

Université de Montréal

# Le postmodernisme : une idéologie démobilisatrice ?

par

Sébastien Despelteau

Département de science politique,

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès sciences (M.Sc.)  
en science politique

Septembre 1999

© Sébastien Despelteau



JA  
39  
U54  
2000  
V.005

Université de Montréal

Le postmodernisme :  
une idéologie démobilisatrice ?

par

par

Stéphane Lévesque

Département de sciences politiques

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maîtrise en sciences politiques  
en sciences politiques

Septembre 1999

278 pages



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**Le postmodernisme :  
une idéologie démobilisatrice ?**

présenté par :

**Sébastien Despelteau**

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Michel Duquette	Président-rapporteur
André-J. Bélanger	Directeur de recherche
Laurent McFalls	Membre du jury

Mémoire accepté le : 2000 - 01 - 28

# Sommaire

Le postmodernisme se présente généralement comme une nouvelle théorie «critique» des fondements rationnels de la modernité. Pourtant, ses porte-parole exposent des idées qui ne se limitent pas uniquement au champ des sciences sociales : elles occupent aussi la scène politique. Les postmodernistes tiennent un discours normatif substantiel à propos de l'individu, de la société, de la démocratie et de l'État.

L'objectif de cette étude consiste donc à analyser le postmodernisme vu comme une idéologie. On reconnaît ainsi la présence d'un *adversaire* – les rationalistes –, d'un *nous* – dont les membres sont les exclus de la modernité (les femmes, les Noirs, les minorités ethniques et homosexuelles) – et d'un *projet de gouverner* – accroître la participation politique.

L'idéologie postmoderne dissimule cependant une faille importante : son contenu est démobilisateur. Le *nous*, en lutte contre l'*adversaire*, se révèle incapable de rassembler ses membres qui se considèrent comme des êtres de désir et de différence aux croyances multiples. Quant au *projet politique*, il se fonde sur l'apport de mouvements morcelés et désunis.

L'hypothèse de la démobilisation est étayée par un corpus d'auteurs allant de Foucault à Young, en passant, entre autres, par Lyotard et Rorty.

# Table des matières

<b>SOMMAIRE</b>	<b>iv</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b>	<b>v</b>
<b>REMERCIEMENTS</b>	<b>viii</b>
<b>INTRODUCTION</b>	<b>1</b>
<b>Postmodernisme, idéologie et mobilisation</b>	
Le discours idéologique postmoderne	3
La mobilisation : l'impasse postmoderne	7
L'ordre de l'analyse	11
<b>CHAPITRE I</b>	<b>13</b>
<b>Les rationalistes, <i>adversaires</i> postmodernes</b>	
Introduction	13
La filiation intellectuelle et théorique du postmodernisme	14
La modernité politique	16
L'individu, unité asservie... et d'asservissement	18
L'abnégation de soi	19
L'impérialisme culturel	21
La raison, dispositif d'unification et d'exclusion	24
La contrainte générale	25
La dichotomie raison/corps	28
Le progrès, processus de contrôle	30
Le rapport pouvoir-savoir-norme	32
Les agents de la société disciplinaire	35

L'institutionnalisation des contrôles sociaux et politiques	37
Conclusion : les rationalistes, adversaires postmodernes	41
<b>CHAPITRE II</b>	<b>43</b>
<b>Le <i>nous</i> postmoderne (1)</b>	
Introduction	43
Le <i>nous</i> (1)	44
Hypothèses	45
L'individu postmoderne : entre l'épanouissement du moi et le repli sur soi	45
L'ère de la consommation de masse	46
La notion de désir	49
La réhabilitation de la raison	52
L'identité postmoderne : dans l'axe de la différence... et de l'indifférence	55
Le rapport identité/différence	56
Pluralisme ou morcellement identitaire ?	60
Contingence et indifférence	63
Conclusion : désir, différence et démobilisation	68
<b>CHAPITRE III</b>	<b>70</b>
<b>Le <i>nous</i> postmoderne (2)</b>	
Introduction	70
Le <i>nous</i> (2)	71
Hypothèses	71
La vérité postmoderne : dans un réseau d'échange et de diversité	72
Savoir, langage et vérité	72
Vérités multiples, pacifiques ou avantageuses	75
La solidarité postmoderne : provisoire et sensible	80
La masse	82
Sentiment et communauté émotionnelle	83
Sentiment et communauté située	87
Conclusion : diversité, sensibilité et démobilisation	91

	vii
<b>CHAPITRE IV</b>	<b>93</b>
<b><i>Le projet politique postmoderne</i></b>	
Introduction	93
Un projet mobilisateur et total ?	94
Hypothèses	95
Les acteurs politiques postmodernes	96
Les mouvements sociaux	96
Les mouvements dans l'arène publique	99
L'organisation d'une coalition	105
Les institutions politiques postmodernes	111
La démocratie du «dissensus»	111
La démocratie à représentation spécifique	116
L'État postmoderne	120
Conclusion : un projet démobilisateur et partiel	123
<b>CONCLUSION</b>	<b>125</b>
<b><i>Le postmodernisme : une idéologie démobilisatrice</i></b>	
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>131</b>

# Remerciements

Deux années d'efforts et de détermination auront été nécessaires pour réaliser cette étude sur le postmodernisme. Sans le soutien de mon directeur de recherche, André-J. Bélanger, elle ne serait jamais arrivée à terme. Comme de sages conseils, ses commentaires et ses suggestions m'ont grandement aidé. C'est à un grand maître-pédagogue que sont offerts ces remerciements.

Ma reconnaissance va aussi à mes amis, à ma famille et à ma copine, Julie. Telle une chaleur douce et persistante, leurs encouragements ont donné un confort à mes idées.



# Introduction

---

## Postmodernisme, idéologie et mobilisation

En 1996, l'«affaire Sokal» suscite la controverse dans les milieux universitaires français et américains au sujet du postmodernisme, ce mouvement de pensée contemporain qui remet en question le statut d'idéaux universels comme la raison, le progrès et... la science.

Alan Sokal, professeur de physique, s'attaque à la critique de la science en publiant, dans la revue culturelle *Social Text*, un article<sup>1</sup> parodiant le verbiage pseudo-scientifique en vogue chez les penseurs postmodernes. L'année suivante, avec Jean Bricmont, il dénonce cette fois les abus de langage commis par les intellectuels français sur lesquels se fonde le postmodernisme américain<sup>2</sup>. Pour les deux physiciens, des philosophes comme Jean-

---

1. Alan D. SOKAL, «Transgressing the Boundaries : Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity», *Social Text*, n°s 46-47, printemps-été 1996, p. 217-252. Traduit en français sous le titre «Transgresser les frontières : vers une herméneutique transformative de la gravitation quantique».

2. Alan SOKAL et Jean BRICMONT, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 21.

François Lyotard et Jean Baudrillard emploient un vocabulaire scientifique (théorème de Gödel, géométrie fractale, théorie du chaos, etc.) qu'ils ne maîtrisent pas, voire ne comprennent pas pour étayer leur thèse relativiste de la science.

Cependant, Sokal et Bricmont offrent uniquement une critique soutenue de la faible rigueur scientifique des écrits postmodernes. Ainsi, malgré l'audience qu'il a reçue et les remous qu'il a créés, leur réquisitoire a seulement attiré l'attention de professeurs et d'étudiants sur la «science postmoderne» et non sur l'«idéologie postmoderne». Pourtant considérable, cette dimension politique se trouve même voilée par les sociologues qui optent pour une approche postmoderne de la science.

Sans toutefois se laisser bernier par des équations mathématiques fallacieuses, nombreux sont les chercheurs qui voient dans le postmodernisme un courant de pensée original pour faire l'étude des phénomènes humains. Parmi plusieurs, des auteurs comme Ben Agger<sup>3</sup>, Zygmunt Bauman<sup>4</sup>, Barry Smart<sup>5</sup> et Leslie Paul Thiele<sup>6</sup> discutent moins des tenants et des aboutissants de l'idéologie que de la théorie postmoderne. Plus près de nous, le politologue Yves Boisvert présente le postmodernisme comme un nouveau paradigme, un schéma théorique ou une «nouvelle grille d'analyse sociopolitique»<sup>7</sup>. Boisvert est sans équivoque : «Être postmoderniste, c'est donc d'abord être persuadé que l'idée de la

---

3. Ben AGGER, *The Discourse of Domination. From the Frankfurt School to Postmodernism*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1992, chapitre 15.

4. Zygmunt BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, New York, Routledge, 1992, chapitres 4 et 9.

5. Barry SMART, *Postmodernity*, New York, Routledge, 1993, chapitres 2 et 3.

6. Leslie Paul THIELE, *Thinking Politics. Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory*, Chatham (New Jersey), Chatham House, 1997, chapitre 4.

7. Yves BOISVERT, «L'analyse postmoderniste au-delà de l'esthétisme discursif», dans Yves BOISVERT (sous la dir. de), *Postmodernité et sciences humaines*, Montréal, Liber, 1998, p. 177-181.

postmodernité permet de comprendre plus efficacement les grands axes qui caractérisent le monde actuel<sup>8</sup>.»

Dépouillé de ses métaphores physiques et mathématiques, le postmodernisme serait *la* nouvelle théorie des sciences sociales. Après les marxistes, les systémistes, les fonctionnalistes et les structuralistes (pour reprendre la séquence de Boisvert), voici les postmodernistes. Et si le discours postmoderne succédait plutôt au libéralisme, au marxisme et à la social-démocratie ? Bien avant d'offrir des «interprétations» ou des «lectures» inédites de la réalité, le postmodernisme ne véhicule-t-il pas un nouvel ordre de valeurs (satisfaction des désirs, respect des différences, diversité des croyances, etc.) ? Ne projette-t-il pas un nouvel aménagement du politique (réorganisation de la démocratie et de l'État) ?

## Le discours idéologique postmoderne

La fécondité de l'hypothèse heuristique est peut-être grande, mais la teneur normative du postmodernisme demeure trop souvent ignorée. Depuis les années 80 et davantage depuis les années 90, ce mouvement de pensée, d'abord issu des champs architectural et artistique, tient un discours politique non négligeable.

On reconnaît chez les penseurs postmodernes la légitimation d'un nouvel ordre social, de certaines pratiques individuelles et collectives. Loin d'être apolitiques, les postmodernistes préfèrent un état social à un autre. Pourtant, n'est-ce pas Lyotard, un penseur postmoderne, qui annonçait en 1979 la fin des métarécits, la perte de légitimité de ces grands discours émancipateurs tels que le communisme et le libéralisme ? En fait,

---

8. *Ibid.*, p. 180.

comme le souligne Gilbert Larochelle : «[...] il y a peut-être encore plus naïf encore que de prophétiser la fin de l'idéologie ; c'est de croire que l'on puisse gérer des intérêts et fixer des symboles sans en reconstituer une<sup>9</sup>». Il en va de même dans le discours postmoderne pour la dissolution des critères du vrai et du faux, de cette absence de vérité et du caractère construit de celle-ci. Pour Pauline Marie Rosenau, cette affirmation révèle une importante contradiction, car admettre la défaite de la vérité équivaut à dire le vrai : «They assert as true their own view that “there is no truth”<sup>10</sup>.»

Le postmodernisme exposerait donc non seulement une nouvelle «théorie», mais également une nouvelle idéologie, un concept lui-même tout à fait moderne car orienté vers le changement ou le progrès social. On constate effectivement que les porte-parole de la postmodernité rejettent l'héritage rationnel et universel des Lumières et réclament en échange le libre épanouissement de l'individu suivant ses désirs et ses différences particulières. Ils défendent également l'idée de vérités multiples et plurielles en privilégiant une forme de solidarité sociale fondée sur les passions, les sentiments et non plus la raison. Dans la sphère strictement politique, les partis et la démocratie représentative seront remplacés par les mouvements sociaux, la démocratie plurielle et un État neutre et décentralisé.

Si l'on considère le postmodernisme dans une perspective idéologique – et, par conséquent, moderniste –, son analyse doit alors procéder du conflit. C'est au fond reconnaître, suivant les travaux du sociologue Georg Simmel, la présence et le rôle

---

9. Gilbert LAROCHELLE, *Philosophie de l'idéologie. Théorie de l'intersubjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 8.

10. Pauline Marie ROSENAU, *Post-Modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 90.

inévitables du conflit dans la compréhension des phénomènes sociaux et l'interaction qui s'engage entre les parties qui s'opposent<sup>11</sup>. Aussi, cet état conflictuel ou cette lutte entre opposants au sein de la société ont-ils amené Carl Schmitt à poser la distinction ami-ennemi comme critère d'identification du phénomène exclusivement politique<sup>12</sup>. Tout discours politique s'inscrit dans cette logique conflictuelle ; il est le produit de l'antagonisme entre ami et ennemi<sup>13</sup>. Selon le langage propre à l'analyste, les rivaux de la lutte idéologique sont le *nous* et l'adversaire. Dans le combat qu'ils mènent à un *autre*, les membres du *nous* cherchent à restaurer un ordre social antérieur, ou à préserver l'ordre actuel, ou, encore, à le transformer. Ils misent sur un projet de gouverne qu'ils estiment en mesure de l'emporter sur celui de l'adversaire, et ainsi résoudre le conflit.

Née du conflit, l'idéologie se résume à un discours politique qui vise à légitimer un certain ordre social et pour laquelle trois niveaux d'observation sont requis : l'adversaire, le *nous* et la gouverne<sup>14</sup>. Dans l'analyse d'Alain Touraine, ces composantes correspondent aux principes d'opposition, d'identité et de totalité<sup>15</sup>.

*L'adversaire.* À ce niveau, il s'agit d'identifier l'ennemi avec lequel le *nous* (dont l'existence est postérieure à celle de l'adversaire) est en conflit. Les acteurs opposés à cet

---

11. Lewis A. COSER, *Masters of Sociological Thought*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1971, p. 185. Aussi : Georg SIMMEL, *Le Conflit*, Paris, Circé, 1992 (1908).

12. Julien FREUND, «Les lignes de force de la pensée politique de Carl Schmitt», *Nouvelle école*, n° 44, avril 1987, p. 13-16.

13. Carl SCHMITT, *La notion de politique/Théorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy, 1972 (1932/1962), p. 70.

14. André-J. BÉLANGER et Vincent LEMIEUX, *Introduction à l'analyse politique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1996, p. 120, 137-138.

15. L'observation des rapports de conflit chez Alain TOURAINE est décrite, toujours brièvement, dans : *Sociologie de l'action*, Paris, Seuil, 1965 ; *La conscience ouvrière*, Paris, Seuil, 1966 ; *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973 ; et *La Voix et le Regard*, Paris, Seuil, 1978.

*autre* brossent un portrait nécessairement subjectif d'une situation dans laquelle un danger les guette ou une injustice les accable. Dès lors, la classe ou la catégorie sociales responsables de ces maux portent le nom d'ennemi, d'adversaire : c'est contre eux que l'action politique devra être dirigée. Le *nous*. Cette étape permet d'observer qui perçoit l'*autre* en terme d'adversaire (dont l'existence est antérieure à celle du *nous*), de voir qui participe à la lutte contre l'adversaire. Les protagonistes autorisés à combattre l'ennemi sont membres d'une collectivité imaginaire – le *nous* – dont les conditions d'appartenance sont, quant à elles, bien réelles. Suivant certaines caractéristiques individuelles ou sociales les acteurs sauront se reconnaître et vont se sentir impliqués. Ce processus d'identification conduit à l'organisation du *nous*, d'un groupe social souvent dominé ou craignant de le devenir, et destiné à vaincre l'adversaire. La *gouverne*. La résolution du conflit entre l'ami et l'ennemi passe par l'accès à la gouverne, par la réalisation du projet politique défendu par le *nous*. Ce projet, soutenant une vision particulière de la société, un certain ordre de valeurs, viendra ainsi à bout de la lutte à l'adversaire. Ce dernier niveau indique quels types d'acteurs sont appelés à intervenir, quels sont les moyens de la lutte et quelle est la nature des institutions politiques qui doivent se généraliser, occuper la totalité de l'espace social.

Le postmodernisme possède ces trois composantes. Le discours sur la réforme des institutions politiques, qui s'affirme surtout depuis les années 90, repose essentiellement sur des mesures visant à disperser les rapports de contrôle, soit par des politiques de décentralisation ou des formes de démocratie moins représentatives. La redéfinition des rapports d'identité et de solidarité, développée dans les années 80, s'articule autour des intérêts propres aux individus, de leurs préférences et différences personnelles. La critique de la modernité, entreprise dans les années 70 sur le mode de la déconstruction, dénonce les

stratégies de contrôle souvent soutenues par les rationalistes aux commandes de l'État-providence. Au total, on reconnaît aisément les trois niveaux d'observation propres à l'idéologie : (1) l'opposition à un *autre*, à un adversaire dans la critique de la modernité ; (2) l'identification d'un *nous* postmoderne ; et (3) la recomposition de la gouverne politique.

Sur la base de cette prémisse (le postmodernisme vu comme une idéologie), il devient alors possible de réaliser une analyse critique et moderniste de la postmodernité. On apprend ainsi qu'aussitôt admise parmi les «doctrines» politiques contemporaines, la pensée postmoderne se retrouve placée dans une impasse. Elle ne parvient pas à remplir sa principale fonction idéologique : mobiliser. Comme le rappelle Philippe Braud dans son manuel de sociologie politique, «[...] ce qui fait la force des idéologies, ce n'est pas leur justesse, mais leur capacité mobilisatrice<sup>16</sup>.»

## La mobilisation : l'impasse postmoderne

Malgré son contenu hautement normatif, le postmodernisme propose un *nous*, un être-ensemble qui ne peut parvenir à vaincre l'adversaire, ni à établir une nouvelle gouverne politique. Il y a tout lieu de croire que le discours postmoderne a une portée démobilisatrice qui conduit directement à l'échec de la lutte, du combat. Comment est-ce possible ?

Précisons d'abord que la mobilisation est un processus par lequel des individus sont rassemblés afin de rejeter ou de demander des changements de nature sociale, politique ou économique. Elle est une forme de ralliement qui conduit ces individus à mener une action

---

16. Philippe BRAUD, *Sociologie politique*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1992, p. 158.

collective, soit à poser des gestes (symboliques, pacifiques, violents, etc.) en vue d'atteindre un objectif commun et déterminé.

Cet aspect «engagé» de la mobilisation illustre combien elle représente un processus inséparable de l'idéologie. Les manifestations et revendications collectives reposent toujours sur un discours de légitimation et de justification du réaménagement de l'ordre social<sup>17</sup>. En révélant «[...] contre qui, avec qui, et pour quoi<sup>18</sup>» on se bat, l'idéologie dirige la mobilisation et l'action. Elle invite certains individus à s'organiser et à s'opposer à d'autres en échange d'un modèle de société ancien ou nouveau, plus traditionnel ou plus prometteur.

L'hypothèse soutenue est donc la suivante : d'un point de vue moderniste, l'idéologie postmoderne dispose d'un *nous* et d'un projet politique trop peu mobilisateur pour mettre un terme au conflit avec l'adversaire. Globalement, le postmodernisme est démobilisateur en ce sens que la dimension collective et sociale inhérente à tout rassemblement d'individus est en majeure partie négligée, du reste, hors d'atteinte. La démonstration de cette hypothèse s'inscrit dans le champ de l'action collective et des mouvements sociaux, et puise ses arguments chez les partisans de l'école de la mobilisation des ressources aussi bien que chez les tenants de l'école des opportunités politiques.

J. P. Nettl et Amitai Etzioni sont sans doute les pionniers de la première école. En 1967, Nettl indique que la mobilisation est non seulement militaire ou religieuse, mais également politique. Dans ce cas, elle est un processus autonome exprimant un engagement

---

17. André-J. BÉLANGER, *Framework for a Political Sociology*, Toronto, University of Toronto Press, 1985, p. 48, 54.

18. A.-J. BÉLANGER et V. LEMIEUX, *Introduction à l'analyse politique*, *op. cit.*, p. 138.



collectif et organisé à l'intérieur de la société<sup>19</sup>. Dans un ouvrage paru au même moment, Etzioni insiste plutôt sur les moyens pouvant conduire au rassemblement, au combat engagé. La mobilisation se trouve alors définie comme «[...] un processus visant à instaurer le contrôle d'une unité sociale sur des ressources dont elle ne disposait pas auparavant<sup>20</sup>». Dans les années 70, le travail préliminaire d'Etzioni est poursuivi par McCarthy et Zald dans le cadre de la théorie sur les mouvements sociaux. Il revient ainsi à des organisateurs ou à des entrepreneurs politiques de réunir les ressources nécessaires (adhérents, argent, information, appui des mass media, etc.) à la formation et à la mobilisation des mouvements.

Pour certains auteurs, proches de l'école des opportunités politiques, le rôle des organisateurs est aussi de rassembler des ressources autres que matérielles<sup>21</sup>. Parmi eux, Charles Tilly perçoit la mobilisation d'une manière encore semblable à celle d'Etzioni, mais ajoute que c'est un processus menant les individus à une participation active sur la scène publique<sup>22</sup>. Ainsi accorde-t-il beaucoup d'importance à l'organisation du groupe, si elle tire parti d'une identité commune, et à ses intérêts, quand ils sont communs. Ces facteurs aident, selon lui, à mobiliser, à réunir les participants<sup>23</sup>. Dans le sillage de Tilly, Klandermans et

---

19. John Peter NETTL, *Political Mobilization. A Sociological Analysis of Methods and Concept*, New York, Basic Books, 1967, p. 19, 32, 123-125.

20. Amitai ETZIONI, *The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes*, New York, Free Press, 1968, p. 388 ; traduction de François Chazel dans Raymond BOUDON (sous la dir. de), *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Larousse, 1993, p. 148.

21. On se retrouve ainsi à opter pour une approche intégrant les trois grandes orientations théoriques de la politique comparée : la rationalité, la structure et la culture. Voir : Doug McADAM, Sidney TARROW et Charles TILLY, «Toward an Integrated Perspective on Social Movements and Revolution», dans Mark Irving LICHBACH et Alan S. ZUCKERMAN (sous la dir. de), *Comparative Politics. Rationality, Culture, and Structure*, New York, Cambridge University Press, 1997, p. 155-157.

22. Charles TILLY, *From Mobilization to Revolution*, Reading (Massachusetts), Addison-Wesley, 1978, p. 69.

23. *Ibid.*, p. 54, 81.

Tarrow mettent l'accent sur le contrôle de ressources moins inanimées : le consensus et l'opinion collective<sup>24</sup>, ainsi que les symboles culturels, les réseaux sociaux et les liens de solidarité<sup>25</sup>. L'échec ou la réussite de la mobilisation est liée à une gamme de facteurs subtils et variés.

Ces ressources non matérielles sont ici retenues dans l'analyse de la démobilisation postmoderne. Il ne s'agit pas d'évaluer combien d'adhérents le postmodernisme peut contrôler en vue de la mobilisation. L'argument principal met plutôt en cause le pluralisme postmoderne, une donnée incontournable du discours. En effet, qu'il soit question de l'adversaire, du *nous* ou du projet de gouverner, on observe que l'hétérogénéité et la variété des valeurs, des désirs, des identités, des croyances, des solidarités, des mouvements et des institutions politiques conduisent à la démobilisation.

Il s'agit de démontrer que, d'entrée de jeu, le rejet de la raison – une faculté organisatrice – nuit au rassemblement des exclus de la modernité (les femmes, les Noirs, les minorités, les gais et lesbiennes, etc.) (chapitre I). Dès lors, l'individu postmoderne se présente comme un être de désir et de différence incapable de formuler des demandes collectives et de mettre en forme une identité commune (chapitre II). L'absence de croyances partagées et la fragilité des liens de solidarité démobilisent également les membres du *nous* (chapitre III). Enfin, la désunion des groupes et des mouvements porteurs du projet politique accentue la tendance à la démobilisation (chapitre IV). Bref, les

---

24. Bert KLANDERMANS, «The Formation and Mobilization of Consensus», dans Bert KLANDERMANS, Hanspeter KRIESI et Sidney TARROW (sous la dir. de), *From Structure to Action : Comparing Social Movement Research across Cultures ; International Social Movement Research*, vol. 1, Greenwich (Connecticut), JAI Press, 1988, p. 173-196.

25. Sidney TARROW, *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, chapitres 7 et 8.

postmodernistes envisagent transformer l'ordre politique rationaliste, mais leurs revendications ne font pas appel à un *nous* le moins uni et solidaire ni à des acteurs politiques sachant se rallier.

En raison du pluralisme, le postmodernisme ne dispose donc pas des ressources symboliques dont il a besoin (demandes, identités, vérités, solidarités et alliances communes) pour conduire à la mobilisation et pour que son système social et politique se substitue à celui de la modernité.

## L'ordre de l'analyse

La démonstration qui supporte la vérification de cette hypothèse repose sur un ensemble d'ouvrages et d'articles tirés en majeure partie des champs philosophique, sociologique et politique de la pensée postmoderne. L'objet d'étude intègre à la fois des corpus français et américain dans lesquels on retrouve les penseurs dont la réflexion porte sur la critique de la modernité, ou sur l'individu, l'identité, le savoir ou la solidarité postmoderne, ou sur la recomposition de la gouverne.

Sont ainsi rassemblés les écrits de Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Gilles Lipovetsky, Michel Maffesoli, Chantal Mouffe, Zygmunt Bauman, Iris Marion Young, William Connolly, Richard Rorty et Stanley Aronowitz. Ces auteurs, il est vrai, ne forment pas un bloc de pensée entièrement cohérent. Néanmoins, leurs réflexions sont, en tout ou en partie, convergentes : opposition à l'emploi généralisé et systématique de la raison, haute considération pour le respect des désirs, des passions et des sentiments de l'individu, négation d'une vérité absolue, rejet des institutions et des modes de participation

actuels. Pour le formuler d'une manière plus générale : «The postmoderns [...] attempt to disturb, disrupt or dislocate what they take to be an unwarranted set of assumptions about (amongst other things, and not always together) truth, value, science, progress or ethics<sup>26</sup>.»

Les auteurs choisis ici abordent ces sujets.

Les textes réunis indiquent que la collecte de l'information servant à appuyer l'argumentation donne lieu à une observation documentaire. Traitée qualitativement, l'information recueillie sera analysée, bien entendu, dans la perspective de l'idéologie. Elle permettra d'exposer la nature démobilisatrice du postmodernisme.

La structure du texte épouse ainsi les niveaux d'observation propres au discours politique. Le chapitre I, qui porte sur l'adversaire, décrit comment la triade fondatrice de la modernité – l'individu, la raison et le progrès – aurait donné lieu à de larges opérations de contrôle de la part des rationalistes. Aux chapitres II et III, suivant les paramètres de l'individu, de l'identité, de la vérité et de la solidarité, sont présentés les fondements sur lesquels se construit le *nous* postmoderne (recherche du désir, droit à la différence, croyances multiples, associations éphémères). Ils mènent toutefois à un pluralisme peu mobilisable. Les nouvelles formes d'une politique postmoderne qui devrait, en principe, renverser l'ordre de la raison en Occident sont définies au chapitre IV. Ici, il s'agit de voir comment l'intervention des mouvements sur la scène publique s'effectue sans alliance ; cela ne facilite en rien la mobilisation des exclus de la modernité. Dans ce même chapitre est explorée une hypothèse adjacente à l'hypothèse générale : la démocratie et l'État, s'ils sont

---

26. Nicholas J. RENGGER, *Political Theory, Modernity and Postmodernity*, Cambridge, Basil Blackwell, 1995, p. 79.

réorganisés de façon à répondre aux exigences du pluralisme, ne pourront plus réaménager la totalité du politique.

En définitive, même devant un *adversaire* bien identifié, les postmodernistes présentent un *nous* et un *projet de gouverne* qui se révèlent peu rassembleurs et incapables de mettre un terme aux stratégies de contrôle opérées par les rationalistes.

# Chapitre I

---

## Les rationalistes, *adversaires* postmodernes

### Introduction

Les entreprises de *mobilisation* idéologique sont presque toujours semblables. Elles se consacrent d'abord à l'identification de leur *adversaire*, de cet «autre» tenu responsable des problèmes sociaux et politiques qu'un *nous*, organisé, tente ensuite de résoudre en proposant un nouvel *aménagement de la gouverne*. Le diagnostic ici posé par les postmodernistes s'articule autour d'une sévère critique de la modernité, une critique de la raison, de cette faculté proprement humaine qui, selon ses premiers défenseurs humanistes et libéraux, allait permettre à chaque individu d'être enfin libre et égal à ses partenaires. Pour le postmodernisme, cette ambition émancipatrice n'a pas été satisfaite, sinon que par les hommes blancs, bourgeois et hétérosexuels, les seuls véritablement en mesure d'employer leurs capacités rationnelles. L'exclusivité – blanche et masculine – de la raison aura ainsi

conduit à l'exclusion et, plus tard, à la tutelle politiques des sujets «anormaux» ou déviants : les femmes, les Noirs, les autochtones, les homosexuels, etc.

Pourtant, l'homme blanc hétérosexuel ne constitue pas la principale cible du discours postmoderne. La description de l'adversaire est étendue à tous ces agents de la discipline et techniciens du comportement, bref à tous ces titulaires d'une autorité rationnelle – les *rationalistes* – dont la tâche consiste à contrôler les émotions et les sentiments «irrationnels» du corps des sujets déviants. L'opposition des sexes (homme/femme), des «races» (Blanc/Noir), des civilisations (Européen/non-Européen), des orientations sexuelles (hétérosexuel/homosexuel) et l'exclusion sociale des «opprimés» s'est donc établie sur la distinction raison/corps, masquant par le fait même une séparation tout à fait moderne entre le «normal» et l'«anormal» (ou le pathologique). L'«ennemi», le responsable de ces inégalités institutionnalisées, et jusqu'à tout récemment acceptées, conserve cependant un profil politique difficile à saisir. En ce sens, le postmodernisme emprunte une approche «carrefour» où se croisent théories marxiste, critique, structuraliste, poststructuraliste et féministe pour bien identifier son adversaire.

### *La filiation intellectuelle et théorique du postmodernisme*

En effet, dans la vision conflictuelle (ami/ennemi) des rapports sociaux à laquelle ils se rallient, les postmodernistes récupèrent à l'occasion les problématiques marxistes du XIX<sup>e</sup> siècle – développement économique, division du travail – sans cependant les poser en terme de lutte entre prolétaires et bourgeois. Ils sont peu enclins à désigner la classe à l'origine du conflit. Leur démarche se rapproche davantage de celle suivie par les tenants de l'école de Francfort (Horkheimer, Adorno, Marcuse) entre 1930 et 1970 : critiquer la société

bourgeoise en approfondissant la logique de la domination d'abord explorée par Marx<sup>1</sup>, mais en insistant sur l'essor et l'impact de la raison instrumentale et de la conscience technologique<sup>2</sup>. La distance qui sépare le postmodernisme d'une analyse de classe le rapproche en retour du structuralisme des années 60 dans la mesure où ce sont les institutions et les pratiques sociales – les *structures* – qui contribuent au maintien des inégalités<sup>3</sup>.

