

## **L'éclatement de la modernité, une porte ouverte à "la philosophie des nuages"**

BARAO Madougou  
*Université de Zinder/Niger*  
*Email : [gmbrao1@gmail.com](mailto:gmbrao1@gmail.com)*

**Résumé :** Il est devenu une coutume dans le vocabulaire des philosophes d'approcher la modernité en termes de crise. Une crise qui semble installer l'homme moderne dans le désarroi total. Face à cette situation, les intellectuels ont mobilisé toute leur énergie pour pousser toujours plus loin une critique de la modernité. Cela est d'autant plus nécessaire, car on vit l'éclatement de la modernité avec l'avènement d'un univers de rationalité instrumentale qui se sépare complètement de celui des acteurs sociaux et culturels. Cette critique conduit vers la sortie de la modernité, en jetant toute référence à l'histoire, et donc en sautant dans un post-historicisme qui se décline sous le thème de postmodernisme dont les contours restent incertains.

À travers la présente réflexion, il est question de mener une analyse critique de la situation née de l'éclatement de la modernité et ayant conduit à la postmodernité, afin de cerner les contours de l'approche philosophique, qui s'apparente à une pensée de nuage, destinée à relever le défi de la pensée. Cela se traduira par l'analyse de l'éclatement de la modernité, suivie de celle des aspects caractéristiques de la postmodernité, avant de déboucher sur l'analyse du caractère insaisissable des contours de la philosophie postmoderne à travers l'idée d'une "philosophie des nuages".

**Mots-clés :** aspects, éclatement, modernité, postmodernité, philosophie des nuages.

**Abstract:** It has become a custom in the vocabulary of philosophers to approach modernity in terms of crisis. A crisis that seems to install modern man in total disarray. Faced with this situation, intellectuals have mobilized all their energy to push ever further a critique of modernity. This is all the more necessary, because we are experiencing the break-up of modernity with the advent of a universe of instrumental rationality that is completely separated from that of social and cultural actors. This criticism leads to the exit of modernity, by throwing any reference to history, and therefore by

jumping into a post historicism that is declined under the theme of postmodernism whose contours remain uncertain.

Through this reflection, it is a question of conducting a critical analysis of the situation born of the bursting of modernity and having led to postmodernity, in order to identify the contours of the philosophical approach, which is akin to a cloud thought, intended to meet the challenge of thought. This will result in the analysis of the break-up of modernity, followed by that of the characteristic aspects of postmodernity, before leading to the analysis of the elusiveness of the contours of postmodern philosophy through the idea of a "philosophy of clouds".

*Keywords:* aspects, bursting, modernity, postmodernity, philosophy of clouds.

### **Introduction**

La crise de la modernité semble se révéler dans le fait qu'elle installe l'homme occidental moderne dans le désarroi de sorte qu'il ne sait plus ce qu'il veut, qu'il ne croit plus possible la connaissance du bien et du mal, du bon et du mauvais. Jusqu'aux générations les plus récentes, il était généralement admis que l'homme peut savoir ce qui est bon ou mauvais, et quel type de société est juste, bon ou meilleur que les autres. Mais à la suite de Nietzsche et de Freud, les intellectuels, parmi lesquels on retiendra les penseurs de l'École de Francfort et Michel Foucault, sont les premiers à rejeter la modernité. Ces derniers ont mobilisé toute leur énergie pour pousser toujours plus loin une critique de la modernité, ce qui finit par les isoler complètement dans une société qu'ils désignaient avec mépris comme société de masse, une société instrumentale en crise de fondement. Dès lors, on est en présence de l'éclatement de la modernité qui devient complet à partir du moment où l'univers de la rationalité instrumentale se sépare complètement de celui des acteurs sociaux et culturels. Désormais, nous vivons consciemment cette sortie de la modernité, car nous cessons d'expliquer les faits sociaux par leur place dans une histoire qui aurait un sens, une direction. En jetant toute référence à l'histoire, les pensées sociales et les idéologies favorisent l'émergence d'un post historicisme qui est décliné sous le thème de postmodernisme.

L'objectif principal de la présente réflexion est de mener une analyse critique de la situation née de l'éclatement de la modernité et ayant conduit à la postmodernité, afin de cerner les contours de l'approche philosophique destinée à relever le défi de la pensée. C'est

pourquoi et pour mieux rendre compte de cette préoccupation, nous avons voulu articuler notre raisonnement au tour de trois points essentiels. D'abord, il est question d'analyser l'éclatement de la modernité ; ensuite, les aspects caractéristiques de la postmodernité et, enfin, l'analyse du caractère insaisissable des contours de la philosophie postmoderne à travers l'idée d'une "philosophie des nuages".

### 1. De l'éclatement de la modernité

Notre monde fait, aujourd'hui, face à de profondes transformations que nous n'arrivons pas encore à assimiler. En effet, avec la consommation, marque de notre époque, nous sommes comme dans un monde qui nous est étranger, un monde qui rencontre plus facilement celui des désirs. Ce qui permet de voir en *Eros*, nation, entreprise et consommation des morceaux éclatés de la modernité qui « était rationalisation et identification de l'être humain et de ses rôles sociaux » (A. Touraine, 1992, p.171). Ainsi, souligne A. Touraine (Ibid.), cet

éclatement de la modernité en quatre morceaux répartis aux quatre points cardinaux de la vie sociale est aussi un quadruple mouvement de libération : d'un côté, l'affirmation d'*Eros* par Nietzsche et Freud contre la loi sociale et la moralisation ; d'un deuxième côté, la montée des dieux nationaux résistant à l'universalisme du marché et de l'argent ; d'un troisième côté, la concentration des entreprises et des empires industriels ou bancaires, seigneurs de la sociétés industrielle, affirmant leur désir de conquête et de pouvoir au-dessus des froides recommandations des manuels de gestion ; enfin la révélation des désirs qui échappent au contrôle social parce qu'ils ne sont plus associés à une position sociale.

L'éclatement du modèle qui identifiait la modernité au triomphe de la raison traduit la réalité sociale actuelle. Mais cet éclatement ou déclin de la raison objective pouvait aussi être synonyme de la disparition de la modernité. Cependant, pour qu'il en soit ainsi, il faut que cet éclatement soit complet. Mais, comme il semble incomplet, on peut dire qu'il exprime seulement une crise de la modernité. Cette crise a, progressivement, conduit à la séparation des quatre univers culturels que sont : l'*Eros*, la consommation, l'entreprise et la nation, qui se retrouvent désormais reliés entre eux par la technique ou la raison instrumentale. Avec l'avènement de la technique, la rationalité des moyens prend la place de la rationalité orientée vers les fins.

Par ailleurs, on sait que de façon générale, les intellectuels avaient joué un rôle important de soutien au mouvement de rationalisation en associant aux progrès de la science et de la

technique la critique des institutions et des croyances passées. À travers ce mouvement ils avaient servi d'éclaireurs à l'humanité. Ce qui dénote de solides rapports entre les intellectuels et le mouvement de rationalisation. Mais, entre-temps, on a assisté au XXe siècle au renversement des rapports des intellectuels et de l'histoire, et ce, pour deux raisons essentielles :

La première est que la modernité devient production et consommation de masse, et que le monde pur de la raison est désormais envahi par les foules qui mettent les instruments de la modernité au service des demandes les plus médiocres, voire les plus irrationnelles. La seconde est que le monde de la raison moderne est de plus en plus subordonné, en ce siècle, aux politiques de modernisation et à des dictatures nationalistes (A. Touraine, 1992, p.177).

