



HAL
open science

POUR EN FINIR (VRAIMENT) AVEC LA MODERNITÉ

Michel Casteigts

► **To cite this version:**

Michel Casteigts. POUR EN FINIR (VRAIMENT) AVEC LA MODERNITÉ. LA MODERNITÉ INÉGALE - Pouvoirs, avoires et savoirs dans la construction d'une démocratie généralisée. Sedjari A. (dir.). Paris-Rabat, L'Harmattan GRET, p. 165-182., 2016. halshs-02424288

HAL Id: halshs-02424288

<https://shs.hal.science/halshs-02424288>

Submitted on 27 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Colloque du GRET
Marrakech, 5 et 6 mai 2016

La Modernité inégale
Pouvoirs, avoires et savoirs dans la construction
d'une démocratie généralisée

Pour en finir (vraiment) avec la modernité

Michel Casteigts*

Mon propos n'est pas seulement d'appeler à en finir avec la modernité, comme bien d'autres l'ont fait avant moi, avec le succès que l'on connaît. Ce dont il s'agit ici, c'est d'en finir *vraiment* avec la modernité, c'est à dire d'explorer quelques pistes pour penser l'avenir sans éprouver le besoin de recourir, de quelque façon que ce soit, fût-elle critique, à ce paradigme obsolète. Si cette remise en cause de la modernité est radicale, il ne doit pas y avoir de malentendu : ce sur quoi elle porte, ce ne sont pas les processus, les valeurs ou les espoirs de transformation sociale que l'on recouvre usuellement du terme de modernité ; ce qui est critiqué dans les lignes qui suivent, c'est l'épuisement de la notion de modernité et son incapacité à servir réellement ces processus, ces valeurs et ces espoirs.

Même si elle n'a jamais été totalement absente du débat public, la question de la modernité est particulièrement revenue à l'ordre du jour en 1979, lorsque Jean-François Lyotard a publié *La condition postmoderne*, qui a eu un retentissement considérable. Le succès de la notion de postmodernité a fait trop souvent oublier le sous-titre de l'ouvrage, qui en éclaire pourtant les intentions : *Rapport sur le savoir*. Le travail de Lyotard répondait en effet à une commande du Conseil des universités du Québec sur l'évolution du système de savoir dans ce qu'on n'appelait pas encore la société de la connaissance.

La postmodernité, et après ?

Les thèses de Lyotard sur la condition postmoderne ont bien peu de choses à voir avec ce que ses détracteurs comme ses zéloteurs ont cherché à lui faire dire, surtout quand ils ne l'avaient pas lu (c'est tellement plus commode). Ce que dit Lyotard, c'est que la société a fonctionné depuis le début du 19^e siècle autour de deux grands discours contradictoires et pourtant convergents, le discours libéral et le discours marxiste. Contradictoire parce qu'inspirés par des intérêts antagonistes et portés par des catégories sociales en forte opposition. Convergents parce qu'ayant en commun un certain nombre de valeurs et de représentations, qui étaient les valeurs et les représentations de la modernité post-

* Inspecteur général de l'administration (H) – Chercheur à l'université de Pau et des pays de l'Adour (CREG).

révolutionnaire : foi dans le progrès scientifique, optimisme quant à l'évolution à long terme de la société, croyance aux vertus du débat idéologique, adhésion au principe qu'Althusser a appelé plus d'un siècle plus tard « la détermination en dernière instance par l'économie », c'est à dire l'idée que l'économie déterminait, fondamentalement mais pas exclusivement, l'évolution des sociétés. Ces grands discours ont perduré au delà de la seconde guerre mondiale, puisqu'ils ont dominé le débat public tout au long de ce qu'on a appelé *les trente glorieuses*.

La fin de cette période a été marquée sur le plan idéologique par les révoltes étudiantes de 1968 ; sur le plan de l'évolution à long terme des sociétés par le rapport Meadows au Club de Rome et par la Conférence de Stockholm, qui ont mis en évidence les limites du modèle de développement des pays industrialisés et les urgences écologiques auxquelles la planète était confrontée ; sur le plan économique par la crise monétaire de 1972, qui a conduit à l'abrogation des accords de Breton-Woods, et par le choc pétrolier de 1973, qui a mis un terme définitif au sentier de croissance que les pays occidentaux avaient connu après la seconde guerre mondiale. Ces événements ont marqué la faillite des grands discours et des représentations du monde qu'ils véhiculaient, précisément parce qu'ils se sont avérés incapables de les penser de façon globale et de servir de matrice à des stratégies cohérentes de sortie de crise. La nécessité de passer à autre chose s'est progressivement imposée. Pour Lyotard, la modernité des 19e et 20e siècles ayant été articulée autour de ces grands discours, le moment était venu d'adopter un autre système de pensée, qu'il a qualifié de postmoderne. En explicitant la façon dont la production de la connaissance est appelée à façonner la société et les relations sociales, *La condition postmoderne* répondait bien à la commande qui avait été passée d'être un *Rapport sur le savoir*.

