

VI

La modernité brouille les cartes

Les sociétés de la tradition disposent d'une cartographie de l'ordre et du désordre, elles en ont repéré les lieux et les cheminements ; parce qu'elles sont ouvertes à un mouvement porteur de transformations continues et d'incertitudes, celles de la présente modernité ne disposent plus que de cartes bougées, elles s'engagent dans l'histoire immédiate en y avançant à l'estime.

Dans le cas des premières, les maîtrises sociales sont plus effectives, sinon totales : le mythe rappelle la charte fondatrice et contribue à définir une identité collective, les langages déterminent le statut des êtres et des choses, le système symbolique relie, établit des correspondances, équipe les pratiques en instruments d'action générale sur le monde et sur les hommes ; le pouvoir se situe au carrefour de ces trois ensembles de relations, de ces trois systèmes de définition et de légitimation, il en reçoit son efficacité et s'inscrit par eux dans une temporalité qui amortit l'effet de l'événement. La tradition entretient la présence des dieux, des entités, des forces, c'est-à-dire de puissances qui s'imposent à tous, supplantant comme facteurs d'ordre un univers humain où le désordre travaille cependant en permanence. La référence suprême de tout ordre se trouve ainsi hors de l'emprise du temps et de celle des hommes qui lui sont assujettis ; elle donne à la société sa structure symbolique forte et stable, elle la charge d'un sens largement dissocié des conditions historiques.

Ce serait pourtant une erreur — longtemps entretenue par une ethnologie repliée sur les interprétations en termes d'oppositions — de voir la société de la tradition comme la forme inversée de la société moderne. Elle connaît les défis de l'histoire, elle subit des épreuves que les conditions extérieures (dont celles du

milieu) lui imposent, elle est ouverte à l'événement et aux aléas, elle engendre des refus briseurs de conformité, des discords et des affrontements, elle bouge et n'est pas simplement répétitive d'elle-même de génération en génération. Ce par quoi elle diffère essentiellement est d'une autre nature, et peut-être révélateur de certains manques apparents dans la société de la modernité, ceux qui engendrent un désir de retour au passé (la nostalgie apaisante) ou une certaine fascination pour l'archaïque (la permanence résistant aux assauts de l'histoire).

Les sociétés de la tradition établissent entre le réel et elles-mêmes une relation d'équivalence, leur ordre et l'ordre général du monde sont indissociables ; elles se constituent en se situant par communications et correspondances multiples avec celui-ci, elles ne s'en séparent pas dans le désir de mieux se l'asservir. En ce sens, leurs théories du monde, de l'homme et du social sont globales, unifiantes. Bien qu'il soit inégalement accessible à tous, leur savoir est donc lui-même global ; il se partage selon les degrés de l'initiation qui le révèle, et non selon une sectorisation des connaissances. Il ne sépare pas, il relie et unit dans une même vision du monde connue du plus grand nombre dans ses composants *principaux*. La définition dite holiste de ces sociétés met particulièrement l'accent sur ces aspects. En elles, la mobilité est largement contenue tant que les transformations résultant de la modernisation ne s'effectuent pas. Les individus s'y trouvent en quelque sorte casés : au degré faible de la mobilité, leur parcours de vie est quasiment connu dès le commencement, sauf accident ; au degré fort, les performances et réussites personnelles s'accomplissent, mais à l'intérieur du statut, dans les limites de l'état ou de la condition — pas au-delà, sauf exceptions. Les heurs et malheurs individuels reçoivent leur explication — et leur sauvegarde ou leur cure — de puissances et de forces postulées indépendantes de l'histoire ; celle-ci n'est pas ignorée, mais l'événement, l'inattendu, la nouveauté, l'inconnu et l'accident ne lui sont pas *d'abord* imputés. La consultation et la divination, par lesquelles leur élucidation est recherchée, opèrent selon une conception et une symbolisation de l'ordre établies dans la longue durée par la tradition. En ce sens, l'homme ne se trouve pas sans recours en présence des turbulences et des vicissitudes qui l'affectent ; il dispose de clés d'interprétation et de moyens d'action ; il corrige le sort contraire ou s'y soumet avec des raisons de l'accepter. Dans les sociétés de la tradition, le cours des choses n'est pas essentiellement conçu sous l'aspect de l'irréversible. Le temps humain n'y est pas une avancée sans repères fixes vers l'avenir et, individuel-