Limité à un objet d'étude plus circonscrit dans le temps, mais observant partout des phénomènes de pouvoir<sup>4</sup>, le poststructuralisme dont Michel Foucault ferait partie réitère le point de vue structuraliste selon lequel aucun individu n'est directement responsable de l'état d'inégalité qui perdure dans les sociétés modernes. Dans le sillage poststructuraliste et herméneutique, tout un courant des *cultural studies* viendra aussi alimenter le discours postmoderne. Enfin, de plus en plus de théoriciennes féministes, en l'occurrence Iris Marion Young, contribuent au postmodernisme.

C'est donc dans ce champ théorique varié où le contrôle politique n'est attribué ni à une classe sociale ni à une élite économique dirigeantes que se profile le portrait de l'adversaire postmoderne, pur produit de la modernité.

- 
1. Ben AGGER, *The Discourse of Domination. From the Frankfurt School to Postmodernism*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1992, p. 5.
  2. Tom BOTTOMORE, *The Frankfurt School*, New York, Tavistock Publications/Ellis Horwood, 1984, p. 23, 35.
  3. «Structuralists paved the way for postmodern theorists.», confie Leslie Paul THIELE, *Thinking Politics. Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory*, Chatham (New Jersey), Chatham House, 1997, p. 76 ; «Structuralists defined structures as beyond the reach of human intervention, and post-modernism, especially in its skeptical forms, does the same.», ajoute Pauline Marie ROSENAU, *Post-Modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 46.
  4. L. P. THIELE, *Thinking Politics, op. cit.*, p. 81.



### *La modernité politique*

Malgré son emploi fréquent, le concept de modernité n'est jamais clairement défini. De là l'utilité d'une initiative comme celle de N. J. Rengger dans *Political Theory, Modernity and Postmodernity* : l'auteur distingue la définition concrète de la définition abstraite de la modernité. Le terme désigne, d'une part, une période socioculturelle de l'Histoire, arrêtée temporellement et située géographiquement, et, d'autre part, une sorte de disposition éthique ou morale particulière<sup>5</sup>. Au fond, il attribue un sens historique et un sens philosophique à la modernité. Loin de s'exclure, ces deux acceptions se complètent.

Dans son sens historique, la modernité émerge d'une série de transformations qui bouleverse les mondes des arts et de la littérature (la Renaissance), de la religion (la Réforme) et du savoir (la Révolution scientifique) au cours des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Le second sens de la modernité lui parvient au XVIII<sup>e</sup> siècle : en France par la philosophie des Lumières (Voltaire et Rousseau), en Angleterre avec l'*Enlightenment* (Hume) et en Allemagne avec l'*Aufklärung* (Kant). Un important courant de pensée circule ainsi dans l'Europe de l'Ouest et prépare la rencontre de trois grandes composantes : la raison, l'individu et le progrès.

Sans contredit, la raison est à l'origine de la modernité. Mais d'un emploi réservé aux «citoyens» dans l'Antiquité gréco-romaine, elle est, avec les philosophes des Lumières, élargie à tous les êtres humains. À tous est rendue disponible cette faculté mentale qui permet de penser, de réfléchir et de juger. Cette indépendance d'esprit universelle a pour effet de rendre chaque «animal humain» maître de sa personne. La raison accouche ainsi de

---

5. Nicholas J. RENGGER, *Political Theory, Modernity and Postmodernity*, Cambridge, Basil Blackwell, 1995, p. 39-44.

l'«individu» et lui confère une très grande autonomie. Et comme par voie de conséquence, la liberté de pensée et d'action que s'autorise l'individu rationnel lui fait transgresser les frontières du traditionnel et l'invite à franchir les limites imposées par un ordre social figé. Dès lors que cesse la référence au passé, cette nouvelle idée qu'est le progrès apparaît.

Toute activité scientifique, politique, sociale ou économique devient ainsi le produit d'une volonté humaine animée par la raison. Celle-ci aide ou bien le savant à découvrir les lois qui gouvernent la nature ou bien le législateur qui cherche les lois nécessaires à l'établissement d'un ordre politique auquel tous les individus donneront rationnellement leur accord (contrat social). À cette formule philosophique du progrès politique vient s'ajouter sa correspondance historique, souvent illustrée par des épisodes révolutionnaires. Intervalle d'espoir qui vise le renversement de l'ordre établi, la révolution consiste précisément à libérer cet homme universel (ce sujet rationnel), puis à aménager la société sur la base d'une collectivité d'individus autonomes auxquels sont confiés un ensemble de droits et de libertés dont ils peuvent user à l'intérieur d'un cadre démocratique. La Révolution française de 1789 symbolise ainsi la modernité politique<sup>6</sup>. En un seul instant, bref mais décisif, des idéaux universels tels que les droits de l'homme, la liberté, l'égalité et la démocratie l'auraient emporté sur les forces obscures de l'Ancien Régime. Plus tard, au XIX<sup>e</sup> siècle, la Révolution industrielle encouragera le développement rationalisé d'un capitalisme dans lequel la division du travail et l'essor de la machine menant au taylorisme incarnent cette fois un progrès d'un autre ordre.

L'individu, la raison et le progrès, dans un cadre universel, entrent finalement dans la composition de tout discours moderne. Mais, de l'avis des postmodernistes, ce grand récit

---

6. Alexis NOUSS, *La modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, chapitre 4.

(Lyotard) de la modernité traversé d'étapes révolutionnaires toujours plus émancipatrices ne correspond qu'à la pensée officielle ambiante. Pour eux, derrière les vertus de l'individualité, de la rationalité et de l'innovation se dissimulent des rapports sociaux d'inégalité, voire de domination. De toute évidence, l'interprétation postmoderne de la modernité s'inscrit dans une logique émancipation/oppression<sup>7</sup> à laquelle souscrivent les Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky, Iris Marion Young, Willam Connolly et Peter Leonard qui, la plupart, réalisent leur analyse à partir d'un programme de recherche légué par Foucault. Tour à tour seront présentés leurs critiques à l'endroit de l'individu, de la raison et du progrès – la triade fondatrice – qui conduisent, en dernier lieu, à l'identification des adversaires postmodernes : les *rationalistes*.

## **L'individu, unité asservie... et d'asservissement**

Unité de première importance, l'individu se voit conférer la totale propriété de sa personne grâce à la raison (Locke le pose ainsi dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle). C'est elle qui le rend maître de lui et qui contribue à sa liberté et à son égalité. Sa liberté il l'a reçoit des connaissances qu'il rassemble dans son environnement et qui ensuite lui permettent d'agir en toute autonomie. En conséquence, comme les facultés rationnelles qui éclairent cette liberté en puissance sont disponibles à tous, les individus deviennent égaux. La volonté d'émancipation placée en l'individu l'élève ainsi au rang de valeur suprême et inaugure l'humanisme moderne et libéral.

---

7. Expression employée par Peter LEONARD, *Postmodern Welfare. Reconstructing an Emancipatory Project*, Thousand Oaks, Sage, 1997, p. 90.

Suivant cette doctrine, l'humanité, remplie d'individus, s'impose comme maître du monde<sup>8</sup>. Pourtant, bien des civilisations et des sociétés ont été victimes de l'exigence humaniste. Selon les postmodernistes, la supériorité de l'être humain a empêché l'émancipation complète de chaque individu. L'abnégation de soi et l'impérialisme culturel ont opéré ce détournement.

### *L'abnégation de soi*

En retirant la confiance qu'il a en la tradition, l'individu moderne discrédite *ipso facto* les dogmes religieux qui le gouvernent depuis des millénaires. Même si la sécularisation dans les faits survient ultérieurement, déjà la doctrine humaniste, en donnant la priorité à l'individu, modère l'influence des doctrines sacrées dans lesquelles Dieu est l'être suprême. Bref, «[m]odernity [...] exchanged scholasticism's faith in God for a faith in humanity<sup>9</sup>.»

En vertu de son autonomie rationnelle, l'individu parvient à s'affranchir non seulement d'un féodalisme politique, mais aussi d'un ordre moral ecclésiastique. À l'origine, la morale religieuse, suivant les volontés de Dieu, s'est fondée sur la faute originelle commise par l'homme qui, par conséquent, ne put «[...] trouver en lui-même les lumières lui faisant connaître et accomplir le juste<sup>10</sup>». L'homme s'était donc mis au service de Dieu. Par contre, dans l'humanisme moderne, les «lumières» sont désormais disponibles à chaque individu grâce à l'usage de la raison. Ainsi, pour citer Pauline Marie Rosenau : «As modern

---

8. L. P. THIELE, *Thinking Politics*, *op. cit.*, p. 72.

9. *Ibid.*, p. 73.

10. Gilles LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992, p. 23.

science replaced religion, the rational individual (the modern subject) supplanted God<sup>11</sup>.» Cette substitution entraîne, d'une part, la rupture de l'ordre religieux et, d'autre part, la naissance d'une nouvelle éthique universaliste et laïque fondée sur les droits de l'individu. Cependant, les postmodernistes ont tôt fait de réfuter la portée émancipatrice de ce changement.

Le philosophe français Gilles Lipovetsky, adoptant une perspective nietzschéenne, soutient que l'éthique de la modernité n'a jamais rompu avec la logique du sacré. Si, en principe, le droit à la liberté et à l'égalité pour chaque individu est accepté, il s'avère que dans les faits une nouvelle exigence s'est substituée à une obligation envers Dieu ; comme dans la morale religieuse, la morale moderne a imposé à l'individu un autre «tu dois»<sup>12</sup>. Des droits inaliénables qu'il possède dérive une série de devoirs qui font en sorte qu'il se sacrifie pour le bien de sa collectivité<sup>13</sup> ou au nom du genre humain. On retrouverait ainsi les mêmes impératifs d'obéissance et de renoncement à soi que sous un ordre moral religieux : «Au moment où s'est affirmé le principe individualiste de libre-possession de soi-même, l'idéologie moderne a prescrit la primauté du rapport à l'autre, l'obligation illimitée de s'oublier soi-même, la transcendance de l'idéal<sup>14</sup>.» Lipovetsky ajoute que Rousseau et Kant, surtout, sont à l'origine de ce nouveau devoir-être des temps modernes qui exige de l'individu qu'il soumette ses intérêts à ceux de la collectivité ou de la volonté générale (Rousseau), eu égard à l'unité humaine.

---

11. P. M. ROSENAU, *Post-Modernism and the Social Sciences*, op. cit., p. 47.

12. G. LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir*, op. cit., p. 27.

13. P. M. ROSENAU, *Post-Modernism and the Social Sciences*, op. cit., p. 43.

14. G. LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir*, op. cit., p. 27.

Après l'idéal religieux, l'individu, même autonome, céderait ainsi à l'idéal moderne des droits humains. Comme le résume Marshall Berman, ce nouvel assujettissement contraint le postmodernisme à rejeter la quasi-totalité des valeurs associées aux promesses d'émancipation : «French postmodernism today is marked by a ferocious contempt for the Enlightenment, for the revolution, for humanism, for the idea of human rights, for what sometimes seems to be the whole of modern life and thought<sup>15</sup>».

Doit-on en conclure que, comme dans la soumission à une caste ecclésiastique au nom de Dieu, l'individu s'incline devant un groupe social qui prétend agir au nom du genre humain ? Proches du féminisme, les postmodernistes croient effectivement que la doctrine humaniste, dans son application, a été pilotée par les hommes européens, blancs et bourgeois. La dénonciation d'un impérialisme culturel offre ainsi une première esquisse de l'adversaire.

### *L'impérialisme culturel*

Selon I. M. Young, l'impérialisme culturel consiste en l'universalisation de la culture d'un groupe social dominant<sup>16</sup>. L'humanisme correspond à cette définition pour plusieurs raisons. D'abord, c'est bien connu, l'estime vouée à l'être humain est un culte moderne tout à fait européen. Le nouvel ordre de valeurs qui l'accompagne est également spécifique à la culture européenne. Mais, comme l'indique Zygmunt Bauman, trop convaincue de sa supériorité

---

15. Marshall BERMAN, «Postmodernism», dans Joel KRIEGER (sous la dir. de), *The Oxford Companion to Politics of the World*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 736.

16. Iris Marion YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 59.

et de sa destinée historiques, l'Europe aura eu des prétentions impossibles à contenir<sup>17</sup>. La doctrine humaniste aura donc encouragé un phénomène d'«européanisation» du monde.

Ainsi se multiplient dans la modernité assimilation, conquête et exploitation. Ici, la symbolique la plus évocatrice est celle du colonialisme européen. Peu après la découverte du continent américain par les grands navigateurs espagnols, français, hollandais et anglais aux XV<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, les autochtones ont été chassés de leur terre et leur population a été anéantie. Mais même à l'intérieur de ses propres frontières l'Europe est-elle parvenue à établir des relations sociales inacceptables.

En effet, comme le souligne Rosenau dans son analyse du discours postmoderne : «Although claiming to seek justice and equality [...] humanism has been employed by liberal society to legitimate injustice and inequality<sup>18</sup>.» Ce sont surtout les femmes qui cette fois occupent le rôle de dominées, notamment en raison des caractéristiques très masculines (*male-centered*) associées à la doctrine humaniste. Le sexisme illustre cette oppression.

Bien auparavant, et dans une tout autre perspective, Marx avait discerné le caractère limité et particulièrement bourgeois de cet humanisme libéral dans lequel l'individu rationnel est privilégié. Pour lui, seuls les propriétaires des moyens de production et les détenteurs du capital étaient parvenus à réellement satisfaire leur envie de liberté, les prolétaires demeurant assujettis à des conditions de travail quasi esclavagistes. Dans des prolongements marxistes, certains postmodernistes tel Peter Leonard considèrent le capitalisme comme une forme d'impérialisme culturel dans la mesure où se généralisent des

---

17. Zygmunt BAUMAN, «Modernity», dans Joel KRIEGER (sous la dir. de), *The Oxford Companion to Politics of the World*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 593.

18. P. M. ROSENAU, *Post-Modernism and the Social Sciences*, *op. cit.*, p. 48.

pratiques et un mode de vie nécessaires à sa survie. Suivant cet auteur postmoderne, ce mode de développement économique se démarque par sa forte tendance unificatrice : «Modernity, it is maintained, represents the “triumph of the West” reflected in colonialism and post-colonial domination in which the interests of Western capitalism lead to the attempted homogenization of a world of diverse cultures, beliefs and histories<sup>19</sup>.»

Chacun à sa manière, le colonialisme, le sexisme et le capitalisme témoignent d'efforts concrets faits par un groupe social pour asseoir et protéger sa domination. Parallèlement, la culture impérieuse de ce groupe parvient à s'établir comme norme et à exporter ses valeurs, ses idéaux, ses modèles économiques, politiques et sociaux. Young explique : «Since only the dominant group's cultural expressions receive wide dissemination, their cultural expressions become the normal, or the universal, and thereby the unremarkable<sup>20</sup>.» Ce processus de «normalisation» s'avère déterminant : il sépare les «bons» des «mauvais» en fonction du degré de rapprochement à la norme. Certains sont alors affligés d'une «déviance» dès qu'ils échouent à l'«examen de la normalité». Pour Young, cette logique aura exclu bien des groupes : «Consequently, the difference of women from men, American Indians or Africans from Europeans, Jews from Christians, homosexuals from heterosexuals, workers from professionals, becomes reconstructed largely as deviance and inferiority<sup>21</sup>.» Même l'étude du développement politique par les théoriciens de la modernisation a procédé ainsi : les niveaux d'industrialisation et de légitimité du régime atteints en Occident servant de norme, les pays d'Asie, d'Afrique et d'Amérique du Sud

---

19. P. LEONARD, *Postmodern Welfare*, *op. cit.*, p. 7.

20. I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, *op. cit.*, p. 59.

21. *Ibid.*, p. 59.



devaient combler leurs «retards» par l'importation de pratiques capitalistes et démocratiques «étrangères».

Élément premier de la triade fondatrice de la modernité dont la présence est autorisée par un humanisme rationnel et libéral, la notion d'individu est donc l'objet d'une sévère critique dans le discours postmoderne. Alors que dans sa forme abstraite, il recouvre l'ensemble des êtres humains, dans la réalité seuls les hommes blancs de culture européenne, de classe bourgeoise et d'orientation hétérosexuelle auraient porté le titre d'individu. Encore aujourd'hui, remarque Young, les stéréotypes véhiculent cette distinction et préservent des conditions sociales d'inégalité : «Just as everyone knows that the earth goes around the sun, so everyone knows that gay people are promiscuous, that Indians are alcoholics, and that women are good with children. White males, on the other hand, insofar as they escape group marking, can be individuals<sup>22</sup>.»

Dans l'espoir de rendre sa liberté à l'individu, la civilisation occidentale n'aurait laissé s'épanouir que l'homme blanc. Le concept de raison, second élément, accentue encore davantage cette injustice, en l'occurrence dans les sphères politique et économique d'où plusieurs groupes sont exclus.

## **La raison, dispositif d'unification et d'exclusion**

Comme ils l'ont fait pour la notion d'individu, les postmodernistes procèdent à une critique générale puis plus ciblée de la raison. D'abord, l'humanisme libéral aurait conduit tous les individus à se soumettre à l'idéal des droits humains. Ensuite, les hommes blancs se seraient

---

22. *Ibid.*, p. 59.

chargés de donner une dimension universelle à cette obligation. Cette démarche est reprise dans l'analyse de la raison : à l'origine contraignante pour tous, les hommes blancs parviendraient, en fin de compte, à en faire un usage privilégié qui opprime les femmes, les Noirs, etc.

### *La contrainte générale*

S'il y a bien une position vers laquelle convergent tous les postmodernistes c'est celle qui consiste à entretenir une méfiance à l'égard de la raison. «It is that artifice and that reason, déclare Bauman, the reason of the artifice, that stands accused in the court of postmodernity<sup>23</sup>.» Pourtant, cette faculté humaine et universelle qui permet de penser, de réfléchir et de juger libérerait l'individu, lui donnerait en permanence l'occasion d'accomplir de grandes choses : bâtir une société ordonnée, fonder une justice équitable (le droit), légitimer une forme d'autorité politique (la démocratie). Trop dispendieuses, ces réalisations auraient coûté à l'individu sa «différence».

Ces désirs, sentiments, passions que le corps de l'individu manifeste et desquels il acquiert sa «différence» sont chassés par la raison. Car, dans la modernité, estime Young, ce n'est que de manière impartiale, impersonnelle, détachée et éloignée de ses intérêts personnels qu'il accède à un raisonnement moral<sup>24</sup>. Autant pour accomplir ce qui est juste et bien que pour s'émanciper pleinement, la raison commande à l'individu de se projeter dans un espace moral virtuel, mais universel d'où il fera abstraction de ses propres envies<sup>25</sup>. Il

---

23. Zygmunt BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, New York, Routledge, 1992, p. x.

24. I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, *op. cit.*, p. 96.

25. *Ibid.*, p. 100-101.

s'agit là d'une exigence conservée par tous les théoriciens du contrat social, de Rousseau à Rawls.

Mais le postmodernisme exprime d'importantes réserves envers cette tradition intellectuelle qui néglige les désirs de chacun. Demander à l'individu d'être à l'écoute de sa raison, c'est exiger de lui, comme sous l'ordre religieux, le respect d'une volonté qui n'est pas la sienne. À la Révélation qui libère l'homme de sa condition de pécheur aurait succédé la Raison pour permettre à l'homme de s'affranchir du monde sensible<sup>26</sup>. En ce sens, elle se présenterait comme une forme de dévotion : l'individu doit faire abstraction de sa condition ordinaire pour juger et agir en fonction d'un ordre moral qui le transcende ; un ordre qui privilégie l'être humain dans sa forme la plus entière, sans égard aux particularités de chacun. Voilà comment, avait déjà affirmé Nietzsche, les hommes furent «[...] privés de leurs anciens guides, de leurs instincts régulateurs [...], ils en étaient réduits, ces infortunés, à penser, à conclure, à calculer<sup>27</sup>».

Il faut bien comprendre que pour les modernes l'aspect irrationnel des passions et des instincts est générateur d'instabilité et facteur de désordre. La raison, considérée «législatrice» par Bauman, installe un ordre artificiel auquel chaque individu est soumis<sup>28</sup>. Toute la société est donc aménagée sur des fondements rationnels dont l'objectif est de contenir les désirs individuels, voire d'éliminer les différences : «More than in any other

---

26. Z. BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, op. cit., p. 142.

27. Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1985 (1887), p. 93-94.

28. Z. BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, op. cit., p. 119.

sphere, rational organization of society consists in controlling, defusing, incapacitating, or channeling away human instinctual drives and predispositions<sup>29</sup>.»

Au niveau politique, la création de l'État moderne s'engage par des processus visant, d'un côté, à unifier son territoire (*state-building*) pour que cessent les dispersions régionales et, de l'autre, à favoriser une identité nationale (*nation-building*) au détriment de sentiments d'appartenance locaux<sup>30</sup>. À ces efforts pour créer un État neutre, impartial, mais néanmoins national, s'ajouteront ultérieurement ceux visant à établir une solide bureaucratie, c'est-à-dire, suivant Young : [...] a distinct class of citizens who are not involved in the pursuit of private interest in market society, whose job is to maintain the public good and the universal point of view of the state<sup>31</sup>.» Gardiens de l'État, les bureaucrates mettent en application les lois que les législateurs, élus sans mandat précis fait-elle remarquer, ont adoptées à la condition qu'elles relèvent d'un intérêt général<sup>32</sup>.

Fondé sur la raison, l'aménagement moderne du politique s'enrichit donc de bureaucrates, de grands administrateurs, de juges et de législateurs, soit d'experts de l'*impartial decisionmaking*. Pour les postmodernistes, cette recherche constante de l'objectivité force l'individu à refouler ses instincts, ses désirs, bref ce qui le distingue. Toutefois, à cette oppression se greffe un phénomène d'exclusion dont les hommes blancs et bourgeois sont les principaux bénéficiaires.

---

29. Z. BAUMAN, «Modernity», *op. cit.*, p. 594.

30. *Ibid.*, p. 593.

31. I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, *op. cit.*, p. 113.

32. *Ibid.*, p. 113.

### *La dichotomie raison/corps*

D'un usage étendu à tous dans la modernité, la raison a également, selon le postmodernisme, exigé de chaque individu qu'il maîtrise ses passions et contienne ses sentiments. À cause de cette obligation, les émotions et les besoins personnels ressentis par le corps ont reçu leur congé. Le caractère limité et particulier, comme d'ailleurs la quantité variée des désirs éprouvés par le corps rendaient nécessaires aux yeux des modernes leur retraite forcée. Car, faut-il le rappeler, tout produit de la raison doit être issu d'une logique abstraite, communiquer une volonté générale et revêtir une dimension universelle. La dichotomie raison/corps (ou raison/passion) a ainsi généré une série d'oppositions binaires telles l'abstrait et le concret, l'universel et le particulier... puis l'homme et la femme.

En effet, I. M. Young est convaincue que la raison, dans son acception moderne, a immédiatement été associée à l'homme, tandis que les désirs, les sentiments et les passions ont été perçus exclusifs à la femme<sup>33</sup>. Ces rapprochements raison-homme et désir-femme dérivent de considérations à la fois historiques et philosophiques. Les féministes, entre autres, prétendent que la propension à agir avec retenue, sagesse et de façon mesurée a généralement été attribuée à l'homme dans les sociétés modernes. À l'inverse, la femme demeurait prisonnière de sa sphère affective, alors que lui, il était parvenu à s'en libérer. Cet «élargissement» allait permettre à l'homme de devenir un sujet rationnel à part entière : insensible et impartial. Pour Young, cette proximité entre rationalité et masculinité a non seulement exclu les femmes de la modernité, mais également les membres des groupes sociaux – Noirs, Juifs, Asiatiques, autochtones, homosexuels, ouvriers – tenus d'assouvir les

---

33. *Ibid.*, p. 110.

demandes exprimées par le corps. Plus de la majorité de la population des sociétés modernes s'est ainsi vu refuser l'accès aux activités politiques et économiques gratifiantes.

Dans la sphère politique, la séparation raison/corps a fourni la distinction public/privé pour décider qui pouvait participer aux affaires de l'État, c'est-à-dire celles relevant d'un intérêt général. Comme le débat public exige de l'individu qu'il supprime ses intérêts personnels, seul l'homme blanc et bourgeois aurait été habilité à s'engager en politique et à porter le titre de citoyen<sup>34</sup>. C'est ce qui expliquerait qu'à l'origine la démocratie moderne n'a accordé le droit de vote qu'aux hommes, en l'occurrence aux propriétaires fonciers. Encore aujourd'hui, ils dominent les arènes politiques, par exemple dans les chambres législatives. Young en conclut : «The traditional public realm of universal citizenship has operated to exclude persons associated with the body and feeling – especially women, Blacks, American Indians, and Jews<sup>35</sup>.»

Dans la sphère économique, la division du travail a aussi été établie par la dichotomie raison/corps. Ici, elle est venue distinguer la tâche intellectuelle, réservée aux hommes, de la tâche manuelle, affectée aux femmes et à tous ces sujets «non rationnels». La classe ouvrière a ainsi rassemblé la main d'œuvre qui, en échange d'un salaire, mettait à contribution les capacités physiques du corps. Selon Young, l'essor d'une catégorie professionnelle de travailleurs ne corrige en rien cette injustice. Les hommes se voient confier des tâches rationnelles et scientifiques (exercices techniques, efforts d'abstraction, emploi d'un langage savant), alors que les femmes occupent des emplois relativement sous-

---

34. *Ibid.*, p. 107-111.

35. *Ibid.*, p. 97.

estimés dans les domaines de l'éducation et de la santé, soit là où les émotions et les sentiments sont requis<sup>36</sup>.

En définitive, la logique émancipation/oppession à laquelle ont directement conduit les concepts d'individu et de raison procède presque toujours de la même façon. D'une part, l'abnégation de soi que s'impose l'individu prend la forme d'un impérialisme culturel européen dirigé par les hommes blancs de classe bourgeoise. D'autre part, la négation des différences et des désirs personnels de l'individu que réclame la raison préside à la construction d'un État moderne armé d'experts de l'intérêt général. Mais comme ils sont prédisposés à agir rationnellement, les hommes blancs et bourgeois prennent aussitôt le contrôle de la vie politique et économique. L'écho féministe de cette lecture postmoderne de la modernité laisse donc entendre qu'ils personnifient l'adversaire. Est-ce à dire que les groupes d'exclus sont appelés à se mobiliser contre les hommes blancs de classe supérieure ?

À vrai dire, ces présumés adversaires iront se confondre parmi tous les agents placés en situation d'autorité à l'intérieur des grandes structures sociales et politiques érigées au nom du progrès, troisième et dernière notion à explorer. C'est en suivant une approche initiée par Foucault que le postmodernisme parvient à véritablement isoler ceux contre qui la mobilisation est orientée.

## Le progrès, processus de contrôle

Le progrès est le fruit de la raison. Pour les artisans de la modernité, l'universalisme des droits humains par la condamnation au silence des désirs personnels devait faire avancer la

---

36. *Ibid.*, p. 222.

société ou évoluer la civilisation. Cette idée du passage vers un mieux-être individuel ou collectif a alimenté la rhétorique de tous les grands récits idéologiques. Mais la marche vers le progrès, selon Jean-François Lyotard, a rendu le libéralisme et le marxisme responsables de crimes contre l'humanité<sup>37</sup>. Car, pour poursuivre avec Lyotard : «Ce n'est pas l'absence de progrès, mais au contraire le développement technoscientifique, artistique, économique et politique qui a rendu possible les guerres totales, les totalitarismes, l'écart croissant entre les richesses du Nord et la pauvreté du Sud, le chômage et la "nouvelle pauvreté"<sup>38</sup>.»

Entendue au sens d'avancement, d'évolution et de développement positif, la notion de progrès discrédite donc tous les grands discours politiques, passés ou présents, puisqu'ils légitimeraient de grandes injustices. Toutefois, il est possible d'envisager différemment ce concept.

En outre, le progrès peut être défini comme un contrôle rationnel qu'exerce l'individu sur sa personne ou sur ce qui l'entoure. Précisément, ce sont les connaissances qui donnent au progrès son potentiel de contrôle. Ainsi, de souligner André Vachet dans son étude du libéralisme : «[...] affirmer la thèse du progrès c'est affirmer la puissance de contrôle de l'homme par sa connaissance, contrôle sur la nature et sur la société<sup>39</sup>.» Bref, dès lors que par l'usage de sa raison l'individu possède un certain savoir, il maîtrise son environnement naturel, social, politique ou économique et s'engage sur la voie du progrès. Cette mise en

---

37. Jean-François LYOTARD, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986, p. 122.

38. *Ibid.*, p. 130.

39. André VACHET, *L'idéologie libérale. L'individu et sa propriété*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988 (1970), p. 127.



relation des concepts débouche sur la conception foucauldienne du pouvoir à laquelle adhèrent bien des postmodernistes pour identifier leur adversaire.

### *Le rapport pouvoir-savoir-norme*

En effet, dans son *Histoire de la sexualité*, le philosophe français Michel Foucault se trouve à exposer une «analytique du pouvoir» dans laquelle les notions de contrôle et de savoir, comme dans la définition du progrès, jouent un rôle déterminant. Théoriquement rapprochés, les concepts se distinguent néanmoins par leur objet de contrôle et domaine à connaître : le progrès est un processus dont les contrôles sont divers (la nature, la société, le politique), alors que le pouvoir chez Foucault consiste en un contrôle et une connaissance d'un objet spécifique : la vie. Le contrôle de la vie nous autorise donc à envisager comme une forme particulière de progrès le rapport pouvoir-savoir dépeint par Foucault. Une relation dont les deux termes sont traités successivement.

Le pouvoir sur la vie se situe dans un champ d'intervention qui va même au-delà du contrôle. Il s'agit surtout d'une gestion entière de la vie, aussi bien du corps que de l'espèce humaine. Cet objectif d'administration, de prise en charge de la vie – «[...] qui donne au pouvoir son accès jusqu'au corps<sup>40</sup>» – dispose de nombreux moyens, tels des mécanismes «[...] d'incitation, de renforcement, de contrôle, de surveillance, de majoration et d'organisation<sup>41</sup>». Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, soutient Foucault, cette emprise sur la vie s'est polarisée sous deux formes : le dressage des corps et la régulation des populations. Pour le philosophe, des institutions disciplinaires comme l'école, la caserne, le collège, l'atelier ou

---

40. Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, tome I, Paris, Gallimard, 1976, p. 188.

