

TUMULTES, número 34, 2010

Universalité et différence

Qu'est-il advenu de la postmodernité ?

Daniel Innerarity Université de Saragosse

La discussion entre modernes et postmodernes peut aujourd'hui être considérée comme achevée. Le plus grand gain de ce débat se trouve dans une perte : la manie de penser aux choses comme si elles étaient achevées. A la rhétorique moderne du dépassement du traditionnel a succédé toute une cohorte de chants d'adieux. Existe-il encore quelque chose dont l'adieu n'aurait pas été célébré ? L'être, l'humain, l'opposition entre le sujet et l'objet, l'identité, le référent, l'universalisme, la vérité ... Parmi ces choses dont on célèbre la fin figurait également une conception progressive de l'histoire, avec cette inconséquence, qu'en même temps on ne résistait pas au charme de laisser quelque chose derrière elle. Pourtant, de plus en plus, il devient clair dans notre expérience qu'en philosophie nous ne pouvons pas vivre que d'adieux. La position du post n'est pas tenable longtemps : elle est par définition soumise au fait que ce qui est déclaré dépassé ne se maintient dans une actualité que par inertie. Toute critique a une racine parasitaire qui se nourrit de ce qu'elle rejette. Il y a, pour cette raison, une obsession métaphysique dans la déconstruction ou une passion religieuse dans l'anticléricalisme. Des lors qu'a complètement disparu cet écho du rejeté, personne ne réussit à se définir dans la simple relation avec l'expérience, dont même les plus âgés du lieu n'ont plus le souvenir. N'importe qui peut

affirmer, avec raison, qu'il vit à une époque postféodale, par exemple, mais personne ne le comprendrait, car le contraste que cette affirmation évoque est devenu insignifiant, il ne signifie rien pour le monde contemporain.

Ce qu'on nomme postmodernité s'accompagne d'un paradoxe : la conscience d'une fin, de quelque chose qui se termine, refuse en même temps de se voir elle-même comme finie. Le succès du caractère épigonal réside dans le fait de ne plus être l'épigone. La postmodernité est condamnée à laisser advenir une autre époque. Et voilà: nous avons gagné un point de vue, nous avons appris la leçon. On a déconstruit tout ce qui pouvait être déconstruit, les différences se sont fait reconnaître, les marges ont corrigé le centre, la pluralité a été accréditée face au singulier, la totalité et l'universalité sont devenues des dimensions suspectes, le sens officiel a été obligé de se confronter à l'ironie.

Mais les trouvailles résistent à être inventoriées. Les scolastiques essaient de retarder le moment de ranger une bonne idée dans les dossiers de l'histoire. La postmodernité a produit, elle aussi, sa propre bureaucratie. La scolastique postmoderne résout toute perplexité avec la découverte qu'il n'y avait pas de quoi s'inquiéter, et se conforte finalement dans la détermination de l'absence ou dans l'ineffabilité. Le paradoxe est l'orthodoxie de notre temps, affirmait

Niklas Luhmann¹. Depuis la subversion radicale jusqu'à la petite dissonance, la passion pour les tensions paradoxales a canonisé l'hétérogénéité. Lorsqu'on cherche le sens du texte, on ne le trouve que dans le déplacement continu de quelque chose de l'ordre d'un sens absolu et définitif, l'identité nous confronte toujours avec une altérité ineffaçable, l'unité de la société se réalise dans l'articulation de ses différences, on découvre que derrière la morale il n'y aurait rien d'autre que des conventions avantageuses. Le pire pour les choses intéressantes est qu'une fois découvertes, elles sont transformées en méthode et appliquées sans originalité par nombre de leurs défenseurs.

Il existe même un certain kitsch de la négativité devenue scolastique qui se traduit en style décoratif et se complait dans le dévoilement des masques de quelque principe phallique. Toute une sémiotique vulgaire cultive gratuitement le jeu de regarder derrière les choses, non pas en supposant que les choses pourraient être d'une autre manière - ce qui est un gain pour la critique et le sens de la contingence (une autre leçon apprise il y a longtemps) - mais qu'elles sont toujours et nécessairement le contraire de ce qu'elles semblent être. Celui qui fait tomber les masques construit sa supériorité herméneutique dans le geste rituel de suspicion de la présence. L'obsession de l'inauthentique célèbre d'un ton solennel chaque nouvelle absence de sens, avec cette complaisance pour elle-même qui la rend suspecte d'autoaveuglement.