lement, vers la mort ; il maintient un passé actualisable ; il accentue la régularité des cycles naturels et l'allie à celle des cycles cérémoniels ; il impose la conscience d'une permanence profonde sous la surface des changements, d'une continuité entretenue durant les métamorphoses successives. Dans le prolongement de cette interprétation, le désordre n'est pas perçu comme un enchaînement de processus déséquilibrants qui conduit à des changements irréversibles, mais comme un mouvement, un jeu de forces qu'il faut maîtriser afin de le vider de sa charge négative et de l'employer au service de l'ordre. Ce sont principalement les dispositifs symboliques et rituels, ainsi que je l'ai montré, qui effectuent ce retournement, cette conversion du désordre en ordre. Il n'y a pas (ou peu) de répression au sens policier moderne, pas de normalisation au sens bureaucratique actuel ; la puissance symbolique — non celle de l'instrument répressif ou correctif spécialisé — soumet le désordre et en nourrit l'ordre qu'elle définit. Dans un monde non encore démythifié, la pensée dissociative, génératrice de cassures, ne prévaud pas ; la scission entre l'ordre et le désordre n'y est pas plus affirmée que celles entre la nature et l'homme, l'ordre mythique et l'ordre logique.

C'est la pensée moderne qui opère les ruptures, qui évacue la tradition porteuse de permanence et appréhende toute chose sous l'aspect du mouvement ; de celui-ci, elle est à la fois l'instrument et l'expression. L'interprétation sociologique contemporaine située dans le sillage du marxisme se centre sur le changement de régime « entropologique » des sociétés issues de l'industrie et du capitalisme. Celles-ci ont produit une catégorie particulière de désordre et, en correspondance, une forme propre de normalisation : « avec le partage en classes commence la lutte et donc un principe de désordre interne et permanent » d'où résulte le développement d'un pouvoir rationnel, d'un appareil d'Etat homogène qui se lie à la « classe homogène » dominante afin de faire respecter son ordre. C'est au cours du dix-neuvième siècle que le processus historique d'expansion accélérée du marché, de l'industrie et des villes, entraîne des désordres nouveaux et cumulatifs. « Il faut [alors] amener les fonctions de maintien de l'ordre et d'organisation de l'enrichissement au niveau d'une normalisation globale de la société industrielle. » Ce qui fut alors mis en place « de façon décisive, ce sont les appareils et l'idéologie de l'enseigner-éduquer-soigner ». Les équipements de maintien des normes finissent par constituer « un mode de production non marchand qui s'organise autour de la fonction de normalisation sociale ». Plus généralement, le passage d'une société traditionnelle maîtrisée à