Le travail de Lyotard a ouvert la voie à toute une série de variations sur le thème de la modernité, de ses métamorphoses, de ses crises, de ses morts et de ses résurrections. En voici une petite sélection, extraite d'une grande quantité d'autres avatars, qui montre, par la qualité des signataires comme par la richesse des problématiques, que ce foisonnement n'est pas un simple effet de mode :

- *la modernité inachevée* d'Habermas (1981),
- *l'autre modernité* de Beck ([1986] 2001), devenue *new modernity* en anglais,¹
- *la modernité réflexive* de Beck, Giddens et Lash (1994),
- *la surmodernité* d'Augé (1992),
- les *global modernities* de Featherstone, Lash et Robertson (1995),
- *la modernity at large* d'Appadurai ([1996] 2001)²,
- *la modernité liquide* de Bauman (2000),
- *la modernité singulière* de Jameson (2002),
- *l'hypermodernité* de Lipovetsky (2004),
- *la modernité en transit* de Dubé et al. (2009),
- etc.

Ce n'est là qu'un petit échantillon des habits neufs de la modernité, et à cela on peut ajouter quelques titres, parmi bien d'autres, pour faire bonne mesure :

1 Le glissement sémantique est loin d'être neutre, et montre les détournements de signification dont une traduction peut être l'occasion.

2 Le titre original anglais *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization* a été traduit en français par *Après la décolonisation. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Cela montre à quel point la modernité est une référence fluctuante.

- *La fin de la modernité* de Vattimo ([1985] 1987),
- *Le discours philosophique de la modernité* d'Habermas ([1985] 1988),
- *Les cinq paradoxes de la modernité* de Compagnon (1990),
- *Les conséquences de la modernité* de Giddens ([1990] 1994),
- *Nous n'avons jamais été modernes* de Latour (1991),
- *Critique de la modernité* de Touraine (1992),
- *Beobachtungen der Moderne* de Luhmann (1992),
- *The Underside of Modernity* de Dussel ([1993] 1996),
- *The Postmodern Urban Condition* de Dear (2000),
- etc.

Liotard a donc ouvert la voie à une avalanche de réflexions. Il a ainsi acquis, sans doute sans l'avoir voulu, le statut de ce que Foucault a appelé un « fondateur de discursivité », c'est à dire une catégorie d'auteurs qui « ont ceci de particulier qu'ils ne sont pas seulement les auteurs de leurs œuvres, de leurs livres. Ils ont produit quelque chose de plus : la possibilité et la règle de formation d'autres textes... Ils ont établi une possibilité indéfinie de discours. » (Foucault, 2001 t.1 : 832-833). En mettant en cause de façon apparemment radicale la notion de modernité, Lyotard en a réactualisé la problématique et a suscité une multitude de « mémoires en défense ». Malgré – ou à cause – de cette surabondance de gloses, la contribution du paradigme de la modernité à la compréhension du monde contemporain est de moins en moins nette, ce qui ne manque pas de susciter de nouveaux flots de commentaires, de nouvelles gloses et de nouvelles stratifications théoriques.

Force est de reconnaître que la modernité est une référence sémantique de plus en plus abstraite, qui renvoie à un référent complètement fantasmé. Personne ne peut énoncer un contenu consensuel de la modernité, quelque chose que l'on pourrait mettre d'un commun accord derrière ce mot. La modernité est un concept qui ne renvoie qu'à lui-même, autopoïétique et autojustifié. Cette fanstasmagorie n'a rien d'innocent et elle a des effets majeurs, car elle nous empêche d'appréhender le monde contemporain pour ce qu'il est vraiment, et donc d'y agir de façon efficace.