Ce faisant, au cours du siècle dernier, les intellectuels se sont engagés dans un combat progressiste en cherchant non seulement à maintenir une alliance forte avec les forces du progrès, mais aussi en défendant et en apportant leurs soutiens aux différents mouvements de libération à travers le monde. Malheureusement, des ces mouvements de libération naissent des régimes les plus répressifs, ce qui poussent certains intellectuels à vouloir cesser de soutenir ce qu'ils appellent les mauvaises causes. Cela a eu pour conséquence l'émergence d'une nouvelle philosophie de l'histoire dans l'antimodernisme, car ces intellectuels se mettent à brûler ce qu'ils avaient tant adoré et à dénoncer « le monde moderne comme destructeur de la raison » (A. Touraine, 1992, p.178). Dès lors, l'antimodernisme devient une philosophie dominante, car les intellectuels ont été portés par le rêve d'un avenir plus sûr en dénonçant la barbarie au même titre que le pouvoir absolu de l'Etat. Cela s'explique par le fait que la plupart de ces intellectuels étaient dominés par les sentiments de peur de la disparition des acteurs de l'histoire, des catastrophes et du non-sens. C'est ainsi qu'on voit se développer des critiques globales et radicales de la modernité, de sorte que contrairement à la tradition les transformations sociales, culturelles et politiques en cours dans le monde ne sont plus pensées puisque les intellectuels sont, de plus en plus, devenus incapables de donner des interprétations sur les informations produites par les experts. Ce qui a conduit à ce que A. Touraine (1992, p.178) appelle la « dérive des intellectuels *antimodernes* ».

Le groupe d'intellectuels le plus important et le plus en vue dans la critique de la modernité est bien celui connu sous le nom de

l'École de Francfort, dirigée par Max Horkheimer. Ces intellectuels jugent le monde dans lequel ils vivent comme celui du déclin de la vision rationaliste du monde. Avec ce courant, l'individualisme est devenu l'ennemi principal de la raison, car « La correspondance entre l'individu et la société, qui était assurée par la raison, disparaît » (A. Touraine, 1992, p.179). L'homme moderne a perdu ses repères disciplinaires et a cessé de se conduire conformément aux règles universelles de la raison, tournée désormais vers la recherche des moyens au service des fins. En effet, c'est sur cette base qu'il a été affirmé le déclin de la rationalité objective et le triomphe de la rationalité instrumentale. Avec le triomphe de la rationalité instrumentale, l'individu est non seulement séparé de la raison, mais il reste surtout sous la dépendance du pouvoir politique ou économique. On assiste ainsi à une inversion des positions où les fins cèdent leur place aux moyens, au moment où la vision des théories de la raison objective était de « constituer un système compréhensif ou hiérarchique de tous les êtres, incluant l'homme et ses buts. Le degré de rationalité de la vie d'un homme pouvait être déterminé selon que celle-ci était plus ou moins en harmonie avec cette totalité ». (Horkheimer, 1947a, p.14)

On comprend donc que la crise du monde moderne est à rechercher dans la perte de l'unité du monde plutôt que dans la disparition des mythes et du sacré. Dès lors, il devient nécessaire de redonner à l'homme une liberté positive, c'est-à-dire le pouvoir de se conduire selon les règles universelles de la raison. Dans cette lancée, Horkheimer (1947b, pp.26-27) rejette le mouvement de subjectivation des temps modernes et estime que « l'éveil du Sujet se paie de la reconnaissance du pouvoir comme principe de toutes les relations ». Le fatalisme des philosophies du Sujet, qui conduisent à la résignation, est ici mis à nu avec le dévoilement du caractère dangereux de la revendication d'un individualisme indifférent à l'organisation de la société et qui entretient la moralité abstraite et la violence.

En outre, on notera avec intérêt que l'histoire de la modernité est aussi celle d'une rupture entre l'individu, la société et la nature. Ce qui fait de la société moderne, une société en fragmentation où l'individu isolé devient un simple instrument manipulable, par les pouvoirs sociaux, incapable qu'il est de faire appel à sa raison à cause de la rapidité des séquences d'évènements qui empêche toute réflexion.

Par ailleurs, avec la nouvelle réalité politique, née de l'avènement d'Hitler en Allemagne, la pensée des théoriciens de l'École de Francfort s'oriente de plus en plus vers l'histoire de l'abandon progressif de l'optimisme marxiste et se trouve obligée d'abandonner toute image du royaume de la liberté pour consacrer ses efforts à celui de la nécessité. C'est ce renoncement qui définit la théorie critique qui refuse d'être une théorie positive de la liberté et de la libération. Ainsi, écrit A. Touraine (1992, p. 181) :

Avec Horkheimer se liquident l'historicisme et sa confiance dans la marche au bonheur et à la liberté. Comme il ne veut pas renoncer à l'espoir placé dans les lumières de la raison, il pense que celles-ci, tout en libérant l'individu, le détruisent, puisqu'elles le subordonnent au progrès des techniques et donc détruisent la subjectivité quand règne la raison instrumentale.

En somme, le principe central de la pensée se résume ici dans l'identification de la raison, du technicisme et de la domination absolue. Face à la domination du pouvoir techniciste, la seule possibilité de défense réside uniquement dans la pensée ; car au moment où toutes les valeurs sociales sont en décomposition seule la pensée comme capacité de problématiser, comme expérimentation et donc comme reproduction contrôlée des phénomènes, peut échapper à l'empire du pouvoir. Ce qui, de ce point de vue, « ne laisse aucun espoir à ceux qui ne sont pas protégés par leurs compétences intellectuelles » (A. Touraine, 1992, p. 182).

Tout ceci justifie pourquoi l'idée d'une société moderne et industrielle doit être critiquée et rejetée en bloc, car en l'absence d'acteurs historiques capables de prendre en charge ou de transformer les aspects importants de la société moderne, il est tout à fait logique qu'émergent des pensées purement critiques. Pour parer à l'absence des acteurs historiques capables de transformer la société, un auteur comme B. Walter (1971, p. 260) pense que : « c'est seulement à cause de ceux qui sont sans espoir que l'espoir nous est donné ». À travers cette formule les intellectuels, dits révolutionnaires, se font le devoir de se substituer aux peuples considérés comme trop aliénés pour s'exprimer par eux-mêmes. Cela permet de comprendre le pessimisme affiché par les théoriciens de l'École de Francfort, un pessimisme qui indique leur profonde compréhension de l'écroulement d'une civilisation dont ils sont témoins.

En plus, une faiblesse est saisissable derrière certaines thèses défendues par ces théoriciens, car l'une de ces thèses insiste sur

l'absence d'opposition entre la vie privée et la vie publique, entre les besoins sociaux et les besoins individuels. On est ainsi de plein pied dans une société où le pouvoir est diffus. Mais selon A. Touraine (1992, p.188), « cette image d'une société entièrement unifiée dans laquelle technologie, entreprises, Etat, conduites des consommateurs et même des citoyens se correspondent complètement, forment bloc, est on ne peut plus éloignée de la réalité observable ».