une société industrielle et bureaucratique « métrisée » a pour effet la suprématie de la norme, du classement, de la hiérarchie des hommes et des choses ; toutes opérations qui, dans la formation capitaliste, se basent sur une symbolisation gérée par des instances de pouvoir « séparées de la communauté ». Une symbolisation qui, surtout, exprime la réduction à « un ordre qui n'épuise pas tout le réel ». Les classes, leurs coupures et leurs luttes, l'État dissocié et gardien de l'ordre général de la société, la bureaucratie agissant par dispersion dans le tissu social afin d'imposer les normes, la séparation d'avec le réel, autant de thèmes reçus du marxisme auxquels s'ajoutent, par ajustement aux langages présents, quelques autres éléments : la tendance à tout soumettre à la loi de la mesure, le changement du régime symbolique par le refoulement du non-mesurable et l'avancée des représentations rationnelles, la substitution de la normalisation — devenue capable d'impliquer le sujet et non pas seulement de lui être appliquée — à la conformité régie par la tradition et par le symbolisme radical qui la constitue¹. L'École de Francfort avait d'avantage marqué la séparation en remplaçant la critique de l'économie politique par la « critique de la raison instrumentale », et en considérant surtout cette perversion de l'ordre qui prit dans l'univers de la modernité la forme de la barbarie totalitaire. La coupure première est rapportée à la scission entre pensée mythique et pensée logique, à l'avancée conquérante de celle-ci, qui fait apparaître un sujet libéré de toute tutelle et progressivement réduit à devenir le support neutre des opérations logiques. Par l'effet d'une « ruse de la Raison » qui se tourne finalement contre le sujet lui-même, tout ce qui devait n'être qu'un moyen devient par nécessité immanente une fin en soi. L'activité pratique s'instrumentalise et transforme son objet en « matière » au sens technique du mot, qu'il s'agisse de la nature (d'où l'homme s'est exclu afin de la dominer) ou de l'homme (traité par calcul et manipulation). Au despotisme de la marchandise identifié par la critique de l'économie est substitué le despotisme de l'instrument². Cet ordre défini par la seule raison instrumentale est présenté comme porteur d'effets pervers, de désordre, de dégradations qui peuvent tous en faire un ordre contre l'homme — et, à terme, celui d'une société « folle ».

La difficulté de savoir.

Les interprétations orientées par le marxisme au cours des dernières décennies résistent mal aux épreuves imposées par la modernité actuelle (dépassée et déjà *post*, selon certains) ; elles ne sont pas les seules. Au point qu'on a pu être conduit à voir la vie intellectuelle des récentes années comme une entrée dans l'« ère du vide ». Ce temps serait celui de la pensée désarmée, défaite, impuissante à rendre intelligible un monde où la seule certitude est celle du mouvement, où tout ordre paraît se dissoudre dans la succession des changements, où le réel semble se dérober en des transformations ou simulations multiples, et échapper à toute tentative d'exploration. La modernité suractivée est sans cesse productrice d'inconnu, elle rend l'homme étranger pour une part à ce qu'il crée. Il ne sait plus nommer l'univers social et culturel qui se compose et bouge par l'effet de ses entreprises. L'usure des formules utilisées afin de lui conférer une identité, des années soixante jusqu'à aujourd'hui, révèle cette impuissance. A mon avis, il convient plutôt d'étudier leur géologie — leur coexistence par sédimentation lexicale — que leur généalogie, depuis le temps encore proche où le mode de produire et de répartir, les formes d'aménagement de l'espace, le système étatique et bureaucratique permettaient de satisfaire le besoin d'identification. Il ne suffit pas, en effet, de changer les mots, les métaphores, les imputations (à la consommation, au temps libre, aux nouvelles techniques, à la communication, aux simulations et autres nouveautés) pour se mettre en situation de moins mal comprendre ce monde en bouleversement.

Ce qui importe ici, c'est de repérer comment les formulations éclairent ou obscurcissent le rapport ordre/désordre à partir des données contemporaines. Certains termes mettent l'accent sur une tendance entropique qui entraîne la généralisation des désordres, de l'incontrôlable et, finalement, du déforçement. L'Occident, et plus précisément sa partie européenne, est ici la référence. Le thème est ancien et récurrent — vieilles variations, depuis l'annonce de la décadence limitée (par Tocqueville ou Cournot), celle de la décadence inéluctable (par Gobineau ou Nietzsche), jusqu'au moment où Spengler donne à ce thème sa première figure popularisée. Le fascisme italien en a fait l'argument justificatif de son ordre dans son opposition à une Europe alors estimée fragile, décadente, corrompue et défaitiste. Aujourd'hui, la décadence stimule à nouveau la curiosité historienne et le déclin anime de façon passagère la controverse