41. *Ibid.*, p. 179.

la prison ont servi à assujettir les corps, tandis que des problèmes de natalité, de longévité ou de santé publique ont conduit à l'aménagement de pratiques politiques et économiques destinées au contrôle des populations<sup>42</sup>. L'auteur en conclut que depuis la modernité nous sommes à l'ère d'un «bio-pouvoir».

Sa conception biologique déplace ainsi la conception juridique du pouvoir. La gestion de la vie se substitue au prélèvement de la vie. Selon Foucault, ce n'est plus seulement par des procédures d'obéissance et d'interdiction – dont l'ultime menace est la mort – que subsistent les phénomènes de domination et de soumission<sup>43</sup>. C'est la discipline plutôt que l'interdit qui assure encore leur présence. Mais ce pouvoir sur la vie ne serait rien sans sa contrepartie moderne : le savoir.

En étant institué comme objet de pouvoir, la vie devient en même temps objet de savoir. C'est en effet par des connaissances entourant la vie que sont actionnés les mécanismes disciplinaires. La formation d'un savoir sur la vie s'entame avec la raison : elle intervient pour évaluer le corps et réunir des connaissances sur lui. Cette approche rationnelle permet de mesurer et d'apprécier le corps. Le savoir ainsi recueilli sur la vie rend possible son administration et sa gestion, autant globales (la population) que rapprochées (le corps). Foucault offre deux exemples d'«objets» sociaux insérés dans ce rapport pouvoir-savoir : la sexualité et la criminalité.

Côté sexualité, des examens médicaux et psychologiques approfondis illustrent, selon lui, une forme de dressage des corps. Par ailleurs, ce sont des estimations statistiques ou des mesures comme le contrôle des naissances qui ont opéré une régulation plus générale

---

42. *Ibid.*, p. 183-184.

43. *Ibid.*, p. 113.

de la sexualité<sup>44</sup>. Côté criminalité, dans *Surveiller et punir*, il observe qu'avant le XIX<sup>e</sup> siècle l'auteur d'un délit subissait encore, conformément à une conception juridique du pouvoir, la pratique du supplice et du châtement. Depuis, on a décidé de punir «humainement», d'infliger un traitement «humain» au délinquant : produire un certain savoir, mettre en place une forme pouvoir, bref installer un dispositif de contrôle pour le surveiller et le discipliner. En réalité, l'enjeu politique ou le domaine à connaître importe peu : les mêmes «stratégies de pouvoir» et «techniques de savoir» sont employées. Si bien qu'elles entraînent la même conséquence : la création d'une norme.

En fait, avec le passage du juridique au biologique, la loi, qui menace, est suppléée par une entreprise de normalisation des corps. Le canon du droit demeure, mais comme chez Foucault le pouvoir n'a plus pour fondement l'obéissance à la règle ou la crainte de l'interdit, son influence est modérée. En échange, l'aspect disciplinaire du pouvoir et le profil rationnel du savoir vont contribuer à l'expression d'une norme dont l'objectif est la régulation du corps et de l'espèce humaine. Précisément, la norme surgit des mécanismes disciplinaires par lesquels le corps est surveillé, quadrillé, individualisé, ordonné, dressé, corrigé et classé. À cet égard, le développement de grandes institutions comme la prison (pour punir le criminel), la caserne (pour maintenir le soldat), l'usine (pour tirer profit du travailleur) ou l'internat (pour former l'élève) a reposé sur des pratiques et des codes standardisés. Dans ces lieux, souligne Foucault, la pénalité disciplinaire «[...] compare, différencie, hiérarchise, homogénéise, exclut. En un mot elle normalise<sup>45</sup>.» Finalement, le

---

44. *Ibid.*, p. 191.

45. Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 215.

contrôle et l'observation rationalisés du corps distinguent et séparent les individus en fonction d'une norme issue des connaissances qui entourent la vie.

Mais cette brève entrée en matière au rapport pouvoir-savoir-norme – autour duquel s'articule la critique postmoderne du progrès – soulève une question incontournable. Si ce chapitre vise à identifier l'adversaire, alors qui est à l'origine des nouveaux procédés de pouvoir-savoir, qui décide du contenu de la norme ? De sa position féministe, Iris Marion Young tente d'abord une réponse plus concrète, mais aussi plus localisée dans l'Histoire, que celle offerte par l'approche poststructuraliste de Foucault.

### *Les agents de la société disciplinaire*

À nouveau, Young reproche à l'homme blanc, bourgeois et européen son appartenance à une classe dominante. Elle lui impute la manipulation et le contrôle du corps, une entreprise que lui seul peut conduire car il possède les qualités du bon scientifique : aptitude au calcul, capacité d'abstraction et formulation de lois générales<sup>46</sup>. Il est ainsi habilité à exécuter des tâches de surveillance, de comparaison ou de dressage des corps. Même la norme aurait répondu à des exigences européennes : «Modern scientific reason thus generated theories of human physical, moral, and aesthetic superiority, which presumed the young white bourgeois man as the norm<sup>47</sup>.» Néanmoins, Young restreint au XIX<sup>e</sup> siècle cette supériorité mâle dans le processus pouvoir-savoir-norme.

Dès le second chapitre de *Justice and the Politics of Difference*, elle adopte le point de vue de Foucault : loin d'avoir été volontairement convenue par une élite économique ou

---

46. I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, op. cit., p. 126.

47. *Ibid.*, p. 130.

politique, l'oppression est structurelle et étendue à toutes les sphères de la société<sup>48</sup>. Effectivement, le philosophe français considère les phénomènes de pouvoir omniprésents, se produisant partout. Pourtant, sa compréhension du pouvoir est étrangère aux théories suivant lesquelles une minorité organisée domine une majorité aliénée. «[N]e cherchons pas l'état-major qui préside à sa rationalité», précise-t-il<sup>49</sup>. Le pouvoir signale plutôt un état d'inégalité dans les rapports de force. Ainsi, même si elles sont disciplinaires, les sociétés modernes ne disposent pas pour autant d'un groupe social qui occuperait les espaces de pouvoir.

Il reste qu'il y a bien certaines personnes responsables, à leur insu, du rapport pouvoir-savoir-norme. Il s'agit de tous ces agents de la discipline ou de ces techniciens du comportement, pour reprendre les termes de Foucault, qui tiennent un discours normatif au sujet de la libre disposition du corps ou des états mentaux de l'individu. Par exemple, le juge, le psychiatre, le psychologue, l'éducateur ou le fonctionnaire se situent toujours, en raison de leur expertise ou des lumières auxquelles eux seuls ont accès, dans une position d'autorité qui leur permet de juger du sort des autres, comme le criminel, le fou ou le malade, en les logeant dans des lieux tels que la prison ou l'hôpital. Les défenseurs de la norme n'ont donc rien en commun avec une classe (bourgeoise) qui dominerait, sur une base économique et juridique, le reste de la société.

Ainsi, suivant une perspective foucauldienne, les adversaires de la postmodernité sont ces «professionnels» de la discipline rationnelle qui, de par le savoir dont ils disposent, établissent un ordre normatif qui empêche l'individu de satisfaire ses passions, désirs et

---

48. *Ibid.*, p. 41.

49. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, *op. cit.*, p. 125.

intérêts personnels. Il convient alors de donner le nom de *rationalistes* à ceux contre qui la mobilisation des exclus doit s'effectuer<sup>50</sup>. Ce sont donc eux qui, pour préserver un idéal de progrès, auraient institutionnalisé les rapports de contrôle dans l'ensemble de la société, tant au niveau des pratiques sociales que dans l'organisation du politique.

### *L'institutionnalisation des contrôles sociaux et politiques*

C'est à une démarche initiée par Foucault que souscrit le politologue William Connolly lorsqu'il énumère des politiques visant à prévenir, contrôler et normaliser les conduites sociales déviantes. Selon lui, les tests de dépistage des drogues, les examens de crédit, les tests de sécurité, l'étendue croissante donnée à la définition de la criminalité et, en l'occurrence ces années-ci, le codage informatique des renseignements personnels confirment l'omniprésence des mesures de contrôle<sup>51</sup>. De même, il observe, à la manière du philosophe français, des rapports de pouvoir entre les techniciens de la norme et leurs objets de savoir dans tous les rangs de la société :

Those who want aggregate measures can count the number of people whose primary job is to control, observe, confine, reform, discipline, treat, or correct other people (think of the police, military personnel, welfare agents, therapists, state security agents, private security agents, advertising firms, prison officials, parole boards, nursing home attendants, licensing agents, tax officials, and so on) and the various clients, patients, delinquents, misfits, troubled souls, losers, subversives, and evaders who provide the primary objects of these practices<sup>52</sup>.

---

50. Le terme désigne ici une catégorie sociale au sens large, alors que certains postmodernistes, comme Chantal Mouffe, le réservent aux philosophes qui fondent le politique sur des aménagements rationnels. Voir : Chantal MOUFFE, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1994, p. 18.

51. William E. CONNOLLY, *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 84-85.

52. *Ibid.*, p. 188.

À l'échelle sociale, les rapports de pouvoir prennent la forme d'une inégalité entre d'une part le rationaliste, celui qui sait et emploie sa raison, et d'autre part celui qui devient l'objet d'une connaissance et, inéluctablement, d'une surveillance.

Suivant aussi Foucault, Peter Leonard souligne combien la discipline sociale du corps est aujourd'hui de plus en plus administrée par l'individu lui-même. Il s'applique une auto-surveillance, par exemple, dans le domaine de la santé : suivre une diète ou un programme d'exercices, cesser de fumer ou boire, avoir des relations sexuelles protégées<sup>53</sup>. Mais certains refusent de se plier à ces contrôles du corps, à ces normes physiques ou encore esthétiques. Dans l'habillement, entre autres, les punks des années 80 et 90, à l'instar des hippies des années 60 et 70, ont choisi une tenue qui défie le code vestimentaire d'usage. Souvent, une jeunesse d'exclusion les presse très tôt à prendre l'apparence d'insoumis. Rejetés du milieu familial, mal adaptés au système scolaire et retirés du marché du travail, ils s'objectent à l'idée de devenir dépendants d'un système social auquel ils assèment la réplique du *No Future*. Comme eux, les postmodernistes récusent toute forme d'autorité, même dans l'organisation du politique. Forteresses modernes, la démocratie et l'État sont attaquées.

Ils s'en prennent d'abord au concept de représentation, principe fondamental de la modernité politique. Puisque représenter équivaut à généraliser et à faire abstraction d'intérêts particuliers et immédiats en ayant recours à la raison, cette relation sociale négligerait les volontés individuelles. Ainsi, pour eux, représenter c'est accomplir un geste arbitraire qui relève de la domination, de la maîtrise et du contrôle ; bref, la représentation

---

53. P. LEONARD, *Postmodern Welfare*, *op. cit.*, p. 56.

mène à l'exclusion de certains désirs et sentiments<sup>54</sup>. Cette charge est majeure. Elle discrédite les modes conventionnels de participation et de fonctionnement des régimes politiques actuels. Vaste entreprise partisane de représentation et de généralisation qui n'échappe pas à la règle d'airain de l'oligarchie, le parti politique est désapprouvé, comme, d'ailleurs, le système dans lequel il opère : la démocratie représentative. Les élus, représentants du peuple, agiraient comme les agents privilégiés du savoir et du pouvoir.

Mais le postmodernisme ne s'en prend pas seulement au principe de représentation, il s'attaque aussi au principe d'intervention cher à l'État-providence. Les critiques soutiennent qu'en intervenant dans les sphères publique et privée, l'État assure un ordre forcément normatif qui s'inscrit dans la dialectique pouvoir-savoir. Cela signifie que les autorités étatiques, en s'appuyant sur une expertise qui leur est propre, s'efforcent de rendre leurs politiques sociales (santé, emploi, éducation, etc.) aptes à combler des manques ou des retards et à pallier des défauts ou des anormalités. En fait, l'État irait jusqu'à agir à la manière d'un thérapeute dont l'objectif consiste à réintégrer au corps social les individus dont la condition émotionnelle ou affective est déviante par rapport à la norme<sup>55</sup>. C'est à la bureaucratie que l'État-thérapeute aurait confié cette tâche progressiste, soit à ses travailleurs intellectuels qui disposent d'un savoir professionnel et dispensent les services.

Les programmes sociaux dont ils ont la responsabilité visent à indemniser les exclus du système de la norme. En conséquence, l'État-providence distingue officiellement deux

---

54. P. M. ROSENAU, *Post-Modernism and the Social Sciences*, *op. cit.*, p. 94-97.

55. Cette analogie entre la médecine et le système politique s'inspire du passage suivant : «Elles [les familles] n'avaient pourtant pas à s'inquiéter : c'était pour leur rendre des individus sexuellement intégrables au système de la famille que le thérapeute intervenait ; et cette intervention, tout en manipulant le corps sexuel...» M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, *op. cit.*, p. 148.



classes d'individus : les indépendants et les dépendants. Tantôt victimes d'un déficit de citoyenneté sociale, tantôt d'un déficit d'employabilité, ces derniers sont pris en charge par les agents de l'État. Anna Yeatman constate que pour obtenir le statut de citoyen les femmes et les minorités ethniques doivent recevoir des allocations particulières (supplément de revenu, logement public)<sup>56</sup>. De son côté, Young observe qu'en réparation à leur exclusion du marché du travail les personnes âgées, les pauvres, les handicapés physiques ou mentaux subissent un traitement compensatoire mais contraignant de la part des autorités médicales, policières ou administratives<sup>57</sup>. Ainsi, de trancher Leonard, des mesures d'aide aux mères ou aux chômeurs viennent établir une règle morale distinguant la «bonne» mère (celle qui ne reçoit pas l'aide de l'État) de la «mauvaise» mère (celle qui dépend d'une aide publique), le travailleur du paresseux (c'est-à-dire le chômeur exclu du marché du travail), les consommateurs autonomes des autres (les assistés sociaux, par exemple)<sup>58</sup>. En somme, l'intervention de l'État, en répondant à l'incapacité parentale, financière ou même physique et mentale de l'individu, révélerait qu'un profond antagonisme divise la société.

En définitive, qu'ils occupent la sphère sociale ou politique, les contrôles disciplinaires exercés par les rationalistes entravent la libre expression des désirs et sentiments individuels associés au corps et se détournant de la norme. Par extension, cette oppression affecte de nombreux groupes sociaux : les femmes, les Noirs, les ouvriers, les Juifs, les handicapés, les homosexuels, les lesbiennes, les personnes âgées, les autochtones

---

56. Anna YEATMAN, *Postmodern Revisionings of the Political*, New York, Routledge, 1994, p. 84-85.

57. I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, *op. cit.*, p. 53-55.

58. P. LEONARD, *Postmodern Welfare*, *op. cit.*, p. 20.

et les minorités ethniques<sup>59</sup>. Hors-norme, ces individus sont soit exclus socialement, soit réintégrés par l'État pour qu'ils puissent combler leur déficit de «normalité». Mais, dans un cas comme dans l'autre, ils se retrouvent marginalisés.

## Conclusion : les rationalistes, adversaires postmodernes

Comme on peut le constater, les institutions modernes et leurs grands idéaux universels de liberté et d'égalité encaissent une critique sans réserve à l'intérieur du discours postmoderne. Dans la modernité se profilerait un ordre social et politique étroit qui, en vertu de la raison et du progrès, déterminerait une norme à respecter. Sous les traits d'un humanisme, cet impératif permettrait à ceux qui tirent parti d'un savoir rationnel d'assujettir les autres à des rapports subtils de contrôle, de surveillance ou de «dressage». Ainsi, comme le déclare Foucault : «[O]n n'existe que fixé dans des rapports définis de domination<sup>60</sup>».

Les responsables de cette inégalité sont ces *rationalistes*, ces agents de la discipline qui profitent des connaissances dont ils disposent pour décider du contenu de la norme. Mais souvent ils ne se soupçonnent même pas d'être les interprètes de ce mauvais rôle : «The conscious actions of many individuals daily contribute to maintaining and reproducing oppression, but those people are usually simply doing their jobs or living their lives, and do not understand themselves as agents of oppression<sup>61</sup>.» Les experts, les maîtres du savoir tels que le député (qui représente l'intérêt général), le fonctionnaire (qui obéit à des règles

---

59. I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, op. cit., p. 40.

60. M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 341.

61. I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, op. cit., p. 41-42.

objectives), le policier (qui assure l'ordre) ou l'éducateur (qui corrige l'ignorance) sont visés par la critique postmoderne. En d'autres termes, toute forme d'autorité établie par la raison en vue d'imposer des contrôles sociaux ou politiques.

Ainsi, depuis les années 60, de nombreux groupes sociaux exclus ou réintégrés mais marginalisés en sont venus à s'opposer à ces contrôles que leur imposent les rationalistes en exploitant diverses ressources institutionnelles : le parti politique, la démocratie représentative, l'administration publique et l'État-providence. Du refus d'un contrôle, soulignent Bélanger et Lemieux, éclate alors un conflit<sup>62</sup>. Les postmodernistes, au nom des opprimés, disputent donc aux rationalistes le contrôle de la norme. De concentrées aux mains de quelques-uns dans la modernité, les règles qui édictent la norme devraient, à l'ère postmoderne, être dispersées. Pour qu'enfin l'individu soit véritablement libre, lui seul doit choisir s'il limite ou non ses désirs. Pour ce faire, les postmodernistes misent sur les mouvements sociaux et la démocratie plurielle dans la réorganisation du politique.

Or, pour échapper à l'emprise de la raison et au pouvoir des rationalistes, un nouvel aménagement politique postmoderne doit être en mesure de mobiliser ceux qui se sentent lésés par l'adversaire, soit les femmes, les pauvres, les Noirs, bref, tous les exclus de la modernité, tous les «hors-norme». Pourtant, les groupes en faveur desquels intercèdent les postmodernistes ne se mobilisent pas. Le discours sur le *nous* les en empêche.

---

62. André-J. BÉLANGER et Vincent LEMIEUX, *Introduction à l'analyse politique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1996, p. 39.

# Chapitre II

---

## Le *nous* postmoderne (I)

### Introduction

Il est clair que dans le postmodernisme les rationalistes sont tenus responsables d'un régime social dans lequel des rapports d'inégalité ont été institutionnalisés. Partant, les auteurs postmodernes espèrent que soit résilié le contrat de la rationalité. Mais avant de voir la forme du politique se plier à une autre convention, plus souple, ils doivent lancer des appels à la *mobilisation* à ceux qui se sentent exclus de la norme rationnelle. L'identification de l'*adversaire* conduit donc en retour à l'identification du *nous* de la postmodernité sur lequel se fondent les revendications en faveur d'une nouvelle *gouverne politique*. Surtout, il s'agit de démontrer en quoi le *nous* aura de la difficulté à rassembler les acteurs dont les sentiments ont été refoulés par les autorités modernes.

### *Le nous (1)*

Alors que la description de l'adversaire révèle un discours d'*opposition* à un *autre*, la description du *nous* se rapporte ici à un discours d'*affirmation* de *soi*. Autrement dit, après avoir indiqué contre qui la lutte devait être menée, l'idéologie postmoderne annonce ensuite qui doit prendre part à cette lutte. Cette invitation s'adresse aux femmes, aux Noirs, aux pauvres, aux autochtones, aux homosexuels et également à tous ceux qui ne parviennent pas à exprimer librement leurs désirs. Mais le seul fait que tous ces individus et ces groupes soient victimes d'une oppression rationnelle ne signifie pas qu'ensemble ils forment un *nous*.

Le *nous* n'existe – de manière fictive, bien entendu – que dans la mesure où il sert d'espace de reconnaissance. C'est-à-dire qu'il s'offre comme lieu imaginaire dans lequel des personnes se retrouvent pour partager ce qu'elles ont en commun. Celles-ci ont l'impression d'appartenir à un même grand groupe. Si ces sentiments de reconnaissance et d'appartenance sont bien scellés, le *nous* devient officiellement présent. Dès lors, unis par une sensibilité identique – ou du moins très semblable – les partenaires du *nous* peuvent se mobiliser contre leur adversaire.

Les postmodernistes risquent cependant de faire échouer ce scénario. Il est en effet peu probable que leur discours d'affirmation réussisse à organiser une levée d'opposition contre les rationalistes et leur régime d'autorité issu de la modernité. Car l'engagement collectif que réclame tout processus de mobilisation est insuffisamment nourri par le *nous* postmoderne. Quatre arguments serviront à étayer la démonstration. Dans ce chapitre, l'hypothèse de la démobilisation se concentre d'abord sur ce qui constitue le *nous* à partir des paramètres de l'individu et de l'identité. Toujours dirigée sur le *nous*, l'attention, au chapitre suivant, est portée vers les paramètres de la vérité et de la solidarité.

### *Hypothèses*

À l'opposé de son prédécesseur qui n'a été qu'un être de raison, l'individu postmoderne est un être de désir. Mais l'épanouissement émotionnel de sa personne se marie volontiers à un repli sur soi qui le garde bien de formuler des demandes collectives. Or, sans un seuil minimal d'intérêts communs, les membres du *nous* seront-ils capables de se rassembler autour d'un objectif réciproque ? Aussi les postmodernistes tiennent-ils à ce que l'individu définisse son identité en fonction de ce qui le distingue des autres et non plus par rapport à une norme soi-disant universelle. Orientée vers la différence, l'identité postmoderne s'adapte ainsi aux désirs et aux besoins de chacun. Par contre, ce «pluralisme identitaire» réduit encore davantage la capacité mobilisatrice du *nous*. Sans identité commune, comment envisager la réunion des exclus ?

L'analyse de ces deux hypothèses portant sur la condition de l'individu et son statut identitaire s'appuie, entre autres, sur les textes de Gilles Lipovetsky, Gilles Deleuze et Félix Guattari, Jean-François Lyotard, Richard Rorty, Zygmunt Bauman, Michel Maffesoli, William Connolly et Jean Baudrillard. Ces auteurs postmodernes réclament notamment le respect des désirs personnels et des différences individuelles.

### **L'individu postmoderne : entre l'épanouissement du moi et le repli sur soi**

Chez les intellectuels français et américains que l'on associe au postmodernisme, la définition de l'individu se présente dans une perspective hédoniste et non plus rationnelle. L'ère de la consommation de masse coïncide avec cette «nouvelle» approche suivant laquelle la satisfaction du désir doit passer outre à l'emploi de la raison.

### *L'ère de la consommation de masse*

Bien que sa position néo-conservatrice l'éloigne du courant postmoderne, le sociologue américain Daniel Bell, dans son étude sur *Les contradictions culturelles du capitalisme*, demeure l'un des premiers à avoir posé les jalons de la postmodernité, en particulier en mettant l'accent sur l'hédonisme croissant au sein de la société américaine de l'après-guerre. Dans le sillage de Max Weber, il observe que c'est d'abord une morale protestante encourageant l'acharnement au travail dans un esprit de réserve et de retenue qui a assuré le développement du capitalisme. Mais, selon Bell, cette juste harmonie entre les sphères économique et culturelle cède au début du XX<sup>e</sup> siècle.

Sous l'influence de jeunes mouvements intellectuels, artistiques et littéraires, tant européens qu'américains, se prépare la «transformation culturelle de la société moderne». La morale du plaisir que ces jeunes valorisaient allait se substituer à la morale puritaine. Auparavant circonscrit à un cercle d'initiés, ce nouvel hédonisme aura par la suite un impact majeur sur l'ensemble de la société, en particulier au niveau de la consommation de masse. La pratique du crédit, par exemple, incite la libération des plaisirs<sup>1</sup>. À l'issue des années 50 et 60, les valeurs de la contre-culture (centrées sur le moi) prennent peu à peu l'aspect d'un phénomène de masse.

Si c'est avec regret et inquiétude que Bell décrit les tendances antirationnelles de la société de consommation, Gilles Lipovetsky, quant à lui, y voit le signe heureux d'un nouvel individualisme plus permissif ; une tendance sociale à laquelle a sans doute contribué la hausse du niveau de vie dans les pays occidentaux. L'accès à un éventail de biens et services

---

1. Daniel BELL, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979 (1976), p. 75-76.

permet, selon lui, «[...] l'accentuation des singularités, la personnalisation sans précédent des individus» puisque :

L'offre en abîme de la consommation démultiplie les références et modèles, détruit les formules impératives, exacerbe le désir d'être soi-même à part entière et de jouir de la vie, transforme chacun en un opérateur permanent de sélection et de combinaison libre, elle est un vecteur de différenciation des êtres<sup>2</sup>.

L'individu parviendrait ainsi à soulever des tensions importantes au sein de l'ordre autoritaire et rigide de la modernité. Car fort de son pouvoir de consommation, il peut choisir, recueillir des informations et faire la critique de ce qui lui plaît (ou déplaît). À l'ère du choix, ajoute Lipovetsky, sa responsabilité est grande, toujours il a à se prononcer et à décider : «[...] quelle voiture acheter, quel film voir, où partir en vacances, quel livre, quel régime, quelle thérapie suivre<sup>3</sup> ?» Actes simples, l'auteur le reconnaît, qui, cependant, n'ont rien de futiles : ils prouvent que la logique du procès de personnalisation entre en conflit avec la logique disciplinaire.

À l'origine de cette «deuxième révolution individualiste», le procès de personnalisation, dont le phénomène de consommation de masse serait une illustration, signale la place déterminante qu'occupe le rapport à soi dans la postmodernité. L'individu n'est alors plus porté à agir de manière conforme à une norme, à des règles et à des critères qui lui sont étrangers, imposés de l'extérieur. La définition de ses besoins, l'ordre de ses choix, ses motivations et ses désirs répondent avant tout à des principes immanents. Il n'a plus à soumettre ses préférences à une autorité transcendante. Sans censure, cet hédonisme consacre à la fois l'autonomie et la liberté individuelle. De là la naissance d'une culture

---

2. Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1993 (1983), p. 155.

3. *Ibid.*, p. 157.



postmoderne dans laquelle le libre épanouissement de la personne est au centre de toutes les tendances : «[...] recherche de la qualité de vie, passion de la personnalité, sensibilité verte, désaffection des grands systèmes de sens, culte de la participation et de l'expression, mode rétro, réhabilitation du local, du régional, de certaines croyances et pratiques traditionnelles<sup>4</sup>.» La dynamique du procès de personnalisation bouleverse ainsi l'ensemble du système de valeurs érigé durant la modernité. De toute évidence, elle est guidée par la logique du choix.

La liberté du choix loge en effet au plus haut de l'échelle des valeurs de l'individu postmoderne. Il doit pouvoir opter pour les croyances et les modes de vie qu'il préfère, d'où la nécessité de tenir une offre variée. La «société de l'hyperchoix», pour reprendre le label de Lipovetsky, s'inscrit alors dans un régime économique et culturel très ouvert, qui n'est pas sans légitimer l'actuelle économie de marché postkeynésienne. On voit bien qu'ici la lutte aux contrôles intervient dans la définition de l'individualité postmoderne. Zygmunt Bauman considère même que l'écroulement des systèmes communistes révèle, dans une certaine mesure, combien la volonté du choix est une valeur à laquelle beaucoup aspirent<sup>5</sup>.

En définitive, comme elle autorise l'individu à choisir et à apprécier son style de vie, la liberté de consommation se trouve à être une sorte de microcosme de la philosophie hédoniste du postmodernisme. Une philosophie dans laquelle l'individu cherche avant tout à répondre à ses intérêts privés en se portant uniquement à l'écoute de ses désirs et sans demander conseil à sa raison. Mais c'est justement le rempart élevé autour de la notion de désir qui risque d'interrompre les appels à la mobilisation entre individus postmodernes. De

---

4. *Ibid.*, p. 17.

5. Zygmunt BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, New York, Routledge, 1992, p. 166-170.

fait, la première hypothèse sur la démobilisation du *nous* est entièrement reliée au concept de désir.

### *La notion de désir*

Écrit au début des années 70 par Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'anti-Œdipe* aura été à l'origine de ce postmodernisme préoccupé par la notion de désir. Dans une analyse qu'ils consacrent à ce mouvement de pensée, Steven Best et Douglas Kellner rappellent que l'ouvrage des auteurs français critique essentiellement les discours et les institutions modernes qui ont comme objectif la répression du désir<sup>6</sup>. Sa libération est recherchée. Cette ambition partagée par Deleuze et Guattari affecte aussitôt la condition de l'individu, selon Best et Kellner : «Hence they anticipate the possibility of a new postmodern mode of existence where individuals overcome repressive modern forms of identity and stasis to become desiring nomads in a constant process of becoming and transformation<sup>7</sup>.» Dans *L'anti-Œdipe*, les individus échangent ainsi leur nom pour celui de «machines désirantes»<sup>8</sup>.

En fait, Deleuze et Guattari emploient un vocabulaire théorique directement inspiré de la mécanique, branche des mathématiques et de la physique. Éprouvé en raison du plaisir qu'il procure, le désir serait le produit d'une forme d'énergie libidinale. Il posséderait une nature dynamique qui le rendrait insaisissable. Toujours en mouvement, le désir échapperait à la dualité sujet-objet. Il serait alors plus approprié de parler de désirs circulatoires

---

6. Steven BEST et Douglas KELLNER, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, New York, Guilford Press, 1991, p. 76.

7. *Ibid.*, p. 77.

8. Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972, chapitre I.

(*desiring flows*<sup>9</sup>) dont les machines (désirantes) feraient le transport. Malgré la surenchère de sens qui entoure ce langage métaphorique, il reste qu'au moins une des conclusions à laquelle en arrivent les auteurs aura été retenue par les postmodernistes : il faut chasser la raison car elle fait obstacle au mouvement du désir ; elle vise à le contrôler et à le fixer par un processus qu'ils nomment la «territorialisation» du désir.

Bien que son titre semble s'en distancier, *L'anti-Œdipe* puise également dans le répertoire freudien. Quand Deleuze et Guattari associent l'individu à une machine désirante, ils sont en effet proches de la théorie des trois «instances» de la personnalité : le ça, le moi et le surmoi. La première composante – instance émotionnelle – concerne la satisfaction des désirs, la seconde – instance rationnelle – trouve un moyen pour y parvenir, alors que la troisième – instance morale – défend au ça son inclination pour le plaisir et confère au moi un cachet plus normatif. Sous ce rapport, on peut dire de la démarche des auteurs français qu'elle se pose en des termes freudiens : elle réclame l'épanouissement du ça et condamne la rationalité excessive et directive du moi et du surmoi. Pour Best et Kellner : «With regards to the individual, schizoanalysis seeks to dissolve the ego and superego and to liberate the prepersonal realm of desire<sup>10</sup>».