La réalité observable est ici loin de l'image d'une société unifiée, c'est l'éclatement de la modernité qui nous plonge dans la nostalgie de l'Être ou encore de la montée des nationalismes. Si les intellectuels se sont plongés dans une nostalgie de l'Être avec une vision négative de la société, c'est parce qu'ils considèrent que les trois composantes de la société moderne (consommation, entreprise et nationalisme) sont fortement soudées les unes aux autres au point de former un être monstrueux capable de dévorer la pensée et les libertés individuelles. C'est cette société dont les différentes parties sont unies les unes aux autres que Marcuse appelle la totalité. Pour ce dernier, « La Société est vraiment la totalité qui exerce son pouvoir sur les individus, et cette Société n'est pas un « fantasme » qu'on ne peut pas déterminer (...). Si l'on fait abstraction d'elle, cela rend les recherches, les interrogations et les calculs faux » (H. Marcuse, 1968, p.214).

La critique de la modernité a été menée sous plusieurs angles, avec des faiblesses diverses. Cependant, l'une des faiblesses qu'il est pertinent de retenir est celle relative au fait que la plupart des pensées critiques de la modernité supposent la toute-puissance d'un pouvoir central, par exemple, celui de l'Etat ou de la classe dirigeante. Michel Foucault est peut-être un des penseurs dont la force de la pensée réside dans le rejet de l'idée d'une répression et d'une manipulation généralisée, et surtout d'un pouvoir central installé comme l'araignée au milieu d'une toile de fonctionnaires et d'agents de propagande. L'approche de Foucault est non seulement une critique de la nature réelle du libéralisme, mais aussi elle souligne l'inquiétude de voir monter, à travers l'histoire, la présence du Sujet et le rôle croissant de l'éthique qui peut être définie « comme l'élaboration d'une forme de rapport à soi qui permet à l'individu de se constituer comme Sujet d'une conduite morale » (M. Foucault, 1984, p.275).

En somme, depuis l'Ecole de Francfort, des intellectuels critiques ont engagé toutes leurs forces dans la lutte contre l'idée de Sujet ; mais ce dernier a survécu à toutes les attaques comme à tous

les mépris et se présente comme l'unique idée à travers laquelle on peut reconstruire l'idée même de modernité. On ne peut que retenir une telle conclusion, au regard de la rapidité avec laquelle la pensée purement critique de la modernité a basculé dans la rupture totale avec l'idée même de modernité. Et c'est en sautant dans le postmodernisme que la modernité s'est autodétruite.

L'histoire de la modernité se confond avec celle de l'émergence des acteurs sociaux et culturels qui se sont progressivement détachés de la foi en la modernité comme concrétisation du bien de l'humanité. Dès lors on est en présence de l'éclatement de la modernité qui devient complet à partir du moment où l'univers de la rationalité instrumentale se sépare complètement de celui des acteurs sociaux et culturels. Cette séparation consacre la sortie de la modernité qui devient plus concrète lorsque « nous cessons de définir une conduite ou une forme d'organisation sociale par sa place sur l'axe tradition-modernité ou sous-développement, comme on dit plus souvent pour les pays les moins modernisés » (A. Touraine, 1992, p.208). Désormais, nous vivons consciemment cette sortie de la modernité, car nous cessons d'expliquer les faits sociaux par leur place dans une histoire qui aurait un sens, une direction. En jetant toute référence à l'histoire, les pensées sociales et les idéologies favorisent l'émergence d'un post historicisme qui est décliné sous le thème de postmodernisme.

Le postmodernisme est l'aboutissement d'un long mouvement intellectuel, constamment opposé à une modernisation technique et économique qui n'a été interprétée par aucune œuvre intellectuelle majeure au cours du siècle passé. L'ère postmoderne semble traduire cet éclatement de la modernité où « Tous les goûts, les comportements peuvent cohabiter sans s'exclure, tout peut être choisi à loisir, la vie simple écologiste comme la vie hypersophistiquée dans un temps dévitalisé sans repères stables, sans coordonnées majeures » (Lipovetsky, *L'Ere du vide*, p. 46).

Avec la postmodernité on assiste à un bouleversement du rapport de l'homme à la société. L'homme était en position de producteur, de créateur d'une historicité, mais maintenant il est incorporé à un monde culturel, à un ensemble de signes et de langages qui n'ont plus de références historiques. Ce qui « semble faire éclater définitivement l'idée de Sujet, toujours associée à celle de création et le plus souvent au travail de la raison. Tout se fragmente, de la personnalité individuelle à la vie sociale » (A. Touraine, 1992, p. 224). Cela a pour conséquence la destruction de la pensée sociale, le divorce entre le



système et les acteurs, de sorte que l'être humain apparaît avant tout comme un citoyen et un travailleur. Ce qui constitue le point d'achèvement de la longue période de triomphe des pensées modernistes. La postmodernité est-elle à même de relever un tel défi ? La caractérisation de celle-ci nous édifiera sans doute davantage.

## **2. Analyse de quelques aspects de la postmodernité**

Ayant connu des différences considérables de réception selon les traditions nationales (Jürgen Habermas, 1981), avec des frontières mouvantes et des évolutions distinctes en fonction des disciplines, la postmodernité semble résister à toute synthèse. Définie souvent comme une nouvelle période historique, il paraît aussi difficile d'arriver à une classification consensuelle de ses enjeux (Luc Ferry, Alain Renault, 1985). Bref, présenter la postmodernité est un exercice qui tourne vite à la gageure. Cependant, il n'est pas impossible de repérer, derrière toute cette diversité qui est en soi un problème, une préoccupation quelque peu commune. Une caractérisation de cette nébuleuse permet d'en retenir quatre grands aspects autour desquels nous insisterons ici, à savoir la postmodernité comme la crise des fondements, comme phénomène de société, comme avatar des intellectuels et comme ère de signes.

Ce faisant, il faut tout d'abord noter que la postmodernité est indissociable de l'abandon de toute idée de fondement, autant au niveau épistémologique qu'au niveau d'une conception téléologique de l'histoire. Quel que soit le chemin choisi, celui de l'épuration critique du modèle fondateur de la philosophie ou du classement des thèmes majeurs de la condition postmoderne (la fin des métarécits, l'ébranlement de toute synthèse essentialiste, la mort du sujet), la postmodernité signale l'abandon de l'idée de l'existence possible d'un langage unificateur de tous les discours.

De l'herméneutique au constructivisme, la postmodernité signale donc l'ébranlement de la confiance métaphysique dans une certaine conception de la totalité, de la réalité et de la vérité. La réalité étant constituée par des discours incommensurables, l'utilité pratique devient le critère ultime de discrimination entre les représentations. Puisqu'il est impossible de dégager des vérités ultimes, la postmodernité, privée de fondements, ne peut que viser à un partage des interprétations du monde. La pluralité irrépressible des interprétations devient alors l'horizon ultime du savoir :

Le postmoderne serait ce qui dans le moderne allègue l'imprésentable dans la présentation elle-même ; ce qui se refuse à la consolation des

bonnes formes, au consensus d'un goût qui permettrait d'éprouver en commun la nostalgie de l'impossible ; ce qui s'enquiert de présentations nouvelles, non pas pour en jouir, mais pour mieux sentir qu'il y a de l'imprésentable (J.-F. Lyotard, 1988, p. 26).

