans la perspective hégélienne et dans celle de Deleuze; et 2) comment le rapport de présence ou d'absence entre le Soi et l'Autre détermine des structures de subjectivité différentes. Après avoir dit à plusieurs reprises que Deleuze était anti-hégélien et anti-dialecticien, on peut se demander comment on pourra rapprocher sa saisie du sujet de celle de Hegel. L'idée est en fait d'utiliser Hegel en tant que bonne description de la réalité subjective comme construite par le rapport à l'autre et le lien social, pour ensuite soulever l'hypothèse, deleuzienne cette fois-ci, d'une toute autre «réalité subjective» une fois ôtée la référence à l'autre. C'est pourquoi je souhaite revenir sur le processus de dialectique intersubjective dégagé par Hegel qui met en lumière le jeu de reconnaissance réciproque qui permet au soi et à l'autre de se constituer comme soi et comme autre, et ce aux deux niveaux de la subjectivité immédiate (Soi) et de la subjectivité rationnelle (Ego ou Moi). Je le ferai par le biais d'un article de Clain dont l'intérêt est d'affirmer la compatibilité de la philosophie hégélienne et de la pensée intersubjective (objectif de Habermas), mais aussi de lier cette dialectique intersubjective au travail de Lacan sur la structure de l'inconscient<sup>321</sup>. Si Freitag a déjà souligné combien Hegel était le philosophe de la reconnaissance, Clain montre ici précisément que Hegel situe l'acte de reconnaissance au fondement du lien social, un acte saisi dans son double sens de violence (abolition) et de civilité (respect), et du même coup place le lien social au coeur de la construction subjective. Il propose ainsi un schéma ontologique de la dialectique intersubjective ou de reconnaissance.

### 1. Le schéma ontologique de la reconnaissance réciproque

L'analyse de Clain se concentre sur sept paragraphes de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui touchent à l'analyse de la structure ontologique de l'Esprit, et traitent en particulier de la structure du processus de reconnaissance. Selon Hegel, ce processus de reconnaissance constitue l'essence de la subjectivité humaine. Rejetant la philosophie du sujet qui postule l'existence en soi d'une subjectivité humaine originelle, Hegel estime en effet qu'en nature, la conscience de soi n'existe pas. Sa réalité, son existence, est seulement produite par la reconnaissance de l'autre, est produite «par le détour du signifiant de la

<sup>321</sup> Cf. Olivier Clain, «Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective», *Société*, n° 17, été 1997, pp. 1-24.

reconnaissance»<sup>322</sup>. Pour Hegel, la subjectivité humaine suppose donc toujours la reconnaissance reçue.

Il faut souligner dans la définition de Hegel la distinction entre conscience de soi en soi et pour soi. C'est la distinction de deux types de conscience en soi, qui ne sont pas opposées mais successives. La subjectivité est ainsi divisée en conscience de soi en soi et conscience de soi pour soi de façon immanente au processus de reconnaissance. Et cette division s'applique aux deux subjectivités : la subjectivité reconnue et celle qui reconnaît. Ce que Hegel affirme donc d'abord, c'est ce que l'on a vu avec Habermas et Mead, à savoir que «l'acte de reconnaissance («de soi») par la subjectivité lui vient de l'extérieur. Il existe d'abord en soi et pour soi chez l'Autre. Il existe ensuite en soi dans la conscience de soi en soi. Il existe encore pour soi comme conscience de soi pour soi, c'est-à-dire comme reconnaissance de la reconnaissance en soi»<sup>323</sup>.

En soi et pour soi vont donc représenter chez Hegel deux dimensions de la subjectivité : le Soi et le Moi (ou l'Ego). La première désigne «l'existence immédiate de la subjectivité», ou encore «*le mouvement de reconnaissance de la subjectivité en tant que ce mouvement d'interprétation n'existe pas pour lui-même comme mouvement d'interprétation*»<sup>324</sup>. Elle a un caractère positif pour Hegel. Par contre, la notion de pour soi a un caractère péjoratif, en ce qu'elle exprime l'Ego comme renfermement sur soi, l'imaginaire du pour soi. Pour Hegel, en effet, rapporte Clain, «la vérité de la subjectivité est [...] d'ores et déjà comprise comme Esprit et donc comme radicalement «ouverte» par et vers l'extérieur»<sup>325</sup>. Il semblerait donc que l'on peut ici identifier le Soi de Hegel au «je» de Mead. Pourtant Hegel va déjà plus loin que Habermas en ce qu'il définit le Soi comme lui-même déjà produit. En effet, chez Hegel, le Soi constitue le mouvement même de reconnaissance de la subjectivité : le Soi est coextensif avec la reconnaissance, il y a une double genèse immanente.

Par ailleurs, Hegel concevant la conscience de soi comme quelque chose d'ouvert, le concept de son unité, c'est-à-dire la dialectique de la reconnaissance, ne se trouve pas en elle, mais dans une autre. Autrement dit, pour Hegel, la conscience de soi est assujettie «au lien à l'Autre réel pour trouver et maintenir son essence»<sup>326</sup>, dans un mouvement réciproque qui concerne les deux subjectivités en rapport. Le lien social se révèle alors, souligne Clain, dans la reprise de la terminologie lacanienne, «un quadripôle constitué par la conscience de soi en

<sup>322</sup> Dans les termes de Hegel, «la conscience de soi est en soi et pour soi en ce que, et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour une autre, c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu», G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1991, pp. 150, cité par O. Clain, *ibid.*, p. 2.

<sup>323</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 3.

<sup>324</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 4.

<sup>325</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 3.

<sup>326</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 4.

soi (le Soi), l'autre conscience de soi en tant que la première s'y projette (le petit autre), la conscience de soi pour soi (le Moi), l'autre conscience de soi en tant qu'elle est radicalement Autre (le grand Autre)»<sup>327</sup>.

Le mouvement de la reconnaissance, ou lien social, se définit donc toujours, souligne Clain, par un double sens, et par le fait qu'il s'engendre doublement en chacun de ses moments. En fait, il connaît un double acte : un acte de reconnaissance et un acte d'abolition. Il y a en effet, écrit Clain, «dans l'acte de reconnaissance en général, un moment réel qui fait disparaître *son sujet* au moment où il reconnaît et, dans la subjectivité reconnue (qui peut aussi bien être la sienne propre), un autre moment réel qui la fait disparaître au moment même où elle est reconnue»<sup>328</sup>. Le lien social se définit alors chez Hegel par trois temps principaux, dont chacun va être analysé comme un double sens :

- «1. la subjectivité reconnaît «immédiatement», c'est-à-dire pose comme signifiante une autre subjectivité mais du même coup s'abolit et abolit *le réel* de l'altérité qu'elle a posée comme signifiante;
2. la subjectivité *abolit* ce qu'elle a posé comme l'autre, et abolit son abolition en l'autre pour devenir certaine de soi. Mais ce mouvement est autre chose qu'il paraît être et la subjectivité abolit la singularité en soi pour devenir un Moi;
3. Elle devient néanmoins certaine de soi, se constitue comme Ego, et substitue à l'autre le réel de son altérité. Elle s'affirme positivement et abolit l'abolition imaginaire de l'altérité réelle de l'Autre»<sup>329</sup>.

Il y a donc, selon Hegel, un relation ontologique entre identité et altérité dans la constitution de l'Ego identitaire et de la reconnaissance (respect) de l'altérité réelle de l'Autre. En même temps, on voit que celui qui recherche la singularité au-delà de l'Ego (le soi en soi, immédiat, insaisissable) devra travailler entre le premier et le deuxième moment, c'est-à-dire entre la reconnaissance de l'autre et l'abolition de sa singularité.

On peut revenir sur ces trois moments et d'abord sur le premier. Pour Hegel, rappelle Clain, la conscience de soi en soi est un singulier, une subjectivité immédiate singulière, et son essence est le désir<sup>330</sup>. Dans le mouvement immédiat de la reconnaissance comme

<sup>327</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 4.

<sup>328</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 4. Souligné par l'auteur.

<sup>329</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 5.

<sup>330</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Philosophie de l'Esprit*, § 426, in *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, version 1830, Paris, Vrin, 1988, référé par O. Clain, *ibid.*, p. 6.

coextensif à la constitution du soi, la conscience va alors, dans le mouvement même de la projection de son désir, sortir de «soi» pour se voir, pour se saisir, dans l'autre, A ce stade-ci, l'autre est seulement perçu comme l'objet de son désir, et non dans son altérité réelle. Le soi se voit donc lui-même dans l'autre.

Pour dépasser ce premier moment, où l'objet de son désir n'est pas directement l'autre qu'elle voit mais l'objet perdu qu'elle retrouve dans l'autre, et se reconnaître comme conscience, la conscience de soi doit alors l'abolir, c'est-à-dire abolir «cet être-autre qui est le sien», et ainsi devenir une conscience de soi pour soi<sup>331</sup>. Ce mouvement de reconnaissance de soi (pour soi) est donc médiatisé par l'abolition de l'autre. Mais c'est aussi un mouvement de double abolition. En effet, écrit Clain, le mouvement par lequel la conscience de soi semble «se fixer solidement en existant pour elle-même comme conscience de soi s'annule dans le mouvement par lequel elle abolit elle-même sa singularité immédiate, sa spécificité réelle qui réside dans son «être-autre» sien»<sup>332</sup>. En devenant une pure abstraction, dit Clain, en se détachant du «mouvement immédiat de reconnaissance désirante de l'autre et finalement de tout contexte d'interaction avec l'Autre», la conscience de soi perd son «identité immédiate, et du coup elle perd sa singularité et «retombe» sur son vide ou abîme constitutif qu'elle est déjà en soi»<sup>333</sup>.

En résumé, dans le premier mouvement, l'altérité réelle de l'Autre est abolie puisque la reconnaissance est le résultat d'une projection. Mais le Soi s'est également aboli et est en fait «aliéné» puisqu'il est hors de lui-même. Clain note que ce premier moment est celui où, si la subjectivité s'y fixe, se fonde la virtualité de la position perverse. Par contraste, le deuxième moment est celui de la «déprise de cette aliénation : il faut que la subjectivité se récupère elle-même». Mais on a encore une double abolition : l'abolition de l'aliénation dans l'autre se double d'une abolition de la singularité de l'objet projeté en l'autre, c'est-à-dire de sa propre singularité, si bien que la subjectivité ne se récupère pas «soi», elle se récupère comme un ego. «Au moment même où elle croit affirmer sa singularité dans l'ego – le «je» qui se voit en miroir comme un «je» – elle la perd. Car lorsque le «je» se voit comme «je», il n'est plus le Soi ni comme sujet ni comme objet»<sup>334</sup>. La singularité dont se prévaut l'ego est donc toujours, souligne Clain, une «fausse singularité» et l'idée que c'est l'ego qui nous singularise chacun s'avère comme une «illusion structurale de la subjectivité».

Mais ce deuxième moment de la reconnaissance ne s'arrête pas là. En effet, *en même temps* qu'il est une double abolition, il constitue une double affirmation. C'est, écrit Clain, le troisième mouvement de la dialectique de la reconnaissance, l'affirmation à la fois de l'Ego et

<sup>331</sup> G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, cité par O. Clain, *ibid.*, p. 6.

<sup>332</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 7. Souligné par l'auteur.

<sup>333</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 7.

<sup>334</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 7.

de l'Autre réel. L'affirmation de l'Ego est en effet une affirmation imaginaire mais une véritable affirmation : «la subjectivité pose «je = je», elle est un pur moi». Et cette affirmation a aussi pour Hegel une fonction dans le lien social qui est de «déprendre la subjectivité de la projection réifiante en autrui», ou en termes psychanalytiques, la déprise de la projection «perverse» qui ouvre sur la névrose comme «défense contre la projection désirante du premier mouvement». De ce fait, indique Clain, l'imaginaire du pour-soi, de la reconnaissance abstraite de soi par soi, a pour fonction, comme le reconnaîtra Lacan, «d'ouvrir civilement à l'autre, au réel de son altérité : la reconnaissance devient «laisser-être» l'Autre réel», c'est-à-dire l'autre comme Ego, comme Alter-ego<sup>335</sup>.

Ce que Hegel veut mettre en avant, c'est que c'est ce mouvement de reconnaissance à double sens, toujours réciproque en soi, qui fonde le lien social : «L'acte de reconnaissance/abolition est la substance même du lien social, il est *réellement* la *circulation* du signifiant (de la reconnaissance), et n'appartient en propre ni à l'une ni à l'autre des subjectivités»<sup>336</sup>. Cet acte devient, écrit Clain, dans une expression où on ne peut s'empêcher de voir un reflet du «point aléatoire-Aiôn» de Deleuze (lui aussi inspiré de Lacan), «en lui-même un tiers circulant par rapport à chacune [des subjectivités]»<sup>337</sup>. Pour Hegel, c'est cependant le lieu d'une dialectique de la spécularité, d'une dialectique de la demande. «Chaque subjectivité exige de l'autre qu'elle fasse ce qu'elle fait elle-même sur soi, parce qu'elle se fait violence en reconnaissant l'autre. Hegel ne parle pas de *désir* de reconnaissance mais d'*exigence* de réciprocité»<sup>338</sup>. Le paradoxe tient alors, selon Clain, «en ceci qu'exiger la réciprocité suppose que la subjectivité la connaisse déjà».

Il s'agit en effet, dit Clain, d'une exigence issue de l'imaginaire qui concerne l'Ego. Cette exigence de l'Ego est engendrée par le «pour soi» médiatisé chez l'autre, par l'autre, et «examinée du point de vue ontologique, se laisse comprendre comme *impuissance* de chacune». C'est en effet parce que chacune des subjectivités ne peut rien faire chez l'autre, qui demeure un objet autonome pour soi, que celle-ci ne fasse pas elle-même chez elle, «que chacune *exige* une réciprocité et une symétrie imaginaires, exigence qui est à la mesure du sentiment de violence subie dans le sacrifice de soi pour reconnaître»<sup>339</sup>. En termes psychanalytiques, «la névrose se dit ainsi : l'ego a le «droit» à la reconnaissance et à une reconnaissance ayant la même *valeur* que celle à laquelle lui-même consent»<sup>340</sup>.

<sup>335</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 8.

<sup>336</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 9.

<sup>337</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 9.

<sup>338</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 9.

<sup>339</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 10.

<sup>340</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 10.

Mais en fait, pour Hegel, la réciprocité existe aussi comme fait premier et brut, avant la construction de l'Ego. Selon lui, en effet, la réciprocité est déjà supposée dans la constitution du Soi. Il souligne alors l'ambiguïté primordiale de la conscience de soi au départ de la dialectique de la reconnaissance. En tant que subjectivité immédiate, «pour elle-même elle est *et n'est pas l'Autre*»<sup>341</sup>. Autrement dit, «Immédiatement, le Soi pose qu'il est l'Autre : c'est le moment de la folie du lien social, moment toujours présent mais recouvert [...] par la stabilisation normative de la reconnaissance réciproque»<sup>342</sup>. Pour Hegel, cette stabilisation constitue le quatrième mouvement de la reconnaissance qui supporte les trois premiers.

La projection (perverse), écrit Clain, impose ainsi le choix au soi : soit il reconnaît l'autre et s'abolit, soit il ne le «voit pas» et demeure en soi. Mais, poursuit-il, «*pour la conscience de soi en soi* comme subjectivité brute, immédiate, il y a aussi cet autre moment où pour elle-même elle est *et n'est pas «une autre»* : le soi vient se fondre dans l'Autre réel, dans l'altérité réelle. Il est *et n'est pas l'Autre réel*. Et l'autre *n'est pour soi* qu'en s'abolissant comme pour soi immédiat – ne le devenant que dans le pour soi immédiat de l'autre»<sup>343</sup>. Dans les termes lacaniens, entre la subjectivité (S) et l'autre (A), dit Clain, le lien social vient se fonder sur quelque chose de nouveau : «sur «l'hallucination» de l'Autre réel d'une part et sur ce qui vient la recouvrir, la stabiliser, sur le système symbolique d'autre part»<sup>344</sup>. Autrement dit, «pour chacune des subjectivités immédiates est garantie la *reconnaissance* par l'autre qui a pour fonction de l'expulser de l'hallucination de l'Autre réel et qui est donc comme telle structurante et condition de son existence comme «pour soi» immédiat»<sup>345</sup>. Par conséquent, dit Clain, le trajet à double sens, S<-->A, fait son apparition comme *reconnaissance* des signifiants de la reconnaissance réciproque, c'est-à-dire que «chaque sujet dans son immédiateté *postule la reconnaissance réciproque*»<sup>346</sup>.

Ceci ramène alors, souligne Clain, au départ du circuit du lien social. Ce que Hegel montre donc, c'est que le soi n'est pas lui-même immédiat, qu'il est lui-même déjà médiatisé, «médiatisé par le fait que pour soi, immédiatement la conscience de soi *est et n'est pas l'Autre*»<sup>347</sup>. La folie, c'est alors de croire qu'on est Autre, et le fou est celui qui ne peut s'extraire de ce moment de folie du lien social.

Donc, dans le lien social, «chacun est aux yeux de l'autre l'élément médian par lequel chacun s'intermédie et se «concatène» avec lui-même, et chacun est *immédiatement* [...] à ses

<sup>341</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 11.

<sup>342</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 11.

<sup>343</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 12.

<sup>344</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 12.

<sup>345</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 12.

<sup>346</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 12.

<sup>347</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 12.

yeux et à ceux des autres une essence qui est pour soi par cette médiation»<sup>348</sup>. La réciprocité ne joue pas seulement au niveau de l'Ego mais aussi au niveau du Soi. La reconnaissance de la reconnaissance réciproque signifie ainsi la sortie d'une dialectique de l'imaginaire, et l'affirmation de l'existence du lien symbolique au fondement du lien social<sup>349</sup>. Le lien symbolique, la reconnaissance réciproque est constitutive de la subjectivité brute, du Soi. Finalement, c'est donc la «reconnaissance réciproque» qui est reconnue à la place de l'Altérité réelle de l'Autre. On peut alors souligner qu'il n'y a pas vraiment reconnaissance de l'Altérité, mais plutôt échange de reconnaissance stabilisatrice : l'Altérité comme différence n'est pas encore approchée. Ce n'est que l'Altérité en tant qu'elle est Même que Soi dans le mouvement réciproque et identique de la reconnaissance réciproque.

Partant de ce schéma ontologique, Hegel va alors distinguer trois formes d'attitude morale dans le lien social, qui résument selon lui toutes les positions éthiques possibles : l'hédonisme, le sentimentalisme de la «belle âme», et la vertu. Leur intérêt est de réaliser la virtualité des logiques passionnelles que Hegel a décelé dans le processus ontologique : la perversion, la folie ou psychose, et la névrose.

## 2. Les formes d'éthiques rationnelles de l'individualisme hégélien

La première attitude éthique, la morale hédoniste, c'est quand la subjectivité ne s'intéresse qu'à son soi, qu'elle rationalise son expérience en fonction de la recherche de la jouissance de soi. Plus précisément, cette morale pose que «la subjectivité *en soi, comme soi* de la jouissance de la singularité de l'existence, est tout le Réel»<sup>350</sup>. La logique hédoniste se présente ainsi comme «appropriation «perverse» des autres», avec deux conséquences ou corrélats. Le premier, c'est que dans une telle situation, «la représentation sociale de l'autonomie des individus qui est au fondement de leur respect» est absente : l'autre n'est que pure apparence et seulement objet de son désir et de sa jouissance<sup>351</sup>. Le deuxième point, c'est que si la logique hédoniste constitue bien un «asservissement au désir immédiat du sujet et à l'espace de jouissance qu'il ouvre», elle n'aboutit pas pour autant «nécessairement à la suppression pure et simple de l'objet dans la consommation «animale» de l'autre»<sup>352</sup>. Au contraire, la jouissance fait disparaître la subjectivité elle-même dans la fusion avec l'autre, comme fusion avec l'objet de son désir. Ce qui donne lieu à la contradiction inhérente de

<sup>348</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 12.

<sup>349</sup> O. Clain, *ibid.*, pp. 12-13.

<sup>350</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 14.

<sup>351</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 15.

<sup>352</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 15.

l'hédonisme. L'autre subsiste, mais étant nié dans sa réalité au départ, va finalement prendre la forme du Destin comme Nécessité pure et Loi implacable de la vérité du Soi.

Ce que la violence de l'hédonisme nie fondamentalement, c'est ainsi la séparation des subjectivités (que Clain appelle «la castration qui est impliquée dans ce savoir de la différence réelle»). C'est en cela que l'hédonisme constitue une rationalisation de la perversion, qui est en soi la fixation sur le premier mouvement de la reconnaissance. Il y a passage (processus de rationalisation) d'un moment logique du lien social à une vérité morale. L'hédoniste découvre alors la figure du Destin «dans la rationalisation de la recherche de la jouissance fondée sur l'identification «narcissique» du soi à l'autre»<sup>353</sup>. Mais ce narcissisme n'est pas le «petit narcissisme du névrosé», précise Clain, c'est-à-dire cette jouissance névrotique du repli sur soi de l'Ego, c'est le «grand» narcissisme du pervers fondé sur l'identification inconsciente imaginaire du Soi à l'autre du rapport»<sup>354</sup>.

La deuxième figure éthique, le sentimentalisme chrétien, ou de la «belle âme» est alors, selon Hegel, appelée par la contradiction de l'hédonisme et constitue une tentative de sortir le Soi de son aliénation au Destin, à l'Autre comme vérité cachée et implacable du Soi. Elle tente ainsi la subjectivation de la Loi du Destin elle-même. Dans la rationalisation sentimentale, la conscience de soi va en effet, indique Hegel, d'une part savoir «qu'elle a immédiatement en soi l'universel, la loi», et d'autre part prendre «la singularité de son coeur (de son «Soi») pour la Loi»<sup>355</sup>. L'écart entre l'universel et la Loi de son Soi et l'impossibilité de leur identification, ouvre cependant la porte à la folie, envers du sentimentalisme.

Dans l'expérience sentimentale, «le sujet *est certain* de ne se sentir concerné que par le *bien des autres*; il se fixe consciemment sur l'autre, sur l'image de l'autre qu'il se donne pour l'aimer»<sup>356</sup>. Mais inconsciemment, si le Soi ne s'identifie plus à l'Autre, il le fait cette fois-ci à la Loi. Le sentimentalisme se révèle alors à la fois un drame existentiel et un fanatisme dans la mesure où non seulement le monde des autres n'obéit pas à la loi du coeur et la contredit, mais encore parce que cette «Loi du Coeur» est l'objet passionnel, «l'objet véritable de la Passion du Soi»<sup>357</sup>. Le monde des autres, objet rationalisé de l'expérience sentimentale, menace en effet la loi du coeur. Pire, le sentimental, rendant effectif son sentiment érigé en Loi, rencontre en fait toujours sa négation dans le monde réel. «Dans la mesure où tous font de même, on aboutit à la lutte de tous contre tous. La violence du sentimentalisme est la

<sup>353</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 17.

<sup>354</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 17, note 11.

<sup>355</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 18.

<sup>356</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 18.

<sup>357</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 19.

violence qui s'ignore et elle se fonde d'abord sur la jouissance inconsciente de faire la Loi aux autres»<sup>358</sup>.

Le concept phénoménologique de folie dégagé par Hegel se définit alors comme le résultat d'une double identification contradictoire : «le moi se fixe sur l'autre, sur l'image qu'il en a et qu'il aime, alors que le Soi se fixe au lieu de l'Autre, sur la Loi»<sup>359</sup>. On voit ainsi, écrit Clain, que le moment ontologique «Le Soi pose qu'il est l'Autre» ne rend compte que de la possibilité ontologique de la folie, possibilité qui est actualisée dans la rationalisation éthique du sentiment quand elle est «poussée à la limite existentielle avec la «belle âme» ». C'est «la définition à caractère structural de la folie». Phénoménologiquement, la folie se manifeste dans «la scission de la conscience et du Moi pour la conscience elle-même», dans le «désappareillage» de l'Ego (je = je)<sup>360</sup>.

La troisième figure morale est la Vertu ou conscience vertueuse. Selon Clain, qui estime, dans une perspective hégélienne, que chaque figure de l'expérience éthique se superpose à la précédente aboutissant à une densification progressive des moments, la Vertu est «sans aucun doute la rationalisation éthique la plus consistante». Cette fois-ci, «le Moi investit le lieu de l'Autre comme Loi morale, objet d'amour, et nie l'individualité du Soi aussi bien que l'individualité contenue dans le cours du monde»<sup>361</sup>. La loi étant le véritable objet de l'attachement de la conscience, le mot d'ordre de la Vertu est l'abolition de l'individualité. Elle implique donc un processus de négation consciente de la singularité, tandis que le cours du monde est perçu «comme renversement universel des prétentions à la singularité»<sup>362</sup>.

La vertu a alors aussi son envers passionnel : c'est la névrose, c'est-à-dire précise Clain, «le refoulement absolu du Soi». Pour la conscience vertueuse, le combat se définit par «la tentative d'imposer une Loi qu'on prétend par ailleurs exister en soi dans le monde auquel on prétend l'imposer»<sup>363</sup>. Mais cette loi, étant pur universel, est seulement un «devant-être» : «La loi morale est une abstraction et la conscience vertueuse le sait puisqu'elle pose qu'elle a à se réaliser»<sup>364</sup>. En conséquence, la conscience de soi vertueuse se révèle en fin de compte à elle-même n'être qu'une illusion. Hegel reconnaît ainsi en quatre temps la contradiction fondamentale de la rationalisation vertueuse :

«1. Elle voulait sacrifier l'*individualité*, mais l'*individualité* est effective;

<sup>358</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 19.

<sup>359</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 20.

<sup>360</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 20.

<sup>361</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 22.

<sup>362</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 21.

<sup>363</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 22.

<sup>364</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 22.

2. *Le bien* était censé être ce qui est *en soi* et opposé à ce qui *est*, mais cette distinction n'a pas de vérité : il est reconnu exister dans le cours du monde lui-même;
3. *Le cours du monde* était censé être l'investissement du Bien mais *l'individualité est l'effectivité en son sein* [...];
4. Le cours du monde triomphe des discours pompeux sur le Bien qui n'ont nulle réalité : le Réel triomphe du fantasme névrotique qui sous-tend la conscience vertueuse»<sup>365</sup>.

En conclusion, Clain souligne que la subjectivité humaine est traversée par des logiques passionnelles multiples et qu'elle est toujours une articulation singulière d'une pluralité de logiques passionnelles : «La façon particulière dont à chaque fois elles se nouent dans une subjectivité, c'est ce qui fait sa singularité ultime»<sup>366</sup>.

### 3. Schéma ontologique et formes sociétales

Ce que l'on peut donc tirer de l'analyse de Hegel par Clain, c'est d'abord qu'il y a des moments logiques (ontologiques) différents qui renvoient à des logiques passionnelles correspondantes : perversion, psychose, névrose; ensuite, qu'il y a des rationalisations morales correspondant elles aussi à des logiques passionnelles; et enfin que dans une subjectivité et *a fortiori* dans une société, il y a une multiplicité de logiques passionnelles.

Il est ainsi bien important de distinguer le niveau ontologique, et ses moments logiques, et le niveau moral ou pratique. Dans la réalité sociale, différentes rationalisations peuvent couvrir de façon dominante des moments logiques ou exprimer la domination d'un de ses moments logiques sur les autres, expliquant alors la forme du «lien symbolique» dominante dans une culture donnée. On doit donc soulever la question de l'importance de la détermination socio-culturelle dans les processus de reconnaissance de soi, comme Clain le remarque dans son analyse du sixième paragraphe de Hegel où ce dernier définit la dialectique de la reconnaissance comme «surgissement du lien social comme tel». En effet, dit Clain, la vérité cachée de l'acte de reconnaissance est qu'il «est l'acte de reconnaissance aussi bien de l'un que de l'autre et qu'il est donc le tiers par rapport aux deux»<sup>367</sup>. Or, ce tiers «qu'est l'acte de reconnaissance dans le lien social» entre en position de «tiers symbolique» entre les sujets : en conséquence, il «va être «imaginarisé» différemment selon les

<sup>365</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 23.

<sup>366</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 24.

<sup>367</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 10.

cultures»<sup>368</sup>. Ce que Clain souligne ici, c'est que l'acte de reconnaissance entre subjectivités va être construit et perçu de façon distincte selon les cultures, et donc que le rapport réciprocité/sacrifice sera défini culturellement, socialement.

On peut alors se demander si la double reconnaissance du Soi comme Ego et de l'autre comme Alter-Ego est vraiment une exigence «ontologique», comme le sous-entend Hegel, ou seulement «sociologique». L'exigence de réciprocité de reconnaissance et de sacrifice pourrait en effet être, jusque dans son existence, culturellement ou socialement déterminée. Dans cette hypothèse, on peut aussi se demander si l'organisation socio-culturelle permet d'échapper, d'ignorer, ou de rejeter cette exigence, et donc cette phase de constitution de l'identité subjective. On pourrait ainsi imaginer qu'il y ait bien réciprocité mais seulement comme fait premier, comme présupposé inconscient de la reconnaissance réciproque première du Soi, de la conscience de soi en soi, mais pas de réciprocité seconde dans l'imaginaire de l'Ego, parce que (ou impliquant que) l'Ego ne serait pas constitué. Dans d'autres termes encore, si l'on s'accorde avec Clain (et Lacan) que cette exigence renvoie à la névrose, son absence ne renverrait-elle pas à la perversion ou à la schizophrénie? Et la perversion, cette fois-ci comme structure, ne peut-elle pas fonder une forme sociale de subjectivité (sans Ego)? On se trouverait alors dans la situation d'une société normativement constituée de non-Ego, mais qui n'en aurait pas pour autant aucune subjectivité. Certes pas une subjectivité identitaire, mais une subjectivité singulariste à tendance non pas névrotique, mais perverse ou psychotique.

Clain n'aborde pas la possibilité que l'acte de réciprocité/sacrifice, bref la constitution en Ego, soit lui-même un construit culturel et symbolique, il le conçoit uniquement ontologiquement. Pourtant, tant en raison de la perspective foucauldienne d'ontologie historique de notre être social que de la mutation postmoderne, on est forcé d'envisager que cette constitution en Ego ne soit pas automatique. En effet, quand, socialement, symboliquement, comme l'ont montré Freitag (disparition de tout entité symbolique), Raulet (communication comme arbitraire individuel), et Haesler (transaction singulière), mais aussi matériellement (monde virtuel, monde androïde, robotique, généralisation des enfants seuls), l'autre disparaît concrètement de la pratique subjective, de la conscience de soi, n'aboutit-on pas à une évacuation ou un effacement de cette demande de réciprocité/sacrifice et à une pure intensification de soi couplée à une dissolution de l'Ego? Le narcissisme dénoncé dans la société contemporaine reflète-t-il alors simplement un repli radical de l'Ego sur lui-même dans la jouissance névrotique de soi-même, ou serait-ce plutôt le signe d'une évolution vers une autre structuration du lien social animée par le Grand narcissisme du pervers? Comment en effet maintenir un lien social fondé sur l'acte de reconnaissance si l'Ego ne se soucie que

<sup>368</sup> O. Clain, *ibid.*, p. 10.

de lui-même dans la jouissance de ce repli et donc s'esquive de la position de l'Autre qu'il est pour l'autre et retire sa demande de reconnaissance à l'autre, se satisfaisant entièrement de son affirmation individuelle (et de sa projection dans l'objet du désir)? On doit donc imaginer un découplage possible entre l'affirmation de soi et l'affirmation de l'autre. C'est d'ailleurs ce qui définit la structure de l'acte stratégique dégagé par Habermas, où l'individu n'a plus aucun besoin de l'autre (si ce n'est comme victime ou comme complice), son identité personnelle ayant été établie une fois pour toute dans la pure réaffirmation (névrotique ou perverse) de soi et de sa puissance. Tout un monde de l'*étrangement* d'Autrui.

Il me semble que cette hypothèse est confirmée par le lien posé par Hegel, d'une part, entre la perversion, l'hédonisme et la négation ou absence de l'Autre réel, d'autre part entre la névrose, la vertu et l'affirmation réciproque de l'autonomie, de l'identité individuelle et du respect de l'autre. Selon Hegel, les rationalisations morales impliquent toutes l'individualisme, en tant que résultat d'une réflexion sur les *a priori* de l'action. Toute rationalisation morale suppose en effet, dit Hegel, «que la conscience isolée pour soi» est «désormais à ses propres yeux l'essence». Donc pour lui, l'éthique implique l'Ego, mais implique également une vision subjectiviste du réel. Ceci est toutefois contestable, en ce que, par exemple, les Grecs développent des éthiques sans avoir de concept de sujet comme l'ont montré Vernant ou Foucault, sans avoir ce Moi de la conscience cartésien, tout en pensant l'individu. Il semble qu'il y ait ici, chez Hegel, une construction philosophique aveugle à ses conditionnements historiques. On ne peut ainsi s'accorder sur le fait qu'il n'y aurait que «trois positions éthiques rationnelles possibles», sauf à identifier la rationalité à la forme de la Raison moderne identitaire, ni sur le fait que l'éthique implique la reconnaissance de l'Ego. Si les Grecs ont un moi qui n'est pas l'Ego et qu'ils ont développé des éthiques (d'ailleurs de «construction de soi»), des éthiques rationnelles sans reconnaissance de la conscience de soi pour soi comme essence sont donc possibles. L'absence de constitution d'Ego n'empêchera pas non plus l'expérience de logique passionnelle du sujet en tant que Soi. On peut au contraire là encore imaginer des sociétés ou communautés de Soi non-Egoïques et traversées de logiques passionnelles, mais qui ne sont pas passées par tous les stades de la constitution ontologique de la subjectivité du schéma de Hegel.

De même pour la question de la psychose ou folie chez Hegel. La folie peut certes déterminer l'envers du sentimentalisme, sa contradiction interne et montrer ici la «déraison» au cœur de la «belle âme», la scission de la conscience en elle-même entre le soi et le moi. Mais en tant que scission pure, elle peut aussi renvoyer à un moment logique du schéma ontologique, précisément le moment où le Soi est à la fois Soi et l'Autre : psychose originelle, incapacité de différencier le Soi et donc l'Autre et en même temps scission de Soi :

les deux faces de la schizophrénie. La nature originelle du Soi comme singulier et comme désir n'est alors stabilisée que par le mouvement premier de reconnaissance réciproque qui est immanent à la constitution inconsciente du Soi. On reconnaît en fait ici le devenir-fou des profondeurs face au Chronos de la mesure et à l'Aïôn qui permet la stabilisation en tant que tiers-étant. Ordre primaire de la profondeur, organisation secondaire du sens, ordonnancement tertiaire de la proposition : schizophrénie, perversion, névrose : scission de Soi, projection-abolition de Soi, identité-effectuation du Soi puis du Moi. En conséquence, si on connaît un monde du Moi, de l'Ego, un monde de la névrose, avec le maintien des logiques passionnelles correspondant à tous les moments du schéma ontologique, on peut légitimement (théoriquement d'abord) poser un monde sans Ego, un monde du Soi singulier qui soit monde de la perversion, ou encore un monde au Soi scindé, un monde sans Soi fixe qui soit monde de la psychose-schizophrénie.

Plus encore, si on a identifié un rapport à l'Autre comme principe du monde de la névrose, donc associé le Moi, l'identité, le monde tel qu'on le connaît à une structure-Autruï, on peut poser aussi une structure-non-Autruï comme structure d'un autre monde et qui permet d'expliquer par exemple la structuration du monde des personnes identifiées comme «perverses». La perversion n'est plus simplement pathologie, ou logique passionnelle, elle est aussi structure : la structure perverse comme structure de l'absence d'Autruï qui s'oppose à la structure Autruï comme formation du monde identitaire. Quel monde s'ouvre alors à l'individu avec cette structure? Quel individu, quelle subjectivité se construit-elle à travers cette structure? On l'a déjà évoqué, c'est le monde des singularités libres. Mais on peut l'appréhender encore davantage à travers l'analyse par Deleuze de la réécriture de l'histoire de Robinson Crusoë, ou l'expérience d'un monde sans autre, par Michel Tournier.

Si l'on veut donc bien voir que la postmodernité se définit pratiquement, pour l'individu, par la disparition de l'échange (reconnaissance du même et donc de soi), la disparition de l'autre comme référent symbolique et pratique à travers sa substitution par la machine informatique et le système de carte, l'hyper-individualisation des procédures sociales et socialisantes, la déconnexion des pratiques quotidiennes d'un horizon dialogique et symbolique commun, la dissociation de la personnalité, et la perte de l'Individu identitaire, on comprendra que l'analyse de la perversion comme structure par Deleuze tant chez Klossowski que chez Tournier a une importance fondamentale pour la compréhension des mécanismes et de la rationalité postmoderne.

