



LA QUESTION DE MODERNITE ET DE POST MODERNITE : UN ENJEU POLITIQUE

G. LEFOUOBA

*Faculté des Lettres et des Sciences Humaines,
Université Marien Ngouabi,
B.P. 69 Brazzaville, Congo.*

RESUME

Le présent article ne prétend pas résoudre les questions sur la modernité et la post modernité. Il se situe dans la ligne de la critique du modèle industriel de développement et voudrait éclairer littéralement quelques une des questions qui ont été posées sur la société post industrielle et relever certains aspects de la critique contemporaine. La pensée post moderne peut alors être définie comme une pensée qui a renoncé aux philosophies de l'histoire et comme une critique de toutes les formes de philosophie du sujet, individuel et collectif.

Mots-clés : *Post modernité ; Modernité ; Sujet ; Praxis ; Raison ; Capitalisme ; Post industriel ; Critique ; Entendement. Liberté ; Progrès*

ABSTRACT

The present article does not pretend to solve all questions on modernity and post modernity. It is rather situated on the line of criticism of industrial development and would like to bring more light to some questions which have been asked on post industrial society and emphasize some aspects of contemporary criticism. The postmodern thought can therefore be defined as a thought that has renounced historical philosophies and as a criticism of all forms of philosophy of the collective and individual subject.

Key words : *Post Modernity ; Modernity ; Subject ; Praxis ; Reason ; Capitalism ; Post Industrial, ; ;Critical ; Intendment ; Liberty ; Progress*

INTRODUCTION

Le concept de modernité est très actuel dans les débats politiques et philosophiques et apparaît dans le langage courant comme un terme à la mode. Quel est l'itinéraire conceptuel de la modernité ? Quelle aire d'étude recouvre-t-elle ? L'emploi du terme moderne apparaît pour la première fois en latin, et c'est un concept plurivoque.

Le débat sur la « post modernité » est un débat confus dans la mesure où le terme de « post modernité » est utilisé dans des contextes et avec des acceptions très différentes. On pourrait dire que cette confusion est liée à une autre, plus profonde, qui concerne l'interprétation du sens de la modernité. Si ce qui est « post moderne » se définit, en effet, comme ce qui vient après moderne, cela laisse entendre une certaine « fin de la modernité ». Le présent article ne prétend pas résoudre ces questions. Il se situe dans la ligne de la critique du modèle industriel de développement et voudrait éclairer littéralement quelques-unes des questions qui ont été posées sur la société post industrielle et relever certains aspects de la critique contemporaine.¹

La critique de la modernité a pris, en effet, des formes très différentes. Que l'on pense aux différentes figures du traditionalisme, du romantisme, du nietzschéisme, de l'heideggerianisme, etc.

D'un point de vue sociopolitique, on peut dire que les deux grandes cibles des critiques de la modernité furent l'hégéliano-marxisme et la pensée individualiste - libérale. Ce qui unit ces deux versants de la pensée moderne, c'est, d'une part, une croyance dans les « progrès » rationnel (qu'il soit économique, politique, social, culturel ou

éthique). C'est d'autre part une confiance de principe dans les capacités de l'homme - de l'individu ou de la collectivité - de gérer son destin. La pensée post moderne peut alors être définie comme une pensée qui a renoncé aux philosophies de l'histoire et comme une critique de toutes les formes de philosophie du sujet, individuel et collectif.

En tant que concept philosophique, la modernité est pour les uns avant tout le projet d'imposer la raison comme norme transcendante à la société, ou pour les autres la crise de la raison dans l'histoire, ou encore les deux à la fois. Les fondements et itinéraires historiques sont communément nécessaires et/ou admis, la modernité est évoquée et associée avec l'Époque moderne ou « Temps Modernes. Elle commencerait en 1453 avec la prise de Constantinople par l'Empire ottoman, et dont la fin correspond à la Révolution française pour les historiens français et à 1920 pour les écoles historiques anglo-saxonnes. Cependant, certaines de ces affirmations précédentes font l'objet de discussions et de débats, par exemple Guizot fait commencer la modernité en 1492.

