

5

Le sujet postmoderne et la loi de la fragmentation

L'homme en miettes

Un sujet dispersé, flexible et nomade

La fragmentation est un idéal authentiquement postmoderne; globaliser et moléculiser étant la finalité de la mondialisation. Sur le plan philosophique, la déconstruction des catégories fondamentales de la modernité ne pouvait pas épargner l'homme lui-même. Aussi le sujet fragmenté apparaît-il comme l'idéal de l'homme postmoderne. Le structuralisme avait su le préparer. Or, il serait erroné de croire que la suppression de l'individu faisait partie de ses desseins, puisque le but clairement visé était simplement l'éclatement de l'identité de ce dernier. Deleuze l'a bien montré: le structuralisme est avant tout une pensée qui distribue le sujet, conteste son identité, le dissipe et le fait passer de place en place (Deleuze 1973:331). À l'État, Foucault reproche sa tendance oppressive qui l'incline à totaliser les hommes tout en les individualisant. L'individualisation consiste à classer les individus en catégories, en classes et à les désigner par une individualité propre. L'individualisation veut assigner à l'homme une identité, lui imposer une loi de vérité qu'il faut nécessairement reconnaître en lui. Foucault ambitionne d'arracher l'homme à cette loi, à cette « identité », à cette « individualité » qui cherche à lui reconnaître, non seulement un statut, mais aussi une essence. Le sujet foucauldien est dispersé, mobile, flexible. N'affichant aucune essence, il s'efforcera de s'adapter aux circonstances, conformément à la loi même de la vie qui relève d'une conjoncture instable.

La fragmentation du sujet est un héritage du nominalisme, doctrine qui enseigne que seules les choses isolées, avec leurs caractères spécifiques, existent réellement. Loin d'exister indépendamment d'elles, les notions générales, produits de la pensée, ne reflètent pas les qualités et les propriétés essentielles des choses. Il en est ainsi de l'empirisme de Berkeley qui ne reconnaît l'existence des essences universelles ni dans le concept, ni dans la réalité. En éliminant les concepts généraux, celui-ci postule la fragmentation du réel, bien qu'il reconnaisse l'esprit divin comme le principe unificateur de l'univers.

Le nominalisme reproche aux concepts généraux de conférer une identité trompeuse au Moi. La vision kaléidoscopique qu'il propose interdit toute saisie du Moi

comme essence. Inutile donc de raisonner en termes de race, de classe, de femme ou de nation. L'être n'existe pas, la classe, la femme, la race non plus. Ces réalités sont fragmentées, fugaces, volatiles, évanescentes, puisqu'il n'existe ni essence ni substance, ni principe ni fondement.

C'est au nom de la vérité de soi que Foucault conteste toute identité définie et toute forme normalisatrice. Il engage l'individu dans un processus sans fin d'auto-création de soi. C'est ce soi qui cherchera toujours à se métamorphoser en autre chose que soi, et en toutes circonstances. Figure par excellence du Protée, le sujet sera apte à « fluctuer d'une personnalité ou d'un rôle à un autre au gré des rencontres, des unions, des fusions, des mélanges, des besoins, des usages ou des utilités, sans qu'il y ait là aucun ordre, aucun axe, aucun nom privilégié » (Balibar 2002:117). N'ayant pas « d'identité morale » propre sur laquelle s'appuyer, le sujet postmoderne sera définitivement inapte à surmonter la dialectique de l'identité et de la diversité voulue par Leibniz (1990:179-191).

Le postmodernisme coïncide avec le projet de la mondialisation. C'est cette dernière qui cherche à transformer les hommes en mobiles, en nomades.¹ Mais, plus généralement, la mondialisation veut créer une nouvelle nature humaine saisie comme un nœud de relations (Rorty 1995:66). Il s'agit d'un homme sans attaches ni racines; sans histoire collective ni véritable trajectoire personnelle.

Pour le véritable sujet postmoderne, la dérégulation constitue un style, un mode de vie. La dispersion et la mobilité ne sont-elles pas la condition même de la flexibilité? Taguieff campe bien l'« identité » – pour autant que ce concept signifie encore quelque chose – du sujet postmoderne: « Déracinement, désaffiliation, désorientation: avec l'émergence de l'individu sans liens et sans attaches, figure du pur consommateur, la désocialisation tend à se normaliser » (Taguieff 2001:186). Tel est le destin de ce sujet, « ultra-mobile, hyper-malléable et indéfiniment adaptable », dans un marché essentiellement flexible. C'est dans ce cadre que l'individu a un intérêt stratégique à afficher une identité provisoire et éphémère. Aussi, dans la rhétorique postmoderne, s'idéalise-t-il en « nomade » ou en « métisse », tout en se célébrant « comme un « hybride » toujours en mouvement » (*ibidem*).

Ces questions ne sont intelligibles que référées aux impératifs du marché global lui-même. Pensons simplement à la flexibilité, évocatrice des gains de rentabilité dans le discours néolibéral. La nouvelle économie repose en effet sur la décrystallisation des fonctions – grâce à la contractualisation des rôles –, la flexibilité de l'emploi et enfin la mobilité de la main-d'œuvre. Sur ce point, les vues de Lyotard sont sans équivoque. À partir du concept d'hétéromorphie des jeux de langage, il postule l'idée d'un « consensus local », qui doit lier « des partenaires actuels » (Lyotard 1979:107). Ce contrat est sujet à résiliation, donc à durée strictement déterminée. Les contrats de ce type correspondraient à l'évolution des interactions sociales actuelles, où le contrat temporaire supplante le contrat permanent, qu'il s'agisse des affaires professionnelles, politiques, culturelles ou même affectives, familiales, sexuelles. Le contrat à durée déterminée en ces matières présente de nombreux avantages. Souple, il est propre à motiver et fait faire des économies.

Un résidu intelligible et irrationnel

Créé par le néolibéralisme, le sujet postmoderne est l'antithèse par excellence du sujet moderne, stable, cohérent et raisonnable. Façonné par un lent et pénible travail d'éducation, ce sujet récapitule tous les progrès antérieurs de l'humanité, en matière de science, de culture et de morale. Suivant Hegel, la grande tâche de la modernité était de conduire le sujet de son état inculte jusqu'au savoir. Cette tâche de portée intellectuelle et culturelle « consistait à considérer l'individu universel, l'esprit conscient de soi dans son processus de culture » (Hegel 1941:24). Comme conséquence, le Savoir est la forme et le mode d'être privilégiés de l'homme. Ce sujet conscient de soi et cohérent est le produit d'une culture, d'une histoire. C'est la synthèse du Savoir et de l'Histoire qui constitue l'identité véritable de l'homme moderne. Il est un sujet moderne parce qu'il a réussi à assimiler de façon critique, l'héritage plusieurs fois millénaire du Savoir et de la Culture; il est un sujet critique parce qu'il a su assimiler – et surmonter – les contradictions et les médiations constitutives de toute histoire du Savoir et de la Culture; il est un sujet vigilant parce qu'il s'inscrit dans l'histoire même de l'Esprit. Au total, l'individu moderne est un sujet solide, car aguerrri par l'expérience des ruses de la raison. Voilà pourquoi il sait dominer ses instincts, maîtriser ses passions. Bref, il sait composer avec les nombreux aléas, à l'origine des troubles de l'âme humaine. Ce n'est pas un hasard si la rupture postmoderne a d'abord visé l'Histoire et le Savoir, à la base du sujet cohérent et stable. C'est donc ce sujet qu'il fallait déstabiliser et dissoudre. Mais à sa place, nous n'avons eu droit qu'à un avatar dont il importe de bien saisir la nature.

Invention du néolibéralisme, le sujet postmoderne prolonge l'homme structural dont il aggrave les traits. Aussi, la question de la réduction sémantique retiendra-t-elle d'abord notre attention. La réduction sémantique permet de bien comprendre les mutations subies par les sciences humaines au cours des quarante dernières années, suite aux changements intervenus dans l'économie, la politique, la société et la culture. Ainsi, la place privilégiée occupée par le langage pour la compréhension des phénomènes humains ne relève pas du hasard. Il faut comprendre pourquoi, à un moment donné de l'histoire de la modernité, la structure n'a pu être intelligible que référé au langage plutôt qu'à la vie concrète des hommes. Illustrons: parler de la structure de l'inconscient, c'est reconnaître que l'inconscient parle, qu'il est lui-même langage. C'est aussi de cette façon que les corps parlent le langage des symboles et les choses celui des signes.

C'est grâce à la réduction sémantique que le structuralisme a pu découvrir un ordre de réalité nouveau, irréductible à l'ordre du réel et de l'imaginaire, mais plus profond qu'eux: le symbolique (Deleuze 1973:303). Celui-ci met fin au jeu dialectique opposant le réel tel qu'il est, le réel en soi ou en "vérité" d'une part, et l'univers incertain de l'imagination d'autre part (p. 301). C'est ainsi que la problématique structurale a pu découvrir l'univers nouveau de l'« archéologie du savoir » (Foucault 1969) ou de la « Théorie » (Althusser 1965)

Au-delà de l'histoire des hommes et de l'histoire des idées; au-delà même des hommes réels, concrets, de leurs rapports de production et de leurs relations

imaginaires, il existe un sol plus profond, objet de science et de philosophie. Comme l'explique Deleuze, l'ordre symbolique n'a aucun rapport ni avec une quelconque forme sensible ni avec une figure de l'imaginaire, ni même avec une essence intelligible. Il s'agit « d'une combinatoire portant sur des éléments formels qui n'ont par eux-mêmes ni forme, ni signification, ni représentation, ni contenu, ni réalité empirique donnée, ni modèle fonctionnel hypothétique, ni intelligibilité derrière les apparences » (Deleuze 1973:303).