#### 4. 3. Autrui et son absence dans la constitution de soi : structure identitaire et structure perverse

On a relevé que Deleuze, comme Habermas, reconnaissait l'autre, ou l'extérieur tout au moins, comme principe de constitution de soi, ou plutôt de l'identité de soi. Mais on a aussi vu dans le chapitre V comment Deleuze percevait la question du «Soi» originel : dans tous les cas, il n'existe pas comme «origine». Ce soi «immédiat» ne peut en effet être conçu que comme une singularité ou un événement, lui-même composé de singularités (préhension de préhension), et s'affirme donc comme n'étant pas une subjectivité dans le sens où la subjectivité se définit par une identité fixe : c'est une subjectivité ouverte, une subjectivité de singularité ou autre forme de subjectivité. Il n'empêche que dans la réalité sociale, occidentale en tout cas, nous sommes bien en présence d'identités subjectives, autrement dit d'Ego constitués et définis par une individualité précise et en rapport constant avec autrui. A un autre niveau de l'ontologie (non pas de l'être mais de la personne), Deleuze reconnaît donc l'importance d'Autrui comme principe structurant de la subjectivité personnelle. Plus encore, il va tenter de définir, à partir de Lacan, Autrui comme structure même de l'identité subjective et par contraste, de saisir ce que serait une «subjectivité» non-structurée par Autrui, ou plus exactement, structurée par l'absence d'autrui. C'est alors à travers l'analyse de *Vendredi ou les limbes du Pacifique* que Deleuze met le mieux au jour la possibilité ontologique de la structure perverse<sup>369</sup>.

Dans son analyse du roman de Tournier, Deleuze montre qu'à la différence du modèle originaire de Defoe, le problème de la vie de Robinson n'est pas son origine (le naufrage et ses conséquences), mais son issue, sa fin : «la fin, le but final de Robinson, c'est la «déshumanisation», la rencontre de la libido avec les événements libres, la découverte d'une énergie cosmique, ou d'une grande Santé élémentaire, qui ne peut surgir que dans l'île, et encore dans la mesure où l'île est devenue aérienne et solaire»<sup>370</sup>. Du coup, souligne-t-il, il y a une déviation dans le Robinson de Tournier qui est due au fait que Robinson est rapporté à des fins qui représentent elles-mêmes une déviation fantastique de notre monde au lieu de sa reproduction économique. Le récit donne alors le sentiment d'une perversion, dans le sens freudien de la perversion de celui qui dérive quant aux buts. Mais contrairement à la déviation de Freud, celle de Robinson est «solaire et prend pour objets les éléments»<sup>371</sup>.

<sup>369</sup> Cf. Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1967, analysé par Deleuze in «Michel Tournier et le monde sans autrui», *Logique du sens*, *op. cit.*, Appendice IV, pp. 350-372.

<sup>370</sup> G. Deleuze, «Michel Tournier et le monde sans autrui», *op. cit.*, p. 352.

<sup>371</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 353.

Le roman de Tournier n'est pas pour autant une thèse sur la perversion, mais un roman «qui développe la thèse même de Robinson : l'homme sans autrui sur son île»<sup>372</sup>. Ce faisant, il permet bien de préciser le concept de perversion comme la combinaison d'un jeu du désir et de l'absence d'existence réelle d'Autrui, on encore, dans les termes de Hegel, d'un jeu de la subjectivité immédiate, du Soi comme singularité désirante, face à l'impossibilité de la reconnaissance réciproque puisque l'autre n'existe pas. A travers ce texte, Deleuze va ainsi essayer de déterminer c'est ce que signifie autrui et en quoi consiste son absence.

### 1. Qu'est-ce qu'Autrui?

Si Tournier souligne qu'«autrui est pour nous un puissant facteur de distraction»<sup>373</sup>, c'est qu'autrui assure en fait, dit Deleuze, les marges et les transitions dans le monde, il est l'intermédiaire rassurant entre moi et le monde, moi et l'objet, mon désir et le monde. Il règle les transformations de la forme et du fond : «Il relativise le non-su, le non-perçu; car autrui pour moi introduit le signe du non-perçu dans ce que je perçois, me déterminant à saisir ce que je ne perçois pas comme perceptible pour autrui»<sup>374</sup>. Si autrui disparaît de la structure du monde, alors seule règne «la loi sommaire du tout ou rien», la brutale opposition lumière/obscurité, l'affrontement absolu du perçu et du non-perçu. Ce «vide ou abîme constitutif» que Hegel définit comme le fond de la subjectivité singulière. La vision des choses devient réduite à elle-même, sans marges, sans transition, et hors d'elle s'étend l'inconnu total : c'est l'écroulement de la catégorie des possibles, monde cru et noir, sans potentialités ni virtualités. Ayant cessé de se tendre et de se ployer les uns vers les autres sous la régulation d'autrui, «les objets se dressent menaçants; nous découvrons alors des méchancetés qui ne sont plus celles de l'homme»<sup>375</sup>.

La comparaison des effets de la présence et de l'absence d'autrui permet donc de saisir que l'autrui n'est pas un simple objet particulier ou même un sujet pour celui qui le perçoit. Il n'est pas une «forme» particulière dans le champ perceptif, mais plutôt une structure du champ perceptif sans laquelle ce champ ne pourrait fonctionner comme il le fait. Autrui, c'est le système conditionnant, «la structure qui conditionne l'ensemble du champ, et le fonctionnement de cet ensemble»<sup>376</sup>. La «structure Autrui» préexiste comme condition d'organisation en général aux termes qui l'actualisent, tous ces autrui réels et variables,

<sup>372</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 354.

<sup>373</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 354.

<sup>374</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 355.

<sup>375</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 356.

<sup>376</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 358.

personnes, individus, dans un chaque champ perceptif organisé : «*Autrui-a priori* comme structure absolue fonde la relativité des autrui comme termes effectuant la structure dans chaque champ»<sup>377</sup>.

Cette structure-Autrui se révèle du même coup être la structure du possible. Le possible n'est pas en effet une catégorie abstraite qui désigne ce qui n'existe pas. Au contraire, écrit Deleuze, «le monde possible existe parfaitement, mais il n'existe pas (actuellement) hors de ce qui l'exprime»<sup>378</sup>. Ainsi, comme un sujet saisit la réalité exprimée par autrui et la reprend à son compte, il ne fait qu'expliquer autrui, c'est-à-dire développer et réaliser le monde possible qui correspond à celui-ci. Autrui, comme structure, c'est donc l'existence du possible en général, «*l'expression d'un monde possible*, c'est l'exprimé saisi comme n'existant pas encore hors de ce qui l'exprime»<sup>379</sup>. Sans lui, la vie semble s'éteindre : c'est le héros de Kierkegaard qui réclame «du possible, du possible, sinon j'étouffe», c'est Henry James qui réclame «l'oxygène de la possibilité»<sup>380</sup>. Avec Autrui, il y a alors autant de possibles que d'êtres humains, le tout organisé dans une relation entre Autrui-structure, le langage et le moi : «Autrui, c'est l'existence du possible enveloppé. Le langage, c'est la réalité du possible en tant que tel. Le moi, c'est le développement, l'explication des possibles, leur processus de réalisation dans l'actuel»<sup>381</sup>.

Un autre effet fondamental de la présence d'autrui comme expression d'un monde possible, va alors être la distinction de la conscience (du sujet) et de son objet. Deleuze part ici d'une avancée de Sartre. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre offre en effet, selon Deleuze, la première théorie d'autrui qui dépasse l'alternative objet/sujet et qui considère, en précurseur du structuralisme, «autrui comme structure propre ou spécificité irréductible à l'objet et au sujet»<sup>382</sup>. Pourtant, en définissant cette structure par le «regard», estime Deleuze, Sartre retombe dans les catégories objet/sujet, «en faisant d'autrui celui qui me constitue comme objet quand il me regarde, quitte à devenir objet lui-même quand je parviens à le regarder»<sup>383</sup>. Pour Deleuze, au contraire, il «semble que la structure Autrui précède le regard; celui-ci marque plutôt l'instant où *quelqu'un* vient remplir la structure; le regard ne fait qu'effectuer, actualiser une structure qui doit être définie indépendamment»<sup>384</sup>.

<sup>377</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 357.

<sup>378</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 357.

<sup>379</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 357. On remarque que cette saisie du possible est en parfaite concordance avec la théorie des impossibles de Leibniz et de sa définition du monde (compossible) comme exprimé des monades.

<sup>380</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 370.

<sup>381</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 357.

<sup>382</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 360, note 11.

<sup>383</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 360, note 11.

<sup>384</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 360, note 11.

Autrui va donc assurer la distinction de la conscience et de son objet comme distinction temporelle. En effet, quand autrui apparaît, l'objet apparaît et le monde précédent dans ma conscience disparaît : «autrui fait que ma conscience bascule nécessairement dans un «j'étais», dans un passé qui ne coïncide plus avec l'objet»<sup>385</sup>. Du coup, le moi se révèle comme n'étant fait que d'un monde passé, n'étant qu'objets passés : «si autrui, c'est un monde possible, moi je suis un monde passé»<sup>386</sup>. Au lieu de postuler la contemporanéité du sujet et de l'objet, il faut donc, selon Deleuze, percevoir que l'apparition d'autrui fait passer mon monde dans le passé, qu'entre sujet et objet, l'un ne se constitue que par l'anéantissement de l'autre. Autrui entraîne ainsi la séparation du sujet et de l'objet, le déchirement de la fusion sujet/objet. Il ouvre un nouveau monde, et réalise le monde vécu en l'objectifiant à la conscience («la lumière devient oeil», «l'odeur devient narine»<sup>387</sup>). Chez Hegel, Mead, et Deleuze, on retrouve donc toujours la même idée : le Soi, le je, le sujet est «immédiateté» uniquement saisissable dans la mémoire (l'action de l'autre), car elle doit s'abolir pour reconnaître l'autre et ainsi se reconnaître.

## 2. Non-Autrui ou l'absence d'Autrui

Le vrai dualisme n'est donc pas le dualisme sujet/objet mais celui qui se situe entre «les effets de la «structure Autrui» dans le champ perceptif, et les effets de son absence (ce que serait la perception s'il n'y avait pas autrui)»<sup>388</sup>. La thèse-hypothèse Robinson a alors le grand avantage de présenter l'effacement progressif de la structure Autrui comme résultant des circonstances de l'île déserte. Ces circonstances sont-elles pour autant nécessaires? N'y a-t-il pas derrière le cas extrême Robinson, l'esquisse d'un effacement d'autrui qui peut se produire au sein même de la société? On retrouve en fait, souligne Deleuze, cette dissolution de la structure autrui chez le pervers et son «île» intérieure. Chez le pervers, «la «forclusion» d'autrui fait que les autres ne sont plus appréhendés comme des autrui, puisque manque la structure qui pourrait leur donner cette place et cette fonction». Mais n'est-ce pas, poursuit-il, aussi bien tout notre monde perçu qui s'écroule, au profit d'autre chose?<sup>389</sup>.

En raison des effets de la présence d'Autrui sur la distinction sujet/objet et sur la distribution des dimensions du temps, la dissolution de la structure autrui, «quand autrui ne fonctionne plus», va en effet avoir des conséquences immédiates sur le temps et la conscience

<sup>385</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 360.

<sup>386</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 360.

<sup>387</sup> M. Tournier, *ibid.*, pp. 82-84, cité par G. Deleuze, *ibid.*, p. 361.

<sup>388</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 358.

<sup>389</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 359-360.

: le passé disparaît et, «en l'absence d'autrui, la conscience et son objet ne font plus qu'un»<sup>390</sup>. Plus exactement, autrui, «manquant dans sa structure», «laisse la conscience coller ou coïncider avec l'objet dans un éternel présent»<sup>391</sup> : on retrouve les termes de la définition de la schizophrénie par Lacan (cf. chapitre II. 3.). La conséquence en est, d'une part, le redressement du temps, des journées, l'affirmation de leur valeur intrinsèque, et d'autre part, leur identité dans une répétition éternelle : les journées ne «basculent plus les unes sur les autres», comme quand Autrui est là pour faire la transition, mais en même temps se ressemblent toutes, dans la répétition sans fin de la même journée. La conscience, distincte de l'objet dans la présence d'autrui, cesse maintenant d'être «une lumière sur les objets, pour devenir une pure phosphorescence des choses en soi»<sup>392</sup>.

Le paradoxe de l'île déserte, c'est donc que le naufragé unique, s'il a perdu la structure autrui, ne rompt pas le désert de l'île mais le consacre : il n'y a plus que l'île, il n'y a plus de Je. Paradoxe qui amène à la révélation de Tournier : alors que la perte d'autrui est d'abord éprouvée par Robinson comme un trouble fondamental du monde, le laissant dans la brutalité froide de l'opposition des contraires et de la fin des possibles, il découvre petit à petit dans une relation directe au monde, à l'objet et au présent, que le trouble c'était autrui, que c'est autrui qui trouble le monde<sup>393</sup>.

En l'absence d'autrui, la conscience ne devient alors pas seulement une phosphorescence intérieure aux choses, mais aussi une lumière planant au-dessus des choses et dans laquelle apparaît un double, double aérien, de chaque chose. Ce double n'est pas une réplique des choses, et n'est pas similaire à la chose telle qu'elle apparaît en présence d'autrui. Car celle-ci dépendant de la relation transitive d'autrui entre toutes choses, les objets du monde n'existaient que par les possibilités dont autrui peuplait le monde, se fermant sur soi ou s'ouvrant sur l'extérieur qu'en fonction des mondes possibles exprimés par autrui. L'organisation du monde par autrui emprisonne ainsi les éléments dans la limite des corps, dans la limite de la terre (individuation, personnalisation; désignation, manifestation). Le double «libéré» des choses apparaît au contraire comme «l'image redressée où les éléments se libèrent et se reprennent, tous les éléments devenus célestes» (singularités nomades)<sup>394</sup>. Perdant la structure-Autrui, Robinson se déshumanise et en même temps devient solaire et aérien.

Autrui apparaît donc bien comme le «grand rabatteur», et en enveloppant les mondes possibles empêche les doubles de se redresser. Du coup, la dé-structuration d'autrui

<sup>390</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 361.

<sup>391</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 361.

<sup>392</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 363.

<sup>393</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 362.

<sup>394</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 363.

n'apparaît plus être une désorganisation du monde, mais «une organisation-debout par opposition à l'organisation-couchée, le redressement, le dégagement d'une image enfin verticale et sans épaisseur, puis d'un élément pur enfin libéré»<sup>395</sup>. Cette production des doubles et des éléments ne s'est cependant pas faite sans une série de catastrophes, catastrophes qui marquent les étapes de l'évolution de Robinson. Et à travers elles, souligne Deleuze, le désir redressé va aussi apprendre quel est son véritable objet. Deleuze estime en effet que l'objet du désir n'est pas le corps ni la chose, mais l'Image, le double, et que le désir ne se concentre sur le corps ou la chose que dans la mesure où il ou elle contient l'Image. Le désir d'autrui n'est ainsi que le désir du petit monde possible exprimé qui est enveloppé par autrui, son minimum d'être ou d'image, et «les corps ne sont que des détours pour atteindre aux Images»<sup>396</sup>. La sexualité réalise alors mieux et plus vite son but en s'épargnant ce détour et en s'adressant directement aux Images et aux Eléments libérés du corps. Toute l'histoire de la déviation de Robinson quant aux buts se révèle ainsi être finalement le «redressement» des choses, de la terre et du désir, dans une «conjugaison de la libido avec les éléments»<sup>397</sup>.

Mais pour bien comprendre en quoi cette déviation est une libération et à quoi elle aboutit, il faut reprendre le long chemin suivi par Robinson. Celui-ci se divise en trois étapes, le désespoir, le substitut d'autrui et la découverte de la surface : chute de la névrose à la schizophrénie et remontée à la surface perverse.

Le premier moment est en effet le désespoir devant l'absence d'autrui. La structure Autrui fonctionne encore mais il n'y a personne pour l'effectuer, la remplir. A vide, elle n'en fonctionne que de façon encore plus exigeante, et refoule constamment Robinson dans le passé personnel, la mémoire et l'hallucination. Le deuxième moment est alors marqué par l'arrachement volontaire au désespoir et la recherche d'un substitut à autrui absent, substitut qui permette de «maintenir malgré tout le pli qu'autrui donnait aux choses»<sup>398</sup> : ce sera l'ordre et le travail. C'est la tentative, commune aux Robinsons de Defoe et de Tournier, de régler le temps, d'instaurer une production matérielle, d'établir des lois, de se donner des titres institutionnels, et donc en fait «de repeupler le monde d'autrui qui sont encore lui-même, et pour maintenir les effets de la présence d'autrui quand la structure défaille»<sup>399</sup>. Mais entre les deux Robinsons, remarque Deleuze, il y a une différence de taille qui se révèle dans une anomalie : alors que celui de Defoe s'interdisait toute production excédentaire, source du mal,

<sup>395</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 363.

<sup>396</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 364.

<sup>397</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 364.

<sup>398</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 365.

<sup>399</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 365.

le Robinson de Tournier se lance dans une production frénétique, seul moyen pratique de contrecarrer l'absence d'autrui, «le seul mal étant de consommer, puisqu'on consomme toujours seul et pour soi»<sup>400</sup>. Corrélativement à cette activité laborieuse, se développe une passion de détente et de sexualité tout entière tournée vers les profondeurs de la terre et marquée par le recroquevillement larvaire sur soi. Or, cette régression «plus fantastique que celle de la névrose, puisqu'elle remonte à la Terre-Mère, à la Mère primordiale» n'est pas contradictoire avec la frénésie productive, au contraire. Deleuze note ainsi que :

«Tandis que le travail conservait la forme d'objets comme autant de vestiges accumulés, l'involution renonce à tout objet formé au profit d'un intérieur de la Terre et d'un principe d'enfouissement. Mais on a l'impression que les deux conduites si différentes sont singulièrement complémentaires. De part et d'autre, il y a frénésie, double frénésie définissant le moment de la psychose, et qui apparaît évidemment dans le retour à la Terre et la généalogie cosmique du schizophrène, mais non moins déjà dans le travail, dans la production d'objets schizophréniques inconsommables, procédant par entassement et accumulation»<sup>401</sup>.

Le deuxième moment est donc celui où la structure autrui tend elle-même à se dissoudre, et cette dissolution ouvre sur la schizophrénie. En réaction à ce processus, «le psychotique tente de pallier à l'absence des autrui réels en instaurant un ordre des vestiges humains, et à la dissolution de la structure en organisant une filiation surhumaine»<sup>402</sup>. Névrose et psychose sont bien les deux formes de l'aventure de la profondeur. Si la structure Autrui organise la profondeur, la pacifie, la rend vivable, tout trouble dans cette structure entraîne un dérèglement, un affolement de la profondeur «comme un retour agressif du sans-fond qu'on ne peut plus conjurer»<sup>403</sup>. Dans un tel monde, la chute est sans fin : «tout a perdu son sens, tout devient *simulacre et vestige*, même l'objet du travail, même l'être aimé, même le monde en lui-même et le moi dans le monde»<sup>404</sup>. Sauf si il y a un «salut de Robinson», le troisième moment du chemin : la découverte de la surface auparavant cachée par autrui.

La découverte de la surface apparaît donc ici comme l'invention d'une nouvelle dimension qui offre une issue, et du coup un nouveau sens, à la perte d'autrui. La surface, c'est en effet l'anti-profondeur, air et ciel s'opposant à la profondeur de la terre à la fois comme surface pure et comme survol du champ de cette surface. Se dégage alors à la surface,

<sup>400</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 365.

<sup>401</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 365.

<sup>402</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 366.

<sup>403</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 366.

<sup>404</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 366.

au-dessus de toute chose, une image inconnue de ces choses, comme une vapeur, mais aussi comme une nouvelle figure énergétique, une énergie superficielle, celle des doubles et des Eléments purs :

«les simulacres montent, et deviennent *phantasmes*, à la surface de l'île et au survol du ciel. Doubles sans ressemblance et éléments sans contrainte sont les deux aspects du phantasme. Cette restructuration du monde, c'est la grande Santé de Robinson, la conquête de la grande Santé, ou le troisième sens de la «perte d'autrui»<sup>405</sup>.

C'est là que le rôle et l'intervention de Vendredi, personnage principal du roman de Tournier comme le rappelle Deleuze, sont essentiels. Vendredi, c'est le jeune garçon, espiègle et gamin, tout en surface. Lui seul peut guider et achever la métamorphose de Robinson, lui en révéler le sens, le but, et il le fait innocemment, superficiellement. Il détruit l'ordre économique et moral instauré par Robinson, il fait sauter l'île dans une explosion en utilisant poudre et tabac interdits par Robinson, il transforme le plaisir de Robinson de la profondeur (combe) à la surface (mandragore), il fait voler et chanter le bouc mort, image du Robinson d'avant, il présente à Robinson l'image du double personnel, et enfin conduit «à la découverte des Elément libres, plus radicaux que les Images ou les Doubles puisqu'ils les forment»<sup>406</sup>.

Mais si Vendredi peut être l'opérateur de la transformation de Robinson, c'est qu'au moment de leur rencontre, il ne peut plus fonctionner comme un autrui retrouvé, la structure ayant déjà disparu chez Robinson. Il fonctionne alors simultanément comme objet insolite et comme complice, à la fois esclave mais incontrôlable et détenteur d'un secret nouveau qui menace l'ordre créé par le naufragé. Tantôt il apparaît «presque comme un objet ou un animal, tantôt comme si Vendredi était un au-delà de lui-même, un au-delà de Vendredi, le double ou l'image de soi»<sup>407</sup>. Tantôt en deçà d'autrui, tantôt au-delà, mais jamais autrui, et comme le souligne Deleuze, la distinction est essentielle.

Cette différence Double/Autrui est en effet aussi la différence entre deux saisies du réel. Dans la première, autrui, dans son fonctionnement normal, exprime un monde possible qui existe dans notre monde, et «s'il n'est pas développé ou réalisé sans changer la qualité de notre monde, c'est du moins d'après des lois, qui constituent l'ordre du réel en général et la succession du temps»<sup>408</sup>. Par contre avec Vendredi, on touche à un autre type de fonctionnement. Vendredi ne fonctionne pas comme autrui, il «indique un *autre* monde

<sup>405</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 367.

<sup>406</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 367.

<sup>407</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 368.

<sup>408</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 368.

supposé vrai, un double irréductible seul véritable, et sur cet autre monde un double de l'autrui qu'il n'est plus, qu'il ne peut pas être»<sup>409</sup>. Vendredi n'est donc pas un autrui, mais un «tout-autre qu'autrui», non pas une réplique, mais un Double. Vendredi est d'un «autre règne», céleste, opposé au «règne tellurique» de Robinson qu'il fait exploser quand on l'y emprisonne. Il n'est même pas objet de désir pour Robinson, la sexualité de ce dernier étant déjà devenue élémentaire, tournée vers l'île, les Eléments, et ne pouvant plus régresser vers l'humain. Ce que Robinson cherche alors dans Vendredi, c'est ce double lumineux, ce double glorieux qui laisse partir les éléments libres de son corps. Ce que veut Robinson, c'est rester dans l'élémentaire tout en changeant d'élément, de la Terre à l'Air, se libérer dans l'élément.

Pourquoi alors, se demande Deleuze, subsiste l'impression que cette découverte de la surface, de l'au-delà élémentaire, de l'Autre qu'Autrui, bref que cette grande Santé est perverse, que cette rectification du monde et du désir est aussi déviation et perversion? Pourquoi, une fois affirmé le salut de Robinson, une fois opérées les retrouvailles avec son vrai être, de son double comme sa vérité cachée par le monde et autrui, y sentir une impression de perversion? Robinson n'a pourtant aucun comportement pervers dans le roman. Mais c'est en fait toute la différence entre des comportements pervers et la structure perverse qui se manifeste. Toute étude ou roman de la perversion s'efforce en effet «de manifester l'existence d'une «structure perverse» comme principe dont les comportements pervers découlent éventuellement»<sup>410</sup>. Et ce qui est central dans ce roman comme dans l'étude de la perversion, c'est l'absence d'autrui. D'où l'idée pour Deleuze que la structure perverse peut être considérée comme celle qui s'oppose à la structure Autrui et se substitue à elle. Car, «de même que les autrui concrets sont des termes actuels et variables effectuant cette structure-autrui, les comportements du pervers, toujours présupposant une absence fondamentale d'autrui, sont seulement des termes variables effectuant la structure perverse»<sup>411</sup>.

Tournier rejoint ainsi la relecture non moralisante du concept de perversion par les études psychanalytiques des années soixante. Lacan invite en effet à comprendre les comportements pervers à partir d'une structure à définir. Il faut selon lui, comprendre «la manière dont le désir subit une sorte de *déplacement* dans cette structure, et dont la *Cause* du désir se détache ainsi de l'*objet*», mais aussi «la façon dont la *différence des sexes* est désavouée par le pervers, au profit d'un monde androgyne des *doubles*»<sup>412</sup>. Instaurer le

<sup>409</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 368.

<sup>410</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 370.

<sup>411</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 370-371.

<sup>412</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 371. Souligné par l'auteur.

monde sans autrui, redresser le monde, abolir autrui, c'est, sur le plan de la sexualité, éviter le détour du désir par le corps, et donc par la différence des sexes. Car, note Tournier, la sexualité est liée à la génération par le détour d'Autrui, «c'est d'abord en autrui, par autrui, que la différence des sexes est fondée, établie». Eviter le détour, c'est donc pour Deleuze comme pour Tournier, séparer le désir de son *objet*, pour le rapporter à une *cause* pure, les *Éléments* :

«A disparu l'échafaudage d'institutions et de mythes qui permet au désir de prendre corps, au double sens du mot, c'est-à-dire de se donner une forme définie et de fondre sur un corps féminin»<sup>413</sup>.

Saisir cette structure perverse, c'est alors aussi pour Lacan, saisir «l'annulation d'autrui dans la perversion, [...] la position d'un «au-delà de l'Autre» ou d'un Autre qu'autrui, comme si autrui dégageait aux yeux du pervers sa propre métaphore», et donc comprendre la «désubjectivation» perverse<sup>414</sup>.

«C'est parce que la structure Autrui manque, remplacée par une toute autre structure, que les «autres» réels ne peuvent plus jouer le rôle de termes effectuant la première structure disparue, mais seulement, dans la seconde, le rôle de corps-victimes [...] ou le rôle de complices-doubles»<sup>415</sup>.

Ainsi, si le sadique, dans les cas cliniques comme sous la forme romancée par Sade, dépossède l'autre de sa qualité d'autrui, ce n'est pas parce qu'il veut le faire souffrir, mais parce qu'il manque de la structure Autrui. Il vit en fait

«sous une autre structure servant de condition à son monde vivant, [et] appréhende les autres soit comme des victimes soit comme des complices, mais dans aucun des deux

<sup>413</sup> M. Tournier, *ibid.*, p. 99, cité par G. Deleuze, *ibid.*, p. 369. Il y a une réflexion à poursuivre sur l'idée que le corps du désir serait féminin et (donc) le désir masculin. Il me semble que l'on pourrait se tourner vers Kristeva et l'idée que le langage (et donc le mythe) est toujours dans nos sociétés un langage masculin auquel la femme doit s'adapter ou qu'elle doit au contraire déformer pour arriver à restituer son expérience spécifique du réel. Si la femme doit donc se construire son propre langage contre un langage normé masculin, de même peut-on penser que l'on peut construire un autre type de désir qui ne soit pas masculin (et centré sur les corps formés), mais une ouverture vers autre chose, vers une béance doublée d'un survol de surface, et alors un désir peut-être «féminin» qui ne soit pas qu'une simple réplique (copie) du désir masculin (et expérimentable autant par les femmes que par les hommes). Sur l'écriture féminine et Kristeva, cf. David Der-wei Wang, «Foreword», in Eileen Chang, *The Rouge of the North*, Berkeley, University of California Press, pp. vii-xxx. Sur le lien entre mythe, division et copie, cf. G. Deleuze, «Platon et le simulacre», *op. cit.*

<sup>414</sup> G. Deleuze, «Michel Tournier et le monde sans autrui», *op. cit.*, p. 371.

<sup>415</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 372.

cas ne les appréhende comme des autrui, toujours au contraire comme des Autres qu'autrui»<sup>416</sup>.

Le monde du pervers est un monde sans autrui, et par conséquent un monde sans possible, car c'est autrui qui possibilise. C'est un monde, dit Deleuze, «où la catégorie du nécessaire a complètement remplacé celle du possible : étrange spinozisme où l'oxygène manque, au profit d'une énergie plus élémentaire et d'un air raréfié»<sup>417</sup>. Toute perversion implique ainsi un «altrucide», est un «altrucide», et donc un meurtre des possibles; mais l'altrucide n'est pas commis par le comportement pervers, il «est supposé par la structure perverse». Et pourtant, insiste finalement Deleuze, ceci n'empêche pas que le pervers n'est pas pervers «constitutionnellement», mais le devient «à l'issue d'une aventure qui a sûrement passé par la névrose, et frôlé la psychose»<sup>418</sup>.

Le mouvement de constitution de l'identité de soi dans l'autre est bien reconnu par Deleuze et est même à la base de la structure-Autrui qu'il dégage de l'analyse de Tournier. Inversement, le lien entre perversion et absence d'autrui est déjà présent dans l'analyse hégélienne. On a ainsi à l'avance, chez Hegel, la validation de la théorie de Deleuze et de Tournier de la structure perverse comme structure du non-Autrui. Dans la position perverse, il y a bien aliénation de soi, mais aussi proximité avec le soi immédiat, la singularité. La sortie de la position perverse, c'est en effet la perte du soi immédiat pour le gain de l'ego, l'abolition de la singularité et la naissance de l'identité. La subjectivité immédiate n'est pas vraiment identité, elle n'est que singularité (non fixée, mouvante). Mais alors, pour ceux qui s'intéressent, comme Deleuze et Foucault, à la création subjective et à des types d'individuations ou de subjectivations non-identitaires, il faudra nécessairement se pencher sur les dimensions pré-névrotiques de la subjectivité, c'est-à-dire concrètement sur la perversion et la schizophrénie. De même l'identification du Moi et du monde possible à Autrui chez Tournier et Deleuze renvoie à celle du Moi, du monde et de Dieu chez Klossowski. Sortir du monde théologique, c'est donc sortir du monde identitaire d'autrui et entrer dans le monde des souffles, le monde limbal, de la perversion et du non-Autrui qui est aussi celui de la différence radicale et de l'affirmation de cette différence.

Le dépassement (ou involution) de l'identité vers la singularité demande donc de s'approcher des conditions de la perversion, de reconnaître la «structure perverse» non seulement de façon théorique mais aussi pratique, sans pour autant se situer dans un

<sup>416</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 371-372.

<sup>417</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 372.

<sup>418</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 372.

comportement pervers ou se définir par la position perverse. Il faut connaître cette structure comme structure parmi d'autres, comme lieu d'expérience, ou mieux comme approximation première d'une expérience de singularité qui ne s'y réduit pas. Peut-on alors vivre une expérience de la singularité qui ne soit pas perverse? Apparemment non, car la singularité, définie par la surface, l'indécision, le double sens, est constitutionnellement de nature paradoxale ou perverse, ce qui d'ailleurs ne saurait poser problème sauf à recourir à des jugements moraux. Mais, la réponse est en fait affirmative, car le problème est toujours ne pas s'identifier, de ne pas faire identité avec le pervers ou avec quoi que ce soit. Il faut ainsi reconnaître la structure perverse comme outil de création esthétique pour une subjectivité qui, passant à travers l'expérience schizophrène ou perverse, ne se limite pas elle, mais négocie sa liberté créatrice entre les différentes structures subjectives.

## 5. Sujet d'agencement et typologie civilisationnelle chez Deleuze

De Nietzsche à Foucault, de Klossowski à Tournier, la question critique fondamentale est donc partout celle du sujet, de la subjectivité, et des formes possibles, différentes et nouvelles, de subjectivité à trouver, à créer, à construire par contraste avec la subjectivité identitaire, individualiste, fixe et dominante de la modernité. «Quel sujet pour la postmodernité?» est la question qui résonne ainsi à travers la remise en question radicale à la fois philosophique, historique, ontologique du sujet comme Moi et comme Homme. La réponse de Nietzsche, c'est le surhomme ou le sujet comme Intempestif : devenir et différence doublement affirmés. La réponse de Foucault, en fait il n'y a pas de réponse chez Foucault autre que de méthode et de programme : il faut chercher à être quelqu'un d'autre, à se créer comme oeuvre d'art, il faut poursuivre cette attitude de (post)modernité baudelairienne en tant qu'*êthos*, c'est-à-dire à la fois critique permanente de notre être historique et tentative de remodeler les rapports entre rationalité, vérité et subjectivité. La réponse de Deleuze, actualisant la pensée de Nietzsche et reprenant le souci critique de Foucault, est plus précise et plus opératoire : c'est la singularité comme nouvelle subjectivité. Mais que signifie la singularité comme forme concrète de subjectivité? On en a vu certains aspects dans la partie précédente et notamment ses liens avec la question de la perversion. Mais elle ne se limite pas à cela. Comme singularité quelconque chez Agamben, comme cas fortuit chez Klossowski, elle implique en effet à la fois l'affirmation de son «ainsi» et une ouverture vers un «devenir-autre» qui intègre tant la perversion que la schizophrénie comme attitudes artistiques et éthiques d'invention de soi. C'est alors cette question du «devenir» contre l'«être» comme métamorphose de la subjectivité, comme vérité de la subjectivation, que je voudrais aborder dans cette dernière partie, finissant ainsi mon enquête sur la «nouvelle subjectivité» de la postmodernité.

La saisie d'une subjectivité perverse ou schizophrénique ne doit alors pas être prise, je le répète, pour une valorisation ou une identification avec les actes ou le vécu pervers et schizophrène. Il n'est pas question en effet pour Deleuze dans la recherche d'un nouveau type de subjectivité de «revenir» à un stade primaire de la conscience et de s'y fixer. Si l'on peut parler de subjectivité à structure perverse, ou de surface, ce n'est donc pas par régression mais par involution, c'est-à-dire non par régression au point où le Soi se confond avec la projection dans l'Autre, mais par dissolution de son identité individuelle en pures singularités pré-individuelles en mouvement continu de vitesse et de lenteur. C'est aussi valable pour la recherche d'une expérience schizophrène que Deleuze et Guattari ont exprimée par le concept de schizanalyse dans *L'Anti-Oedipe*. L'objectif n'est pas de devenir schizo ou

de le glorifier, mais de saisir dans le processus schizophrénique quelque chose qui dérouté l'identité pour l'amener sur des chemins inconnus et créatifs. Un objectif qui a été bien perçu par nombre d'artistes contemporains comme l'atteste, par exemple, le travail de Gilles Barbier, «La meute des clones trans-schizophrènes», dont le catalogue commence par une citation de *L'Anti-Oedipe* : «Le schizo n'est pas révolutionnaire, mais le processus schizophrénique (dont le schizo n'est que l'interruption, ou la continuation dans le vide) est le potentiel de la révolution»<sup>419</sup>.

### 5. 1. Le sujet comme processus de subjectivation ouverte : heccéité, devenir-événement et agencement

Pour Deleuze, on l'a dit, le sujet n'est absolument pas identifiable à l'identité subjective, à l'individu ou à la personne. Le sujet doit plutôt se saisir comme «la limite d'un mouvement continu entre un dedans et un dehors»<sup>420</sup>. Il ne s'incarne pas dans une substance ou une identité. C'est en soi un processus, un travail de pli de la ligne du Dehors. Il n'y a donc pas vraiment de sujets mais seulement des processus de subjectivation, qui sont par essence relatifs : ce sont «les manières dont des individus ou des collectivités se constituent comme sujet»<sup>421</sup>. Le processus de subjectivation ne veut alors rien dire d'autre qu'«événement». La subjectivation est elle-même un événement, une membrane entre un Dedans et un Dehors, qui assure leur interaction continue, comme un cerveau. Ce que recherche Deleuze, ce sont donc de «nouveaux frayages cérébraux», de «nouvelles manières de penser», exprimant une subjectivation de mouvement et de création constante. C'est la subjectivation du sage stoïcien qui s'identifie à la quasi-cause, à l'événement avant son effectuation. C'est une subjectivation qui s'oppose à l'être, à l'essence, à l'histoire. Comme dit Péguy dans *Clio*, rapporte Deleuze :

«il y a deux manières de considérer l'événement, l'une qui consiste à passer le long de l'événement, à en recueillir l'effectuation dans l'histoire, le conditionnement et le pourrissement dans l'histoire, mais l'autre à remonter l'événement, à s'installer en lui

<sup>419</sup> Harry Bellet, «La méthode schizophrénique d'un cloneur nommé Gilles Barbier», *Le Monde*, 24 février 2000, p. 31. Cf. G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972.

<sup>420</sup> Toni Negri, in G. Deleuze, «Contrôle et devenir» (entretien avec T. Negri) (1990), in G. Deleuze, *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 238.

<sup>421</sup> G. Deleuze, «Contrôle et devenir», *op. cit.*, p. 238.

comme dans un devenir, à rajeunir et à vieillir en lui tout à la fois, à passer par toutes ses composantes ou singularités»<sup>422</sup>.

Dans la ligne de Nietzsche, le sujet deleuzien s'oppose ainsi à l'histoire pour choisir le devenir. Car ce que l'histoire, la biographie, l'autobiographie, saisit de l'événement, ce n'est que son effectuation dans des états de choses. L'histoire n'est alors que «l'ensemble des conditions si récentes soient-elles» dont on doit se détourner pour «devenir», autrement dit pour créer quelque chose de nouveau<sup>423</sup>. Contre l'histoire, il faut suivre avec Nietzsche l'Intempestif. Le «devenir» du sujet, comme «devenir révolutionnaire» du sujet, est une transformation, un renversement de la perspective individuelle sur soi, sur la subjectivité et sur la réalité.