Dans la même veine et à la même période que *L'anti-Œdipe*, Jean-François Lyotard développe lui aussi une philosophie du désir influencée par Freud. C'est le cas, notamment, dans *Économie libidinale* et, un peu auparavant, dans *Discours, Figure*. Dans cet ouvrage, il fait correspondre le discours au moi, car les désirs seraient encadrés par des codes langagiers qui opéreraient suivant des règles et des procédures rationnelles. À l'opposé, les

---

9. S. BEST et D. KELLNER, *Postmodern Theory*, *op. cit.*, p. 87.

10. *Ibid.*, p. 91.

figures et les arts sont à l'image du ça : le flux des désirs pourrait s'y mouvoir sans retenue<sup>11</sup>. Ainsi, même s'il privilégie une analogie plus près de l'esthétique que de la mécanique, Lyotard aura poursuivi avec Deleuze et Guattari un objectif semblable : libérer l'instance émotionnelle du joug de l'instance rationnelle.

Dans les années 80 et 90, les postmodernistes récupèrent cette conception philosophique et ses visées émancipatrices et pulsionnelles. Dorénavant, s'il veut pouvoir réaliser ses «rêves», l'individu ne doit plus s'«administrer» l'auto-examen de la rationalité. Du point de vue postmoderne, cet impératif est à proscrire. C'est ce que défend Richard Rorty quand il affirme : «Autrement dit, à l'espoir que chacun remplacera la "passion" ou les caprices de l'imagination par la "raison", il nous faut substituer celui d'une égalisation des chances d'accomplissement des fantasmes idiosyncrasiques<sup>12</sup>.» Rorty évoque ici l'idée freudienne d'un «soi» qui s'inscrit dans le temps présent et qui retourne vers le particulier, vers ce qui lui est propre. On doit cependant se demander si la mobilisation du *nous* postmoderne demeure possible quand celui-ci se compose d'individus qui ne se préoccupent que d'eux-mêmes.

Il s'agit là d'un défi paradoxal : il consiste à réaménager le politique afin qu'il respecte la volonté d'individus cherchant à satisfaire en priorité des désirs singuliers, mais c'est en même temps un projet duquel est évacué tout appel à une volonté commune ou, du moins, à des intérêts partagés. En conséquence, il sera par la suite difficile de croire à la mobilisation d'individus repliés sur eux-mêmes : avec des préférences bien personnelles et sans la raison, on s'imagine mal la formulation de demandes collectives.

---

11. *Ibid.*, p. 150.

12. Richard RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Armand Colin, 1993 (1989), p. 86.

### *La réhabilitation de la raison*

Pour éviter cet écueil, les postmodernistes essaient de réhabiliter la raison en tenant compte cette fois du rapport à l'autre. Rorty soutient que le «moi» est relationnel et qu'il ne «peut exister en dehors de toute préoccupation pour les autres<sup>13</sup>». De son côté, Bauman développe le concept de raison interprétative (*interpretative reason*), un mode d'échange et de dialogue à l'opposé des processus de domination auxquels a conduit la raison législatrice, mode d'opération de la modernité<sup>14</sup>. Mais, dans cette voie, l'entreprise de restauration la plus résolue est sans conteste celle du sociologue français Michel Maffesoli.

Dans *l'Éloge de la raison sensible*, Maffesoli prétend offrir le nouveau «discours de la méthode» de l'époque postmoderne. L'acte de connaissance chez l'individu ne doit plus s'effectuer dans l'abstrait, mais plutôt à partir du monde sensible dans lequel baignent «la passion, le sentiment, l'émotion et l'affect<sup>15</sup>». Il appréhende sans doute des replis individualistes puisqu'il refuse, lui aussi, d'envisager l'être postmoderne sans la présence de l'autre. La raison sensible devrait non seulement intégrer une volonté individuelle, mais également l'idée d'une expérience vécue, d'un sentiment partagé, bref d'un sens commun. Or, la position de Maffesoli est fragile.

Si «l'époque est au pluriculturalisme» et à l'«ouverture d'esprit», la tolérance à l'égard des volontés personnelles de chaque individu est de mise. On ne veut pas qu'il se plie à une autorité morale rigide et abstraite qui nuirait à la libre disposition du corps. Par contre, en posant des fondements cognitifs à un niveau totalement empirique, on semble craindre des

---

13. Richard RORTY, *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 108.

14. Z. BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, *op. cit.*, p. 126, 142.

15. Michel MAFFESOLI, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996, p. 26.

poussées narcissiques d'indifférence. Voilà peut-être pourquoi Maffesoli souhaite que la raison sensible s'installe dans un climat de confiance, de sagesse populaire. Dans ces circonstances, les appels à la mobilisation contre les rationalistes pourraient être mieux reçus. Toutefois, la voie du compromis dans laquelle le sociologue français s'engage semble, à courte échéance, peu viable. Rien n'assure qu'il soit possible de toujours concilier la libre expression des passions et sentiments individuels avec le bon sens, qui, généralement, se porte à la défense d'un ordre plutôt coutumier...

C'est là tout le dilemme soulevé par l'usage de la raison. Sans elle, l'individu postmoderne réussit à s'affranchir des contrôles sociaux. En revanche, la recherche de bonheurs privés par des voies non rationnelles contribue à l'isolement social. Dès lors, les risques de démobilité sont élevés, car en rejetant cette discipline de l'esprit il est désormais impossible d'accéder à des revendications de nature collective. La raison fournit le niveau d'abstraction nécessaire à une délibération dont la portée est générale. Elle permet ainsi d'organiser la société, comme en témoigne la construction de l'État-providence. Par contre, bien que dans la modernité l'avancée (ou le recul !) sociale ait été grande grâce à l'emploi de cette faculté de jugement, elle aurait aussi réprimé toute liberté qui sortait du cadre imposé. Nietzsche disait justement de la raison qu'elle était, à l'image d'Apollon, divinité de l'art dans le monde grec classique, le reflet de la mesure et de la retenue<sup>16</sup>. Dans ces conditions, est-ce en vain que les postmodernistes s'efforcent de vouloir intégrer raison et passion et dépasser cette antinomie usuelle ?

De prime abord, leur réunion semble non seulement contradictoire, mais bien peu équilibrée. Si l'on poursuit l'analogie nietzschéenne, on constate que l'«aménagement

---

16. Friedrich NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1977 (1872), p. 40.

cognitif» sur lequel se fonde le discours postmoderne est moins rationnel qu'il ne le laisse entendre. Dieu de l'ivresse, Dionysos serait en quelque sorte la figure de la postmodernité : elle dégage un «vouloir-vivre», c'est l'«instinct de la vie» qui anime l'être<sup>17</sup>. C'est ce même élan d'enivrement que l'on retrouve chez Michel Foucault quand celui-ci rappelle cette scène du XIX<sup>e</sup> siècle où, accusé de vagabondage par le président (le juge), un jeune délinquant présente des explications à sa conduite trop leste qui, tour à tour, évoquent l'«affirmation d'une force vive»<sup>18</sup>. Pour sa part, Maffesoli souhaite pouvoir élaborer un «savoir dionysien», un savoir qui sait «intégrer le chaos» et «dresser la topographie de l'incertitude et de l'aléa, celle du désordre et de l'effervescence, celle du tragique et du non-rationnel<sup>19</sup>». C'est au fond bien davantage dans cet espace bigarré où chacun exprime son désir de vivre que se dessine l'individualité postmoderne, un espace éloigné des impératifs de la rationalité.

La difficulté que pose l'absence de la raison est la suivante : Comment faire en sorte que pour nourrir ses appétits du corps l'individu puisse savourer ce qu'il désire sans néanmoins que son hédonisme le rende trop narcissique et par conséquent peu enclin à exprimer des demandes qui vont au-delà de sa condition personnelle ? Les postmodernistes, comme Rorty, Bauman ou Maffesoli, souhaitent souvent franchir ces deux obstacles à la fois. D'un côté, leur définition de l'être postmoderne souligne l'importance de sa liberté de choisir et la priorité laissée à ses désirs, et, de l'autre, ils voudraient que cela se réalise sans tout à fait exclure le rôle de la raison. Mais l'union a peu de chances de se concrétiser. L'idée postmoderne d'un savoir dionysiaque est peut-être mieux appropriée au domaine de

---

17. Friedrich NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, 1981 (1888), p. 152.

18. Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 340.

19. M. MAFFESOLI, *Éloge de la raison sensible*, *op. cit.*, p. 13.

l'esthétique, en l'occurrence en architecture, où le mariage de l'ancien et du nouveau, du passé et du présent, et de la passion et de la raison prend parfois des formes harmonieuses. Or, comme il s'agit ici d'un discours politique qui touche des individus, l'équilibre est fragile. La démobilisation est donc inévitable : l'appel de la raison ne peut être entendu sans que l'individu quitte sa sphère privée ou qu'il soumette sa force vive à des intérêts qui limitent les siens.

### **L'identité postmoderne : dans l'axe de la différence... et de l'indifférence**

Le *nous* postmoderne souffrirait moins de l'absence d'intérêts communs si, en échange, il pouvait tirer parti d'une identité collective. Précisons que celle-ci n'a pas à être authentifiée par l'analyste. Plutôt que de s'interroger sur la véritable existence d'une identité «transcendante», il cherche à évaluer le caractère mobilisateur de la composante identitaire<sup>20</sup>. Ainsi, dans la partie suivante, il s'agit seulement de vérifier si les individus postmodernes s'identifient à un *nous* ; bref s'ils peuvent se reconnaître comme membres d'un même grand groupe imaginaire (dans une acception non péjorative).

Cependant, tout indique que les postmodernistes n'ont rien entrepris en ce sens. Au contraire, ils insistent pour que l'individu se définisse d'abord par ce qui le distingue de l'autre ou encore par rapport à un groupe social bien délimité (les femmes, les Noirs, etc.).

---

20. Cette affirmation fait écho à l'orientation théorique pour laquelle a opté André-J. Bélanger au sujet de la notion d'identité : «Quel usage peut-on finalement faire de la notion aujourd'hui ? Je suis porté à croire qu'elle sert surtout à ceux qui ont pour intention ou fonction d'intervenir dans l'arène sociale. Le concept m'apparaît peu propre à l'analyse, mais en revanche, très utile à l'action. L'idée d'identité a des propriétés galvanisantes, elle stimule l'imagination et confère une légitimité à la mobilisation.» André-J. BÉLANGER, «Les leçons de l'expérience québécoise. "L'accès inusité du Québec à la modernité"», dans Mikhaël ELBAZ, Andrée FORTIN et Guy LAFOREST (sous la dir. de), *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 1996, p. 48-49.



Au lieu de s'étendre à une échelle collective, l'identité postmoderne se confine à une aire de singularité dans laquelle elle devient inséparable de la notion de différence. Mais pour bien élaborer cette hypothèse, il est nécessaire de mettre en lumière la relation qui unit l'identité à la différence.

### *Le rapport identité/différence*

De la même manière qu'elle a servi d'illustration à la valorisation des désirs, la société de consommation témoigne d'un attachement pour les différences individuelles. C'est du moins le point de vue défendu par Robert Dunn dans un des chapitres de son livre *Identity Crises*. Le passage en question s'appuie largement sur la thèse exposée par David Harvey dans *The Condition of Postmodernity*.

Harvey soutient qu'au régime d'accumulation «rigide» du fordisme – ce modèle de développement fondé sur un grand compromis entre le patronat et le syndicat – se serait substitué un régime d'accumulation «flexible». La réorganisation du travail, de nouvelles habitudes de consommation et l'expansion des marchés auraient entraîné le remplacement d'une production de masse standardisée – l'accumulation «rigide» – par une production variée et spécialisée – l'accumulation «flexible» – assurant, de surcroît, l'écoulement rapide d'une marchandise à prix réduit. La segmentation du marché et le développement de nouveaux créneaux permettraient d'offrir des produits différenciés, mieux adaptés aux goûts de chacun<sup>21</sup>. De là, Dunn en conclut : «In short, flexible accumulation rests on a strategy of difference. Whereas mass production and consumption democratize by making things and

---

21. Robert G. DUNN, *Identity Crises. A Social Critique of Postmodernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 111-113.

people seem more identical, flexible accumulation democratizes by elaborating their differences<sup>22</sup>»

Indirectement, les postmodernistes ne seraient peut-être pas portés à voir en la société de consommation le faite d'une modernité qui homogénéise les valeurs occidentales. L'individu se situerait plutôt dans un contexte socioéconomique le laissant libre de faire les choix qu'il veut en fonction de ses sentiments particuliers. Ainsi, comme il aurait la possibilité de satisfaire ses désirs personnels, il s'assurerait, du coup, du respect de sa différence. Cette affection pour la différence se voit par la suite récupérée sous la forme d'enjeux culturels et politiques, les postmodernistes réclamant, entre autres, une «ouverture aux différences» et un «droit à la différence». Mais surtout, la notion de différence est devenue inhérente à la notion d'identité.

En effet, c'est dans un cadre où prime l'expression de la différence individuelle que les postmodernistes posent la question de l'identité. Pour eux, ces notions sont inséparables, seule leur union assure à l'individu l'atteinte d'un forme de reconnaissance qui lui chère : «[...] identities necessarily coexist with difference, in the sense that one can “identify” oneself only by way of differentiating oneself from something or someone else», indique Leslie Paul Thiele<sup>23</sup>. Mais l'association entre identité/différence a de quoi surprendre puisqu'elle est en fait un produit des idéaux universels (liberté, égalité, progrès) de la modernité.

---

22. *Ibid.*, p. 120.

23. Leslie Paul THIELE, *Thinking Politics. Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory*, Chatham (New Jersey), Chatham House, 1997, p. 75.

Sous leur influence, l'identité était fixée sur la base de la raison, une base que plusieurs comparent à l'obéissance à un nouveau «dieu». À l'instar de la religion, le processus d'identification sous la modernité se fondait sur une distinction séculaire : d'un côté, des propriétés morphologiques et mentales proches de l'homme européen blanc et bourgeois ; de l'autre, un ensemble varié de personnes dont les traits physiques et les goûts sont jugés «différents». Qu'elles concernent la couleur (noire), la taille (naine), les yeux (bridés), le sexe (féminin), l'orientation (homosexuelle) ou tout simplement la conduite sociale, les différences étaient nécessairement perçues, soutient William Connolly, comme «[...] néfastes, irrationnelles, anormales, folles, malades, grossières, monstrueuses, dangereuses, anarchiques<sup>24</sup>». Au fond, l'identité moderne a procédé de la dichotomie du normal et de l'anormal.

Suivant cette polarité, tous ont cherché à se définir par rapport à un «modèle» humain, un modèle que les postmodernistes considèrent trop abstrait, sinon exclusif à certains. C'est ainsi que ceux qui ne parvenaient pas à se donner une identité conforme à la norme étaient contraints de le faire par la négative. Les Noirs auraient eu le statut de Noirs parce qu'ils n'étaient *pas* Blancs, les femmes avaient une identité «femme» parce qu'elles n'étaient *pas* des hommes, et les homosexuels, peut-être encore aujourd'hui, se perçoivent différents parce qu'ils ne sont *pas* hétérosexuels. Pour les exclus, la définition de soi repose toujours sur un sentiment d'imperfection, d'inconfort à l'égard de sa propre personne. Tandis que ces derniers regrettent de ne pas détenir une identité «normale», les autres craignent pour leur part de se voir associer à une identité dite «anormale». Autrement dit, comme le duel

---

24. William E. CONNOLLY, *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 65 : «[...] a range of differences as *intrinsically* evil, irrational, abnormal, mad, sick, primitive, monstrous, dangerous, or anarchical – as other.»

entre l'ange et le démon est vide de sens sans ses deux composantes, l'identité moderne, issue soit du pôle positif de la normalité, soit du pôle négatif de l'«anormalité», repose en entier sur le rapport qui unit le «bon» au «mauvais». L'un est incompréhensible sans l'autre, et vice versa.

Il reste que les modernes – les normaux – ont toujours cherché à rejeter, à dominer ou à «convertir» les «différents» – les a-normaux. C'est dans cet esprit que Connolly considère que la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb en 1492 symbolise avant tout la «découverte de l'autre». Lors des premiers contacts entre ceux que l'on nommait, à tort, les «Indiens» et les grands explorateurs, la surprise, l'incompréhension et, la plupart du temps, l'appréhension étaient grandes. Face à une «race» physiquement distincte d'eux (d'où l'appellation des Peaux-Rouges pour certaines tribus) et dont les mœurs les répugnaient, les colonisateurs européens ont alors tenté de «civiliser» les autochtones du continent américain. À la suite de la conquête nord-américaine par la culture européenne, la même pratique s'est répété, seule la cible a changé.

Ainsi, en raison de leurs différences, les Noirs ont longtemps souffert de racisme, les femmes ont souvent été confinées au rôle de femelle reproductrice, et l'homosexualité a été continuellement proscrite. Aujourd'hui, ces victimes sont libres, du moins un bond a été fait. Dans la perspective postmoderne, c'est là le signe que l'individu souhaite exprimer ses désirs, ses sentiments et adopter la conduite sociale qu'il préfère sans avoir à obéir à un ordre de valeurs qu'il ne partage pas. Désormais, la différence est appelée à être vécue pleinement, sans toutefois s'opposer à l'ordre de la «normalité» duquel émane un modèle type d'individu. À ce spectre moral doit se substituer un pluralisme identitaire qui sait faire preuve d'ouverture et de tolérance : «The affirmation of difference, in short, is meant to broaden our

beliefs, values, and interests, not to narrow them. Thus while we seek to protect everyone's life and liberty and ensure justice for all, we should also recognize that these words may mean different things to different people<sup>25</sup>.»

### *Pluralisme ou morcellement identitaire ?*

Les postmodernistes n'encouragent donc pas la formation d'une nouvelle identité autour de laquelle tous se réuniraient sans négliger leurs volontés personnelles. Ils préfèrent, au contraire, miser sur la reconnaissance du sentiment d'exclusion qui habite ceux qui, depuis toujours, sont incapables d'atteindre le modèle du genre humain soutenu par les rationalistes. Auparavant victime de la différence, il s'agit cette fois d'en être fier ! Mais cette stratégie est risquée : elle invite les individus exclus de la modernité à se retrancher derrière des cloisons identitaires – femmes, Noirs, gais, autochtones, etc. – qui nuisent ensuite à leur mobilisation.

Lawrence Grossberg montre en quoi la logique de la différence conduit à une impasse. Elle démultiplie les discours d'exclusion à l'intérieur du postmodernisme et divise les acteurs en des groupes qui ne communiquent pas entre eux. Par exemple, le discours anti-colonialiste de l'opresseur et de l'opprimé ou le discours anti-raciste aideraient peu les autochtones ou les minorités ethniques dans leur lutte à l'inégalité puisqu'ils ne favorisent pas leur rapprochement. Bref, «[...] models of oppression are not only inappropriate to contemporary relations of power, they are incapable of creating alliances ; they cannot tell us how to interpellate various fractions of the population in different relations to power into

---

25. L. P. THIELE, *Thinking Politics, op. cit.*, p. 119.

the struggle for change<sup>26</sup>.» Il partage ainsi un point de vue déjà défendu par Best et Kellner : «There are, of course, limitations to a postmodern politics of identity and difference. Differences can become reified and fetishized, and can produce rigid barriers between individuals and groups, leading to a replication of special interest group politics<sup>27</sup>.»

Certains courants postmodernes ont tôt fait de reconnaître la pertinence de ces critiques. Depuis les années 80 et 90, les partisans de la théorie *queer* s'élèvent justement contre ce qu'ils appellent le *mainstream* des gays et lesbiennes qui considère l'homosexualité comme l'apanage d'une minorité sociale. C'est qu'en revendiquant leur propre identité, les homosexuels se placent aussitôt dans un état minoritaire à partir duquel ils cherchent à obtenir des droits particuliers. Mais leurs demandes n'auraient été favorables qu'aux hommes blancs et bourgeois de classe moyenne, laissant quasi intact l'ordre de valeurs édifiés par leurs opposés hétérosexuels. Steven Seidman souligne combien ces requêtes étaient conservatrices :

By focusing politics exclusively on legitimating same-sex gender-choice, the lesbian and gay movement leaves politically uncontested a range of particular sexual and intimate values that may be marginalized or devalued in other respects. In other words, the gay mainstream takes for granted the normative status of long-term monogamous, adult-to-adult, intraracial, intragenerational, romantic sexual and intimate values<sup>28</sup>.

Dans ce cas, la défense d'une identité homosexuelle minoritaire n'apporterait que des modifications mineures à un régime politique qui sied si bien à la majorité hétérosexuelle.

---

26. Lawrence GROSSBERG, «Identity and Cultural Studies : Is That All There Is ?», dans Stuart HALL et Paul du GUAY (sous la dir. de), *Questions of Cultural Identity*, Thousand Oaks, Sage, 1996, p. 88.

27. S. BEST et D. KELLNER, *Postmodern Theory*, *op. cit.*, p. 213.

28. Steven SEIDMAN, «Deconstructing queer theory or the under-theorization of the social and the ethical», dans Linda NICHOLSON et Steven SEIDMAN (sous la dir. de), *Social Postmodernism. Beyond Identity Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 127.

Selon Seidman, c'est la conclusion à laquelle en arrivent les théoriciens *queer* : «A theoretical and political project which aims exclusively to normalize homosexuality as a social minority does not challenge a social regime which perpetuates the production of subjects and social worlds organized and regulated by the heterosexual/homosexual binary<sup>29</sup>.» Les reproches adressés au *mainstream* gai par la théorie *queer* pourraient même être élargis à d'autres groupes : femmes, Noirs, minorités ethniques, etc. Le rapport identité/différence dissocie tous les partenaires postmodernes et épargne ainsi à la modernité politique une transformation majeure.

Finalement, Grossberg ajoute que lier la notion d'identité à celle de différence élève des obstacles impossibles à franchir, car pour sortir de la modernité, il faut également cesser de raisonner à la manière des modernes : «[...] a counter-modern politics has to contest the particular relations of identity and difference that have been constructed by, offered and taken up in the modern<sup>30</sup>.» En définitive, lance-t-il : «If difference is irrevocable, then modernity is inescapable<sup>31</sup>.»

À l'inverse, dans *Le monde postmoderne*, le politologue québécois Yves Boisvert semble plutôt satisfait de voir s'accroître l'affirmation des différences. Cette tendance n'a pas, selon lui, à céder à «[...] une éventuelle symbiose des différences en une nouvelle uniformité<sup>32</sup>». Il préfère miser sur la «coexistence pacifique des différences» dans laquelle, précise-t-il, le différentialisme n'est pas exclusiviste, mais de bien type inclusiviste, c'est-à-

---

29. *Ibid.*, p. 126.

30. L. GROSSBERG, «Identity and Cultural Studies», *op. cit.*, p. 93.

31. *Ibid.*, p. 93.

32. Yves BOISVERT, *Le monde postmoderne*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 71.

dire «[...] qui cherche à établir une complémentarité des différences<sup>33</sup>». Ainsi, comme il serait possible d'atteindre une telle «coexistence» ou «complémentarité» au sein du pluralisme identitaire postmoderne, c'est sans doute ici qu'une forme, même incomplète, de mobilisation a des chances de naître. En clair, si tous les individus exclus de la modernité se définissent en suivant leurs propres critères sans faire de rivalités entre eux, ils parviendraient à s'unir dans leur lutte aux rationalistes et aux institutions sociales que ces derniers ont su élever. Grossberg aurait donc tort de déplorer l'incapacité à créer des alliances dans l'axe identité/différence.

Pourtant, le postmodernisme peut-il réellement se passer de fournir une identité commune aux membres du *nous* ? Il est permis d'en douter car la «juste harmonie» ou le «bel équilibre» des différences vacille au rythme de la contingence, de l'aléatoire, de l'ironie, bref de l'indifférence.

### *Contingence et indifférence*

Plusieurs postmodernistes sont en effet portés à situer la postmodernité dans un cadre contingent qui n'est pas sans affecter la définition que l'individu donne de lui-même.

Selon Connolly, le recours à la notion de contingence signale que l'on s'oppose à un espace social où règnent le nécessaire et l'universel, le prévisible et le régulier, la certitude et la constance<sup>34</sup>. L'identité de l'individu postmoderne flotterait ainsi dans une zone morale dont le contour est toujours particulier, irrégulier, incertain, variable, léger, etc. Pouvant échapper à un cadre rigide duquel émaneraient des principes généraux, chaque être ne serait

---

33. *Ibid.*, p. 71.

34. W. E. CONNOLLY, *Identity/Difference*, *op. cit.*, p. 28.



qu'un «tissu de contingences» peu fidèle au schéma de la raison, estime un Richard Rorty puisant à nouveau dans le répertoire philosophique freudien<sup>35</sup>. L'identité postmoderne occuperait alors un statut bien aléatoire...

En fait, les postmodernistes tiennent à ce que l'individu ne puisse jamais fixer ou arrêter la connaissance de soi. La réponse au «Qui suis-je ?» doit pouvoir être modifiée à tout moment. L'identité de l'être postmoderne, pour reprendre la métaphore de Zygmunt Bauman, se compare à une vidéocassette : son contenu, provisoire, peut être effacé et modifié, alors que dans la modernité elle est à l'image d'une photographie dont la saisie est permanente et définitive<sup>36</sup>. Foucault, commentant la scène, tout à fait moderne, où le président (le juge) s'efforce de faire comprendre au jeune délinquant qu'il doit respecter un code social, affirme : «Il faut en outre avoir un état, une identité reconnaissable, une individualité fixée une fois pour toutes<sup>37</sup>». Mais aujourd'hui, à l'heure du libre épanouissement du moi, Lipovetsky observe l'individu vivre à un rythme cinétique ; sa personnalité, comme ses goûts, est en mouvement. En chaque sujet circulerait donc une identité bien insaisissable : tel est le constat qui se dégage du discours postmoderne.

En conséquence, bien que le rapport identité/différence ne soit plus, à l'ère postmoderne, fondé sur un différentialisme d'exclusion, rien n'assure qu'il repose en échange sur une complémentarité harmonieuse telle que la perçoit Boisvert. En effet, si les exclus ne fixent jamais leur définition de soi, leur mobilisation sera difficile. Puisque chaque sujet

---

35. R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, *op. cit.*, p. 59-61.

36. Zygmunt BAUMAN, «From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity», dans Stuart HALL et Paul du GUAY (sous la dir. de), *Questions of Cultural Identity*, Thousand Oaks, Sage, 1996, p. 18.

37. M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 341.

n'est pas prêt à s'assigner un statut irrévocable, entre eux la reconnaissance s'avère incommensurable. Le seul fait de s'être senti exclu de la morale moderne ne suffit pas. Une identité collective permettrait de les rapprocher. Or, le pluralisme identitaire qu'ils défendent les éloigne les uns des autres. À cet égard, la position de Jean Baudrillard, souvent qualifiée de très pessimiste<sup>38</sup>, est sans conteste la plus radicale. C'est là que s'écroule le faible espoir de la mobilisation.

Dans un passage très court de *L'autre par lui-même*, il soulève la question de l'individu à partir d'un argumentaire qui tranche avec celui des auteurs précédents. Contrairement à d'autres penseurs postmodernes, selon lui, la «hantise de la conformité» et l'«obsession de la différence» ne préoccupent plus l'individu comme auparavant. Désormais, plutôt que de chercher à se distinguer des autres, il s'efforce «[...] de ne ressembler qu'à soi-même<sup>39</sup>.» Ainsi, ajoute-t-il : «La différence [...] n'est plus celle d'un sujet à un autre, c'est la différenciation interne du même sujet à l'infini<sup>40</sup>.» Et, finalement, de lancer : «Chaque individu se résumant en un point hyper-potentiel, les autres n'existent virtuellement plus<sup>41</sup>.» À plus d'un titre, ses réflexions sont très révélatrices. En insistant sur l'exclusivité que l'individu se donne à lui-même, Baudrillard montre, même si ce n'est pas là son intention, que dans la relation – si chère aux postmodernistes – qui unit l'identité à la différence se

---

38. Suivant la distinction suggérée par Rosenau, Jean Baudrillard semble être le digne représentant d'un postmodernisme «inquiet» (*skeptical*) par opposition à un postmodernisme «confiant» (*affirmative*) : «The skeptical post-modernism (or merely skeptics), offering a pessimistic, negative, gloomy assessment, argue that the post-modern age is one of fragmentation, disintegration, malaise, meaninglessness, a vagueness or even absence of moral parameters and societal chaos». Pauline Marie ROSENAU, *Post-Modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads and Intrusions*, Princeton, Princeton University Press, p. 15.

39. Jean BAUDRILLARD, *L'autre par lui-même*, Paris, Galilée, 1987, p. 37.

40. *Ibid.*, p. 37.

41. *Ibid.*, p. 37.

glisse en fait une profonde indifférence envers l'autre, comme, d'ailleurs, envers l'ensemble du social.

Car pour Baudrillard, livré à une surenchère de sens et d'informations dans la société actuelle, l'individu n'éprouve plus cette sorte d'exaltation, voir d'extase devant les «choses» qui l'entourent. Leur nature a été transgressée : «Elles sont devenues justement plus social que le social (la masse), plus gros que le gros (l'obèse), plus violent que le violent (la terreur), plus sexuel que le sexe (le porno), plus vrai que le vrai (la simulation), plus beau que le beau (la mode)<sup>42</sup>.» Dans *L'ère du vide*, cet ouvrage dans lequel il se faisait davantage l'observateur que le porte-parole du postmodernisme, Lipovetsky avait déjà souligné à quel point il y a indifférence par excès. Tout s'offre à tous, aucune valeur ni mode de vie ne l'emporte sur le choix des autres. La logique de l'indifférence neutralise alors le pouvoir de l'autorité en ce sens qu'elle n'est plus directrice de la norme ou de la bonne conduite. De ce point de vue, le phénomène de l'indifférence dans les sociétés postmodernes s'attaque directement aux fondements des institutions modernes qui reposent, en bonne partie, sur l'obéissance à la règle, établie suivant une procédure rationnelle-légale (Weber).

Par contre, cette «apathie de masse» dans laquelle seule sa condition privée est privilégiée a pour corollaire une profonde indifférence à l'égard du politique :

Dans un système organisé selon le principe de l'isolation «douce», les idéaux et valeurs publiques ne peuvent que décliner, seule demeure la quête de l'ego et de son intérêt propre, l'extase de la libération «personnelle», l'obsession du corps et du sexe : hyper-investissement du privé et conséquemment démobilité de l'espace public<sup>43</sup>.

Par exemple, signale Lipovetsky, l'abstention aux élections est de plus en plus élevée même si, paradoxalement, le citoyen tient à pouvoir voter. On reconnaît donc que l'individu

---

42. *Ibid.*, p. 71-72.

43. G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide*, *op. cit.*, p. 61.

postmoderne accorde très peu intérêt à la *res publica*. Pourtant, malgré cette désaffection de la sphère publique, le discours postmoderne suggère une réforme des institutions politiques dans laquelle la participation populaire, en l'occurrence celle des exclus, est sollicitée. Le déclenchement même de cet engagement collectif nécessaire à la «postmodernisation» du politique apparaît fort improbable.