¹ Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, p. 1144.

La déconstruction ritualisée ne représente aucune incommodité pour la pensée, elle ne fait surgir aucune résistance, pas même cette controverse potentielle qui habite toute discussion. Elle est l'ironie la plus sérieuse des ironies de la fin de la postmodernité : la pensée de la différence apparaît comme incapable d'offrir la moindre distinction utile. L'apothéose du démenti semble avoir oublié l'ancien avertissement de Schlegel: l'ironie est une chose très sérieuse qui nous comble quand on la retrouve toujours et partout.

Dans sa critique de l'existentialisme, Adorno dénonça le jargon de l'authenticité. En ce sens, la passion postmoderne pour la différence fait aussi penser à un jargon de l'inauthenticité. Dans sa dimension sociale, il se présente comme un narcissisme des petites différences (Freud). Le discrédit de l'universalité a amené à l'intronisation de ce que les différences ont de plus irréductible et intraduisible. La société apparaît ainsi composée par des groupes qui se comportent comme des concessionnaires de l'estime de soi : ceux du sexe, du genre, de la race, de la profession... De cette manière, nous devenons publiquement inaccessibles. Donner un avis revient non pas à affirmer quelque chose dont je ne suis pas sûr mais à affirmer quelque chose que je ne veux pas soumettre à la contradiction, c'est tenir une posture que je ne veux ni ne peux corriger. Ce qui dans l'opinion ainsi comprise importe, dans cette manière de la comprendre, c'est simplement le fait qu'elle soit mon opinion ou la tienne, c'est-à-dire sa dénomination d'origine, et non l'espace public de discussion dans lequel elle apparaît. Pourtant, nos sentiments ne

constituent pas un principe suffisant pour faire respecter notre position, puisqu'ils ne peuvent pas à eux seuls déterminer ce qui est significatif et ce qui ne l'est pas. Les choses acquièrent leur importance sur un fond d'intelligibilité. La reconnaissance de la différence exige un horizon de signification partagé, public, accessible, et cet horizon ne résulte pas de la simple addition de particularités.

La certification de la différence n'est pas exempte d'apories. Dans la correction de la justice abstraite se pose le problème que Marta Minow nomme «le dilemme de la différence », qui consiste dans cette difficulté de ne pas pouvoir savoir quand le traitement différencié nous permet de remarquer les différences et quand le traitement égalitaire nous rend insensibles aux différences. Ce dilemme résulte la plupart du temps du fait que la situation et les expériences d'un groupe sont inconsciemment prises comme des mesures pour les autres. Bien que le traitement égalitaire remplisse les critères formels d'égalité, comme il est presque inévitable de privilégier une perspective déterminée parmi d'autres - celle des adultes, des hommes, des Occidentaux, de ceux qui ont un emploi, par exemple - ce même traitement peut servir à nier la substance de l'égalité et devenir une source d'exclusion².

² Martha Minow, *Making All the Difference*, New York, Cornell University Press, 1990, p. 152.

Mais il existe également le risque contraire: qu'une culture de la différence consolide des distances qui pourraient être surmontées. On entend dans certaines affirmations provenant des défenseurs du multiculturalisme résonner un certain écho de la vieille société hiérarchique. Les politiques de la différence peuvent mener à un véritable enfermement comparable à celui qui caractérisait la société traditionnelle. L'égalité entre les individus ne s'épuise pas dans l'égalité entre les différents groupes sociaux. Si l'on n'entendait l'égalité que d'une manière corporatiste, le statut de chaque individu dépendrait uniquement de son appartenance à un groupe ethnique, culturel, etc. Le statut de ces groupes pourrait être équivalent, mais il n'y aurait pas d'espace social en dehors de ces groupes. La vie politique consisterait en un équilibre entre des individus et des groupes s'attachant à cultiver leurs différences mais ne trouvant aucun intérêt à les discuter.