Il s'agira dans la suite de ce texte de démonter les implications de ce processus en réfutant les critiques de la modernité qui, se positionnant par rapport à elle, en restent prisonnières ; en mettant en évidence l'épuisement de ce paradigme et son incapacité à rendre compte du monde contemporain ; en montrant *in fine*, à travers l'exemple de quelques travaux majeurs, qu'il est possible de penser le monde contemporain hors des catégories de la modernité

Les critiques de la modernité restent prisonnières de son paradigme

On peut s'étonner qu'après tant d'ouvrages consacrés à la critique de la modernité, à la contestation de cette critique ou à la réfutation de cette contestation, la modernité reste au centre du débat public. C'est que toute tentative pour déconstruire la modernité, si elle reste à l'intérieur de son champ conceptuel, est vouée à l'échec.

On a là une nouvelle version de l'argument ontologique utilisé par Anselme de Cantorbery comme preuve de l'existence de Dieu. Pour ceux qui ne sont pas familiarisés avec la théologie du 11e siècle, voici en quelques mots l'essentiel de ladite preuve telle que Saint Anselme l'a formulée : l'idée que nous avons de Dieu est celle d'un être parfait ; un être parfait qui n'existerait pas serait moins parfait qu'un être parfait qui existe ; donc l'existence est consubstantielle à l'idée que nous avons de Dieu.

Ainsi va la modernité, dont la rhétorique nous dit qu'elle est précisément la destruction perpétuelle de l'ancien par le nouveau. Cela implique que toute négation d'une modernité ancienne fait advenir une nouvelle modernité, comme en attestent les productions qui ont suivi l'ouvrage de Lyotard. Comme l'existence de Dieu, la résurrection de la modernité est consubstantielle à l'idée que nous en avons. Cela explique le nombre inépuisable des ouvrages consacrés à cette question, puisque chacun est appelé à en générer plusieurs autres.

Il faut donc, pour sortir des ornières de la modernité, rompre avec son paradigme fondamental et cesser de raisonner par rapport à lui. Cela est d'autant plus nécessaire que ce paradigme est épuisé.

Épuisé, le paradigme de la modernité ne permet plus de penser les ruptures du monde contemporain

La modernité est une vieille idée. Tout a commencé par l'adjectif « moderne », qui dérive du bas-latin « modernus » qui signifiait « ce qui est proche de nous ». A la Renaissance le terme prit une connotation nouvelle dans le domaine de l'esthétique : est moderne ce qui est en rupture avec l'ordre ancien. C'est dans « La vie des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes » de Giorgio Vasari que le virage est pris, au milieu du 16e siècle. Jusqu'au milieu du 19e siècle le terme va rester prioritairement dans le champ artistique et littéraire, avec une signification relativement stable, comme en attestera en France, à la fin du 17e siècle, la querelle des anciens et des modernes.

En 1823, tout bascule : Honoré de Balzac invente le substantif « modernité »³ dans un de ses premiers romans « La dernière Fée ». Le moderne cesse d'être l'attribut d'une entité qui trouve ailleurs sa substance⁴, pour devenir une chose en-soi. C'est à compter de ce moment là que la modernité va sortir du champ de la création pour coloniser peu à peu tous les domaines de la vie collective.

Par ailleurs, parler de modernité comme substantif et non plus comme attribut renvoie à la question de la nature de cette substance. Or c'est là que les choses se compliquent, puis qu'aucune définition de la substance de la modernité ne s'est imposée au cours de presque deux siècles, malgré les efforts constants des meilleurs esprits, de Baudelaire qui lui a consacré un bref essai dans *Le Peintre de la vie moderne*⁵, jusqu'à Henri Lefebvre qui

3 La plus ancienne attestation du substantif latin *modernitas* figure cependant chez le chroniqueur Berthold de Reichenau, dans sa description d'un synode romain convoqué en 1075 par le pape Grégoire VII : il y est question de *modernitas nostra* (« notre époque moderne »).

4 L'essence de la peinture moderne, c'est d'être peinture, avant d'être moderne...

5 *Le peintre de la vie moderne* est un recueil d'essais que Baudelaire a consacré au peintre Constantin Guys et qui a été publié en novembre et décembre 1863 dans *Le Figaro*.

produisit en 1962 une *Introduction à la modernité*. Cette absence d'une substance qui lui soit propre et qui soit communément reconnue prive la notion de modernité de toute capacité heuristique réelle. Cette faible valeur ajoutée est à mettre en relation avec l'extrême plasticité d'un concept que chacun peut plier à sa guise, sans y trouver ni contraintes discursives ni adossement théorique : rien de plus qu'une marque collective pour chercheurs en sciences humaines et sociales. La référence à la modernité n'a rien ajouté aux thèses de Beck sur la société du risque, rien ajouté aux analyses de Giddens sur les dé-localisations et les systèmes experts, rien ajouté à la construction par Luhmann d'une théorie systémique du social, rien ajouté à l'étude par Appadurai des conséquences culturelles de la globalisation, etc. Par contre ces travaux ont beaucoup contribué à enrichir les variations théoriques sur le thème de la modernité, au prix d'un flou conceptuel qu'aucune élucidation n'est venu réellement dissiper.