Pour Lyotard, la postmodernité ne se légitime plus par l'appel à un métadiscours. Il brise ainsi la nécessité d'un fondement dernier du savoir et cantonne la connaissance à une série de "coups". La postmodernité est donc, avant toute autre chose, le point extrême d'un tournant symbolique. Toute la réalité sociale ne devient qu'un champ de représentations. Désormais, chaque discours est contraint de générer par lui-même, et par la preuve de son efficacité, sa propre source d'autorité :

L'horizon de cette procédure est celui-ci : la "réalité" étant ce qui fournit les preuves pour l'argumentation scientifique et les résultats pour les prescriptions et les promesses d'ordre juridique, éthique et politique, on se rend maître des unes et des autres en se rendant maître de la "réalité", ce que permettent les techniques. En renforçant celles-ci, on "renforce" la réalité, donc les chances d'être juste et d'avoir raison (J.-F. Lyotard, 1979, p. 77).

La réalité est structurée par une pluralité de langages, de signes soumis à une formidable dissémination dont la recombinaison suit des formes hautement hétérogènes. En conséquence, l'absence d'un récit fondateur liminaire se traduit par le flottement généralisé des signes qui constitue l'origine première de la dissémination des langages. La Raison, à la suite d'une longue histoire critique post-nietzschéenne de la philosophie, se voit ainsi enlever la faculté de combler le vide de légitimation créé par le désenchantement du monde. Elle n'a plus aucun accès privilégié au réel ou à la nature, et aucune de ses manifestations ne peut prétendre incarner un modèle supra-historique. Désormais, il n'y a qu'un effort constant et jamais définitivement achevé de justification des croyances devant des publics divers, sans que cette tâche puisse prétendre dégager une quelconque fondation. Cette remise en question extrême des fondements de la connaissance mènera, en effet, à un étrange tour de passe-passe, sans qu'aucun principe général ne puisse être dégagé. Ainsi, que ce soit donc dans sa variante épistémologique ou historiciste, la postmodernité est en tout premier lieu à associer à cette critique dissolvante des fondements de la connaissance.

Ensuite, à côté de cette première lecture, initialement mobilisée par des philosophes, il est possible d'en repérer une autre, plutôt à l'œuvre dans la théorie sociale. Les travaux de sociologues

ont analysé de manière spécifique la correspondance entre la culture postmoderne et un contexte sociétal donné. L'élément clé sera la consommation et certaines interprétations insistent sur les liens entre la postmodernité et l'émergence d'une nouvelle phase du capitalisme. Le postmodernisme exprime la vérité constitutive du nouvel ordre social du capitalisme tardif. La postmodernité serait la culture correspondant à de nouveaux modes de consommation, à la planification de l'obsolète et de la vitesse dans l'usure des styles, au devenir-image de la réalité et à la fragmentation du temps dans une série de présents permanents spécifiques au capitalisme tardif. À la différence du modernisme caractérisé par sa volonté d'opposition à la société bourgeoise, la postmodernité, au contraire, ne ferait que reproduire et renforcer la logique de la consommation. Il s'agit moins d'un style que de la culture dominante du capitalisme actuel.

La spécificité de la postmodernité découle du déplacement de la production par la consommation comme élément clé des sociétés actuelles. Ce remplacement, lorsqu'il est mené à terme, se solde par l'abandon ou la relativisation des logiques basées sur les concepts forts de vérité, de réalité, de fondement ou de sujet, au profit d'un saisissement de la vie sociale à l'aide de métaphores et des descriptions éphémères, ponctuelles et fragmentaires épousant elles-mêmes la conduite effrénée et transitoire de la consommation. En fait, le but est de rendre compte d'une société où la conduite des consommateurs est en train de devenir le "centre cognitif et moral de la vie sociale", le "lien intégrateur de la société". La postmodernité peut dès lors être effectivement construite comme une explosion non maîtrisable de signes que, de temps à autre, les individus dotent de significations.

Puis, dans un troisième aspect, la postmodernité apparaît comme l'expression d'un malaise propre aux clercs, liée à une période de défoulement et de résignation, elle-même à mettre en rapport avec les effets que le capitalisme et la consommation exercent sur eux, ainsi qu'avec la crise de leur confiance dans l'ancien sujet historique, ou leur capacité à être les législateurs du monde. D'un côté, il faut souligner l'autonomisation croissante du champ intellectuel, à tel point qu'il est légitime de parler d'une véritable séparation entre les discours des intellectuels et la pratique des acteurs. La postmodernité est ainsi, au moins dans un de ses aspects, l'assomption consciente d'une culture devenue un pur jeu de langage. Mais d'un autre côté, le moment postmoderne est marqué par l'épuisement d'une certaine capacité d'invention. La postmodernité, dira ainsi G. Vattimo (1987,

p.10), « se caractérise non seulement comme nouveauté par rapport au moderne, mais plus radicalement comme dissolution de la catégorie de nouveau ». Elle apparaît alors comme un mouvement de l'intelligentsia pour se dérober à ses anciennes "fonctions", car les intellectuels sentent qu'ils n'ont plus rien à dire, se proclament libres de devoir ou de fonction sociale.

Enfin, le flottement des théories débarrassées de tout fondement épistémologique, le primat de la consommation et la crise de l'intelligentsia alimentent un autre grand aspect de la postmodernité, la postmodernité comme l'ère de signes, en tant que déconstruction incessante de tout ce qui contribue si peu que ce soit à la formation du sens. C'est le triomphe des signes sur le sens, et cela, sans angoisse aucune. Nous sommes "après" et la vie continue, et G. Lipovetsky (1983, p. 41-42) nous le rappelle en ces termes :

Dieu est mort, les grandes finalités s'éteignent, mais tout le monde s'en fout, voilà la joyeuse nouvelle, voilà la limite du diagnostic de Nietzsche à l'endroit de l'assombrissement européen. Le vide du sens, l'effondrement des idéaux n'ont pas conduit comme on pouvait s'y attendre à plus d'angoisse, plus d'absurde, plus de pessimisme.

Cette position a eu sa version extrême lorsque la postmodernité est présentée comme une pensée de l'éclatement et une représentation du social en termes de flou, d'aléas et de désordre. Tout bouge. L'époque actuelle est décrite par ses effacements et ses crises, ses illusions brisées et ses incertitudes ; les discours s'inscrivent dans la temporalité de l'achèvement. L'explosion du mouvement et sa généralisation se traduisent par la fin des représentations univoques et le passage au brouillage des manières de voir et de signifier. Si les voies sont différentes, il s'agit toujours d'insister sur l'incertitude et la contingence, sur le brouillage des frontières et la multiplication des identifications. Dans le monde postmoderne, les liens sont dissouts dans une série de rencontres aléatoires, de sorte que toute vie humaine n'est qu'un ensemble aléatoire de fragments.

Certes, les différences entre les auteurs sont profondes, mais quelque chose leur est commun. Avec plus de radicalité critique que d'autres manifestations postmodernes, certains auteurs défendent la thèse d'un monde et d'un acteur devenus de purs processus, en fait, de pures éventualités. J. Baudrillard (1981, p. 231) semble avoir le mieux exprimé cette perspective en pensant qu'il y aurait eu une révolution spécifique à la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, « celle de la postmodernité, qui est l'immense processus de destruction du sens ». En fait, l'auteur, réfléchissant sur la société, part de la transformation

que suppose le primat de la consommation envers la production. Or, le propre d'une société de consommation c'est l'amalgame des signes, la place des produits au sein d'un univers d'échange faisant que toutes les catégories de biens seront « considérées comme champs partiels d'une totalité consommatrice de signes » (J. Baudrillard, 1985, p. 21). Du coup, dans la consommation, on ne finit jamais par consommer l'objet en soi, mais on manipule les objets comme source de distinction.