### 1. Heccéité et plan de composition ou d'immanence

Cette conception du sujet peut être précisée par la notion d'heccéité que Deleuze et Guattari reprennent de la scolastique<sup>424</sup>. Dans la scolastique, l'heccéité désigne l'idée qu'entre les sujets déterminés, individus sociaux ou animaux, et les formes substantielles se trouve quelque chose d'autre. L'heccéité, c'est une forme accidentelle, l'individualité d'un jour, ou d'un *événement*. Elle correspond à une individuation différente de celle des sujets déterminés. Un degré de couleur, une intensité de chaleur sont des individu-heccéités, et se composent «avec d'autres degrés, d'autres intensités pour former un autre individu»<sup>425</sup>.

On trouve également chez Spinoza cette idée d'une autre forme d'individualité, et donc d'individuation. Dans son rejet de la substance, indiquent Deleuze et Guattari, Spinoza en arrive en effet à postuler des éléments sans forme ni fonction, et donc abstraits, et pourtant parfaitement réels. Ce qui les distingue, c'est seulement le mouvement et le repos, la lenteur et la vitesse. Ce ne sont pas des atomes, puisqu'ils n'ont pas de forme, mais ce ne sont pas non plus des «infiniment divisibles». Ce sont, soulignent Deleuze et Guattari, «des ultimes parties infiniment petites d'un infini actuel, étalées sur un même plan, de consistance ou de composition»<sup>426</sup>. Elles vont toujours par infinités, et sont en rapport de plus ou moins grand infini avec le reste des choses composées de la même manière. Ainsi, en fonction de leur vitesse et de leur mouvement spécifique, elles peuvent appartenir à tel ou tel Individu, lui-

<sup>422</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 231.

<sup>423</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 231.

<sup>424</sup> Cf. G. Deleuze et F. Guattari, «Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible», *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, pp. 285-380.

<sup>425</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 310.

<sup>426</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 310.

même partie ou non d'un autre Individu sous un rapport plus complexe, et cela à l'infini. Par conséquent, «chaque individu est une multiplicité infinie, et la Nature entière une multiplicité de multiplicités parfaitement individuées»<sup>427</sup>. Le plan de consistance, ou immense Machine abstraite, où elles entrent en composition, forme alors l'unité d'un plan de nature. Mais cette unité diffère de celle d'un fondement ou d'une fin (profondeur des choses ou esprit de Dieu). C'est un plan d'étalement dont les dimensions croissent avec celles des multiplicités ou individualités qu'il recoupe. C'est à la fois un plan *fixe*, où les choses se distinguent par la vitesse et la lenteur, et un plan d'immanence ou d'*univocité* : «L'Un se dit en un seul et même sens de tout le multiple, l'Être se dit en un seul et même sens de tout ce qui diffère»<sup>428</sup>. C'est pour cela que l'unité de ce plan s'oppose à l'unité d'analogie, transcendante par nature, qui correspond, elle, à un plan d'organisation, une genèse, ou une structure d'éléments différenciés non communiquant<sup>429</sup>.

Il faut donc distinguer deux types de plan de la réalité, ou au moins deux manières de concevoir ce plan. D'un côté, le plan caché qui est le plan de la structure, «où le donné est donné, sous tel état, à tel moment». C'est le plan d'organisation et de développement, développement des formes, et formation des sujets. Il n'existe ainsi que «dans une dimension supplémentaire à ce qu'il donne (n+1)»<sup>430</sup>. C'est le plan téléologique, comme dessein ou principe mental. Il opère comme unité transcendante ou principe caché, et est toujours inféré, conclu de ses propres effets.

De l'autre côté, et contre lui, le plan de consistance ou de composition, d'immanence et d'univocité. Plan de Nature qui ne connaît que des rapports de mouvement et de repos, «des heccités, des affects, des individuations sans sujet qui constituent des agencements collectifs»<sup>431</sup>. C'est un plan qui croit en dimensions sans jamais avoir une dimension supplémentaire à lui. Il ne renvoie plus à un dessein mental mais à un dessin abstrait. Plan de prolifération de matériau plus que de développement des formes : ce ne peut plus être une évolution, pas plus qu'une régression qui nécessite un principe d'origine, mais une *involution*, «où la forme ne cesse pas d'être dissoute pour libérer temps et vitesses»<sup>432</sup>.

<sup>427</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, pp. 310-311.

<sup>428</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 311. C'est la reprise, dans un cadre spinozien, du thème nietzschéen du devenir exposé ci-dessus chap. VI. 1.

<sup>429</sup> C'est l'opposition scientifique entre Cuvier et Geoffroy St-Hilaire, donnant lieu à deux théories de l'évolution radicalement différentes, l'une par spécification organique et fonctionnelle, l'autre par agencements cinétiques et combinaisons diverses. Cf. G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, pp. 311-312. Pour le développement de cette opposition dans l'idée d'une science «royale», géométrique, théorématique, et d'une science mineure ou «nomade», hydraulique, arithmétique, et problématique, cf. G. Deleuze et F. Guattari, «Traité de nomadologie : la machine de guerre», *Mille plateaux, op. cit.*, pp. 434-527, notamment pp. 446-464.

<sup>430</sup> G. Deleuze et F. Guattari, «Devenir-intense... », *op. cit.*, p. 325.

<sup>431</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 326.

<sup>432</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 326.

En résumé, c'est la différence entre les propositions suivantes. La première dit : «des formes se développent, des sujets se forment, en fonction d'un plan qui ne peut être qu'inféré (plan d'organisation-développement)». Alors que la deuxième pose qu'«il n'y a que des vitesses et des lenteurs entre éléments non formés, et des affects entre puissances non subjectivées, en fonction d'un plan qui est nécessairement donné en même temps que ce qu'il donne (plan de consistance ou de composition)». En musique, c'est John Cage, processus contre structure, «le silence comme repos sonore [qui] marque aussi bien l'état absolu du mouvement». Au cinéma, c'est Godard. Dans la littérature allemande du XIX<sup>ème</sup> siècle, c'est encore Holderlin, Kleist et Nietzsche<sup>433</sup>.

Et pourtant, cette opposition des deux types de plan est elle-même abstraite, car en réalité, on ne cesse de passer de l'un à l'autre, l'on ne cesse de reconstituer l'un sur l'autre, ou d'extraire l'un de l'autre. C'est le jeu entre le plan de stratification, de la territorialisation, et le plan de la déstratification, de la déterritorialisation, des affects purs. Il faut donc opposer les deux plans comme deux pôles abstraits, comme deux idéaux-types, mais qui concrètement sont en interaction, en combinaison continue.

«Le plan d'organisation ne cesse pas de travailler sur le plan de consistance, en essayant toujours de boucher les lignes de fuite, de stopper ou d'interrompre les mouvements de déterritorialisation, de les lester, de les restructurer, de reconstituer des formes et des sujets en profondeur. Et, inversement, le plan de consistance ne cesse pas d'extraire du plan d'organisation, de faire filer des particules hors strates, de brouiller les formes à coup de vitesse ou de lenteur, de casser les fonctions à force d'agencements, de micro-agencements»<sup>434</sup>.

Pour mieux comprendre ce plan de composition des heccités, Deleuze et Guattari retiennent un autre aspect du spinozisme qui touchent à la définition des corps. Spinoza, au lieu de définir les corps par leur forme ou par une substance ou un sujet déterminé, par ses organes ou ses fonctions, les saisit par deux dimensions, leur «longitude» et leur «latitude». La longitude est l'ensemble des éléments matériels qui appartiennent au corps «sous tels rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur». La latitude est, elle, l'ensemble des affects intensifs, c'est-à-dire des «devenirs», dont il est capable selon son pouvoir ou degré de puissance, degré qui est fonction de la composition particulière des intensités (rapport mouvement/repos, vitesse/lenteur) qui affectent ce corps. Cette perspective longitude/latitude, rapports/puissance, permet alors de mieux comprendre le mode

<sup>433</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 327.

<sup>434</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 330.

d'individuation par heccéité qui diffère tant de celui d'une personne, d'un sujet ou d'une substance :

«Une saison, un hiver, un été, une heure, une date ont une individualité parfaite et qui ne manque de rien, bien qu'elle ne se confonde pas avec celle d'une chose ou d'un sujet. Ce sont des heccéités, en ce sens que tout y est rapport de mouvement et de repos entre molécules ou particules, pouvoir d'affecter et d'être affecté»<sup>435</sup>.

Mais ce type d'individuation ne doit pas se comprendre dans une simple différence temporelle, comme individualité de l'instant contre celle des permanences ou de la durée. Car ce n'est en fait pas le même Plan. Ce n'est alors pas la même «temporalité», les deux plans correspondants à deux formes distinctes du temps. Le premier, Aiôn, «le temps indéfini de l'événement, la ligne flottante qui ne connaît que des vitesses». Le deuxième, Chronos, «le temps de la mesure qui fixe les choses et les personnes, développe une forme et détermine un sujet»<sup>436</sup>. L'opposition Aiôn/Chronos au coeur de la théorie stoïcienne et de la saisie de l'événement par Deleuze implique donc elle-même l'existence de deux modes d'individuation. Mais, de même que les deux plans, ces deux modes agissent toujours en même temps, ensemble. Il n'y a pas, d'un côté, les sujets formés, choses ou personnes, et de l'autre, des coordonnées spatio-temporelles du type heccéités. Chaque sujet constitué est en effet lui-même heccéité, n'est rien d'autre qu'heccéité, un ensemble de vitesses et de lenteurs, un ensemble d'affects non subjectivés :

«Vous avez l'individuation d'un jour, d'une saison, d'une année, d'une vie (indépendamment de la durée), - d'un climat, d'un vent, d'un brouillard, d'un essaim, d'une meute (indépendamment de la régularité). Ou du moins vous pouvez l'avoir, vous pouvez y arriver»<sup>437</sup>.

Une heccéité se saisit donc finalement comme événement, agencement d'événements, en inter-agencements avec d'autres agencements, comme autant de devenirs, dans un plan plat de consistance, comme croisement des longitudes et des latitudes. L'heccéité montre ainsi sa nature de multiplicité : «les relations, les déterminations spatio-temporelles ne sont pas des prédicats de la chose, mais des dimensions de multiplicités»<sup>438</sup>. En soi, une heccéité n'a donc ni début, ni fin, ni origine, ni destination, écrivent Deleuze et Guattari : elle est

<sup>435</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 318.

<sup>436</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 320.

<sup>437</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 320.

<sup>438</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 321.

toujours au milieu. «Elle n'est pas faite de points, mais seulement de lignes. Elle est rhizome»<sup>439</sup>.

Avec l'heccéité, soulignent Deleuze et Guattari, c'est alors aussi un autre usage du langage qui s'impose. Un langage composé essentiellement de noms propres, de verbes à l'infinitif et d'articles ou pronoms indéfinis, qui forment son chaînon d'expression de base. C'est donc un langage qui sort des «signifiances formelles» et des «subjectivations personnelles» : pas d'adjectifs, pas de substantifs, pas de pronoms personnels, mais uniquement des pronoms impersonnels. Le verbe à l'infinitif a en effet une relation particulière au temps. Il s'oppose, disent Deleuze et Guattari, comme mode et temps du «devenir» à l'ensemble des autres modes et temps qui définissent l'être. Non pas Chronos, mais Aïôn comme temps non pulsé flottant, «énonçant des vitesses et des lenteurs relatives indépendamment des valeurs chronologiques ou chronométriques que le temps prend dans les autres modes»<sup>440</sup>. Pour Deleuze, les verbes infinitifs sont ainsi en soi «des devenirs illimités» :

«Au verbe être, il appartient comme une tare originelle de renvoyer à un Je, au moins possible, qui le surcode et le met à la première personne de l'indicatif. Mais les infinitifs-devenirs n'ont pas de sujet : ils renvoient seulement à un «Il» de l'événement (il pleut), et s'attribuent eux-mêmes à des états de choses qui sont des mélanges ou des collectifs, des agencements, même au plus haut point de leur singularité»<sup>441</sup>.

Le nom propre, de même, n'est pas un indicateur du sujet. Il désigne avant tout quelque chose de l'ordre de l'événement ou de l'heccéité : «Le nom propre n'est pas sujet d'un temps, mais l'agent d'un infinitif. Il marque une longitude et une latitude»<sup>442</sup>. Quand aux articles et pronoms indéfinis, ils ne sont pas plus des indéterminés que le verbe infinitif. En effet, ils ne manquent de détermination que si «on les applique à une forme elle-même indéterminée, ou à un sujet déterminable». Par contre, quand ils s'appliquent à une heccéité dont l'individuation n'est ni de forme, ni de sujet, les indéfinis «se conjuguent avec un maximum de détermination : il était une fois, on bat un enfant, un cheval tombe...». Et cela, parce que, soulignent Deleuze et Guattari, «les éléments mis en jeu trouvent ici leur individuation dans l'agencement dont ils font partie, indépendamment de la forme de leur

<sup>439</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 321.

<sup>440</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 322.

<sup>441</sup> G. Deleuze, *Dialogues, op. cit.*, p. 78.

<sup>442</sup> G. Deleuze et F. Guattari, «Devenir-intense... », *op. cit.*, p. 323.

concept et de la subjectivité de la personne». L'indéfini se présente alors comme un «individuant dans le collectif»<sup>443</sup>. Deleuze et Guattari retrouvent ici Blanchot quand il dit que

«le ON et le IL - *on* meurt, *il* est malheureux - ne prennent nullement la place d'un sujet, mais destituent tout sujet au profit d'un agencement de type heccéité, qui porte ou dégage l'événement dans ce qu'il a de non formé, et de non effectuable par des personnes («quelque chose leur arrive qu'ils ne peuvent ressaisir qu'en se dessaisissant de leur pouvoir de dire je»)»<sup>444</sup>.

C'est ce *on* qui intéresse tant Deleuze, en ce qu'il diffère radicalement de la banalité quotidienne : «c'est le *on* des singularités impersonnelles et pré-individuelles, le *on* de l'événement pur où *il* meurt comme *il* pleut. La splendeur du *on*, c'est celle de l'événement même ou de la quatrième personne»<sup>445</sup>. C'est pourquoi, dit Deleuze, il n'y a jamais d'événements privés ou collectifs, d'individuel et d'universel, des particularités et généralités : «tout est singulier, et par là collectif et privé à la fois, particulier et général, ni individuel ni universel»<sup>446</sup>. Le *on*, c'est l'expression de l'autre côté de l'événement, pas celui qui se réalise et s'accomplit, mais cette «part de l'événement que son accomplissement ne peut pas réaliser»<sup>447</sup>, la contre-effectuation, l'individuation d'heccéité, l'agencement lui-même.

Il, on, le nom propre, le verbe infinitif s'opposent ainsi au sujet identitaire, à la subjectivation fixe comme à la signifiante, ils ne transcendent ni ne surcodent les énoncés, mais les exposent sur le plan de consistance en rompant avec les syntaxes significatives usuelles : un Hans devenir cheval, on mourir, guêpe rencontrer orchidée, ils arriver des Huns... Cette fois-ci, note Deleuze, ce sont les procédés de la poésie chinoise que l'on retrouve, tels les «procédés passifs» analysés par Cheng<sup>448</sup>.

## 2. Devenir-événement

Devenir signifie donc l'opération suivante : «à partir des formes qu'on a, du sujet qu'on est, des organes qu'on possède ou des fonctions qu'on remplit, extraire des particules,

<sup>443</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 323.

<sup>444</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 324, cf. Maurice Blanchot, *La Part du feu*, pp. 29-30 (voir aussi *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 105, 155, 160-161) cité par Deleuze et Guattari.

<sup>445</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 178.

<sup>446</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 178.

<sup>447</sup> M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, cité par G. Deleuze, *ibid.*, p. 178.

<sup>448</sup> G. Deleuze et F. Guattari, «Devenir-intense... », *op. cit.*, p. 324. Cf. F. Cheng, *L'écriture poétique chinoise*, *op. cit.*

entre lesquelles on instaure des rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, les plus *proches* de ce qu'on est en train de devenir, et par lesquels on devient»<sup>449</sup>.

Il y a alors toujours plusieurs types de devenir possible : devenir-animal, devenir-molécule, devenir-particule, etc. Mais, devenir, dit Deleuze, «ce n'est jamais imiter, ni faire comme, ni se conformer à un modèle (...) Il n'y a pas un terme dont on part, ni un auquel on arrive ou auquel on doit arriver. Pas non plus deux termes qui s'échangent»<sup>450</sup>. Les devenirs sont ainsi des phénomènes «de double capture, d'évolution non parallèle». L'important n'est pas dans le «quoi» on devient, mais dans le devenir lui-même. Devenir-femme, par exemple, même les femmes devront le devenir. Cela n'a donc rien à voir avec «être femme». Virginia Woolf, rapportent ainsi Deleuze et Guattari, s'effare à l'idée d'une écriture féminine qui serait d'écrire «en tant que femme». Ce qu'il faut, c'est plutôt «que l'écriture produise un devenir-femme, comme des atomes de féminité capables de parcourir et d'imprégner tout un champ social, et de contaminer les hommes, de les prendre dans ce devenir»<sup>451</sup>. Le devenir-femme paraît cependant avoir une signification particulière. Deleuze et Guattari précisent en effet que si tous les devenirs sont déjà moléculaires, y compris le devenir-femme, «tous les devenirs commencent et passent par le devenir-femme»<sup>452</sup>. Et ceci ne signifie en aucun cas qu'il y ait une féminité structurale ou identitaire au sein de toute personne. La question n'est pas en effet, ou pas seulement,

«celle de l'organisme, de l'histoire et du sujet d'énonciation qui opposent le masculin et le féminin dans les grandes machines duelles. La question est d'abord celle du corps – le corps qu'on nous vole pour fabriquer des organismes opposables. Or, c'est à la fille qu'on vole d'abord ce corps : cesse de te tenir comme ça, tu n'es plus une petite fille, tu n'es pas un garçon manqué, etc. C'est à la fille qu'on vole d'abord son devenir pour lui imposer une histoire ou une pré-histoire. Le tour du garçon vient ensuite, mais c'est en lui montrant l'exemple de la fille, en lui indiquant la fille comme objet de son désir, qu'on lui fabrique à son tour un organisme opposé, une histoire dominante. La fille est la première victime, mais elle doit aussi servir d'exemple et de piège. C'est pourquoi, inversement, la reconstruction du corps comme Corps sans organes, l'anorganisme du corps, est inséparable d'un devenir-femme ou de la production d'une femme moléculaire. Sans doute la jeune fille devient-elle femme, au sens organique ou molaire. Mais inversement le devenir-femme ou la femme moléculaire sont la jeune fille elle-même. La jeune fille ne se définit certes pas par la

<sup>449</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 334.

<sup>450</sup> G. Deleuze, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>451</sup> G. Deleuze et F. Guattari, «Devenir-intense... », *op. cit.*, p. 338.

<sup>452</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 340.

virginité, mais par un rapport de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, par une combinaison d'atomes, une émission de particules : heccéité. Elle ne cesse de courir sur un corps sans organes. Elle est ligne abstraite, ou ligne de fuite. Aussi les jeunes filles n'appartiennent pas à un âge, à un sexe, à un ordre ou à un règne : elles se glissent plutôt, entre les ordres, les actes, les âges, les sexes; elles produisent *n* sexes moléculaires sur la ligne de fuite, par rapport aux machines duelles qu'elles traversent de part en part. La seule manière de sortir des dualismes, être-entre, passer entre, intermezzo, c'est ce que Virginia Woolf a vécu de toutes ses forces, dans toute son oeuvre, ne cessant pas de devenir. La jeune fille est comme le bloc de devenir qui reste contemporain de chaque terme opposable, homme, femme, enfant, adulte. Ce n'est pas la jeune fille qui devient femme, c'est le devenir-femme qui fait la jeune fille universelle; ce n'est pas l'enfant qui devient adulte, c'est le devenir-enfant qui fait une jeunesse universelle»<sup>453</sup>.

Et pour finir, tous ces devenirs, même le devenir-femme, se dirigent vers un devenir-imperceptible, car «l'imperceptible est la fin immanente du devenir, sa formule cosmique»<sup>454</sup>. Qu'est-ce que signifie cette idée d'imperceptible? Il faut le comprendre dans ses rapports avec l'indiscernable et l'impersonnel, c'est-à-dire avec l'asignifiant et l'asubjectif comme il est anorganique. Imperceptible signifie avant tout «être comme tout le monde». Or, si être inconnu, imperceptible, est si difficile, c'est que dans être «comme» tout le monde, il y a une affaire de devenir : «ce n'est pas tout le monde qui devient comme tout le monde, qui fait de tout le monde un devenir»<sup>455</sup>. Il faut en effet, disent Deleuze et Guattari, «beaucoup d'ascèse, de sobriété, d'involution créatrice : une élégance anglaise, un tissu anglais, se confondre avec les murs, éliminer le trop-perçu, le trop-à-percevoir»<sup>456</sup>. Ce qu'il faut éliminer, c'est tout ce qui enracine chacun en lui-même, plainte, grief, désir non satisfait, «déchet, mort et superfluité». A force d'éliminer, on n'est plus alors qu'une ligne abstraite, et ainsi peut-on devenir, c'est-à-dire faire monde, ou faire un monde «en conjuguant, en continuant avec d'autres lignes, d'autres pièces», un monde qui «pourrait recouvrir le premier, comme en transparence»<sup>457</sup>.

Devenir-imperceptible, c'est ainsi atteindre le but du peintre poète chinois : ni imitatif, ni structural mais cosmique. Ils rappellent François Cheng qui «montre que le poète ne poursuit pas la ressemblance, pas plus qu'il ne calcule des «proportions géométriques». Il

<sup>453</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, pp. 338-339.

<sup>454</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 342.

<sup>455</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 342.

<sup>456</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 342.

<sup>457</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 343.

retient, il extrait seulement les lignes et les mouvements essentiels de la nature, il ne procède qu'avec des «traits» continués ou surimposés»<sup>458</sup>. C'est en ce sens, disent-ils, qu'il faut comprendre que devenir tout le monde, faire du monde un devenir, faire monde, c'est «trouver ses voisinages et ses zones d'indiscernabilité»<sup>459</sup>. On aboutit alors à une vision du Cosmos comme machine abstraite dont chaque monde est un agencement concret qui l'effectue (ouverture des impossibles). Que l'écriture soit comme la ligne du poète chinois, c'est d'ailleurs, selon Deleuze et Guattari, le rêve de Kerouac, comme celui de Virginia Woolf : «éliminer tout ce qui excède le moment, mais mettre tout ce qu'il inclut - et le moment n'est pas l'instantané, mais l'heccéité, dans laquelle on se glisse, et qui se glisse dans d'autres heccéités par transparence»<sup>460</sup>. Alors, disent-ils, on est «comme l'herbe» :

«on a fait du monde, de tout le monde un devenir, parce qu'on a fait un monde nécessairement communiquant, parce qu'on a supprimé de soi tout ce qui nous empêchait de nous glisser entre les choses, de pousser au milieu des choses. On a combiné le «tout», l'article indéfini, l'infinif-devenir, et le nom propre auquel on est réduit»<sup>461</sup>.

Le devenir exprime ainsi la nature du mouvement, imperceptible et qui pourtant doit être perçu. Imperceptible, en fait, sur le plan d'organisation, mais perceptible sur le plan de consistance. C'est justement la différence des deux plans qui fait que ce qui est perceptible sur l'un ne l'est pas sur l'autre. C'est pour cela qu'il faut changer de perception, qu'il faut changer la perception que l'on a des choses en passant du plan de transcendance au plan d'immanence. La perception ne sera plus alors dans le rapport d'un sujet à l'objet, mais «dans le mouvement qui sert de limite à ce rapport, dans la période qui leur est associée», elle «se trouvera confrontée à sa propre limite»<sup>462</sup>.

Selon Deleuze et Guattari, il n'y a pas alors un acte de création qui ne soit pas acte de devenir, trans-historique, qui ne passe par une ligne libérée. C'est toute l'idée de l'Intempestif de Nietzsche, qui s'oppose à l'histoire, non pas comme éternel, mais comme «sub-historique» ou «sur-historique». L'Intempestif apparaît ainsi comme un autre nom pour l'heccéité, le devenir, l'oubli contre la mémoire, la géographie contre l'histoire, la carte contre le calque, le rhizome contre l'arborescence, ou encore la puissance de vie :

<sup>458</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 343, citant F. Cheng, *L'écriture poétique chinoise, op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>459</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 343.

<sup>460</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 343.

<sup>461</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, pp. 343-344.

<sup>462</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 345.

«Ce qui est non historique ressemble à une atmosphère ambiante, où seule peut s'engendrer la vie, pour disparaître de nouveau avec l'anéantissement de cette atmosphère. (...) Où y a-t-il des actes que l'homme eût été capable d'accomplir sans s'être enveloppé d'abord de cette nuée non historique?»<sup>463</sup>.

De telle sorte que toutes les créations artistiques, philosophiques, politiques, sont comme des lignes abstraites qui se sont dégagées de la tâche de représenter un monde, «précisément parce qu'elle agencent un nouveau type de réalité que l'histoire ne peut que ressaisir ou replacer dans les systèmes ponctuels»<sup>464</sup>. De la même façon, le sujet d'heccéité et de devenir que recherche Deleuze doit se comprendre comme une création, c'est-à-dire un agencement de lignes (ou de forces, ou d'événements) multiples toujours en recomposition permanente. L'heccéité, c'est une éthique :

«C'est une question de vie, vivre de cette manière-là, d'après un tel plan, ou plutôt sur un tel plan. [...] Il n'y a plus de formes, mais des rapports cinématiques entre éléments non formés; il n'y a plus de sujets, mais des individuations dynamiques sans sujets, qui constituent des agencements collectifs. [...] Rien ne se subjective, mais des heccéités se dessinent d'après les compositions de puissances et d'affects non subjectivés»<sup>465</sup>.

### 3. L'agencement contre le sujet

Deleuze et Guattari proposent donc de dépasser le sujet classique, le sujet d'identité, pour un sujet qui soit un «*agencement*»<sup>466</sup>. L'important, pour eux, n'est en effet pas le «je», mais ce qui est au-delà de lui et qui le construit et le reconstruit sans cesse, autrement dit ce rapport à l'extériorité, au Dehors, qui détermine la subjectivation et que Deleuze a aussi mis en évidence dans la pensée de Foucault. C'est là qu'on voit qu'il n'y a plus d'opposition sujet/objet, sujet/monde, individu/nature : la nature, le monde, l'objet, le sujet, la pensée sont tous des *agencements*, en communication et relations incessantes. Pour Deleuze, l'agencement constitue ainsi l'unité réelle minimum, c'est lui qui produit les énoncés. Les énoncés, quelqu'ils soient, ne doivent donc pas être rapportés à un sujet ni comme leur

<sup>463</sup> F. Nietzsche, *Considérations intempêtes*, «Utilité et inconvénient des études historiques», § 1, cité par G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 363.

<sup>464</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 363.

<sup>465</sup> G. Deleuze, *Dialogues*, *op. cit.*, pp. 111-112.

<sup>466</sup> G. Deleuze et F. Guattari, «Introduction : Rhizome», *Mille plateaux*, *op. cit.*, pp. 9-37, ici p. 9.

cause, sujet d'énonciation, ni comme leur objet, sujets d'énoncé. Au contraire, l'énoncé «est le produit d'un agencement, toujours collectif, qui met en jeu, en nous et hors de nous, des populations, des multiplicités, des territoires, des devenirs, des affects, des événements»<sup>467</sup>.

C'est d'ailleurs ce qui marque pour Deleuze la différence entre un auteur et un écrivain. L'écrivain sort de la condition d'auteur, sujet d'énonciation, il sort de la condition subjective quand il «invente des agencements à partir des agencements qui l'ont inventé, [et] fait passer une multiplicité dans une autre»<sup>468</sup>. Contrairement aux structures qui sont liées à des conditions d'homogénéités, les agencements réunissent des hétérogénéités. Pour cette raison, l'agencement, «c'est le co-fonctionnement, c'est la «sympathie», la symbiose. [...] Ni identification ni distance, ni proximité ni éloignement, car, dans tous ces cas, on est amené à parler pour, à la place de... [...] C'est cela, agencer : être au milieu, sur la ligne de rencontre d'un monde intérieur et d'un monde extérieur»<sup>469</sup>.

Pour se contre-effectuer comme agencement, il faut donc, dit Deleuze, résister aux deux pièges du plan de transcendance, «celui que nous tend le miroir des contagions et des identifications, celui que nous indique le regard de l'entendement»<sup>470</sup>. Dans la logique de la perspective nietzschéenne, choisir l'agencement contre le sujet, c'est alors refuser un certain monde, une certaine réduction du réel, ou plutôt la refuser comme seul horizon de l'être, car les deux plans sont toujours en interaction, et donc refuser la seule vie du plan d'organisation:

«Nous ne pouvons qu'agencer parmi les agencements. Nous n'avons que la sympathie pour lutter, et pour écrire, disait Lawrence. Mais la sympathie, ce n'est pas rien, c'est un corps à corps, haïr ce qui menace et infecte la vie, aimer là où elle prolifère (pas de postérité ni de descendance, mais une prolifération). Non, dit Lawrence, vous n'êtes pas le petit Esquimau qui passe, jaune et gras, vous n'avez pas à vous prendre pour lui. Mais vous avez peut-être affaire avec lui, vous avez quelque chose à agencer avec lui, un devenir-esquimau qui ne consiste pas à faire l'Esquimau, à l'imiter ou à vous identifier, assumer l'Esquimau, mais agencer quelque chose entre lui et vous - car vous ne pouvez pas devenir esquimau que si l'Esquimau devient lui-même autre chose»<sup>471</sup>.

Ce qu'essaye de faire Deleuze dans son affirmation de la sympathie, c'est donc

<sup>467</sup> G. Deleuze, *Dialogues*, op. cit., p. 65.

<sup>468</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 65.

<sup>469</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 66.

<sup>470</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 67.

<sup>471</sup> G. Deleuze, *ibid.*, p. 67.

«d'extraire de l'amour toute possession, toute identification, pour devenir capable d'aimer. Nous essayons d'extraire de la folie la vie qu'elle contient, tout en haïssant les fous qui ne cessent de faire mourir cette vie, de la retourner contre elle-même. Nous essayons d'extraire de l'alcool la vie qu'il contient, sans boire : la grande scène d'ivresse à l'eau pure chez Henry Miller. Se passer d'alcool, de drogue et de folie, c'est cela le devenir-sobre, pour une vie de plus en plus riche. C'est la sympathie, agencer. [...] Il faut que chacun passe son chemin. Mais en être capable, c'est difficile»<sup>472</sup>.

L'agencement, toujours machinique, notent Deleuze et Guattari, est alors tourné, au-delà des strates de son organisme qui le déterminent en sujet, «vers un *corps sans organes* qui ne cesse de défaire l'organisme, de faire passer et circuler des particules asignifiantes, intensités pures, et de s'attribuer les sujets auxquels il ne laisse plus qu'un nom comme trace d'une intensité»<sup>473</sup>. La seule unité de l'agencement, qui réunit en lui toutes ses lignes, ses énoncés et ses états de corps, c'est alors l'événement qu'il exprime, l'événement qui s'étire ou se contracte, comme «un devenir à l'infinif»<sup>474</sup>.

Le sujet d'agencement et la saisie du réel comme processus d'agencement de singularités nomades sur un plan de consistance est donc la solution que suggère Deleuze pour la construction d'une nouvelle forme de subjectivité et d'organisation sociale. Ce sujet d'agencement est alors bien cette singularité quelconque «qui vient», «simple homme» ou «surhomme», comme manière toujours contingente, relative, co-présente, d'agencer les singularités, les événements, les agencements, comme manière de s'individuer ici et là, ici et maintenant, et de devenir sans cesse un nouvel agencement, une nouvelle individuation, dont la «ligne d'effectuation» toujours unique et singulière définit l'«ainsi» multiple et différent de chacune d'elles et à travers lequel elles arrivent à communiquer sans cesse de l'une à l'autre.

## 5. 2. Le Rhizome : mode d'être et modèle processuel

On peut alors aussi saisir cette singularité quelconque, cet événement ou agencement comme nouvelle subjectivité, par le biais du concept de rhizome qui a l'avantage d'ouvrir sur une nouvelle typologie civilisationnelle. Plus que tout autre, le concept de rhizome a

<sup>472</sup> G. Deleuze, *ibid.*, pp. 67-68.

<sup>473</sup> G. Deleuze et F. Guattari, «Introduction : Rhizome», *op. cit.*, p. 10.

<sup>474</sup> G. Deleuze, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 86.

symbolisé la pensée anti-subjective de Deleuze et de Guattari. C'est une notion pratique et méthodologique applicable à toute entité ou corps communicant avec lui-même ou avec d'autres. Le concept de rhizome permet alors aussi d'évoquer et de proposer une expérimentation concrète de cette «individuation d'heccéité» que Deleuze et Guattari nous incitent à vivre, et ce dans un double mouvement incessant structuration/création, d'emboîtement des subjectivités et des agencements, de limitation et de liberté. Enfin, il sert d'analogie à une pensée processuelle à même de rendre compte de la construction de systèmes sociaux et étatiques distincts, et offre ainsi un pont entre la réflexion sur la subjectivité et l'individuation et l'analyse sociétale comparée.

### 1. Le rhizome contre l'arbre-racine

Deleuze et Guattari ont opposé deux plans distincts, l'un comme structuration de l'identité subjective, l'autre comme déterritorialisation et symbiose des singularités multiples. De la même façon, ils vont opposer deux modes de pensée, et donc deux modes d'être et de construction de la réalité symbolique et matérielle. Ils distinguent ainsi, d'un côté, le mode arborescent ou de racine, et sa dérivation, radicelle, et de l'autre le mode rhizomatique. Le mode arbre-racine est représenté par excellence par l'Occident. C'est le mode de la «belle intériorité organique, signifiante et subjective», de la logique binaire, «le Un qui devient deux»<sup>475</sup>. Il se définit autour de l'unité et de la dualité, et contre le multiple. C'est la pensée dichotomique de la généalogie filiatrice. C'est l'affirmation de l'unité soit dans l'objet soit dans le sujet. Même dans les oeuvres apparemment parcellaires, soulignent-ils, la multiplicité n'est ainsi jamais réalisée complètement, elle est tout au plus une prolifération linéaire où s'affirme une unité de totalisation dans la dimension circulaire ou cyclique. Le système se maintient donc dans le dualisme et la complémentarité sujet/objet, réalité naturelle/réalité spirituelle :

«l'unité ne cesse d'être contrariée et empêchée dans l'objet, tandis qu'un nouveau type d'unité triomphe dans le sujet. Le monde a perdu son pivot, le sujet ne peut même plus faire de dichotomie, mais accède à une plus grande unité, d'ambivalence ou de surdétermination, dans une dimension toujours supplémentaire à celle de son objet»<sup>476</sup>.

<sup>475</sup> G. Deleuze et F. Guattari, «Introduction : Rhizome», in *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>476</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 12.

Or, pour Deleuze et Guattari, le multiple ne peut être en aucun cas circonscrit à une unité supérieure. Tout au contraire, il se fait, plutôt qu'il ne se dit (unité du langage), par sobriété, «en étant toujours soustrait», «toujours n-1»<sup>477</sup>. Un tel système multiple opérant par soustraction de ses dimensions peut alors se saisir dans le rhizome, analogie pour le deuxième mode de pensée. Le rhizome, tige souterraine ou racine céleste, c'est la pomme de terre, mais aussi le chiendent, la mauvaise herbe, ou encore les rats sous forme de meute, et les terriers aux multi-fonctions. Face à l'arbre-racine, le rhizome est l'herbe, face à la forêt, il est le pré, la steppe. Ses caractères peuvent être recensés comme suit.

D'abord, un principe de connexion et un principe d'hétérogénéité. «N'importe quel point d'un rhizome peut être connecté avec n'importe quel autre, et doit l'être»<sup>478</sup>. Il s'oppose ainsi au modèle généalogique de l'arbre. Il connecte des réalités, des organisations, des occurrences différentes entre elles. C'est l'anti-généalogie. Ensuite, un principe de multiplicité. Dans le rhizome, il n'y a plus d'unité. Une multiplicité réelle n'a ainsi ni sujet, ni objet, mais uniquement «des déterminations, des grandeurs, des dimensions»<sup>479</sup>. Contre l'idée du sujet, le rhizome est donc un agencement, et un agencement qui n'est pas fait de points ou de positions comme dans une structure ou un arbre, mais de lignes. L'agencement, le rhizome, se définit alors par «cette croissance des dimensions dans une multiplicité qui change nécessairement de nature à mesure qu'elle augmente ses connexions»<sup>480</sup>. A l'inverse, l'unité est la conséquence de la prise du pouvoir par le signifiant, ou d'un procès de subjectivation, dans une multiplicité. L'unité opère donc comme surcodage. Mais le rhizome, ou la multiplicité réelle, ne se laisse pas surcoder, n'a pas de dimensions supplémentaires qui ne le fassent pas changer de nature. Dans ce sens, les multiplicités sont plates «en tant qu'elles remplissent, occupent, toutes leurs dimensions». Leur lieu d'existence est le plan de consistance ou d'extériorité.

Agencement, rhizome, multiplicité se définissent ainsi avant tout par le dehors : «par la ligne abstraite, ligne de fuite ou de déterritorialisation suivant laquelle elle change de nature en se connectant avec d'autres»<sup>481</sup>. Contre l'intériorité et la substance, «les multiplicités plates à n dimensions » peuvent alors se dire asignifiantes et asubjectives. De fait, elles sont désignées par l'indéfini ou mieux le partitif, l'article partitif (*du* chiendent, *du* rhizome)<sup>482</sup>.