Aussi, comme la logique identité/différence ne répond qu'à des critères propres à l'individu, celui-ci est souvent porté à adopter une attitude ironique par rapport à lui-même, d'abord, devant les autres, ensuite, et, finalement, envers tous les codes et usages sociaux propres à une communauté donnée. En agissant de la sorte, l'individu postmoderne manifeste son antipathie à l'endroit de l'autorité et rappelle que son identité n'est jamais fixée. Le statut aléatoire qu'il s'accorde commande, d'une certaine façon, une telle conduite. Rorty dit ainsi des ironistes : «[...] ils ne sont jamais tout à fait capables de se prendre au sérieux, parce qu'ils sont toujours conscients que les termes dans lesquels ils se décrivent sont sujets au changement, toujours conscients de la contingence et de la fragilité de leurs vocabulaires finaux et donc de leur moi<sup>44</sup>.»

Mais cette instabilité, de corps et d'esprit, révèle surtout combien l'être postmoderne se sent incapable d'agir sur le monde qui l'entoure. Son impuissance dissimule chez lui un abandon, un sentiment de défaite qui le projette dans le tragique, voire le fatalisme. Sans ambages, Baudrillard déclare : «Soyons Stoïciens : si le monde est fatal, soyons plus fatals que lui<sup>45</sup>.» École philosophique de l'Antiquité gréco-romaine, le stoïcisme n'est sans doute pas à l'origine du postmodernisme : le rationalisme et l'universalisme du premier témoignent

---

44. R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, op. cit., p. 112.

45. J. BAUDRILLARD, *L'autre par lui-même*, op. cit., p. 86.

de la distance qui le sépare du second. Aussi des vertus stoïciennes comme la participation aux affaires publiques sont-elles ignorées par les penseurs postmodernes. Là où le mot d'ordre de Baudrillard rejoint effectivement la doctrine stoïcienne, c'est en ce qui en a trait à cette conception pessimiste selon laquelle les desseins du monde échappent à la volonté humaine. Par conséquent, le rôle de l'individu sera bien modeste.

En définitive, l'individu postmoderne est invité à se définir dans un contexte où la contingence recouvre sa différence d'un filet d'indifférence et de fatalisme. Dans ces circonstances, l'«équilibre» des différences individuelles ne saurait parvenir à mobiliser les exclus, encore moins suppléer à l'absence d'une identité commune.

## **Conclusion : désir, différence et démobilisation**

Jusqu'ici, l'hypothèse de la démobilisation n'a concerné que les aspects du *nous* qui touchent l'individu et son identité. Ces paramètres ont permis de constater que les notions de désir et de différence nuisent successivement à la formulation de demandes collectives et à la conception d'une identité commune, soit deux ressources indispensables à toute entreprise de mobilisation idéologique.

S'il demeure la première unité de base de la postmodernité, l'individu diffère cependant de celui dont on a fait la promotion au siècle des Lumières : il est un être de désir qui n'a plus à se soumettre aux impératifs de la raison. Ce statut d'«affranchi» n'est pas seulement concédé aux exclus de la modernité, mais également à tous ceux qui souhaitent échapper aux normes rationnelles et universelles. Les conditions d'appartenance au *nous* ne s'avèrent pas du tout restrictives. De même l'identité est-elle définie par la logique très

extensive de la différence. Les groupes qui forment le *nous* sont ainsi très nombreux : femmes, Noirs, minorités ethniques, gais et lesbiennes, autochtones, etc. Paradoxalement, c'est ce pluralisme des désirs et des différences qui entrave le rassemblement des membres du *nous* et retarde l'avènement de la forme postmoderne du politique. Le pluralisme des croyances et la fragilité des liens sociaux qui affectent le *nous* postmoderne accentuent encore cette tendance vers la démobilisation.

# Chapitre III

---

## Le *nous* postmoderne (2)

### Introduction

Après avoir donné son congé à la raison et revendiqué en retour le respect des désirs et différences individuels, il reste aux postmodernistes à défendre les aspects plus sociaux du *nous*. Cette tâche vise toujours le même objectif : réunir les exclus de la modernité. Ensemble, ils pourraient s'opposer aux mesures et aux contrôles disciplinaires de leurs *adversaires*, les rationalistes, ainsi que promouvoir un projet de *gouverne politique* qui, bien entendu, leur serait favorable. Mais pour gagner la lutte (idéologique), les partenaires postmodernes doivent parvenir à se *mobiliser*. Or, de nouveau, le *nous* les amène plutôt à se *démobiliser*.

### *Le nous (2)*

Selon certaines conditions, le *nous* permet à ses membres de se reconnaître. Il peut s'agir du mode (instinctif, émotionnel, rationnel, etc.) suivant lequel l'individu découvre ses intérêts ou de la manière (par la tradition, la négation, la différence, etc.) dont il définit son identité. Au chapitre précédent, les paramètres de l'individu et de l'identité ont ainsi permis de voir que le *nous* postmoderne accueille un être de désir et de différence. Dans ce chapitre, ce sont le statut (relatif, partiel, universel, etc.) de la vérité et les liens (sensibles, rationnels, etc.) de solidarité qui décrivent le *nous*. Ces paramètres de la vérité et de la solidarité suggèrent bien sûr deux hypothèses au sujet de la portée démobilisatrice du discours postmoderne.

### *Hypothèses*

D'abord, selon les postmodernistes, la diffusion du savoir et des connaissances n'est plus monopolisée par une autorité politique ou par une avant-garde intellectuelle. À la vérité absolue doit se substituer de multiples pôles de vérités. Pourtant, sans croyances communes, les membres du *nous* vont difficilement réussir à se mobiliser. La reconnaissance d'une vérité même partielle n'est-elle pas indispensable à leur rassemblement ? Dans un contexte où les vérités sont plurielles, les penseurs postmodernes écartent donc l'idée d'une supracommunauté anhistorique et universelle dont les liens de solidarité seraient établis de manière contractuelle et rationnelle. Il faut plutôt tendre, selon eux, vers une forme de solidarité fondée sur le sentiment et la sensibilité à l'intérieur de tribus affectives (Maffesoli) ou au sein d'une communauté donnée (Rorty). Mais ces liens sont souvent bien éphémères



et surtout très fragiles. Devant l'absence d'une solidarité durable, la réunion des exclus de la modernité apparaît alors incertaine.

Des auteurs comme Jean-François Lyotard, Richard Rorty, Gilles Lipovetsky et Michel Maffesoli ont un intérêt marqué pour ces questions de vérité et de solidarité. Ainsi, la discussion des deux hypothèses s'articulera avant tout autour de leurs textes les plus pertinents.

## **La vérité postmoderne : dans un réseau d'échange et de diversité**

Selon le philosophe français Jean-François Lyotard, le nouveau statut qu'occupe le savoir retire toute légitimité aux grands discours de vérité (libéralisme, marxisme, etc.). De son côté, le philosophe américain Richard Rorty rappelle que la vérité est une construction du langage. Le postmodernisme se développerait donc dans un contexte sociocognitif très particulier.

### *Savoir, langage et vérité*

À la différence de l'époque moderne, le savoir, dans la postmodernité, se disperse et échappe au contrôle élitiste. S'il en est ainsi, écrit Lyotard en 1979, c'est parce que le savoir passe d'une valeur d'usage à une valeur d'échange. Dans ce que l'on dénomme désormais l'«économie du savoir», les connaissances se vendent et s'achètent, bref elles s'échangent<sup>1</sup>. L'«informatisation de la société» ou de la «mercantilisation du savoir» auront ainsi modifié

---

1. Jean-François LYOTARD, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979, p. 14.

en son entier un système de production auparavant fondé sur la ressource du capital. L'étiquette «société postindustrielle» révèle justement que l'information est devenue la ressource première de l'économie.

À l'état de marchandise, le savoir n'obéit donc plus au critère de vérité, mais de performativité<sup>2</sup>. Dans tout discours comme dans toute institution, il n'est plus question de distinguer le vrai ou le faux d'une information ; seule importe sa pertinence, voire son efficacité, dans le temps présent. Le savoir s'envisage ainsi à partir d'une conception très instrumentale puisque le commerce des connaissances se déroule dans un cadre concurrentiel d'efficacité et non de vérité. Sans nécessairement se montrer favorable à la règle de l'économie de marché, Lyotard expose néanmoins la nature compétitive de l'information à l'ère postindustrielle.

C'est dans ce contexte cognitif où le savoir est perçu comme un objet d'échange que s'insère la philosophie pragmatiste de Richard Rorty<sup>3</sup>. Mais contrairement à Lyotard, Rorty ne récuse pas entièrement le rôle joué par la notion de vérité dans la postmodernité. Inspiré par Heidegger et Wittgenstein, il souligne combien les «jeux de langage» la rendent instable.

Pour Rorty, la question du vrai et du faux est d'abord une affaire de langage. C'est dans les mots et les phrases, qui composent le langage, que prennent forme les descriptions du monde et que se bâtit la vérité. Il affirme : «La vérité ne saurait être là, dehors – elle ne saurait exister indépendamment de l'esprit humain – parce que les phrases ne sauraient

---

2. *Ibid.*, p. 76.

3. Le pragmatisme est un courant philosophique lancé au début du XX<sup>e</sup> siècle par les Américains William James et John Dewey en vue de se défaire de la traditionnelle vision dichotomique de la réalité et de la vérité. Ils ont privilégié une pensée d'un niveau à la fois pratique et concret.

exister ainsi, elles ne sauraient être là, devant nous<sup>4</sup>.» Ainsi, comme le langage est un produit social et qu'une chose vraie n'est qu'une chose dite, la vérité demeure une construction à laquelle adhère une communauté donnée pour une période de temps indéterminée, mais jamais définitive. Elle n'acquiert pas, selon Rorty, un statut supérieur. De ce point de vue, les droits de l'homme sont seulement l'une des plus grandes constructions sociales issues «[...] d'une civilisation influencée par la doctrine chrétienne de fraternité humaine et par les idéaux de la Révolution française<sup>5</sup>.» En fait, de la même manière que le duo savoir et vérité, le couple langage et vérité est appelé à évoluer, voire à participer au jeu de la compétition.

En effet, dans une perspective très darwinienne et en ce sens près du libéralisme classique, Rorty soutient que le vocabulaire doit toujours s'adapter aux sociétés et aux institutions dans lesquelles il est employé<sup>6</sup>. C'est pourquoi l'idée du vrai est totalement discréditée : si le langage change, alors la vérité n'a rien d'un absolu. Rorty rejette ainsi le vocabulaire hérité du discours des Lumières. Raison, fondement et vérité sont les mots d'une convention du passé qui n'aide plus à comprendre les temps actuels. La connaissance, dit-il, est un mode d'ajustement et d'adaptation à un contexte social donné et non un processus visant la révélation de vérités cachées<sup>7</sup>. Les mots et les énoncés de vérité qui s'accordent le mieux à la description du réel sont ceux qu'une sélection fortuite n'aurait pas chassés.

---

4. Richard RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Armand Colin, 1993 (1989), p. 23.

5. Richard RORTY, *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 123-124.

6. *Ibid.*, p. 49-50.

7. *Ibid.*, p. 100.

En définitive, l'atteinte d'une forme supérieure de vérité semble désormais exclue par les postmodernistes. Lyotard, d'une part, constate que c'est la règle de la concurrence et non plus un système de vérité qui assure la diffusion des connaissances. Rorty, d'autre part, souhaite que les critères du vrai et du faux s'adaptent de façon « darwinienne » à des codes langagiers qui collent à la réalité. Cependant, sans vérité absolue, est-ce possible d'inviter ceux dont les envies sont soumises à un ordre rationnel à s'opposer à leur adversaire et à défendre un projet de gouverne sensible à leurs intérêts ? Les avenues offertes par Lyotard, Lipovetsky et Rorty ne sont pas tout à fait en mesure de relever ce défi.

### *Vérités multiples, pacifiques ou avantageuses*

Comme le savoir s'apparente davantage à une ressource économique qu'à un vecteur de l'émancipation, Lyotard pense que la notion de vérité ne pourra maintenant être soulevée que dans des contextes très particuliers, proches de l'individu. Il avance que le juste et le vrai ne peuvent s'envisager que dans une « pragmatique des particules langagières », c'est-à-dire à partir de microrécits. Chaque récit possède son propre jeu de langage, un jeu dans lequel les énoncés sont soumis à des règles bien spécifiques<sup>8</sup>. En clair, cela signifie que tout impératif politique ou toute exigence sociale deviennent étrangers à une conception abstraite de l'humanité. De même, ils ne se communiquent plus par un métalangage universel. Autrement dit, dans la postmodernité, les référents pour dire le vrai, comme les aperçoit Bauman, seront nombreux et hétérogènes :

The element most conspicuously absent is a reference to the supracommunal, «extraterritorial» grounds of truth and meaning. Instead, the postmodern perspective reveals the world as composed of an indefinite number of meaning-generating agencies, all relatively self-sustained and

---

8. J.-F. LYOTARD, *La Condition postmoderne*, op. cit., p. 22.

autonomous, all subject to their own respective logics and armed with their own facilities of truth-validation<sup>9</sup>.

Dispersée en de multiples lieux, la vérité s'avère donc à la fois partielle et plurielle.

Toutefois, les individus qui veulent être libérés des contrôles sociaux et politiques hérités de la modernité ne vont pas y arriver si la vérité demeure aussi variée et diversifiée. Avant de pouvoir profiter en toute confiance de la multiplicité des réseaux de vérité, ils ont besoin d'un aménagement politique nouveau qui saura encadrer cette libre diffusion et circulation des idées. Mais les nombreuses arènes politiques requises en raison de l'hétérogénéité de leurs récits ne pourront être obtenues que s'ils mènent tous ensemble la lutte aux rationalistes et à leur mode de pensée. Or, en l'absence de grands énoncés vrais, leur mobilisation sera difficile. La circularité de cette impasse est la suivante : la vérité étant multiple, la mobilisation n'aura pas lieu, le politique sera encore fondé sur des idéaux modernes, et, par conséquent, aucune structure institutionnelle ne fera écho aux différentes croyances exprimées ; malgré tout, les vérités continueront d'abonder, la mobilisation n'aura donc pas lieu, etc.

Pour Steven Best et Douglas Kellner, la position de Lyotard est finalement aussi intransigeante que celle d'un porte-parole de la modernité<sup>10</sup>. Ils reconnaissent que le pluralisme des désirs et des différences s'accommode très bien de petites vérités, de microrécits. Mais, selon eux, le fait de rejeter invariablement la référence au grand récit compromet la réussite politique du postmodernisme. Sans grandes vérités, les différences individuelles se présentent comme des obstacles insurmontables forçant la désunion. Cette

---

9. Zygmunt BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, New York, Routledge, 1992, p. 35.

10. Steven BEST et Douglas KELLNER, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, New York, Guilford Press, 1991, p. 175-177.

critique se retrouve également dans un article cosigné par Nancy Fraser et Linda Nicholson : «[They] argue that one needs totalizing narratives that traverse the lines of race, gender, and class if one wants to engage in radical social theory and politics<sup>11</sup>.»

Gilles Lipovetsky n'est pas de cet avis. Selon lui, le rapprochement des individus demeure possible même s'il doit s'effectuer dans un contexte de division sociale et de diversité des croyances. Il affirme : «Nul besoin, à l'instar d'un Tocqueville, de poser une unité de croyances à la base de la permanence sociétale, c'est le conflit lui-même touchant aux significations sociales et aux intérêts qui, loin de briser le lien de société, s'emploie à produire une dimension de communauté d'appartenance<sup>12</sup>.» Mais de quelle façon peut-on se passer d'un minimum de croyances communes ? Sa réponse est surprenante : «Nous pouvons coexister dans l'hétérogénéité des points de vue parce qu'il règne dans les mœurs un relativisme pacificateur<sup>13</sup>. Plus loin, il ajoute : «[...] nous vivons l'âge de la cohabitation pacifique des contraires<sup>14</sup>.» Lipovetsky étonne car cette paix sociale ou ces «vérités pacifiques» ne peuvent être obtenues qu'au moyen de la raison et non par une sorte d'osmose fraternelle... Aussi séduisante soit-elle, son objection à la nécessité de vérités collectives a été établie sur des fondements rationnels et, en conséquence, modernes.

Rorty, avec ses impératifs darwiniens d'adaptation et d'évolution, semble, à première vue, mieux à même de justifier une mobilisation efficace dans un contexte sociocognitif instable. Pourtant, comme bien d'autres penseurs postmodernes, il considère que la vérité

---

11. *Ibid.*, p. 176.

12. Gilles LIPOVETSKY, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987, p. 326.

13. *Ibid.*, p. 327.

14. *Ibid.*, p. 328.

n'a pas à comparaître devant le tribunal de la raison ni à être jugée selon sa correspondance avec les hautes sphères du réel. Dans ce cas, l'individu n'aura d'autres choix que de motiver ses croyances sans faire abstraction de sa condition particulière. Ainsi éloigné d'une vérité dont la portée serait générale, le relativisme apparaît alors inévitable et la mobilisation, voire la volonté de changement, peu probable.

Dans la postmodernité, l'enjeu consiste justement à concilier le respect des formes de pensée individuelles avec des arrangements politiques communs. Rorty croit pouvoir y parvenir lorsqu'il suggère à l'individu de légitimer ses croyances et ses préférences à l'égard des institutions politiques par la comparaison :

Les disciples de Dewey, dont je suis, aimeraient pouvoir faire l'éloge de la démocratie parlementaire et de l'État-providence, mais seulement par comparaison à ce qui est proposé par ailleurs, et non parce que nous croirions que ces institutions correspondent mieux à la nature humaine, ou soient en meilleur accord avec la loi morale que la féodalité ou le totalitarisme<sup>15</sup>.

Mais en quoi la comparaison pourra-t-elle servir de déterminant à l'action ? Une collectivité donnée ne va-t-elle pas seulement constater ce qui la distingue des autres sans pouvoir dire si sa situation est enviable ou négligeable ? Le pragmatiste américain n'éluide pas la question, au contraire.

De la comparaison il glisse plutôt vers un certain utilitarisme. Pour qu'il soit possible à l'individu de savoir ce qu'il estime bon ou mauvais même en l'absence d'une norme universelle, il s'agit, tout en comparant, de déterminer ce qui est avantageux de croire. Par exemple, l'idée selon laquelle la démocratie n'est que la moins mauvaise «forme de gouvernement» parmi d'autres – c'est la célèbre parole de Winston Churchill – témoigne, selon Rorty, d'une justification pragmatique fondée seulement sur des «avantages pratiques

---

15. Richard RORTY, «Le cosmopolitisme sans émancipation : en réponse à Jean-François Lyotard», *Critique*, tome XLI, n° 456, mai 1985, p. 569-570.

précis<sup>16</sup>». Les individus postmodernes doivent donc se demander : Cette vérité est-elle à mon avantage, pourrait-elle être meilleure ? En bons pragmatistes :

Pour eux, le fossé qui sépare la vérité et la justification ne demande pas à être franchi au moyen d'une opération consistant à isoler un type à la fois naturel et transculturel de rationalité, pouvant être utilisé pour critiquer certaines cultures et féliciter les autres ; il s'agit seulement à leurs yeux du fossé qui existe entre ce qui est actuellement bon et ce qui pourrait être meilleur<sup>17</sup>.

Si tous s'entendent sur les avantages offerts par certaines vérités, alors ils seront en mesure de se mobiliser. Pourtant, dès que les membres d'une communauté adhèrent à une logique avantage/inconvénient dans le but de se donner des règles ou de justifier leurs croyances, certains sont inévitablement traités inégalement. Tel est le risque d'emprunter la voie de l'utilitarisme.

Au départ cette philosophie entend permettre à l'individu de satisfaire son bonheur privé, sa plus grande fin (c'est d'ailleurs aussi l'ambition du postmodernisme), par la recherche du plaisir et l'évitement de la douleur. Or, suivant les premiers utilitaristes (Bentham), le bien-être personnel acquiert un statut moral plus grand, donc plus acceptable et plus véritable, s'il fournit un plus grand bonheur à l'ensemble de la société. Mais le bonheur général étant celui du plus grand nombre, soit de la majorité, on peut alors assister au sacrifice de la minorité, des plus faibles ou des marginaux pour le bien-être de tous<sup>18</sup>. Paradoxalement, si l'on remplace la notion de bonheur pour tous par celle de vérité qui est

---

16. Richard RORTY, *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 (1991), p. 47.

17. *Ibid.*, p. 38.

18. Voir : Will KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1990, le chapitre sur l'utilitarisme.



à l'avantage de tous, on observe les mêmes errements. Vue sous l'angle de l'utilité qu'elle présente, la conception «rortyenne» de la vérité négligerait à son tour une minorité.

On le voit, il est difficile de tenir un discours mobilisateur qui s'adresse non seulement aux exclus de la doctrine humaniste moderne, mais à l'ensemble des individus qui poursuivent leur intérêt personnel sans se plier aux ordres de la raison. La mise en place d'un système politique dont les fondements reposent sur des «critères» postmodernes nécessitent alors une large participation. Celle-ci doit de se réaliser sans avoir recours à un discours de validité universelle, à un seul grand jeu de langage. Dispersées, les vérités partielles et plurielles gênent cependant la formulation de croyances collectives et donc l'expression d'une volonté commune en faveur d'un aménagement politique postmoderne. Rorty pense se sortir de cette impasse lorsqu'il suggère de faire appel au mode de la comparaison et des avantages provisoires offerts par certaines vérités pour pouvoir se prononcer sur le choix des institutions politiques. Pourtant, malgré sa qualité mobilisatrice, son pragmatisme peut facilement se jeter dans un utilitarisme qui non seulement l'éloignerait de la trajectoire de la postmodernité, mais l'engagerait sur une voie résolument moderne aussi étroite que celle qu'il a critiquée.

### **La solidarité postmoderne : provisoire et sensible**

La difficulté que pose le nouveau statut de la vérité à faire participer les membres du *nous* à la réorganisation du politique étant très grande, il s'agit maintenant de savoir si les liens de solidarité qui les unissent peuvent renverser cet obstacle. Ces liens sont particulièrement importants.

Premièrement, ils révèlent *qui* appartient au *nous* et *qui* en est exclu. Deuxièmement, ils contribuent à former une collectivité imaginaire à laquelle l'individu se réfère et dont l'appellation est plus spécifique ; ainsi, suivant les premiers libéraux, le *nous* a porté le nom de «peuple», soit une collectivité de référence atomisée puisque composée d'individus autonomes unis par des liens rationnels<sup>19</sup>. Troisièmement, les liens de solidarité servent bien entendu à mobiliser l'ensemble de la collectivité. Mais parfois ils n'y parviennent pas. Ainsi, les liens rationnels et contractuels chers aux libéraux auront difficilement conduit à la mobilisation du peuple<sup>20</sup>. D'où les rapprochements paradoxaux entre libéralisme et nationalisme : la «nation», fondée sur des liens culturels (langue, religion, etc.) soulève les passions et rassemble ses membres de manière plus soutenue.

Mais comme le peuple et la nation sont des collectivités modernes – la première se définissant en des termes rationnels et universels et la seconde présentant des caractéristiques générales et homogènes –, le postmodernisme cherche à les remplacer. L'individu devra pouvoir faire l'expérience d'une forme de solidarité qui respecte ses désirs, ses différences et ses croyances à l'intérieur d'un espace social duquel la raison et l'idée d'unité sont évacuées. Dans ce cas, la masse, avec ses liens impersonnels, évoque-t-elle le *nous* postmoderne ?

---

19. André-J. BÉLANGER et Vincent LEMIEUX, *Introduction à l'analyse politique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1996, p. 68.

20. *Ibid.*, p. 68.

### *La masse*

La thèse «élitiste-pessimiste» de ceux qui critiquent l'état actuel de la modernité qui s'achève et de la postmodernité naissante avance effectivement que dans la masse vont se confondre les individus qui osent fuir l'univers du rationnel<sup>21</sup>. Dans le sillage des analyses laissées par les sociologues italiens Vilfredo Pareto et Roberto Michels au début du XX<sup>e</sup> siècle, sont lancées des affirmations selon lesquelles la masse, souffrant d'irrationalisme, ne rassemblerait de manière éclatée que des individus indifférenciés. Promise à l'homogénéisation, à la standardisation et à l'égalisation des préférences individuelles et des pratiques sociales, la masse vivrait finalement à des rythmes aliénants. Que pensent les postmodernistes de ce sombre portrait ?

De toute évidence, ils ne peuvent nier l'impact des phénomènes de masse à l'ère contemporaine. Mais, on l'a vu précédemment, la consommation (de masse) favorise la liberté du choix, multiplie l'offre (plus d'informations, plus de produits, etc.) et se trouve à l'origine du pluralisme des désirs et différences. Ainsi Alf Schwarz affirme-t-il, dans *Masses et postmodernité* : «À côté des masses et dans la compacité des masses [...] nous découvrons des manifestations du différent, des extravagances, du non-conformisme, des dissidences, de l'opposition<sup>22</sup>.» Comme le souligne Jean Baudrillard, la masse n'est pas un «agrégat d'individus équivalents»<sup>23</sup>. La multitude d'individus qui la compose forme uniquement une vaste «majorité silencieuse» qui échappe, par son mutisme, au contrôle de la raison. Seul

---

21. Alf SCHWARZ, «Masses et individualité», dans Jacques ZYLBERBERG (sous la dir. de), *Masses et postmodernité*, Québec/Paris, Presses de l'université Laval/Méridiens Klincksieck, 1986, p. 83-84.

22. *Ibid.*, p. 85.

23. Jean BAUDRILLARD, *À l'ombre des majorités silencieuses*, Paris, Denoël/Gonthier, 1982, p. 11.

le sondage et sa fonction statistique, dit-il, parviennent à la re-rationaliser. Sinon, la masse demeure un référent imaginaire duquel aucune représentation n'est possible<sup>24</sup>.

À première vue, le discours postmoderne semble se satisfaire de la masse comme enveloppe à la fois «souple et légère» à l'être-ensemble. Mais quels liens de solidarité assurent la cohésion de cette collectivité de référence ? Suivant la perspective adoptée par Michel Maffesoli, c'est par les regroupements sociaux – les *tribus* – que les individus postmodernes entretiennent des rapports de solidarité au sein de la masse

### *Sentiment et communauté émotionnelle*

Pour le sociologue français, le passage à la postmodernité soulève une importante tension structurelle entre les modes d'organisation du social. Fonctionnant sous une forme plutôt mécanique, la modernité a vu ses sujets rationnels se rassembler de manière contractuelle pour mieux poursuivre leur intérêt personnel. Dans ce schéma libéral et surtout instrumental de la solidarité humaine, c'est une volonté rationalisée qui, suivant un axe moyens/fins, les dirige par la suite vers un intérêt commun. Cette faculté cognitive que représente la raison serait donc à l'origine des seuls liens, ténus mais lourds d'obligations, que les individus modernes pouvaient tisser entre eux. Enfin libérés de cette subordination, les individus postmodernes ne connaîtront pas les écueils de l'homogénéisation ou de la perte de sens tant appréhendés par les critiques, car, nous révèle Maffesoli, la masse les accueille dans des tribus «affectuelles». Les tribus sont ces microgroupes dans lesquels les individus partagent des valeurs personnelles non plus en se référant à un ordre rationnel qui les transcende, mais

---

24. *Ibid.*, p. 25.

seulement à leurs sentiments, leurs affects. La tribu serait-elle alors simplement la somme de bonheurs privés délivrés de la contrainte de la raison ?

En fait, la tribu intervient dans un espace social complètement changé. Désormais, c'est au quotidien et, parallèlement, au présent que l'individu postmoderne vit sa vie. Loin des grands enjeux collectifs qui ont su animer la modernité politique, il ne conjugue plus son émancipation personnelle avec le conditionnel. La nation, produit de la modernité, situe plutôt le citoyen dans une intemporalité. L'individu postmoderne réalise maintenant des projets qui lui sont chers et satisfait ses intérêts immédiats. Les rapports de «proxémie» (proximité) avec les autres l'emportent donc sur les relations de type rationnel et contractuel. Aussi l'individu est-il d'abord préoccupé par ce tout qui revêt une dimension locale. La «nouvelle» condition du social, de par l'importance qu'elle accorde au quotidien, au présent et au local, entre en parfaite contradiction avec les termes du lointain, du futur et de l'universel véhiculés durant la modernité.

Dans ces circonstances, le tribalisme qui se substitue au contractualisme se déroule non plus dans une société dont la rationalité est «orientée, finalisée», mais plutôt dans une *communauté émotionnelle* élargie qui repose sur le sentiment partagé ou sur une sensibilité collective<sup>25</sup>. «[L]e partage du sentiment est le vrai ciment sociétal», affirme Maffesoli<sup>26</sup>. Ailleurs, dans une formule résumée plus complète mais aussi plus complexe, il déclare : «[...] le ciment de l'agrégation – que l'on pourra appeler expérience, vécu, sensible, image –

---

25. Michel MAFFESOLI, *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1991 (1988), p. 42.

26. *Ibid.*, p. 71.

ce ciment donc est composé par la proximité et l'affectuel (ou l'émotionnel) ; ce à quoi nous renvoient l'aire, le minuscule, le quotidien<sup>27</sup>.»

Bref, le lien social réside là où les émotions sont vécues en relation avec l'autre, toujours d'une manière circonstancielle, jamais de l'ordre de la métaexpérience. De la sorte, on évite de tracer une limite à l'individu. En ce sens, le choix du sentiment comme lien de solidarité permet à l'auteur de présenter un *nous* qui ne pourra faire d'exclus puisque avec la notion de sensibilité s'estompe l'opposition rationnel/irrationnel ou encore le duo raison/passion. À vrai dire, on serait porté à croire que si le lien qui unit les individus postmodernes leur est très proche, voire familial, leur mobilisation en faveur d'une gouverne qui répond à leurs aspirations locales en sera d'autant plus aisée. Pourtant, cette confiance est exagérée.

En effet, comme la durée de vie des tribus est bien éphémère, l'association entre les individus est aussi très brève. Alors que dans la modernité l'individu exerçait une fonction au sein d'un groupe (un parti politique, par exemple), désormais il joue des «rôles» dans les tribus – «[...] sportives, amicales, sexuelles religieuses ou autres<sup>28</sup>» – auxquelles il se joint provisoirement. À l'écoute de ses désirs avant tout, ses goûts sont variés et changeants, d'où son besoin de passer d'une microgroupe à un autre. C'est au sujet de cette grande mobilité, indique Maffesoli, que certains observateurs commettent la méprise de n'y voir qu'un phénomène grandissant d'atomisation du social<sup>29</sup>. Rejetant l'étiquette narcissique collée aux

---

27. *Ibid.*, p. 223.