Penser la différence de telle manière quelle n'ait pas besoin de se justifier par son opposition à l'unité ou à l'universalité est l'une des tâches les plus urgentes de la philosophie actuelle. D'une certaine manière, Rorty a raison lorsqu'il affirme, dans son essai programmatique « Solidarity or Objectivity³ » : « there is only us ». Mais la philosophie est une illustration de nous-mêmes qui transcende n'importe quelle position purement particulière. C'est pourquoi cette affirmation de Rorty se transforme en un non-sens quand elle est employée comme une limite insurmontable : « there is only us(a) ». Parler uniquement pour soi-même peut avoir beaucoup de sens dans

³ Richard Rorty, « Solidarity or Objectivity », in *Objectivity, Relativism and Truth : Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, 1991.

plusieurs domaines de nos vies - devant un tribunal, lorsqu' on parle d'une œuvre d'art, ou encore dans des débats politiques ou philosophiques - chaque fois qu' il s' agit de faire valoir une opinion personnelle. Mais l'opinion proprement philosophique ne se réfère jamais seulement à « moi » ou à « nous », à un sujet paré de limites fixes, individuel ou collectif. Le sujet qui fait de la philosophie a toujours des frontières poreuses et mobiles.

Penser en philosophie, c'est penser à partir d'un lieu déterminé, dans la position de « quelqu'un ». Si l'on supprime la particularité il n'y a pas d'accès à l'universalité; sans abandonner la position contingente on n' obtient pas ce gain réflexif qu' est le généralisable. Trouver le relatif dans le non relatif et ne pas oublier le relatif dans le non relatif sont les deux côtés d'une même monnaie. La question philosophique fondamentale porte sur ce que peut signifier que quelque chose signifie quelque chose, et non pas seulement pour « moi ». La philosophie réfléchit depuis sa situation sur la condition générale de sa situation. De même, quand il s'agit d'une situation différenciée - par exemple, la tradition occidentale, comme femme ou comme appartenant à une époque historique, ou comme quelqu'un devant un ordinateur - les particularités de cette situation ne sont reconnues que dans le contraste avec les autres, antérieures ou postérieures, possibles, contraires ou complémentaires.

Où est alors - peut-on se demander - le particulier, l'unique, la différence, l'hétérogène, l'irréfutable, l'individualité des événements, des formes de vie, des époques et des cultures?

Le sens de la différence et de l'unicité est un sens général, car ce qui doit être protégé n'est pas cette particularité mais toute particularité. Il n'y a pas non plus de conscience de l'individuel sans la possibilité de son identification ; il doit être possible d'établir quelle particularité va être particulièrement respectée. Pour la même raison une expression générale est nécessaire pour pouvoir indiquer un exemple particulier, une réflexion orientée vers le général est nécessaire pour faire valoir ce qu'une singularité a de spécial.

L'intérêt à discréditer la possibilité d'une maîtrise absolue du réel est un motif commun aux meilleurs auteurs modernes et postmodernes. Heidegger et Adorno ont donné une légitimité au non identique, au non représentable et au non disponible. Mais cette nouveauté a conduit, elle aussi, à une mythologie de l'indicible. Dans toute représentation comparait la dimension de l'irreprésentable. La réalité est irreprésentable parce que toute représentation dépasse les possibilités de la représentation. Il n'est pas nécessaire de se lancer dans la défense du monde comme quelque chose d'énigmatique lorsqu'on se veut l'avocat de la différence.

Rorty est l'un des philosophes qui a le plus insisté sur l'impossibilité de passer de la différence à l'universalité. S'il n'y a pas de point d'Archimède sur lequel puissent être fixés les principes de la défense d'un système libéral, alors la justification de nos convictions ne sera jamais qu'ethnocentrique. Le langage, la grammaire morale et politique, les pratiques et les institutions d'une culture ne pourraient

pas être justifiées, puisqu'il est impossible de se situer en dehors d'un jeu de langage déterminé et d'apercevoir ainsi une totalité.

Mais rien n'oblige à considérer la différence uniquement comme un jeu fermé de langage. Il peut bien s'agir d'un jeu qui, en vertu de ses propres principes, entre en relation critique avec lui-même et s'ouvre à sa propre modification. Dans la structure même du langage comparaît une articulation entre différence et universalité, entre originalité et traductibilité, entre répétition et nouveauté. Le plus intéressant dans notre langage, ce ne sont pas les arguments formels et déductifs. Beaucoup plus significatifs sont les moments holistiques et innovateurs de notre argumentation, la différence qu'elle fait valoir contre elle-même. Le modèle déductif est trop pauvre, il n'explique pas le surgissement de la nouveauté et de la différence. Les argumentations créent souvent le contexte même dans lequel les arguments vont acquérir leur force. A d'autres occasions, les argumentations incluent la tentative de faire qu'une situation habituelle apparaisse sous une lumière nouvelle. Un élément holistique de description nouvelle et d'innovation fait partie de nos discours. A tel point que souvent, parler un même langage - si nous faisons référence à quelque chose de plus complexe que les formes élémentaires de concertation linguistique - n'est pas le point de départ d'une argumentation mais - au mieux - son résultat final. Wellmer a appelé cela «le moment de différence» de notre argumentation⁴. En tant qu'êtres parlants nous ne participons pas à

⁴ Albrecht Wellmer, *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993, p. 157.

une discussion avec nos différences consolidées. Mais c'est au sein de la discussion qui nous constitue en tant que tels, que le commun et le caractéristique, le public et le particulier apparaissent comme des magnitudes, ouvertes et toujours négociables.