Le structuralisme laisse incontestablement à l'état de résidu non seulement la complexité concrète de la praxis, mais aussi celles de l'homme et du monde (Lefebvre 1971/1975:21). Il aboutit à ce résultat en définissant sa notion d'« espace structural ». Dans cet espace, les éléments de la structure n'ont « ni désignation extrinsèque ni signification intrinsèque » : « ils n'ont rien d'autre qu'un sens » ; « un sens qui est nécessairement et uniquement de "position" » (Deleuze 1973:304). Que le sens soit toujours un « sens de position », cela signifie qu'il résulte essentiellement de la combinaison d'éléments qui sont dépourvus de signification par eux-mêmes. Aussi l'espace structural l'emporte-t-il définitivement sur les sujets historiques qui l'occupent. Un exemple: quand Althusser (1965) parle de structure économique, il précise que les « "vrais" sujets n'y sont pas ceux qui viennent occuper les places, individus concrets ou hommes réels, pas plus que les vrais objets n'y sont les rôles qu'ils tiennent et les événements qui se produisent, mais d'abord les places dans un espace topologique et structural défini par les rapports de production » (p. 305). S'il est donc « évident que des hommes concrets viennent occuper les places et effectuer les événements de la structure », c'est, souligne Deleuze (1973), « en tenant le rôle que la place structurale leur assigne (par exemple le "capitaliste"), et en servant de supports aux rapports structuraux: si bien que les "vrais sujets ne sont pas ces occupants et ces fonctionnaires... mais la définition et la distribution de ces places et de ces fonctions"... » (p. 312).

Aussi le structuralisme apparaît-il comme l'idéologie du fonctionnaire de l'époque technocratique. Devant la toute puissance de la structure, la personnalité, l'identité, les passions et les désirs du fonctionnaire s'effacent. La vision technocratique du monde demande que « le vrai sujet » de l'« histoire » soit la structure elle-même. Composée de cercles concentriques, la structure déplace sans cesse ses fonctionnaires comme des pions. Par exemple, en les maintenant dans le cercle où ils circulent par affectation, nomination ou encore mutation. Les pions peuvent ainsi se rapprocher du centre tout comme ils peuvent en être éloignés, au gré des circonstances. De la même façon, les fonctionnaires peuvent être exclus temporairement ou définitivement du cercle par suspension, révocation ou mise à la retraite. L'exclusion temporaire ou définitive du Système ou de la ronde vaut, pour l'élément exclu, dissolution ou mort. Dans certains cas, il s'agit d'une mort symbolique et, dans d'autres, d'une mort réelle.

Les remarques sur Althusser peuvent également s'appliquer à Foucault (1967). Car, quand celui-ci « définit des déterminations telles que la mort, le désir, le travail, le jeu », il ne cherche jamais à les considérer « comme des dimensions de l'existence

humaine empirique », puisqu'il les voit avant tout « comme la qualification de places ou des positions qui rendront mortels et mourants ou désirants ou travailleurs ou joueurs, ceux qui viendront les occuper »; étant entendu que ces derniers « ne viendront les occuper que secondairement », puisqu'ils tiennent « leurs rôles d'après un ordre de voisinage qui est celui de la structure même » (p. 305).

Dire donc que la place structurale l'emporte infiniment sur les éléments qui l'occupent, c'est, en somme, admettre le primat de la structure sur les véritables sujets de l'histoire que sont les hommes; c'est également admettre le primat du système sur l'histoire elle-même en tant que résultat du travail concret de ces hommes. Or donc, que nous soyons des pères et des mères, des frères et des sœurs, des bourgeois et des travailleurs, des mortels et des joueurs... cela n'implique point que nous soyons des sujets de l'histoire, puisque chacun de nous ne constitue, avant tout, qu'un « lieu dans une structure » préétablie.

Classer, combiner des arrangements et des permutations, telle est la condition de l'intelligibilité du réel. Or, comme l'a noté Lefebvre, la réduction structurale met entre parenthèses tant la complexité concrète de la *praxis* et de l'homme que celle du monde. Il s'agit, bien entendu, de la dialectique, du tragique, de l'émotion et de la passion, de l'individuel, du social, mais aussi de l'histoire elle-même (Lefebvre 1971/1975:22).

C'est « en prenant la file, en venant à tel lieu, marqué dans la structure suivant cet ordre topologique des voisinages » (Deleuze 1973:306) que le « lieu » revêt un sens véritablement structural. Suivant les remarques de Lacan, ce n'est pas seulement le sujet en tant que tel, mais l'ensemble des « sujets pris dans leur intersubjectivité qui prennent la file » (Lacan 1966:30). La particularité de ces sujets est qu'ils façonnent leur être même sur le moment qui les parcourt de la chaîne signifiante. En effet, « le déplacement du signifiant détermine les sujets dans leurs actes, dans leur destin, dans leurs refus, dans leurs aveuglements, dans leurs succès et dans leur sort, nonobstant leurs dons innés et leur acquis social, sans égard pour le caractère ou le sexe » (*ibidem*).

Les vues de Lefebvre se trouvent ici confirmées. Le structuralisme ratifie la conception fonctionnaliste et opérationnaliste du monde. Cette conception renvoie à un univers sévère de manipulations généralisées: manipulations des hommes, du langage et des objets. L'ambition du structuralisme était de construire un nouveau « monde » ou, plus exactement, un « simulacre de monde ». Ainsi, cette idéologie eut du mal à s'affranchir du risque de « cybernétisation de l'homme social, orienté du dedans et contrôlé du dehors par des machines à partir de ce qu'il a de plus essentiel: le langage » (Lefebvre 1971/1975:25). Voilà pourquoi la figure de l'« homme structural » nous semble si étrange. Dans cette étrange figure, c'est l'homme lui-même, en tant que valeur, fin suprême qui se trouve ainsi déprécié. Mais l'homme discrédité par le structuralisme est bien l'homme réel et non le simulacre proposé par l'univers structural de la technique et de la science.

Examinons l'identité de ce simulacre. N'étant pas un sujet historique, c'est l'atemporalité qui le définit essentiellement. C'est ainsi que le simulacre désigne par-

faitement « l'homme actuel, moderne, non passéiste » ! Son identité se précise à partir du moment où l'on renvoie ce simulacre d'homme à « l'activité inconsciente de l'esprit » qui « consiste à imposer des formes à un contenu » ; étant entendu que ces « formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés » (Lévi-Strauss 1958/1974:28). Dans cette définition, il apparaît que l'homme structural se confond avec l'homme éternel, le temps technique échappant au temps historique comme tel. L'homme structural est par-delà-le-passé-le-présent-et-l'avenir; il est trans-temporel.

Sujet intelligible, il se pose non seulement contre l'histoire, mais aussi contre le réel lui-même. S'appuyer sur le réel signifierait pour lui, épouser le mouvement de l'histoire ou encore se fondre dans l'histoire qu'on veut nier. Aussi l'être intelligible préfère-t-il découper le réel, le recomposer et le simuler au lieu de le reproduire. Le monde intelligible de la technique et des objets fabriqués n'est pas simple imitation de la nature; il est proprement création. Voilà pourquoi l'homme structural se confond avec l'homme de la technique et de la technicité; la technique étant regardée comme « l'essence de toute création » (Lefebvre 1971/1975:18). C'est donc cet homme qui « préfère ostensiblement la jambe de prothèse à la jambe vivante ». L'individu bouturé, le symbiote et le cannibale artificiels nous donnent une idée complète de l'homme structural intégral. Il montre en quoi l'univers structural de la technique substitue l'intelligibilité à la nature, l'objet technique, artificiel au corps vivant.

Comme le souligne encore Henri Lefebvre, rien, a priori ne nous empêche de penser que les prothèses à la base du symbiote artificiel par exemple peuvent être plus utiles et plus fonctionnelles que les organes naturels. Sans doute, ces prothèses sont-elles plus intelligibles, plus opératoires que les organes vivants qu'elles simulent autant que possible, mais l'on ne peut s'empêcher de constater qu'après tout, si les organes vivants sont moins rationnels et incontestablement moins opératoires que les organes artificiels, il n'en demeure pas moins vrai que les organes vivants, seuls, recèlent du sens. C'est le sens que confère le privilège de la participation à un tout vivant possédant une identité personnelle, c'est-à-dire, une personnalité et une histoire propres.

L'organe vivant, attaché à un corps vivant, possède des fonctions et une forme. Ceci n'a rien d'exceptionnel, puisque l'organe artificiel lui aussi est fonctionnel et possède une forme. Mais, à la différence du simulacre, l'organe vivant, comme partie d'un tout, d'un organisme vivant, a le rare privilège, non d'être fabriqué par un artisan, mais de se former lui-même. Le privilège de se former parallèlement aux autres organes du corps vivant, fait que cet organe, doué de sens pour celui qui le porte, possède finalement un sens. Ce sens renvoie à une histoire qui est celle de l'individu, de l'espèce, de la nature.

On peut apprécier ici la distance qui sépare la création de l'imitation, le sujet de l'objet. La création suppose une vie, une histoire faite de mœurs, de traditions et de culture. C'est cette histoire qui me parle de l'aventure personnelle de l'individu, de l'espèce et de la nature elle-même. Il y a plus: l'organe vivant fait partie d'un sujet; il

est une dimension du sujet, de sa personnalité, tandis que l'organe artificiel, tout intelligible et fonctionnel qu'il soit, ne cessera jamais d'être un objet, résultat d'une opération et d'une imitation. C'est un artifice.

C'est parce que l'organe vivant fait partie de l'histoire du sujet vivant, concret, que la greffe de certains organes ayant appartenu à d'autres sujets vivants pose tant de problèmes. Ceci signifie qu'une addition d'organes peut faire une machine, mais jamais une personne. Aucune intelligibilité ne peut se substituer au sujet, à la personne et à son histoire. C'est la dimension de ma personne qui, sans cesse, m'invite à revenir à mon histoire, à mes origines, bref à mon identité. Le temps et l'histoire sont une composante essentielle de ma personne, de mon être, de mon identité et de mon devenir en tant que sujet pensant, sentant et rêvant. Tout le contraire du résidu intelligible et irrationnel proposé par la construction des simulacres.

Préfiguration du sujet postmoderne, le sujet structural est un simulacre d'individu, un artifice. Déjà, au sens technologique du terme, il est artificiellement composé, et son « être » s'inspire de l'automate. Dans le monde du show-business, les fantasques Lolo Ferrari et Michael Jackson – « incarnation par excellence du rêve américain » (Reagan) – en sont les figures caricaturales. Comme ce malheureux automate qui ne sait vivre que dans un bocal artificiel, le sujet structural postmoderne s'épuise obstinément dans la négation permanente de son identité. Répugnant à s'inscrire dans une lignée, une histoire, une tradition, une culture, il tente de dissoudre son identité d'origine, synthèse historique du Moi individuel et du Moi collectif. Si cette identité mérite d'être recomposée et réarrangée, c'est bien parce que l'être biogico-culturel reçu en héritage est regardé soit comme incomplet, soit comme laid. Ayant perdu toute estime de soi, le sujet postmoderne s'abomine profondément. Aussi s'efforce-t-il de se donner une identité autre, artificielle: une identité d'emprunt.