28. *Ibid.*, p. 210.

29. *Ibid.*, p. 66.

tendances postmodernes actuelles, il suggère en échange une vision marquée par l'éphémère, le passager, le ponctuel et le changement.

Dans ces conditions, comment les individus postmodernes réussiront-ils à se mobiliser en faveur d'un ordre politique pluriel adapté à la tendance au tribalisme ? Le *nous*, que Maffesoli définit comme un «mixte d'indifférence et d'énergie ponctuelle<sup>30</sup>», dispose de tribus dont les liens sociaux bien éphémères nuisent à une participation soutenue aux affaires publiques ; certes il échappe aux influences atomisantes. Tout rassemblement de courte durée est-il donc voué à une mauvaise mobilisation ? Pas nécessairement, car ici il ne faut pas confondre les tribus, dont l'union affective est passagère, avec ces associations rationnelles formées dans un but précis (*issue-related group*) dans lesquelles les participants partagent un même intérêt et défendent un même point de vue pour lequel ils sont prêts à lutter. Autrement dit, c'est bien peu par sentiment commun qu'ils se réunissent.

En somme, comme il effectue ses choix de vie en fonction d'intérêts locaux et quotidiens, l'individu postmoderne n'entretient avec les autres que des liens de solidarité fondés sur des sentiments provisoires et une sensibilité passagère. Ainsi est-il porté à se déplacer d'une tribu à une autre. La *communauté émotionnelle* dans laquelle logent tous ces microgroupes instables jette les bases d'un *nous* démobilisateur. Toutefois, l'approche retenue par Maffesoli permet uniquement d'étudier les liens sociaux à un niveau précis et détaillé. En inscrivant les rapports de solidarité à l'intérieur d'une *communauté située*, Richard Rorty opte pour un point de vue plus global. Et comme l'auteur du *Temps des tribus*, il observe d'abord une nette distinction entre le modèle de collectivité de la modernité et celui de la postmodernité.

---

30. *Ibid.*, p. 25.

### *Sentiment et communauté située*

Dans son article «Solidarité ou objectivité», publié dans *Objectivisme, relativisme et vérité*, Rorty s'attaque aux fondements de la collectivité de référence de la modernité.

Suivant une tradition héritée des philosophes grecs et reprise avec force par les penseurs des Lumières, l'être humain situe sa personne, arrête ses pensées et fixe ses choix en fonction d'une «réalité non humaine». Animé par un désir d'objectivité, cet être humain ne parvient à donner un sens à sa vie qu'en se détachant de la contingence sociale dans laquelle il est échu à la naissance. Sa communauté d'appartenance, c'est donc l'humanité puisqu'elle passe outre les conditions de vie particulières propres à chacun. Et Rorty d'ajouter : «Le rêve de cette tradition est celui d'une communauté suprême qui aura transcendé la distinction du naturel et du social, et qui apportera la preuve d'une solidarité étrangère à tout chauvinisme, dans la mesure où elle sera l'expression d'une nature humaine indépendante de l'histoire<sup>31</sup>.» Se référant tous à la même communauté anhistorique, les individus partagent ainsi des fins communes et universelles via l'usage de la raison.

Rorty rejette cette conception. Il déplore le fait que pour atteindre ces grandes finalités, reconnaître ces grandes vérités et distinguer la réalité des apparences les êtres humains doivent attendre la venue de ces grands bienfaiteurs de l'humanité, ces interprètes qui, à la manière des philosophes rois de Platon, pourront découvrir la véritable nature de l'homme et offrir les plans des institutions sociales et politiques qui conviennent le mieux. Sous le couvert de l'intellectuel depuis le siècle des Lumières, cet idéalisme platonicien aura conduit «[...] la pensée sociale libérale [à se] concentr[er] sur une idée de la réforme sociale

---

31. R. RORTY, *Objectivisme, relativisme et vérité*, op. cit., p. 37.



qui trouve sa condition dans la connaissance de ce que sont les êtres humains, les êtres humains c'est-à-dire l'humanité comme telle, et non pas les Grecs, les Français ou les Chinois<sup>32</sup>.» C'est à cet attachement à l'humanité comme lieu idéal et fictif des appartenances (le *nous* de la modernité) que Rorty veut se soustraire.

Fidèle à sa philosophie pragmatiste, il privilégie la communauté dans tout ce qu'elle a de particulier et d'historique par opposition à la communauté inspirée d'une réalité «non humaine». En échange d'un *nous* «trans-historique», il faut un *nous* «situé et temporaire», dit-il. Et de compléter : «“Nous” veut dire ceci par exemple : “Nous autres intellectuels sociaux-démocrates occidentaux du vingtième siècle”<sup>33</sup>.» Mais exposée ainsi, cette *communauté située* n'est-elle pas trop repliée sur ses traditions et son histoire ? Le pluralisme des désirs, des différences et des croyances ne va-t-il pas être enserré par cette collectivité de référence ? Rorty pense avoir trouvé une forme de solidarité qui ne court pas ce risque.

La condition d'appartenance au *nous* postmoderne n'est plus, comme dans la modernité, de jouer le jeu de l'intérêt général au moyen de la raison. Selon Rorty, cette idée d'une union rationnelle remonte à Platon : «Plato thought that the way to get people to be nicer to each other was to point out what they all had in common – rationality<sup>34</sup>.» Pour se rapprocher, les individus doivent plutôt se laisser toucher par des sentiments de sympathie. Les liens de solidarité résident, un peu comme chez Maffesoli, dans un partage concret

---

32. *Ibid.*, p. 36-37.

33. R. RORTY, «Le cosmopolitisme sans émancipation», *op. cit.*, p. 571.

34. Richard RORTY, «Human Rights, Rationality, and Sentimentality», dans Stephen SHUTE et Susan HURLEY (sous la dir. de), *On Human Rights*, New York, Basic Books, 1993, p. 124.

d'émotions ; ils relèvent d'une sensibilité accrue au sein d'une communauté donnée<sup>35</sup>. Si bien que le sentiment, l'émotion et le sensible sont non seulement à l'origine de la rencontre collective, ils sont surtout facteurs de progrès moral. Alors qu'auparavant l'élévation de la qualité morale d'une conduite sociale se jugeait à la grandeur de sa rationalité, dans le monde postmoderne elle repose sur une «sympathie sans cesse élargie<sup>36</sup>.» Ainsi, comme les liens sociaux peuvent toujours s'accroître et s'étendre, toute communauté donnée, même en étant «située et temporaire», sera, indique Rorty, en mesure «[...] d'englober dans le champ du “nous” des gens très différents de nous<sup>37</sup>.»

Cette communauté située apparaît donc tout à fait appropriée et intégrée à la réalité postmoderne. D'abord, comme les liens de solidarité relèvent du sentiment et non plus de la raison, le *nous* s'adapte à l'expression des désirs personnels de l'individu. Aussi la condition particulière et non universelle du *nous* respecte-t-elle la contingence de l'identité et reconnaît-elle ainsi la logique de la différence. Enfin, il s'agit d'un modèle de collectivité suffisamment souple pour s'accommoder à la variété et à la pluralité des croyances. Malgré tout, il reste à savoir si la conception «rortyenne» du *nous* et de la solidarité humaine dispose de propriétés mobilisatrices.

Il semble que oui, car même s'ils ont rompu avec le modèle des grands préceptes de la modernité, les membres du *nous* seront portés à s'entendre, selon Rorty, sur des bases politiques communes : «Les délibérations morales du libéral bourgeois postmoderne [...] évitent de formuler des principes généraux, sauf dans le cas où la situation exige ce genre

---

35. R. RORTY, *L'espoir au lieu du savoir*, op. cit., p. 116.

36. *Ibid.*, p. 118.

37. R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, op. cit., p. 263.

de tactique – lorsqu'on rédige une constitution, par exemple<sup>38</sup>. C'est devant cette sorte de compromis, porteur d'une unité à la fois sensible, souple et peu contraignante, que la coopération des individus à l'édification d'une nouvelle gouverne politique est désormais envisageable.

Toutefois, le «libéralisme bourgeois postmoderne» de Rorty, selon sa propre appellation, légitimise davantage le régime actuel des institutions libres et démocratiques d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord qu'il ne réclame de changements radicaux à saveur plus «postmarxiste» (voir Aronowitz et Leonard au chapitre IV). Et ces institutions ne reposent-elles pas justement sur une solidarité fondée sur la raison et non le sentiment ?

Quand Rorty affirme «[...] qu'il n'y a pas désormais d'alternative au capitalisme» et que «[...] personne, de nos jours, ne propose mieux que l'économie de marché», c'est donc dire qu'il a confiance en des liens d'utilité et de rationalité<sup>39</sup>. C'est en effet bien peu par sentiment ou par sympathie que se développe une interdépendance généralisée dans la conception libérale de l'économie. Dans son libéralisme *revisitée*, le philosophe américain déplace ainsi la solidarité de la sphère du sentiment vers la sphère de la raison. Même si sa préférence est pour la première sphère, dans les faits, la seconde est interpellée. Il mise sur les acquis de la modernité – la constitution, la démocratie, l'économie de marché – et se trouve, de la sorte, à reconfier un rôle à la raison.

Finalement, si la conception «rortyenne» de la solidarité doit autoriser une certaine forme de mobilisation, c'est dans un contexte moderne et rationnel et non plus postmoderne et «sensible» qu'elle se déroulera. Selon Seyla Benhabib, bien des postmodernistes

---

38. R. RORTY, *Objectivisme, relativisme et vérité*, *op. cit.*, p. 229.

39. Marc UZAN, «Un entretien avec Richard Rorty», *Le Monde*, 3 mars 1992, p. 2.

empruntent – à leur insu, peut-être – ce «raccourci» idéologique. Ils proposent une sorte de «superlibéralisme» – pluralisme des désirs, respect des différences, diversité des croyances, etc. – qui, dans bien des cas, requiert l'emploi de la raison pour préserver l'unité sociale, ou du moins pour mobiliser les membres du *nous*. Dans ce long passage, elle déclare :

What is baffling though is the lightheartedness with which postmodernists simply assume or even posit those hyper-universalist and superliberal values of diversity, heterogeneity, eccentricity and otherness. In doing so they rely on the very norms of the autonomy of subjects and the rationality of democratic procedures which otherwise they seem to so blithely dismiss. What concept of reason, which vision of autonomy allow us to retain these values and the institutions within which these values flourish and become ways of life<sup>40</sup> ?

## Conclusion : diversité, sensibilité et démobilisation

Il appert qu'au même titre que les notions de désir et de différence, les paramètres de la vérité et de la solidarité privent le discours politique des postmodernistes d'un large mouvement de mobilisation.

Avec Lyotard, on observe que la croyance en des microrécits retire à la vérité son unicité, une situation qui empêche le rassemblement des exclus. Avec Rorty, en bon pragmatiste, sont discutées des vérités avantageuses qui, bien qu'elles puissent atteindre une dimension collective et générale, suscitent une autre forme d'exclusion. Au moins, la nature sensible ou sentimentale des liens de solidarité permettant aux individus postmodernes de se reconnaître entre eux témoigne d'une invitation élargie à faire partie du *nous*. Par contre, quand Maffesoli décrit les volontés passagères qui animent les tribus affectuelles au sein d'une communauté émotionnelle, la résistance à une mobilisation durable et efficace resurgit aussitôt. Avec des conditions d'appartenance à une communauté située et temporaire qui

---

40. Seyla BENHABIB, *Situating the Self*, New York, Routledge, 1992, p. 16.

relèvent, à première vue, de la sensibilité, Rorty parvient à surmonter momentanément cet obstacle. Mais sa réussite est attribuable au glissement de sens qu'il fait subir à la notion de solidarité : elle se fonde en réalité sur la raison et non le sentiment.

La grande difficulté qu'éprouvent les postmodernistes à présenter un *nous* dans lequel le statut de la vérité et de la solidarité pourrait soutenir un nouvel aménagement du politique vient du fait qu'un profond empirisme imprègne toutes les composantes de leur discours. Lorsqu'ils ont choisi de liquider l'usage de la raison, cet «artifice» de la pensée, pour mieux libérer tous ces désirs, sentiments, passions et émotions emprisonnés dans l'«âme» humaine, seules les croyances et les expériences individuelles allaient pouvoir ensuite servir de base à une rencontre collective. Et le projet politique postmoderne ne renverse pas tout à fait cet élan de démobilisation.

# Chapitre IV

---

## *Le projet politique postmoderne*

### Introduction

**L**e postmodernisme n'est pas apolitique. Il est porteur d'un projet politique qui, d'une part, vise à rendre accessible à tous la participation au débat public et qui, d'autre part, entend redéfinir le rôle d'institutions comme la démocratie et l'État. L'idéologie pourrait ainsi bouleverser et, à terme, rompre l'ordre social disciplinaire que les rationalistes sont parvenus à légitimer depuis deux siècles. Ces maîtres du savoir rationalisé ne contrôlèrent plus à eux seuls le système politique. L'objectif central des postmodernistes consiste donc à accroître la participation et l'implication de l'individu à la vie politique. Avant toute chose, ce projet doit cependant réussir à mobiliser les exclus de la modernité et transformer entièrement le politique.

### *Un projet mobilisateur et total ?*

Si les femmes, les Noirs et les minorités ethniques et homosexuelles se rassemblent afin de réclamer des changements majeurs au système politique, leurs revendications sont susceptibles d'avoir une plus grande portée et d'ébranler plus efficacement le pouvoir des autorités. Ainsi, comme le discours d'identification de l'*adversaire* et d'organisation du *nous*, le discours portant sur le *réaménagement de la gouverne* a pour principale fonction la *mobilisation* des troupes. Celle-ci n'est pourtant envisagée que de façon fragmentée par la plupart des postmodernistes.

En général, dans sa partie plus politique, l'idéologie ne sert pas seulement d'activité mobilisatrice à un quelconque projet de réforme. Les solutions qu'elle avance ont à résoudre le conflit qui oppose le *nous* à l'*adversaire*. Ainsi, la résolution du conflit qui oppose les rationalistes aux exclus de la modernité exige de ces derniers qu'ils se rassemblent autour d'un projet qui met l'accent sur la réorganisation totale du politique. Autrement dit, les contre-propositions postmodernes devront viser également la totalité du social et modifier en son entier le système politique, sinon les rationalistes demeureront très influents et continueront d'exercer leur pouvoir disciplinaire<sup>1</sup>. Cependant, il est à préciser que la question de la totalité n'est pas spécifiquement moderne : le réaménagement complet de la gouverne ne suppose pas nécessairement la présence du grand récit ou de la grande idéologie duquel ressort un programme politique imposant mais inexorable.

---

1. Cette idée fait écho au *principe de totalité* d'Alain Touraine. Ce principe désigne l'intérêt général auquel font appel les acteurs en conflit. Selon Touraine, plutôt que de lutter pour des corrections mineures ou d'insister sur des enjeux particuliers, les parties doivent se référer à la société dans son ensemble. Ce principe de totalité vient s'ajouter aux principes d'opposition et d'identité qui, tout compte fait, correspondent aux discours d'opposition à l'*adversaire* et d'affirmation du *nous*. Voir : Alain TOURAINE, *Sociologie de l'action*, Paris, Seuil, 1965, p. 160-164, 178 ; *La conscience ouvrière*, Paris, Seuil, 1966, p. 17, 95, 119, 311-316 ; *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973, p. 360-365 ; *La Voix et le Regard*, Paris, Seuil, 1978, p. 108-113.

L'idée de totalité et le pluralisme postmoderne (désirs individuels, droit à la différence, variété des croyances, sensibilités sociales) ne sont donc pas incompatibles. Au contraire, selon les postmodernistes, l'ensemble de la société deviendrait pluriel et hétérogène. Aussi conçoivent-ils le *nous* de manière à ce que tous ceux qui le désirent puissent être membres de la même communauté. En ce sens, le *discours d'affirmation* des postmodernistes compte une dimension «totalisante». Comme l'activité mobilisatrice, cette dimension est toutefois presque toujours absente de leur *discours politique*, c'est-à-dire que la redéfinition des institutions qu'ils suggèrent ne semblent pas en mesure de réorganiser entièrement le mode de gestion de la gouverne.

Les acteurs politiques, en tant que premier paramètre, et les institutions politiques, comme second paramètre, permettent de vérifier ces deux hypothèses.

### *Hypothèses*

Les mouvements sociaux sont choisis par les postmodernistes comme véhicule de participation. La structure très souple qui les caractérise serait tout à fait adaptée à la logique identité/différence. Mais la formation de mouvements noirs, gais ou lesbiens se trouve à fragmenter l'action des individus et des groupes victimes d'une même oppression rationnelle. L'intervention des mouvements sur la scène publique s'effectue rarement sous le couvert d'une concertation. Puisque cette forme de participation n'entraîne pas une mobilisation soutenue, certains postmodernistes recommandent alors la création d'une grande coalition (tantôt arc-en-ciel, tantôt moins dissociée) de mouvements pour mieux défendre un projet politique commun.



Le fonctionnement des institutions est soumis aux mêmes exigences que l'action des acteurs. Elles devraient être redéfinies de manière à s'harmoniser au pluralisme des désirs, des différences et des croyances. Ainsi, la démocratie de consensus (rationnel), la démocratie représentative et l'État interventionniste et centralisateur sont appelés à être remplacés par la démocratie du «dissensus», la démocratie à représentation spécifique et un État dont les pouvoirs sont limités et décentralisés. Dès lors, les activités démocratiques et étatiques seraient modifiées à un tel point qu'elles ne pourraient plus réorganiser la totalité du politique en faveur du postmodernisme.

En tout ou en partie, ce projet politique démobilisateur et fragmentaire (les retombées positives seraient seulement sectorielles) se retrouve principalement chez des postmodernistes comme Stanley Aronowitz, Iris Marion Young, Chantal Mouffe, Zygmunt Bauman, Peter Leonard, Gilles Lipovetsky, Anne Phillips et Yves Boisvert.

## Les acteurs politiques postmodernes

Avant d'aborder les facteurs de démobilisation, il y a lieu d'identifier les objectifs poursuivis par les mouvements sociaux, acteurs politiques par excellence dans la postmodernité.

### *Les mouvements sociaux*

Les postmodernistes accordent leur préférence aux mouvements sociaux puisque depuis les années 60 ces regroupements très vastes d'individus et d'associations diverses se sont généralement portés à la défense d'enjeux particuliers, souvent opposés à des contrôles rationnels. Les revendications en faveur d'une amélioration du sort réservé aux femmes, aux

Noirs, aux minorités ethniques ou encore à la nature ont ainsi rejoint un plus large auditoire (la plupart du temps télévisuel) grâce aux mouvements. Comme il ne s'agissait plus de grands regroupements dans la mouvance des métarécits modernes, ils ont été qualifiés de «nouveaux mouvements sociaux». Ce qu'il importe de retenir c'est surtout qu'avec eux s'ouvrent une fenêtre politique sur le sort des exclus de la modernité, soit «[...] the oppressed, the mentally ill, citizens with disabilities, the homeless, and the generally disadvantaged<sup>2</sup>.»

Avec les mouvements, les individus et les groupes opprimés par les visées rationalistes ont, en effet, l'opportunité d'intervenir eux-mêmes sur la scène publique. Les participants emploient la méthode de la démocratie directe, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas représentés par des tiers. Aux États-Unis, rapporte Stanley Aronowitz, le mouvement gai ACT-UP qui se bat contre le SIDA est justement «[...]a movement *of and by the victims, not merely for them*<sup>3</sup>.» Dans l'ensemble, les mouvements se composent de gens ordinaires qui non seulement s'assurent d'avoir un contrôle instantané sur leur organisation, mais souhaitent aussi l'étendre aux institutions de la société.

Ils s'opposent alors au pouvoir des experts et des spécialistes dans la sphère politique et réclament en échange le contrôle populaire et direct des processus de prises de décision<sup>4</sup>, ainsi que la «démocratisation des relations de pouvoirs»<sup>5</sup>. Ils se méfient du «tout à l'État» et

- 
2. Pauline Marie ROSENAU, *Post-Modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 144.
  3. Stanley ARONOWITZ, *The Death and Rebirth of American Radicalism*, New York, Routledge, 1996, p. 140-141.
  4. Iris Marion YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 83.
  5. Richard FLACKS, «Reviving Democratic Activism», dans David TREND (sous la dir. de), *Radical Democracy. Identity, Citizenship, and the State*, New York, Routledge, 1995, p. 104.

cherchent à déplacer les rapports politiques hors du cadre étatique<sup>6</sup>. Les mouvements veulent limiter le pouvoir de l'État plutôt que de s'en emparer. Finalement, leur objectif vise moins une meilleure redistribution de la richesse qu'une plus grande participation politique. C'est dans cette optique qu'ACT-UP a demandé et obtenu une place pour discuter, avec les décideurs et les scientifiques, des questions médicales au sujet du SIDA<sup>7</sup>.

Les exclus militent uniquement en faveur d'enjeux spécifiques au sein des mouvements sociaux et ne supportent plus les programmes parapluies des partis politiques. Ces formations, «sclérosées» par leur bureaucratie et leur faiblesse démocratique, n'ont su, selon eux, s'adapter au pluralisme politique. Ceux-là qui provenaient directement ou même indirectement des partis politiques sont devenus les adversaires des postmodernistes : «[...] the “enemies” [...] are no longer the bourgeoisie or the boss so much as the bureaucracy, centralized government, and “democratically” elected representatives<sup>8</sup>.» De même que les partis, les mouvements modernes (comme le mouvement ouvrier) comptaient sur un effectif homogène et une organisation hiérarchisée. Les mouvements postmodernes s'appuient plutôt sur un public hétérogène qui intègre des individus et des groupes d'origines diverses. Ceux-ci peuvent s'impliquer activement tout en demeurant sensibles à leurs désirs et sentiments personnels. Ils se dotent également de structures décentralisées, localisées et fragmentées afin qu'aucun leader charismatique ne soit trop influent<sup>9</sup>. Toutefois, on constate déjà que ces caractéristiques risquent de gêner un éventuel processus de mobilisation.

---

6. Stanley ARONOWITZ, «Postmodernism and Politics», *Social Text*, n° 18, hiver 1987-1988, p. 101.

7. S. ARONOWITZ, *The Death and Rebirth of American Radicalism*, *op. cit.*, p. 140.

8. P. M. ROSENAU, *Post-Modernism and the Social Sciences*, *op. cit.*, p. 146.

9. *Ibid.*, p. 146-147.

Néanmoins, les postmodernistes croient que les mouvements sociaux sont les véhicules de participation les plus conformes aux exigences pluralistes des exclus de la modernité. Leur action politique, souligne Rosenau, a des visées multiples : «[...] arousing aspirations, raising consciousness, exploring the politics of identity, and opening up opportunities for those who are marginal<sup>10</sup>.» Ainsi foisonnent les mouvements pour la femme, les Noirs, les minorités, les gais et lesbiennes, les autochtones, les pauvres ou, encore, pour la nature, la paix, la santé, les animaux, etc<sup>11</sup>. Les auteurs postmodernes se trouvent alors à confier un rôle politique direct et pragmatique à l'individu. Il y a tout lieu de croire que ces derniers ont été inspirés par Michel Foucault, selon qui le pouvoir circule en tout individu<sup>12</sup>. Grâce aux mouvements, l'être postmoderne pourrait prendre conscience de sa capacité d'action et participer pleinement et régulièrement à la vie politique ; bref, intervenir sur la scène publique.

### *Les mouvements dans l'arène publique*

L'espace public est le lieu où se déroulent les conflits entre acteurs. Les parties occupent une arène leur permettant d'exposer leurs idées et de défendre leurs positions. Ainsi, qu'elles soient le Parlement, les mass media ou la rue, les arènes «[...] sont autant d'instances

---

10. *Ibid.*, p. 147.

11. Il faut distinguer, suivant Rosenau, ces mouvements activistes des mouvements *new age* d'origine bourgeoise et intriguée par le mysticisme, les sectes religieuses, la médecine homéopathique, etc. De leur côté, les «tiers-mondistes» sont une troisième catégorie de mouvements prônant le retour à des valeurs traditionnelles anti-modernes et anti-occidentales. *Ibid.*, p. 148-155.

12. «[...] individuals are the vehicles of power, not its point of application.», affirme Michel FOUCAULT, *Power/Knowledge*, Londres, Harvester/Wheatsheaf, 1980, p. 98.

sélectionnées pour opérer une mobilisation auprès d'un public déterminé<sup>13</sup>.» L'ensemble de ces «champs de bataille» constitue donc une sphère publique à laquelle les citoyens sont invités à participer. Les postmodernistes critiquent justement le fait que dans la modernité le débat politique a été confiné à des lieux dépolitisés et démobilisateurs, c'est-à-dire à des arènes réservées aux rationalistes.

Disposant d'un savoir rationalisé, ceux-ci auraient été les seuls habilités à intervenir sur la scène publique. Leur autorité se serait même accrue grâce à l'État-providence. Suivant une interprétation foucauldienne, des experts comme les médecins, les travailleurs sociaux, les ingénieurs, les statisticiens, les économistes, les analystes et les urbanistes, entre autres, auraient procédé à la régulation collective des champs politiques, économiques et sociaux et à la réallocation de la richesse sans l'avis des citoyens<sup>14</sup>. Des groupes de pression pouvant compter sur leurs propres maîtres de la connaissance et de l'objectivité savaient, quant à eux, influencer les décideurs. Finalement, le citoyen se serait lui-même perçu comme un «consommateur-client» vivant dans une «*welfare corporate society*» qui dépolitise l'espace public en restreignant le dialogue à des enjeux de distribution et en réservant la parole à des groupes «experts de l'intérêt général»<sup>15</sup>.

Pourtant, les modernes n'avaient-ils pas envisagé la tenue d'un dialogue public en des termes rationnels et universels ? À l'issue de l'échange, les citoyens devaient, en principe, se rallier et en venir à une entente acceptable par tous : «The result is reconciliation of

---

13. André-J. BÉLANGER et Vincent LEMIEUX, *Introduction à l'analyse politique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1996, p. 221-222.

14. I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, *op. cit.*, p. 80.

15. *Ibid.*, p. 66, 88-89.

differing views – if not consensus, at least general agreement<sup>16</sup>.» Cependant, des féministes postmodernes comme Young et Mouffe rappellent que l'impératif de la raison et de l'universel ont plutôt fait en sorte d'exclure les intérêts particuliers et les différences personnelles de certains individus et groupes sociaux<sup>17</sup>. L'espace public de la modernité devant demeurer homogène et unifiée, les réflexions «différentes» (celles des femmes, des Noirs, etc.) ont été reléguées à la sphère privée, au domaine domestique (la maison, la famille).

En conséquence, les postmodernistes veulent soustraire l'État et les lobbies du contrôle de la vie politique. Depuis les années 60, les «nouveaux» mouvements sociaux qui sont apparus sur la scène publique n'ont pas réclamé une meilleure redistribution de la richesse, mais bien une sorte de «ré-allocation de l'attention»<sup>18</sup>. L'individu postmoderne souhaite même gagner une plus grande visibilité et recevoir une meilleure écoute ailleurs que sur la scène institutionnelle. Selon Yves Boisvert, «[...] la mutation du politique est [...] guidée par une logique de délocalisation du politique et elle s'exprime notamment à travers la multiplication d'espaces publics non étatiques<sup>19</sup>.» La participation devrait s'étendre non

---

16. P. M. ROSENAU, *Post-Modernism and the Social Sciences*, *op. cit.*, p. 101.

17. I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, *op. cit.*, p. 117 ; et Chantal MOUFFE, «Feminism, citizenship, and radical democratic politics», dans Linda NICHOLSON et Steven SEIDMAN (sous la dir. de), *Social Postmodernism. Beyond Identity Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 324.

18. «Postmodern politics is mostly about the reallocation of attention. Public attention is the most important – coveted and struggled for – among the scarce commodities in the focus of political struggle.» Zygmunt BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, New York, Routledge, 1992, p. 200.

19. Yves BOISVERT, *L'analyse postmoderniste*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 119.

seulement aux espaces politiques, mais aussi économiques (l'entreprise), municipaux (le quartier) et éducatifs (l'école<sup>20</sup>).

À première vue, la démultiplication des arènes semble favoriser l'accroissement des rassemblements d'individus postmodernes. Avec une forte présence, ils pourraient alors atteindre leur principal objectif politique : être consultés et écoutés par les décideurs. Pourtant, ils n'y parviendront pas : leur participation aux mouvements sociaux conduit plutôt à un processus de mobilisation fragmenté.

Le caractère maintenant hétérogène de la sphère publique est à l'origine de la démobilisation des mouvements. Désormais, le sexe, l'origine ethnique, l'âge, les désirs, les besoins ou les sentiments sont, d'après Young, des caractéristiques inhérentes au dialogue<sup>21</sup>. Les mouvements, qui revendiquent une place comme participant au débat politique, se forment ainsi suivant la logique de la différence. Puisqu'elles sont créées autour d'une identité particulière (féminine, noire, autochtone, gai, etc.), ces vastes organisations risquent toutefois de ne pas s'allier et de diviser les exclus. Le mouvement gai ACT-UP, par exemple, ne s'est intéressé qu'aux circonstances dans lesquelles le virus du SIDA se transmet au sein de la communauté homosexuelle. Il ne s'est pas préoccupé du sort des communautés noire et latino-américaine et n'a pas cherché à réaliser une alliance avec elles<sup>22</sup>.

Les mouvements postmodernes, selon Marshall Berman, occasionnent des replis identitaires en raison également du rejet des idées modernes de justice, d'humanité et de

---

20. D'un certain point de vue, c'est peut-être une orientation idéologique postmoderne qui a poussé le gouvernement du Parti québécois à donner plus d'influence et des contrôles plus étendus aux parents d'élèves au sein du nouveau conseil d'établissement, une instance scolaire décisionnelle qui remplace, depuis septembre 1998, le conseil d'orientation dans chaque école du Québec.

21. I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, op. cit., p. 119-120.

22. S. ARONOWITZ, *The Death and Rebirth of American Radicalism*, op. cit., p. 139.

droits humains. Il faudrait absolument être membre des communautés noire ou homosexuelle pour pouvoir s'y identifier et partager leurs objectifs ; bref, pour se joindre à elles<sup>23</sup>. Peter Leonard estime que s'ils se fondent chacun sur une identité exclusive, les mouvements ne pourront alors bâtir de liens de solidarité entre eux<sup>24</sup>. Dans la sphère publique, le respect des différences et des identités se trouverait à morceler l'opposition postmoderne et à l'affaiblir. Steven Best et Douglas Kellner soulignent combien il est coûteux d'ignorer la question de l'alliance : «Political struggle can become little more than single-issue politics that only accomplishes short-term gains for different groups while failing to organize various groups into alliances fighting for more general social transformation<sup>25</sup>.»