Logiquement, le quatrième principe du rhizome est celui de la rupture asignifiante. Le rhizome peut en effet être rompu ou brisé en quelconque endroit, il reprend toujours selon les mêmes lignes ou d'autres lignes, comme une colonie de fourmis, véritable rhizome animal.

<sup>477</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 13.

<sup>478</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 13.

<sup>479</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, pp. 14-15.

<sup>480</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 15.

<sup>481</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, pp. 15-16.

<sup>482</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 16.

L'absence de rupture signifiante interdit alors d'avoir un dualisme ou une dichotomie, même celle du bon et du mauvais. Mais c'est là aussi que l'on voit que si le rhizome s'oppose à la racine dans son principe, il est complètement intégré à elle dans la pratique.

«Tout rhizome comprend des lignes de segmentarités d'après lesquelles il est stratifié, territorialisé, organisé, signifié, attribué, etc.; mais aussi des lignes de déterritorialisation par lesquelles il fuit sans cesse. Il y a rupture dans le rhizome chaque fois que des lignes segmentaires explosent dans une ligne de fuite, mais la ligne de fuite fait partie du rhizome. Ces lignes ne cessent de se renvoyer les unes aux autres»<sup>483</sup>.

Pour la raison même que la pensée du rhizome n'inclut aucun dualisme, mais se conjugue avec toutes les dimensions, chaque rupture ou ligne de fuite risque en effet toujours de retrouver sur elle «des organisations qui restratifient l'ensemble, des formations qui redonnent le pouvoir à un signifiant, des attributions qui reconstituent un sujet»<sup>484</sup>. Comme l'arbre et la racine peuvent être rhizomorphes, le rhizome peut temporairement s'arbrifier. Les mouvements de déterritorialisation et les procès de reterritorialisation sont relatifs, perpétuellement en branchement, pris les uns sur les autres. Le bon et le mauvais apparaissent alors comme ne pouvant être que «le produit d'une sélection active et temporaire, à recommencer»<sup>485</sup>. Faire rhizome, c'est donc allonger, prolonger, la ligne de fuite, la faire varier, c'est «accroître son territoire par déterritorialisation, étendre la ligne de fuite jusqu'au point où elle couvre tout le plan de consistance en une machine abstraite»<sup>486</sup>.

Enfin, le rhizome se caractérise aussi par le principe de cartographie. Par cela, il s'oppose au modèle structural ou génératif qui est exprimé dans l'idée de calque. La logique de l'arbre a en effet pour but la description d'un état de fait, le rééquilibrage des relations inter-subjectives, ou l'exploration d'un inconscient déjà là, tapi dans la mémoire et le langage. C'est pour cela que la linguistique et la psychanalyse ressortent du modèle arbre-racine. Plutôt qu'articuler et hiérarchiser des calques, le rhizome, lui, fait carte. Or, si la carte s'oppose au calque,

«c'est qu'elle est toute entière tournée vers une expérimentation en prise sur le réel.

La carte ne reproduit pas un inconscient fermé sur lui-même, elle le construit. Elle

<sup>483</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 16.

<sup>484</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 16.

<sup>485</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 16.

<sup>486</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 19.

concourt à la connexion des champs, au déblocage des corps sans organes, à leur ouverture maximum sur un plan de consistance»<sup>487</sup>.

Cartographe apparaît alors comme une affaire de «performance» et non de «compétence». Dans les termes de Deleuze et Guattari, c'est l'opposition de la schizo-analyse à la psychanalyse. Mais établir de telles oppositions, n'est-ce pas rétablir un dualisme, reconnaissent Deleuze et Guattari? N'a-t-on pas dit que le rhizome est étranger au dualisme? N'y a-t-il pas encore une fois présence de la carte dans le calque, du rhizome dans la racine? En effet, et la question n'est alors jamais celle de l'opposition d'une chose à une autre. Elle est plutôt une question de méthode : non pas décalquer la carte, mais reporter le calque sur la carte, reporter le même, le signifiant, le génétique, le structuré sur une carte ouverte, un plan de consistance aux lignes multiples. Quand le calque reproduit la carte ou un rhizome, il n'en reproduit, il n'en copie que «les impasses, les blocages, les germes de pivot ou les points de structuration»<sup>488</sup>. Tout au contraire, dans une logique rhizomatique, rebrancher les calques sur la carte, rapporter les racines à un rhizome, permet d'ouvrir la voie à une compréhension de la multiplicité des agencements différents cartes-calques, rhizomes-racines, qui ont tous des coefficients de déterritorialisation variables.

«Le repérage ne dépend pas ici d'analyses théoriques impliquant des universaux, mais d'une pragmatique qui compose les multiplicités ou les ensembles d'intensités»  
[:] «un événement microscopique bouleverse l'équilibre du pouvoir local»<sup>489</sup>.

Etre rhizomorphe, c'est donc finalement être comme la pensée. Car, soulignent Deleuze et Guattari, la pensée n'est pas en elle-même arborescente, pas plus que le cerveau n'est une matière enracinée ou ramifiée. Au contraire,

«La discontinuité des cellules, le rôle des axones, le fonctionnement des synapses, l'existence de micro-fentes synaptiques, le saut de chaque message par dessus ces fentes, font du cerveau une multiplicité qui baigne, dans son plan de consistance ou dans sa glie, tout un système probabiliste incertain, *uncertain nervous system*»<sup>490</sup>.

<sup>487</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 20.

<sup>488</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 21.

<sup>489</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 23.

<sup>490</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 24.

## 2. Rhizome et formes sociétales

Deleuze et Guattari relient alors cette typologie des figures de la pensée avec la réalité sociale, avec les sociétés historiquement constituées, de la façon suivante. Premièrement, ils proposent de distinguer deux types d'organisation sociale : les systèmes centrés et les systèmes acentrés.

Dans le premier type, les systèmes arborescents correspondent à des structures hiérarchiques «qui comportent des centres de signification et de subjectivation, des automates centraux comme des mémoires organisées», chaque élément «n'y reçoit ses informations que d'une unité supérieure, et une affectation subjective, de liaisons préétablies»<sup>491</sup>. Dans ces systèmes centrés, «les canaux de transmission sont préétablis : l'arborescence pré-existe à l'individu qui s'y intègre à une place précise», selon des coordonnées de signification et de subjectivation<sup>492</sup>. Face à eux, Rosenstiehl et Petitot dessinent alors l'image de systèmes acentrés, comme des

«réseaux d'automates finis, où la communication se fait d'un voisin à un voisin quelconque, où les tiges et les canaux ne préexistent pas, où les individus sont tous interchangeables, se définissant seulement par un *état* à tel moment, de telle façon que les opérations locales se coordonnent et que le résultat final global se synchronise indépendamment d'une instance centrale»<sup>493</sup>.

Au lieu de la hiérarchie, du calque, on a une «transduction d'états intensifs» avec un graphe, ou une carte, régulateur de la circulation d'information. Dans le domaine de la guerre, ce sera la distinction entre l'armée conventionnelle et la logique de guérilla<sup>494</sup>. Ainsi, l'opposition centré-acentré vaut encore une fois plus pour la méthode, pour le mode de calcul ou le type de régulation qu'elle applique aux choses, que pour les choses elles-mêmes qu'elle désigne, celles-ci pouvant admettre en général les deux types de régulation. La différence c'est qu'elles changeront d'état dans un cas et dans l'autre. Contre la hiérarchie de type dictatorial, le caractère du système acentré, multiplicité, agencement ou société machinique, est la coordination des initiatives locales indépendamment d'une instance centrale, le calcul se faisant dans l'ensemble du réseau :

<sup>491</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 25.

<sup>492</sup> Pierre Rosenstiehl et Jean Petitot, «Automate asocial et systèmes acentrés», *Communications*, n° 22, 1974, cités in G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 26.

<sup>493</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 26.

<sup>494</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, pp. 26-27. Sur l'opposition armée/guérilla, cf. «Traité de nomadologie : la machine de guerre», *Mille plateaux*, *op. cit.*

«C'est pourquoi le seul lieu où peut être constitué un fichier des personnes, c'est chez les personnes elles-mêmes, seules capables de porter leur description et de la tenir à jour : la société est le seul fichier possible des personnes. Une société acentrée naturelle rejette comme intrus asocial l'automate centralisateur»<sup>495</sup>.

Mais aucune illusion ne doit être permise sur la bonté ou la qualité supérieure d'un tel système. Lyotard, mais surtout Haesler en ont en effet déjà décrit le fonctionnement pratique et ses impasses à travers l'analyse du système des cartes et du *self-control*, l'auto-fichier permanent, qui n'est effectivement pas, insiste Haesler, une forme élaborée du panoptique benthamien de la société disciplinaire, centralisée.

Sur la base de cette distinction systémique, Deleuze et Guattari dégagent alors de l'opposition racine-rhizome l'idée d'une distribution géographique, géo-culturelle, de ces deux modes de régulation, qui reprend dans des termes nouveaux la classique opposition Orient-Occident.

Selon eux, l'Occident se caractérise en effet, on l'a vu, par le développement d'un rapport privilégié à l'arbre, à la forêt, au champ et à la lignée (végétale ou animale) : «l'arbre a dominé la réalité occidentale et toute la pensée occidentale, de la botanique à la biologie, l'anatomie, mais aussi la gnoséologie, la théologie, l'ontologie, toute la philosophie... »<sup>496</sup>. A l'opposé, l'Orient semble représenter l'autre figure, celle où le rapport se fait avec la steppe et le jardin (ou le désert et l'oasis), celle d'une «culture de tubercules qui procède par fragmentation de l'individu; une mise à l'écart, une mise entre parenthèses de l'élevage confiné dans des espaces clos, ou repoussé dans la steppe des nomades»<sup>497</sup>. On pourra alors distinguer d'un côté l'Occident comme «agriculture d'une lignée choisie avec beaucoup d'individus variables», de l'autre, l'Orient comme «horticulture d'un petit nombre d'individus renvoyant à une grande gamme de clones»; l'un le modèle généalogique, l'autre le modèle rhizomatique; la transcendance comme «maladie proprement européenne» contre l'immanence; la semaille contre le repiquage<sup>498</sup>.

<sup>495</sup> P. Rosenstiehl et J. Petitot, *ibid.*, cité in G. Deleuze et F. Guattari, «Introduction : Rhizome», *op. cit.*, p. 27.

<sup>496</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, pp. 27-28.

<sup>497</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 28.

<sup>498</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 28. Deleuze et Guattari s'appuient notamment sur les études de Haudricourt, «Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui», *L'Homme*, 1962, et «L'origine des clones et des clans», *L'Homme*, janvier 1964. On retrouve aussi l'opposition Orient/Occident en termes de déboisement/défrichement ou désert-oasis/forêt-clairière dans les travaux d'histoire économique de F. Braudel, par exemple *Civilisation matérielle et capitalisme*, A. Colin, pp. 108-121, ou P. Chaunu, *L'expansion européenne du XIII<sup>ème</sup> au XVI<sup>ème</sup> siècle*, PUF, pp. 334-339. Cf. G. Deleuze et F. Guattari, «Traité de nomadologie : la machine de guerre», *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 478, note 53. Sur l'évolution

Deleuze et Guattari estiment même que l'Occident a perdu l'idée comme la réalité du rhizome ou de l'herbe. Ils citent à l'appui de leur analogie Henry Miller dans une curieuse évocation de la Chine:

«La Chine est la mauvaise herbe dans le carré de choux de l'humanité. (...) La mauvaise herbe est la Némésis des efforts humains. De toutes les existences imaginaires que nous prêtons aux plantes, aux bêtes et aux étoiles, c'est peut-être la mauvaise herbe qui mène la vie la plus sage. Il est vrai que l'herbe ne produit ni fleurs, ni porte-avions, ni Sermons sur la montagne. (...) Mais en fin de compte c'est toujours l'herbe qui a le dernier mot. En fin de compte, tout retourne à l'état de Chine. [...] Pas d'autre issue que l'herbe. L'herbe n'existe qu'entre les grands espaces non cultivés. Elle comble les vides. *Elle pousse entre*, et parmi les autres choses. La fleur est belle, le chou est utile, le pavot rend fou. Mais l'herbe est débordement, c'est une leçon de morale»<sup>499</sup>.

Ce recours à la Chine comme autre de l'Occident rappelle immanquablement l'usage répété de la Chine par les penseurs et les intellectuels occidentaux à des fins (politiques) nationales. C'est en soi une tradition de l'histoire moderne occidentale, de Voltaire aux «maoïstes». Mais la Chine a toujours aussi paru représenter aux philosophes et artistes occidentaux une inscription différente du possible, une logique sociétale autre : c'est le cas de Leibniz, des penseurs jésuites, de Hegel, de Marx, de Pound, etc.<sup>500</sup>. De quelle Chine parle alors Miller, à quel rivage imaginé attribue-t-il le nom de Chine? Deleuze et Guattari ne souhaitent pas répondre à cette question, mais juste l'induire et rebondir dessus comme l'idée d'une autre saisie du réel et de la matière, d'une autre modalité d'être et de faire, d'un autre mode de régulation des êtres, des choses, de la puissance.

---

comparée des types d'agriculture entre la Chine et l'Occident, voir par exemple Jacques Gernet, «Histoire et agriculture», in *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 45-55.

<sup>499</sup> H. Miller, *Hamlet*, Corrêa, pp. 48-49, cités par G. Deleuze et F. Guattari, «Introduction : Rhizome», *op. cit.*, pp. 28-29.

<sup>500</sup> Sur le rapport politique des intellectuels français à la Chine, cf. Jean Chesnaux, «China in the eyes of French intellectuals», *East Asian History*, n° 12, dec. 1996, pp. 51-64. Sur la Chine comme objet d'altérité en Occident, cf. Jonathan Spence, *The Chan's Great continent. China in Western minds*, New York, Norton, 1998. Sur Leibniz et Hegel en particulier, cf. par exemple H. Saussy, *The problem of a Chinese aesthetic*, *op. cit.* La construction de la Chine comme Autre de l'Occident dépasse la question de l'Orientalisme comme phénomène inscrit dans le XIX<sup>ème</sup> siècle et l'entreprise colonialiste occidentale et bien dégagé par Saïd. Elle le dépasse à la fois chronologiquement, mais aussi idéologiquement que ce soit dans l'instrumentalisation du monde rationnel idéal des mandarins ou du despotisme impérial chinois par les penseurs des Lumières (Voltaire pour le premier, Montesquieu pour le second) dans leurs attaques contre l'absolutisme royal, ou encore dans la recherche d'une dimension extra-temporelle qui récuse explicitement tout orientalisme et qui est emblématisée dans la théorie de l'Exotisme de Victor Segalen.

Pourtant, cette opposition Orient/Occident n'est pas vraiment satisfaisante pour Deleuze et Guattari. C'est qu'elle connaît un trou. Et c'est dans ce trou que l'on va pouvoir resituer la problématique de la postmodernité telle que dégagée par Freitag. L'Amérique n'y trouve en effet pas sa place. Deleuze et Guattari voit ainsi, eux aussi, dans l'Amérique autre chose que la simple suite ou réplique de l'Europe. L'Amérique, selon eux, ce n'est justement pas la domination des arbres et la recherche des racines - même si elles restent présentes à travers le lien intellectuel et symbolique à l'Europe. L'Amérique, c'est plutôt un rhizome, le rhizome américain, «les poussées latérales successives en connexion immédiate avec un dehors» : beatnik, underground, bandes et gangs. Chez Deleuze et Guattari, Occident signifiait donc finalement Europe. Et la carte s'inverse en Amérique : son Orient s'y trouve à son Ouest, rhizomatique, «avec ses Indiens sans ascendance, sa limite toujours fuyante, ses frontières mouvantes et déplacées», et l'Est se révèle Occident, celui de l'identité originelle, de la recherche arborescente<sup>501</sup>. Comme si, disent-ils, c'était en Amérique que la terre était devenue ronde, que l'Amérique était l'intermédiaire entre Occident et Orient, faisait pivot et mécanisme d'inversion<sup>502</sup>.

Ce n'est donc plus à deux types de bureaucratie que l'on aurait à faire, mais à trois. On avait la bureaucratie occidentale ou européenne, avec son origine agraire, cadastrale, le recensement, la féodalité, l'Etat et la propriété, la guerre, le procès et le mariage. Et la bureaucratie orientale, avec tout cela aussi, car il est évidemment trop facile de présenter un Orient de rhizome et d'immanence (et n'oublions pas que la Chine a, la première, construit une bureaucratie «rationnelle» et efficace<sup>503</sup>), mais tout cela saisi dans son propre *mode de régulation* et non dans ses *choses régulées* apparemment similaires (féodalités, Etat, guerre, mariage...). L'Etat d'Orient, avancent-ils, n'agit pas en effet «d'après un schéma d'arborescence correspondant à des classes préétablies, arbrifiées et enracinées», mais constitue plutôt une bureaucratie à canaux, dans la reprise des thèses «valides» de Wittfogel : c'est «le fameux pouvoir hydraulique à «propriété faible», où l'Etat engendre des classes canalisantes et canalisées»<sup>504</sup>. Sur ce point, il reste encore beaucoup à dire. Les thèses de Wittfogel ont en effet été depuis vingt ans largement infirmées par les travaux historiques qui montrent non seulement la constante évolution d'un système étatique et d'une société chinoise qui n'est jamais immobile, mais aussi toute l'importance du pouvoir d'Etat impérial dans le fonctionnement quotidien de la société, ses multiples interventions qui dépassent largement le

<sup>501</sup> G. Deleuze et F. Guattari, «Introduction : Rhizome», *op. cit.*, p. 29.

<sup>502</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, pp. 29-30.

<sup>503</sup> Cf. J. Gernet, «A propos de l'Etat», in *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, *op. cit.*, pp. 31-44.

<sup>504</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 30.

simple entretien des canaux et des greniers à grains<sup>505</sup>. Pourtant la perspective d'un type d'Etat différent tend à subsister et est même soutenue par les meilleurs sinologues, comme Gernet, très attentif à la spécificité historique de la Chine, de son système politique et de ses traditions étatiques<sup>506</sup>. Tant Will que Kuhn ou Chevrier vont ainsi également mettre en avant, sous l'idée d'un «programme constitutionnel» ou d'une «trajectoire historique», l'idée que la Chine, dans la construction de son Etat, connaît une forme de gouvernement différente du modèle occidental, une forme en fait beaucoup plus «managériale» que disciplinaire<sup>507</sup>. En cela, l'idée de «canalisation» reste pertinente pour essayer de saisir la spécificité de l'administration chinoise et d'un pouvoir d'Etat lui-même à «tension différentielle». C'est la thèse de «l'empire distendu» de Chevrier, ou de l'alternance de périodes plus ou moins marquées par la présence administrative de l'Etat central dans la vie quotidienne des individus (sans pour autant que l'on retrouve les mêmes institutions étatiques qui caractérisent l'Etat moderne occidental), thèse qui s'applique aussi aux formes «modernes» du pouvoir d'Etat chinois qu'il soit nationaliste ou communiste.

Mais au-delà, c'est le mode de pouvoir, le mode de constitution et la conception du pouvoir, qui est différent et qui explique ces formes distinctes d'administration et de gouvernement. Et cela, comme le suggère Billeter, dès les origines non pas de l'Etat impérial (-221 av. J. C.) mais de l'Etat féodal (XIème siècle av. J. C.)<sup>508</sup>. Billeter soutient en effet que la modalité d'exercice du pouvoir, et donc sa conceptualisation, est en Chine d'essence stratégique et non politique comme c'est le cas en Europe depuis la Grèce antique. Cette absence du politique, ou cette assimilation totale du politique au stratégique, va alors marquer l'ensemble de la civilisation chinoise dans toutes ses sphères catégorielles et sociales. En conséquence, non seulement doit-on remarquer que la Chine s'oppose à l'Occident dans sa forme d'Etat et de pouvoir, mais encore faut-il prendre en compte et comprendre cette différence pour toute analyse sociale, culturelle ou sociétal du fait chinois, du monde chinois, du mode d'être chinois.

<sup>505</sup> Cf. par exemple Pierre-Etienne Will, «Développement quantitatif et développement qualitatif en Chine à la fin de l'époque impériale», *Annales : Histoire, Sciences sociales*, XLIX, 4, 1994, pp. 863-902. Sur la formation intellectuelle de Wittfogel et les raisons qui l'amenèrent à formuler sa théorie du despotisme oriental, cf. J. Spence, *The Chan's Great continent*, *op. cit.*, chap. 11.

<sup>506</sup> Cf. J. Gernet, «A propos de l'Etat», *op. cit.*

<sup>507</sup> Cf. P. E. Will, «Introduction. Entre présent et passé», in P. Kuhn, *Les origines de l'Etat chinois moderne*, Paris, EHESS-Cahier des Annales, 1999, pp. 11-68; Philip A. Kuhn, *Les origines de l'Etat chinois moderne*, *op. cit.*; Yves Chevrier, «L'empire distendu : esquisse du politique en Chine des Qing à Deng Xiaoping», in J. F. Bayart, *La Greffe de l'Etat*, Paris, Karthala, 1996, pp. 263-395.

<sup>508</sup> Cf. J. F. Billeter, «Bref essai sur l'histoire chinoise», in *Chine trois fois muette*, Paris, Allia, 2000, pp. 95-146.

Deleuze et Guattari se gardent alors bien d'opposer un Etat «idéal» oriental ou chinois à un Etat dictatorial et disciplinaire occidental. Au contraire, l'idée n'est en rien d'imiter l'Orient ou d'ériger un nouveau modèle. Mais ce qu'ils discernent sous l'Etat oriental, c'est l'expression d'une autre façon de fonctionner, d'une autre forme de pensée, qu'ils nomment la «pensée nomade» ou la «construction d'un espace lisse»<sup>509</sup>. Ainsi, si les Etats ont toujours la même composition (selon Deleuze et Guattari par «capture de la machine de guerre nomade»), ils n'ont «ni le même développement ni la même organisation». En Orient, en Chine, l'intrication des composantes est moins serrée qu'en Occident, ce qui tend à donner naissance, ou plutôt, devrait-on dire, va correspondre, avec toutes les précautions que l'on a évoqué ci-dessus, à une «Forme immuable pour les faire tenir ensemble», de type impérial, despotique, alors qu'en Occident, on verra s'effectuer la transformation de la forme-Etat par révolution<sup>510</sup>. Mais justement parce que l'espace oriental est plus proche de l'espace lisse, est moins strié que l'espace occidental organisé par l'Etat arborescent, qu'il est plus proche de la réalité «nomade» (désert-oasis), la forme-Etat de l'Orient sera un «instance encore plus dure» que l'Etat d'Occident afin de «tenir et réunir les diverses composantes, travaillées par des vecteurs en fuite»<sup>511</sup>. Le problème de l'interprétation de Deleuze et Guattari est alors peut-être plus son identification trop exclusive à une détermination nomade/désert, qui doit être complétée ou remplacée par une analyse historique et sociologique plus précise des conditions circonstanciées de constitution du pouvoir d'Etat chinois dans la ligne de Gernet et de Billeter, que sa saisie, assez juste, des modalités de fonctionnement de ce pouvoir.

La bureaucratie américaine serait alors, selon Deleuze et Guattari, une forme intermédiaire de ces types opposés : à la fois agissant par exterminations et liquidations internes, d'Indiens, de fermiers, dans la régulation occidentale (espace strié), et par poussées successives externes d'immigration, dans le rhizome oriental (espace lisse). En pratique, l'économie-reine y assure alors la combinaison des deux :

«Le flux du capital y produit un immense canal, une quantification de pouvoir, avec des «quanta» immédiats où chacun jouit à sa façon dans le passage du flux-argent (d'où le mythe-réalité du pauvre qui devient milliardaire pour redevenir pauvre) : tout se réunit ainsi dans l'Amérique, à la fois arbre et canal, racine et rhizome»<sup>512</sup>.

<sup>509</sup> G. Deleuze et F. Guattari, «Traité de nomadologie : la machine de guerre», *op. cit.*, p. 470.

<sup>510</sup> Sur la question de l'espace lisse et de l'espace strié (étatique) et des différentes formes d'Etat, voir dans *Mille plateaux*, l'ensemble des chapitres «Traité de nomadologie : la machine de guerre», pp. 434-527, et «Appareil de capture», pp. 528-591.

<sup>511</sup> G. Deleuze et F. Guattari, «Traité de nomadologie : la machine de guerre», p. 478.

<sup>512</sup> G. Deleuze et F. Guattari, «Rhizome», p. 30.

Mais Deleuze et Guattari ne souhaitent de toute façon aucunement souscrire à l'illusion d'une solution «géographique» et ultimement culturaliste des formes de sociétés. Au contraire, affirment-ils, un tel dualisme est encore une «mauvaise voie», une «impasse». Pas plus que l'on peut se satisfaire de l'idée de «mélange ou de synthèse américaine». Car le rhizome n'est en soi en rien la fin de la hiérarchie. Il y a ainsi, comme ils le rappellent concrètement dans le cas de l'Etat oriental, également des despotismes et des hiérarchies de rhizome, «plus durs encore». Il y a donc toujours à la fois interaction entre les modes de régulation, «des noeuds d'arborescence dans les rhizomes, des poussées rhizomatiques dans les racines», et création interne de «formations despotiques, d'immanence et de canalisation, propres aux rhizomes»<sup>513</sup>.

Ce qui compte alors, c'est de comprendre que l'arbre-racine et le rhizome-canal ne s'opposent pas comme modèles, mais s'opposent comme les deux plans de consistance et de transcendance, comme le modèle et l'anti-modèle, ou processus :

«l'un agit comme modèle et comme calque transcendants, même s'il engendre ses propres fuites; l'autre agit comme processus immanent qui renverse le modèle et ébauche une carte, même s'il constitue ses propres hiérarchies, même s'il suscite un canal despotique»<sup>514</sup>.

Structure et agencement, modèle et processus. Il ne s'agit pas d'un endroit sur terre, d'un moment dans l'histoire, mais «du modèle, qui ne cesse pas de s'ériger et de s'enfoncer, et du processus qui ne cesse pas de s'allonger, de se rompre et de reprendre»<sup>515</sup>. Et ce que cherchent Deleuze et Guattari, élevés dans le modèle occidental arborescent et dualiste, c'est la sortie de ce modèle, c'est le processus, la multiplicité, ou le rhizome, même si il faut passer par l'utilisation «d'un dualisme de modèles pour atteindre à un processus qui récuserait tout modèle», pour trouver le passage au pluralisme-monisme<sup>516</sup>. Le rhizome ne peut pas en effet être perçu directement dans le cadre de la pensée de modèle, il en est exclu par la division dichotomique qui s'adresse au monde des origines. Car le rhizome, le processus, ne commence ni n'aboutit jamais : «il est toujours au milieu, entre les choses, inter-être, *intermezzo*»<sup>517</sup>. Contrairement aux lignées arborescentes, aux filiations, le rhizome est fait de lignes ou linéaments illocalisables. Or, selon Deleuze et Guattari, l'esprit occidental ne cesse «de rapporter les expressions et les actions à des fins extérieures ou transcendants, au lieu

<sup>513</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, pp. 30-31.

<sup>514</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 31.

<sup>515</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 31.

<sup>516</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 31.

<sup>517</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 36.

des les estimer sur un plan d'immanence d'après leur valeur en soi»<sup>518</sup>. Pour saisir le rhizome, il faut rester sur le plan d'immanence, sur ce plan de consistance qui met toutes choses en relation indéfinie entre elles.

On pourra alors le saisir dans la littérature quand celle-ci sort du modèle identitaire, de l'intériorité subjective, pour tenter de s'ouvrir au processus lui-même, aux agencements multiples qui nous constituent, l'extériorité en soi. Ce sera une langue différente, une langue «étrangère», une langue mineure, une langue de la conjonction «et...et...et», de la disjonction affirmative, qui a «assez de force pour secouer et déraciner le verbe être»<sup>519</sup>. Ce sera Kleist, mais surtout les littératures anglaise et américaine qui «ont manifesté ce sens rhizomatique, ont su se mouvoir entre les choses, instaurer une logique du ET, renverser l'ontologie, destituer le fondement, annuler fin et commencement. Ils ont su faire une pragmatique»<sup>520</sup>. Jusque dans la littérature, on retrouve donc l'idée d'un mode américain comme mode processuel, mode du milieu qui n'est pas moyenne, mais «au contraire l'endroit où les choses prennent de la vitesse»<sup>521</sup>. D'où la supériorité pour Deleuze de la littérature anglaise-américaine, et de l'empirisme sur le rationalisme<sup>522</sup>. Mais c'est un empirisme transcendantal, d'inspiration humienne, comme pragmatique et saisie de l'extériorité des relations par rapport à leurs termes et où tout se recompose sans cesse et sans fin.

Tout au long de cette thèse, l'analyse des textes de Deleuze a montré que son oeuvre et sa philosophie comportent et articulent deux niveaux d'analyse et de critique du monde contemporain qui reflètent les deux aspects ou dimensions de la postmodernité que l'on a tenté de mettre en lumière. On y trouve en effet, d'une part, une saisie «sociétale», la saisie des changements de forme de la société, du régime de domination, des différentes logiques à l'oeuvre, et ce par le biais d'une analyse typologique et comparative à la fois dans une thématique foucauldienne souveraineté/discipline/contrôle, et dans une thématique socio-civilisationnelle où des modes sociétaux sont rapprochés d'aires de civilisation ou de pays spécifiques qui les représentent idéal-typiquement - Europe/Amérique/Chine. Dans le cadre de cette saisie sociétale, on remarque alors qu'en plus d'une critique radicale de la nouvelle forme de domination qui se met en place et qu'on a identifié ailleurs comme «postmoderne», apparaît aussi le souci de voir ce qui pourrait constituer des éléments positifs ou porteurs

<sup>518</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 32.

<sup>519</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 36.

<sup>520</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 37.

<sup>521</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *ibid.*, p. 37.

<sup>522</sup> Cf. G. Deleuze, «De la supériorité de la littérature anglaise-américaine», in *Dialogues*, *op. cit.*, pp. 65-91.

d'une évolution positive. Deleuze regarde toujours les deux côtés de la médaille, la déterritorialisation ouverte et positive et la reterritorialisation réifiante et limitante. Cette déterritorialisation est nécessairement et à chaque fois première dans tout changement sociétal, car c'est à travers elle que le modèle sociétal prégnant va se voir délier, transformer selon des lignes de fuite qu'il contient mais qu'il n'avait pas exploitées et dont il ne soupçonnait pas le caractère subversif qu'elles pouvaient posséder à son égard. Ainsi, même dans le cas postmoderne, dans la réification du modèle américain liberté-individu dans un système de contrôle hyper-aliénant produisant des individus aux réflexes automatisés et pré-conditionnés, dans cette évolution de l'individualisme d'indépendance, déjà oublieux du sens dialogique de l'autonomie, vers un hyper-individualisme stratégique et narcissique où l'indépendance n'a plus de sens autre que l'expression du pur arbitraire individuel, on peut déceler une voie alternative et nouvelle. C'est la transformation «singulariste» du sujet qui ouvre d'autres dimensions, d'autres façons d'être aux individus, reconstituant le sujet comme agencement d'événements multiples dont l'unité n'est pas celle de l'identité mais celle du mouvement, ce mouvement de saisie de soi à travers toutes ses manifestations fortuites.

On a donc aussi, avec Deleuze, ce deuxième type d'analyse de la postmodernité, de la sortie hors de la modernité, non comme une simple aporie qui ne fait que répéter et renforcer les contradictions de la modernité dans une automatisation, une fonctionnalisation, une marchandisation, voire une bestialisation, des individus, mais comme l'ouverture vers un renversement des conditions catégorielles de la pensée et du monde qui offre un tout autre horizon pour l'avenir ou le devenir humain. C'est la voie nietzschéenne d'une postmodernité alternative, à la fois critique radicale de la modernité et de la pensée métaphysique, historicisation totale de l'être et de la pensée, conscience de son construit empirique, pensée de la singularité, recherche d'une composition différente des forces humaines et des forces naturelles que celles qui amenèrent aux formes de l'Homme moderne ou philosophico-religieuses. Chez Deleuze, avec la réanimation de la pensée stoïcienne et leibnizienne de l'événement, on aboutit alors à la promotion d'un empirisme transcendantal qui assure le maintien de la nécessité de la distinction entre niveau transcendantal et niveau d'effectuation empirique, tout en rappelant que tout construit, tout être donc, se fait toujours à partir de ses conditions pratiques contingentes (choses et états de choses). L'idéalité mise en avant par Deleuze n'est donc jamais un idéalisme, ni une théorie des Idées archétypales de type platonicien, mais bien la compréhension de l'idéal comme lieu du sens (et du non-sens), préalable à toute effectuation matérielle ou signifiante, et respectueuse de la distinction des deux niveaux de causalité.

Le plan de consistance, de composition, d'immanence, qui est opposé par Deleuze au plan de structure et de transcendance, est ainsi premier dans la répartition des singularités pré-

individuelles et impersonnelles dans des séries et des groupements (choses, individus, personnes). Ces séries et groupements obéissent alors à la logique organisatrice du second plan. Mais ils doivent, pour se comprendre eux-mêmes et pour poursuivre leur évolution créatrice, se saisir et se connaître dans leur constitution originelle, reconnaître et revenir à ce premier plan où se composent et se recomposent, par captation ou capture, les singularités (incluant celles qui sont leur composés). C'est le sens de l'appel de Deleuze et Guattari : vous êtes tous, vous pouvez tous être des heccécités, des événements. C'est aussi le sens de la volonté de l'événement du sage stoïcien ou zen, celle qui permet d'entrer dans la communication totale des événements. La figure «postmoderne» du sujet, la singularité, c'est ainsi quand le sujet abandonne sa détermination subjective pour n'être plus qu'heccécités, degrés, intensités, événements, accidents, successifs et simultanés, développant une multiplicité d'individualités uniques, circonstancielle, en réseau, passant de l'une à l'autre (à l'opposé de l'individualité subjective de filiation, fixe et de longue durée), tout cela pour être davantage soi-même, en étant plus de soi-même à chaque fois, en élargissant sa zone de clarté, en étant ne-pas-être soi-même.

Cet appel à l'immanence n'implique donc aucun rejet du transcendantal, car l'immanence est en fait le transcendantal lui-même. Chez Deleuze, il y a reconnaissance du transcendantal à l'intérieur de l'être dans son existence singulière immanente même, sa puissance d'être lui-même, tel-quel, sa topicité. C'est la même idée chez Agamben quand il retrouve le sens des théories gnostiques : le transcendant n'est pas un étant suprême au-dessus de toute chose, mais plutôt l'avoir-lieu de toute chose est le transcendant pur. Dieu est l'avoir-lieu ou l'extériorité intime de chaque étant, son être-tel. Et c'est aussi, en fait, toujours la même idée que Freitag poursuit dans sa pensée de la normativité avec les mêmes termes (être-tel, multiplicité, etc...) et la même emphase sur la contingence.

Cette reconnaissance du premier plan, c'est-à-dire de l'empirisme transcendantal, comme théorisation du processus à l'oeuvre dans le chaos ou chaos-crible de Nietzsche, Whitehead, ou Leibniz, comme mode d'être et de constitution du vivant, doit alors animer la figure de singularité du sujet hors de toute dérive pathologique (replongée dans les profondeurs schizophrènes, fixation sur la structure perverse), et la diriger vers un «vouloir-artiste» foucauldien et nietzschéen, vers une création auto-continue de soi, l'éloignant ainsi à la fois de la subjectivité identitaire moderne et de l'(in)dividualité postmoderne narcissique ou stratégique. Tous les lieux de création - art, philosophie mais aussi politique - sont par conséquent les lieux où Deleuze cherchera les exemples, les manifestations, de ceux qui essaient de suivre le fil de l'événement et de la singularité quitte à toucher ou tomber dans la folie et la destruction, de ceux qui ont ainsi tenté de se confronter à la ligne du Dehors pour se

composer, se recomposer eux-mêmes et recomposer ainsi le monde. Il les trouvera notamment, on l'a dit, au sein de la littérature anglaise et américaine, chez Melville, Whitman, Carroll, Lawrence, Woolf, Joyce, Fitzgerald, Lowry, Burroughs, Kerouac, Pynchon; et en général dans tout ce que Deleuze appelle la littérature «moderne», c'est-à-dire celle qui fait corps avec ou même précède le mouvement d'Art moderne bien identifié par Freitag à la postmodernité, par exemple Kleist, Nietzsche (comme style autant que comme philosophe), Kafka, Borges, Gombrowicz, Artaud, Klossowski, et Proust bien sûr comme la plus précise des mises en mots de la pensée du pli permanent, ou encore dans un autre medium, le cinéma de Godard.

Ces êtres de singularité, sans plus d'individualité ni d'identité, on a aussi vu qui ils sont : les êtres des limbes décrits par Agamben, ces êtres hors de tout salut ou damnation et pleins de joie des romans de Walser qui nous montrent la voie et annoncent la venue du temps de la post-humanité : le surhomme comme simple homme qui n'est que ce qu'il est mais qui est tout ce qu'il est, toute sa puissance, même son impuissance, qui est le *ainsi*, autrement dit qui est l'événement que tout être est lui-même, à la fois éthique, habitude, puissance et réalisation, pure manière d'être dont la singularité est constituante et immanente. C'est encore l'être-comme-tout-le-monde, le devenir-imperceptible, la sortie du «discours personnel» dans une coïncidence avec le «discours objectif» à l'oeuvre dans la poésie chinoise.