À force de chirurgie esthétique, pareil clone modifiera un nez trop gros ou trop court, un menton trop carré ou trop allongé, une poitrine trop plate ou trop mame-lue, une peau trop noire ou trop blanche, la finalité étant d'arborer le look du maître ou de l'idole: star de la politique, du cinéma, de la télévision ou du *show-business*. Des jeunes mal dans leur peau ont ainsi changé de masques plusieurs fois, au gré des apparitions et des disparitions des stars. Sans identité stable, sans personnalité propre, le sujet postmoderne est un clone, un ectoplasme.

Le Nouveau Roman rend bien compte de l'identité du sujet postmoderne. Le roman réaliste lui, nous avait habitués à la figure du héros, « porteur d'un sens clairement identifiable, suffisamment universel pour que le lecteur puisse s'identifier à lui et suffisamment individualisé pour constituer un type irremplaçable, un caractère, oscillant ainsi entre les deux modèles contradictoires de l'individu et de la personne » (Allemand 1996:49). Mais le Nouveau Roman vient brouiller les espèces. D'abord un même personnage peut arborer plusieurs identités, ayant cessé d'être un individu au sens étymologique du terme, c'est-à-dire, un être indivisible, cohérent, avec une personnalité stable, ferme. Ensuite, nous assistons à la liquéfaction de l'identité du personnage. Ce dernier apparaît désormais, soit comme un résidu, un

être larvaire, soit comme une espèce métamorphique, avec un visage décomposé, difforme s'apparentant plus à l'animalité qu'à l'humanité (pp. 51-52). C'est ainsi que les idéologies de la postmodernité envisagent la fin de l'essence humaine. La règle dans le Nouveau Roman, c'est donc l'instabilité du personnage, une conduite instinctive, la réversibilité de ses rôles, qui en font un « acteur dépourvu d'intériorité dans un monde dénué de profondeur [...] qui ne peut plus cristalliser les improbables lois d'une essence humaine de pur principe » (p. 53).

Sujet aux identités multiples, l'individu postmoderne est condamné au flottement, à la migration de corps en corps ou encore, à l'errance. Au bout de cette interminable errance identitaire et de ces métempsycozes sans lendemain, il n'est pas étonnant que pareil sujet ne trouve que déceptions et désillusions, drames et tragédies. Pourtant, il reste l'espoir que procurent la foi et la coopération active de la drogue et de la raison instrumentale à la réalisation de l'auto-rédemption, de la désincarnation, du passage à une forme de vie supérieure (sans oublier la transformation d'hommes en animaux), du voyage vers d'autres mondes, d'autres planètes. Le pullulement des sectes dans l'espace postmoderne devient ainsi intelligible.

New Age, cyber-religion et techno-croyances

Étudier le postmodernisme sans s'arrêter sur l'identité de ses méthodes et de ses objectifs avec les nouvelles spiritualités, c'est passer à côté de l'essentiel. La condition postmoderne n'est pleinement intelligible qu'avec son chaos de croyances, de superstitions, de religions. Le millénarisme en est une composante essentielle. Le sujet postmoderne lui-même, c'est par excellence l'adepte d'une secte, d'un mouvement ésotérique étrange.

Le marché mondial de la foi ne parasite donc pas l'espace mondialisé. Entre la secte qui exige le « consentement à un groupe résumant le genre humain et l'adhésion au marché universel, société à la fois globale et fragmentée en cellules consuméristes rendues narcissiques » (Duclos 2000:24), il existe un lien intime. Il n'a jamais été dans l'intention des nouvelles spiritualités de récuser la mondialisation ou la techno-science. Leur objectif au contraire est d'en infléchir l'orientation ou d'en animer le mouvement. D'ailleurs, le dévot postmoderne arbore fièrement l'habit technomorphe de l'homme structural qu'il prolonge et accomplit métaphysiquement. Le soupçonner donc de menées subversives contre la mondialisation, c'est faire preuve d'ablepsie. S'inscrivant délibérément dans une perspective intellectualiste, scientiste et techniciste, les nouvelles spiritualités ne reconnaissent à la techno-science ni borne ni mesure. Voilà pourquoi leurs vues semblent si délirantes. Par exemple, l'ingénierie et la psychotechnique constituent pour elles les modèles privilégiés de gestion de l'âme et de la société.

La postmodernité, c'est avant tout l'amalgame des valeurs, qui rend indiscernables tradition et modernité, mystique et raison, mythe et science, magie et technique, religion et philosophie (Sokal 2005). Seule une époque comme la nôtre pouvait créer la « cyber-religion », le « techno-culte », la « techno-sophie », l'« Armée du Salut », le « télé-évangélisme »... C'est le pouvoir « magique », « surnaturel » de la rai-

son instrumentale qui attire tant la spiritualité postmoderne. L'obsession biotechnologique du clonage humain vient ainsi soutenir le rêve d'immortalité de l'homme. Il en est de même du désir de création d'une humanité cryogénique: il s'agit de remplacer l'enveloppe charnelle de l'homme par un artefact téléchargeable sur des réseaux virtuels et réincarnable sur d'autres planètes. Ainsi, l'idiome scientifique traduit-il l'idée mystique de réincarnation ou encore de métempsychose. Grâce à la techno-science, l'âme peut désormais mener une existence indépendante du corps, dans un monde différent du nôtre. A un niveau plus primitif, des fantasmes de ce type ont hanté Feyerabend qui croyait aux voyages astraux, à la zoanthropie (transformation d'hommes en animaux).

Dans la postmodernité, philosophie et science n'ont rien de cristallin; elles ne sont pas pures et sans alliage. Au contraire, elles doivent sans cesse affirmer leur « identité contaminée » et « mobile », et prendre conscience du pont qui les relie à la galaxie des mondes non scientifiques et non philosophiques. L'univers du savoir ne pouvait donc pas échapper à la fantasmagorie des nouvelles spiritualités. J.-C. Pecker écrit:

Jusqu'à ces dernières années, les milieux cultivés en étaient préservés; les universités n'admettaient pas les cours d'astrologie; l'homéopathie était critiquée par toutes les académies des Sciences, les sectes étaient rejetées au niveau du populisme vulgaire. Or plusieurs ouvrages, depuis une vingtaine d'années, et tout récemment, ont beaucoup altéré cette situation et ont conféré à ces thèses une incontestable respectabilité. Ici, on enseigne la parapsychologie, là, on met la théorie créationniste de l'Univers sur le même plan que l'évolutionnisme; on revient ailleurs à une sorte de dualisme mystique, au moins, où le complément nécessaire de l'analyse scientifique est une métaphysique créationniste [...] Plus généralement, les philosophies postmodernistes (de Heidegger à Derrida) fleurissent. Or, il se trouve que ces ouvrages sont des best-sellers (Pecker 1992:22).

La postmodernité philosophique a donc créé une ambiance favorable au Nouvel Âge, qui « constitue pour les sectes un véritable laboratoire » (Lacroix 1996:18). Postmodernité et Nouvel Âge se rencontrent sur les thèmes essentiels. Le premier est celui du ré-enchantement du monde. Le progrès de l'humanité appelle la collaboration des entités surnaturelles, telles que les dévas, à l'origine du miracle de Findhorn.

Le second thème correspond à la formation du Cerveau global Gaï. Intellect intégré, c'est un processus d'unification informationnelle du monde, grâce aux médias planétaires, au téléphone, à la radio, à la télévision, aux satellites... Le *New Age* voit dans cette couverture électronique un véritable organisme vivant, doté d'un cortex, avec ses cellules, ses neurones, ses synapses. Le *Cerveau global* est une allégorie de l'humanité consciente d'elle-même, interconnectée, grâce à la troisième révolution industrielle, celle de l'électronique, de l'information et de la communication.

La déconstruction des paradigmes de la science et de la philosophie modernes vient en troisième position. L'objectif est le dépassement du rationalisme et l'introduction de nouveaux paradigmes, tels que: l'indéterminisme, l'incertitude, le chaos, la théorie des catastrophes, le désordre, la complexité. Le *New Age* veut rendre

possible le dialogue avec la tradition, le mythe, la religion, et annonce ainsi l'avènement de l'ère post-rationaliste. Contre la réflexion et la fabrication des idées, il propose le ressenti, l'inconscient, l'émotion.

On a ensuite le thème de la dispersion du sujet dans des identités multiples. Contre les identités stables, permanentes, enracinées, le *New Age* recommande l'éclatement de l'individualité, mais aussi, la fusion avec tous les phénomènes. Il veut familiariser avec l'idée d'une identité à géométrie variable ou encore d'une humanité optionnelle, à la carte.

Le technicisme fait figure d'avant-dernier thème. La quête de l'être et la spiritualité doivent être soumises à la rationalité instrumentale. La nature humaine n'étant pas donnée une fois pour toutes, on peut, grâce aux techniques expérimentales, la programmer, la déprogrammer et la reprogrammer. Pensées, émotions, croyances, états de conscience sont administrables, contrôlables. À volonté, on peut les combiner et les recombinaisonner; artificiellement, on peut les modifier, les maîtriser, les créer, les réarranger. Le New Âge applique les recettes de l'ingénieur. Il veut contrôler l'esprit humain, ses pensées, ses émotions, ses sentiments, comme un objet de laboratoire.

Enfin, il y a le thème du cosmopolitisme. Pointant directement vers l'internationalisme, il s'agit de sortir du ghetto, par le dépassement de l'État-nation et l'abandon de toute idée de souveraineté nationale, l'horizon étant la construction d'une humanité sans frontières, le croisement des civilisations et des religions. De là découle le relativisme épistémologique, culturel et religieux du *New Age*: les vérités, les cultures, les religions du monde se valent. Mais, entre le moi et le gouvernement mondial que le *New Age* appelle de ses vœux, il n'y a aucune instance intermédiaire. Ainsi, tenons-nous là

les deux extrémités de la chaîne. D'un côté, on a des individus libérés de leurs liens politiques, déchargés des obligations du contrat social. De l'autre se déploie l'immense champ de conscience planétaire formé par la coalition des consciences individuelles. Étonnante synthèse de l'individualisme intégral et du collectivisme intégral ! Tout se passe comme si, aussitôt après avoir arraché les individus à la politique fragmentée, le Nouvel Âge se hâtait de les jeter dans le chaudron du Cerveau global (Lacroix 1996:89).