politique en permettant d'attribuer à l'adversaire une responsabilité et une incapacité totales. Ces mots deviennent des commodités rhétoriques, chargées d'images reçues du passé ou des mythologies. Ils importent plus par ce qu'ils dissimulent — notamment, la nostalgie d'une tradition protectrice de l'ordre, ou l'impuissance partielle à penser et gouverner le mouvement — que par ce qu'ils expriment et provoquent. Les études consacrées aux périodes de transition, et à la culture qui s'y façonne, ruinent ces interprétations simplificatrices. Le retour de curiosité pour Weimar et sa modernité a fait apparaître le double aspect de ces temps où s'accomplit un tournant : d'une part, une décadence ; d'autre part, une éclosion simultanée de nouvelles et nombreuses possibilités ; des ruptures, des dislocations, des effacements, donc l'oubli et l'évolution vers le désordre, mais aussi des fluctuations et des générateurs de nouveauté ; des formes et de l'ordre autres, en devenir, qui n'étaient pas nécessairement destinés à la réalisation fatale qui fut la leur³.

Bien qu'elle puisse devenir elle aussi une commodité, un alibi et un passe-partout explicatif, l'interprétation par la crise est moins fragile que la précédente. La philosophie, l'histoire, la science lui ont donné un statut, une certaine validité. J'ai déjà évoqué son emploi sociologique depuis le moment où Saint-Simon en a fait l'accoucheuse de la nouvelle discipline. Dans ses applications actuelles, elle contribue à un profond changement des représentations du social. La crise n'est plus seulement perçue à partir du dysfonctionnement, elle est aussi reconnue en tant qu'épreuve affectant la capacité du système et des acteurs à se définir, à s'organiser en quelque sorte par auto-connaissance. Elle rend plus incertaines et moins opératoires les cosmologies sociales, et cette moindre emprise contribue à la fois à une mésinterprétation et à un mésusage qui l'entretiennent ou en accentuent l'acuité. La conscience de crise ne la fait évidemment pas paraître, mais elle introduit un effet de renforcement. Les incertitudes et les complexités nouvelles qui en résultent conduisent progressivement à la découverte d'un monde dont l'ordre devient de moins en moins pensable dans les formes inadéquates qui ont été héritées ; la conscience de désordre s'intensifie et fait voir toute chose sous les aspects de la dispersion, de l'aléatoire et du peu de maîtrise. Le désordre contemporain est *dans les têtes*, et non pas seulement dans les situations auxquelles chacun se trouve confronté.

Un correctif est apporté lorsque la crise est moins appréhendée comme génératrice et révélatrice d'une société malade qu'en

tant qu'exaspération ou manifestation extrême du mode normal d'existence du social. Elle contraint à ne plus dissocier ordre et désordre, structure (ou organisation) et mouvement, équilibre et déséquilibre. Elle révèle que la construction du social, sa production continue, s'effectue sur une assise mouvante. Elle accentue cette caractéristique : l'ordre social n'est pas un acquis, il n'accède fort heureusement jamais à l'état d'achèvement de l'inerte ; il impose, à un niveau de complexité très supérieur, la question qui est déjà formulée par la logique du vivant, celle du rapport de l'ordre à l'activité. Dans la mesure même où le mouvement de la modernité progresse en extension et en durée, c'est le sentiment d'un ordre défait, de formes en continuelle instabilité, qui cependant prévaut. La crise ne prend plus l'aspect d'un phénomène conjoncturel — ce qui permettrait d'en prévoir le terme — et la société se trouve qualifiée de « molle, floue ou fluide ».

Cette imagerie se traduit en plusieurs figures dont je ne retiendrai ici que les deux principales. L'une renvoie au niveau technologique, à ce qui a, en longue durée, établi l'ordre social sur une matérialité résultant de la conjugaison de la nature, du savoir-faire et de l'instrument. Avec les nouvelles techniques, cette assise apparaît à la fois comme productrice d'un ordre de plus en plus complexe et d'un désordre soit catastrophique, soit pervers. Dans le premier cas, il s'agit des risques jusqu'à présent peu actualisés, mais à effets de désastre, qui résultent des industries nucléaires, chimiques et biologiques. Le désordre s'accomplit alors en processus d'auto-destruction. Dans le second cas, il prend plus banalement — néanmoins avec des conséquences de moins en moins négligeables — la forme de la *panne*. Les systèmes nés des technologies avancées, intégrés, automatisés, gouvernés par des programmes informatiques d'une complexité croissante, deviennent de plus en plus vulnérables. Et leurs grandes pannes peuvent être spectaculaires, autant que néfastes par les conséquences en chaîne qu'elles entraînent. Les faits sont incontestables ; ils donnent crédit à l'image de la société fragile, vulnérable, alors que formée selon un ordre logico-expérimental fort et en voie de généralisation. Plus celui-ci progresse, plus semble se développer une civilisation de la panne dont la dégradation — par incapacité de répondre à ses défis — ferait une civilisation de la catastrophe.