Mais êtres des limbes, de l'aube du nouveau jour, ils sont résolument en contradiction avec les structures du monde social contemporain qui marchent toujours à l'identité, au pouvoir, aux modèles unificateurs, aux classifications et hiérarchies sociales, même, et peut-être surtout, sous ses aspects localisants et parcellisants. La postmodernité occidentale où se développe à la fois un système a-normatif fonctionnel et des sujets de singularité radicalement auto-normés porte donc elle-même une contradiction qui lui est spécifique et qui va se fixer sur l'Etat : celui-ci, d'une part, est dépassé dans ses capacités de régulation par le système économique global (troisième phase du capitalisme avec la suprématie des organisations et corporations transnationales et l'extension de la logique de la marchandise à l'ensemble du social, voire du réel), et d'autre part rejeté par les individus, non pas dans leur statut ou fonction d'agents économiques, comme dans le modèle américain originel, mais dorénavant dans leur auto-saisie de singularités non-identitaires. C'est ce que montre l'analyse des mouvements sociaux contemporains par Foucault. C'est encore le conflit évoqué par Agamben entre l'Etat et le non-Etat (l'humanité), cette non-société ou communauté de singularités quelconques qui vient. Dans la nouvelle opposition à l'Etat, ce que la communauté de singularités rejette, c'est toute direction supérieure, imposée, extérieure à elle non comme une menace mais simplement comme un corps étranger. C'est une opposition de

principe, existentielle, le rejet de tout appareil de direction, de superposition, de superstructure qui la régule dans un sens quelqu'il soit, mais de toute façon opposé à son autorégulation, sa régulation telle-quelle.

La résolution de cette contradiction ne pourra alors clairement pas être faite dans l'Etat ou à travers l'Etat qui, dans sa forme démocratique (en fait démocratico-spectaculaire dans le sens de Debord) ou dictatoriale, est déjà incapable d'assurer la régulation de l'ordre social et la réalisation des souhaits de liberté et d'émancipation des individus, au niveau local comme global. Elle se fera alors selon d'autres formes ou institutions qui différencieront autant de l'Etat moderne constitutionnel que celui-ci se distinguait des formes de pouvoir traditionnel et d'Ancien Régime dans une première et radicale avancée du pouvoir des individus sur eux-mêmes. Quelles seront ces formes, nous le saurons en observant et participant (volontairement ou non) à leur construction, sachant qu'une fois encore, comme pour la modernité, la postmodernité pourra aussi reproduire ou répéter sa contradiction (et l'aporie qu'elle représente pour la modernité) dans un nouveau système social probablement invivable pour la majorité des individus. Que ce nouveau modèle sociétal en gestation, qu'il soit appelé postmodernité ou société systémique, ait alors des similarités structurelles et fonctionnelles avec le système social traditionnel chinois est une autre question que l'on abordera brièvement en conclusion.

## Conclusion générale

### 1. A la croisée des chemins : postmodernité systémique ou événementielle

Je voudrais pour finir tirer rapidement les conclusions essentielles de cette large analyse de la modernité et de la postmodernité avant d'aborder son intérêt pour l'étude de la société chinoise.

Dans une première étape, on a défini conceptuellement la modernité : phénomène historique plongeant ses racines dans la Renaissance et le développement des communes bourgeoises, la modernité s'impose aux XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles à travers les Révolutions anglaise et française comme une nouvelle logique sociétale qui peut rétrospectivement se saisir idéal-typiquement dans l'instauration d'un Etat constitutionnel, Etat de droit et Etat-nation, qui institutionnalise les libertés et droits individuels et la capacité législative du peuple par le biais de sa représentation électorale, le tout sous le règne du principe de Raison (Habermas, Freitag). C'est donc un phénomène intimement lié à l'histoire de l'Occident et en premier lieu de l'Europe, et en cela la modernité équivaut au mode sociétal moderne européen. Idéal-type se proposant lui-même comme modèle universel, la modernité reste cependant une possibilité théorique et pratique en dehors de l'Occident, dans la mesure où sa prééminence politique et ses principes fondateurs sont repris ou respectés : liberté de la subjectivité, réflexivité critique, égalité formelle entre les individus institutionnellement sanctionnés. On a vu aussi que sur la question centrale de la subjectivité, l'analyse des fondements philosophiques comme de la réalité sociale de la modernité mettait en lumière une tension entre deux acceptions modernes du sujet : le sujet de subjectivité-autonomie et le sujet d'individualité-indépendance, la deuxième figure se développant sur les bases de la première mais dans l'oubli de celle-ci et de son ancrage intersubjectif (Kant, Renaut).

En fait, il apparaît qu'à partir de la mise en place concrète de la modernité institutionnelle dans les pays européens et en Amérique, le libre développement de la société moderne comme de sa figure subjective tend à dissoudre les principes normatifs et transcendants qui marquent son avènement. Cela se fait au profit d'un mode de régulation purement pragmatique sous l'emprise d'une rationalité économique ou instrumentale faussement assimilée à la Raison normative. L'oubli du politique, subordonné à la fois à l'économique et au judiciaire, la substitution subséquente de réglementations concrètes et opérationnelles aux lois abstraites et aprioriques, le passage d'une approche institutionnelle de la société et de l'Etat à une régulation organisationnelle directe de ceux-ci, et la

naturalisation des rapports de force capitalistes et des clivages socio-économiques marquent la mutation de la modernité en postmodernité. La postmodernité est donc elle aussi à la fois le résultat d'un processus sociohistorique et une logique sociétale qui régit et modèle la reproduction de la société selon ses propres modalités (Freitag).

La postmodernité doit donc être bien distinguée du postmodernisme ou des postmodernismes qui sont, aux niveaux culturel et artistique, des expressions plus ou moins cohérentes du mouvement général qui transforme la société. A cet égard, il faut savoir reconnaître que la modernité esthétique ou Art moderne qui révolutionne la sphère esthétique à partir du milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle en Occident est l'une des premières manifestations de ce changement d'axe référentiel de la société : l'Art moderne est déjà l'Art de la postmodernité en développement, opposé à l'art de la représentation typique de la modernité, et le précurseur de la longue série de nouveaux styles artistiques qui rythment le XX<sup>ème</sup> siècle, postmodernismes contemporains compris (Freitag, Côté, Hoarau).

L'identification par Freitag de la logique sociétale postmoderne à la société américaine permet alors de situer, comme pour la modernité, son lieu de naissance ou de cristallisation première. Son émergence et sa forme finale sont ainsi conditionnées par les particularités socio-culturelles du Nouveau monde américain, et avant tout son héritage anglais. Le développement postmoderne est toutefois déjà inscrit fondamentalement dans la modernité - non comme nécessité mais comme possibilité - en raison de la contradiction originelle de celle-ci entre son universalisme politique et le système capitaliste qu'elle promeut. Freitag a ainsi pu montrer, qu'en Europe, en présence de résistances, à la fois traditionnelles et modernes, bien plus fortes qu'en Amérique, la logique postmoderne s'est imposée graduellement à travers le mouvement du réformisme social-démocrate qui signe l'échec de la révolution socialiste. De droits (abstrait) reconnus également à tous, on est alors aussi passé à la reconnaissance d'intérêts (substantiels) personnels ou corporatistes dont les tensions doivent être gérées globalement dans un système de compensation qui préserve l'accumulation et l'exploitation capitaliste tout en donnant un minimum de pouvoir politique et gestionnaire aux classes dominées. L'histoire particulière de chaque société européenne et son identification plus ou moins grande aux principes de la modernité institutionnelle modulent les conditions et la rapidité du passage au modèle postmoderne, la France résistant probablement le plus longtemps. En tout état de cause, l'établissement de la puissance hégémonique des Etats-Unis à partir de la Seconde guerre mondiale entraîne l'extension de son mode sociétal à tout le monde capitaliste à travers sa quadruple domination militaire, économique, politique et culturelle. De ce moment-là, la logique postmoderne ne touche plus seulement l'Amérique ou l'Occident mais concerne le monde entier.

Ce nouveau mode sociétal a été théorisé de façon exemplaire par Luhmann dans sa *Systemtheorie* où la régulation fonctionnelle, cybernétique, s'impose par sa légitimation d'efficience dans le vide normatif créé par la crise puis la dissolution des légitimations transcendantales modernes. Comme on l'a vu, de Lyotard à Freitag, mêmes les analyses les plus critiques s'accordent pour reconnaître au modèle luhmannien une haute qualité descriptive pour la logique qui est à l'oeuvre dans le cadre de la mutation postmoderne. L'essentiel de leur opposition est alors, et c'est fondamental, de rejeter l'idée que ce modèle soit le modèle naturel et/ou le plus adéquat (rationnel) au développement de la société humaine. La situation à laquelle nous faisons maintenant face est donc celle d'une société marquée par la perte de tout credo ou idéal qui se rattache à quelque chose de supérieur à la vie concrète de la communauté, ou encore par la fin de toute idéologie autre que la méta-idéologie du système fonctionnel lui-même et du rationalisme économique, et qui se masque sous une apparence de naturalité. La société contemporaine se caractérise ainsi par la dissolution des normes modernes et traditionnelles qui laisse le champ libre à la pure expression des rapports de forces et de l'arbitraire individuel, au point d'amener Freitag à parler de dissolution de la normativité elle-même dans l'oubli chez les individus de ce qui les relie à l'histoire, à la nature, aux autres et à eux-mêmes, c'est-à-dire de ces inévitables rapports de dépendances au moins partiels et temporaires, et en réalité constitutionnels une fois reconnue la contingence existentielle de l'être.

On a vu les conséquences radicales pour l'individu et sa forme subjective que cette logique sociétale génère. Les individus modernes, de subjectivité, des sociétés disciplinaires, à l'identité fixe et à la personnalité intro-déterminée, se voient substituer des hyper-individus désobjectivés à l'identité fracturée ou aux multiples identités. Sous l'impact du nouveau type de domination des sociétés de contrôles, ceux-ci deviennent alors des individus endettés à la personnalité extro-déterminée et aux actions-réflexes pré-conditionnées par les appels du système fonctionnel ou du groupe de pairs. Ces «individus» en constante recherche d'affirmation de soi, d'unicité et d'indépendance perdent graduellement tout rapport avec leur congénère en tant qu'Autrui. De l'aliénation, on passe à l'étrangement d'Autrui (Haesler) comme forme postmoderne d'hyper-aliénation qui reflète la fin du schème réciproitaire ou schème d'échange : il n'y a plus d'aller-vers, ni de projection possible dans l'avenir, c'est-à-dire les dimensions indispensables de la relation à l'autre, comme d'ailleurs des sentiments. Dans un environnement du non-lieu et de la déréalisation du futur, le individu ne connaît que des intensités émotionnelles - d'autant plus fortes qu'il n'a pas plus d'*alter-ego* pour les partager avec lui -, que ce soit dans ses relations avec des machines, des marchandises ou d'autres individus, tous objets, de toute façon, de son action, ou encore «objectiles» qui se

voient d'ailleurs reconnaître une autonomie et des qualités quasi spirituelles. La société postmoderne systémique se présente donc comme la société de l'hyper-aliénation où, endettés, en situation de dépendance psychologique envers le système pourvoyeur, aveugles et sourds à toute autre réalité que leur existence interactive quotidienne, en recherche désespérée de pseudo *alter-ego* fonctionnels ou sectoriels, les êtres tendent à devenir des spectres, ces individualités à facettes dans un univers social fragmenté, ces personnalités floues, incorporant la réalité à la fiction, dispersées selon des composantes et rôles multiples (Guillaume). C'est le type humain cynique de Sloterdijk, dernière forme du nihilisme, où chaque individu est en permanence divisé en lui-même entre des appartenances et identifications contradictoires qu'il ne peut jamais unifier. Plutôt que de perdre sa situation matérielle et les satisfactions qu'il retire de sa participation au système, ou de tourner fou, l'adoption du cynisme comme guide de ses actions apparaît comme un moindre mal. La modalité de son action ne sera alors pas communicationnelle, comme le souhaite Habermas, mais tendanciellement stratégique.

On peut alors voir que cet étrangeté d'Autrui, cette nouvelle «dividualité», cet être stratégique, cette perte à la fois des références et de la continuité temporelle et spatiale, cette multiplication des rôles ou des identités selon un mode toujours présent, correspondent précisément aux modèles schizoïde et pervers de structuration de soi, qui tous deux impliquent l'annulation d'Autrui. Il est de nouveau important de souligner que de tels modes de structuration ne sont pas nécessairement pathologiques, et d'ailleurs ne le seraient que par rapport à une norme extérieure qui les définirait comme tels. Ils peuvent être au contraire une adaptation fonctionnelle «rationnelle» à une réalité extérieure qui les suscite en systématisant la disparition d'Autrui, l'arbitraire, ou le paradoxe à un point tel que l'individu ne peut plus retrouver ses repères de façon continue et stable tout comme il voit ses désirs personnels interdits de toute possibilité objective de réalisation. Dans une société systémique basée sur l'action stratégique, les personnalités schizoïdes ou perverses semblent ainsi une réponse rationnelle, adéquate et efficace aux stimuli et aux modèles de réalisation sociale que le système envoie aux individus. On comprend alors mieux pourquoi, dans le cadre d'un tel environnement déshumanisé, technologique et stratégique, les individus vont rechercher leur minimum affectif vital soit dans la reconstitution de «tribus» sociales (Maffesoli), qui sont des cercles de protection face aux pressions systémiques tout autant que des outils dans la conquête stratégique du pouvoir ou du statut social, soit dans la sphère intime plus étroite du couple compensateur (Giddens). La famille se place à l'intersection de ces deux modèles, en les complétant ou en prenant leur double forme : famille-tribu comme soutien indispensable dans les rapports de force stratégiques, et famille-émotion comme lieu de récupération affective. Dans tous les cas, il est à prévoir que les rapports sentimentaux disparaîtront à

l'intérieur comme à l'extérieur de la famille au profit de rapports émotionnels, voire de purs rapports stratégiques. La famille est en effet elle-même traversée par les logiques fonctionnelle et stratégique de la société dont elle ne peut s'isoler et subit, en son sein également, le processus d'élimination d'Autrui. Sans Autrui hors et dans la famille, l'individu en est réduit à considérer les autres comme le moyen de poursuivre ses objectifs matériels, et à chercher avec et chez ceux qui lui ressemblent le plus (groupe d'appartenance identitaire) le support émotif et la reconnaissance minimum d'humanité dont il ne peut se passer.

Cette société de l'objet, de la marchandisation extrême des rapports humains, c'est alors aussi, comme le rappelait Agamben, la société du spectacle déglagée par Debord, ou plutôt l'accomplissement ultime de ce spectacle où l'être humain est séparé de lui-même, et l'humanité d'elle-même, à travers l'image qu'il construit d'eux et impose comme seule réalité et seul objectif à atteindre dans la consommation ou l'émulation. Il n'est alors pas inutile de souligner que l'analyse de la postmodernité de Freitag retrouve nombre des résultats de l'analyse de Debord. Tous deux partagent aussi plusieurs prémisses de départ : la pensée critique, la critique sociale, et les références théoriques à Hegel et à Marx dans l'affirmation de la nécessité d'une pensée et d'une pratique dialectique ainsi que d'une pensée historique. Debord va toutefois plus loin que Freitag dans le rejet de toute pensée de l'Esprit, c'est-à-dire dans la reconnaissance que l'histoire se fait à partir d'elle-même et d'elle-même seulement, le problème étant justement d'avoir conscience de cette réalité de l'histoire, du temps irréversible qu'elle représente, et de la pensée historique radicale qu'elle appelle au niveau théorico-pratique, et que l'on pourra trouver à l'oeuvre chez Nietzsche ou Sloterdijk. La société du spectacle, c'est donc déjà la société moderne de la réification de la marchandise, de la soumission de la société à l'économie et de l'histoire à l'histoire économique. C'est la société du pouvoir capitaliste dans son expression bourgeoise ou bureaucratique (c'est-à-dire la version socialiste du primat de la production et de la marchandise qui n'est que la forme concentrée du spectacle comparée à sa forme diffuse libérale), et ce jusqu'à son autolégitimation méta-idéologique postmoderne et systémique où la déréalisation spectaculaire et la dépossession de l'être de ses moyens pratiques et symboliques d'existence a atteint son paroxysme dans le contrôle et l'hyper-aliénation généralisés. Dans ce sens, la société contemporaine postmoderne constitue bien la forme ultime et déshistoricisée du «spectaculaire intégré» qui a «transformé économiquement le monde *en même temps* qu'il a transformé policièrement la perception»<sup>1</sup>. C'est la société systémique, stratégique, du macro-contrôle - filtres et exclusion de la société - et du micro-contrôle - autocontrôle permanent de soi et contrôle moral des autres.

<sup>1</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Folio-Gallimard, 1992 (1967), p. 9.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur le caractère préoccupant d'un tel tableau. Issu d'analyses multiples et distinctes, il est toutefois indispensable d'en prendre acte et d'y faire face si l'on veut un tant soit peu prévoir la suite des choses voire même participer à son évolution. Pourtant, dès maintenant, il faut dire que la postmodernité ne se réduit pas seulement à cela. Elle ne s'y réduit ni dans la réalité contemporaine ni dans les principes qui l'animent et dont le modèle systémique n'est qu'une manifestation partielle. L'analyse du contemporain ne peut ainsi s'arrêter à la description et à la critique du nouveau régime de domination constitué par la société systémique. La réalité des courants philosophiques, des luttes politiques, des mouvements sociaux, des modèles artistiques dépasse et déborde dans les faits la réduction du Tout à un système fonctionnel à la fois décentré et autocentré. La société postmoderne, avec sa dissolution des normes et idéaux modernes, jusque que dans les modes de structuration schizo-pervers, comporte aussi une remise en cause radicale de la modernité comme de son impasse postmoderne. C'est notamment le cas dans la philosophie d'inspiration nietzschéenne et l'Art moderne. Dans ces courants artistiques et philosophiques s'annonce et se déploie la recherche d'une autre modalité de vie en commun, d'autres dimensions du réel, valablement autant esthétiquement, éthiquement qu'ontologiquement qui transcendent de fait l'ordre social dominant, qu'il soit celui de la modernité en crise de la fin du XIXème siècle, ou du capitalisme rayonnant et du postmodernisme conformiste de la fin du XXème siècle. Mais c'est aussi le cas dans les divers mouvements de lutte qui ont combattu tout assujettissement de l'être à des modèles rigides identitaires ou policiers, que ce soit au niveau de l'Etat, de l'entreprise ou de la famille et qui se sentent en affinités avec les oeuvres et les pensées qui ouvrent des portes nouvelles à l'action comme à l'imagination.

Il faut donc souligner avec Freitag, Sloterdijk, Deleuze ou Foucault que l'on se situe bien aujourd'hui à une croisée des chemins, à une nouvelle croisée des chemins comme il y en a régulièrement dans l'histoire et comme il y en aura d'autres plus tard. Et ce que cette croisée des chemins nous demande, c'est de faire des choix, des choix de société ou de civilisation. Leur importance est alors peut-être que cette fois-ci ils concernent l'ensemble de l'humanité, réunie bon gré mal gré dans une unité de fonctionnement par la globalisation du système capitaliste et dans une unité de destin par la capacité humaine de s'autodétruire. Le moment contemporain est ainsi certainement tant un moment de danger que de possibilités nouvelles. Et le danger est autant intérieur, au niveau des liens sociaux, qu'extérieur, au plan de la nature et de la survie de l'humanité. De fait, c'est toute la question du type d'humanité que l'on veut voir survivre ou s'inventer qui se pose et que Sloterdijk a bien mis en lumière dans sa discussion de l'humanisme. Si le choix aujourd'hui est entre bestialisation, désinhibition meurtrière, et poursuite de l'humanisation de l'humain, s'il est question de

mettre un frein à la violence générée par la société désinhibée qui se met en spectacle elle-même, il faut alors d'abord réfléchir à ce que l'on est devenu, en Occident comme ailleurs, et comment on l'est devenu. La difficulté d'aborder ces questions délicates de bestialisation et d'humanisation vient alors de plusieurs choses. D'abord, du fait que la désinhibition actuelle ou de tout le XXème siècle exprime l'échec du modèle humaniste normatif qui a caractérisé la société moderne, humanisme qu'il faut donc questionner. Ensuite, du constat que cette désinhibition s'est aussi accompagnée d'une progression des valeurs modernes de liberté, d'égalité, de droits de l'homme, de droits humanitaires, notamment avec l'extension du modèle démocratique à travers le monde, ce qui permet de garder un regard positif ou optimiste sur l'évolution globale des choses. Apparaît alors le sentiment que si ces régressions et ces avancées se sont produites concurremment, il est possible que le modèle humaniste moderne n'ait pas seulement été un échec mais qu'il ait d'une certaine façon généré ou participé à ces tendances désinhibantes, qu'il est ainsi porteur de sa propre barbarie dans le même temps qu'il s'élève contre la barbarie. L'analyse de la société disciplinaire par Foucault, comme de la société du spectacle par Debord, laisse en fait peu de doutes sur cette double avancée à laquelle on ne doit pas donner de détermination causale mais qui exprime ce que la société moderne puis contemporaine connaît comme potentialités. C'est aussi l'expression de sa contradiction originale : renversant un rapport de domination qui lui était défavorable, la bourgeoisie impose un nouvel ordre capitaliste qui lui est cette fois-ci favorable mais le laisse se développer au détriment même des principes politiques et normatifs qui lui avaient permis de faire tomber l'Ancien Régime. La déstructuration des rapports sociaux traditionnels, puis modernes, des mondes vécus de Habermas à travers leur rationalisation et la délégitimation des ordres symboliques qui les fondaient, n'est comblée dans le modèle moderne et surtout postmoderne par aucune autre structuration qui permette aux individus d'éviter de succomber aux tendances désinhibantes. Sloterdijk l'a bien souligné quand il indique que le modèle humaniste littéraire-national moderne ne peut plus opérer dans le cadre d'une société de masse de télé-communication et pour laquelle les références nationales perdent chaque jour de leur sens, sauf précisément dans leur expression exclusive identitaire. C'est donc, enfin, la définition même de l'humanisation qu'il faut aborder et questionner. La dénormativisation ou la bestialisation contemporaine exigent en effet une nouvelle lucidité sur la nature même de l'humanisme et de ses fondements cachés - la sélection - comme sur le processus général d'humanisation. Tout d'abord, il faut s'entendre sur le fait que tout rejet des normes sociétales ou poussée de désinhibition n'est pas en soi condamnable ni dangereux pour la simple raison que les normes contestées sont elles-mêmes le résultat d'un construit social historique dont la pertinence peut évoluer au yeux des membres de la société : c'est le cas de toutes les normes de sujétion et d'assujettissement d'un

individu à un autre dans les sphères publique ou privée, comme de toutes les normes morales qui passent pour des normes existentielles. On doit alors y percevoir la manifestation de processus d'émancipation qui, par contrecoup, obligent effectivement à modifier l'ensemble des normes sociétales sur lesquelles le fonctionnement d'une société est établie et qui ne reflètent en réalité que la contingence de la domination sociale. Mais ce que la nouvelle situation de dissolution normative implique plus encore c'est de savoir quel est le sens à donner à l'humanisation, et donc de faire ces choix sélectifs pour déterminer l'orientation de l'humanité : quel type d'humanité voulons-nous, quel type d'avenir souhaitons-nous, quelle sélection faut-il opérer dans les diverses voies qui nous sont proposées? Or cette sélection n'est pas seulement une sélection technique et encore moins utopique. Elle exige d'abord de savoir ce que nous sommes, sur le long terme comme sur le court-terme, et quels sont les éléments qui déterminent déjà ce que nous sommes devenus. Le diagnostic que pose à ce sujet Nietzsche, la reconnaissance du nihilisme dominant dans la société moderne et issu du modèle pastoral chrétien, ainsi que celle de cette société moderne comme celle des «petits hommes» n'est alors pas sans conséquences sur les questions que nous nous posons maintenant face au modèle systémique et son hyper-aliénation. Car ces petits hommes sont le résultat de la sélection humaniste qui est aussi celle de la soumission aux puissances établies et de leur socialisation en-dehors d'un rapport à leur propre puissance d'être, c'est-à-dire leur capacité d'autonomie, leur normativité singulière. Or, s'il n'est plus possible de parler d'humanisme depuis la fin de la Seconde guerre mondiale, comme de toutes les autres idéologies balayées une à une par la délégitimation postmoderne, la soumission des individus aux mécanismes capitalistes de plus en plus complexes, leur incapacité d'en avoir le contrôle par le biais des institutions politiques, la déréalisation de leur environnement et de leur vie à travers le mode spectaculaire, leur grandissant souci qu'«on leur fasse pas de mal» (consensus contre la violence physique) font de ces individus postmodernes d'encore meilleurs candidats au titre de «petit homme», dans le sens précisément de celui qui a perdu tout pouvoir sur lui-même (autonomie) et sur sa vie. Le nihilisme n'a pas disparu avec Nietzsche, il a au contraire continué son chemin, son développement, prenant toujours plus les traits de la bonne société d'autosatisfaction bourgeoise puis petite-bourgeoise avec sa culture du contenu, sa culture de soi et son humanisme de la belle âme. Tout choix civilisationnel, tout choix de société, toute élaboration d'une nouvelle structure d'acquisition de la culture, demande donc aujourd'hui qu'on choisisse aussi quel humain, quel forme d'humain, quelle forme d'humanité on souhaite tout en sachant, à l'opposé des utopies modernes et humanistes («nouvel homme», etc.), que celle-ci sera de toute façon le produit de son histoire. Ce produit étant contingent, il est le résultat de la sélection de traits passés et d'invention de traits nouveaux.

Concrètement, la question du choix se pose face à une société systémique et stratégique en formation. Quelque soit l'analyse privilégiée, le défi est donc de savoir comment sortir d'une pure logique de la marchandise et de l'efficace qui constitue le fondement de la société du spectacle, de la société de contrôle et de la dénormativisation systémique. C'est bien sûr ici que la perception alternative de la postmodernité prend place et a son rôle à jouer. Grâce à elle, ce n'est pas tant la réalité postmoderne qu'il faut changer mais le regard qu'on peut y porter et l'analyse qu'on peut en faire. Ainsi, la fin de la normativité mise en avant par Freitag ne va s'avérer vraie que dans le cadre d'une postmodernité uniquement et radicalement systémique. Dans la vision d'une postmodernité nietzschéenne qui met au contraire à la base de sa pensée ontologique la normativité et la singularité du vivant, la dissolution des normes modernes va correspondre au contraire à un processus d'hyper-normativité, à une généralisation de la saisie de sa *manière* par chacune de ces singularités que sont devenus les individus. Même la fin de l'échange peut s'y transformer positivement en ouverture vers le don et la vraie répétition (Klossowski). L'hyper-individualisation que génère la société systémique ou postmoderne apporte donc avec elle les conditions pour détourner la logique d'efficace et de contrôle qui est son moteur. Comment peut-on, en effet, contrôler une communauté faite de pures singularités sans aucune condition d'appartenance (autant d'identité) autre que l'appartenance elle-même, c'est-à-dire la reconnaissance de sa propre singularité, de son *ainsi* (Agamben)? La seule façon serait bien sûr d'instaurer un tel système de contrôle qu'il puisse récupérer à un niveau autre qu'individuel l'identité dont les singularités se sont débarrassées : le niveau familial ou génétique, ou encore par le maintien d'une métastabilité de système où communication vide et morale sociale s'associe pour empêcher à tout moment le lever du voile sur le mode de domination. Même, dans ces cas-là, la solution ne pourra de toute façon pas consister à revenir à des normes modernes ou pré-modernes mais plutôt d'accompagner le processus de singularisation pour s'assurer qu'il ne s'arrête pas en chemin là où il est encore manipulable ou intégrable dans un modèle stratégique-système. C'est donc là aussi qu'on voit que le mode de structuration schizo-pervers peut lui-même se retourner en modèle esthétique de réalisation de soi et de compréhension du monde en refusant de se reconnaître comme identité, qu'elle soit fonctionnelle ou pathologique. Contre l'assujettissement à un nouveau modèle identitaire, c'est la création de soi comme vouloir-artiste, la saisie de son être comme événement, l'élaboration d'une nouvelle subjectivité, nouvelle ontologie du sujet qui marche à la différence : la différence relie, la discordance fait accord, la synthèse est disjonctive. Ce sont déjà les principes à l'oeuvre dans la création artistique et intellectuelle contemporaine (Néo-baroque), ce sont aussi les principes qui structurent la réalité des sociétés postmodernes

aujourd'hui. Sans normes, sans références transcendantales, le seul liant qui reste dans la société est la reconnaissance du principe de différence en tant qu'il est aussi la saisie par l'individu de sa manière et du développement de sa puissance de vie singulière, de son autonomie.

Mais dire que la société postmoderne connaît en elle ses propres possibilités de renversement ou de détournement, c'est aussi dire que c'est dans la société américaine - idéal-type de la postmodernité - qu'elles seront probablement les plus présentes ou les plus visibles. Avant-garde de la postmodernité dans tous les sens, la société américaine doit ainsi être le lieu du retournement possible du tout-spectaculaire vers la communication totale, de la prise de pouvoir de l'humanité (non-Etat) sur elle-même dans l'empirisme le plus complet, ou encore de la reconnaissance pratique de l'empirisme transcendantal. Ce qui explique bien pourquoi cette société attire l'intérêt de Deleuze ou de Foucault pour ses modes de vie, de pensée, ses littératures, cet art américain ou d'Amérique, qui posent un regard critique sur elle-même et sur le mensonge de la société mondiale du bonheur achevé de la postmodernité spectaculaire (Burroughs, Kerouac, Melville...). On trouve en effet en Amérique, comme l'a souligné Freitag, cette idée de la liberté de l'individu saisi au niveau de sa volonté, de sa capacité et de sa puissance d'agir, qui est aussi celle de Nietzsche, pas dans un sens dominateur, mais dans celui de l'invention de soi par la liberté de sa volonté. C'est pour cette idée que le monde n'est qu'un espace ouvert à l'action. Le problème américain est alors d'avoir pris et de prendre toujours ce monde comme ce que l'action doit maîtriser, dominer et utiliser sans plus aucune limite au lieu d'être le simple lieu de déploiement d'une action qui agit sur elle-même. Et le problème américain devient le problème mondial à l'heure de la globalisation postmoderne.

L'heure du choix est donc aussi, comme le suggère Agamben, le moment d'une opportunité, celui où la fausse communication spectaculaire se renverse en communication véritable (probablement proche du silence d'ailleurs), où la petite-bourgeoisie planétaire reconnaît sa nature quelconque et cesse de chercher son essence, l'image de son identité. Le choix entre les deux orientations de la postmodernité est celui du maintien dans une structure identitaire qui tourne à vide puisque le système ne produit aucune autre identité que l'identification à la marchandise imagée, ou l'exploration d'un univers événementiel, monde du pli, de l'inflexion et de l'inclusion, plan d'immanence ou chaos-crible où se font et se défont constamment les identités transitoires qui ponctuent la ligne d'individuation de chaque singularité. C'est le passage à un monde anti-théologique (Klossowski) qui est aussi celui de la perte du Moi. Chaque être y est un cas fortuit, une série d'intensités ou d'événements, qui se compose et se décompose selon des vitesses et des lenteurs variés, rhizome humain qui capte et construit ce qui le définit dans un mouvement incessant. Ce n'est plus Dieu ou la

Nature qui occupe le statut transcendantal, c'est l'événement, l'affirmation elle-même, l'affirmation qui se redouble elle-même, c'est le rapport à la ligne du Dehors. Face aux nouveaux dangers de la réification identitaire dans un individu schizo-pervers qui ne sort pas de son singularisme, qui bloque la liberté en son sein, ou des nouvelles concrétions tyranniques des modes de domination rhizomatique, le tâche est de réinventer le sujet selon de nouvelles dimensions, comme cela s'est fait d'abord en Grèce, puis dans la Chrétienté, puis l'ère moderne, comme cela se fait dans les sociétés non-occidentales, chaque fois dans des formes spécifiques. Continuer donc le processus de subjectivation mais cette fois-ci avec en son centre l'autonomie et la liberté sans l'identité fixe. Agencement, ouverture créatrice, reconnaissance de la singularité. Il est alors peu probable qu'une telle orientation, qu'une telle solution à l'impasse systémique soit collective, comme Freitag le suggère. Ou plutôt elle est collective et individuelle à la fois, mais en passant d'abord par un choix, une prise de conscience individuelle, et ce exactement comme Foucault a décrit le sens de l'*Aufklärung* kantien : à la fois une tâche à accomplir et une attitude, un éthos que l'on adopte. Pour Kant, l'homme ne pouvait sortir de son état de tutelle que par un changement qu'il opère lui-même sur lui-même. De même maintenant, l'être ne pourra sortir de sa réduction identitaire, essentialiste, représentationnelle que par un changement qu'il opère lui-même sur lui-même. Un changement qui passe d'abord par la reconnaissance de sa condition existentielle, de sa contingence, de son historicité, mais aussi de sa puissance, comme puissance de créer et de donner, de se créer comme de créer de nouvelles dimensions à l'espèce humaine où elle repousse les limites de la liberté. La tâche actuelle est donc une tâche individuelle où chacun doit reprendre pouvoir sur lui-même, être lui-même dans sa totalité, en toute lucidité, et sans recours à des idéologies ou encore à des structures de sujétion (familiale ou nationale) qui justifient sa vie et lui donnent une identité. Deux siècles après les Lumières, subsiste ainsi toujours la validité et l'intérêt de cette *Aufklärung* kantienne qu'il faut porter cependant un degré plus loin, jusque dans la remise en question critique de la modernité et de la pensée rationaliste occidentale. Chez Foucault, chez Deleuze, ou encore chez Lyotard, derrière le retour et l'actualisation de Nietzsche, il y a ainsi toujours un dialogue avec Kant. Et ce à plusieurs niveaux : le dévoilement du transcendantal, la reconnaissance de l'accord discordant dans la *Critique de la faculté de juger* ou encore, comme le dit en détail Foucault, l'analyse de nous-mêmes comme êtres historiquement déterminés, cette ontologie critique de soi-même qui est aussi la création permanente de soi-même dans son autonomie.

La société contemporaine présente donc un enjeu et peut-être une occasion unique : soit devenir une société de la perversion pathétique et pathologique, une société du Grand narcissisme, un monde schizoïde de l'étrangement d'Autrui et de la déshistoricisation, un monde purement stratégique; soit transcender les potentialités de perversion et de

schizophrénie pour atteindre le monde des singularités, du devenir, de l'événement, du plan d'immanence, qui est celui de l'attitude de modernité baudelairienne, du vouloir-artiste nietzschéen. La reprise et la reconnaissance de la philosophie nietzschéenne par Deleuze, Foucault ou Sloterdijk apparaît donc bien comme l'une des conditions majeures de l'élaboration d'une pensée post-Lumières, post-humaniste, post-moderne tout en étant en même temps critique et opposée à toute aliénation et sujétion politique ou économique. Cela implique le deuil de la tradition métaphysique, religieuse et humaniste, de Platon à Descartes, la critique ontologique, la saisie historique de l'être et du monde, et la perception différentielle et événementielle du réel. La critique sera archéologique dans sa méthode et généalogique dans sa finalité. Et elle s'attachera aussi à toutes les sociétés, qu'elles soient européennes, occidentales, américaines ou chinoises.

Pour clore le tout, je voudrais donc présenter rapidement comment ces questions peuvent s'intégrer dans la problématique chinoise.