Comme le postmodernisme, le Nouvel Âge est une théorie de la totalité et de la nécessité, héritage du structuralisme, de la cybernétique, de la théorie du champ sociologique (Lacroix 1996:60-61). Les philosophies de la contrainte privilégient la structure et non ses éléments, le système et non les parties. Telle est la fonction du holisme, qui vise l'unification politique du monde « sous la houlette du messianisme religieux... » (p. 89).

Le dessein des doctrines systémiques est ouvertement totalitaire. Comme le poststructuralisme, le Nouvel Âge noie l'individu dans l'immensité du cortex planétaire où il est neutralisé par le système lui-même. Ainsi accomplit-il le totalitarisme de la mondialisation, à la manière du christianisme sous l'empire romain, l'objectif étant de lui livrer l'homme à l'état brut, avec ses affects, ses émotions, ses

goûts, ses passions, ses désirs. Privé de raison et de pensée critique, l'homme sera contrôlé grâce aux techniques du laboratoire et ouvert à la consommation. Tel est l'enjeu de la culture post-philosophique prônée par la postmodernité.

Le sujet postmoderne, culture post-philosophique et ironie néolibérale

Le postmodernisme fait le pari d'étendre la norme libérale à l'ensemble du globe. Répondant aux impératifs du consumérisme, cette norme voit dans la destruction de la raison un idéal à atteindre. Car, la société libérale par excellence est une société a-critique et a-philosophique (Rorty 1995). Plus généralement, il s'agit d'une société affranchie de l'illusion métaphysique et dans laquelle l'ironiste, philosophe postmoderne par excellence, prend la place du philosophe démodé. Le but assigné tant à la société libérale qu'à l'ironiste sont édifiants à cet égard: favoriser l'éclosion d'un type de citoyens aussi privatistes, irrationalistes et esthétisants que possible (Rorty 1993a:96). Nous comprenons donc mieux la conception que celui-ci se fait du travail intellectuel et du débat « philosophique ». Au philosophe métaphysicien, convaincu que le premier devoir de l'intellectuel est d'argumenter ses affirmations et de construire des raisonnements rigoureux, Rorty oppose la pratique de l'ironiste, qui ne voit dans les raisonnements que d'utiles artifices pour exposer ses propres opinions. L'ironiste n'a rien du philosophe classique, sérieux, rigoureux, magistral, prisonnier de l'argument logique; son but n'est pas de convaincre, mais simplement de persuader. Or, l'ironiste ne redoute point l'accusation de sophisme, car, de la sophistique, il tire sa gloire. Ne cherchant pas à convaincre en argumentant et en dialectisant, mais à émouvoir et à séduire, l'ironiste s'adressera donc au langage, instrument privilégié du sophiste.

L'inflation du langage (Hottois 2004:163 sq.) fournit à l'ironiste un jargon nouveau, un vocabulaire envoûtant, sources d'originalité. Car, mieux que la profondeur et la rigueur de la pensée, c'est l'originalité et l'envoûtement que recherche inlassablement l'ironiste, grâce à l'émission de la belle formule, du joli mot. Tel est Derrida, de l'aveu même de Rorty, avec ses néologismes: la trace, la différence, la déconstruction. Il précise:

Le propre de philosophes aussi originaux et importants que Nietzsche, Heidegger et Derrida, c'est de forger de nouvelles façons de parler, non pas de faire de surprenantes découvertes philosophiques sur les anciennes. Aussi ne leur est-il pas nécessaire de posséder de bonnes capacités d'argumentation » (Rorty 1990b:15).

C'est ainsi que le postmodernisme dégrade l'image du savant et du philosophe, qui ne sera plus « celle de quelqu'un qui est dans le vrai, mais de quelqu'un qui produit du neuf » (p. 61).

Ces vues n'ont rien d'étonnant, dans une société fondée sur le consumérisme, et où la production des objets nouveaux – tant magnifiée par la publicité – s'accompagne d'un nouveau langage. La nouveauté est le caractère spécifique d'une économie spécialisée dans la création des besoins artificiels nouveaux. La satisfaction de ceux-ci ne serait pas possible sans la mise en circulation de « nouvelles façons de parler »:

la publicité elle-même. C'est donc en manipulant habilement les outils du langage que le philosophe postmoderne remplit sa fonction dans une culture post-philosophique. Ici, personne « ne croirait plus en l'existence d'un critère, profondément enfoui en nous, nous permettant de savoir si nous sommes dans le vrai » (Rorty 1993b:55). Ainsi, dans une culture de ce type, « nul ne porterait... le nom de "Philosophe" en se voyant reconnaître la capacité d'expliquer pourquoi et comment il appartient à certains secteurs de la culture de bénéficier d'une relation particulière à la réalité » (p. 56). La position de cette catégorie sociale appelée à remplacer les philosophes et les professeurs de philosophie, serait en fait celle « d'intellectuels à tout faire » et prêts à exprimer une opinion sur tout (*ibidem*).

Les postmodernes et les théoriciens de la désidéologisation prônent l'idéal d'une vie plus simple, sans tracas philosophique ni spéculatif. De leur point de vue, « la vie est brève, et ce n'est pas la peine de la gaspiller à un passe temps aussi creux. Pas besoin non plus de prédications morales, car elles ne font que compliquer la vie » (Gourévitch 1989:67). Comme les hippies en leur temps, les postmodernes ne sont pas loin de se demander ce que l'homme a à faire avec la morale et la philosophie lorsqu'il a des ennuis avec son orgasme.

Mais, ces vues sont en accord avec la vision scientiste et technocratique du monde. Seule une telle vision voit dans la spiritualité, la recherche de l'idéal et la formation d'une conception du monde, des « lubies romantiques » empêchant l'individu de consommer sans problème et dans la joie. Les technocrates étaient en effet les premiers à voir dans la philosophie et « la conception du monde une marotte d'intellectuels, un excès spirituel »; ils étaient convaincus que « le penchant pour les problèmes abstraits n'était rien d'autre que de l'atavisme, le diktat aveugle de la foi obsolète dans les idées » (*ibidem*). Si ces doctrines invitent l'homme à s'écarter de toute gymnastique intellectuelle, c'est bien parce que, prétend-on, l'expertise technocratique serait le mieux à même de répondre aux questions que se pose le consommateur, que l'homme est devenu. La nouvelle société n'a pas besoin de penseurs, mais d'experts, non pas d'idées et de conceptions du monde, mais de recettes toutes faites. Voilà pourquoi la postmodernité s'acharne tant à évincer la conception du monde et la philosophie de la vie sociale. Le but poursuivi obstinément est la création d'un individu affectif, émotionnel, instinctif, esthétisant et socialement non engagé: le pur consommateur lui-même.

Idéologie technocratique de l'ère de la mondialisation, la postmodernité ne manque cependant pas de cynisme, ainsi que le prouvent les vues de Rorty (1993a:128-129). Car, enseigne-t-il, si, dans la société libérale, tous les hommes sont affranchis de l'illusion philosophique et de la conception du monde, il ne faut pas en conclure que le bon sens non-philosophique des masses se confond avec la conscience de l'universelle contingence, accessible aux seuls libéraux instruits, bienséants, tolérants et modérés. C'est donc dans ce contexte que « le grand nombre sera conduit par la logique économique-sociale à poursuivre son développement personnel par le consumérisme, tandis qu'une minuscule élite se spécialisera dans l'appropriation créatrice des champs divers de la culture » (Morilhat 2004:112). Ainsi va la société libérale.

Gros tube digestif, la masse est privée de science et de culture, propriété exclusive des élites. Le discours postmoderniste sur l'égalité et la réciprocité tombe ainsi de lui-même. C'est l'idéologie de classe de l'époque de la mondialisation.

Sur la néo-société civile

Tradition et harmonie

La postmodernité coïncide avec l'établissement d'une nouvelle société: lisse mais moléculaire, sans contradictions mais dispersée, sans classes mais fragmentée. Telle est la société idéale de la mondialisation qui unit en désunissant, globalise en fragmentant, homogénéise en molécularisant. La menace contre l'ordre postindustriel ne vient pas de la fragmentation, mais de la contradiction, du néant, du qualitatif. Moteur de la société postmoderne, la consommation met fin à la contradiction et par conséquent, à la lutte des classes.

Jusqu'à Marx, la contradiction entre le travail et le capital était le vrai moteur de la société capitaliste. Or, voici que la consommation vient offrir une alternative au drame prolétarien avec ses maux: grèves, émeutes, révolutions. Ainsi naît la « comédie musicale » où, *Soft*, les « contradictions sont traitées sur le mode de la farce » (Reich 1993:47). Redoutant une autodestruction collective, les « partenaires sociaux » acceptent le compromis. Dans la culture américaine, les syndicats jouent désormais un rôle social et politique particulier, n'étant plus perçus comme des mouvements subversifs, mais comme des institutions politiques et économiques acceptées. Convaincue qu'il n'y a aucune alternative viable au capitalisme et désormais acquis au système, la classe ouvrière partage avec le capital la responsabilité civique d'assurer la prospérité de la nation. Au nom du compromis de classes et de l'« intérêt national bien compris », de larges secteurs de la société rejoignent ainsi *l'establishment*. Chefs d'entreprises, décideurs, experts, fonctionnaires, responsables politiques, leaders syndicaux, organisations non gouvernementales, tout le monde fait désormais partie d'une même et unique bureaucratie, avec des intérêts, sinon identiques, du moins convergents. Mais la non-extension du compromis national « aux Noirs, aux femmes et aux nations les plus pauvres » – fournisseuses de matières premières (Reich 1993:58) – l'absorption des syndicats et des Organisations non gouvernementales (ONG) par le système, ont fini par donner au compromis de classes un caractère foncièrement réactionnaire. Mais, sans ce compromis, l'intérêt porté à la société civile, à la tradition, à l'harmonie, à la solidarité et à la subsidiarité serait incompréhensible. D'où l'importance des travaux de G.-F. McLean et des chercheurs du Council for Research in Values and Philosophy.