De ce constat, Baudrillard (1973, p. 108.) passe à une sorte de généralisation et affirme que : « Le signe ne désigne plus rien du tout, il touche à sa vérité structurale limite, qui est de ne renvoyer qu'à d'autres signes. Toute la réalité devient alors le lieu d'une manipulation sémiurgique, d'une simulation structurale ». Pour lui donc, le modèle précède le réel, le réel n'est plus « seulement ce qui peut être reproduit, mais ce qui est toujours déjà reproduit. Hyperréel » (J. Baudrillard, 1976, p.114). La simulation donne forme à un réel sans origine ni réalité, à une véritable « substitution au réel des signes du réel » (J. Baudrillard, 1981, p.11). L'image ou le signe ne font plus référence à aucune réalité, mais elles sont leur propre simulacre pur, établissant une véritable confusion entre le réel et le modèle. Nous sommes, dès lors, entrés dans un stade où il y a une véritable épidémie des valeurs, la simulation et la dispersion, devenues totales, ayant détruit toute velléité de référence.

Baudrillard semble ainsi résumer, mieux que tout autre auteur, les différents aspects de la postmodernité. Chez lui, la crise des fondements s'enchaîne avec la crise de la représentation ; le dépassement de la critique de l'économie politique cède le pas à l'analyse du signe détaché de tout objet, menant à un monde de purs simulacres. Enfin, chez lui, le défoulement intellectuel est porté à son terme. La postmodernité est ainsi la dissolution d'une certaine conception de la réalité : la réalité est simulation.

En somme, que ce soit par l'abandon de toute idée de fondement, ou par une conception ontologique dissolvant la réalité dans une errance de signes, la postmodernité est un mouvement hétérogène soulignant, par différentes voies et avec bien des excès, l'épaisseur croissante du symbolique. À noter que chacun de ces éléments caractéristiques de la postmodernité a des conséquences majeures sur la transformation de la pensée. C'est un défi pour la philosophie postmoderne.

### **3. La philosophie postmoderne, une philosophie des nuages**

Afin de mieux se repérer dans la période contemporaine, celle qui inclut les présents moments où nous nous confrontons aux problématiques de tout genre, le point de départ dans la postmodernité vue par G. Lipovetsky (1983, p. 113) nous paraît pertinent : « Si un nouvel âge de l'art, du savoir et de la culture s'annonce, la tâche s'impose de déterminer ce qu'il en est du cycle antérieur, le nouveau ici requiert la mémoire, le repérage chronologique, la généalogie ». Pour ce philosophe, le postmodernisme est à hisser au rang d'hypothèse globale dans la traduction du passage lent et complexe de la teneur du modernisme, à un nouveau type de société, de culture et d'individu. C'est dire que dans le prolongement de l'ère moderne, la postmodernité s'appréhende comme un renversement de logique opéré peu à peu au cours du XXe siècle, au profit d'une prééminence nettement accentuée des systèmes souples et ouverts.

Ce faisant, face à toutes ces suppositions caractéristiques de la postmodernité, il faut maintenant circonscrire la nature et la stature de la philosophie postmoderne. Autrement dit, il faut être dans la posture d'une quête des moyens par lesquels la philosophie postmoderne approche la modernité et de ce qu'elle nous propose de véritablement plus conséquent. Et, c'est là qu'il faut chercher à comprendre les tenants et les aboutissants d'une philosophie postmoderne quand on sait qu'« Avec d'autres moyens, le discours philosophique s'emploie aussi à confondre la modernité. Non sans quelque confusion lui-même, pour savoir " si nous sommes dans la modernité ou dans la post-modernité " » (H. Meschonnic, 1988, p.210). Pour cela, le postmoderne a adopté plusieurs stratégies dont l'une est d'argumentation philosophique, où la fin de la modernité est annoncée comme fin du règne de l'épistémologie conçue comme science normale, mais aussi le passage de l'herméneutique classique à « une herméneutique ethnographique » (G. Vattimo, 1987, p.166).

En outre, si la postmodernité annonce en même temps la fin de la culture européenne et de la modernité, cela ne traduit pas la fin de l'herméneutique qui se donne pour l'unique héritière. C'est pourquoi elle se donne pour référence fondatrice « la problématique nietzschéenne de l'éternel retour », et « celle du dépassement de la métaphysique chez Heidegger » (G. Vattimo, 1987, p. 7). D'emblée, les deux auteurs, sont intronisés comme « philosophes de la postmodernité » (G. Vattimo, 1987, p.7), non pas pour dénoncer la décadence, mais pour faire de l'herméneutique le métadiscours des discours sur la fin de la modernité. Mais cette visée semble contenir

une contradiction dans sa démarche même, ce qui la condamne à imiter ce dont elle proclame la fin, qui pour ainsi dire, n'a plus de fin. Les approches philosophiques de Nietzsche et de Heidegger sont déclarées postmodernes en ce qu'elles prennent une distance critique à l'égard de la pensée occidentale, comme pensée du fondement. Dans ces conditions, le préfixe "post-" est employé pour signifier la fin. Ainsi, le post-, dans postmoderne, désigne

une prise de congé qui, en tentant de se soustraire aux logiques de développement de la modernité, et tout particulièrement à l'idée d'un "dépassement" critique en direction d'une nouvelle fondation, reprend la recherche menée par Nietzsche et Heidegger dans leur rapport "critique" à la pensée occidentale (G. Vattimo, 1987, p.8-9).

Dès lors, le dépassement et la nouveauté sont les deux termes dont le lien caractérise le sens de la modernité et de son histoire. Ainsi, sortir de la logique du dépassement et sortir de la logique du nouveau doivent donc se faire ensemble. Le postmoderne,

se caractérise non seulement comme nouveauté par rapport au moderne, mais plus radicalement comme dissolution de la catégorie du nouveau, comme expérience d'une fin de l'histoire, et non plus comme la présentation d'un autre stade, plus progressif ou plus régressif peu importe, de cette même histoire (G. Vattimo, 1987, p. 10).

La postmodernité naissant exactement, selon Vattimo, dans l'aphorisme du *Gai savoir*: « L'annonce de l'idée d'un éternel retour du Même, idée signifiant entre autres la fin de l'époque du dépassement, c'est-à-dire de l'époque de l'être pensé sous le signe du *novum*. » (G. Vattimo, 1987, p.10). Cette déshistoricisation de Nietzsche reprend, comme un passe-partout, le rejet ensemble de l'historicisme et de l'historicité et tient essentiellement dans la présupposition de l'identité entre moderne et nouveau. Dès lors, l'herméneutique se raconte à elle-même une fable, qui n'est autre que la fable d'un commencement dont le seul langage est celui de la fin.

Le programme d'une philosophie postmoderne calque une postmodernité définie comme dissolution, « contamination » (G. Vattimo, 1987, p.183) entre tous les ordres de savoirs et de pratiques. Cependant, on s'achemine vers une unité indéterminée et aux limites floues entre le vrai et la fiction, l'information ou l'image, bref, un monde de la médiatisation totale. Dès lors, le diagnostic de tous est que l'âge d'or de la modernité est désormais derrière lui et nous vivons « une période très faible, une période de réaction. » (D. Gilles, 1958, p.479).