Ainsi donc, nous n'évoluons pas à l'intérieur d'un système rigide de règles et de critères qui serait sémantiquement fermé. Ce n'est que lorsque nous interprétons l'argumentation rationnelle comme un système fermé de règles, que l'espace du discours se divise entre un domaine de justification rationnelle et un autre dans lequel les arguments ne sont pas possibles. Dans ce cas, nous aurions d'une part, un domaine de rationalité sans nouveauté ni différence et d'autre part, un domaine qui ne devrait sa capacité de nouveauté et de différence qu'à son opposition à l'argumentation. Cette rupture consacrerait l'incapacité de la raison à promouvoir la différence et l'incapacité de la différence à se donner un fondement rationnel pour elle-même. C'est un fait que les choses les plus importantes, les phénomènes qui éveillent le plus grand intérêt, l'espace du significatif, se trouvent toujours entre ces deux extrêmes.

Le domaine de la différence raisonnable s'ouvre à qui est capable de voir les choses depuis la perspective des autres. Cela nous est possible, en principe, car nous sommes capables de nous familiariser avec de nouveaux vocabulaires ou visions, de parler plusieurs langues, de trouver des descriptions nouvelles de vieux problèmes ou de vieilles expériences. La rationalité n'a pas à s'achever dans les limites d'un jeu de langage fermé (étant donné que celui-ci n'existe pas). La contextualité « ethnocentrique » de toute argumentation est, par conséquent, compatible avec la prétention à transcender le

contexte. Cette compatibilité n'est nullement montrée ailleurs aussi bien que dans la logique de la différence, dont le sens dépend tout autant de l'existence d'une régularité que de la possibilité de sa modification.

Démasquer a été la tache purificatrice de la postmodernité. Nous n'aurions pas abandonné sa logique si nous avions continué à dévoiler les vrais calculs d'une fausse conscience. La fin de la postmodernité réside dans la fin de l'obsession à se mettre face à quelque chose de dépassé. Si je n'ai pas réussi à le dire dans ces lignes d'une autre manière, c'est en raison de la difficulté à penser la critique dans un mode différent de celui du dépassement. Il est difficile de faire de la critique sans dénoncer, de résister à la tentation de transformer la dénonciation en souveraine du royaume de la vérité. Bruno Latour, dans son livre *Nous n'avons jamais été modernes*⁵, a voulu dire cela avec une déclaration qui n'est énigmatique qu'au premier abord : je n'affirme pas que nous entrons dans une nouvelle époque. Bien au contraire, nous ne devons pas continuer cette fuite désespérée qui s'exprime dans la logique du post. Il n'est plus obligatoire de se situer à l'avant-garde de quelque chose ou de chercher à se légitimer en déclarant quelque chose comme passé. Nous ne sommes plus obligés d'être encore et toujours plus critiques et rusés ni de faire perdurer l'ère du soupçon. De la même manière que le postmodernisme a discrédité les prétentions totalisatrices, pourquoi ne serait-il pas possible de penser aujourd'hui sans chercher à transgresser ou à démasquer?

⁵ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes- essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

Les métaphores architectoniques sont peu fécondes. La construction que les modernes ont voulu réaliser échoue devant notre incompetence ; la déconstruction postmoderne devient illégitime avec la conscience que nous n'agissons pas dans des rapports d'extériorité inatteignable. Nous ne représentons pas une particularité menacée par un tout monstrueux. Parmi toutes les campagnes intellectuelles, la guerre contre le tout est aujourd'hui l'une des moins engagées. Nous avons plutôt le pressentiment que la totalité et l'unité sont des constructions vacillantes et fragiles, qui doivent assez souvent être défendues contre leur propre logique.

Traduit de l'espagnol par Miguel Castello et Chadia Boudarssa