En imposant un surcodage à ces analyses, la référence à la modernité en brouille au contraire le message et détourne l'attention de ce qui en fait l'originalité. Il est clair par exemple que, dans la réception des travaux de Beck, la référence à la modernité a nuí considérablement à la compréhension de son message fondamental, à savoir la substitution progressive de la logique du risque à la logique des richesses et la réduction corrélative de la place des logiques économiques dans le fonctionnement sociétal⁶.

Le concept de *modernisation* qui est indissociable du paradigme de la modernité ajoute à la confusion, car il est généralement attaché à la transformation des modes opératoires des pratiques sociales ou politiques, sans en questionner les finalités. Ainsi, le véritable moteur de la modernisation de l'État en France n'a pas été l'amélioration de l'efficacité ou de la transparence, n'a pas été le rapprochement avec les citoyens ou le mieux-être des fonctionnaires : ces thèmes ont tous été utilisés dans les discours de justification des réformes, mais le véritable moteur a été le jeu fluctuant des rapports de forces entre les différents groupes d'acteurs publics. En l'occurrence la modernisation a été un rideau de fumée derrière lequel on dissimulait la réalité des rapports de forces.

Ainsi, il ne peut pas y avoir véritablement de « nouvel ordre moderne », car la modernité est aujourd'hui le masque derrière lequel se dissimulent tous les archaïsmes :

- on utilise la notion de modernité pour ne pas avoir à penser la singularité absolue des transformations en cours dans nos sociétés ;
- on s'abrite derrière l'idée de modernité pour ne pas tirer toutes les conséquences dérangeantes de l'inexorable avènement de la société du risque ;
- on se réfère à la modernité pour désigner tout ce qu'on ne comprend pas – ou qu'on ne cherche pas à expliquer – dans les articulations et désarticulations du monde contemporain ;
- on parle de modernisation de l'action publique pour ne pas poser la question : à quoi et à qui doit servir l'action publique ?

Pour toutes ces raisons, il est urgent de bannir la modernité de nos repères théoriques comme de notre vocabulaire pratique, non pour rétablir l'ordre ancien et pérenniser une tradition mortifère, mais au contraire pour saisir demain dans sa nouveauté radicale et pas en référence à des valeurs et à des représentations héritées du passé, fussent-elles qualifiées de modernes. En d'autres termes renoncer au mot pour pouvoir saisir pleinement la chose.

6 L'abandon par l'Allemagne de la production d'énergie d'origine nucléaire est une bonne illustration de cette évolution.

Pour penser le monde contemporain en dehors du paradigme de la modernité

L'entreprise pourrait sembler hors de portée si certains auteurs majeurs n'en avaient pas déjà tracé la voie. Pour baliser ce champ, tout en restant très loin de l'exhaustivité, on s'attachera ici aux travaux de personnalités aussi diverses que Michel Foucault, Saskia Sassen, John Rawls, Amartya Sen, Hans Jonas et Edgar Morin.

Michel Foucault et le gouvernement de soi et des autres

Michel Foucault a su penser les grandes transformations de la société au cours des quatre derniers siècles en faisant un usage très parcimonieux de la notion de modernité. Dans les résumés qu'il a établis de ses cours au Collège de France (1970-1982), le terme de modernité n'est pas mentionné une seule fois, alors que ses réflexions couvrent notamment les métamorphoses de la production du savoir et des rapports de pouvoir de l'avènement des « temps modernes » à nos jours. Lorsqu'il décrit les transformations du système pénal au début du 19^e siècle, avec l'avènement de l'incarcération en lieu et place des châtiments corporels qui tendaient à « s'emparer du corps et y inscrire les marques du pouvoir » (Foucault, 1989 : 29), il n'utilise à aucun moment la notion de modernisation. En de rares occasions, Foucault emploie le terme de modernité comme repère de périodisation, mais avec des significations fluctuantes, ce qui marque le peu d'importance qu'il y attache : « ce qu'il y a d'important pour notre modernité, c'est à dire notre actualité... » (Foucault, 2001 t.2 : 656 ; « ... l'attitude de modernité sous les différentes formes qu'elle a pu prendre au cours des deux derniers siècles. » (*ibid.* : 1390). Foucault ne cache d'ailleurs pas l'embarras dans lequel ce mot le plonge :