Désormais, l'heure est à l'historicisme, et à la déshistoricisation ce qui traduit la perte du sens de l'historicité même de la vie. Cependant, le postmoderne apparaît comme un simple jeu de langage qu'il paraît intéressant d'« observer ce qu'il fait, pour tenter de comprendre avec quoi on joue, aujourd'hui » (H. Meschonnic, p.218). Mais, selon J.-F. Lyotard (1987, p.96), « Le thème du postmoderne se prête merveilleusement à l'activité de la bêtise ». Dans ce contexte, on est en présence d'une situation où les jeux de langage avec la modernité sont emmêlés, car les joueurs de chaque côté ne savent pas qu'ils disent aussi autre chose que ce qu'ils disent, ni ne savent toujours où ils en sont, et non plus qui mène le jeu ; étant donné qu'ils disent à leur insu l'histoire même de la modernité. Cela traduit une préoccupation fondamentale et permanente, celle de l'urgence du sens. Or, « La question de ce qu'est le sens et celle de ce qu'est la modernité sont aussi inséparables que celles du sens et de l'histoire. » (H. Meschonnic, 1988, p.219). Autrement dit, tout jeu n'est qu'un jeu du sens, Mais, le jeu postmoderne n'est qu'un jeu obscur (Ibid., p.219), car en dehors du simple mot "postmoderne", rien n'est certain dans l'approche postmoderne. Ainsi, la notion elle-même, ses limites, son existence et sa prétendue distinction avec la modernité, tout cela reste flou, insaisissable et incertain.

On sait, par ailleurs, que « le post-moderne vient des architectes, qui voulaient manifester par là une rupture avec la "révolution continue" » (H. Meschonnic, 1988, p.220). Dès lors, le terme postmoderne a pris pour l'art le sens d'une rupture. Mais la modernité elle-même est rupture, ce qui montre clairement que la rupture avec la rupture ne peut pas être cernée précisément, dans la mesure où elle suppose déjà l'effacement de toute référence ; on est donc sans repères possible. Il n'est donc pas étonnant que le *post-*, de post-moderne, soit ambigu. Car non seulement, il ne signifie pas seulement après, mais aussi il semble impliquer la continuité comme la rupture. En un mot, disons qu'il sépare sans réussir, sémantiquement, à se détacher, puisque tourné à la fois vers la rupture et la continuité, car « Pour rompre avec le moderne, le post-moderne doit répéter le moderne. » (H. Meschonnic, 1988, p.221). Et, en se voulant ahistorique la postmodernité reste enchaînée, car son regard est un regard en arrière, elle regarde la modernité.

À travers le rejet de la modernité on cherche à nous faire oublier la sauvagerie du moderne et à nous faire désapprendre que nous avons été et que nous sommes encore modernes, et c'est cette intention qui prend le nom de postmoderne. Mais, pour J.-F. Lyotard



(1987, p.97), « le postmoderne ne signifie pas l'oubli du moderne ». Le paradoxe, ici, est que les adversaires de la modernité et ses défenseurs pratiquent une même méthode, dont l'effet est de brouiller la notion de modernité, de sorte que quelle que soit la visée, favorable ou hostile, on est en présence d'une sorte de brouillage de la modernité. Partant de l'idée que le postmoderne n'est autre qu'un brouillage de la modernité, H. Meschonnic (1988, p. 223) soutient qu'il y a, en effet, « deux post-modernes : l'un, le toujours-plus-loin, l'autre, je-suis-partout ou jamais-assez-en-arrière. Tous les deux aussi se différenciant par leurs critiques à la modernité ». Le préfixe *post-* fait apparaître l'ambiguïté du nouveau, un nouveau qui se traduit par « l'avènement d'une position nomade qui ne respecte aucun engagement définitif, qui n'a aucune éthique privilégiée » (H. Meschonnic, 1988, p. 224).

Par ailleurs, une approche plus favorable au postmoderne trouve un mode de compréhension du présent dans l'archéologie de Foucault. Il s'agit d'une discontinuité perçue à la fois comme émancipation des dissonances et explosion de l'universalité que la modernité a vécue comme crise et que la postmodernité vit comme morcellement et décomposition. Mais, on retrouve une vision hostile du postmodernisme chez Daniel Bell (1979) traduisant une phase de « déclin de la créativité artistique n'ayant plus pour ressort que l'exploitation extrémiste des principes modernistes » (G. Lipovetsky, 1983, p. 117). Selon H. Meschonnic (1988, p. 228), « Un autre post-moderne, lié au post-structuralisme, critique la récupération du modernisme. Il "repose sur une critique de la représentation", de son "contenu de vérité". Il exploite la "déconstruction" de Derrida ».

Cependant, le postmoderne semble triompher chez ceux qui l'ont en haine, car il les amène à faire comme lui. L'un des griefs le plus dominant contre le postmoderne est l'hédonisme, associé à l'individualisme. Dans ce cas il ne s'agit plus de l'art seulement, mais de la société post-moderne, car une postmodernité « doit désigner une vague profonde et générale à l'échelle du tout social » (G. Lipovetsky, 1983, p.114). Ici, à la société moderne « conquérante, croyante dans l'avenir [...] avec les traditions et les particularismes au nom de l'universel, de la raison, de la révolution », est opposée la société postmoderne « où règne l'indifférence de masse, où le nouveau est accueilli comme l'ancien » (Ibid. p.15). Nos sociétés dites postmodernes, en ce qu'elles sont établies, sont contre tout "principe futuriste", car ce sont des sociétés avides d'identité, de

désenchantement, sans aucune idéologie politique ou de projet historique mobilisateur de sorte que « c'est désormais le vide qui nous régit, un vide pourtant sans tragique ni apocalypse » (G. Lipovetsky, 1983, p.15-16).

Dès lors, on est en droit de se demander de quelle visée, de quelle nostalgie est faite cette anthologie de critiques à la société contemporaine, puisque ce discours ne le déclare pas ouvertement, qui idéalise déjà un moderne défunt. On assiste à un cumul de motifs à la mode. Un amalgame hétérogène, contradictoire et peu crédible, car il est banal de constater au contraire combien notre société fabrique d'idoles et qu'elle a ses tabous. Elle mêle le passé (les années vingt) et la période actuelle, l'hédonisme et le comportement général de la vie courante. L'imputation d'hédonisme est aussi toute disqualifiée, car cet hédonisme échoue à décrire ce pour quoi il est bricolé, puisqu'il ne permet pas de différencier le moderne et le postmoderne, étant « l'épicentre du modernisme et du post-modernisme » (G. Lipovetsky, 1983, p.152). Ce qui caractérise l'aveuglement du sujet dans la recherche de sa propre historicité, c'est-à-dire d'un sens qui soit à la fois celui de son présent, celui de son passé et celui de son avenir, non à partir des valeurs reconnues, mais de l'inconnu de sa propre vie. Un inconnu tel que son écoute et sa vision inventent une forme de vie, c'est-à-dire une forme nouvelle de voir, de sentir, et de penser. Et rien ne montre mieux que l'infini du sens et son historicité sont un seul et le même. Mais pour certains "resacralisateurs" sociologiques, il n'y a que le vide ou le plein des valeurs reçues. Et le vide et le plein sont le même : perte de toutes les valeurs. C'est pour eux que, de nos jours, il n'y a plus qu'un épuisement du sens.