## **2. Modernité, Postmodernité et Chine**

Comment, à partir de cette double analyse de la modernité et de la postmodernité, aborder le cas de la Chine et spécifiquement la question de la Chine moderne? Comme on l'a vu en introduction ainsi qu'à travers les diverses mises en relation des thèmes discutés dans la thèse avec des aspects de la culture chinoise, toute analyse critique de la modernité en Chine fait face à deux problématiques en partie distinctes : celle précisément de la modernité dans le cadre chinois, sa nature, sa spécificité, ses relations avec la modernité occidentale; et celle du mode sociétal chinois. Dans l'opposition tranchée à la modernité qui est celle de l'opposition tradition-modernité en Occident et par extension de toutes les traditions non-occidentales à la modernité occidentale, ce mode sociétal va d'abord apparaître comme le mode traditionnel de reproduction de la société chinoise. Pourtant, l'histoire de la Chine moderne et donc de la relation de la Chine à la modernité, jusqu'en cette fin du XXème siècle, suggère que ce mode sociétal «traditionnel» pourrait bien survivre à l'apparente extinction des institutions traditionnelles, et ce de deux façons : soit en réinvestissant des institutions effectivement modernes - dans le sens où elles n'existaient pas dans le cadre traditionnel - d'une logique d'action et d'un mode de pensée qui lui sont spécifiques - ici, le cas de l'Etat «moderne» est probablement le plus exemplaire; soit simplement en se maintenant et se reproduisant en marge des institutions ou changements modernes, insérant et réinscrivant alors ceux-ci dans un cadre plus large qui est celui de la perpétuation d'un

modèle «culturel» chinois de rapport au monde, au réel et à l'individu. Derrière les questions du mode sociétal chinois et de la Chine moderne, c'est donc directement le problème de la différence et de l'opposition entre une «culture» occidentale qui produit la modernité et se reconnaît en elle, et une «culture» chinoise qui connaît une autre logique mais qui peut, dans une certaine mesure, inclure des éléments ou des institutions modernes. Cette «culture» chinoise, très concrète, se perpétue à travers sa transmission de génération en génération justement dans les sphères - culturelles, familiales - qui ne sont pas celles que visent en premier la modernité occidentale dans le changement institutionnel - politique mais aussi économique - qu'elle défend et sous lequel elle se propose comme modèle aux autres sociétés. L'une des raisons est d'ailleurs que ces changements institutionnels, eux-mêmes d'abord nés conceptuellement en Europe dans la sphère culturelle, c'est-à-dire dans l'évolution des idées dominantes et des perceptions du réel, ont oublié leur origine, et donc leur spécificité culturelle, dans un rapport d'évidence qu'il est si difficile de mettre au jour. Mais justement si la modernité, comme l'ont bien montré Habermas ou Freitag est culturelle et sociétale, il est inévitable qu'en dehors de l'Occident elle se confronte non seulement à des traditions qu'elle veut renverser mais aussi à des cultures dont les modes de pensée et d'action sont aussi différents du mode de pensée occidental/moderne que les trajectoires historiques des peuples peuvent l'être, et dont la force et la cohésion peuvent, dans certains cas, surmonter le choc du rapport à la modernité occidentale. Parler de Chine moderne oblige donc à voir en quoi dans cette Chine «dite» moderne, qu'elle soit celle du continent communiste, de Hong-Kong, ou de Taiwan, c'est-à-dire dans les diverses sociétés chinoises contemporaines, vont se maintenir des attitudes, modalités d'action et structures relationnelles qui sont, elles, spécifiquement chinoises, qui teintent de leur singularité la modernité occidentale et qui peuvent éventuellement en retirer toute signification - cette signification culturelle occidentale - dans une adaptation purement fonctionnelle.

Un autre point de réflexion surgit alors et qui découle de la distinction faite entre deux logiques sociétales, deux modes de pensée, au sein de l'expérience historique et donc de la culture occidentale : la logique moderne et la logique postmoderne. On a vu que cette logique postmoderne s'opposait radicalement à la logique moderne. Elle s'y oppose dans la constitution d'un modèle systémique, opérationnel, apolitique et stratégique. Mais elle s'y oppose aussi dans la remise en cause nietzschéenne et deleuzienne d'un mode de pensée dominant en Occident, et ce avant la modernité elle-même, le mode rationaliste, idéaliste, platonicien, dialectique. Face à la question de la modernité chinoise, on a donc deux modèles à opposer et à comparer. Plus encore, il faut voir dans le développement de la modernité chinoise quels sont les critères ou les principes qui ont été adoptés de l'Occident, c'est-à-dire s'ils relèvent - derrière le terme attrape-tout «modernité» du discours commun et qui se réfère

en fait à tout ce qui est Occidental ou non-traditionnel - plutôt de la modernité ou de la postmodernité. Enfin, si modernité et postmodernité s'opposent dans leur logique, et que «culture traditionnelle chinoise» et «culture occidentale moderne» se différencient radicalement, on devra voir si ce mode sociétal chinois qui persiste et évolue dans la société moderne n'a pas lui-même des affinités avec la postmodernité occidentale<sup>2</sup>.

## 2. 1. Chine moderne et modernité chinoise

La question de la Chine moderne a été abordée largement dans les débats contemporains des historiens de la Chine moderne et traditionnelle, j'y ai fait allusion à quelques reprises dans le corps de la thèse. Cette conclusion n'est pas le lieu pour en faire une présentation exhaustive. Je m'en tiendrais donc aux conclusions générales les plus pertinentes pour mon analyse.

Le fait même de parler et d'opposer une modernité, comprise comme occidentale, à une tradition chinoise est fortement remis en question par des historiens comme Will ou Gernet qui, sur la base de leur connaissance de la Chine antique et impériale, soulignent, avec raison, à quel point la société chinoise, y compris son administration étatique, présente bien avant l'Occident des traits que l'on qualifierait de modernes<sup>3</sup>. Ce qu'ils mettent en avant est que la compréhension de la modernité en Chine comme issue de l'intrusion de l'Occident dans l'histoire chinoise est tout à fait insuffisante. Il faut au contraire savoir reconnaître les évolutions internes de la société et de la culture chinoise qui ne peut, sous peine d'amalgame déformant, être unifiée dans un état immobile qui perdurait depuis deux ou trois mille ans. Plus encore, ils indiquent que, comme en Inde ou au Japon, des éléments de ce que l'on appelle aujourd'hui modernisation sont présents et en force en Chine avant même ce contact forcé du XIX<sup>ème</sup> siècle avec l'Occident. La seule référence à la modernité possible pour eux est alors celle d'une «modernité élargie» qui ne se définit pas par l'Occident mais qui inclut et représente tout ce qui, en Occident et dans le monde, a fini par aboutir à la transformation de ce monde en la forme «moderne» qu'il connaît aujourd'hui.

Je n'insisterai pas sur l'importance et la nécessité de tels travaux de sinologie qui, à l'instar de ceux de Needham, permettent sans cesse de rappeler que l'originalité ou la

<sup>2</sup> Pour les références bibliographiques sur la Chine, j'essaierai, dans la mesure du possible, de limiter au maximum celles en langue chinoise en raison de leur difficulté d'accès pour les non-spécialistes. Dans tous les cas, les titres seront bien sûr traduits en français.

<sup>3</sup> Cf. Pierre-Etienne Will, «Chine moderne et sinologie», (discours de la Leçon inaugurale de la chaire d'Histoire de la Chine moderne du Collège de France, avril 1992), *Annales HSS*, janvier-février 1994, n° 1, pp. 7-26; Jacques Gernet, «Chine moderne, Chine traditionnelle», *Etudes chinoises*, vol. IV, n° 1, 1985, pp. 7-13.

nouveauté de traits perçus en Occident comme spécifiquement modernes ou occidentaux sont issus ou connaissent des développements similaires dans des sociétés non-occidentales «traditionnelles», que ce soit au niveau scientifique, politique ou économique<sup>4</sup>. Cependant, le rejet de l'identification de la modernité à l'Occident, et avant tout à l'Europe, compréhensible dans le cadre de recherches historiques «sino-centrées» sur la Chine, n'est plus valable dans celui d'un travail comparatif et d'essence plus sociologique. Ici, le rapprochement de la modernité au mode sociétal européen n'implique pas que certains de ses traits soient inconnus en Chine, mais que la société occidentale, et elle seule, à un moment donné de son histoire s'est définie par l'ensemble de ces traits unis dans une logique consistante (si ce n'est cohérente au vu des contradictions qui l'habitent dès le début). On retrouve en fait ici le prémisses des recherches de Weber autour du «miracle» européen du développement d'un capitalisme industriel associé à une administration étatique de type bureaucratique-rationnel. S'il est bon d'abandonner un tel vocabulaire qui, dans sa conception implicite de la supériorité européenne, a fait plus de mal que de bien à la perspective idéal-typique et sociohistorique de Weber, il est important, comme l'analyse de la modernité conduite dans ma thèse l'a montré, de bien rapporter la modernité à la trajectoire historique spécifique de l'Europe bourgeoise et à son incarnation emblématique dans la philosophie des Lumières et la Révolution française. C'est par ce biais, comme Freitag, Foucault, ou Deleuze l'ont illustré dans leurs travaux, que l'on pourra comprendre qui nous sommes et d'où nous venons, mais aussi que l'on pourra faire la distinction entre ce modèle et le mode sociétal postmoderne qui lui succède.

Si la périodisation de la Chine moderne sous l'angle de l'intrusion occidentale n'est pas entièrement satisfaisante, elle garde donc une utilité certaine dans la compréhension à la fois des changements qui vont toucher la Chine à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et de la spécificité de la modernité occidentale qui se présente dans toute sa force à la société chinoise à partir de cette époque. Elle va alors surtout être intéressante pour étudier les résistances, les conflits et les adaptations qui marquent le rapport de la Chine à la modernité et à l'Occident depuis un siècle et demi. Selon l'usage classique, on va ainsi pouvoir, par exemple chez Chevrier, délimiter la Chine moderne par les dates de 1839-1842, années de la première guerre de l'opium, pour son début, et de 1945-1949 pour sa fin, celles-ci coïncidant à la fois à l'amorce, comme pour l'Occident, de l'ère contemporaine et à la victoire des communistes en Chine, identifiant du coup Chine contemporaine et Chine communiste (avec les problèmes

---

<sup>4</sup> Cf. Joseph Needham, *Sciences and Civilization in China*, Cambridge U. P., Cambridge, huit volumes à ce jour (1<sup>ère</sup> édition, 1954). Pour un résumé, J. Needham, *La science chinoise et l'Occident (Le grand titrage)*, Paris, Seuil, 1973 (1969).

spécifiques qui en découlent)<sup>5</sup>. La raison en est qu'en effet, du milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle à celui du XX<sup>ème</sup> siècle, l'essentiel de l'histoire chinoise, aux niveaux étatique, politique, économique, intellectuel et culturel est occupé par une unique question, celle de la modernité et de la modernisation du pays face aux avancées des puissances occidentales et aux troubles intérieurs, question qui trouvera une réponse apparemment définitive, pour l'époque, avec la révolution communiste. Ce que montrent alors Chevrier et d'autres historiens à travers de multiples études sur la société chinoise de la «transition» moderne, c'est que si la modernité est, sous le slogan «science et démocratie» et le rejet plus ou moins radical de la culture confucéenne officielle de l'Empire, directement promue par les couches intellectuelles réformistes, et que sous l'impulsion d'une bourgeoisie marchande puis industrielle de la Chine côtière, débarrassée graduellement de l'emprise bureaucratique traditionnelle, elle impose ses formes économiques capitalistes «libres», à aucune moment la transformation de l'Etat chinois n'arrive à aboutir à la constitution d'un Etat moderne<sup>6</sup>. La modernisation est ainsi «superficielle». Paradoxalement, c'est l'Etat communiste chinois qui, en assurant à la fois la sécurité civile et militaire et l'institutionnalisation des rapports individu-société, va mettre en place le plus moderne des Etats que la Chine ait connu, tout en niant au départ les principes de liberté, politique comme économique, qui sont ceux de la modernité occidentale. Chevrier montre bien ainsi qu'en dépit du renversement des structures de pouvoir traditionnelles effectué à travers la révolution républicaine de 1911 et la fin du régime impérial, mais déjà en 1905 avec l'arrêt du système d'examens mandarinaux, la société reste encore sous l'emprise de modèles intellectuels et culturels et notamment de structures d'autorité - dans la famille, dans les relations sociales, dans les relations économiques - qui ressortent, eux, de la culture traditionnelle et qui évoluent très lentement y compris parmi les couches sociales modernisées<sup>7</sup>. On ne devrait pourtant pas s'en étonner, les mentalités ou

<sup>5</sup> Cf. Yves Chevrier, *La Chine moderne*, Paris, PUF, Coll. Que sais-je?, 1992. L'un des problèmes de l'identification Chine communiste-Chine contemporaine est bien sûr l'intégration de Taiwan, où se sont réfugiés en 1949 le gouvernement et les troupes nationalistes de Chiang Kai-shek, à la problématique contemporaine chinoise. Ce problème va d'ailleurs entraîner le découplage dans les études sinologiques ou «études chinoises» des recherches sur la Chine et sur Taiwan, pourtant «province chinoise» tant pour le gouvernement de la République de Chine à Taiwan issu de la Révolution de 1911 que pour le gouvernement communiste de la République Populaire de Chine, mais «province» capitaliste, démocratique depuis 1988, et ayant tous les attributs d'un Etat. Sur le cas américain, cf. Yves Viltard, «Naissance de la Chine contemporaine aux Etats-Unis. L'archéologie d'un énoncé sinologique américain», *Perspectives chinoises*, n° 54, juillet-août 1999, pp. 60-82.

<sup>6</sup> Cf. Y. Chevrier, *ibid.*, ainsi que «De l'occidentalisme à la solitude : Chen Duxiu et l'invention de la modernité chinoise», *Etudes chinoises*, n° 3, 1984; et Marie-Claire Bergère, *Sun Yat-sen*, Paris, Fayard, 1994. Pour une vue générale du mouvement réformistes dans ses tendances diverses, cf. l'ouvrage classique de Chow Tse-tsung, *The May 4th Movement. Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1960. Sur la question économique, voir M. C. Bergère, *L'âge d'or de la bourgeoisie chinoise. 1911-1937*, Paris, Flammarion, 1986.

<sup>7</sup> Cf. par ex. Y. Chevrier, «Chine, fin de règne du lettré? Politique et culture à l'époque de l'occidentalisation», *Extrême-Orient/Extrême-Occident*, 1984, n° 4, pp. 81-139.

structures mentales changeant toujours très lentement et davantage sous l'impact de changement institutionnels que de simples appels idéologiques, les sociétés européennes du XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècle sont là pour en témoigner. Mais c'est justement le maintien de ces modèles symboliques et pratiques traditionnels qui est au coeur du débat sur la réalité ou la possibilité en Chine d'une «sphère publique» ou d'une «société civile», et par extension de la modernité, que ce soit avant ou après le tournant modernisateur et occidentalisant du début du siècle, débat que l'on a évoqué dans l'introduction de la thèse<sup>8</sup>.

Ce qu'il faut retenir ici, ce sont donc deux choses : d'abord l'incapacité d'établir des institutions étatiques modernes basées sur les principes non seulement de liberté et d'égalité mais aussi de rationalité instrumentale et de séparation du privé et du public, et qui se manifeste d'ailleurs bien plus dans l'administration effective de l'Etat que dans les constitutions juridiques «éclairées» successives mais de peu d'effet sur la réalité sociale. Ensuite que la société se modernise, voire s'occidentalise, extrêmement vite dans les lieux où se concentrent les facteurs et les conditions de changement : les villes côtières ouvertes au commerce avec l'étranger, puis dominées par l'étranger, où la bourgeoisie se développe rapidement, et en premier lieu Shanghai, au point où dans les années 1930 cette société moderne offre un visage radicalement différent de celle de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Consommation et infrastructures modernes, presse riche et variée, système éducatif moderne, éducation et émancipation des femmes, industrie et public cinématographique, etc., sont les manifestations que le modèle socio-économique moderne ou bourgeois occidental s'est bien installé là où et dès qu'il le pouvait<sup>9</sup>. On doit cependant souligner, d'une part, que cette société moderne ne touche qu'une très faible partie de la Chine, encore très majoritairement rurale et paysanne, et d'autre part que même dans ces îlots de modernité, qui sont autant des îlots de prospérité que de misère profonde, les attitudes traditionnelles ou culturalistes subsistent dans toute leur force. Plus encore, elles seront réactivées officiellement sous le régime de Chiang Kai-shek qui pour contrebalancer les effets destructeurs de la modernisation sur les liens sociaux traditionnels promouvra, dès les années trente, le retour à l'éducation morale des Classiques et à la pensée confucéenne (Mouvement de la Nouvelle

<sup>8</sup> Sur ce point le meilleur résumé est celui d'Yves Chevrier, «La question de la société civile, la Chine et le chat du Cheshire», *Etudes chinoises*, vol. XIV, n° 2, automne 1995, pp. 153-251. Sur la construction du politique et des organisations publiques dans l'entre-deux guerres, cf. Bryna Goodman, «Civic activity without a public sphere? Urban regional associations between state and society in 1930s Shanghai», in Ch. LeBlanc et A. Rocher (dir.), *Etat, société civile et sphère publique en Asie de l'Est*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, Sociétés et cultures de l'Asie n° 1, CETASE, 1998, pp. 111-137. Sur le problème de l'adéquation du concept de société civile aux cadres culturels dominants chinois, cf. Thomas Metzger, «The Western concept of civil society in the context of Chinese history», Stanford (Ca.), Hoover Essay, Hoover Institution, 1997, disponible sur le site [www-hoover.stanford.edu/publications/he/21/a.html](http://www-hoover.stanford.edu/publications/he/21/a.html).

<sup>9</sup> Cf. parmi d'autres ouvrages sur la question, Leo Ou-fan Lee, *Shanghai Modern : The Flowering of a New Urban Culture in China. 1930-1945*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999.

Vie). Enfin, on doit noter que même chez ceux qui adoptent les vues les plus modernes vont subsister des visions du monde, des perceptions du réel, des formes de subjectivité qui relèvent, elles, non pas seulement de la «tradition confucéenne», mais proprement de la culture chinoise dans sa singularité : on peut le remarquer notamment dans la sphère artistique (peinture, littérature, opéra) et intellectuelle. Ce sont d'ailleurs chez ces individus, hommes et femmes, que s'annonce et s'expose ce qui s'approche le plus d'une «modernité chinoise» qui soit à la fois en accord avec les principes culturels de la modernité et l'expression du «génie» singulier de la culture chinoise<sup>10</sup>. Mais avec la victoire du communisme, autre forme pourtant de l'acclimatation d'une idéologie moderne (mais on a vu dans quelles limites) à la Chine, la question de la modernité chinoise va s'éteindre pour trente ans dans la certitude imposée autoritairement de la voie juste du développement.

Les cinquante dernières années d'évolution de la société chinoise ne peuvent être abordées ici, même résumées. Ce qu'il est important d'indiquer toutefois, c'est d'abord que la problématique de la Chine moderne va reprendre toute sa force dans les années 1980 et la démaoïsation partielle qui a marquée la Chine communiste. A partir de 1978, dans le discours officiel (les Quatre modernisations) comme dans le discours contestataire (la Cinquième modernisation : la démocratie, de Wei Jingsheng), ou dans les recherches littéraires et artistiques qui accompagnent ce réveil autorisé de la société chinoise, le thème de la modernité va devenir majeur et se doubler, comme dans les années dix et vingt, d'une interrogation sur la «culture» chinoise, cette culture traditionnelle dont les manifestations extérieures ont été oblitérées, interdites et en partie perdues sous le communisme, tant au niveau populaire qu'intellectuel<sup>11</sup>. L'évolution démocratique de Taiwan à la même époque va, elle aussi,

<sup>10</sup> Pour une illustration de cette culture chinoise vivante et en évolution des années trente, cf. Lin Yutang, *La Chine et les Chinois*, Paris, Payot, 1997 (1937). Sur l'élaboration d'une «modernité chinoise», pour la sphère artistique, voir notamment les romans et les essais de Eileen Chang (Chang Ailing) (par exemple, *The Rouge of the North*, Berkeley, University of California Press, 1998 (1957)), ou pour une vue globale de la littérature, C. T. Hsia, *A History of Modern Chinese Fiction*, with an introduction by David Der-Wei Wang, Bloomington, Indiana University Press, 1999 (1961); la peinture de Chang Ta-chian ou de Pan Tianshou (cf. par ex., Claire Roberts, Tradition and modernity: The life and art of Pan Tianshou (1897-1971), *East Asian History*, n° 15-16, juin-décembre 1998, pp. 67-96); ou encore la modernisation de l'opéra chinois (cf. Joshua Goldstein, «Mei Lanfang and the nationalization of Peking Opera, 1912-1930», *Positions*, vol. 7, n° 2, fall 1999, pp. 377-420; et Isabelle Duchesne, «Les cercles d'amateurs de Jingxi à Pékin et Shanghai (1910-1937)», in Ch. LeBlanc et A. Rocher (dir.), *Etat, société civile et sphère publique en Asie de l'Est, op. cit.*, pp. 67-82).

Pour les sphères intellectuelles, Lu Xun, Chen Duxiu, Hu Shi aux niveaux littéraire et politique, Wang Guowei, Zhang Taiyan et Liang Shuming au niveau philosophique, sont parmi les plus représentatifs de cette recherche critique d'une modernité chinoise ou à la chinoise. Sur Zhang Taiyan, cf. Wang Hui, «Zhang Taiyan's concept of the individual and modern Chinese identity», in Yeh Wen-hsin (ed), *Becoming Chinese : Passages to Modernity and Beyond*, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 231-259.

<sup>11</sup> Sur les contestations politiques de 1978-1980, cf. Victor Sidane, *Le Printemps de Pékin*, Paris, Gallimard-Julliard, 1980. Sur les mouvements littéraires et artistiques des années 1970-1980, cf. Wojtek Zafanolli, «Le nouveau cours littéraire : Portrait d'une génération individualiste», in C. Aubert et al., *La société chinoise après Mao. Entre autorité et modernité*, Paris, Fayard, 1986, pp. 155-228. Sur la question de la culture chinoise et de la recherche d'une nouvelle modernité, cf. Joël Thoraval, «La «fièvre culturelle» chinoise : de la

apporter de l'eau au moulin de la réflexion moderne en montrant *a contrario* du discours communiste que civilisation chinoise et modernité démocratique occidentale pouvait faire bon ménage. Dans les deux cas, ce qui va toutefois être remarquable, c'est que non seulement vont se rejouer les batailles qui ont opposé Chine et Occident, culture chinoise et culture moderne, depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, mais que les solutions proposées se font toujours dans un cadre mental et pratique chinois. C'est ce que montre avec finesse Chevrier à travers son analyse de la différence des politiques maoïstes et denguistes en terme d'évolution d'une forme tendue à une forme distendue de la domination de l'Etat sur la société qui est caractéristique de l'histoire du pouvoir impérial chinois<sup>12</sup>. Il est vrai qu'à Taiwan l'élaboration d'une démocratie représentative semble impliquer, non plus seulement dans la forme, mais aussi dans le fond, pour la première fois dans l'histoire chinoise, une rupture avec les modes de participation et d'action politiques traditionnels. Il faut cependant noter que cette construction démocratique, d'une part, fut surtout le fait d'un homme, le président Lee Teng-hui (1988-2000), natif de Taiwan, auquel s'est opposé de toutes ses forces l'appareil politique d'origine continentale de son propre parti, le Kuomintang, et, d'autre part, fut alimentée par une revendication nationaliste populaire «taiwanaise» qui permit de combiner revendications démocratiques et revendications de partage ethnique du pouvoir. Dans la pratique, les relations clientélistes, les structures d'autorités, les abus de pouvoir administratif, mais aussi les perceptions de la société, de la domination, ou du «bon gouvernement» sont très loin d'avoir disparues au point où les idées modernes démocratiques semblent parfois peu partagées par les couches dominantes de la société, à l'opposé des désirs des couches plus populaires<sup>13</sup>. Mais cette division de la société taiwanaise en deux sphères (élites/masses), sans ou presque de rapports entre elles, accentuée par la division ethnique de la société qui a recoupée en partie les oppositions de classes après 1949, n'est que le reflet de la structure classique de la société chinoise traditionnelle où famille impériale et corps des lettrés règnent et dirigent une population sur laquelle ils ont tout pouvoir - ce

---

stratégie à la théorie», *Critique*, n° 507-508, août-septembre 1989, pp. 558-572, et «La tradition rêvée. Réflexions sur l'*Elégie du Fleuve* de Su Xiaokang», *Bulletin de Sinologie*, n° 61, novembre 1989, pp. 18-32. Sur le mouvement des idées des années 1980 dans son ensemble, cf. Geremie Barmé and John Minford (ed), *Seeds of Fire. Chinese Voices of Conscience*, New York, Noonday Press, 1989, et G. Barmé and Linda Jaivin (ed), *New Ghosts, Old Dreams. Chinese Rebel Voices*, New York, Random House, 1992.

<sup>12</sup> Cf. Y. Chevrier, «L'empire distendu : esquisse du politique en Chine des Qing à Deng Xiaoping», in J. F. Bayart, *La Greffe de l'Etat*, Paris, Karthala, 1996, pp. 263-395.

<sup>13</sup> C'est aussi valable pour Hong-Kong, cf. par ex. Th. Metzger, «Hong-Kong's Oswald Spengler : H. K. H. Woo (Hu Kuo-heng) and Chinese resistance to convergence with the West», *American Journal of Chinese Studies*, vol. 4, n° 1, avril 1997, pp. 1-49. Sur le renouveau du confucianisme dans les milieux intellectuels chinois, notamment en dehors de la Chine communiste, cf. les travaux de Tu Wei-ming, par ex. «Toward a third epoch of Confucian humanism : A background understanding», in I. Eber (ed), *Confucianism : The Dynamics of Tradition*, New York, Macmillan, 1986, pp. 3-21, et «Iconoclasm, holistic vision, and patient watchfulness : A personal reflection on the modern Chinese intellectual quest», *Daedalus*, vol. 116, n° 2, spring 1987, pp. 75-94.

pouvoir étant plus ou moins mis en oeuvre selon les besoins de l'Empire et l'état des rapports de force entre, d'un côté, la bureaucratie, et, de l'autre, les structures d'auto-gouvernement villageoises, les parentèles et les milieux marchands.

Plutôt que de voir l'évolution de la société moderne puis contemporaine chinoise selon une trajectoire linéaire copiée sur celle de l'Occident et qui aboutirait inévitablement au développement de la modernité occidentale en Chine, il faut donc regarder comment l'adoption de mécanismes et de modèles institutionnels modernes va s'effectuer, et comment ceux-ci vont être modifiés si ce n'est dans la forme en tout cas dans l'esprit afin de s'adapter aux structures culturelles présentes. Et cela au moment où précisément, il est clair que la logique sociétale en Occident n'est plus celle de la modernité, mais de la postmodernité comme dérive pragmatique et fonctionnelle des principes modernes. Ce qui invite inévitablement à étudier la nature et les caractéristiques de la culture traditionnelle chinoise qui sera le terreau de toute greffe moderne. Quelle est cette structure traditionnelle et en quoi s'oppose-t-elle ou non à la modernité culturelle occidentale sont donc les questions auxquelles il faut répondre.

## 2. 2. Le mode sociétal traditionnel chinois et la postmodernité

L'analyse des différentes études historiques, anthropologiques, sociologiques, philosophiques actuellement disponibles suggèrent donc que la modernité, telle qu'on l'a définie en rapport avec les Lumières européennes du XVIIIème siècle, n'existe pas en Chine. Ce que l'on y observe par contre, c'est bien le déploiement d'une modernisation économique et technique à côté d'une généralisation de pratiques et d'attitudes associées non pas tant à la modernité idéal-typique qu'aux sociétés «modernes» européennes et américaine du XXème siècle, c'est-à-dire dans de nombreux cas des sociétés déjà postmodernes, phénomène qui prend alors l'apparence d'une «occidentalisation». Une évolution marquante de la Chine depuis cent cinquante ans est ainsi sans conteste l'industrialisation massive qui s'est opérée d'abord sous l'impulsion de capitalistes chinois et étrangers puis sous la direction du Parti communiste chinois qui suivait en cela, avec son aide, la voie soviétique. Depuis la fin du maoïsme, et sous l'égide des réformes de Deng Xiaoping, l'effort s'est élargi aux industries légères et de consommation tournées vers l'exportation et maintenant vers les industries de l'information et du spectacle. La Chine communiste reprit alors en fait, et avec l'aide cette fois-ci des capitaux de la «Chine extérieure», le modèle de développement de Hong-Kong, mais plus encore de Taiwan, où une grande partie des industries «essentielles» (électricité, pétrole, sucre et alimentation, banques, construction, transports, etc.) fut longtemps gardée

dans le giron public ou du parti au pouvoir, le Kuomintang. La différence est encore, qu'à Taiwan, fut assuré le principe de la libre entreprise qui a permis le développement des petites et moyennes entreprises à la base du succès économique de l'île. Dans les faits, ce processus est toutefois déjà en train en Chine, notamment à travers la privatisation (illégal) des biens publics et le développement des entreprises coopératives, privées, et étrangères, et il reste à voir si, ou combien de temps, la Chine continentale pourra se passer de libéraliser davantage l'économie dans l'optique de sa propre ambition de rejoindre les économies les plus développées.

Pendant ce temps-là, si, au niveau politique, toute évolution est bloquée par le Parti communiste, aux plans social, culturel et intellectuel, la Chine a connu une transformation majeure qui peut se résumer par le passage à une société de consommation dominée par la recherche du bonheur matériel et du profit. A cet égard, elle tend de plus en plus à ressembler, surtout dans ses poches les plus avancées, aux sociétés développées occidentales, japonaise, taiwanaise ou coréenne, ou plus exactement à ce qu'elles étaient il y a 5, 10 ou 20 ans selon les secteurs ou les produits. Ce rapprochement des modes de vie urbains chinois et étrangers associé à la croissance des discours postmodernes en Occident a alors notamment abouti dans la Chine des années 1990, non pas à la réactivation du discours critique mais à la tentative de redéfinir la société contemporaine chinoise comme étant elle-même une société déjà post-moderne, et du coup post-occidentale, au point de finir par associer la modernité à l'oppression impérialiste et colonialiste et la démocratie à une illusion au service de la société bourgeoise<sup>14</sup>. Ces dérives conservatrices et parfois à forts relents nationalistes du discours intellectuel dominant ont servi au mieux les politiques de reprise en main culturelle et morale et de rejet de l'influence idéologique occidentale du Parti communiste après les événements de Tian'anmen, au point de voir se reconstituer un front commun objectif entre le pouvoir et une partie de l'intelligentsia pour assurer leurs intérêts et leur domination sur leurs champs de prédilection respectifs. La «Sinité» et le panthéon des empereurs, des valeurs et des pratiques chinoises traditionnelles sont ainsi ressortis du placard, dans une accentuation de la «fièvre» culturelle et de la recherche des racines qui avaient marqué les années 1980. Mais alors qu'à ce moment là, ce mouvement culturaliste s'élevait en partie contre le Parti communiste perçu, à travers, mais pas seulement, la Révolution culturelle, comme le principal responsable de la disparition des coutumes et savoirs ancestraux, il est cette fois-ci véritablement orchestré par l'Etat sous un mode

---

<sup>14</sup> Cf. Chen Yan, «Les courants d'idées en Chine après 1989», *Perspectives chinoises*, n° 36, juillet-août 1996, pp. 5-12. Sur les rapports entre postmodernisme et modèle chinois de développement, y compris la Révolution culturelle, dans un aller-retour d'influence entre Occident et Chine, voir notamment Guo Jian, «Resisting modernity in contemporary China. The Cultural Revolution and postmodernism», *Modern China*, vol. 25, n° 3, July 1999, pp. 343-376.

spectaculaire (Debord) à travers tous ses canaux médiatiques et sa puissance matérielle et financière<sup>15</sup>. Alors que dans sa première phase, il avait aidé à la redécouverte du passé critique et libéral de la Chine moderne incarné dans le mouvement du 4 mai 1919, et ainsi contribué à la réflexion sur la démocratisation et les modèles de rapport société-Etat qui alimenta notamment les événements de Tian'anmen, dans cette dernière phase, et sous l'interdiction absolue de toute critique politique, il semble que le réveil traditionaliste ait plutôt favorisé le développement d'un nationalisme revendicateur et même de mouvements spiritualistes aussi peu progressistes que peut l'être la secte syncrétiste Falungon.

L'ensemble de la sphère culturelle des années 1990 ne s'est cependant pas réduit à cette alliance de circonstance entre le conservatisme et la consommation de masse, loin de là, et la vitalité de la création esthétique et littéraire dès le milieu des années 1980 est remarquable, surtout au regard de l'anémie de la période maoïste<sup>16</sup>. Les oeuvres critiques, ou de recherche esthétique, qui apparaissent sont toutefois elles aussi marquées par ce retour à la spécificité et la «tradition» chinoise et, pour la plupart, peinent souvent à sortir d'une posture qui joue à la fois sur l'anticommunisme et la nostalgie maoïste ou naturaliste et qui, si elle a fait leur succès en Chine et à l'étranger, ne porte plus autant maintenant que le société s'est tournée quasi officiellement vers un capitalisme de marché «bureaucratique» autrement plus complexe<sup>17</sup>. Il reste très difficile, et en grande partie en raison de l'absence de liberté civile réelle en Chine, c'est-à-dire de liberté d'opinion et d'expression, de développer une critique rigoureuse et approfondie tant du système actuel que de la culture chinoise. Ceux qui y parviennent sont souvent réduits à l'exil intérieur ou extérieur, souvent après des périodes d'autocensure, de censure ou de prison. Dans tous les cas, si on peut en effet trouver des dimensions postmodernes dans la création littéraire et artistique contemporaine chinoise, l'impasse sociétale et intellectuelle faite en général sur la modernité occidentale laisse de nombreux doutes sur la nature réflexive et critique de ce postmoderne, surtout au regard de la ligne Nietzsche-Foucault-Deleuze qu'on a dégagée. On fait en réalité davantage face à des postmodernismes, plus ou moins créatifs au niveau artistique, et souvent plus en symbiose avec la société de consommation qu'ils reflètent qu'en distanciation critique, qu'à une véritable postmodernité. L'hypothèse que se développerait une post-modernité sociétale dans une société qui n'a pas connu la modernité pose d'ailleurs des problèmes évidents de

<sup>15</sup> Cf. Liu Xiaobo, «La fierté nationale de l'esclave. A propos de la récente vague de nationalisme en Chine», *Perspectives chinoises*, n° 40, mars-avril 1997, pp. 34-37.

<sup>16</sup> Sur la création et les changements culturels de cette décennie, cf. Claire Huot, *La petite révolution culturelle*, Arles, Picquier, 1994, et *Handbook on Cultural Change in China*, Chapel Hill (NC), Duke University Press, 2000.

<sup>17</sup> Sur l'art contemporain en Chine, cf. Gao Minglu (ed), *Inside Out : New Chinese Art*, Berkeley, University of California Press, 1998 (catalogue de l'exposition sur l'art chinois contemporain à l'Asia Society Gallery, New York, septembre 1998-janvier 1999). Sur le concept de capitalisme de marché bureaucratique, cf. Y. Chevrier, «L'empire distendu : esquisse du politique en Chine des Qing à Deng Xiaoping», *op. cit.*

conceptualisation. En raison de la nature de la postmodernité systémique, ce ne serait cependant pas impossible, celle-ci n'ayant précisément pas besoin des principes de la modernité sociétale autrement que comme slogans vides de sens mais fédérateurs d'opinions. Mais sans même avancer cette hypothèse, l'idée d'une postmodernité en Chine, dans la Chine contemporaine, et également à Taiwan, n'est pourtant peut-être pas sans fondements. Elle s'appuie alors sur des éléments qui n'ont que peu à voir avec la création culturelle contemporaine, mais plutôt avec des structures socio-culturelles prégnantes au sein même de cette culture chinoise traditionnelle qui est tant auscultée et réinventée actuellement.

La question revient donc à discerner quelle est cette culture traditionnelle présente avant le contact avec la modernité occidentale, assez puissante pour retarder ou empêcher le développement de cette modernité dans sa logique spécifique, et qui ressort à la fois dans la société communiste chinoise après son éradication annoncée et dans la société taiwanaise en conjonction apparemment heureuse avec un capitalisme débridé. Dès que l'on aborde le sujet de la culture traditionnelle, on est cependant face à des problèmes en apparence quasi insurmontables : de quelle culture traditionnelle parle-t-on? de quelle tradition? de quelle culture? La Chine, immense pays aux trois mille ans de civilisation historique n'aurait-elle pas de multiples traditions et cultures différenciées régionalement, temporellement, et socio-économiquement? La réponse est évidemment affirmative. Les courants idéologiques et philosophiques qui ont émaillé l'histoire chinoise sont en effet nombreux, souvent opposés, si ce n'est contradictoires, et varient selon les époques. De plus, les cultures populaires n'ont que peu à voir avec la culture lettrée ou mandarinale, celle-ci ayant elle-même beaucoup évolué depuis la période des lettrés en vacation temporaire aux différentes cours des princes féodaux des Royaumes combattants (403-221 av. J. C.) à celle du mandarinat institutionnalisé des dernières dynasties impériales. Toute tentative pour couvrir l'histoire de la Chine classique d'un manteau d'uniformité est donc vouée à l'erreur si ce n'est à l'échec. Pourtant, il n'est pas faux de rechercher une certaine unité à travers ces diverses philosophies et traditions, tout comme on est capable de saisir une unité relative de pensée en Occident, de la Grèce antique à l'époque moderne en passant par la Chrétienté. Cette unité se caractérise alors nécessairement par un modèle culturel dominant, par son inclusion plus ou moins grande de modes de pensée et d'action marginaux, et par son opposition à certains d'entre eux, opposition qui peut alors même dessiner les lignes d'une unité de type supérieur qui se définit autour d'une problématique commune et qui restitue la pluralité des voies esquissées ou empruntées en Chine à travers les époques. Que l'unité se brise marque alors le passage à une autre phase de la configuration socio-culturelle qui va refaire elle-même son unité sur la sélection de certains critères ou aspects de l'ancien mode de pensée qu'elle associera avec

d'autres principes réflexifs et d'action auparavant rejetés. Et c'est d'ailleurs cette unité qui explique en partie les problèmes que rencontrent les sciences sociales modernes dans leur analyse de la société chinoise. Comme on l'a évoqué en introduction, issues elles-mêmes d'un corps de pensée historiquement construit, avec son découpage particulier de la réalité, elles font face, avec leur catégories mentales et leurs concepts, à une situation structurée par d'autres découpages qui rendent obscurs les équivalences avancées entre les deux modèles généraux de pensée et de perception du réel. L'unité d'un mode de pensée apparaît ainsi aussi relative à ce qu'elle rejette ou «méconnaît» à travers ses composantes diverses. Dans l'analyse comparée de la Chine et de l'Occident, on doit alors relever que la divergence s'opère au niveau des catégories intellectuelles et pratiques les plus profondes au point qu'il est difficile de traiter de «philosophie», de «religion», de «famille» ou d'«individu» chinois dans le même sens que l'on parle de philosophie, religion, famille ou individu occidentaux : les termes recourent des réalités ou des dynamiques différentes<sup>18</sup>.