« Je n'ai jamais très bien compris quel était le sens que l'on donnait en France au mot modernité ; chez Baudelaire, oui ; mais ensuite il me semble que le sens se perd un peu. Je ne sais pas quel est le sens que les Allemands donnent à modernité. Je sais que les Américains ont projeté une sorte de séminaire où il y aurait Habermas et où je serais aussi. Et je sais qu'Habermas a proposé comme thème la modernité. Je me sens embarrassé, parce que je ne vois pas très bien ce que cela veut dire, ni même – peu importe le mot, on peut toujours utiliser une étiquette arbitraire – quel est le type de problèmes qui est visé à travers ce mot... » (*ibid.* : 1265-1266).

Le seul usage significatif que Foucault ait fait de ce terme concerne Kant et le tournant qu'il a fait prendre à la pensée philosophique. Dans un de ses derniers textes, *Qu'est ce que les Lumières ?*, Foucault se livre à un commentaire minutieux de l'opuscule par lequel Kant a répondu en décembre 1784 à la question posée par le *Berlinische Monatsschrift* : *Was ist Aufklärung ?*. Il voit dans le texte de Kant « l'esquisse de ce qu'on pourrait appeler l'attitude de modernité » (*ibid.* : 1387) :

« En me référant au texte de Kant, je me demande si on ne peut pas envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire. Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se

conduire [...] Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *êthos*. »
(*ibid.*)

L'exemple qu'il donne d'une attitude de modernité est de ce point de vue parfaitement éloquent, puisqu'il s'agit du texte de Baudelaire déjà cité, dans lequel la modernité est définie comme « le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable » (Baudelaire, [1863] 1976 : 695). En voyant dans la modernité une attitude esthétique et réflexive, Foucault évacue toute prétention à en faire un instrument de rationalisation du réel et, *a fortiori*, de transformation du monde.

Saskia Sassen et la société globalisée

Saskia Sassen a étudié de façon approfondie les dynamiques de la globalisation, au niveau des métropoles (1991), des États ([2006] 2009) ou de la société dans son ensemble ([2007] 2009). Elle a consacré des analyses très détaillées aux grands bouleversements du monde contemporain : mutations de la souveraineté et métamorphose des frontières ; effets des réseaux numériques sur la déstabilisation des anciennes hiérarchies d'échelles ; phénomènes de métropolisation à l'échelle planétaire ; émergence d'espaces numériques globaux ; « désassemblage du national » ([2006] 2009 : 111-275) ; production privée des normes ; migrations internationales ; imbrications du numérique et du social et émergence de nouvelles classes sociales, etc.

Contrairement à Beck ou Giddens, qui ont étudié les mêmes phénomènes, elle n'a jamais éprouvé le besoin de référer ses descriptions minutieuses à des concepts extérieurs, comme celui de modernité. Ce terme ne figure d'ailleurs pas dans l'index de son ouvrage de synthèse (Sassen, [2007] 2009 : 325-338).

John Rawls et la théorie de la justice

La question de la justice est au cœur des interrogations collectives sur le monde d'aujourd'hui. La lutte contre la pauvreté est une des priorités de l'action des organisations internationales, alors qu'environ 10 % de la population mondiale vit en dessous du seuil de pauvreté. Dans les pays développés, la croissance des inégalités est aujourd'hui considérée comme étant le principal facteur de risque économique. C'est dans ce contexte qu'il faut replacer la *Théorie de la Justice* ([1971] 1987) développée par John Rawls, qui redéfinit complètement les responsabilités des individus et de la collectivité dans la recherche d'une société meilleure.

Rawls distingue justice et égalité : les inégalités ne sont pas toutes contraires à la justice qui peut conduire rechercher une distribution optimale des inégalités, afin d'améliorer la situation de ceux qui ont le moins. Cependant, Rawls introduit une limite intrinsèque à l'acceptabilité des inégalités, en reconnaissant à chacun un droit inaliénable à un certain nombre de biens, qualifiés de biens premiers nécessaires à la dignité de la personne dans une société donnée. La définition de ces biens a évolué sensiblement entre *Théorie de la Justice* et *La justice comme équité*, qui intègre une référence au concept de capacités, sous l'influence de Sen (Rawls, [2001] 2008 : 88-90). Le travail de Rawls a profondément renouvelé notre conception de la justice, alors que, s'attachant à la description des mécanismes réels, il n'a fait aucune référence à l'idée de modernité, qui ne figure dans les index d'aucun de ses deux livres.