Seule alternative vraiment crédible à la modernité et aux Lumières, la société civile retient leur attention avec sa fonction critique. Rappelons que l'ambition de ces dernières était de bâtir une société rationnelle, avec un citoyen éclairé par la raison. Tout l'édifice social et politique de cette époque reflète cette exigence de raison, de clarté et de loi. Cette dernière est même définie comme « la raison hu-

maine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre », les lois politiques et civiles de chaque nation n'étant que « les cas particuliers où s'applique cette raison humaine » (Montesquieu 1979:128). Ces principes imprègnent l'ensemble de la société, au point de transformer la religion protestante en Prusse et de s'insinuer dans les rouages administratifs, avant de s'incarner dans un type d'homme nouveau. Éclairé, celui-ci apparaît sous la figure avenante de l'honnête homme français ou du gentleman anglais (Brunschwig 1973:7). C'est cet homme que vise Kant, lorsqu'il exalte la sortie de l'individu de sa Minorité (Kant 1991:69).

Ainsi se préparait l'établissement d'une véritable société civile. Comprenons « civile » au sens de « civilisé » ou encore d' « éclairé », le bon usage de la raison engendrant nécessairement une mentalité affranchie des pesanteurs du passé, des particularismes étroits et d'une vision enchantée du monde.

La conception postmoderne de la société civile remet en question cet héritage. Contemporaine de la mondialisation, celle-ci est au service d'un capitalisme affranchi des entraves de la raison, de la loi, de l'État et de la nation. Attentif aux forces obscures de la nature et de l'histoire, le néo-capitalisme fait de la critique de ces valeurs son credo. Ainsi, débarrassée des cadres « rigides » d'une « raison violente » et d'un « État oppressif », la société civile portera désormais les espoirs d'une humanité prête à accueillir le riche héritage de la tradition, avec ses sagesses, ses croyances et ses symboles. C'est ainsi que les valeurs de la tradition encadrent un système qui masque la violence de classe par le paternalisme, morale par excellence du petit patron pharisien, soucieux d'afficher son humanité. S'efforçant d'être aussi proche que possible de ses hommes, il veut diriger son petit monde en « bon père de famille ». Voilà pourquoi, il aime tant à appeler son employé par son prénom, à demander les nouvelles de sa femme et de ses enfants et à se soucier des humeurs de Minou et Médor.

C'est donc à ce capitalisme paternaliste que s'adresse la société civile, qui cherche à injecter quelque humanité dans le monde, en reproduisant la chaleur des relations de famille, la solidarité des lignages, la fidélité des obligés et la bienveillance des protecteurs. D'où son intérêt pour la tradition, avec ses valeurs d'harmonie, de solidarité et de bienveillance.

G.-F. McLean voit dans la tradition un « corps de sagesse » susceptible de permettre non seulement de découvrir les vérités permanentes et universelles communs aux sages de l'Antiquité, mais aussi de saisir l'importance des valeurs reçues en héritage de la tradition et de les mobiliser en faveur de l'avenir. La tradition est le lieu ultime où, librement, les hommes élaborent leur identité, leur personnalité et leur authenticité, grâce aux riches ressources que leur offrent les mœurs, les symboles, les arts, les croyances et les lois. La société civile ne s'adresse donc pas au citoyen éclairé et libre et ne vise pas non plus à reproduire le gentleman anglais ou l'honnête homme français. Son objectif est de conserver à l'homme la richesse de sa subjectivité, de son héritage et de sa culture. La caractéristique principale du sujet postmoderne réside donc dans le fait qu'il émergera à la « citoyenneté », lourdement chargé des atouts que lui offre le monde des valeurs, aussi irrationnelles soient-elles.

Il s'agit de la tradition, de la religion, de la culture ethnique, bref, de toutes ces choses qui frustraient tant les modernes. Donc ni gentleman ni honnête homme, le citoyen de l'époque post-historique a la nostalgie de la tradition en tant que corps de sagesse, à l'image de celle toujours vivante dans les communautés pré-modernes ou villageoises (« This sense of tradition, is very vivid in pre-modern and village communities ») (McLean 1997:55).

Les vues de cette nature contredisent donc fondamentalement l'idéal des Lumières. Pour McLean, la reconnaissance de la tradition constitue un véritable problème pour les héritiers du XVIII^e siècle. Or, en idéalisant les idées claires et distinctes, les Lumières se coupèrent délibérément des significations existentielles, seulement accessibles par une approche herméneutique de la tradition (pp. 55-56). L'herméneutique dispose à être plus attentive à la signification des traditions et des cultures, des symboles et des croyances (p. 57). Pour lui, la référence à Hermès dans le terme "herméneutique" est significative. Elle pointe vers cette quête du sens, à l'œuvre dans l'expérience la plus concrète de la vie, grâce à son implication dans le monde des valeurs. Le message dont le dieu est porteur « n'est pas simplement une abstraite formule mathématique ou une prescription méthodologique dénuée de signification humaine et de valeur »; il s'agit plutôt d'une sagesse sans bornes, qui nous renvoie à nos propres origines, comme à la réalité elle-même et à la valeur de tout. Ainsi, plutôt que de tout regarder en termes réductionnistes d'idées claires et distinctes, l'herméneutique ouvre au contraire à une vision verticale de ce qui est permanent dans le temps, tout en pointant vers la sphère du sacré et de l'être dans son éternité (p. 57).

Tels sont les fondements métaphysiques de la néo-société civile, qui s'efforce de parler le langage des symboles et de la sagesse immémoriale des nations. L'herméneutique doit permettre à l'homme moderne de s'approprier cette sagesse accumulée à partir d'une expérience humaine dont les anciens ont été les créateurs inspirés. Si la figure de Confucius apparaît si importante aux yeux de McLean, c'est bien parce que d'après les adeptes du confucianisme, la tradition est un objet d'affection et de vénération, compte tenu du fait que le système est perçu comme une incarnation de la sagesse en tant que dépôt des vues pénétrantes disponibles pour une humanité à la recherche des voies nouvelles pour son plein épanouissement.

Si la tradition et l'herméneutique sont exaltées, c'est parce que la néo-société civile a pour horizon ultime l'harmonie sociale et la solidarité. Il s'agit là de valeurs qu'incarnent au plus haut point les sages antiques: Confucius, Socrate, Jésus, etc. C'est donc cette sagesse que McLean oppose à l'héritage des Lumières. Son but est d'offrir à la société civile un modèle plein d'exemplarité, dans la quête du bien commun et de la solidarité. Une telle sagesse n'a rien d'une « loi universelle et uniforme imposée d'en haut et uniformément reproduite dans des termes univoques »; il s'agit plutôt d'un savoir constitué, développé par les membres de la société civile, chacun avec ses préoccupations propres, et chacun relié aux autres dans un modèle de subsidiarité (p. 60).

Le sens confucéen de l'harmonie ne consiste pas en un principe rationaliste, dont l'exposé suggérerait une interprétation a priori et nécessaire. Son sens de la vie et du progrès est loin d'être conforme à la vision scientifique de l'histoire, au moins, d'après la dialectique de Hegel et de Marx, par exemple. Au contraire, la perspective confucéenne pour la compréhension de l'humain met les gens en relation les uns avec les autres, dans tous les événements de la vie de tous les jours. Une telle sagesse n'est pas programmatique à la manière des grandes utopies modernes, c'est-à-dire, d'après une théorie de l'histoire rationaliste et scientifique. Les avantages d'une telle perspective sont nombreux. En particulier, elle s'oppose aux tentatives de tout définir et de tout délimiter a priori, d'après les méthodes propres aux grandes idéologies modernes (pp. 47-48).

À partir d'une vision scientifique du monde en effet, les grands penseurs de la modernité tentèrent d'expliquer la contradiction à l'origine des inégalités – alors vues comme un héritage du passé, obscur et irrationnel. Aussi opposa-t-on les Lumières du monde nouveau à l'obscurité du Moyen Âge. L'on comprend que chez tous ces penseurs, l'ignorance consoigne à l'oppression et aux inégalités, caractéristiques de la féodalité. Cette dernière peut d'ailleurs être vue comme le symbole par excellence de la société traditionnelle. Parallèlement, la liberté et l'émancipation entrèrent dans la philosophie comme composantes essentielles de l'idéal de raison. C'est l'odyssée de cette raison dans l'histoire que raconte Hegel en prenant appui sur les différentes constitutions politiques et les lois civiles créées par l'esprit humain. Les progrès de la raison seront jugés à l'encan des efforts fournis par l'humanité pour établir sur terre le règne de la liberté. La cité idéale est celle-là où tous sont libres; où tous les hommes sont égaux en dignité et où l'exploitation de l'homme par l'homme n'a plus de place. La servitude est le règne par excellence de l'irrationnel; et, dans les conditions d'indignité sociale, il n'y a pas de liberté possible.

Tout l'effort des nations modernes consiste à unir les hommes dans un grand projet national et social commun. C'est ici que la « vision scientifique » de l'histoire eut son importance. La lutte des classes fournit à Marx la clé de l'interprétation de l'histoire. L'histoire de toutes les sociétés, enseigne-t-il, est celle de la lutte des classes: les maîtres étant opposés aux esclaves, les seigneurs aux serfs et, enfin, les bourgeois aux ouvriers. La contradiction prendra fin avec l'abolition des classes et l'instauration d'un régime social d'égalité et de liberté. Si ce régime est appelé communiste, c'est pour appuyer l'idéal de rassemblement de toute la communauté humaine. Le communisme est la récompense de tous les efforts déployés par l'humanité, afin de surmonter les différences que l'esclavagisme, la noblesse et puis la bourgeoisie avaient inscrites dans l'essence.

La lutte des classes a incontestablement renforcé l'idéal de rassemblement des hommes. Sous le régime de l'État-providence en particulier, elle joua un rôle décisif dans l'intégration nationale, grâce notamment au pacte social. Celui-ci fut l'une des composantes essentielles de l'*État social national* (Balibar 2002). Par rapport aux régimes antérieurs d'inégalité et d'exploitation, le pacte social et l'État social national constituèrent des acquis extrêmement importants, pour le progrès de l'humanité.