L'autre figure se constitue à partir de la mise en pièces d'une représentation de l'ordre social presque entièrement liée à la considération des classes, premier principe d'ordre et de désordre selon l'interprétation un temps dominante déjà mentionnée.

Cette configuration sociologique perd sa netteté. Classe, classe d'âge et classe de genre (ou de sexe) interfèrent, et cette interférence brouille les distinctions. Surtout, les bouleversements des systèmes de production et de service, le large effacement des signes distinctifs des conditions par l'effet de la consommation, des media et des nouveaux genres de vie, l'affaiblissement de la conscience classiale, ont pour conséquence la perte de cohérence des classes sociales, sinon l'effacement des inégalités. Aussi, une société qui n'est plus nettement ordonnée selon ces catégories — comme c'était le cas de la fin du dix-huitième siècle jusqu'aux dernières décennies — apparaît-elle peu structurée, fluide, génératrice d'incertitude quant aux classements sociaux qui permettent de la définir.

La tentation est grande d'abandonner en quelque sorte la société à elle-même et de tout miser sur le retour de l'individu ou de l'acteur, sur la vertu de l'initiative ou de la spontanéité. Les débats contemporains, en ce qu'ils ont encore de modérément passionné, nourrissent la légitimation ou le rejet de la « nouvelle révolution individualiste », sans que le partage des partenaires s'effectue selon les seuls clivages politiques conventionnels ou selon les seules variations et retournements idéologiques apparus depuis les années soixante-dix. Dans cet affrontement, les philosophes — ceux qui font de la philosophie immédiate un des instruments de leur analyse politique — occupent la place la plus en vue. Les sociologues y ont un emploi plus modeste : ou bien ils donnent la leçon de méthode (avec de rares applications) en proposant l'individualisme méthodologique, ou bien ils déplacent avec hésitation leurs préoccupations de la société vers « les gens », selon une formule d'Alain Touraine. Ce qui se trouve ainsi délaissé ou mis en question, c'est tout un héritage de représentations et de théorisations du social : la société en tant qu'ensemble construit, déjà fait, unifié, et qui devient ainsi capable d'une contrainte multiforme, omniprésente ; la structure et le système constituant la seule réalité, imposant la logique des relations qui efface le sujet et réduit l'acteur à l'état d'apparence ; la grande théorie sociale, considérée désormais comme un mythe trompeur qui dit un ordre qui n'existe pas. C'est justement tout ce qui imposait le primat de l'ordre et affirmait à partir de celui-ci le déploiement d'une logique dominante et de domination, qui est rejeté ; et ce rejet peut être considéré comme une coupure, libérant des théologies sociales et politiques, et qui s'accomplit au terme d'une longue période de l'histoire des idées. Ce retournement des perspectives incite à adopter le point de vue du désordre, avec ce qu'il recèle de