Amartya Sen et le refus de la pauvreté

Les sociétés contemporaines sont tiraillées entre deux aspirations contradictoires : l'une pousse les individus à plus d'autonomie et de responsabilité ; l'autre leur fait rechercher une plus grande solidarité et une meilleure protection collective contre les risques de l'existence. Amartya Sen, prix Nobel d'économie en 1998 pour sa théorie de l'inégalité (Sen, 1973), a cherché à réconcilier, à travers la notion de renforcement des capacités (*capabilities*), la responsabilisation des individus et la recherche de l'équité sociale. La problématique des capacités constitue un complément à la conception rawlsienne de la justice (Sen, [1992] 2000 : 127-149).

Pour Sen, une mise en œuvre concrète du principe de justice implique que les individus soient réellement capables d'effectuer les actions leur permettant d'accéder aux ressources découlant de la théorie des biens premiers. Pour cela, la problématique des biens premiers est incomplète, car une même allocation de biens ne garantit pas que deux personnes différentes puissent accomplir les mêmes actions et accéder aux mêmes avantages :

« Des personnes différentes peuvent avoir des possibilités tout à fait dissemblables de convertir le revenu et autres biens premiers en bien-vivre et en liberté individuelle, si appréciées dans une vie humaine. La relation entre ressources et pauvreté est donc à la fois variable et profondément tributaire des caractéristiques précises des personnes dont il s'agit et de l'environnement – tant naturel que social – où elles vivent. » (Sen, [2009] 2010)

Amartya Sen nous offre donc une grille d'analyse particulièrement stimulante pour penser un des enjeux majeurs des sociétés contemporaines et une des lignes de fracture centrales dans l'évolution du monde. Il le fait sans recourir au paradigme de la modernité qui, là encore, n'est pas mentionnée dans les index de ses livres.

Hans Jonas et le principe Responsabilité

Dans *Le principe responsabilité*, publié en 1979, Hans Jonas conteste les mythes fondateurs de la modernité : la foi dans un progrès conçu comme une évolution positive et sans fin des relations entre la nature et de l'homme, le second disposant librement de la première. Depuis le rapport Meadows ([1972] 1973), nous savons que les ressources naturelles sont limitées et limitent les marges de manœuvre des sociétés humaines. Jonas renverse la logique de l'adage formulé au 16^e siècle, début des « temps modernes » par Jean Bodin : « il n'est de richesses ni force que d'hommes ». Il constate que « la nature ne pouvait pas prendre de risque plus grand que de laisser naître l'homme [...] Dans l'homme, la nature s'est perturbée elle-même » (Jonas, [1978] 1990 : 189).

Depuis la nuit des temps, la nature fut le réceptacle d'une humanité fragile et précaire. En raison de la puissance des techniques qui sont aux mains de l'homme, c'est la nature qui est aujourd'hui fragile et précaire et les menaces qui pèsent sur elle remettent en cause la survie à long terme de l'humanité : « Ce n'est plus comme jadis la nature, mais justement notre pouvoir sur elle qui désormais nous angoisse, et pour la nature et pour nous-mêmes » (Jonas, 1998). Vivement attaquée comme « anti-moderne » par Habermas, cette position éthique a cependant contribué à l'émergence du paradigme du développement durable et du principe de précaution, deux éléments majeurs du renouvellement de l'action collective dans le monde

contemporain.

Edgar Morin et la pensée complexe

C'est autour de la notion de complexité qu'Edgar Morin a conceptualisé les grandes mutations des sociétés contemporaines, la complexité du monde renvoyant nécessairement à celle de la pensée (Morin, 2005). Morin part du constat d'échec de la modernité logique dans sa version cartésienne :

« Le type de pensée dit cartésien a suscité, depuis le 17^e siècle, une tradition qui s'est enracinée dans notre culture, qui forme les esprits dès l'école élémentaire ; elle nous enjoint, pour connaître le monde, de réduire le complexe au simple, c'est à dire de séparer ce qui est lié, d'unifier ce qui est multiple, d'éliminer tout ce qui apporte désordre ou contradictions dans notre entendement. Notre esprit est gouverné par des principes de disjonction, de réduction et d'abstraction, ce qui a sans doute permis, pendant trois siècles, de très grands progrès de la connaissance scientifique. Toutefois, ce découpage de la réalité et des problèmes est mutilant : le tout n'est jamais seulement l'addition des parties, c'est quelque chose de plus dans la mesure où il produit des qualités qui n'existent pas dans les parties séparées. Les conséquences nocives de ce type de pensée se sont révélées de manière frappante au 20^e siècle où les connaissances sont de plus en plus disjointes et morcelées, rendant impossible la considération du tissu commun » (Morin, [2008] 2011 : 184-185).