Que la Chine ait connu une certaine unité de pensée inscrite dans une culture spécifique et considérée comme traditionnelle est ainsi à la fois une nécessité sociétale et un fait empirique. Toute société qui se considère «même et civilisée» face à une altérité perçue comme «barbare» a en effet besoin d'un corps de pensée consistant et unifié qui permette de distinguer le nous et le eux et d'appliquer à ceux-là le statut de non-cultivé ou non-civilisé. De fait, la société chinoise s'est organisée extrêmement tôt autour d'un corps de doctrines et de rites qui lui ont permis d'établir une spécificité civilisationnelle qui a perduré jusqu'au XX<sup>ème</sup> siècle par le souci constant du maintien de ces principes premiers comme référence socio-culturelle. Parmi les meilleurs connaisseurs de la civilisation chinoise, Billeter soutient ainsi que ces principes premiers furent dégagés au moment de la fondation de la dynastie royale Zhou (env. 1100 av. J. C.) et du nouveau modèle d'allégeance féodale qui se met en place. Ils furent ensuite mis en exergue (et probablement modifiés à cette occasion) en tant que principes éternels de la bonne constitution de l'Etat et de la société par Confucius (551-479 av. J. C.) dans sa promotion du *Zhou Li*, le livre des Rites des Zhou. Depuis, cet ouvrage combiné aux autres classiques en partie composés par Confucius et ses disciples constituèrent le fondement doctrinal des lettrés confucéens puis de l'Etat impérial, d'abord dans sa reconnaissance de l'interprétation confucéenne comme doctrine d'Etat (au II<sup>ème</sup> siècle av. J. C., sous les Han), puis par l'organisation du système d'examens mandarinaux (sous les Tang, VII<sup>ème</sup>-X<sup>ème</sup> siècle) centrés sur l'étude de ces textes. On peut donc bien

<sup>18</sup> Sur ces exemples, en plus des références sur la famille données en introduction, voir notamment sur la philosophie et la religion, J. Thoraval, «De la philosophie en Chine à la «Chine» dans la philosophie. Existe-t-il une philosophie chinoise?», *Esprit*, mai 1994, pp. 5-38, et «Pourquoi les «religions chinoises» ne peuvent-elles pas apparaître dans les statistiques occidentales?», *Perspectives chinoises*, n° 1, mars 1992, pp. 37-44. Sur l'individu, cf. par ex. Fei Xiaotong, *From the Soil. The Foundations of Chinese Society*, Berkeley, University of California Press, 1992 (1942).

parler de culture traditionnelle dans le sens de la culture orthodoxe confucéenne, puis néo-confucéenne (après Zhu Xi, XII<sup>ème</sup> siècle), qui est celle de la couche sociale culturellement déterminante des lettrés qui avaient l'administration de l'empire à leur charge. C'est d'ailleurs sous le slogan de mettre à bas le confucianisme que les réformistes radicaux des années 1910-1920 ont identifié société et culture traditionnelle et pensée confucéenne. Il est clair qu'on ne parlera donc pas ici en premier de la culture populaire, souvent fort éloignée de la culture élitiste des couches supérieures. Pourtant, même celle-ci n'est pas sans subir une influence profonde de la culture confucéenne à travers la prééminence de cette dernière dans l'éducation et dans le comportement des officiels. Enfin, comme on l'a suggéré plus haut, au-delà de la définition de la culture confucéenne comme culture traditionnelle chinoise dominante, il est fort probable qu'à travers les différents systèmes philosophiques de la Chine antique, et notamment le confucianisme, le légisme et le taoïsme, on puisse retrouver une même optique générale de pensée dont ils ne seraient que des versions distinctes mais qui les feraient se communiquer entre elles : une même perception du réel et du cosmos à la base de spéculations philosophiques variées<sup>19</sup>. Cette unité de perception traditionnelle serait alors à la fois antérieure à ces modèles de pensée et en partie le résultat de leur interaction et de leur influence réciproque, les époques successives, non seulement n'ayant pas toujours eu la capacité de restituer l'authenticité des textes premiers et le sens exact de leurs oppositions, mais aussi ayant participé à modifier les interprétations à donner de ces textes.

Comment s'est alors manifestée cette culture traditionnelle dominante, quelle en est la logique intrinsèque, quels en sont les traits principaux? Freitag notait pour la modernité et la postmodernité que l'emprise de la société sur ses membres et leur action s'accomplit à travers l'histoire selon des modalités formelles distinctes, celles-ci pouvant servir de références pour une typologie réaliste des formes historiques de la société. L'objectif à poursuivre est donc de dégager un mode sociétal typique qui restitue cette emprise particulière de la société chinoise sur les individus qui la composent, ses modalités et notamment la source et la nature de sa domination. On ne peut bien évidemment pas donner ici une réponse détaillée. Ce sera l'objet du travail qui suivra cette thèse, mais je tenterai d'en offrir une première esquisse générale qui amène à la formulation d'une hypothèse originale sur les rapports Chine-modernité.

A partir des analyses historiques et philosophiques de Billeter, Jullien, Chevrier, Gernet ou Vandermeersh, pour ne citer qu'eux, on peut en effet souligner les points suivants. La société chinoise traditionnelle, comme on l'a dit, s'est très tôt organisée autour d'un

<sup>19</sup> Ici l'opposition chez Weber d'une culture traditionnelle orthodoxe (confucianiste) et hétérodoxe (taoïste) n'est pas sans intérêt et permet de relier les deux voies principales du développement de la pensée et de la philosophie chinoise dans un champ unifié marqué par une tension principale. Cf. M. Weber, *Confucianisme et taoïsme*, Paris, Gallimard, 2000 (1920).

certain modèle d'Etat et de domination. En dépit du changement que représente la création de l'Empire par Qin Shihuang en -221 av. J. C., il semble ainsi que celui-ci a repris dans une très large mesure les formes féodales préexistantes au profit cette fois-ci d'un empire centralisé et rationalisé. Plusieurs choses apparaissent centrales dans cette organisation particulière : le place de la famille dans la structure du pouvoir, la nature de l'Etat chinois, la conception stratégique du pouvoir et par la suite des relations sociales, la soumission de l'individu à la hiérarchie sociale, la recherche d'une dimension supra-représentationnelle et pourtant active du réel. Pour la simplicité du propos, je me servirai ici pour développer ces idées essentiellement de l'essai synthétique de Billeter récemment paru sur la question<sup>20</sup>.

Pour Billeter, les deux moments décisifs de la fondation de la royauté des Zhou (XI<sup>ème</sup> siècle av. J. C.) et de la création de l'Empire ne doivent pas seulement être considérés, comme c'est le cas chez la plupart des historiens, comme des événements politiques, mais comme des événements proprement civilisationnels : ils ont créé les structures de la civilisation chinoise, lui ont donné ses principes fondateurs<sup>21</sup>. Et c'est à partir de ces deux moments-là, et surtout du premier que l'on pourrait comprendre l'unité civilisationnelle et la logique de développement de la Chine. La spécificité de l'organisation féodale de la royauté Zhou a en effet été d'établir les nouvelles relations entre le roi et les alliés qui lui avaient permis de renverser la dynastie précédente, non pas seulement sur l'octroi de fiefs, mais en réinterprétant ces relations en relations familiales : «ils seraient tous frères, les rapports d'aînesse entre ces frères seraient des rapports hiérarchiques et le roi, en tant qu'aîné, aurait le pouvoir sur ses frères»<sup>22</sup>. Pour assurer la cohésion du nouvel ordre institutionnel, les fondateurs des Zhou établirent alors les règles d'attribution et de transmission des privilèges selon une nomenclature permettant d'identifier la place de chacun dans la hiérarchie générale quelque soit la complexité du développement des familles dominantes. Cette nomenclature hiérarchique s'est perpétuée jusqu'à ce jour, influençant ainsi profondément le langage puisque celui-ci ne comporte pas, par exemple, de termes génériques pour «frères» ou «soeurs», mais seulement des termes pour «frère aîné/frère cadet», «soeur aînée/soeur cadette». L'ordre civilisationnel créé par les Zhou est donc indistinctement politique et familial, la hiérarchie de l'une servant de modèle à l'autre et vice-versa. Ainsi, écrit Billeter,

«par la suite, à mesure que cette organisation familiale [conçue dans un but politique dès le départ] s'étendait à toute la société, l'idée s'est imposée que la famille est, par

<sup>20</sup> J. F. Billeter, «Essai sur l'histoire chinoise», in *La Chine trois fois muette*, Paris, Allia, 2000, pp. 95-146.

<sup>21</sup> Cf. J. F. Billeter, *ibid.*, p. 103.

<sup>22</sup> J. F. Billeter, *ibid.*, p. 105.

nature, hiérarchisée de part en part, qu'elle est par nature un système de pouvoirs et qu'il existe une homologie naturelle entre elle et le pouvoir politique. De ce fait, les notions que nous avons de l'État, du «politique», du «public» opposé au «privé» n'ont pas de place en Chine, ou n'y ont pas le même sens»<sup>23</sup>.

L'organisation et la systématisation d'un genre nouveau de culte des ancêtres sous les Zhou, dont l'importance des rites sera proportionnelle à l'importance du statut de la famille dans la hiérarchie étato-familiale, achevèrent d'installer une domination du souverain sur toute la société, et à son instar de l'aîné sur tout groupement familial, et de conférer à ces aînés les qualités de prêtre et d'officier du rituel.

Depuis les Zhou, et jusqu'au XX<sup>ème</sup> siècle, le pouvoir en Chine fut alors toujours de type monarchique. Mais il le fut d'une manière particulière qui implique une conception spécifique du pouvoir. Billeter note ainsi que

«Pendant ces trois millénaires, la monarchie a été logiquement nécessaire parce que toute la réalité sociale était conçue comme hiérarchique dans son essence. Cela se voit avec une netteté particulière dans la pensée confucianiste, où ce n'est pas la personne individuelle qui constitue la réalité humaine première, mais l'association hiérarchisée de deux personnes - l'association d'un souverain et de son ministre, d'un père et d'un fils, d'un frère aîné et d'un frère cadet, d'un époux et d'une épouse. Ces binômes étaient la réalité première. L'humain était hiérarchique dans sa définition même. L'égalité n'était pas pensable. [...] C'est cette inégalité généralisée qui a fait de la monarchie, en Chine, non un régime parmi d'autres, mais le seul régime possible»<sup>24</sup>.

Avec cette perception de la naturalité de la monarchie, le pouvoir apparaît comme immanent au social et à la nature. Dans un système conçu pour se régler et se perpétuer lui-même, l'action du souverain n'a même plus aucun rapport avec la volonté ou l'arbitraire. La seule chose qu'il a à faire est d'accomplir convenablement les rites qui assurent le bon fonctionnement de l'ensemble. En échange, le pouvoir n'est soumis à aucune transcendance, divine ou autre. Quand le système se grippait, le roi avait un pouvoir d'intervention illimité dans son principe pour rétablir l'«ordre naturel» des choses. Le pouvoir du roi constituait ainsi la «transcendance», et la seule liberté est celle du souverain. L'état impérial des Qin, aux Han, aux Tang, aux Song, aux Ming et aux Qing n'a alors fait que reprendre, renforcer et perfectionner ce système, désormais basé sur un ritualisme magico-religieux centré sur la

<sup>23</sup> J. F. Billeter, *ibid.*, p. 107.

<sup>24</sup> J. F. Billeter, *ibid.*, pp. 109-110.

famille impériale et servi par une couche supérieure de lettrés défendant une telle conception du monde, y compris contre les velléités tyranniques de l'empereur.

Un deuxième point mis en avant par Billeter dans son analyse critique de la civilisation chinoise est la nature stratégique et non politique du pouvoir en Chine. Il rejoint là les études de Jullien qui ont montré que le stratégique est une, ou la, catégorie essentielle de la perception du réel chinois, notamment à travers la notion de *shi*, «propension» ou «point de clivage» dont l'exploitation sur le champ de bataille comme dans les relations sociales ou dans la création esthétique assure la domination ou le succès<sup>25</sup>, et qu'on a pu mettre en relation dans la thèse avec la notion d'«événement». Comme ces deux auteurs le soulignent, il faut cependant saisir ici le stratégique selon la conception chinoise elle-même. Dans l'idée chinoise, dit Billeter, le but de la stratégie n'est pas d'anéantir l'ennemi, mais d'établir sur lui un ascendant, «de contrôler son activité, d'exercer sur lui une domination mouvante et si possible insensible, qui coûte le moindre effort et rende la violence inutile»<sup>26</sup>. Cette conception du stratégique est naturelle en Chine où la situation est celle de la domination d'un pouvoir unique sur une réalité multiple et instable et non celle de puissances égales en conflit. Avec son art étendu et subtil de la domination, elle apparaît ainsi aussi à Billeter comme la catégorie fondamentale de la pensée chinoise : elle «se manifeste de façon consonante ou parfois dissonante dans quasiment toutes les expressions du génie chinois, notamment dans ses doctrines philosophiques et religieuses», et elle «est aussi le fondement commun de ses lois, de ses moeurs et de ses manières»<sup>27</sup>. Et ce que nous appelons le politique, souligne-t-il, a toujours été pensé dans ce cadre.

Il résulte donc de ces études que la Chine connaît comme principe structurant de sa civilisation la transcendance du pouvoir avec comme «corollaires que le conflit ne peut être limité que par la domination et que tout rapport social, même le plus intime, ne peut être que hiérarchique et stratégique»<sup>28</sup>. Et que ce principe inscrit dans la culture traditionnelle est bien sûr toujours présent dans le cadre de la Chine moderne ou de la modernisation de la Chine. Au niveau individuel, ce principe a pour conséquence que le phénomène humain est pensé en Chine comme étant, «dans son essence même, inégalité et interaction conflictuelle», et le sujet conçu «comme le lieu où prend naissance l'initiative stratégique, spontanée ou réfléchie, ou, inversement, comme le sanctuaire à soustraire aux stratégies d'autrui»<sup>29</sup>. Plus généralement,

<sup>25</sup> Cf. François Jullien, *La propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris, Seuil, 1992, et *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1996.

<sup>26</sup> J. F. Billeter, *ibid.*, p. 119.

<sup>27</sup> J. F. Billeter, *ibid.*, p. 120.

<sup>28</sup> J. F. Billeter, *ibid.*, p. 123.

<sup>29</sup> J. F. Billeter, *ibid.*, pp. 133-134.

le conflit a ainsi été considéré comme étant au coeur même de la réalité, et toute la philosophie chinoise fut dès lors tournée vers la recherche des lois de l'interaction et des renversements de situation (cf. les travaux de Jullien cités plus haut).

On comprendra donc tout de suite en quoi et avec quelle force ce mode civilisationnel chinois va entrer en conflit avec le modèle de la modernité occidentale, qui lui est proposé et imposé à toute fin utile au XIX<sup>ème</sup> siècle par la domination militaire et économique de l'Europe sur la Chine, une domination qui connaît d'autres principes et d'autres modalités. Cette analyse de la singularité chinoise ne concerne donc pas seulement la Chine ancienne, traditionnelle, mais dessine bien les structures fondamentales de l'organisation de la société chinoise, de son mode d'intégration sociétale, et ce jusqu'à ce jour. Les études sur la Chine moderne évoquées plus haut, mais aussi la reconnaissance de la spécificité de la trajectoire historique chinoise, on l'a vu dans le chapitre VI, chez les chercheurs les plus en pointe sur l'analyse de l'Etat et de la société chinoise, viennent confirmer ce diagnostic. Celui-ci est enfin conforté par les études anthropologiques et sociologiques de la Chine moderne et contemporaine qui tendent à montrer que les modalités gouvernant les actions individuelles relèvent aussi d'une logique spécifique. Ces études mettent ainsi au jour les structures profondes de la culture chinoise à l'origine des pratiques et attitudes quotidiennes qu'ils peuvent observer tant dans la société rurale qu'urbaine de Chine ou de Taiwan, ainsi que les catégories spécifiques de construction du réel et du sujet qui leur correspondent. Au-delà de l'exemple de la famille, et relié à lui, c'est notamment autour de la question de l'«individu» en Chine qu'apparaît de façon marquante une différence socio-culturelle de fond. Que ce soit à travers l'étude des pratiques et concepts particuliers de *mian* (face), *renqing* (obligeance «humaine»), ou *guanxi* (connexion sociale de type rhizomatique) chez Ambrose King ou Mayfair Yang, ou celle de la structure de la personnalité et de l'expression du soi chez Sun Lung-kee, on voit se dégager un tableau de la «subjectivité» chinoise et de sa relation au collectif radicalement distinct des formes occidentales modernes du «sujet» ou de l'«individu»<sup>30</sup>. Loin d'avoir une identité basée sur la reconnaissance de son autonomie ou de son indépendance, l'«individu» chinois est toujours «relationnel», c'est-à-dire compris dans le cadre d'une organisation sociale fortement hiérarchisée et d'une dépendance aux autres.

---

<sup>30</sup> Cf. Ambrose Yeo-chi King, «The individual and group in confucianism : A relational perspective», in D. Munro (ed), *Individualism and Holism : Studies in Confucian and Taoist Values*, Ann Arbor (Mich.), University of Michigan, 1985, pp. 57-70, et «Kuan-hsi and network building : A sociological interpretation», *Daedalus*, vol. 120, n° 2, spring 1991, pp. 63-84. Mayfair Mei-hui Yang, *Gifts, Favors and Banquets. The Art of Social Relationships in China*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1994. Sun Lung-kee, *Zhongguo wenhua de shenceng jiegou* (La structure profonde de la culture chinoise), Hong-Kong, Jixianshe, 1992 (1983), en parti résumé dans son article «Contemporary Chinese culture : structure and emotionality», *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 26, july 1991, pp. 1-41.

Toute une étiquette du comportement contrôle et préside à l'expression de ce sujet particulier, les principes moraux dont elle relève lui étant inculqués dès la prime enfance au sein de la famille puis par le système éducatif. Cet «individu» pourra alors avoir tout autant une forte personnalité, à chaque fois singulière, et même bénéficié d'une forme de liberté à l'intérieur du cadre rigide des obligations sociales et familiales qui gardent la primauté sur toute autre valeur ou désir. Mais cette liberté ne sera jamais qu'une liberté «privée» et non pas civique, et livrée à l'arbitraire de la puissance supérieure «publique» qu'elle soit l'autorité familiale ou l'Etat. On a ainsi en Chine l'exemple d'une singularisation extrêmement poussée qui ne constitue aucunement une individuation et qui s'associe à une hétéronomie structurelle de l'«individu» envers son environnement social et familial. Cela au point qu'être seul, désirer la solitude, être célibataire après un certain âge ou ne pas vouloir se marier sont considérés comme des maladies de l'esprit ou des dérives pathologiques nuisibles non seulement pour l'«individu» mais aussi pour le reste de la famille et la société.

J'arrêterai ici les exemples que l'on peut donner de la singularité du mode sociétal chinois, exemples qui peuvent être multipliés, que ce soit dans les sphères philosophiques ou esthétiques, comme on l'a vu avec les travaux sur le taoïsme de Billeter et avec Cheng, ou encore dans la conception de la femme qui a cours dans la société<sup>31</sup>. Il est déjà clair que le «système» sociétal chinois qui se dessine à travers ces analyses possède des similarités profondes avec le mode sociétal postmoderne, similarités qui dépassent la seule intuition<sup>32</sup>. On retrouve en effet, et ce de façon constante à travers les différentes étapes de l'histoire institutionnelle chinoise - même si, et c'est important, elle ne se réduit pas cette seule logique : des voies différentes ont en effet pu être tentées parfois sur d'assez longues périodes, et sous l'influence de facteurs sociohistoriques particuliers, et sont autant de richesses inscrites dans la culture chinoise; cependant, *in fine*, ce fut selon cette logique et son renforcement que s'opéra le développement général de la société chinoise -, les traits suivants : la même absence de transcendance externe au pouvoir, le même accent pragmatique mis sur l'efficacité

<sup>31</sup> Cf. F. Cheng, *L'écriture poétique chinoise*, *op. cit.*; J. F. Billeter, «La phénoménologie de l'activité dans le *Zhuangzi*», *op. cit.*, ainsi que «Non-pouvoir et non-vouloir dans le *Zhuangzi* - Un paradigme», *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques*, vol. 50, n° 4, 1996, pp. 853-880. Sur la conception de la femme dans la société chinoise, voir notamment Tani E. Barlow, «Theorizing women : *funü, guojia, jiating* (Chinese women, Chinese state, Chinese family)», in A. Zito and T. E. Barlow (ed), *Body, Subject and Power in China*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pp. 253-289; Margery Wolf, *Women and Family in Rural Taiwan*, Stanford, Stanford University Press, 1972; Mayfair M. H. Yang (ed), *Spaces of Their Own : Women's Public Sphere in Transnational China*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

<sup>32</sup> Il est tout à fait remarquable à cet égard de trouver chez Freitag l'expression d'une telle intuition quand il écrit : «Ainsi, dans la Chine et le Japon, c'est la tradition elle-même qui nous paraît orientée, en-deçà et par-dessus la modernité, vers la postmodernité, et ceci non seulement en art, mais aussi bien dans les formes politiques et dans les modes de développement économique», ce qui est d'ailleurs pour lui source d'une inquiétude sur le destin des valeurs de la modernité, in M. Freitag, «Pour une approche théorique de la postmodernité», *op. cit.*, p. 37.

et l'efficacité, la même primauté de la stratégie, la même subordination du politique non pas à l'économique mais au stratégique, et la même absence de reconnaissance de l'autonomie de l'individu, que dans le mode systémique postmoderne. Mais on retrouve aussi cette omniprésence de l'apparence, de l'image et de la surface, cette plasticité ou modulation de l'individu capable d'adaptation à toute situation locale, cette vie schizophrénique à l'intersection de mondes séparés, cloisonnés et contradictoires, notamment l'univers intérieur et la réalité extérieure de l'individu, cette dépendance existentielle de l'«individu» envers un groupe d'appartenance local ou sectoriel qui définit en retour l'identité sociale de la personne, et encore cette difficulté à concevoir Autrui dans une altérité d'*alter-ego* fondée sur une reconnaissance et un respect réciproque, que l'on a vu décrites chez Jameson, Sloterdijk, Riesman, Freitag ou Deleuze dans leur analyse de la situation contemporaine occidentale.

De fait, le tableau de la société contrôlée de Haesler pourrait fort bien s'appliquer à la Chine à la fois dans son macro-contrôle qui laisse une large marge de manoeuvre ou de «liberté» aux «individus» tout en les soumettant à un système qui les dépasse, dont la stabilité doit être maintenue coûte que coûte, et envers lequel ils sont en dette psychologique à vie, et son micro-contrôle d'autocontrôle et de *self-control* de ses comportements dans le souci permanent d'adéquation aux règlements et aux normes établies. Dans les deux cas, la sortie subjective ou objective du système de contrôle est disqualifiante : opprobre et pression sociale maximum pour faire rectifier toute action «impropre» du déviant, exclusion littéralement mortelle du système pour les personnes qui persistent dans leur déviance, ou parfois de manière purement arbitraire. Celles-ci, n'ayant jamais été des «individus» reconnus autonomes, perdent alors même leur caractère «humain» qui est strictement associé à la participation au système, expression de la civilisation. L'exclu rejoindra alors la place de tout «autre», l'étranger, par exemple, qui, s'il n'est pas inclus d'une façon ou d'une autre par les réseaux du système est considéré comme un barbare ou un non-être.

Il faudrait alors ajouter que le système chinois présente en fait les caractéristiques d'un système de contrôle baroque, et non néo-baroque, c'est-à-dire marqué par la fermeture et non l'ouverture : système métastable fermé sur lui-même, aux principes prescriptifs multiples indérogables, qui marche au contrôle dans un réseau serré d'interaction «atomique» entre des monades-singularités qui sont des centres ou des lieux d'action stratégique, et qui donne l'impression d'un ballet d'automates animés ou de «spectres» aux facettes multiples, dont la structure émotive est dominée par l'indifférence, la mélancolie et l'intensité pulsionnelle. A tout moment, la capacité fonctionnelle, d'adaptation-réponse à la situation rencontrée, prend le pas sur le questionnement réflexif qui n'est lui-même pas réellement possible au niveau du système global irréprésentable. La précarité est la condition générale de tout le monde, même

des couches dominantes dont les ascensions et chutes familiales rythment l'histoire. La «normalité» et la «position favorable» sont alors toujours vues comme des opportunités heureuses dont il faut profiter au maximum et qu'il faut faire durer par tous les moyens possibles. Spectacle baroque, maniériste dans son ritualisme généralisé, fait de danseurs programmés auxquels on a inculqué, plutôt qu'appriis, tous les pas et les gestes de la danse qu'ils se doivent d'exécuter au mieux - dans l'obéissance aux parents, la piété filiale, les rites familiaux, l'obligation du mariage, la soumission aux supérieurs et à l'Etat - en parfaite schizophrénie avec leur nature, désirs, besoins personnels. Le spectacle ou l'apparence, le jeu total de l'apparence, de ses règles et de l'étiquette, règne sur la société et se soumet le réel. Il représente la mise en forme achevée de la domination et de l'organisation du pouvoir autour d'un modèle hiérarchique familial-bureaucratique où toutes les positions et actions sont réglementées et prescrites afin de servir l'ordre au pouvoir et d'empêcher, par la coercition voire la répression violente, sa remise en question ainsi que tout débordement naturel de la vie et de la lutte sociale historique.

Du coup, en Chine rien de nouveau n'est possible, exactement dans le sens de l'analyse de la structure-Autruï par Deleuze. Autruï n'existe pas en tant que tel, la structure-Autruï a disparu, n'est pas là, et avec elle toute possibilité disparaît. Ou plutôt il n'y a pas de possible, il n'y a pas «l'oxygène de la possibilité», et en toute logique il n'y a pas de libertés publiques, pas de publicité, pas d'autruï sur la place, pas de place d'autruï, pas d'agora. Et pourtant, en même temps, en Chine tout est possible, mais en apnée, dans un gaz autre. La Chine est, en effet, certainement un monde du tout-possible, qui peut survenir à n'importe quel moment, dans un aléatoire généralisé, monde du tout-faire, du devenir-tout, du devenir-fou<sup>33</sup> : monde du double et non pas de la réplique, où si tout le monde est pareil, il n'est jamais à l'image exacte, où il n'y a pas de copies, mais des simulacres toujours singuliers. Dans son extension maximale, c'est bien le point où le désir n'est plus lié à son objet, n'est plus détourné par Autruï, il est rapporté à une cause pure, et flotte librement au vent dans une rencontre avec les Eléments ou les intensités qui dominent les émotions et la nature - version taoïste résolument ouverte aux événements et tourné vers l'invisible, le pur perceptuel. Mais dans son agencement social, c'est un monde des enfants, espiègle, gamin, où la responsabilité et la confiance sont absentes au niveau individuel puisque l'individu d'identité n'existe pas, au profit des seuls devoirs et du remplissage purement formel et fonctionnel des obligations qui laissent place, si par malheur un accident se produit, à une totale irresponsabilité, à l'évocation du destin implacable et imprévisible, et aux réflexes de

<sup>33</sup> Cf. les pages étonnantes d'Albert Londres in «La Chine en folie», *Oeuvres complètes*, Paris, Arléa, 1992 (1925).

solidarités claniques, avec les compromis, les compensations et les violences que cela implique.

Dans le cas chinois, c'est donc la troisième figure du sujet, la figure de la singularité, que l'on a dégagé dans la thèse, qui fait sens. Cela tant sous la forme du «dividu» que sous celle de la subjectivité schizophrénique/perverse/événementielle. Cette absence, ou même cette non-connaissance du Moi et d'Autrui, peuvent ainsi être observables dans la création littéraire et cinématographique contemporaine, particulièrement depuis le milieu des années 1980. Ce sera particulièrement le cas dans les oeuvres de Can Xue ou de Yu Hua qui explorent les racines inconscientes des «individus» chinois dans leurs relations à eux-mêmes, aux autres et au réel environnant et dessinent un monde schizophrène littéralement effrayant, avec leurs corps morcelés, leurs corps-passoires ou leurs corps-sans-organes au plus près des analyses d'Artaud ou de Wolfson par Deleuze<sup>34</sup>. Oeuvres qui s'opposent dans leur logique à celles des «modernistes» du tournant des années 1970-1980, par exemple chez Bei Dao ou encore dans une certaine mesure chez Liu Sola, qui, à la sortie de la Révolution culturelle et de la négation totale de toute parcelle d'individualité dans le maoïsme total, ont tenté de faire naître un individu, de bâtir un moi qui soit témoin du monde et responsable de ses actes<sup>35</sup>. Cette prééminence du sujet de singularité, sans identité fixe, aux dérives schizoïdes ou perverses, sans qu'elles soient, dois-je le rappeler, nécessairement pathologiques, est également en évidence dans le cinéma du taiwanais Tsai Ming-liang ou du hong-kongais Wong Kar-wai. Dans ces films, on butte sans cesse sur des individus à la personnalité scindée ou multiple, profondément isolés dans la ville, solitaires non par choix mais par condition, et confrontés à une société où ils n'ont aucune existence autre que celle que leur fonction (sociale, économique, familiale) leur confère, où ils n'ont aucune place en tant qu'être distinct reconnu comme tel. Leur rapport aux autres, au réel et aux objets peut alors être poétique ou dramatique, suggérant parfois, qu'au fond, on a pas besoin d'Autrui si on fait corps avec la vie, et accompagné d'un humour qui n'a rien à voir avec l'ironie, mais plutôt avec l'impensable, avec le dérèglement du bon ordonnancement des choses<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Cf. Can Xue, *Dialogues en paradis*, Paris, Gallimard, 1992, Yu Hua, *Un monde évanoui*, Arles, Picquier, 1995.

<sup>35</sup> Bei Dao, *Vagues*, Arles, Picquier, 1993, Liu Sola, «Lantian lühai» (Ciel bleu, mer verte), in Liu Xinwu et al., *Zhongguo dalu xiandai xiaoshuoxuan* (Nouvelles choisies de littérature moderne de Chine continentale), Taipei, Yuan-shen, 1987, pp. 123-177. Sur l'évolution de la littérature des années 1980 et 1990, cf. Chen Maiping, «On the absence of the self: From modernism to postmodernism», in W. Larson and A. Weddell-Weddellsborg (ed), *Inside Out. Modernism and Postmodernism in Chinese Literary Culture*, Aarhus (Danemark), Aarhus University Press, 1993, pp. 78-90; Anne Weddell-Weddellsborg, «The changing concept of self as reflected in Chinese literature of the 1980s», in V. Alleton et A. Volkov (dir.), *Notions et perceptions du changement en Chine*, Paris, Collège de France/Institut des Hautes études chinoises, vol. 36, 1994, pp. 227-246; et Jing Wang, *High Culture Fever. Politics, Aesthetic, and Ideology in Deng's China*, Berkeley, University of California Press, 1996.

<sup>36</sup> Cf. notamment pour Tsai Ming-liang, *Aiqing wansui* (Vive l'amour) (1994), *Heliu* (La rivière) (1996), *Dong* (Le trou) (1999), et pour Wong Kar-wai, *Chungking Express* (1994), *Fallen Angels* (1995).

Car, bien sûr, le spectacle de la société qui se voudrait si bien ordonné déraile. Il déraile de partout ou presque, ce qui donne un aspect désordonné à la société chinoise, encore plus marquant à Taiwan où la liberté de conscience et d'action est réelle, mais tout aussi présent en Chine communiste, dans des dimensions parfois totalement démesurées. Cet aspect est, en général, mal vu, car il «menace» la belle mécanique huilée que se devrait d'être une société bien organisée, et est ainsi étiqueté négativement sous le terme de «chaos» (*luan*), terme central du discours politique et moral dans toutes les sociétés chinoises. Pour les personnes qui restent réticentes devant le contrôle permanent que tente d'instaurer le système chinois sur la population au profit du pouvoir en place, quelqu'il soit, ce *luan* sera au contraire vu avec sympathie, même s'il n'est pas sans causer de problèmes dans la vie quotidienne. Fondamentalement, ce désordonnement des choses est à la fois une soupape de sécurité pour les participants au système et l'expression de la dimension cachée de la réalité qui subsiste sous le système et qui est probablement en Chine perceptible de la façon la plus directe possible : un monde de singularités libres, nomades, sans aucun principe, et que rien ne retient dans ses actes et dans la multiplication de ses facettes, un monde de purs événements. L'automate chinois rêvé n'est ainsi jamais assez bien programmé, ou bien il y en a toujours certains qui échappent au dressage, et ceux-ci, sur la base de ce contact avec le monde événementiel développent un autre modèle, un anti-modèle au confucianisme institutionnel, qui prendra forme soit dans l'éthique des chevaliers errants «des Vertes forêts», à la base de toute la littérature de cape et d'épée chinoise comme du roman classique *Au bord de l'eau*, et qui a toujours eu un grand écho dans les couches populaires<sup>37</sup>; soit dans le taoïsme magique ou philosophique qui recherche le contact et l'union avec les forces de la nature. Et c'est aussi ce monde hors de toute morale sociale que l'on retrouve dans la sublimation esthétique des lettrés poètes-calligraphes qui, ouverts aux influences taoïstes et bouddhiste-ghan, atteignent dans leur création artistique à l'espace événementiel du réel. À côté de sa version systémique, avec son pur singularisme qui tend vers le Grand narcissisme, la société chinoise connaît ainsi aussi un potentiel événementialiste où la libération de l'individu se fait dans la saisie des souffles qui composent le monde, dans une communication totale avec les événements, dans la saisie de la volonté de l'événement et son accompagnement.

Une fois ceci dit, on pourra alors peut-être mieux saisir pourquoi l'intégration si difficile de la Chine à la modernité occidentale devient apparemment plus aisée maintenant que c'est un monde postmoderne américain qu'il s'agit de rejoindre ou d'émuler. La Chine

<sup>37</sup> Cf. W. J. F. Jenner, «Tough guys, mateship and honour : Another Chinese tradition», *East Asian History*, n° 12, décembre 1996, pp. 1-34.

peut ainsi se moderniser, s'industrialiser, se développer, entrer dans l'ère de l'information et de l'Internet, et ce avec succès, sans pour autant adhérer aux principes politiques et culturels de la modernité occidentale, en tout cas autrement que pragmatiquement. On peut aussi voir pourquoi l'idée d'une postmodernité chinoise gagne en intérêt au vu des points de collusion entre les deux logiques postmoderne et traditionnelle chinoise. L'hypothèse qu'il faudra alors proposer, ce n'est pas que la Chine contemporaine est devenue postmoderne, mais qu'il y aurait en fait une homologie structurale et fonctionnelle entre le mode sociétal chinois et la postmodernité qui explique, à partir des éléments de base de la culture chinoise et non sous l'argument d'une occidentalisation ou d'une américanisation accélérée, les similarités que l'on retrouve dans les deux configurations. Autrement dit que la Chine est «postmoderne» par tradition. On comprendra alors combien l'analyse de la pensée événementielle chez Deleuze est importante à la fois pour la compréhension de la voie alternative de la postmodernité, et pour la compréhension de la logique à l'oeuvre dans la société chinoise. Car comme on l'a dit en introduction les catégories mentales qui régissent les sciences sociales et leur découpe du réel ne parviennent pas à appréhender la situation chinoise dans sa spécificité. L'adoption d'une pensée de la singularité, de l'événement, de l'expression, du simulacre permet au contraire de restituer la réalité de l'expérience chinoise dans des concepts intelligibles pour nous. Toutefois pour cela, il faut en effet accepter d'abandonner la grille cartésienne-kantienne pour une grille nietzschéenne. Mais comme Brunschvig le disait pour la compréhension du «moi» grec, cet obstacle épistémologique cartésien doit pouvoir être dépassé afin de s'ouvrir à d'autres types de subjectivité et de rationalité.

Enfin, pour finir, si cette hypothèse d'une homologie structurale et fonctionnelle est juste, ce qui devra être étayé par des recherches futures, alors il faudra peut-être en fait parler, à travers la mutation postmoderne occidentale, d'un processus de «sinisation», endogène et aux effets encore inimaginés, à l'oeuvre en Occident. Sans nécessairement aller jusque là, cette hypothèse permet en tout cas de remettre en question toute vision linéaire du progrès historique ou encore de l'avance de l'Occident sur la Chine ou le reste du monde. Tout au contraire, si la Chine est traditionnellement postmoderne, ce serait l'Occident qui connaîtrait un sérieux retard, comme certains spécialistes, tel Gernet, aiment à le souligner sur des sujets spécifiques. Mais plutôt que de retard ou d'avance, l'étude des différentes trajectoires historiques de chaque civilisation tend en fait à montrer que s'il y a peut-être une certaine unité des expériences humaines - et encore, c'est une unité de résultats -, celles-ci ne connaissent pas d'ordre objectif de succession, ni de supériorité objective de l'une sur l'autre. La suite de l'expérience historique occidental amènera alors probablement à «découvrir» des dimensions du réel ou des organisations sociales connues depuis longtemps dans des sociétés autres.