possibilités créatrices, ou à retrouver un empirisme que la modernité habille autrement. Ce dernier revêt des allures diverses, souvent banales, ou changeantes sous l'effet des modes, qu'il s'agisse d'exalter la capacité d'invention dans la vie quotidienne, résultant d'un surinvestissement du domaine privé, ou, à un niveau supérieur, de valoriser l'ordre spontané au détriment de l'ordre institué — comme fait le néolibéralisme simpliste. Il est cependant des entreprises intellectuelles plus fermement fondées. Ainsi, à droite, celle qui s'inspire de la pensée de Friedrich von Hayek et repousse tout volontarisme social, tout projet de construction de la société. Elle revendique pour l'individu la liberté de servir ses propres fins et crédite l'économie marchande de la capacité de produire un système auto-généré, auto-organisé ; elle réduit le politique à l'état (ou État) minimal et n'impose des limites que par la double force de la loi civile et de la tradition. C'est l'acceptation d'une société ne définissant ni fins collectives ni ordre, livrée en quelque sorte à un spontanisme du présent pondéré par un traditionalisme fondamental. À gauche se situe l'entreprise des théoriciens de l'auto-organisation (formulation savante) et de l'autonomie (formulation politique). À partir du constat que la modernité a libéré le social de toute transcendance, elle conduit à rechercher les moyens intellectuels et pratiques de provoquer l'avènement d'une société autonome ; ce qui suppose la capacité de prendre en charge la contingence, l'aléatoire, le nouveau, tout en assurant un minimum de stabilité aux institutions, aux lois, aux médiations sans lesquelles aucune forme sociale ne pourrait exister. Paradoxe d'un objectif dont Cornelius Castoriadis tente de démonter le piège en montrant qu'il faut, afin d'y parvenir, renoncer à la pensée héritée et changer de logique. Aux logiques antérieures, il substitue le projet — bien significatif du renversement opéré au profit du désordre ou du chaos — de construire une « logique des magmas ». D'une façon moins ambitieuse ou moins téméraire, le désordre grandissant, qu'il soit économique, social ou politique, est considéré à partir des réponses que lui opposent les acteurs sociaux. L'essai le plus remarqué, à cet égard, est celui d'Albert Hirschman qui considère le choix entre deux modes d'action : la défection (*exit*), qui s'effectue par le retrait d'une relation avec des personnes ou des organisations dont les « services » se dégradent ; la prise de parole (*voice*), de caractère plus politique, qui répond à cette dégradation par l'expression de critiques et de revendications, et, au-delà, par la création d'organisations de substitution. C'est une antinomie fondamentale de l'action sociale qui se trouve ainsi remise en

évidence : les réponses aux désordres actuels portent en elles des désordres futurs, sans fin.

Je place ici un intermède en faisant apparaître l'éphémère population des expressions qui tentent de désigner ce temps, ainsi que les formes nouvelles de la société et de la culture qui y surgissent. Les unes renvoient à des morphogenèses totales ou brutales (mutations), à des effacements et déconstructions (éclatement, dispersion), à des dérèglements (ni repères ni valeurs clairs), à de la quasi-pathologie (retraitisme, narcissisme, solitude), à de la régression (barbarie). Les autres dénomment en mettant l'accent sur les capacités logico-instrumentales et les techniques dites de pointe : société abstraite ou techno-programmée, informatique et technétronique, médiatique ; avec une qualification positive (tout commence à devenir possible) ou négative (il n'y a plus de futur). Dans ce dernier cas, il s'agit en quelque sorte de l'emploi d'un vocabulaire d'alarme qui souligne des effets pervers ou incontrôlables. La critique de la raison instrumentale, la manifestation de ses dévoiements ont déjà été évoqués — jusque dans les perversions extrêmes de ceux-ci : l'instauration d'un totalitarisme, naguère ; la progression de puissances désincarnées et d'un pouvoir anonyme impossible à assigner à qui que ce soit, aujourd'hui. La critique de la société de communication frappe d'incertitude le réel et dénonce les stratégies de l'illusion. Jean Baudrillard illustre, par le recours au procédé de la théorie-fiction, la thèse de la disparition. Cette époque est vue comme celle de la simulation, des simulacres, d'une hyperproduction en quoi tout s'annule ; il y a effondrement de l'ordre symbolique (d'où la société de la tradition tire sa relative cohésion), prolifération des informations, évacuation des contenus remplacés par de pures images : ainsi se crée un pseudo-réel pourtant très réel. Percer l'écran des apparences et réapprendre à voir le monde, tel a été le projet d'Umberto Eco, réalisé par étapes et errances à l'occasion de nombreuses chroniques. C'est la dénonciation du jeu des masques et du faux, de la multiplication des procédés de l'illusion, d'un univers idéologisé par les media. Avec une ouverture, cependant : « élaborer des hypothèses sur l'exploitation du désordre » et contribuer à « une culture de la réadaptation continue, nourrie d'utopie ». Accéder à ce que cachent les apparences et l'éphémère, c'est aussi accéder à la capacité de s'ajuster à la transition permanente, et donc consentir à une sorte de bricolage qui s'accommode de la précarité. Comment identifier un ordre quand beaucoup se donne à voir dans l'instabilité et en trompe l'œil ?