Il arrive aussi que la logique identitaire postmoderne cause la fragmentation interne du mouvement. Des groupes de lesbiennes se séparent ainsi des mouvements féministes, alors que des groupuscules de lesbiennes noires se détachent à leur tour du *mainstream* lesbien. Comme elle consiste à se redéfinir continuellement et de manière toujours plus spécifique, cette logique est presque inépuisable et sans fin. Young le reconnaît et s'en accommode très bien : «None of the social movements asserting positive group specificity is in fact a unity<sup>26</sup>.» Or, comment les postmodernistes peuvent-ils, d'une part, tenir un discours politique de changement et, d'autre part, en faire la promotion par la voie de

---

23. Marshall BERMAN, «Postmodernism», dans Joel KRIEGER (sous la dir. de), *The Oxford Companion to Politics of the World*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 736-737.

24. Peter LEONARD, *Postmodern Welfare. Reconstructing an Emancipatory Project*, Thousand Oaks, Sage, 1997, p. 158.

25. Steven BEST et Douglas KELLNER, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, New York, Guilford Press, 1991, p. 212.

26. I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, *op. cit.*, p. 162.



mouvements qui se morcellent sans arrêt ? Il y a là une incohérence : le fait d'accroître le nombre d'interlocuteurs divise l'opposition aux rationalistes. Les mouvements rivaliseraient peut-être même entre eux au lieu de s'unir.

Il est vrai que contrairement à leurs prédécesseurs modernes, les mouvements postmodernes n'envisagent pas «refaire» le monde, ni occuper le pouvoir. Leur démarche est particulariste et limitée, tandis que leurs enjeux sont locaux et circonscrits. Suivant Foucault, il ne s'agit plus de remplacer un système de valeurs par un autre ; il ne faut plus intervenir dans une perspective linéaire (avant/après, malheur/bonheur, rareté/abondance, etc.), mais seulement dans une perspective événementielle<sup>27</sup>. Voilà sans doute pourquoi l'action politique postmoderne ne se porte pas simultanément à la défense de toutes les populations subordonnées par les rationalistes.

Sans unité et sans volonté d'alliance, les mouvements d'exclus courent toutefois le risque d'être récupérés par l'État. Dans les années 60 et 70, aux États-Unis, certains groupes ont vécu l'expérience d'une participation institutionnalisée en étant représentés à des instances les concernant. Ces percées ont aussitôt connu plusieurs effets pervers : consolidation du pouvoir d'État, institutionnalisation de l'activisme et démobilitation du soutien populaire<sup>28</sup>. Devant des mouvements qui expriment leur différence et leur identité, les autorités s'épargneraient également d'avoir à procéder à des changements majeurs :

Emphasis on difference may be utilized by the state as a relatively safe, money-saving rationale for concentrating small-scale adjustments among competing social groups (micro redistributions of resources) resulting in the fragmentation of populations into ever-smaller communities of

---

27. Lawrence OLIVIER, *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*, Montréal, Liber, 1995, p. 229-231. Il est à noter qu'Olivier ne reconnaît que «[...] des points de convergence entre Foucault et les postmodernes : mort du sujet, fin des discours transcendants, relativisme historique et même nihilisme.» *Ibid.*, p. 217.

28. R. FLACKS, «Reviving Democratic Activism», *op. cit.*, p. 105.

interest. Collective resistance may thereby be dispersed and weakened and the possibilities of constructing solidarities diminished<sup>29</sup>.

En définitive, même si le pluralisme social et identitaire postmoderne exige des mouvements qu'ils soient nombreux et qu'ils défendent des enjeux immédiats sans chercher à se rapprocher, il se trouve à segmenter, sur la scène publique, un projet politique pourtant collectif : accorder plus de visibilité et d'attention aux exclus. Dispersés parmi les mouvements, ils seront mal entendus. Il y a déjà vingt ans, Touraine mentionnait (suivant, il est vrai, une vision moderne) que «[...] le conflit avec l'adversaire ne doit pas être spécifique ; il doit être un problème social qui concerne l'ensemble de la société<sup>30</sup>». Du moins devrait-il être un problème qui concerne l'ensemble des individus postmodernes...

### *L'organisation d'une coalition*

Timidement, certains postmodernistes envisagent de réunir les groupes victimes d'une oppression rationnelle. Chez Young, l'idée d'une coalition arc-en-ciel est évoquée. Il faudrait alors, selon elle, que des mouvements noir ou gai accordent leur soutien aux demandes de leurs partenaires lesbiennes ou féministes. Néanmoins, leur programme politique ne serait pas tout à fait commun ; il présenterait encore une multitude de points de vue<sup>31</sup>. De son côté, Chantal Mouffe est prête à réaliser plus qu'une «[...] simple alliance

---

29. P. LEONARD, *Postmodern Welfare*, *op. cit.*, p. 158.

30. A. TOURAINE, *La Voix et le Regard*, *op. cit.*, p. 113.

31. I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, *op. cit.*, p. 188-189.

entre des intérêts donnés<sup>32</sup>. Elle mise sur un «principe d'équivalence démocratique» entre les revendications des divers groupes d'exclus «[p]our que la défense des intérêts des ouvriers ne soit pas faite aux dépens des droits des femmes, des immigrants ou des consommateurs<sup>33</sup>. Cette «équivalence démocratique» repose toutefois sur un «nouveau sens commun» qui ferait perdre aux groupes un peu de leur identité particulière au profit d'une identité plus collective<sup>34</sup>. À terme, Mouffe souhaite voir s'établir une nouvelle hégémonie politique<sup>35</sup>.

Il faut s'arrêter ici sur la notion de sens commun, car son usage n'est pas fortuit. Bien que Mouffe en discute somme toute très peu, elle sait sûrement que les théoriciens de l'action collective et des mouvements sociaux observent un lien important entre la mobilisation et l'appel au sens commun. Ce «bon sens» est, en effet, proche d'un consensus populaire ou social qui, selon Bert Klandermans, se forme familièrement entre individus. Mais il revient à des organisateurs ou à des entrepreneurs politiques de diffuser ce consensus et de faire en sorte qu'il soulève un support de masse<sup>36</sup>. Sidney Tarrow confie lui aussi un rôle important aux *sponsors* des mouvements : ils peuvent conduire à la mobilisation si, d'une part, ils savent réutiliser à bon escient des symboles culturels déjà existants et, d'autre

---

32. Chantal MOUFFE, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1994, p. 41.

33. *Ibid.*, p. 41.

34. *Ibid.*, p. 41 ; et Ch. MOUFFE, «Feminism, citizenship, and radical democratic politics», *op. cit.*, p. 325.

35. *Ibid.*, p. 327.

36. Bert KLANDERMANS, «The Formation and Mobilization of Consensus», dans Bert KLANDERMANS, Hanspeter KRIESI et Sidney TARROW (sous la dir. de), *From Structure to Action : Comparing Social Movement Research across Cultures ; International Social Movement Research*, vol. 1, Greenwich (Connecticut), JAI Press, 1988, p. 175-176, 178, 191.

part, s'ils réunissent des petits groupes d'individus déjà solidaires<sup>37</sup>. En insistant, à sa manière sur les représentations et les liens sociaux, Tarrow rejoint Mouffe.

Pourtant, il est clair pour Klandermans et Tarrow que le recours à une forme de sens commun (consensus populaire, symboles culturels ou solidarités immédiates) a une portée mobilisatrice conditionnelle à l'intervention des organisateurs des mouvements sociaux. Mouffe oublie que sans eux son projet d'«équivalence démocratique» a peu de chance de se concrétiser. En revanche, d'autres postmodernistes, comme Aronowitz et Leonard, ont intégré cette exigence.

Dans son ouvrage sur le «radicalisme américain», Aronowitz avance l'idée d'une fédération qui permettrait de mieux organiser un combat que les mouvements postmodernes livrent trop souvent en solitaire. En offrant son soutien à la publication de journaux et magazines ainsi qu'à la production de vidéos et de films, une fédération s'assurerait que les informations s'échangent bien et favoriserait le rapprochement des groupes d'exclus<sup>38</sup>. Plutôt que de chapeauter les mouvements, elle les inviterait à communiquer entre eux.

Leonard va beaucoup plus loin. Il faut d'abord, selon lui, que tous ceux qui éprouvent le sentiment d'être dominés résistent collectivement au pouvoir disciplinaire des professionnels<sup>39</sup>, à la mise en marché de la culture, à la commercialisation du désir et au discours de globalisation des marchés<sup>40</sup>. Il est vrai que l'auteur a une orientation plus

---

37. Sidney TARROW, *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 119, 133-134, 150.

38. S. ARONOWITZ, *The Death and Rebirth of American Radicalism*, *op. cit.*, p. 191-192.

39. Dans ce cas-ci, les adeptes *new age* qui se détournent de la médecine traditionnelle et font l'expérience de médecines douces (homéopathie, acuponcture) sont des opposants postmodernes qui luttent au côté des femmes, des Noirs, etc.

40. P. LEONARD, *Postmodern Welfare*, *op. cit.*, p. 170.

postmarxiste – promouvoir une justice sociale et combattre les inégalités économiques – que d'autres postmodernistes (sauf Aronowitz, qui condamne lui aussi le capitalisme). La lutte des identités, l'action communautaire locale et les alliances à enjeu unique (*single-issue alliances*) lui apparaissent donc limitatives. C'est pourquoi il veut créer une solidarité plus ferme entre les groupes : «This would be an *organized* solidarity founded on a common interest in the development of policies which benefited all of the identities (class, gender, race, age, etc.) while retaining a commitment to diversity<sup>41</sup>». En privilégiant une action législative, il vise le pouvoir d'État et c'est à un parti politique (nouveau ou non) qu'il confie cette mission. Le parti ne serait pas l'organe institutionnel d'une coalition arc-en-ciel, mais bien une «confédération des diversités», soit la réunion de mouvements fondés sur une identité ou un enjeu particulier<sup>42</sup>. Leonard attribue au parti le rôle d'organisateur ou d'entrepreneur politique<sup>43</sup>.

Il reste qu'il s'agit là d'une démarche qui n'est plus réellement postmoderne. À l'instar de d'autres penseurs (voir Lipovetsky et Rorty au chapitre III), Leonard se fonde sur un acquis de la modernité (le parti politique) pour que la mobilisation ait lieu. Malgré tout, c'est une initiative intéressante mais paradoxale et à laquelle les postmodernistes ne vont peut-être pas adhérer. Or, comme il a été démontré précédemment, la manifestation de

---

41. *Ibid.*, p. 176.

42. *Ibid.*, p. 176-177.

43. Bien qu'il ne soit pas encore transformé en parti politique, le Rassemblement pour une alternative politique (RAP), fondé en mai 1998, illustre à sa façon une «confédération des diversités». Sa composition est très hétéroclite : ses membres proviennent des «[...] groupes populaires, féministes et écologistes, d'associations communautaires et étudiantes, de syndicats ainsi que de nombreux péquistes déçus de leur parti et de membres du Parti de la démocratie socialiste (PDS).» Quant au principal objectif de ce mouvement, il insiste sur la «participation réelle des citoyens» à la vie démocratique. Il ne s'en réclame peut-être pas, mais le RAP a opté, à son insu, pour une orientation politique postmoderne (en fait sa raison d'être officielle est la lutte au néolibéralisme). Paul CLICHE, «L'expression d'une force politique montante», *Le Devoir*, 23 juillet 1998, p. A7.

revendications identitaires et minoritaires comme moyen de mobilisation n'est guère meilleure. En fait, la réunion des mouvements d'exclus ne saurait plus attendre, car il se dresse actuellement de nouveaux adversaires qui s'en prennent au discours postmoderne.

Au Canada, en 1993, la percée électorale des réformistes dirigés par Preston Manning est en effet attribuable à l'orientation conservatrice d'un parti qui s'affiche ouvertement contre le pluralisme social. Une partie de la population n'accorde plus son soutien à des programmes politiques spéciaux réservés aux femmes, aux autochtones et aux minorités culturelles (ainsi qu'aux francophones). Le profil sociodémographique des membres du Parti réformiste est justement à l'opposé de celui de ces groupes «protégés» : en 1989, il s'agissait en majorité d'hommes blancs âgés de plus de 60 ans<sup>44</sup>. Cet anti-postmodernisme se retrouverait principalement au Canada anglais : «[...] there is a fierce ecumenical struggle developing between the forces of feminism, antiracism, environmentalism, anticonsumerism, gay liberation and those who reaffirm traditional moral values<sup>45</sup>.»

Aux États-Unis, dans les années 90, deux grands rassemblements masculins et religieux tenus à Washington ont manifesté leur hostilité aux valeurs postmodernes (droit à la différence, grande liberté du choix, satisfaction des désirs personnels, etc.). Le premier, orchestré en octobre 1995 par Louis Farrakhan, leader de la Nation de l'Islam, réunissait des centaines de milliers d'hommes afro-américains, alors que le deuxième, organisé en octobre

---

44. Richard SIGURDSON, «Preston Manning and the Politics of Postmodernism in Canada», *Revue canadienne de science politique*, vol. 27, n° 2, juin 1994, p. 262.

45. *Ibid.*, p. 262. Il faut savoir que l'auteur distingue deux orientations au sein du postmodernisme : l'une pluraliste (progressiste), l'autre conservatrice (réactionnaire). Les réformistes et les traditionalistes canadiens se rangeraient dans cette seconde catégorie. *Ibid.*, p. 254-255.

1997 par les Promise Keepers, regroupait à son tour uniquement des hommes – des chrétiens et «[...] en majorité des Blancs des classes moyennes<sup>46</sup>» – en aussi grand nombre. Ces derniers préconisent peut-être une forme de «réconciliation raciale», mais dans l'ensemble c'est en réaction au pluralisme social, ainsi qu'à l'expansion des droits des femmes et des minorités culturelles et homosexuelles que ces mouvements militent en faveur d'une structure patriarcale pour la famille et d'une obéissance aux dogmes religieux.

Depuis les années 60, soutient William Connolly, les hommes blancs associés à la classe ouvrière manifestent aussi du ressentiment envers les femmes et les minorités ethniques. Les travailleurs ne toléreraient pas, selon lui, que les programmes de discrimination positive laissent sous-entendre qu'ils sont en partie responsables des inégalités sociales et que c'est à eux seuls qu'il revient d'occuper des emplois sous-estimés<sup>47</sup>.

Les groupes d'exclus membres des mouvements sociaux font donc face à d'autres adversaires que les rationalistes. Ce sont des hommes blancs qui disposent généralement de revenus moyennement élevés. Ils prônent le retour à une conception arrêtée du développement social, des valeurs familiales et des croyances religieuses. Devant ce conservatisme idéologique, le projet politique des postmodernistes risquent d'échouer si ces derniers s'obstinent à ne pas confier le rassemblement de tous les mouvements à quelques grandes organisations. Un processus de mobilisation trop morcelé se révélera vite impuissant face à l'adversaire ; comme, d'ailleurs, la réforme des institutions démocratiques

---

46. Stéphane BAILLARGEON, «Promesse tenue», *Le Devoir*, 6 octobre 1997, p. B6.

47. William E. CONNOLLY, *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 78.

et étatiques ne semble pas en mesure de réaménager entièrement le système d'autorité érigé par ce même adversaire.

## Les institutions politiques postmodernes

Le caractère restreint du projet postmoderne s'observe d'abord avec la réforme de la démocratie moderne. Ses fondements rationnel et consensuel, ainsi que son mode de représentation universelle ne répondraient plus aux attentes d'une société hétérogène. De même, en raison du pluralisme «racial» et culturel et de la croissance de demandes particulières axées sur les désirs de l'individu, il s'ensuit que l'État devra être décentralisé et débureaucratisé. Toutefois, les institutions démocratiques et étatiques postmodernes ne seront pas en mesure de réorganiser entièrement l'ordre politique.

### *La démocratie du «dissensus»*

En démocratie libérale moderne, la décision est prise à la majorité par une assemblée d'élus suivant l'adage du «*winner take all*». En principe, la minorité perdante ne se trouverait pas menacée de subir la «tyrannie de la majorité». Le mécanisme des élections rappellerait au «plus grand nombre» que sa position dominante n'est pas permanente et qu'il a tout intérêt à demeurer sensible au «plus petit nombre»<sup>48</sup>. Réelle ou fictive, cette rivalité n'affecte toutefois que le *processus décisionnel* qui caractérise le système de gouvernement démocratique.

---

48. David TREND, «Democracy's Crisis of Meaning», dans David TREND (sous la dir. de), *Radical Democracy. Identity, Citizenship, and the State*, New York, Routledge, 1995, p. 9-10.



En ce qui concerne le *processus de légitimité*, il n'y a pas de désaccord. Les modernes, libéraux ou sociaux-démocrates, fondent en effet la démocratie sur un consensus rationnel donné par le peuple. Ainsi, malgré certaines divergences d'idées chez leurs représentants, tous les individus consentent à ce que de grands idéaux (liberté, égalité, justice) régissent la totalité du social. Cela ne signifie pas qu'ils partagent les mêmes fins ; les individus tiennent seulement à ce que chacun dispose des mêmes moyens (être libre, être égal, etc.). Les élus se disputent donc moins sur les finalités de la collectivité que sur les conditions dans lesquelles l'individu peut réaliser son propre bonheur. À la base de la démocratie moderne se trouve néanmoins un consensus.

Les postmodernistes considèrent cependant que ce consensus n'est plus viable, ni très sain. Devant l'hétérogénéité des désirs, des différences et des croyances, il leur apparaît nécessaire d'établir une nouvelle forme de légitimité démocratique qui saura s'harmoniser à ce pluralisme. Tout accord général doit céder sa place au «dissensus», au différend. Si ces nouvelles modalités démocratiques semblent appropriées à la réalité postmoderne, elles n'autorisent pourtant pas la réalisation de changements entiers au système politique.

Dans *Le politique et ses enjeux*, Mouffe expose justement un «[...] projet de démocratie plurielle [qui] exige de rendre compte des différences, des particularités, du multiple, de l'hétérogène, c'est-à-dire de tout ce qui est exclu par l'homme abstrait<sup>49</sup>.» Elle cherche ainsi, selon son propre aveu, à remplacer le «modèle d'inspiration kantienne de la démocratie moderne» et son objectif de réconciliation. Contrairement aux libéraux, il n'est pas question de «neutraliser» le conflit. L'antagonisme doit demeurer en permanence afin

---

49. Ch. MOUFFE, *Le politique et ses enjeux*, op. cit., p. 33.

de protéger la diversité des passions<sup>50</sup>. «[L]a question cruciale d'une politique démocratique, souligne Mouffe, n'est pas d'arriver à un consensus sans exclusion» ; «[...] la division est irréductible», ajoute-t-elle<sup>51</sup>.

La philosophe française est sans doute influencée par Lyotard qui a été parmi les premiers postmodernistes à rejeter l'idée du consensus. Hans Bertens affirme à son sujet : «For Lyotard, consensus is the end of freedom and of thought ; it is dissensus that allows us to experience freedom and to think, that is, to extend our possibilities<sup>52</sup>.» L'écho «lyotardien» raisonne aussi chez Bauman quand celui-ci déclare : «The only consensus likely to stand a chance of success is the acceptance of heterogeneity of dissensions<sup>53</sup>.» Dans ce contexte de diversité des points de vue, comment s'envisage alors la réforme totale du politique ? Ne requiert-elle pas un accord général, une entente collective ? Si, dans le cadre d'une démocratie postmoderne, les opinions divergent sans cesse, la mésentente ne pourra alors conduire à aucun changement.

Cette problématique embarrasse peu les postmodernistes. Pour plusieurs, la variété des opinions qui découle du pluralisme des désirs et des croyances serait encore encadrée par un consensus sur les valeurs démocratiques. Selon Gilles Lipovetsky, le renouvellement des idées et leur hétérogénéité seront préservés grâce à un consensus moderne portant sur «[...] l'égalité, la liberté, les droits de l'homme<sup>54</sup>.» Mouffe mise elle aussi sur une sorte de

---

50. *Ibid.*, p. 11, 18.

51. *Ibid.*, p. 13, 167.

52. Hans BERTENS, *The Idea of the Postmodern. A History*, New York, Routledge, 1995, p. 127.

53. Z. BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, *op. cit.*, p. 139.

54. Gilles LIPOVETSKY, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987, p. 283.

compromis moderne-postmoderne lorsqu'elle recommande d'en arriver à un consensus sur les valeurs démocratiques en multipliant leur pratique<sup>55</sup>. Pour ce faire, doit-on alors réhabiliter la raison, rétablir en fin de compte un consensus rationnel ?

Il est difficile d'introduire de manière convaincante le «dissensus» des valeurs postmodernes (droit à la différence, liberté du choix, etc.) à l'intérieur d'un consensus sur des idéaux modernes (liberté, égalité, etc.). Mais selon Lipovetsky, cet aménagement peut réussir sans même s'appuyer sur des fondements rationnels, car dans la postmodernité (ou à l'âge de la «logique postmoraliste») un minimalisme éthique subsiste. Dans *Le crépuscule du devoir*, il répète à maintes reprises que les individus doivent trouver de «justes équilibres», en l'occurrence en ayant chacun recours à une «raison pragmatique et expérimentale». Dans une perspective empirique tout à fait aristotélicienne, il affirme :

[...]force est de réhabiliter l'intelligence en éthique, qui ne prescrit pas l'éradication des intérêts personnels mais leur modération, qui n'exige pas l'héroïsme du désintéressement mais la recherche de compromis raisonnables, de «justes mesures» adaptées aux circonstances et aux hommes tels qu'ils sont<sup>56</sup>.

C'est donc la voie du pragmatisme, du juste milieu et, surtout, celle du raisonnable que privilégie Lipovetsky. Cependant il aura accouché d'un projet fort discutabile et difficilement réalisable. Même si on dit des individus qu'ils partagent un minimum de valeurs, le *raisonnable*, contrairement au *rationnel* qui concerne l'individu pris isolément, repose sur ce qui est *acceptable* collectivement, soit un critère très instable dont le sens varie d'une personne à l'autre. Quant à la logique du juste milieu, ses références morales

---

55. Ch. MOUFFE, *Le politique et ses enjeux*, op. cit., p. 14, 40.

56. Gilles LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992, p. 20.

demeurent souvent inconnues. Ainsi, le consensus sur les valeurs démocratiques modernes n'est pas mis à l'abri du dissensus postmoderne.

Young plaide aussi en faveur d'un compromis moderne-postmoderne. À la différence des partisans d'une démocratie fondée sur la discussion et la délibération<sup>57</sup> (*deliberative democracy*), elle défend l'idée – axée moins sur l'unité et davantage sur la différence – d'une démocratie fondée sur la communication et le dialogue entre individus (*communicative democracy*). Pour que la discussion ait lieu, les parties doivent seulement s'entendre sur les règles et les procédures à suivre. Cette «unité minimale» permet à chacun de faire valoir ses différences, de les préserver à l'intérieur du débat. Idéalement, les participants au modèle démocratique de Young deviendraient sensibles aux expériences particulières et subjectives des autres. Au moyen de la narration, sous la forme d'un récit, d'une histoire, se développeraient des sentiments de sympathie<sup>58</sup> ; un processus de rapprochement humain qui somme toute s'apparente à celui décrit par Rorty (voir la seconde moitié du chapitre III). De là surgirait sans doute un seuil de légitimité suffisant pour apporter des changements majeurs au système politique contrôlé par les rationalistes. Mais c'est également un processus démocratique qui repose sur ce qu'il convient d'appeler une «bonne volonté à s'entendre», c'est-à-dire sur une ressource non rationnelle et non universelle peu fiable et sans garantie de succès.

---

57. Elle range dans cette catégorie des auteurs comme Joshua Cohen, Benjamin Barber, James Fishkin et, par extension, Jürgen Habermas. Iris Marion YOUNG, «Communication and the Other : Beyond Deliberative Democracy», dans Seyla BENHABIB (sous la dir. de), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 133.

58. *Ibid.*, p. 131-132.

Finalement, sans consensus rationnel, le réaménagement total du politique demeure incertain. Ce constat s'applique aussi à la démocratie à représentation spécifique.

### *La démocratie à représentation spécifique*

De pair avec l'idée de consensus rationnel, le concept de représentation se trouve à l'origine de la démocratie moderne. Toutefois, celle-ci ne connaît un réel essor, comme mode de gestion de la gouverne, qu'au XIX<sup>e</sup> siècle avec l'expansion du suffrage universel et la formation de partis politiques<sup>59</sup>. Au XX<sup>e</sup> siècle, les barrières raciales et sexuelles sont éliminées et les conditions de participation à une élection réduites. L'ensemble des citoyens se voit ainsi représenté par des élus qui se portent garant de l'intérêt général. Malgré tout, pour les tenants de l'idéologie postmoderne, la représentation s'effectue encore au nom d'une collectivité abstraite. Elle demeure l'équivalent d'une «mise à distance», d'une relation qui éloigne l'activité politique d'enjeux concrets et particuliers tels qu'ils sont vécus dans le quotidien<sup>60</sup>.

De l'avis de bien des postmodernistes, la démocratie représentative doit maintenant céder sa place à des formes de démocratie qui coïncident mieux avec les volontés individuelles et qui pourront consolider «[...] l'autonomisation croissante de la société civile<sup>61</sup>». Car, depuis la modernité, les élus contrôlent le champ de la discussion et de la décision politique de la même manière que l'auteur serait le seul maître du contenu et de la

---

59. Jean-François THUOT, «Déclin de l'État et formes postmodernes de la démocratie», *Revue québécoise de science politique*, n° 26, automne 1994, p. 89.

60. *Ibid.*, p. 96.

61. Yves BOISVERT, *Le monde postmoderne*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 120.

signification que renferment ses écrits. Comme un lecteur qui décide lui-même du sens à donner au texte d'un auteur, l'individu postmoderne considère que dans l'arène politique toutes les opinions (les lectures) sont égales et que le point de vue de son représentant (l'auteur) n'est pas supérieur au sien<sup>62</sup>. Avec le modèle de la démocratie directe, tous les citoyens seraient entendus et écoutés ; l'autorité (*author-ity*) dont disposent les députés s'écroulerait<sup>63</sup>. Néanmoins, malgré les avantages et les inconvénients inhérents à ce modèle, il reste que la plupart des postmodernistes sont portés à réclamer des changements à la démocratie représentative.

Reprenant à son compte l'idée de démocratie plurielle (ou *radical democracy*) évoquée par Mouffe, Aronowitz demande notamment à ce que le pouvoir des représentants soit limité par des mandats de plus courte durée et par un système de rappel (*recall*). L'objectif de la «démocratie radicale» est ainsi d'obtenir le contrôle populaire des institutions et décisions politiques et économiques<sup>64</sup>. Young partage le même but, celui de l'égalité sociale, c'est-à-dire : «[...] the full participation and inclusion of everyone in a society's major institutions, and the socially supported substantive opportunity for all to develop and exercise their capacities and realize their choices<sup>65</sup>.» Comme Aronowitz, elle propose de modifier le processus de représentation, mais cette fois de façon à accorder un traitement spécial pour les groupes opprimés. Les femmes, les Noirs et les autres minorités seraient représentés au sein d'institutions (non exclusivement gouvernementales) afin que leurs

---

62. P. M. ROSENAU, *Post-Modernism and the Social Sciences*, *op. cit.*, p. 41.

63. *Ibid.*, p. 99-100.

64. S. ARONOWITZ, *The Death and Rebirth of American Radicalism*, *op. cit.*, p. 181-182, 197.

65. I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, *op. cit.*, p. 173.

besoins et leurs intérêts puissent être véritablement pris en considération<sup>66</sup>. Dans cette même voie, Anne Phillips se montre très audacieuse.

Bien qu'elle s'en défende, Phillips insiste pour que la représentation particulière des groupes soit seulement effectuée par les membres concernés. Elle veut éviter que la diversité des idées ne conduise encore à la préséance du représenté (l'objet) sur le représentant (le sujet)<sup>67</sup>. Au fond, elle laisse entendre que la situation des exclus ne saura être améliorée sans la présence de représentants eux-mêmes victimes de l'exclusion. Sachant bien que les femmes ou les Noirs ne forment pas chacun de leur côté un ensemble monolithique et uni sur le plan idéologique, Phillips tient néanmoins à cette «politique de la présence». Et, selon elle, celle-ci se manifeste déjà : des partis politiques européens établissent des quotas pour atteindre la parité homme/femme (c'est notamment le cas du parti vert en France), tandis que des circonscriptions électorales aux États-Unis sont redélimitées autour de majorités noires<sup>68</sup>. Au Canada, il ne s'agit encore que de vaines tentatives. En janvier 1999, le premier ministre du Nouveau Brunswick avait suggéré d'accorder quelques sièges de la législature uniquement à des autochtones. Aussi, à l'origine, l'assemblée législative du nouveau territoire du Nunavut devait-elle assurer aux femmes une présence égale aux hommes<sup>69</sup>. Ces deux projets ont finalement été abandonnés.

---

66. *Ibid.*, p. 184-189.

67. Anne PHILLIPS, «Dealing with Difference : A Politics of Ideas, or a Politics of Presence ?», dans Seyla BENHABIB (sous la dir. de), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 140-141.

68. *Ibid.*, p. 147.

69. Antoine ROBITAILLE, «Des votes aristocratiques et ethniques», *Le Devoir*, 30-31 janvier 1999, p. A10.

Il faut cependant s'interroger sur la portée des changements que ces postmodernistes désirent effectuer à la démocratie représentative. La présence d'exclus au côté de groupes sociaux majoritaires souvent masculins, blancs et bourgeois sera-t-elle significative ? Même si les exclus sont représentés par les leurs, leur force numérique va-t-elle faire plier les autorités politiques et permettre le réaménagement entier du système politique ? Roberto Alejandro s'étonne justement de voir que Young, après avoir solidement critiqué la modernité, son universalisme abstrait et son idéal assimilationniste, accouche d'un projet qui va sans doute laisser intact l'ordre social moderne. Elle ne fait qu'ajouter des droits exclusifs (comme la représentation des exclus) au paradigme des droits universels<sup>70</sup>. Autrement dit, ses solutions ne seraient pas d'une envergure égale à ses critiques. La représentation séparée des exclus ne peut que conduire ces derniers vers l'expression de revendications particulières et minoritaires, et donc peu propices à mettre un terme au contrôle que les rationalistes exercent sur la majorité des institutions politiques, économiques et sociales.

Paradoxalement, les postmodernistes projettent la création d'une démocratie à représentation spécifique qui pourrait conduire, de nouveau, au libéralisme des groupes d'intérêts. Les exclus rivaliseraient entre eux dans le but d'influencer les autorités et de les sensibiliser à leurs causes. Si changement il y a, il sera alors mineur et partiel. L'intérêt général, pour reprendre une expression employée par Lowi, ne correspondra ainsi qu'à «[...] la somme des revendications particulières<sup>71</sup>.»