Dans tous les cas, il apparaît que l'ambition de Foucault, non pas de libérer l'individu de l'Etat et de ses institutions, mais «de nous libérer nous de l'Etat et du type d'institutionnalisation qui s'y rattache» reste à l'ordre du jour. Et cela est valable aussi pour la Chine, tout comme est valable son autre appel à «promouvoir de nouvelles formes de subjectivité refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles»<sup>38</sup>. Les Chinois ont en effet devant eux la tâche difficile de sortir de la gangue mentale que l'Etat chinois et son modèle de domination a imposé sur les individus, exactement comme ils ont tenté de le faire au début du siècle. Dans leur cas, la promotion de nouvelles formes de subjectivité sera alors probablement autant l'approfondissement de leur potentiel événementialiste que peut-être de devenir plus «individu» ou «sujet» dans le sens occidental. La recherche d'autonomie et la reconnaissance des libertés civiques peut en effet apporter un contrepoids à la singularisation stratégique à l'oeuvre dans le modèle sociétal traditionnel. Car les similarités entre société chinoise et société américaine s'arrêtent sur un point fondamental, qui est celui de la liberté, cette Idée de l'Amérique comme le dit Freitag, et qui, en Occident, implique la liberté civique. Il est évident que la réalité de cette liberté est problématique dans le système postmoderne, de contrôle, qu'elle tend même peut-être à devenir cette caricature de la liberté qu'est la liberté de tournebroche sans aucun effet sur les conditions qui la créent. Mais tant que la liberté, et l'égalité de droit à la liberté, sera le principe opérant de la société américaine, celle-ci devrait conserver la capacité d'éviter une pure réduction systémique et au contraire encourager la poursuite de la création de nouvelles formes de vie. Aux individus qui la composent de s'en apercevoir afin de pas connaître de trop près ou à une trop grande échelle le paradoxe de la liberté apparente et de l'hétéronomie totale de l'action comme c'est le cas en Chine, et peut-être déjà, selon certains, la voie suivie en Amérique. De l'autre côté, il sera probablement nécessaire d'examiner d'un peu plus près cette liberté leibnizienne, nietzschéenne, ou zen-taoïsme qui ne se réfère pas à un cadre politique institutionnel mais à une auto-saisie de son autonomie existentielle, et qui sans aucunement s'opposer à la liberté civique semble d'une certaine manière la transcender. C'est que l'on touche en fait à deux niveaux différents de la réalité, le plan social et le plan événementiel.

---

<sup>38</sup> M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *op. cit.*, p. 232

## Bibliographie

### 1. Modernité et postmodernité

- Agamben, Giorgio, *Bartleby ou la création*, Paris, Circé, 1995.
- Agamben, Giorgio, *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, 1990.
- Agulhon, Maurice, «1830 dans l'histoire du XIXème siècle français», in *Histoire vagabonde*, t. II, *Idéologies et politique dans la France du XIXème siècle*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 31-48.
- Anderson, Perry, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspéro, 1977.
- Augé, Marc, «Un ethnologue à Euro-Disney», *Le Monde Diplomatique*, août 1992, pp. 18-19.
- Bataille, Georges, «Le sens moral de la sociologie» (1946), *Critique*, n° 591-592, août-septembre 1996, pp. 583-591.
- Baudrillard, Jean, «The Ecstasy of Communication», in Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Seattle, Bay Press, 1983, pp. 126-134.
- Baudrillard, Jean, *Amérique*, Paris, Grasset, 1986.
- Baudrillard, Jean, *La société de consommation*, Paris, Denoël, 1970.
- Bellet, Harry, «La méthode schizophrénique d'un cloneur nommé Gilles Barbier», *Le Monde*, 24 février 2000, p. 31.
- Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand* (1928), Paris, Champs-Flammarion, 2000.
- Berman, Antoine, *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, 1995.
- Bischoff, Manfred, «Travail et citoyenneté. De la modernité à la postmodernité : l'expérience américaine», *Société*, n°18-19, été 1998, pp. 223-260.
- Bonny, Yves, «Modernité avancée ou postmodernité? Enjeux et controverses», *Société*, n° 18-19, été 1998, pp. 87-121.
- Borges, Jose-Luis, *Fictions*, Paris, Folio-Gallimard, 1983 (1957).
- Bourdieu, Pierre, «A propos de la famille comme catégorie réalisée», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 100, 1993, pp. 32-36.
- Buzon, Frédéric de, «L'individu et le sujet», in E. Guibert-Sledziewski et J. L. Vieillard-Baron (dir.), *Penser le sujet aujourd'hui*, Colloque de Cerisy (1986), Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988, pp. 17-30.

- Clain, Olivier, «Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective», *Société*, n° 17, été 1997, pp. 1-24.
- Côté, Jean-François, «Individualismes et individualité», introduction, in J. F. Côté (dir.), *Individualismes et individualité*, Montréal, Septentrion, 1995, pp. 9-23.
- Côté, Jean-François, «Panique dans la société. Edgar Allan Poe et les origines de la modernité esthétique aux Etats-Unis», *Société*, n° 15-16, été 1996, pp. 277-328.
- D'Ans, André-Marcel, «Règle explicite et interdits muets», *La Quinzaine littéraire*, août 1999, pp. 9-10.
- Debord, Guy, *La Société du spectacle*, Paris, Folio-Gallimard, 1992 (1967).
- Defert, Daniel, «Chronologie», in M. Foucault, *Dits et écrits. 1954-1988*, t. I, Paris, Gallimard, 1994, pp. 13-64.
- Deleuze, Gilles et Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Champs-Flammarion, 1996 (1977).
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980.
- Deleuze, Gilles, «Bartleby, ou la formule», in *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, pp. 89-114.
- Deleuze, Gilles, «Bégaya-t-il... », in *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, pp. 135-143.
- Deleuze, Gilles, «Contrôle et devenir», (entretien avec T. Negri) (1990), in *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, pp. 229-239.
- Deleuze, Gilles, «Entretien sur *L'Anti-Oedipe* (avec Félix Guattari)», (entretien avec C. Backès-Clément) (1972), in *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, pp. 24-38.
- Deleuze, Gilles, «Entretien sur *Mille Plateaux*», (entretien avec C. Descamps, D. Eribon et R. Maggiori) (1989), in *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, pp. 39-52.
- Deleuze, Gilles, «Fendre les choses, fendre les mots», (entretien avec R. Maggiori) (1986), in *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, pp. 115-128.
- Deleuze, Gilles, «Klossowski ou les corps-langage», in *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, Appendice III, pp. 325-250.
- Deleuze, Gilles, «L'immanence : une vie ...», *Philosophie*, n° 47, «Gilles Deleuze», septembre 1995, pp. 3-7.
- Deleuze, Gilles, «La vie comme oeuvre d'art», (entretien avec D. Eribon) (1986), in *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, pp. 129-138.
- Deleuze, Gilles, «Les conditions de la question : qu'est-ce que la philosophie?», *Chimères*, n° 8, mai 1990, repris dans *Philosophiques*, 1996, pp. 19-25.
- Deleuze, Gilles, «Louis Wolfson, ou le procédé», in *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, pp. 18-33.

- Deleuze, Gilles, «Lucrèce et le simulacre», in *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, Appendice II, pp. 307-324.
- Deleuze, Gilles, «Michel Tournier et le monde sans autrui», in *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, Appendice IV, pp. 350-372.
- Deleuze, Gilles, «Mystère d'Ariane selon Nietzsche», in *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, pp. 126-134.
- Deleuze, Gilles, «Nietzsche et Saint Paul, Lawrence et Jean de Patmos», in *Critique et Clinique*, Paris, Minuit, 1993, pp. 50-70.
- Deleuze, Gilles, «Platon et le simulacre», in *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, Appendice I, pp. 292-307.
- Deleuze, Gilles, «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle» (1990), in *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, pp. 240-247.
- Deleuze, Gilles, «Sur la philosophie», (entretien avec R. Bellour et F. Ewald) (1988), in *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, pp. 185-212.
- Deleuze, Gilles, «Sur Leibniz», (entretien avec R. Maggiori) (1988), in *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, pp. 213-222.
- Deleuze, Gilles, «Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne», in *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, pp. 40-49.
- Deleuze, Gilles, «Un portrait de Foucault», (entretien avec C. Parnet) (1986), in *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, pp. 139-161.
- Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.
- Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, 1993 (1953).
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.
- Deleuze, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF-Quadrige, 1998 (1963).
- Deleuze, Gilles, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988.
- Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Paris, PUF, Coll. Philosophes, 1995 (1965).
- Deleuze, Gilles, *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990.
- Dreyfus, Hubert et Paul Rabinow, «Foucault's interpretive analytic of ethics», in H. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 2nd ed., 1983, pp. 253-264.
- Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Points-Seuil, 1987 (1983).
- Eco, Umberto, «Voyage dans l'hyperréalité» (1975), in *La guerre du faux*, Paris, Grasset, 1985.

- Filion, Jean-François, «*Dialectique et société*, une recension», *Société*, n° 18-19, été 1998, pp. 123-142.
- Fortier, Frances, «Le récit de la postmodernité», in Y. Boisvert (dir.) *Postmodernité et sciences humaines*, Montréal, Liber, 1998, pp. 23-46.
- Foucault, Michel *et alii*, «Table ronde du 20 mai 1978», in M. Foucault, *Dits et écrits. 1954-1990*, t. IV, Paris, Gallimard, 1994, pp. 20-34.
- Foucault, Michel et Gilles Deleuze, «Introduction générale», F. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes* (1967), in M. Foucault, *Dits et écrits*, t. I, 1994, pp. 561-564.
- Foucault, Michel et Gilles Deleuze, «Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage, (entretien) (1966)», in M. Foucault, *Dits et écrits*, t. I, 1994, pp. 549-552.
- Foucault, Michel, «A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours» (1984), (traduction modifiée par Foucault de l'original paru in H. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*), in *Dits et écrits*, t. IV, 1994, pp. 609-631.
- Foucault, Michel, «Cours du 14 janvier 1976», in *Dits et écrits*, t. III, 1994, pp. 175-189.
- Foucault, Michel, «Deux essais sur le pouvoir et le sujet», in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984 (1983), pp. 297-315.
- Foucault, Michel, «Entretien avec *Michel Foucault*», (avec D. Trombadori) (1978), in *Dits et écrits*, t. IV, 1994, pp. 41-95.
- Foucault, Michel, «Espace, savoir et pouvoir» (1982), in *Dits et écrits*, t. IV, 1994, pp. 278-280.
- Foucault, Michel, «Foucault répond à Sartre», (entretien) (1968), in *Dits et écrits*, t. I, 1994, pp. 662-668.
- Foucault, Michel, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», (entretien) (1984), in *Dits et écrits*, t. IV, 1994, pp. 708-729.
- Foucault, Michel, «L'homme est-il mort?», (entretien avec C. Bonnefoy) (1966), in *Dits et écrits*, t. I, 1994, pp. 540-544.
- Foucault, Michel, «La pensée du dehors» (1966), in *Dits et écrits*, t. I, 1994, pp. 518-539.
- Foucault, Michel, «La poussière et le nuage» (1980), in *Dits et écrits*, t. IV, 1994, pp. 11-19.
- Foucault, Michel, «La société disciplinaire en crise» (1978), in *Dits et écrits*, t. III, 1994, pp. 532-534.
- Foucault, Michel, «La société punitive» (1973), in *Dits et écrits*, t. II, 1994, pp. 456-470.

- Foucault, Michel, «La technologie politique des individus» (1982), in *Dits et écrits*, t. IV, 1994, pp. 813-828.
- Foucault, Michel, «La vérité et les formes juridiques» (1974), in *Dits et écrits*, t. II, 1994, pp. 538-646.
- Foucault, Michel, «Le retour de la morale», (entretien avec G. Barbedette et A. Scala) (1984), in *Dits et écrits*, t. IV, 1994, pp. 696-707.
- Foucault, Michel, «Le sujet et le pouvoir» (1984), in *Dits et écrits*, t. IV, 1994, pp. 222-243.
- Foucault, Michel, «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps», (entretien avec L. Finas) (1977), in *Dits et écrits*, t. III, 1994, pp. 228-236.
- Foucault, Michel, «Les techniques de soi» (1982), in *Dits et écrits*, t. IV, 1994, pp. 783-813.
- Foucault, Michel, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» (1971), in *Dits et écrits*, t. II, 1994, pp. 136-156.
- Foucault, Michel, ««Omnes et singulatim» : vers une critique de la raison politique» (1979), in *Dits et écrits*, t. IV, 1994, pp. 134-161.
- Foucault, Michel, «On the genealogy of ethics : an overview of work in progress» (entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow), in H. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 2nd ed., 1983, pp. 229-264.
- Foucault, Michel, «Politique et éthique : une interview» (1983), in *Dits et écrits*, t. IV, 1994, pp. 584-590.
- Foucault, Michel, «Préface» à l'édition anglaise de *L'Anti-Oedipe* (1977), in *Dits et écrits*, t. III, 1994, pp. 133-137.
- Foucault, Michel, «Qu'est-ce que les Lumières?» (a.) (1984), in *Dits et écrits*, t. IV, 1994, pp. 562-578.
- Foucault, Michel, «Qu'est-ce que les Lumières?» (b.) (1983), in *Dits et écrits*, t. IV, 1994, pp. 679-688.
- Foucault, Michel, «Revenir à l'histoire» (1972), in *Dits et écrits*, t. II, 1994, pp. 268-281.
- Foucault, Michel, «Structuralisme et poststructuralisme», (entretien avec G. Raulet) (1983), in *Dits et écrits*, t. IV, 1994, pp. 431-457.
- Foucault, Michel, «Sur les façons d'écrire l'histoire», (entretien avec R. Bellour) (1967), in *Dits et écrits*, t. I, 1994, pp. 585-600.
- Foucault, Michel, «The Subject and Power», in H. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 2nd ed., 1983, pp. 208-226.

- Foucault, Michel, «Theatrum philosophicum» (1970), *Critique*, n° 591-592, août-septembre 1996, pp. 703-726.
- Foucault, Michel, «Une histoire restée muette» (1966), in *Dits et écrits*, t. I, 1994, pp. 545-549.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits, 1954-1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 1994, 4 tomes.
- Foucault, Michel, *Le souci de soi, (Histoire de la sexualité, t. III)*, Paris, Gallimard, 1984.
- Frank, Manfred, *L'ultime raison du sujet*, Arles, Actes Sud, 1988.
- Freitag, Michel, «La condition paradoxale de l'art dans la société postmoderne», *Société*, n° 15-16, été 1996, pp. 59-155.
- Freitag, Michel, «La crise des sciences sociales et la question de la normativité», in *Le naufrage de l'université, et autres essais d'épistémologie politique*, Québec-Paris, Nuit Blanche-La Découverte, 1995, pp. 73-164.
- Freitag, Michel, «La dissolution de la société dans le «social» », in *Le naufrage de l'université, et autres essais d'épistémologie politique*, Québec-Paris, Nuit Blanche-La Découverte, 1995, pp. 165-196.
- Freitag, Michel, «La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique», *Société*, n° 12-13, hiver 1994, pp. 1-137.
- Freitag, Michel, «Les racines anglaises de l'Amérique et la modernité distincte de l'Angleterre», *Société*, n° 14, hiver 1995, pp. 119-147.
- Freitag, Michel, «La société informatique et le respect des formes», in *Le naufrage de l'université, et autres essais d'épistémologie politique*, Québec-Paris, Nuit Blanche-La Découverte, 1995, pp. 197-267.
- Freitag, Michel, «Le naufrage de l'université», in *Le naufrage de l'université, et autres essais d'épistémologie politique*, Québec-Paris, Nuit Blanche-La Découverte, 1995, pp. 27-71.
- Freitag, Michel, «Pour un dépassement de l'opposition entre «holisme» et «individualisme» en sociologie», in J. F. Côté (dir.), *Individualismes et individualité*, Montréal, Septentrion, 1995, pp. 263-326.
- Freitag, Michel, «Pour une approche théorique de la postmodernité comprise comme une mutation de la société», *Société*, n° 18-19, été 1998, pp. 1-61.
- Gagné, Gilles, «Gauchet, la France et le rêve américain», *Société*, n° 12-13, hiver 1994, pp. 157-191.
- Gagné, Gilles, «Les transformations du droit dans la problématique de la transition à la postmodernité», *Les Cahiers de Droit*, vol. 33, n° 3, septembre 1992, pp. 701-733.

- Ghosh, Peter, «Some problems with Talcott Parsons' version of the Protestant Ethic», *Archives européennes de sociologie*, vol. XXXV, n° 1, 1994.
- Giddens, Anthony, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994 (1990).
- Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
- Gombrich, Ernst, *Histoire de l'art*, Paris, Flammarion, 4ème éd., 1992.
- Gros, Frédéric, «Le Foucault de Deleuze : une fiction métaphysique», *Philosophie*, n° 47, «Gilles Deleuze», septembre 1995, pp. 53-63.
- Gualandi, Alberto, *Deleuze*, Paris, Les Belles lettres, Coll. Figures du savoir, 1998.
- Habermas, Jürgen, «L'individualisation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de George Herbert Mead», in J. Habermas, *La pensée post-métaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Armand Colin, 1993 (1988), pp. 187-241.
- Habermas, Jürgen, «La modernité : un projet inachevé», *Critique*, n° 413, octobre 1981, pp. 950-967.
- Habermas, Jürgen, «Taking aim at the heart of the present : On Foucault's lecture on Kant's *What is Enlightenment?*» (1989), in Michael Kelly (ed.), *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1994, pp. 149-154.
- Habermas, Jürgen, *La pensée post-métaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Armand Colin, 1993 (1988).
- Habermas, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988 (1985).
- Haesler, Aldo, «Cartologiques. De quelques manières de réaliser la régulation de l'état de fait postmoderne», *Société*, n° 14, hiver 1995, pp. 191-249.
- Hermet, Guy, «L'individu-citoyen dans le christianisme occidental», in Pierre Birnbaum et Jean Leca (éd.), *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Paris, Presses FNSP, 1986, pp. 132-158.
- Hoarau, Jacques, «La postmodernité. Un essai de clarification», *Société*, n° 15-16, été 1996, pp. 9-57.
- Jameson, Fredric, «Postmodernism and Consumer Society», in Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Seattle, Bay Press, 1983, pp. 111-125.
- Jameson, Fredric, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991.
- Kant, Emmanuel, «Qu'est-ce que les Lumières?» (1784), in *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée?, Qu'est-ce que les Lumières? et autres textes*, Paris, GF-Flammarion, 1991, pp. 43-51.

- Kant, Emmanuel, «Théorie et pratique» (1793), in *Théorie et pratique, Droit de mentir*, Paris, Vrin, 1990, pp. 9-59.
- Lalonde, Michel, «Sur Niklas Luhmann : l'être et la société comme résolution de problèmes», *Société*, n° 14, hiver 1995, pp. 1-34.
- Laurent, Alain, *Histoire de l'individualisme*, Paris, PUF, Coll. Que sais-je?, 1993.
- Liotard, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.
- Liotard, Jean-François, «Nietzsche et les Sophistes. La logique qu'il nous faut», série de cinq cours, Université de Vincennes, 1975-1976, [www.deleuze.fr.st/TXT/jf1070275.html](http://www.deleuze.fr.st/TXT/jf1070275.html) et sq.
- Mead, George Herbert, *L'Esprit, le soi, la société*, Paris, PUF, 1963 (1934).
- Philonenko, Alexis, *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*, 2 tomes, Paris, Vrin, 1993 (1969, 1972)
- Pierrat, Emmanuel, «Les Fleurs du mal réhabilité», *Le Monde*, 6-7 juin 1999, p. 16.
- Pinard, Rolande, «La fin du travail : qu'est-ce à dire?», *Société*, n° 18-19, été 1998, pp. 199-222.
- Pirès, Alvaro P., «La méthode qualitative en Amérique du Nord : un débat manqué (1918-1960)», *Sociologie et Société*, vol. XIV, n° 1, 1982, pp. 15-29.
- Raulet, Gérard, «Poétique de l'histoire. Réflexions sur la démocratie postmoderne», in Y. Boisvert (dir.), *Postmodernité et sciences humaines*, Montréal, Liber, 1998, pp. 47-67.
- Raulet, Gérard, *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, Paris, GF-Flammarion, 1995.
- Renaut, Alain, «L'avènement de l'individu comme dissolution du sujet», in J. F. Côté (dir.), *Individualismes et individualité*, Montréal, Septentrion, 1995, pp. 27-41.
- Renaut, Alain, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.
- Renaut, Alain, *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1995.
- Revel, Judith, «Foucault lecteur de Deleuze : de l'écart à la différence», *Critique*, n° 591-592, août-septembre 1996, pp. 727-735.
- Riesman, David, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1989 (1949).
- Schmid, Wilhelm, «Foucault : la forme de l'individu», *Le Magazine littéraire*, n° 264, avril 1989, pp. 54-56.
- Shecter, Stephen, «Luhmann et le politique : au-delà de l'incroyable», *Société*, n° 14, hiver 1995, pp. 35-66.
- Sloterdijk, Peter, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 2000.
- Taylor, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992.

- Taylor, Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989.
- Touraine, Alain, *La critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1991.
- Vernant, Jean-Pierre, «L'individu dans la cité», in *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Folio-Histoire, 1989 (1987), pp. 211-232.
- Wang, David Der-wei, «Foreword», in Eileen Chang, *The Rouge of the North*, Berkeley, University of California Press, 1998, pp. vii-xxx.
- Weber, Max, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971 (1920).
- Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965 (1922).
- Weber, Max, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Paris, Gallimard, 1991 (1920).
- Weber, Max, *La ville*, Paris, Aubier, 1992 (1920).
- Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1904-1905)*, Paris, Plon, 1964.
- Weiss, Kenneth R., «Academia wary of cyber-schooling», *Los Angeles Times*, repris dans *China Post*, 13 avril 1998, p. 6.
- Wellmer, Albrecht, «Dialectique de la modernité et de la postmodernité. La critique de la raison après Adorno», in *J. F. Lyotard. Réécrire la modernité. Les cahiers de Philosophie*, Lille, Presses de l'Université de Lille III, 1988, pp. 99-161.
- Zaoui, Pierre, «La «grande identité» Nietzsche-Spinoza : quelle identité?», *Philosophies*, n° 47, «Gilles Deleuze», septembre 1995, pp. 64-84.
- Zourabichvili, François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, Coll. Philosophies, 1996 (1994).

## 2. Chine

- Balasz, Etienne, *La bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Tel-Gallimard, 1968.
- Barlow, Tani E., «Theorizing women : *funü, guojia, jiating* (Chinese women, Chinese state, Chinese family)», in A. Zito and T. E. Barlow (ed), *Body, Subject and Power in China*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pp. 253-289.
- Barmé, Geremie and John Minford (ed), *Seeds of Fire. Chinese Voices of Conscience*, New York, Noonday Press, 1989.
- Barmé, Geremie, and Linda Jaivin (ed), *New Ghosts, Old Dreams. Chinese Rebel Voices*, New York, Random House, 1992.
- Bei, Dao, *Vagues*, Arles, Picquier, 1993.
- Bergère, Marie-Claire, *L'âge d'or de la bourgeoisie chinoise. 1911-1937*, Paris, Flammarion, 1986.
- Bergère, Marie-Claire, *Sun Yat-sen*, Paris, Fayard, 1994.
- Billeter, Jean-François, «Arrêt, vision, et langage : Essai d'interprétation du *Ts'i wou-louen* de Tchouang-Tseu», *Philosophie*, n° 44, déc. 1994, pp. 12-51.
- Billeter, Jean-François, «La phénoménologie de l'activité dans le *Zhuangzi*», *Asiatische Studien / Etudes Asiatiques*, vol. 47, n° 4, 1993, pp. 545-558.
- Billeter, Jean-François, «Non-pouvoir et non-vouloir dans le *Zhuangzi* - Un paradigme», *Asiatische Studien / Etudes Asiatiques*, vol. 50, n° 4, 1996, pp. 853-880.
- Billeter, Jean-François, *Chine trois fois muette*, Paris, Allia, 2000.
- Can, Xue, *Dialogues en paradis*, Paris, Gallimard, 1992.
- Chang, Eileen, *The Rouge of the North*, Berkeley, University of California Press, 1998 (1957).
- Chen, Lichuan et Christian Thimonier (éd.), *L'impossible printemps. Une anthologie du Printemps de Pékin*, Paris, Rivages, 1990.
- Chen, Maiping, «On the absence of the self : From modernism to postmodernism», in W. Larson and A. Weddell-Weddellsborg (ed), *Inside Out. Modernism and Postmodernism in Chinese Literary Culture*, Aarhus (Danemark), Aarhus University Press, 1993, pp. 78-90.
- Chen, Yan, «Les courants d'idées en Chine après 1989», *Perspectives chinoises*, n° 36, juillet-août 1996, pp. 5-12.
- Cheng, François, *L'écriture poétique chinoise*, Paris, Points-Seuil, 1996 (1977).
- Cheng, François, *Vide et Plein. Le langage pictural chinois*, Paris, Seuil, 1979.

- Chesnaux, Jean, «China in the eyes of French intellectuals», *East Asian History*, n° 12, dec. 1996, pp. 51-64.
- Chevrier, Yves, «Chine, fin de règne du lettré? Politique et culture à l'époque de l'occidentalisation», *Extrême-Orient/Extrême-Occident*, n° 4, 1984, pp. 81-139.
- Chevrier, Yves, «De l'occidentalisme à la solitude : Chen Duxiu et l'invention de la modernité chinoise», *Etudes chinoises*, n° 3, 1984, pp. 7-34.
- Chevrier, Yves, «Empire et universalisme en Chine : les conséquences d'une histoire autre», *La Quinzaine littéraire*, n° 629, août 1993, pp. 34-36.
- Chevrier, Yves, «L'empire distendu : esquisse du politique en Chine des Qing à Deng Xiaoping», in J. F. Bayart, *La Greffe de l'Etat*, Paris, Karthala, 1996, pp. 263-395.
- Chevrier, Yves, «La question de la société civile, la Chine et le chat du Cheshire», *Etudes chinoises*, vol. XIV, n° 2, automne 1995, pp. 153-251.
- Chevrier, Yves, *La Chine moderne*, Paris, PUF, Coll. Que sais-je?, 1992.
- Chong, Woei Lien, «Alienation in the modern metropolis : The visual idiom of Taiwanese film director Tsai Ming-liang», *China Information*, vol. IX, n° 4, spring 1995, pp. 81-95.
- Chow, Tse-tsung, *The May 4th Movement. Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1960.
- Cohen, Myron L., «Being Chinese : The peripheralization of traditional identity», in Tu Wei-ming (ed), *The Living Tree. The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford, Stanford University Press, 1994, pp. 88-108.
- Cohen, Myron L., «Cultural and political inventions in modern China : The case of the Chinese "Peasant"», in Tu Wei-ming (ed.), *China in Transformation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994, pp. 151-170.
- Cohen, Myron L., «Family management and family division in contemporary rural China», *The China Quarterly*, n° 130, juin 1992, pp. 357-377.
- Cohen, Myron L., «North China rural families changes during the Communist era», *Etudes chinoises*, vol. XVII, n° 1-2, printemps-automne 1998, pp. 61-153.
- Cohen, Myron L., *House United, House Divided. The Chinese Family in Taiwan*, New York, Columbia University Press, 1976.
- Dardess, John W., «Civil society in Early Ming China», in C. LeBlanc et A. Rocher (dir.), *Etat, société civile et sphère publique en Asie de l'Est*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, Sociétés et cultures de l'Asie n° 1, CETASE, 1998, pp. 37-48.
- De Bary, Wm. Theodore (ed), *Sources of Chinese Tradition*, vol. II, New York, Columbia University Press, 1964.

- Duchesne, Isabelle, «Les cercles d'amateurs de Jingxi à Pékin et Shanghai (1910-1937)», in C. LeBlanc et A. Rocher (dir.), *Etat, société civile et sphère publique en Asie de l'Est*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, Sociétés et cultures de l'Asie n° 1, CETASE, 1998, pp. 67-82.
- Etiemble, *L'Europe chinoise*, 2 tomes, Paris, Gallimard, 1988, 1989.
- Fairbank, John King, «Modernization and its discontent», *China Quarterly*, n° 90, 1982, pp. 296-301.
- Fei, Xiaotong, *From the Soil. The Foundations of Chinese Society*, Berkeley, University of California Press, 1992 (1948).
- Frodon, Jean-Michel (dir.), *Hou Hsiao-hsien*, Paris, Ed. Cahiers du cinéma, Coll. Essais, 1999.
- Gao, Minglu (ed), *Inside Out : New Chinese Art*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- Gernet, Jacques, «Chine moderne, Chine traditionnelle», *Etudes chinoises*, vol. IV, n° 1, 1985, pp. 7-13.
- Gernet, Jacques, *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994.
- Goldstein, Joshua, «Mei Lanfang and the nationalization of Peking Opera, 1912-1930», *Positions*, vol. 7, n° 2, fall 1999, pp. 377-420.
- Goodman, Bryna, «Civic activity without a public sphere? Urban regional associations between state and society in 1930s Shanghai», in C. LeBlanc et A. Rocher (dir.), *Etat, société civile et sphère publique en Asie de l'Est*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, Sociétés et cultures de l'Asie n° 1, CETASE, 1998, pp. 111-137.
- Guo, Jian, «Resisting modernity in contemporary China. The Cultural Revolution and postmodernism», *Modern China*, vol. 25, n° 3, july 1999, pp. 343-376.
- Hasumi, Shiguehiko, «Nostalgie du présent», in J. M. Frodon (dir.), *Hou Hsiao-hsien*, Paris, Ed. Cahiers du cinéma, Coll. Essais, 1999, pp. 48-51.
- Hsia, C. T., *A History of Modern Chinese Fiction*, with an introduction by David Der-Wei Wang, Bloomington, Indiana University Press, 1999 (1961).
- Huang, Philip C. C. «“Public sphere”/“Civil Society” in China? The third realm between state and society», *Modern China*, vol. 19, n° 2, april 1993, pp. 216-240.
- Huot, Claire, *Handbook on Cultural Change in China*, Durham, Duke University Press, 2000.
- Huot, Marie Claire, *La petite révolution culturelle*, Arles, Picquier, 1994.
- Jenner, W. J. F., «Tough guys, mateship and honour : Another Chinese tradition», *East Asian History*, n° 12, december 1996, pp. 1-34.

- Jullien, Francois, *La propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris, Seuil, 1992.
- Jullien, Francois, *Le sage est sans idée. Ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 1998.
- Jullien, Francois, *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1996.
- King, Ambrose Yeo-chi, «Kuan-hsi and network building : A sociological interpretation», *Daedalus*, vol. 120, n° 2, spring 1991, pp. 63-84.
- King, Ambrose Yeo-chi, «The individual and group in confucianism : A relational perspective», in D. Munro (ed), *Individualism and Holism : Studies in Confucian and Taoist Values*, Ann Arbor (Mich.), University of Michigan, 1985, pp. 57-70.
- Kuhn, Philip A., *Les origines de l'Etat chinois moderne*, Paris, EHESS-Cahiers des Annales, 1999.
- Lang, Olga, *Chinese Family and Society*, New Haven, Yale University Press, 1946.
- Lee, Leo Ou-fan, *Shanghai Modern : The Flowering of a New Urban Culture in China. 1930-1945*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999.
- Lin, Yutang, *La Chine et les Chinois*, Paris, Payot, 1997 (1937).
- Liu, Sola, «Lantian lühai» (Ciel bleu, mer verte), in Liu Xinwu *et al.*, *Zhongguo dalu xiandai xiaoshuoxuan* (Nouvelles choisies de littérature moderne de Chine continentale), Taipei, Yuan-shen, 1987, pp. 123-177.
- Liu, Xiaobo, «La fierté nationale de l'esclave. A propos de la récente vague de nationalisme en Chine» (1994), *Perspectives chinoises*, n° 40, mars-avril 1997, pp. 34-37.
- Liu, Xiaobo, *Mori xingcunzhi de dubai* (Monologue d'un rescapé du dernier jour), Taipei, Shibao wenhua chubanshe, Lishi yu xianchang congshu, 1992.
- Londres, Albert, «La Chine en folie», in *Oeuvres complètes*, Paris, Arléa, 1992 (1925).
- Margery Wolf, *Women and Family in Rural Taiwan*, Stanford, Stanford University Press, 1972.
- Metzger, Thomas A., «Hong-Kong's Oswald Spengler : H. K. H. Woo (Hu Kuo-heng) and Chinese resistance to convergence with the West», *American Journal of Chinese Studies*, vol. 4, n° 1, april 1997, pp. 1-49.
- Metzger, Thomas A., «The Western concept of civil society in the context of Chinese history», Stanford (Ca.), Hoover Institution, 1997, disponible sur le site [www-hoover.stanford.edu/publications/he/21/a.html](http://www-hoover.stanford.edu/publications/he/21/a.html).
- Needham, Joseph, *La science chinoise et l'Occident (Le grand titrage)*, Paris, Seuil, 1973 (1969).
- Roberts, Claire, «Tradition and modernity: The life and art of Pan Tianshou (1897-1971)», *East Asian History*, n° 15-16, june-december 1998, pp. 67-96.

- Rowe, William T., «The problem of “civil society” in late imperial China», *Modern China*, vol. 19, n° 2, avril 1993, pp. 139-157.
- Saussy, Haun, *The Problem of a Chinese Aesthetic*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- Sidane, Victor, *Le Printemps de Pékin*, Paris, Gallimard-Julliard, 1980.
- Spence, Jonathan, *The Chan's Great Continent. China in Western Minds*, New York, Norton, 1998.
- Sun, Lung-kee, «Contemporary Chinese culture : structure and emotionality», *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 26, july 1991, pp. 1-41.
- Sun, Lung-kee, *Zhongguo wenhua de shenceng jiegou* (La structure profonde de la culture chinoise), Hong-Kong, Jixianshe, 1992 (1983).
- Thoraval, Joël, «De la philosophie en Chine à la «Chine» dans la philosophie. Existe-t-il une philosophie chinoise?», *Esprit*, mai 1994, pp. 5-38.
- Thoraval, Joël, «La «fièvre culturelle» chinoise : de la stratégie à la théorie», *Critique*, n° 507-508, août-septembre 1989, pp. 558-572.
- Thoraval, Joël, «La tradition rêvée. Réflexions sur l'*Elégie du Fleuve* de Su Xiaokang», *Bulletin de Sinologie*, n° 61, novembre 1989, pp. 18-32.
- Thoraval, Joël, «Pourquoi les «religions chinoises» ne peuvent-elles pas apparaître dans les statistiques occidentales?», *Perspectives chinoises*, n° 1, mars 1992, pp. 37-44.
- Tu, Wei-ming, «Iconoclasm, holistic vision, and patient watchfulness : A personal reflection on the modern Chinese intellectual quest», *Daedalus*, vol. 116, n° 2, spring 1987, pp. 75-94.
- Viltard, Yves, «Naissance de la Chine contemporaine aux Etats-Unis. L'archéologie d'un énoncé sinologique américain», *Perspectives chinoises*, n° 54, juillet-août 1999, pp. 60-82.
- Wakeman, Frederic, Jr., «The civil society and public sphere debate. Western reflections on Chinese political culture», *Modern China*, vol. 19, n° 2, avril 1993, pp. 108-138.
- Wang, Hui, «Zhang Taiyan's concept of the individual and modern Chinese identity», in Yeh Wen-hsin (ed), *Becoming Chinese : Passages to Modernity and Beyond*, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 231-259.
- Wang, Jing, *High Culture Fever. Politics, Aesthetic, and Ideology in Deng's China*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- Weber, Max, *Confucianisme et taoïsme*, Paris, Gallimard, 2000 (1920).
- Weddell-Weddellsborg, Anne, «The changing concept of self as reflected in Chinese literature of the 1980s», in V. Alleton et A. Volkov (dir.), *Notions et perceptions du*

- changement en Chine*, Paris, Collège de France/Institut des Hautes études chinoises, vol. 36, 1994, pp. 227-246.
- Will, Pierre-Etienne, «Chine moderne et sinologie» (discours de la Leçon inaugurale de la chaire d'Histoire de la Chine moderne du Collège de France, avril 1992), *Annales HSS*, vol. XLIX, n° 1, janvier-février 1994, pp. 7-26.
- Will, Pierre-Etienne, «Développement quantitatif et développement qualitatif en Chine à la fin de l'époque impériale», *Annales HSS*, vol. XLIX, n° 4, 1994, pp. 863-902.
- Will, Pierre-Etienne, «Introduction. Entre présent et passé», in P. Kuhn, *Les origines de l'Etat chinois moderne*, Paris, EHESS-Cahiers des Annales, 1999, pp. 11-68.
- Yang, Mayfair Mei-hui, (ed), *Spaces of Their Own : Women's Public Sphere in Transnational China*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
- Yang, Mayfair Mei-hui, *Gifts, Favors and Banquets. The Art of Social Relationships in China*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1994.
- Yu, Hua, *Un monde évanoui*, Arles, Picquier, 1995.
- Zafanolli, Wojtek, «Le nouveau cours littéraire : Portrait d'une génération individualiste», in C. Aubert et al., *La société chinoise après Mao. Entre autorité et modernité*, Paris, Fayard, 1986, pp. 155-228.