Comme le souligne Balibar, le pacte social fut intimement lié au conflit social. Sans celui-ci, aucun pacte social n'eut été possible. La lutte des classes constitua le vrai ciment de la société et de la nation, dans la mesure où elle impliqua l'élaboration de politiques sociales hardies. Balibar précise: « L'État-nation n'aurait pas eu besoin de devenir un État social et donc un État social national s'il n'avait pas dû trouver les moyens de résoudre un antagonisme latent, susceptible à l'occasion de prendre des formes ouvertes et de remettre le système politique en question » (p. 106).

Tout en parlant le langage de la scission, la lutte des classes apparaît donc comme le facteur d'intégration le plus efficace dans le monde moderne. En cela, elle mérite d'être saisie comme une institution à part entière (p. 107). Comme analyse sociale, il s'agit là, sans doute, d'une découverte majeure. Or, c'est cette institution que prétend supplanter le paradigme de la « multitude » (Negri 2001:147 sq.).

Sur ce plan, il existe une différence culturelle fondamentale entre l'Europe occidentale et l'Amérique du Nord. C'est notamment sur le terrain de la lutte sociale que cette différence devient irréductible. L'Amérique a une peur instinctive de cette noble institution que constitue la lutte des classes, assimilée à une rébellion contre l'ordre établi. De nos jours encore, l'*establishment* est prêt à mobiliser toutes les ressources disponibles – intellectuelles, idéologiques, politiques, financières et militaires – pour contrarier cette institution vitale. Aussi, en dépit de ses progrès scientifiques, technologiques et économiques, l'Amérique continue-t-elle d'offrir au monde l'image repoussante d'une société irrationnelle. Les gigantesques inégalités qui la travaillent n'ont pas fini de disperser et de désunir ses hommes et ses communautés.

La question qui se pose est donc la suivante: comment réunir cette mosaïque de peuples, de communautés et de groupes sociaux antagonistes, qu'une politique sociale rétrograde ne cesse de pousser à la dispersion et à la désunion? Plutôt que de reconnaître les bienfaits curatifs et progressistes d'une scission pleinement assumée, la puissance nord-américaine se tourne au contraire vers l'utopie du passé, croyant y trouver quelque morphine face à ce mal qui la ronge.

Si le passé exerce un attrait quasi morbide sur cet empire mondial, c'est précisément parce que les États-Unis ont la nostalgie des empires oppressifs et inégalitaires éteints, Rome en particulier. C'est une telle nostalgie qui les incline à idéaliser les formes les plus rétrogrades de l'être social, notamment les relations authentiquement féodales, patriarcales et idylliques. Il s'agit bien de « ces liens complexes et variés qui unissaient l'homme féodal à ses supérieurs naturels » et que, suivant la juste appréciation de Marx (1976a), la bourgeoisie montante avait su briser. Ce sont ces liens que la tradition masque habilement, en tant qu'elle incarne l'esprit de la religion, la sagesse éternelle, l'harmonie sociale, la solidarité, la piété filiale, la bienveillance, l'équité, le culte des ancêtres.

Il s'agit là des valeurs qui fondent l'« humanisme » de la tradition, tel celui dont est porteur le confucianisme. L'aristocratie chinoise de l'époque des Yin et Tchéou eut recours à ces valeurs pour cimenter l'unité de la classe des propriétaires des esclaves. Par la même occasion, elle réussit à réguler les rapports vassaliques de dépendance personnelle.

L'anarchie proto-féodale

Comme l'illustre fort bien le Moyen Âge européen, la solidarité, la bienveillance, l'harmonie sociale sont avant tout des concepts propres au féodalisme. Et la forme d'organisation sociale proposée aujourd'hui par la néo-société civile renvoie à cette époque. Aux sociétés de classe de l'époque moderne, l'ère postmoderne tente de substituer une forme d'organisation fondée sur les réseaux, la parentèle, les tribus, les assemblées charismatiques, paroissiales, dont le seul lien serait la consommation (*Sciences Humaines*, 1997, N° 73:11).

Dans la foulée du renouveau de la société civile, on n'arrête pas de faire l'apologie des « communautés insulaires » et locales. Par exemple, William Schambra enseigne qu'il « n'est de communauté que locale » (Dionne 1999:49). La déconstruction de la nation est une obsession de la postmodernité. Aussi Schambra accuse-t-il le « libéralisme progressiste » de sacrifier la communauté locale à la communauté nationale et à la « Grande société », en poussant le peuple américain « à sortir de son individualisme et de son particularisme pour se fondre dans un grand dessein national » (p. 50). Si, pour obtenir leur disparition au profit de la communauté nationale, le mépris des institutions locales et la campagne se trouvent au cœur du discours des élites du XX^e siècle, c'est, note-t-il, parce que les contempteurs des « institutions locales » prétendent que celles-ci « sont passéistes, bornées, réactionnaires et encombrées de mythes et de préjugés irrationnels » (p. 51). Or, d'après Dan Coats et Rick Santorum, le déclin de la vie civique et politique est à chercher au contraire dans le discrédit frappant ces institutions (pp. 115-120). Pour les adeptes de cette théorie, le renouveau civique et politique passe nécessairement par la réhabilitation des « associations sociales, communales, ethniques ou de quartier », mieux adaptées, selon eux, à l'époque postmoderne.

Mais, si la régression vers les formes naturelles et primitives d'organisation sociale n'est pas réactionnaire, qu'est-elle donc? Si les institutions locales et ethniques ne sont ni passéistes ni bornées, ni encombrées de mythes et de préjugés irrationnels, que sont-elles? Il suffit de revisiter l'histoire passée de l'humanité pour s'en convaincre. Les adeptes du renouveau de la société civile invoquent la tradition, les institutions locales et les formes variées de la parentèle, à cause de l'intérêt que celles-ci sont censées accorder aux formes les plus pures de la bienveillance, de la solidarité et de l'harmonie sociale.

Or, si nous prenons le Moyen Âge européen et les communautés villageoises qui existent encore dans le Tiers-Monde, que constatons-nous? Prototype même de l'institution locale, le lignage offre en effet un modèle exemplaire de solidarité traditionnelle. Les groupes fondés sur les liens du sang ont joué un rôle extrêmement important dans toutes les sociétés traditionnelles, dont le modèle le plus achevé est la féodalité. Si son existence est de loin antérieure à ce régime, la parentèle, mêlée à la relation vassalique, donne à la féodalité l'un de ses principaux traits caractéristiques. Seule la parenté justifie ce que les hommes de l'époque médiévale appelaient amis ou, plus exactement, amis charnels – une façon de souligner que la véritable amitié

reste inconcevable en dehors des limites strictes de la consanguinité (Bloch 1968:184). Le lien vassalique lui, se noue au terme d'un rite d'hommage par lequel deux hommes prêtent serment d'amitié et de fidélité et où l'un des hommes offre ses services à l'autre qui accepte de devenir son maître. C'est la dépendance personnelle qui rend bien compte de la relation sociale sous le féodalisme où chacun est toujours l'homme d'un autre homme: serf, l'on est l'homme du seigneur du village, exactement comme le comte est l'homme de son roi.

Sous le féodalisme, la solidarité revêt une signification particulière. Dans un contexte où les querelles se vident dans le sang et où la faïde (vengeance des parents en cas d'affront de l'un de ses membres) est une véritable institution, l'individu isolé n'est rien. C'est ici que le calcul des degrés de parenté devient un impératif, tout comme la fidélité des vassaux à l'égard du maître et la bienveillance du maître à l'égard de ses sujets. Comme le fait McLean (1994), on peut bien concevoir sous des couleurs idylliques, la vie des relations chez les peuples traditionnels; et il ne fait pas de doute que les classes supérieures de la société en particulier, purent tirer le meilleur de leur valeur morale d'un consentement mutuel aboutissant à une vraie solidarité entre les hommes.

Mais, il est difficile d'occulter le fait massif que le lien social féodal se construit dans la parfaite inégalité et souvent dans la contrainte. L'harmonie, la loyauté et la solidarité constituent effectivement un puissant ciment social. Elles unissent la société de haut en bas et, par cette union, permettent de prévenir la discorde et d'empêcher la révolte. « Dans la société féodale, le lien humain caractéristique fut l'attache du subordonné à un chef tout proche. D'échelon en échelon, les nœuds ainsi formés joignaient, comme par autant de chaînes indéfiniment ramifiées, les plus petits aux plus grands » (Bloch 1968:607).

On a cherché à expliquer cette quête effrénée de dépendance personnelle, d'harmonie et de solidarité. L'époque qui a vu naître le féodalisme ressemble un peu à la nôtre. Elle correspond en effet à un profond affaiblissement de l'État, avec toutes les conséquences sociales, politiques et culturelles découlant d'une telle situation, notamment la fin de la protection des individus et le ralentissement de la vie des relations (p. 606). N'oublions pas que les liens sociaux caractéristiques du féodalisme sont l'héritage d'un État moribond, celui des Carolingiens, « qui, à l'effritement social, avait imaginé d'opposer une des institutions nées de cet effritement » (p. 608). Aujourd'hui encore, face au démantèlement de l'État providence, que propose-t-on comme remèdes, sinon les institutions sociales issues précisément de ce démembrement? Il s'agit précisément de ces communautés locales naines, idéalisées sous le concept de société civile. Face au désarroi des hommes, voilà les structures sociales spectrales offertes comme voie unique de sortie de crise.