C'est justement dans ce qu'il a d'instable que certaines des entreprises les plus actuelles recherchent la possibilité d'identifier et penser ce temps. Platement, le nouveau et le néo, la culture de l'éphémère ou de l'insignifiance, suffisent à désigner le glissement dans une histoire qui paraît de plus en plus insaisissable. Avec davantage d'audace, les annonceurs de la fin de la modernité entrent, selon une formule de Jürgen Habermas, dans « la clairière anarchiste de la post-modernité » : là où tout se défait et où s'affirme le refus des représentations univoques du monde, des visions totalisantes, des dogmes, des imputations de sens — chantier de déconstruction où sont mis en pièces la hiérarchie des connaissances et des valeurs, les systèmes de signification, les paradigmes et les modèles. Dans ces décombres, il n'y a plus à saisir une logique d'ensemble, seulement des micrologies. Jean-François Lyotard, promoteur de la post-modernité à la française, a corrigé les mésinterprétations, y compris les siennes. Il réfute maintenant l'idée d'une rupture complète, d'une sorte d'*An Un* de la pensée nouvelle, il dénonce la conversion du doute actuel en un « nihilisme actif » au regard duquel tout relève du superficiel et du jeu. Il ne fait plus de la post-modernité une période qui suit celle de la modernité, mais une *dynamique* : un travail permanent visant à découvrir « ce qui se cache » dans ce qui se passe aujourd'hui, à comprendre ce qui advient jusque dans ses contradictions internes, voire à apprendre les nouveaux commencements à la façon des enfants. C'est un appel au mouvement, une incitation à ne pas faire des désordres présents la justification d'une passivité résignée ou cynique.

Mais une autre figure, italienne celle-là, se dresse également sur la scène post-moderne : le philosophe Gianni Vattimo. Il proclame une double disparition, celle des conceptions historicistes du monde, celle des théories du dépassement au sens de Hegel ou de Marx. Le premier de ces effacements reporte à une expérience du temps et de l'histoire désormais radicalement différente. La linéarité de l'histoire, ce fil rouge qu'elle semblait dérouler, est brisée. Selon un mot de Lyotard, elle a été « trop chargée de crimes », et la société est devenue trop complexe pour qu'il n'y ait pas des cassures, des déviations et des perversions du cheminement. Mais cette explication ne peut suffire ; la vision linéaire de l'histoire, celle qui était porteuse d'une certaine idée du progrès, s'est dissoute à partir du moment où s'est imposée la reconnaissance de la multiplicité des cultures, et du fait que celles-ci élaborent des « généalogies » différentes. La conception historienne unifiante a éclaté sur le terrain du

pluralisme anthropologique. C'est aussi l'expérience de la temporalité qui doit être examinée, dans la mesure où elle change profondément sous l'effet des médiatisations. Tout tend à se réduire à la simultanéité, à la contemporanéité, à la prédominance de l'instant, et conduit ainsi à une rapide dé-historicisation des temps sociaux mis en miettes. Le second effacement est corrélatif : il n'y a plus ni dépassement chronologique selon le seul axe du progrès, ni dépassement critique opérant une approche progressive de la vérité. « Ce qui arrive n'est pas ce qui est "naturel" [par opposition aux prétentions de validation "naturelle" des ordres donnés], mais ce qui a pris une forme parmi d'autres formes possibles de devenir, d'autres possibles horizons épistémiques ». Il faut alors en rabattre des ambitions et des illusions, *faire avec* — peut-on dire trivialement — ce qui a été transmis, consentir à une « ontologie faible », à une « pensée faible ». Vattimo propose de « re-penser l'héritage », c'est-à-dire « les formes symboliques, les formes d'expérience culturellement concrétisées, ce que l'on pourrait appeler le langage d'une culture », afin d'en tirer l'orientation de notre expérience du monde, de parvenir à « une réalité allégée, car moins nettement divisée en vérité et erreur, en vrai et fiction, information et image ». Il s'agit là d'un autre accommodement avec le désordre actuel, par le recours à une *mémoire* mise au service d'une liberté issue de l'affaïssement des contraintes d'ordre et devenue capable de fortifier le « désir d'appartenir à ce monde-ci⁴ ». Après tant de détours par le futur ou l'ailleurs, prospectifs ou exotiques, c'est le retour à soi et en ce temps, qui ne peut que satisfaire la nouvelle passion occidentaliste.