L'histoire du mot moderne depuis la racine la plus embryonnaire jusqu'à l'acception la plus complexe dans la littérature, retracé par Hans Robert Haus, apparaît (selon ses recherches) en 1075 dans « la relation d'un synode convoqué par le Pape Grégoire VII » sous la forme de « *modernitas (nostra)* ». Cependant, un autre terme que « *modernitas* » est attesté : le mot *modernus* au V^e siècle au cours de la transition de l'Antiquité romaine au monde chrétien d'Occident ; ces deux termes dérivent de l'adverbe latin romain « *modo* » pris au sens de *maintenant*, *récemment* et du grec « *modos* » qui signifie *d'aujourd'hui*. Ce n'est que plus tard que le terme modernité à proprement parler apparaîtra avec Balzac en 1822. Et c'est François-René de Chateaubriand qui indique être l'inventeur du terme *modernité* dans son ouvrage *les Mémoires outre-tombe* (4^e partie). Il fait référence aux nouvelles dispositions de l'âme de ceux qui comme lui, ou au contraire de lui, ont connu ou n'ont pas connu à la fois l'Ancien Régime, la Révolution et la période qui suit. Le passage dans lequel

¹ Lire Peter Wagner dans *Liberté et discipline*, les deux crises de la modernité, Paris, 1996. Pour ce penseur, la modernité comprend trois phases et est analysée comme un mouvement uniforme et continu de dissolution des structures traditionnelles, aboutissant ainsi à l'essor de l'individualisme, de la liberté et de l'égalité.

Chateaubriand parle de *modernité* est à relier avec les propos qu'il tient sur Lord Byron.

- La dimension philosophique de la modernité comme éclairage ultime à la compréhension de l'opérationnalité du concept et la nature actuelle du débat.

On peut ajuster la modernité à la poursuite de l'idéal développé par les philosophes des Lumières (Rousseau, Kant, Holbach etc.), c'est-à-dire à la lutte contre l'arbitraire de l'autorité, contre les préjugés et contre les contingences de la tradition avec l'aide de la raison. La modernité, c'est vouloir donner à la raison la légitimité de la tutelle politique, culturelle et symbolique, remplacer Dieu ou les ancêtres par une autorité venant de l'homme lui-même à condition qu'il soit guidé par des principes universalisables plutôt qu'assujéti à ses penchants ou à ses intérêts. Au 20^e siècle, les philosophes de l'école de Francfort ont constaté que la modernité comme projet d'émancipation sociale n'a pas tenu ses promesses. La raison mise au service du principe de la conservation de soi est entrée dans un processus historique de domination de la nature externe et interne de l'homme. L'homme s'est lui-même enchaîné par la médiation de cette domination de la nature. Par exemple, le développement technique permis par la raison et la science s'est mué en esclavage vis-à-vis des contraintes sociales que nous produisons grâce à elle. C'est la dialectique de la raison qui explique l'échec de la modernité. La raison, au cours de son histoire, s'est progressivement vidée de sa capacité à déterminer des buts universalisables. Elle devient muette et incapable de dire aux hommes comment vivre. Ses succès n'ont lieu que dans le champ des sciences naturelles et de la technique, pas dans celui de la morale ou de la politique. Pour Habermas, la modernité est un projet inachevé que l'humanité doit défendre et reprendre pour ne point perdre son humanité. Sa philosophie implique de ne pas abandonner le monde social au rapport de force causé par le triomphe de la raison instrumentale (simple moyen) sur la raison entendu au sens de la philosophie grecque ancienne c'est-à-dire comme une recherche des fins et de leurs déterminations.

Dans ses conditions, l'homme est la résultante de causes qui n'avaient pas prévu les effets qui en découleraient : son origine, son développement, ses espoirs et ses craintes, ses émotions et ses convictions ne sont que le produit d'associations de situations concrètes et non accidentelles., aucune pensée ni aucun sentiment aussi intenses soient-ils, ne peuvent préserver une vie au-delà de la mort.

Le sociologue français Alain Touraine nous révèle dans son ouvrage *Critique de la modernité* (Fayard, 1992) qu'il ne faut pas dissocier les deux visages de la modernité, à savoir la rationalisation (portée par la Renaissance et la philosophie des Lumières) et la subjectivation (portée par la Réforme). Le Sujet ne doit pas se limiter au rôle d'acteur par l'engagement. Il doit aussi préserver sa liberté, sa créativité et reconnaître celle de ses semblables (dégagement). Autrement dit, si le Sujet se limite à un projet, il ne s'incarnera plus qu'à travers lui et, une fois celui-ci abouti, il sera réduit au statut d'objet (de sa création). En cas de dissociation de la rationalisation et de la subjectivation, il existe, d'une part, un risque totalitariste et, d'autre part, un risque de replis identitaires et communautaristes.