En idéalisant cette fragmentation sociale, les théoriciens du renouveau de la société civile ne s'imaginent sans doute pas le mépris dans lequel les hommes les plus sensés de l'époque féodale – comme du reste, avant eux, ceux de l'Antiquité – tenaient une telle anarchie. Car, là où les institutions publiques avaient pu mieux résister, il se trouvait justement des hommes raisonnables pour se vanter d'être les

seuls sujets libres possibles. N'obéissaient-ils pas aux vraies lois et au seul chef légitime et désirable, le chef de l'État? D'ailleurs, chaque fois que la puissance de l'État s'affirmait, les liens féodaux se distendaient et se défaisaient d'eux-mêmes. L'humanité était ainsi soulagée de sortir d'un énorme étouffement, provoqué par un cadre si étroit. Car, ce cadre « harmonieux » et « solidaire » qu'offraient les liens de dépendance personnelle était vu comme un lieu d'oppression de l'individu. Bien entendu, ceci n'a rien à voir avec cette liberté promise par les adeptes de la néo-société civile. Dans la même perspective, l'on ne saurait oublier ce fait capital qui a attiré l'attention de Tang Yi-Jie. À l'époque de Confucius, l'harmonie et l'unité résultaient en réalité d'une stagnation prolongée de la société féodale (Tang Yi-Jie 1991:57). Ceci est vrai. Et lorsqu'elles se cristallisent après une longue période de stagnation, les inégalités sociales finissent par apparaître comme des faits de nature ou des lois de Dieu lui-même. Le rôle des cosmogonies, des rites et des préceptes moraux qu'ils édictent, est justement de légitimer ces inégalités, tout en les camouflant. Tel fut le rôle de la morale confucéenne.

Le confucianisme est une réaction idéologique du système esclavagiste en décomposition face à un régime qui, vu de notre époque, était incontestablement progressiste, le féodalisme. Il est intéressant de voir comment, dans le domaine des significations, la lutte s'engagea entre ces deux régimes. Au système des rites sur lequel reposait l'ensemble de la superstructure idéologique esclavagiste, le féodalisme s'efforça de substituer le règne de la loi. La fonction des rites était de fixer la place et le statut de chacun dans la société. Les rites sont un système de codification des rapports entre maîtres et esclaves. La situation créée par la montée des forces sociales nouvelles exigeait que l'on promulguât certains articles de loi écrite. Le fait que celle-ci régit les rapports entre l'aristocratie et la classe des esclaves constituait véritablement un progrès. Telle est la signification du « code pénal », qui devait déboucher sur une véritable législation. Les légistes incarnaient donc les forces montantes du féodalisme.

Confucius n'eut de cesse de dénoncer le nouveau régime des légistes. S'il s'attache au système des rites et s'oppose à la loi, c'est parce qu'il voit dans cette dernière un moyen déguisé pour établir l'égalité entre les aristocrates et la classe des esclaves. Il est significatif qu'au milieu du XX^e siècle, lorsque la nation chinoise décida enfin de s'affranchir des liens traditionnels pour entrer dans la modernité, elle n'hésita pas à croiser le fer avec le confucianisme.

Les idéologues de la néo-société civile recherchent dans les débris de culture traditionnelle et la religion, un terrain de résistance solide face au rationalisme, à l'étatisme et au « totalitarisme ». Au « totalitarisme » étouffant des États, ils opposent la dynamique anarchique des petits groupes locaux, tribaux, claniques, communautaires et religieux. Comme Thomas Bridges, ces idéologues insistent sur le particularisme, la spécificité culturelle et la vision intégrée du monde qui gouverne ces communautés unies par une même cosmogonie. Ceci donne un certain poids à l'éthique solidariste qui porte ces communautés vers un idéal commun pour une vie bonne et libre (Bridges 1997:171). Cette utopie prend une résonance particulière

dans un monde travaillé par l'individualisme, l'égoïsme et le matérialisme. À elle seule, elle résume l'intérêt pour l'amour du prochain, le sentiment de fraternité, l'idéal de tolérance, la bienveillance, la compréhension mutuelle, l'esprit d'entraide, l'aspiration au bien commun. Si ces facteurs humains apparaissent comme les seules assises axiologiques possibles de la culture et de la société (Kim 1984:244), c'est parce qu'ils ont la prétention de ramener l'humanité à un âge d'or où les hommes étaient simples, vertueux, solidaires et tolérants. En idéalisant cette utopie, les théoriciens de la néo-société civile s'imaginent qu'il suffit de régresser vers les communautés de base et de rétablir l'harmonie sociale primordiale pour assurer le bonheur de l'homme. Pour McLean comme pour T. Bridges, la meilleure des vies ne se trouve ni du côté de la raison et de l'État, ni du côté de l'identité civique. La seule alternative crédible réside, selon eux, dans la restauration de l'identité ethnique et religieuse, au sein de communautés locales bien intégrées.

Or, une telle perspective laisse intacte la question des inégalités dans la société contemporaine. Combinés, ces facteurs impriment une marque d'archaïsme sur la vie sociale. Le paradoxe de l'époque actuelle réside dans le fait que les acquis prodigieux de la science et de la technique n'empêchent pas l'amplification de l'archaïsme dans un monde ethniquement fragmenté et pétri de religiosité, un monde peuplé d'êtres craintifs et soumis à l'autorité tyrannique des gourous et des chefs de clans.

L'idéologie de la gouvernementalité

La société civile propose le prototype même du sujet postmoderne. Bien qu'attaché aux acquis de la science et de la technique, ce sujet ne se prive pas d'idéaliser le passé ni même d'exalter les aspects les plus rétrogrades de l'être social. Pétri de traditionalisme et de religiosité, mais aussi dévoué au clan, à la tribu ou à la secte, il est avant tout membre d'une cellule consumériste autarcique. C'est dans ce cadre étroit qu'il s'efforce de cultiver le soi, à l'abri, tant des techniques de domination – l'État-nation, l'État-providence et leurs institutions –, que des techniques discursives – la raison et ses attributs, suivant le vœu de McLean, de Bridges, mais surtout de Foucault pour qui le souci de soi constitue la seule réponse crédible face aux tendances totalisantes, normalisatrices et identifiantes des sociétés où l'articulation du pouvoir sur soi et du pouvoir sur autrui est très serrée. Il s'agit donc de redéfinir les rapports de soi vis-à-vis d'un pouvoir omniprésent et trop proche; un pouvoir qui, en raison de sa trop grande proximité, ne laisse aucun espace de respiration au sujet égoïste et à la cellule consumériste.

La multiplication des cellules égoïstes, l'autonomisation des groupes d'intérêts et la prolifération des réseaux expliquent donc largement le renouveau de la société civile; elles expriment cette fragmentation qui ferait de la société postmoderne une société ingouvernable. La gouvernance ou gouvernementalité, pour parler comme Foucault (2001), répond donc à la question de la régulation de la complexité et témoigne de tout ce qui se produit et se négocie à la lisière de l'individuel et du collectif, du privé et du public, du local et du régional, du national et de l'international; bref, la gouvernementalité veut expliquer les « processus d'accommodement

des intérêts dans un contexte de fragmentation de l'action publique et d'autonomisation croissante de secteurs sociaux qui s'organisent en réseaux, associations et autres coordinations, pour faire prévaloir leurs intérêts et leurs normes propres » (Banégas et Meyer 2002:36).

La crise de l'État providence et la recherche d'une gouvernamentalité – adaptée à un univers où le public et le privé se chevauchent continuellement –, ont poussé Foucault à s'intéresser aux grandes structures d'ensemble qui offrent un bien meilleur cadre pour l'épanouissement de soi, car, elles permettraient de sortir de l'étouffement de l'État-nation. Foucault envisage sérieusement une telle alternative. C'est pourquoi, il se penche sur les monarchies hellénistiques, d'où il tire quelques leçons essentielles. Selon lui, le repli sur soi observé pendant la période hellénistique ne doit pas seulement être regardé « en termes négatifs de décadence de la vie civique et d'une confiscation du pouvoir par les instances étatiques de plus en plus lointaines » (Foucault 1984:113). Le philosophe français pense que non seulement l'activité politique locale ne fut pas étouffée par l'établissement et le renforcement de ces grandes structures, mais aussi que la vie des cités ne put disparaître avec l'établissement du cadre où elle s'inscrivait. En observant attentivement les monarchies hellénistiques, il y perçoit nettement l'organisation d'un espace remarquable par sa complexité et sa souplesse, sa différenciation et son ouverture, enfin, sa faible tendance à la hiérarchisation (p. 114). Dans cet espace complexe et souple, où les foyers de pouvoirs sont infiniment nombreux, les activités, les tensions et les conflits qui se développent sur plusieurs dimensions foisonnent aussi; les équilibres quant à eux sont obtenus par des transactions subtiles et variées.

Selon Foucault, les monarchies hellénistiques ont rarement cherché à supprimer, à brider ou simplement à réorganiser les pouvoirs locaux. L'essentiel pour elles était de s'appuyer sur ces pouvoirs, afin de s'en servir comme intermédiaires ou relais, pour la levée des impôts par exemple. Nous avons là un début d'explication du principe de subsidiarité, qui repose sur la nécessité de déléguer les pouvoirs, de les exercer sur les plans local et régional, au lieu de concentrer ceux-ci entre les mains d'une autorité centrale (Maldonado 1997:70). Soulignons la charge libérale et anti-étatique de la subsidiarité.² Plus exactement, ce concept est orienté tout entier vers le rejet ou, en tout cas, la critique de la concentration et de l'abus de pouvoir. Par la subsidiarité, il s'agit donc de diluer la toute-puissance de l'État dans une fusion des institutions publiques avec celles de la société civile.

S'agissant de l'exercice du pouvoir proprement dit, Foucault exalte ces grandes structures d'ensemble où les princes sont vertueux, les charges révocables et les conditions d'épanouissement de soi optimales. La problématisation du pouvoir dans le monde hellénistique n'a donc que des avantages. Elle est visible dans:

- La relativisation absolue du pouvoir politique, qui signifie au moins trois choses: les acteurs politiques cessent de s'identifier à leur statut; l'activité politique relève d'un acte personnel de volonté; le pouvoir est exercé à l'intérieur d'un réseau où l'individu occupe une place charnière, ayant la capacité d'être toujours et d'une certaine façon, gouvernant et gouverné, ou tantôt

gouvernant tantôt gouverné. Suivant le conseil de Marc Aurèle, il évitera toute tendance à la « Césarisation ».

- La vertu; celle des chefs fait le bonheur des cités. Il s'agit de ces chefs qui, se laissant guider par la raison, conduiront d'autant mieux la cité qu'ils sauront se conduire eux-mêmes: le gouvernement des autres doit se calquer sur le gouvernement de soi.
- La conscience de la précarité de la fortune: plus lucide que Séjan, l'acteur politique aura toujours présent à l'esprit qu'il évolue dans une conjoncture instable. Il saura donc limiter ses ambitions et abandonner sa fonction, sinon la fortune aveugle elle-même s'en chargera à sa guise. En quittant sa fonction, il sera heureux car, il pourra enfin s'occuper de soi.