Par ailleurs, le postmodernisme apparaît comme un rajeunissement dans les mythes avant-gardistes, mais c'est un mythe des vieux qui ont peur des autres. Il s'agit là d'une réaction occidentaliste (courant à la défense de la culture, criant à la confusion des valeurs, devant tous mélanges) qui est venue pousser aussi sa voix, au nom de l'universel. Selon H. Meschonnic (1988, p.234), l'occident universel, « n'arrive pas à accepter, sans doute, que "la civilisation occidentale n'est qu'une civilisation parmi d'autres, aussi défendables en droit bien qu'aucune ne puisse être posée en paradis" ». Ce faisant, ces nouveaux défenseurs, sans être totalement indignes, constituent un témoignage sur l'état de la société contemporaine. Ils réclament « la reconstitution, impératives, de nos

ensembles de valeurs et de leurs hiérarchies internes » (B.-H. Levy, 1987, p.120). Ainsi, croyant pourfendre le postmoderne, qu'ils mélangent avec le moderne, ils adoptent un discours qui ne donne aucun exemple et qui leur sert de méthode. Ils sont une illustration d'une parfaite désorientation en faisant l'inverse de ce qu'ils croient faire, et ils sont à droite alors qu'ils croient être à gauche. Selon H. Meschonnic (1988, p.235), « Ces gens ont peur. Les manœuvres auxquelles ils se livrent sont d'autant plus utiles à observer qu'elles montrent à la fois l'état du moderne, du post-moderne, de l'anti-moderne et de l'anti-post-moderne ». À noter que c'est surtout contre une « *désorientation de l'histoire* » (A. Finkielkraut, 1987, p.14-15) que ces nouveaux défenseurs prennent la défense de l'universel.

En outre, les défenseurs de l'universel prétendent confusément défendre l'individu contre le social à l'intérieur d'une même relation sans toucher à la relation. C'est cette confusion qui donne à ce néo-sophisme « de fausses et faciles victoires, qui sont la vraie défaite de la pensée » (H. Meschonnic, 1988, p. 238). Aussi le relativisme culturel qui en découle n'est rien d'autre qu'un mal, une perversion, car « Né du combat pour l'émancipation des peuples, le relativisme débouche sur l'éloge de la servitude » (B.-H. Levy, 1987, p.131), où on voit se mêler la modernité et la postmodernité. Cette même confusion se retrouve dans la reproduction de la réduction, à la mode et au culturel. En somme, disons qu'à son insu et par ses confusions et son passéisme, la défense de l'universel (qui se veut postmoderne) s'en prend à la postmodernité. Ainsi, « Le prophète anti-moderne, anti-post, fait d'abord le désert dans les termes qu'il emploie, pour mieux crier dans le vide » (H. Meschonnic, 1988, p.241). Dès lors, le discours de l'universel opposé au moderne et au postmoderne n'est qu'un mythe dans lequel « tout est déclin » (H. Meschonnic, 1988, p.243).

Aussi, il faut noter qu'« Il y a des mots qui possède pendant un temps variable une puissance incantatoire » (Aragon, 1929, p.57). Cependant, ces mots sont le plus souvent difficiles à cerner à travers leurs caractéristiques et leurs multiples sens. Le mot postmoderne en fait partie. Ce qui annonce toute la difficulté à cerner les contours de la philosophie postmoderne. Selon Meschonnic (p.244), « Roland Barthes et Jean-Pierre Faye ont réduit l'histoire à un récit, Lyotard réduit la raison, raison du sens, raison de l'histoire, à un "méta-récit" ». C'est une fable, que Lyotard qualifie de "discours de légitimation", c'est-à-dire la philosophie à travers laquelle il

décide d'appeler moderne le "récit des Lumières" et postmoderne "l'incrédulité à l'égard des méta-récits". Le terme de postmoderne, emprunté aux sociologues américains par Lyotard, semble être détourné de son sens et de sa périodisation. Ce qui a pour conséquence la création d'une incertitude et d'un flou autour du mot. Le postmoderne commence d'abord à l'« état de la culture après les transformations qui ont affecté les règles des jeux de la science, de la littérature et des arts à partir de la fin du XIXe siècle » (J.-F. Lyotard, 1979, p.7). Ces transformations qui sont en rapport avec la crise des récits coïncident avec le moment où on parle, en général, de modernité. Elles ont conduit au passage des sociétés « dans l'âge dit postmoderne » (Ibid., p. 11), un passage qui traduit un simple jeu de langage, c'est-à-dire un décalage qui est à la fois mobile et incertain. L'un des signes distinctifs de la postmodernité c'est qu'elle empirico-critique ou pragmatiste, une simple "idéologie techniciste". Ce qui justifie les précautions prises par le postmoderne consistant à ne pas vouloir être ni à gauche, ni à droite, ni optimiste, ni pessimiste. La tâche de la philosophie, est dès lors, selon Lyotard (1979, p.103), d'« accompagner la métaphysique dans sa chute, (...), mais sans tomber dans le pragmatisme positiviste ambiant ».

En tant que jeu de langage qui mime le postmoderne, le discours du postmoderne est pragmatique, en ce qu'il est un "performatif" du postmoderne. Il s'accomplit dans son énonciation, car il en est la raison et la rhétorique. La raison, étant dispersée en "micrologies", la rhétorique s'affirme, quant à elle, par la métaphore filée d'une "atomisation" du langage : « nous ne formons pas des combinaisons langagières stables », d'où une « pragmatique des particules langagières », « l'hétérogénéité des jeux de langage » (J.-F. Lyotard, 1979, p.8). Tout cela rassemblé comme dans un emblème, c'est-à-dire dans une métaphore du "nuage". C'est dans cette métaphore que la nature, la science, la société, et le langage trouvent la preuve et le discours de leur homologie. Dès lors, la fonction narrative « se disperse en nuages d'éléments langagiers narratifs » (Ibid., p8), de sorte que les décideurs vont essayer « de gérer ces nuages de socialité » (Ibid., p.8). La formule des nuages est, ici, un exemple privilégié de système instable, repris par la métaphore de "flocon d'eau de savon": « les contours d'un flocon d'eau de savon salée présentent de telles anfractuosités qu'il est impossible pour l'œil de fixer une tangente en aucun point de sa surface » (Ibid., p.94). Le problème est bien la valeur et l'effet de théorie de cette métaphore. À

elle seule, elle remet les sciences historiques dans les sciences de la nature, avec son implication micro et macrocosmique. Elle nourrit le rêve de présupposer une épistémologie unitaire, ce qui est une métaphore essentielle, puisqu'elle est reprise dans la question majeure et finale : celle de l'applicabilité de « l'antimodèle offert par la pragmatique scientifique » (Ibid., p.104) aux immenses nuages de matière langagière qui forment les sociétés.

En outre, si le philosophe a pour rôle traditionnel de « poser la question du statut du savoir » (Ibid., p.17), on peut affirmer que Lyotard semble avoir joué ce rôle avec une équivoque aussi filée qu'une métaphore, entre la légitimation réaliste de la société postmoderne, société de la "performativité", et la proposition d'un "anti-modèle". On peut alors dire que l'instabilité, par le mimétisme, a atteint le statut de la théorie et le postmoderne a désormais son expert, son philosophe. Le philosophe postmoderne veut se défaire d'une « conception instrumentale du savoir » (Ibid., p. 35), mais il est conduit par le signe à un méta-utilitarisme, c'est-à-dire la pragmatique. Dans ces conditions, le rôle donné à la théorie du langage reste celui d'une utilité dans la théorie du savoir. Mais, en définissant le postmoderne comme le rejet des grands « récits de légitimation », Lyotard ne fait que réciter son propre métarécit, en y mettant quelques oublis qui ne sont pas sans conséquences. La règle du jeu impose au philosophe du postmoderne de légitimer ce qu'il constate, de sorte que sa description du fonctionnalisme est elle-même fonctionnaliste.