A Descartes, Morin oppose Pascal comme précurseur de la logique systémique et de la pensée complexe :

« Toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens pour impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties. » (Pascal, [1670] 1962 : 1110)

Pour Morin, cette pensée complexe, corollaire nécessaire de l'avènement d'une société du savoir, est directement liée à la remise en cause des dogmes de la modernité. Dans un petit texte, rédigé en 1999 à la demande de l'UNESCO sur *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Morin note que « si la modernité se définit comme foi inconditionnelle dans le progrès, dans la technique, dans la science, dans le développement économique, alors cette modernité est morte. » (Morin, 1999)

Et pour conclure provisoirement

Toutes ces œuvres ont peu de choses en commun, à ceci près qu'elles n'utilisent pas le concept de modernité pour penser aujourd'hui et qu'elles proposent un nouveau type d'articulation de l'individuel et du collectif, dans un rapport transformé aux institutions et aux territoires. Elles montrent qu'un chemin est possible pour ne pas penser l'avenir comme l'éternel retour d'une modernité révolue.

Cela ne retire rien à l'extraordinaire apport historique de l'idée de modernité. Elle a joué un rôle essentiel comme concept unificateur de représentations du monde qui laissaient à

l'homme une place pour agir librement et pour changer l'ordre des choses. Elle a permis ainsi d'accompagner la transformation des sociétés en servant de repère et de légitimation aux mobilisations sociales et politiques. Cette fonction, elle continue à la remplir dans des sociétés marquées par tes tensions majeures entre des structures traditionnelles archaïques et des secteurs de la population largement ouverts sur le monde contemporain. Mais cela n'a plus rien à voir avec un projet scientifique. Aujourd'hui, la notion de modernité n'a plus aucune pertinence herméneutique (pour tant est qu'elle en ait jamais eu...) et l'addiction à la modernité exerce sur l'exercice de la pensée une influence hypnotique analogue à celui de certaines drogues sur le fonctionnement du cerveau.

Bibliographie

- APPADURAI A., 1996, *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press ; édition française, 2001, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot [traduit de l'américain par F. Bouillot].
- AUGÉ M., 1992, *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.
- BAUDELAIRE C., 1863, « Le peintre de la vie moderne. Modernité », *Le Figaro*, 26 et 29 novembre, 3 décembre 1863 ; édition citée, 1976, *Œuvres complètes t.2*, Paris, Gallimard La Pléiade, p. 694-697.
- BAUMAN Z., 2000, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- BECK Ulrich, 1986, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; édition française, 2001, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier Flammarion [traduit de l'allemand par L. Bernardi].
- BECK U., A. GIDDENS and S. LASH, *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity Press, 1994.
- COMPAGNON A., 1990, *Les Cinq paradoxes de la modernité*, Paris, Seuil.
- DEAR M.J., 2000, *The postmodern urban condition*, Oxford, Blackwell Publishers.
- DUBÉ R. et al. (dir.), 2009, *Modernité en transit. Modernity in transit*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa.
- DUSSEL E., 1993, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara, Ediciones de la Universidad de Guadalajara ; édition anglaise, 1996, *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, New York, Humanities Press [traduit de l'espagnol en anglais par E. Mendieta].
- FEATHERSTONE M., S. LASH and R. ROBERTSON (eds.), 1995, *Global Modernities*, London, Sage.
- FOUCAULT M., 1984, « What is Enlightenment », in Rabinow P. (ed.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, p. 32-50 ; édition française, 2001, « Qu'est-ce que les lumières ? », *Dits et Écrits t.2*, p.1381-1396.
- FOUCAULT M., 1989, *Résumé des cours au Collège de France*, Paris, Julliard.
- FOUCAULT M., 2001, *Dits et Écrits, 2 tomes*, Paris, Quarto Gallimard.
- GIDDENS A., 1990, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, in association with Basil Blackwell, Oxford, and Stanford University Press, Stanford ; édition française, 1994, *Les Conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan [traduit de l'anglais par O. Meyer].
- HABERMAS J., 1981, «La modernité, un projet inachevé», *Critique*, t. 37, n°413, octobre, p.950-969.