Pour Foucault, la constitution d'une éthique de soi est une tâche urgente. D'un point de vue politique, elle est même indispensable. Le soi est le lieu où l'individu et sa cellule puisent leurs forces pour résister au pouvoir politique et à l'État oppresseur. Ainsi la culture de soi révèle-t-elle sa fonction critique essentielle.

Il faut mettre ces vues en rapport avec certaines tendances de la mondialisation. Le concept de gouvernementalité renvoie en effet à « un champ stratégique de relations de pouvoir », dans ce que celles-ci ont de mobile, de transformable et de réversible (Foucault 2001:241). Ainsi, la nécessité se fait-elle sentir d'abandonner la théorie du pouvoir comme institution – avec la référence explicite à « une conception juridique du sujet de droit » –, pour une analyse de la gouvernementalité. Plus exactement, il s'agit d'analyser le pouvoir « comme ensemble de relations réversibles ». C'est seulement à ce titre qu'il peut être référé à « une éthique du sujet défini par le rapport de soi à soi » (p. 242).

Théorie du pouvoir diffus, la gouvernementalité intervient dans un contexte mondial marqué par la libéralisation au forceps des économies, le ballet des privatisations, l'ouverture forcée des frontières, la circulation intéressée des élites entre le public et le privé, l'affaiblissement et le démantèlement des institutions étatiques, la capacité d'agir sans s'en remettre aux autorités de l'État, l'introduction des acteurs non institutionnels dans le jeu des pouvoirs (Banégas et Meyer 2002:38-40). Ce dernier point mérite qu'on s'y arrête, puisqu'il constitue l'un des aspects essentiels de la société civile et de la bonne gouvernance.

L'introduction des acteurs non institutionnels dans les relations de pouvoir découle d'un ensemble de mesures visant à investir une zone médiane, flottante, à la lisière d'un pouvoir institutionnel évanescent et d'un fantôme hésitant à s'incarner comme institution. C'est la légitimité de la puissance publique qui se voit ainsi contestée. Cette contestation des institutions publiques a donné lieu à une véritable remise en cause de la légitimité de l'État comme tel, suivant un vieux principe défini par Jean-Baptiste Say: la société va bien par elle-même. Car, « les plus grands maux que nous ayons éprouvés sont arrivés pendant que nous étions gouvernés, trop gouvernés, soit par des conseils de commune, soit par un comité de salut public, soit par des préfets, soit par une autorité centrale ou militaire » (Say 1996:146).

La grande nouveauté de l'époque de la gouvernementalité réside en ceci que l'État n'a plus le monopole de la décision publique, dont il partage désormais la responsabilité avec la société civile et les ONG. La gouvernance signifie que les différents acteurs de la société civile s'associent à l'État minimal, pour gérer les affaires publiques. Sachant que le monde de l'entreprise constitue la composante essentielle de la société civile, l'on peut mesurer à quel point les institutions publiques, colonisées par la sphère des intérêts privés, se mettent désormais au service de ces intérêts.

Les États-Unis offrent un modèle vraiment typique de gouvernance où, non contente de partager le pouvoir avec les milieux d'affaires, l'administration ne cherche même plus à camoufler une réalité qui attira l'attention de Marx, à savoir que l'État capitaliste est un Conseil d'administration de la bourgeoisie, où siègent des actionnaires défendant chacun ses intérêts.

C'est à ce Conseil que les élus obéissent, qu'ils soient de gauche ou de droite. Servilement, c'est d'abord à lui qu'ils rendent compte et non aux électeurs, dont la voix reste désespérément inaudible. C'est donc de cette manière que la bourgeoisie cultive son soi. Il suffit que les privilèges de l'oligarchie – pompeusement, mais frauduleusement baptisés intérêt national ou sécurité nationale – soient quelque peu menacés pour que la culture de soi revête un caractère particulièrement violent. Au nom de la culture de soi, l'ordre néolibéral mondial s'est adossé à l'état de guerre permanent. Le capitalisme post-historique et la guerre font cause commune; ils se soutiennent et se légitiment mutuellement (Hardt et Negri in Fisher et Ponniah 2003:10).

Au sein des groupes de pression, des *lobbies* – organes par excellence de la société civile – la culture du soi prend des formes particulièrement égoïstes. Ici, le souci du soi prime sur toute autre considération, y compris l'intérêt national, la protection de l'environnement, la santé pour le plus grand nombre, la justice sociale. Les *lobbies* sont constamment exaltés au nom du pluralisme et de la démocratie. Il serait ainsi légitime que dans une société pluraliste, des intérêts contradictoires s'expriment publiquement, s'affrontent et finalement s'équilibrent. Chaque individu, chaque groupe ayant la possibilité de plaider sa propre cause, il aurait toutes les chances d'être entendu.

Or, nul ne contestera le fait capital suivant: la structure politique et économique de la société capitaliste actuelle étant considérée, il va de soi que dans le champ de la compétition, certains intérêts seront forcément plus égaux que d'autres. Si nous prenons un pays comme la puissance nord-américaine, il est incontestable qu'avec ses moyens colossaux, le *lobby* pétrolier saura équilibrer le *lobby* militaro-industriel; que le *lobby* juif aura assez de puissance pour neutraliser les *lobbies* rivaux, lorsque leurs intérêts cessent d'être convergents. Devant de tels colosses, de quels poids pèseront les Lilliput qui, vainement, s'agitent, ne serait-ce que pour attirer l'attention sur les problèmes d'environnement, de protection sociale, de santé, de promotion de l'économie solidaire? On sait aujourd'hui pourquoi, en politique, une réforme du système des Grands électeurs est impossible. Essentiellement mue par l'égoïsme et extrêmement jalouse de ses privilèges, la toute-puissante oligarchie qui se relaie au

pouvoir à la Maison Blanche s'accommodera toujours d'un système injuste, inventé pour empêcher l'élection aux plus hautes fonctions de l'État des indigènes (les Amérindiens) et des descendants d'esclaves venus d'Afrique. En dépit de son absurdité manifeste, il est maintenu pour empêcher toute véritable alternance populaire et démocratique.

La mondialisation et le marché apparaissent aujourd'hui comme le seul horizon viable pour la culture de soi. C'est ici que s'estompe la contradiction fondamentale qui travaille la société civile actuelle, sévèrement fragmentée, mais orientée vers la réalisation d'un ordre où un seul jeu reste possible, « celui qui se limite à la substitution de pièces données et existantes, présentes » (Derrida 1967a:427). Taylor a eu raison de souligner l'importance de la critique nietzschéenne des valeurs. Exaltant et renforçant l'anthropocentrisme, « elle laisse (aussi), tout compte fait, à l'argent, en dépit de ses doutes sur la catégorie du "moi", le sentiment d'un pouvoir et d'une liberté sans entraves face à un monde qui n'impose aucune règle, prêt à jouir du "libre jeu" ou à céder à l'esthétisation du moi » (Taylor 1991:68).

C'est ainsi que société civile, capitalisme et mondialisation se conjuguent. Plus exactement, le cadre planétaire de la mondialisation apparaît comme une réponse à l'étouffement de l'individu et du groupe par un État national et social omniprésent. En affranchissant le sujet de ce cadre « oppressif », la mondialisation lui promet l'ouverture d'un espace infini, où il pourra enfin se déployer librement, à condition de ne pas transgresser la loi sacrée du marché ou de lui échapper. Car, c'est seulement comme consommateur que le sujet postmoderne est libéré.

Les buts politiques de la gouvernamentalité méritent encore un mot. Au centre de cette question, il y a aussi la problématique globale des droits de l'homme, dans un contexte où l'État est appelé à reculer. Cette problématique a été prise en charge par les agences du néolibéralisme (FMI, BM, OMC) comme composante essentielle des politiques d'ajustement structurel et de libéralisation des économies. Mais une question se pose: qu'est-ce qui explique le soudain intérêt de ces institutions – parmi les moins démocratiques de la planète – pour les droits de l'individu? La réponse est qu'au nom de l'expansion des droits individuels et concomitamment, du néolibéralisme, les États-nations doivent relâcher la pression sur des individus appelés à être récupérés, manipulés et instrumentalisés dans le cadre des organes du néocapitalisme: les réseaux. En « libérant » ces individus de l'État « oppresseur », on les met résolument au service d'une économie de marché rarement soucieuse des droits des peuples. En les « libérant », le libéralisme coupe définitivement les sujets de leurs attaches sociales, politiques, économiques et culturelles, tout en les laissant à la merci des forces brutales du marché.

Retourner les sujets « libérés » contre leur communauté, leur patrie, leur culture, leur société, leur nation, leur État, tel est le but poursuivi avec cohérence par ces forces. Leur objectif est de déstabiliser les nations organisées, au nom des « revendications démocratiques ». Le drame des sujets ainsi instrumentalisés est que dans leur passion et leur inconscience, ils sont incapables d'éprouver la lutte contre la nation et la patrie comme une honteuse trahison. Les agences du néolibéralisme

mobilisent les médias internationaux pour légitimer la félonie des traîtres à la cause nationale. Il s'agit d'exalter le combat des « héros » affrontant le « monstre ». Le postmodernisme lui-même ne délégitime-t-il pas le nationalisme, la lutte pour l'indépendance nationale? Sous la mondialisation, les peuples ne seraient plus prêts à payer le prix du sang pour défendre la souveraineté et l'indépendance nationales. Au nom de l'universalisme, la lutte pour la patrie passe dans le domaine des archaïsmes et des illusions. Telle est la signification des idéologies versées dans l'apologie de l'Empire.

Notes

- 1 C'est l'ensemble de ces questions que s'efforce d'examiner Arjun Appadurai (2001). Voir en particulier la notion d'ethnoscape qu'il introduit pour décrire « le paysage formé par les individus qui constituent le monde mouvant dans lequel nous vivons ». Selon lui, « touristes, immigrants, réfugiés, exilés, travailleurs invités et d'autres groupes et individus mouvants constituent un trait essentiel » de notre monde (p. 69).
- 2 C. E. Maldonado écrit (1997:69): *“The introduction of the concept of subsidiarity originally had a strong anti-state charge in the sense of a rejection or at least a critique of the concentration and abuse of power by relating the political state to civil society”*.