I. - MAX WEBER ET LES SOURCES DE LA REFLEXION CONTEMPORAINE SUR LA POST MODERNITE

Une des sources de la réflexion contemporaine sur la post modernité est le jugement de l'un des grands analystes de la modernité : Max Weber. Le jugement de Weber sur la modernité est un jugement pour le moins ambigu, dans la mesure où l'analyse percutante des progrès de la rationalité dans la modernité occidentale s'accompagne d'une analyse non moins significative du « désenchantement » du monde et d'un pessimisme sur l'avenir de nos sociétés occidentales. On pourrait dire, en ce sens, que Weber prophétisa en quelque sorte un monde que les post modernes se contentent d'analyser. Weber s'interrogeait en effet sur l'avenir du capitalisme et constatait que les motivations religieuses, qui étaient à l'origine de l'éthique de la besogne, avaient disparu. Ce qui ne porte pas conséquence pour l'avenir du

système économique puisque « *le capitalisme vainqueur n'a plus besoin de ce soutien depuis qu'il repose sur une base mécanique* »². En tant que système économique, le capitalisme est devenu un système contraignant, une « cage d'acier ». Et Weber d'ajouter : « *Nul ne sait encore qui, à l'avenir, habitera la cage, ni si, à la fin de ce processus gigantesque, apparaîtront des prophètes entièrement nouveaux, ou bien une puissante renaissance des pensées et des idéaux anciens, ou encore - au cas où rien de tout cela n'arriverait - une pétrification mécanique, agrémentée d'une sorte de vanité convulsive. En tous cas, pour les "derniers hommes" de ce développement de la civilisation, ces mots pourraient se tourner en vérité : "spécialiste sans vision et voluptueux sans cœur - ce néant s' imagine avoir gravi un degré de l'humanité jamais atteint jusque-là"* »³.

Depuis la seconde guerre mondiale, les analyses sociologiques et socio-économiques se sont multipliées. Elles tentent de rendre compte des modifications essentielles que le modèle industriel de développement a connues dans tous les domaines, que ce soit celui de l'évolution technique, des relations économiques, des mentalités ou des idéologies⁴.

Rappelons seulement quelques jalons dans ce champ de recherche.

Un ouvrage pionnier fut certainement celui de David Riesman⁵ qui, à partir des recherches menées en 1948-1949, diagnostiquait qu'après le passage des sociétés traditionnelles à la société industrielle moderne, nous étions en voie de passer à une troisième forme de société. Riesman se plaçait essentiellement au niveau de ce qu'il appelait le « caractère social » et proposait une sorte de

sociologie des mentalités. Il décrivait le passage d'un caractère « intro-déterminé » (correspondant au capitalisme d'entreprise ou de concurrence) à un caractère « extra-déterminé » (correspondant à un capitalisme d'organisation). Quelles que soient les critiques méthodologiques que l'on puisse faire à son ouvrage, le style de ses analyses fut destiné à faire école et, sans aucun doute, on en retrouve non seulement l'inspiration fondamentale, mais aussi souvent des éléments identiques de contenu, dans des ouvrages, d'inégale valeur, comme ceux de Daniel Bell⁶, Marshal McLuhan⁷, John Kenneth Galbraith⁸, Alvin Toffler⁹, Charles Reich¹⁰, Christopher Lash¹¹ ou Gilles Liposvetski¹². Ces ouvrages, plus sociologiques que philosophiques, constituent néanmoins une toile de fond pour les réflexions que nous voudrions mener.

On pourrait dire également que toute la réflexion sur la société post industrielle constitue une forme d'alternative à la manière dont Marx voyait la relève et le dépassement du capitalisme dans une société socialiste ou communiste. Mais nous ne pourrions envisager ce débat dans le cadre de cet article.

Par ailleurs, un autre débat, plus spécialisé, s'est inscrit dans le cadre général du débat sur la post modernité : il s'agit du débat sur le modernisme, débat qui concerne

⁶ Daniel Bell, *La société post-industrielle*, trad. P. Andler, Paris, Laffont, 1973 ; *Les contradictions culturelles du capitalisme*, trad. M. Matignon, Paris, PUF, 1979.

⁷ Marshal McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, 1962, trad. Fr., *La Galaxie Gutenberg face à l'ère électronique*, Paris, Mame, 1967.

⁸ John Kenneth Galbraith, *The new industrial state*, 1967, trad. Fr. *Le nouvel Etat industriel, Essai sur le système économique américain*, Paris, Gallimard, 1968.