---

70. Roberto ALEJANDRO, *Hermeneutics, Citizenship, and the Public Sphere*, New York, State University of New York Press, 1993, p. 124.

71. Theodore J. LOWI, *La Deuxième République des États-Unis. La fin du libéralisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987 (1969), p. 89.



### *L'État postmoderne*

Que l'on assiste ou non à la concurrence des groupes opprimés, il apparaît néanmoins que les postmodernistes cherchent à réorganiser l'État comme ils ont tenté de redéfinir la démocratie. Le rôle de l'appareil étatique devra être corrigé afin qu'il s'adapte au pluralisme des différences et à l'hétérogénéité des valeurs. Dans ce contexte, les postmodernistes exigent de l'État qu'il cesse d'intervenir dans tous les champs de l'activité sociale et politique<sup>72</sup> afin de rendre l'individu plus autonome et de lui donner l'occasion de participer.

La critique postmoderne de l'État porte essentiellement sur son rôle d'administrateur de la vie humaine. C'est ainsi que la gestion des problèmes sociaux (maladie, chômage, pauvreté, etc.) par un tiers, l'État, aurait entraîné la «déresponsabilisation générale» de l'individu. De leur côté, les mécanismes de régulation et d'assistance sociales opérés par l'État-providence dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle auraient prolongé, à l'instar de la providentialité religieuse, cette «prise en charge» du destin de l'individu : «[L]'homme a accepté de céder de nouveau la gestion de son destin à une nouvelle entité abstraite qui lui échappe<sup>73</sup>», écrit Yves Boisvert. L'«étatisation des responsabilités», tel serait le bilan de l'action protectrice de l'État<sup>74</sup>.

Déjà, ce discours en faveur du retrait progressif de l'État au profit de l'individu et de la société civile – donc pour des raisons autres que fiscales (équilibre budgétaire, déficit zéro, etc.) – est reçu de manière précise. Le «rapprochement entre l'État et les citoyens»

---

72. ... et économique ? La question est soulevée dans la conclusion du mémoire.

73. Y. BOISVERT, *L'analyse postmoderniste*, op. cit., p. 189.

74. Ici, Boisvert fait siennes les thèses avancées par François Ewald, Abram De Swaan et Pierre Rosanvallon. *Ibid.*, p. 182-195.

pourrait s'effectuer par divers moyens, suggère le politicologue Michel Magnant : consultation générale, forum, etc<sup>75</sup>. À cet égard, Jean Baudrillard se fait très sarcastique : «L'État, c'est moi, l'État, c'est nous, est devenu en douceur : l'État, c'est vous ! Merveilleuse démocratie du transfert de responsabilité<sup>76</sup>.»

En réalité, c'est vers un «État subsidiaire» que tend le postmodernisme<sup>77</sup>. Si les individus ne parviennent pas à résoudre eux-mêmes les problèmes auxquels ils font face, alors l'État doit intervenir. Dans une certaine mesure, la position de Young se révèle assez proche de l'idée de subsidiarité. En effet, elle est satisfaite de voir que les États-Unis optent maintenant pour des politiques publiques spécifiques à des groupes (*group-specific policies*), par exemple les femmes, les Latino-Américains et les autochtones<sup>78</sup>. La seule mesure universelle et de nature redistributrice que l'État postmoderne pourrait vouloir instaurer serait celle d'un revenu minimum de citoyenneté. Avec une allocation identique remise à tous, la dichotomie normal/anormal ou dépendant/indépendant des programmes sociaux s'estomperait peut-être. En revanche, elle ferait abstraction des différences individuelles.

Cette demande accrue de responsabilité individuelle conduit non seulement à un État subsidiaire, mais également à un État décentralisé, régionalisé et débureaucratisé. Au début des années 80, Lipovetsky observait que

[l]heure est au désengagement de l'État, aux initiatives locales et régionales, à la reconnaissance des particularismes et identités territoriales ; la nouvelle donne de la séduction démocratique

---

75. Michel MAGNANT, «Qui les aime les suive !», *Le Devoir*, 13 mars 1997, p. A7.

76. Jean BAUDRILLARD, *Le paroxyste indifférent. Entretien avec Philippe Petit*, Paris, Grasset, 1997, p. 105.

77. Y. BOISVERT, *L'analyse postmoderniste, op. cit.*, p. 197-198.

78. I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference, op. cit.*, p. 175-183.

humanise la nation, ventile les pouvoirs, rapproche les instances de décision des citoyens, redistribue une dignité aux périphéries<sup>79</sup>.

Les lieux de décision et de concertation seront situés en régions, près de la population et en contact avec ses intérêts. Nous assisterons à des rapports moins paternalistes entre l'État et la société<sup>80</sup>. Récemment, c'était au tour du ministre fédéral Pierre Pettigrew d'y aller d'un plaidoyer favorable à la régionalisation des pouvoirs et aux acteurs de la société postmoderne : les femmes, les jeunes, les immigrants et les autochtones<sup>81</sup>. Les centres de pouvoir devront se trouver à proximité des acteurs concernés et respecter la diversité ethnique, sociale ou générationnelle de ces derniers.

Agents de la rationalité technocratique ou opérateurs garants de normes universelles et de règles uniformes, les bureaucrates sont donc honnis par les postmodernistes. Les autorités étatiques prendront désormais des décisions circonstanciées<sup>82</sup>; elles n'agiront plus de manière technicienne, mais plutôt avec souplesse et flexibilité<sup>83</sup>. Même la déréglementation et la privatisation de l'administration publique s'inscrivent dans une tendance postmoderne<sup>84</sup>.

Dans cette perspective, l'État deviendra un gestionnaire de la participation. Son rôle, soutient Mouffe (qui s'appuie ici sur la conception Paul Hirst), sera de superviser et d'assister

---

79. Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1993 (1983), p. 38.

80. *Ibid.*, p. 193.

81. Pierre S. PETTIGREW, *Pour une politique de la confiance*, Montréal, Boréal, 1999, p. 176, 178, 187-190.

82. Y. BOISVERT, *Le monde postmoderne, op. cit.*, p. 77.

83. P. M. ROSENAU, *Post-Modernism and the Social Sciences, op. cit.*, p. 87.

84. G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide, op. cit.*, p. 192.

les multiples associations, d'empêcher les situations de monopole ou d'oligopole<sup>85</sup>. Pour Thuot, l'État servira uniquement d'agent médiateur et non plus «contrôleur» de la régulation sociale<sup>86</sup>. Lorsqu'une intervention plus soutenue et plus contraignante apparaîtra nécessaire, il agira alors en tant qu'acteur subsidiaire.

Toutefois, dès lors que les postmodernistes cessent de percevoir l'État comme un acteur de premier plan, ils se privent d'un instrument politique majeur. Ils veulent bien entendu lui faire jouer un rôle neutre afin que les rationalistes ne réussissent plus à exclure les femmes, les Noirs et les minorités ethniques et homosexuelles de la vie politique, ni à les rendre dépendants des programmes d'aide sociale. Mais en décentralisant les centres de pouvoir, les groupes opprimés vont prendre part à des luttes locales, alors que leurs adversaires vont continuer de contrôler les règles du jeu politique sur le plan national, voire international (du moins en Occident). Sans le pouvoir général de l'État, les réformes demeureront limitées et le conflit idéologique, peut-être irrésolu.

## **Conclusion : un projet démobilisateur et partiel**

Même s'il varie d'un auteur à l'autre, le projet politique postmoderne affiche une certaine cohérence. Le même objectif est partagé : intégrer l'individu, spécialement celui exclu de la modernité, au processus de participation et de décision politique. Ainsi, l'organisation de la gouvernance se trouverait à être réaménagée suivant de nouveaux principes et de nouvelles valeurs : liberté du choix, satisfaction des désirs, respect des différences, pluralisme

---

85. Ch. MOUFFE, *Le politique et ses enjeux*, *op. cit.*, p. 62-63.

86. J.-F. THUOT, «Déclin de l'État et formes postmodernes de la démocratie», *op. cit.*, p. 94-95.

identitaire, hétérogénéité des croyances, etc. Les mouvements, la démocratie et l'État se révèlent donc comme des outils ou des moyens pouvant conduire à la pleine participation de l'individu aux affaires publiques. Pourtant, ces moyens sont inappropriés ou bien insuffisants.

En coïncidant la plupart du temps avec une identité ou une cause particulière, les mouvements sociaux multiplient aussitôt le nombre de revendications postmodernes. La mobilisation se fragmente alors autour d'un idéal commun : la participation politique. C'est au nom de ce même idéal que la démocratie et l'État seront renouvelés. Or, en voulant atteindre l'objectif de la participation, les postmodernistes placent ces institutions dans une impasse : elles ne disposeraient plus des pouvoirs nécessaires à la transformation entière de l'ordre social issu de la modernité.

# Conclusion

---

## Le postmodernisme : une idéologie démobilisatrice

La présente critique du postmodernisme, quoique exigeante et intransigeante ne porte pas directement sur le contenu discursif de celle-ci, mais bien sur sa principale fonction idéologique : mobiliser. Toute idéologie doit conduire au rassemblement d'un groupe d'individus. Son objectif est de rallier ceux pour qui elle projette un sort meilleur. Elle a une portée nécessairement sociale qui la distingue alors du récit personnel. Néanmoins, comme un livre, son auteur peut être unique, sauf qu'il ne doit pas rester son seul lecteur. L'idéologie est conçue pour avoir un public. En définitive, sans une dimension collective, l'idéologie ne menace guère ses rivales.

La mobilisation n'est cependant pas une fin en soi. Elle est destinée à mener ses participants à l'action politique. Réunis et actifs, ces derniers seront ainsi mieux en mesure de réaliser leur *projet de gouverner*, de vaincre l'*adversaire*. Le potentiel mobilisateur d'une

idéologie conserve donc une importance décisive : il scelle, presque à lui seul, l'issue du conflit, l'échec ou la victoire du *nous*. Mais avant tout, pour être réussie, la mobilisation devra disposer de diverses ressources, matérielles ou symboliques, externes ou internes.

Ce sont ces ressources immatérielles et internes du discours postmoderne qui permettent de conclure qu'il s'agit d'une idéologie démobilisatrice. Les postmodernistes conçoivent en effet le *nous* et le projet de gouverner en dehors de toutes considérations sociales et collectives. Ils arrivent pourtant à bien identifier leurs adversaires : les rationalistes.

Depuis la modernité, les rationalistes formeraient un groupe d'individus occupant une position politique dominante grâce à l'usage de la raison. Même s'il s'agit souvent d'hommes blancs hétérosexuels dont le niveau de vie est aisé, ils ne correspondent pas toujours à cette description. Les rationalistes se reconnaissent moins à la vue de leur origine ethnique et davantage à la quantité de connaissances qu'ils possèdent. Ils disposeraient d'une somme de savoirs rationnels leur permettant d'évaluer, de surveiller et de réguler les conduites sociales. De là, des mécanismes de contrôle initient une norme séparant les «normaux», ceux dont la raison maîtrise les passions, et les «a-normaux», ceux dont le corps laisse s'exprimer les désirs sans restriction (Foucault, Young). Les rationalistes «pourchasseraient» ainsi ces êtres atteints d'une déviance à l'égard des codes de vie modernes, soit les femmes (en dichotomie avec les hommes), les Noirs (... avec les Blancs), les homosexuels (... avec les hétérosexuels), etc. Les agents de la discipline (rationnelle) seraient, notamment, le juge, le psychiatre, le psychologue, le thérapeute, l'agent de sécurité, le fonctionnaire et les élus politiques ; ces professionnels œuvrent au sein d'institutions comme le tribunal, le cabinet, l'hôpital, la prison, l'État et le gouvernement.

Selon les postmodernistes, les exclus doivent maintenant s'opposer à ces défenseurs de la norme afin qu'ils cessent d'exercer un pouvoir hégémonique sur l'ensemble de la société. Cet appel au changement nécessite alors l'organisation et la mobilisation d'un *nous* postmoderne. Mais lorsqu'on l'examine attentivement, on constate que cette collectivité imaginaire n'est pas pourvue de ressources pouvant rassembler les minorités opprimées.

D'abord, tout individu qui accorde la priorité au libre épanouissement de ses désirs en dehors de la contrainte rationnelle (Deleuze) est invité à être membre du *nous*. Toutefois, on ne voit pas pourquoi des êtres hédonistes et narcissiques (Lipovetsky) choisiraient de formuler des demandes communes, c'est-à-dire des requêtes préalables à leur mobilisation. Il en va de même pour le respect des différences personnelles (Connolly), la valeur cardinale de l'individu postmoderne. La logique de la différence autorise seulement l'expression d'identités particulières (ethnique, gai, lesbienne, etc.) et non pas la création d'une identité collective réunissant tous les exclus. On observe également qu'en attribuant un statut instable, relatif et partiel à la notion de vérité (Lyotard, Rorty), les postmodernistes rejettent l'idée de rattacher les membres du *nous* au moyen de connaissances ou de croyances partagées. La capacité peu mobilisatrice du discours d'affirmation postmoderne se confirme avec la question de la solidarité. Celle-ci se révèle souvent bien éphémère, sinon fragile, car les liens sociaux se développent à l'intérieur de communautés émotionnelles (Maffesoli) ou situées (Rorty) fondées sur le sentiment, la sympathie.

On remarque ainsi que le pluralisme et la diversité des désirs, des différences, des croyances et des alliances sociales se trouvent à l'origine de la démobilisation. En filigrane, en l'occurrence aux chapitres II et III, on voit aussi que les postmodernistes hésitent entre l'usage et le non-usage de la raison. Ils veulent d'abord la suspendre à cause du contrôle



qu'elle exerce sur les passions, mais ensuite des penseurs comme Rorty cherchent à la réhabiliter. Il est vrai qu'elle a le mérite de pouvoir organiser et structurer l'action ; cependant, dans un contexte postmoderne où les volontés individuelles priment sur la volonté générale, son emploi requerrait alors des arrangements, des compromis dont la durée semble incertaine. Pour mener à la mobilisation, l'association raison-passion exige des assises solides.

Finalement, on a pu vérifier que le postmodernisme insiste sur la réalisation d'un projet de gouverne pour lequel la mobilisation des exclus n'est pourtant ni spontanée ni efficiente. La participation politique des femmes, des Noirs et des minorités doit être accrue pour que les rationalistes ne monopolisent plus le pouvoir, ne soient plus les seuls décideurs. Il revient alors aux mouvements de réclamer ces changements, d'être les porteurs des demandes visant à élargir l'implication de l'individu postmoderne à la vie politique. Mais l'impasse du pluralisme réapparaît aussitôt : formés suivant des causes, des différences et des identités particulières (Young, Aronowitz), les mouvements se multiplient et interviennent en ordre dispersé sur la scène publique. Non alliés, ils fragmentent ainsi la mobilisation.

En soi, la portée du projet est elle-même mise en doute, car les postmodernistes (Mouffe, Lipovetsky) redéfinissent la démocratie (sans consensus et à représentation spécifique) et l'État (subsidaire, décentralisé, régionalisé, débureaucratisé) de façon à accorder plus d'attention aux exclus. Il reste à savoir si la place qu'ils occuperaient au sein de ces institutions réformées leur donnerait la chance de transformer la totalité du politique, d'aménager une société dans laquelle ils ne seraient plus marginalisés.

Malgré tout, ces derniers ont vu leur situation s'améliorer, des droits leur être reconnus. Or, ces batailles n'auraient pas été remportées grâce à la mobilisation politique,

mais plutôt grâce à l'activisme judiciaire de quelques uns, du moins au Canada, depuis l'adoption de la Charte des droits et libertés et l'apparition d'un «gouvernement des juges».

Selon le politologue canadien Ted Morton, rapporte *Le Devoir* :

[...] la charte a créé un nouveau lieu de pouvoir, la Cour suprême, que des groupes féministes, des homosexuels, des militants autochtones et les minorités linguistiques utilisent avec succès pour obtenir des changements politiques qu'ils n'auraient jamais eus par l'entremise du processus électoral et parlementaire habituel<sup>1</sup>.

Mais ces avancées vont-elles modifier le système politique en son entier ou simplement apporter des correctifs mineurs ? Le rapport d'inégalité entre la minorité dominante et les minorités opprimées – qui forment une majorité sectionnée – va-t-il s'estomper ?

Parmi les interrogations que soulève le conflit moderne-postmoderne, la question économique est demeurée en suspens tout au long de ce mémoire. Dans un contexte où l'hédonisme et la liberté du choix requièrent un espace social sans contraintes rationnelles, on peut se demander si, de la sorte, on ne rend pas légitime une économie de libre marché, si, sans trop s'en rendre compte, on ne rejoint pas la positions des théoriciens du *public choice*. Sur le plan idéologique, le postmodernisme serait-il proche du néolibéralisme, de ces penseurs réclamant à cor et à cri la fin de l'État-providence, la déréglementation, la privatisation, des réductions de taxes et impôts, etc. ?

Lipovetsky est l'un de ceux qui tissent des liens entre ces deux courants de pensée. Selon lui, la valorisation (postmoderne) de l'autonomie, de la responsabilité et de la liberté individuelles redonnent une certaine pureté aux discours des chantres du libéralisme économique. Sans détours, il affirme : «L'exigence de flexibilité, les dénationalisations et dérégulations viennent en écho aux transformations de l'individualité, elle-même flexible,

---

1. Michel VENNE, «Ôter le dernier mot aux juges», *Le Devoir*, 27 mai 1999, p. A1.

pragmatique, aspirant avant toute chose à l'autonomie privée<sup>2</sup>.» D'après Anna Yeatman, il pourrait même arriver que la notion de différence soit remplacée par l'idée de préférence, que les différences soient mises en marché comme si elles étaient des produits de consommation<sup>3</sup>. Le libre-service des désirs, des différences et des croyances conduirait en toute logique à un plus grand éventail de biens et services. On peut aussi observer Maffesoli valider le retour à un marché autorégulateur libéré de ses entraves sociales et politiques. Il établit en effet une distinction tout à fait inspirée du libéralisme économique quand il compare ses concepts de «raison sensible» et de «sens commun» à un ordre naturel, sans instance supérieure et la «raison abstraite», produit de la modernité, à un ordre imposé et décrété de l'extérieur<sup>4</sup>.

Mais encore faut-il se rappeler que d'autres postmodernistes, tels Mouffe et Aronowitz, ont conservé leurs ambitions socialistes, alors qu'en revanche, un pragmatiste comme Rorty en est venu à la conclusion que le capitalisme s'avère le seul système économique viable<sup>5</sup>. Est-ce à dire que l'on retrouve un postmodernisme de gauche et un postmodernisme de droite ? L'idéologie postmoderne serait donc à inscrire sur l'axe de ces clivages anciens... et modernes ?

- 
2. Gilles LIPOVETSKY, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987, p. 302.
  3. Anna YEATMAN, *Postmodern Revisionings of the Political*, New York, Routledge, 1994, p. 91.
  4. Michel MAFFESOLI, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996, p. 231-232.
  5. Marc UZAN, «Un entretien avec Richard Rorty», *Le Monde*, 3 mars 1992, p. 2.

# Bibliographie

AGGER, Ben, *The Discourse of Domination. From the Frankfurt School to Postmodernism*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1992.

ALEJANDRO, Roberto, *Hermeneutics, Citizenship, and the Public Sphere*, New York, State University of New York Press, 1993.

APTER, David E., «Introduction», dans David E. APTER (sous la dir. de), *Ideology and Discontent*, Glencoe (Illinois), Free Press, 1964, p. 15-46.

ARONOWITZ, Stanley, *The Death and Rebirth of American Radicalism*, New York, Routledge, 1996.

ARONOWITZ, Stanley, «Postmodernism and Politics», *Social Text*, n° 18, hiver 1987-1988, p. 99-115.

BAILLARGEON, Stéphane, «Promesse tenue», *Le Devoir*, 6 octobre 1997, p. B6.

BAUDRILLARD, Jean, *Le paroxyste indifférent. Entretiens avec Philippe Petit*, Paris, Grasset, 1997.

BAUDRILLARD, Jean, *L'autre par lui-même*, Paris, Galilée, 1987.

BAUDRILLARD, Jean, *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset, 1983.

BAUDRILLARD, Jean, *À l'ombre des majorités silencieuses*, Paris, Denoël/Gonthier, 1982.

BAUMAN, Zygmunt, «From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity», dans Stuart HALL et Paul du GUAY (sous la dir. de), *Questions of Cultural Identity*, Thousand Oaks, Sage, 1996, p. 18-36.

BAUMAN, Zygmunt, «Modernity», dans Joel KRIEGER (sous la dir. de), *The Oxford Companion to Politics of the World*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 592-596.

BAUMAN, Zygmunt, *Intimations of Postmodernity*, New York, Routledge, 1992.

BÉLANGER, André-J. et Vincent LEMIEUX, *Introduction à l'analyse politique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1996.

BÉLANGER, André-J., «Les leçons de l'expérience québécoise. "L'accès inusité du Québec à la modernité"», dans Mikhaël ELBAZ, Andrée FORTIN et Guy LAFOREST (sous la dir. de), *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 1996, p. 46-64.

BÉLANGER, André-J., *Framework for a Political Sociology*, Toronto, University of Toronto Press, 1985.

BELL, Daniel, *La fin de l'idéologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 (1960).

BELL, Daniel, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979 (1976).

BENHABIB, Seyla, *Situating the Self*, New York, Routledge, 1992.

BERMAN, Marshall, «Postmodernism», dans Joel KRIEGER (sous la dir. de), *The Oxford Companion to Politics of the World*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 735-737.

BERTENS, Hans, *The Idea of the Postmodern. A History*, New York, Routledge, 1995.

BESNIER, Jean-Michel, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, Grasset, 1993.

BEST, Steven et Douglas KELLNER, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, New York, Guilford Press, 1991.

BIRNBAUM, Pierre, *La fin du politique*, Paris, Seuil, 1975.

BOISVERT, Yves, «L'analyse postmoderniste au-delà de l'esthétisme discursif», dans Yves BOISVERT (sous la dir. de), *Postmodernité et sciences humaines*, Montréal, Liber, 1998, p. 177-190.

BOISVERT, Yves, *L'analyse postmoderniste*, Paris, L'Harmattan, 1997.

BOISVERT, Yves, *Le monde postmoderne*, Paris, L'Harmattan, 1996.

BOTTOMORE, Tom, *The Frankfurt School*, New York, Tavistock Publications/Ellis Horwood, 1984.

BOUDON, Raymond, (sous la dir. de), *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Larousse, 1993, p. 148-149.

BRAUD, Philippe, *Sociologie politique*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1992.

HAZEL, François, «La mobilisation politique, problèmes et dimensions», *Revue française de science politique*, vol. 25, n° 3, juin 1975, p. 502-516.

CLICHE, Paul, «L'expression d'une force politique montante», *Le Devoir*, 23 juillet 1998, p. A7.

CONNOLLY, William E., *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

- COSER, Lewis A., *Masters of Sociological Thought*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1971.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972.
- DUNN, Robert G., *Identity Crises. A Social Critique of Postmodernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.
- ETZIONI, Amitai, *The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes*, New York, Free Press, 1968.
- FITZPATRICK, Tony, «Posmodernism, Welfare and Radical Politics», *Journal of Social Policy*, vol. 25, n° 3, 1996, p. 303-320.
- FLACKS, Richard, «Reviving Democratic Activism», dans David TREND (sous la dir. de), *Radical Democracy. Identity, Citizenship, and the State*, New York, Routledge, 1995, p. 102-116.
- FOUCAULT, Michel, *Power/Knowledge*, Londres, Harvester/Wheatsheaf, 1980.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, tome I, Paris, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- FREUND, Julien, «Les lignes de force de la pensée politique de Carl Schmitt», *Nouvelle école*, n° 44, avril 1987, p. 11-27.
- FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.
- GIDDENS, Anthony, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994 (1990).
- GROSSBERG, Lawrence, «Identity and Cultural Studies : Is That All There Is ?», dans Stuart HALL et Paul du GUAY (sous la dir. de), *Questions of Cultural Identity*, Thousand Oaks, Sage, 1996, p. 87-107.
- HUDSON, Wayne, «Postmodernity and Contemporary Social Thought», dans Peter LASSMAN (sous la dir. de), *Politics and Social Theory*, New York, Routledge, 1989, p. 138-160.
- JENKINS, Craig J., «Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements», *Annual Review of Sociology*, vol. 9, 1983, p. 527-553.
- JORDAN, Tim, «The Philosophical Politics of Jean-François Lyotard», *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 25, n° 3, septembre 1995, p. 267-285.
- KLANDERMANS, Bert, «The Formation and Mobilization of Consensus», dans Bert KLANDERMANS, Hanspeter KRIESI et Sidney TARROW (sous la dir. de), *From Structure to Action : Comparing Social Movement Research across Cultures ; International Social Movement Research*, vol. 1, Greenwich (Connecticut), JAI Press, 1988, p. 173-196.

- KYMLICKA, Will, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- LAROCHELLE, Gilbert, *Philosophie de l'idéologie. Théorie de l'intersubjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- LEONARD, Peter, *Postmodern Welfare. Reconstructing an Emancipatory Project*, Thousand Oaks, Sage, 1997.
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1993 (1983).
- LIPOVETSKY, Gilles, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992.
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987.
- LOWI, Theodore J., *La Deuxième République des États-Unis. La fin du libéralisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987 (1969).
- LYOTARD, Jean-François, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986.
- LYOTARD, Jean-François, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983.
- LYOTARD, Jean-François, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.
- MAFFESOLI, Michel, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996.
- MAFFESOLI, Michel, *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1991 (1988).
- MAGNANT, Michel, «Qui les aime les suive !», *Le Devoir*, 13 mars 1997, p. A7.
- McADAM, Doug, Sidney TARROW et Charles TILLY, «Toward an Integrated Perspective on Social Movements and Revolution», dans Mark Irving LICHBACH et Alan S. ZUCKERMAN (sous la dir. de), *Comparative Politics. Rationality, Culture, and Structure*, New York, Cambridge University Press, 1997, p. 142-173.
- MOUFFE, Chantal, «Feminism, citizenship, and radical democratic politics», dans Linda NICHOLSON et Steven SEIDMAN (sous la dir. de), *Social Postmodernism. Beyond Identity Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 315-331.
- MOUFFE, Chantal, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1994.
- NETTL, John Peter, *Political Mobilization. A Sociological Analysis of Methods and Concept*, New York, Basic Books, 1967.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1985 (1887).

- NIETZSCHE, Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, 1981 (1888).
- NIETZSCHE, Friedrich, *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1977 (1872).
- NOUSS, Alexis, *La modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- OLIVIER, Lawrence, *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*, Montréal, Liber, 1995.
- O'SULLIVAN, Noël, «Political Integration, the Limited States, and the Philosophy of Postmodernism», *Political Studies*, vol. 41, 1993, p. 21-42.
- PERRON, Paul-André, «Éros et la pensée. Entre la naissance de la philosophie et l'invention du social», *Sociologie et sociétés*, vol. 29, n° 1, printemps 1997, p. 31-45.
- PETTIGREW, Pierre S., *Pour une politique de la confiance*, Montréal, Boréal, 1999.
- PHILLIPS, Anne, «Dealing with Difference : A Politics of Ideas, or a Politics of Presence ?», dans Seyla BENHABIB (sous la dir. de), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 139-152.
- RENGGER, Nicholas J., *Political Theory, Modernity and Postmodernity*, Cambridge, Basil Blackwell, 1995.
- ROBITAILLE, Antoine, «Des votes aristocratiques et ethniques», *Le Devoir*, 30-31 janvier 1999, p. A10.
- RORTY, Richard, *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995.
- RORTY, Richard, *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 (1991).
- RORTY, Richard, «Human Rights, Rationality, and Sentimentality», dans Stephen SHUTE et Susan HURLEY (sous la dir. de), *On Human Rights*, New York, Basic Books, 1993, p. 111-134.
- RORTY, Richard, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Armand Colin, 1993 (1989).
- RORTY, Richard, «Le cosmopolitisme sans émancipation : en réponse à Jean-François Lyotard», *Critique*, tome XXI, n° 456, mai 1985, p. 569-579.
- ROSENAU, Pauline Marie, *Post-Modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- SCHMITT, Carl, *La notion de politique/Théorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy, 1972 (1932/1962).
- SCHWARZ, Alf, «Masses et individualité», dans Jacques ZYLBERBERG (sous la dir. de), *Masses et postmodernité*, Québec/Paris, Presses de l'université Laval/Méridiens Klincksieck, 1986, p. 77-92.



SEIDMAN, Steven, «Deconstructing queer theory or the under-theorization of the social and the ethical», dans Linda NICHOLSON et Steven SEIDMAN (sous la dir. de), *Social Postmodernism. Beyond Identity Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 116-141.

SIGURDSON, Richard, «Preston Manning and the Politics of Postmodernism in Canada», *Revue canadienne de science politique*, vol. 27, n° 2, juin 1994, p. 249-276.

SIMMEL, Georg, *Le Conflit*, Paris, Circé, 1992 (1908).

SMART, Barry, *Postmodernity*, New York, Routledge, 1993.

SOKAL, Alan et Jean BRICMONT, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997.

TARROW, Sidney, *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

TAYLOR, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992 (1991).

THIELE, Leslie Paul, *Thinking Politics. Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory*, Chatham (New Jersey), Chatham House, 1997.

THUOT, Jean-François, «Déclin de l'État et formes postmodernes de la démocratie», *Revue québécoise de science politique*, n° 26, automne 1994, p. 75-102.

TILLY, Charles, *From Mobilization to Revolution*, Reading (Massachusetts), Addison-Wesley, 1978.

TOURAINÉ, Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

TOURAINÉ, Alain, *La Voix et le Regard*, Paris, Seuil, 1978.

TOURAINÉ, Alain, *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973.

TOURAINÉ, Alain, *La conscience ouvrière*, Paris, Seuil, 1966.

TOURAINÉ, Alain, *Sociologie de l'action*, Paris, Seuil, 1965.

TREND, David, «Democracy's Crisis of Meaning», dans David TREND (sous la dir. de), *Radical Democracy. Identity, Citizenship, and the State*, New York, Routledge, 1995, p. 7-18.

UZAN, Marc, «Un entretien avec Richard Rorty», *Le Monde*, 3 mars 1992, p. 2.

VACHET, André, *L'idéologie libérale. L'individu et sa propriété*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988 (1970).

VENNE, Michel, «Ôter le dernier mot aux juges», *Le Devoir*, 27 mai 1999, p. A1.

YEATMAN, Anna, *Postmodern Revisionings of the Political*, New York, Routledge, 1994.

YOUNG, Iris Marion, «Communication and the Other : Beyond Deliberative Democracy», dans Seyla BENHABIB (sous la dir. de), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 120-135.

YOUNG, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.