- HABERMAS J., 1985, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main ; édition française, 1988, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Paris, Gallimard [traduit de l'allemand par C. Bouchindhomme et R. Rochlitz].
- JAMESON F., 2002, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*, London – New York, Verso.
- JONAS H., 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp ; édition française, 1990, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Champs Flammarion [traduit de l'allemand par J. Greisch].
- JONAS H., 1998, *Pour une éthique du futur*, Payot-Rivages, Paris ; recueil de deux textes *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (reprise partielle), Frankfurt am Main & Leipzig, Insel Verlag, 1992, et *Philosophie, Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, [traduits de l'allemand par Ph. Ivernel et S. Cornille].
- KANT I., 1784, « Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? », *Berlinische Monatsschrift*, Dezember 1784, 481-494 ; édition française, 1985, « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières », *Œuvres philosophiques t.2*, Paris, Gallimard La Pléiade [traduit de l'allemand par H. Wismann], p.209-217.
- LATOUR B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- LEFEBVRE H., 1962, *Introduction à la modernité. Préludes*, Paris, Editions de Minuit.
- LIPOVETSKY G., 2004, *Les Temps hypermodernes* (avec Sébastien Charles), Paris, Grasset.
- LUHMANN N., 1992, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- LYOTARD J.-F., 1979, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit.
- MEADOWS D., D. MEADOWS, J. RANDERS & W. W. BEHRENS III, 1972, *The limits to growth*, New York, Universe books; édition française, 1973, *Halte à la croissance ? Rapport sur les limites de la croissance*, Paris, Fayard [traduit de l'américain par J. Delaunay] .
- MORIN E., 1999, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, UNESCO – Seuil.
- MORIN E., 2005, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil.
- MORIN E., 2008, *Mon chemin. Entretiens avec Djénane Kareh Tager*, Paris, Fayard ; édition citée Collection Points, 2011.
- PASCAL, 1670, *Pensées*, Paris, Guillaume Desprez ; édition citée, 1962, Paris, Gallimard La Pléiade.
- RAWLS J., 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge (Massachussets), The Belknap Press of Harvard University Press ; édition française, 1987, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil [traduit de l'américain par C. Audard].

- RAWLS J., 2001, *The Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge (Massachussets), The Belknap Press of Harvard University Press ; édition française, 2003, *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, Paris, La Découverte [traduit de l'américain par B. Guillaume].
- SASSEN S.,1991, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton, Princeton University Press; édition française, 1996, *La ville globale*, Paris, Descartes et Cie [traduit de l'américain par D.-A. Canal].
- SASSEN S., 2006. *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Princeton University Press, ; édition française, 2009, *Critique de l'Etat. Territoire, Autorité et Droits de l'époque médiévale à nos jours*, Paris, Demopolis – Le Monde Diplomatique [traduit de l'américain par F. Israël].
- SASSEN S., 2007, *A Sociology of Globalization*, New York, W.W. Norton & Company; édition française, 2009, *La globalisation. Une sociologie*, Paris, Gallimard [traduit de l'américain par P. Guglielmina].
- SEN A., 1973, *On Economic Inequality*, Oxford, Clarendon Press, & New York, Norton.
- SEN A., 1992, *Inequality Reexamined*, Oxford, Oxford University Press ; édition française, 2000, *Repenser l'inégalité*, Paris, Seuil [traduit de l'anglais par P. Chemla] ; édition citée Collection Points, 2012.
- SEN A., 2009, *The Idea of Justice*, London, Penguin Books, & Cambridge (Massachussets), Harvard University Press ; édition française, 2010, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion [traduit de l'anglais par P. Chemla] ; édition citée Collection Champs Essais, 2012.
- TOURAINÉ A., 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.
- VASARI G., 1550, *Le Vite de' più eccellenti architetti, pittori et scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri, descritte in lingua toscana*, Firenze, Lorenzo Torrentino ; édition française, 1839-1842, *Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes*, en 10 tomes, Paris, Just Tessier [traduit de l'italien par L. Leclanché] ; édition disponible, 2007, *Vies des artistes*, Paris, Grasset, Les Cahiers Rouges.
- VATTIMO G., 1985, *La fine della modernità*, Milan, Garzanti ; édition française, 1987, *La Fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Seuil [traduit de l'italien par C. Alunni].