Les formules foisonnent, dans une confusion résultant des identifications multiples, concurrentes et contradictoires qui expriment surtout la difficulté de saisir le mouvement. Aussi les règles de la pensée actuelle tendent-elles à devenir plus libertaires, plus anarchistes, ravageuses des constructions de la raison positive autant que des diverses dialectiques : de Feyerabend qui propose, avec son manifeste intitulé *Contre la méthode*, l'« esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance », à Giulio Giorello, philosophe des sciences et épistémologue, défenseur d'un « empirisme libertaire », qui invoque la nécessité à laquelle se trouve soumise toute recherche de naître et progresser nécessairement « dans un océan d'anomalies » — à défaut de quoi elle se condamnerait au dépérissement ou à la stérilité. C'est aussi le cheminement, plus vagabond et chercheur de succulences, que trace Michel Serres en dénonçant une philosophie qui a perdu le monde et lui a substitué une « vague

abstraction ». Faire retour aux choses et « écrire au plus près du buissonnement agité », telle est la recommandation qui permet par d'autres voies de retrouver le chaos : « La méditation sur le chaos et le mélange, l'attention portée au sensible, cela ressemble assez à une philosophie du chahut ».

Celle-ci, de même que la théorie anarchiste de la connaissance, est propre à déconcerter. Aussi, en ce domaine de la conduite des idées comme en d'autres, la fonction bi-polarisante de la modernité, que j'ai signalée naguère, est-elle à l'œuvre. Elle est la plus apparente, par grossissement simplificateur, dans le débat politique. Elle reste discrète, mais avec davantage de portée, dans l'actuelle confrontation philosophique : d'un côté, ceux qui veulent s'en tenir à la vraie philosophie et qui, afin de pouvoir penser un monde ordonné, mettent ce temps et ses désordres entre parenthèses ; d'un autre côté, ceux pour qui la philosophie est le travail d'une pensée en voie de se faire, de s'élaborer au contact du réel qui lui est contemporain. Mais c'est justement ce réel qui, par ses éclatements et transformations sans achèvement, semble aujourd'hui narguer les entreprises de la pensée⁵.

Le réel plus incertain.

La modernité, c'est le mouvement plus l'incertitude ; il convient de rappeler ici ma propre maxime. Beaucoup, sinon tout, est mis en situation d'effacement, de substitution ou de transformation — mais aussi de remploi de certaines des formes reçues du passé. Il est d'un usage banal, jusqu'à en perdre toute signification, de faire le compte des disparitions et, par compensation, celui du nouveau et de l'inédit qui peuvent entretenir une néophilie niaise ou cynique. Le chambardement des paysages sociaux et culturels, des repères, des outillages et des savoir-faire, ainsi que des montages multiples qui règlent le rapport de l'individu à ses environnements et au social, tout cela contribue à l'émergence, puis au renforcement d'une conscience de désordre. Ce qui apparaissait relever du désordre, voilà une vingtaine d'années, tend progressivement à s'imposer comme un nouvel état des choses ; le mot est l'un des plus communément employés, le thème oriente la création en bien des domaines. Au-delà, c'est le mouvement pour le mouvement qui tend à devenir l'unique repère, la règle des conduites. Bouger dans un univers qui semble celui du bougé, où le réel s'appréhende surtout sous un aspect cinétique, tel est le commandement res-