En somme, à la lumière de son instabilité et de celle de son approche, le postmoderne n'est autre qu'une métaphore qui tient dans le nuage, il est une question sans réponse qui dit de manière instable l'instabilité. Dans le jeu de langage, on conclut qu'à la lumière de la science postmoderne qu'il n'y a pas de rupture entre moderne et postmoderne, car le rejet de l'unité-vérité-totalité est à l'œuvre depuis longtemps. De la même manière que le pragmatisme, le postmoderne a aussi tendance à se prendre pour maître du jeu, un jeu où nul n'est sûr même de jouer le rôle qu'il croit jouer et où les jeux de la société, de l'histoire, de l'art, de la littérature sont tous des jeux "à information non complète". Bref, on peut conclure que le postmoderne, dans sa totalité appartient à l'allégorie. Avec le postmoderne tout se passe comme si un rapport au monde est brisé « il n'y a plus de signes qui répondent aux signes », il est « une contribution à l'égarément » (H. Meschonnic p.264). La philosophie

postmoderne est une somme de métaphores, pleine de contradiction, sans repère consistant ; elle n'est qu'une philosophie de nuage.

### **Conclusion**

La crise de la modernité parvient à son terme quand la société prend de la distance vis-vis de tout principe de rationalisation. En effet, la crise de l'idée moderniste est née du refus, lancé depuis Nietzsche et Freud, un refus qui a été nourri de la peur d'un pouvoir despote et conforté par une critique plus offensive portée par les acteurs de la modernisation elle-même. Ce refus rappelle, également, l'éclatement du modèle qui identifiait la modernité au triomphe de raison qui traduit la réalité sociale actuelle. Nous avons longtemps hâté la disparition de l'univers intégré où l'homme occupait sa place dans une nature. Aujourd'hui, avec cet éclatement ou déclin de la raison objective, nous sommes effrayés par le désordre d'une société où l'univers des techniques et des organisations se heurte trop violemment avec celui des désirs et des identités. Comme nous venons de le voir, depuis l'École de Francfort, des intellectuels critiques ont engagé toutes leurs forces dans la lutte contre l'idée de Sujet ; mais ce dernier a survécu à toutes les attaques comme à tous les mépris et se présente comme l'unique idée à travers laquelle on peut reconstruire l'idée même de modernité. On ne peut que retenir une telle conclusion, au regard de la rapidité avec laquelle la pensée purement critique de la modernité a basculé dans la rupture totale avec l'idée même de modernité. Et c'est en sautant dans le postmodernisme que la modernité s'est autodétruite.

Désormais nous vivons consciemment cette sortie de la modernité, car nous cessons d'expliquer les faits sociaux par leur place dans une histoire qui aurait un sens, une direction. Le rejet de toute référence à l'histoire a favorisé l'émergence d'un post historicisme qui est décliné sous le thème de postmodernisme. Ce faisant, même si nous reconnaissons que la multiplicité des définitions données et la confusion de la plupart des analyses ne sont pas des arguments suffisants pour rejeter l'idée de postmodernité, il faut, cependant, reconnaître qu'avec la postmodernité on assiste à un bouleversement du rapport de l'homme à la société, avec comme conséquence la destruction de la pensée sociale, le divorce entre le système et les acteurs. La postmodernité est la caractéristique de formidables transformations des sociétés opulentes, se rapportant à l'essor de la consommation et de la communication de masse, au dépérissement des normes autoritaires et disciplinaires, à la poussée de l'individualisation, à la consécration de l'hédonisme et du

psychologisme, à la perte de foi dans l'avenir révolutionnaire et à la désaffection des passions politiques et des militantismes. L'expression postmodernité, est restée ambiguë, pour ne pas dire floue. En somme, que ce soit par l'abandon de toute idée de fondement, ou par une conception ontologique dissolvant la réalité dans une errance de signes, la postmodernité est un mouvement hétérogène soulignant, par différentes voies et avec bien des excès, l'épaisseur croissante du symbolique.

La postmodernité n'est au mieux qu'un symptôme, un leurre, car la vie sociale n'a plus de fondement et est faite d'une suite ininterrompue d'expériences hétérogènes et sans unité où la vie sociale tourne à vide et s'éprouve comme tournant au vide. En d'autres termes, le jeu postmoderne n'est qu'un jeu obscur, flou, insaisissable et incertain. En somme, à la lumière de son instabilité et de celle de son approche, la pensée postmoderne n'est autre qu'une métaphore qui tient dans le nuage ; elle est une question sans réponse qui dit de manière instable l'instabilité.

---

### Références bibliographiques

- ARAGON, 1929, « Introduction à 1930 », *La Révolution surréaliste* no 12, 15 décembre.
- BAUDRILLARD Jean, 1985, *La société de consommation*, Paris, Gallimard.
- BAUDRILLARD Jean, 1981, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée.
- BAUDRILLARD Jean, 1976, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard.
- BAUDRILLARD Jean, 1973, *Le miroir de la production*, Tournai, Casterman.
- BAUDRILLARD Jean, 1972, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard.
- BELL Daniel, 1979, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, traduit par M. Matignon, Paris, P.U.F.
- BENJAMIN Walter, 1971, *Œuvres I ; Mythe et violence*, Paris, Denoël.
- DELEUZE Gilles, 1958, « Entretien », dans *L'Epoque, la mode, la morale, la passion*, p.479
- FOUCAULT Michel, 1984, *L'Usage des plaisirs, Histoire de la sexualité*, t. II, N.R.F., Bibliothèque des Histoire, Paris.

- FINKIELKRAUT Alain, 1987, *La défense de la pensée*, Paris, Gallimard.
- HABERMAS Jürgen, 1981, « La modernité, un projet inachevé », *Critique*, vol. XXXVII, n° 413, octobre.
- HORKHEIMER Max, 1947a, *Eclipse de la raison*, Paris, Editions Payot.
- Horkheimer Max, 1947b, *Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard.
- LEVY Bertrand-Henri, 1987, *Eloge des intellectuels*, Grasset.
- LIPOVETSKY Gilles, 1983, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard.
- LUC Ferry, RENAULT Alain, 1985, *La pensée 68*, Paris, Gallimard.
- LYOTARD Jean-François, 1988, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée.
- LYOTARD Jean-François, 1987, « Du bon usage du postmoderne », *Magazine littéraire* n° 239-240, mars.
- LYOTARD Jean-François, 1979, *La condition postmoderne, Rapport sur le savoir*, Paris, Ed. de Minuit.
- MARCUSE Herbert, 1968, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Editions de Minuit.
- MESCHONNIC Henri, 1988, *Modernité Modernité*, Paris, Gallimard.
- TOURAINÉ Alain, 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.
- VATTIMO Gianni, 1991, « La crise de la subjectivité de Nietzsche à Heidegger », in *Ethique de l'interprétation*, Paris, La Découverte.
- VATTIMO Gianni, 1987, *La fin de la modernité*, Paris, Seuil.