⁹ Alvin Toffler, *Le choc du futur*, trad. S Roche, Paris, Denoël, 1971.

¹⁰ Charles Reich, *Le regain américain*, trad. P. Vielhomme et B. Callais, Paris,

¹¹ Christopher LASH, *Le complexe de Narcisse : la nouvelle sensibilité américaine*, Paris, Laffont, 1981.

¹² Gilles Lestskipovi, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, fortement influencé par D. Bell.

² Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. de l'allemand par J. Chavy, Paris, Plon, 1964, p.250.

³ O. c., p.251.

⁴ Cf, ici même, André Bertin, « Le modèle industriel comme modèle énergétique ».

⁵ David Riesman, *The Lonely Crowd*, trad. Fr. *La foule solitaire. Anatomie de la société moderne*, Paris, Arthaud, 1964.

essentiellement le destin de l'art dans les sociétés contemporaines et la fin de ce qu'on a appelé les « avant-gardes ». De ce débat, il sera relativement peu question dans cet article, sauf dans la mesure où il a des incidences directes sur les questions que nous voulons analyser¹³.

Selon Michel Freitag, « la modernité est un mode de reproduction de la société basée sur la dimension politique et institutionnelle de ses mécanismes de régulation par opposition à la tradition dont le mode de reproduction d'ensemble et le sens des actions qui y sont accomplies est régulé par des dimensions culturelles et symboliques particulières. La modernité est un changement ontologique du mode de régulation de la reproduction sociale basée sur une transformation du sens temporel de la légitimité. L'avenir dans la modernité remplace le passé et rationalise le jugement de l'action associée aux hommes. La modernité est la possibilité politique réflexive de changer les règles du jeu de la vie sociale. La modernité est aussi l'ensemble des conditions historiques matérielles qui permettent de penser l'émancipation vis-à-vis des traditions, des doctrines ou des idéologies données et non problématisées par une culture traditionnelle ».

II. - LE PROJET CRITIQUE DE LA POST MODERNITE SUGGERE PAR HABERMAS

Il est utile de prendre comme armature conceptuelle les classifications proposées par J.

¹³ Cfr, essentiellement Peter Burger, *Théorie der Avant-garde*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982, Andreas Huyssen, « Mapping the postmodern », in *New German Critique*, n°33, Fall 1984, pp. 5-52 et Felix Torres, *Déjà vu. Post et néo modernisme : le retour du passé*, Paris, Ramsay, 1986. Il faut signaler aussi un ouvrage récent et original, Scott LASH, *Sociology of postmodernism*, London and New York, Routledge, 1990. LASH défend la thèse que le postmodernisme est un mouvement essentiellement culturel, qui se caractérise par une « de-différenciation » (alors que le modernisme était marqué au contraire par une différenciation).

Habermas¹⁴, en raison à la fois de son projet critique et des liens établis entre post modernité et politique.

Le projet critique consiste à « mettre en perspective » les débats idéologiques contemporains par rapport à l'histoire de la modernité occidentale. Habermas montre, en effet, qu'il est ruineux de dissocier les projets de « modernisation » de leur enracinement historique et de présenter alors la modernisation « comme un modèle général de processus d'évolution sociale, indifférent au cadre spatio-temporel auquel il s'applique »¹⁵. Nous devons au contraire nous référer aux débats qui accompagnèrent les développements de la modernité européenne pour en comprendre correctement les enjeux.

Habermas rapproche les débats contemporains sur la modernité et la post modernité des débats qui eurent lieu entre les « post hégéliens ». Il estime que c'est à partir de Hegel - et dans la philosophie de Hegel - qu'une claire conscience des enjeux de la modernité se fit jour et que s'ébauchèrent les orientations que l'on retrouve actuellement dans les débats sur la postmodernité.

Parmi les « post hégéliens », Habermas distingue trois courants :

1. Les hégéliens de gauche qui évoquent la raison contre la raison (une raison éthique et utopique contre la raison instrumentale), tradition qui ira jusqu'au marxisme et au courant que Habermas appelle la « philosophie de praxis » ;

¹⁴ J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, trad. De l'all. Par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988 ; « La modernité, un projet inachevé » in *Critique*, t.37, n°413, oct. 1981, pp.950-969. L'adoption de la classification habermassienne est ici purement pragmatique et n'implique pas que nous assumions les jugements, souvent péremptaires et injustes, que Habermas porte sur les post-modernes.

¹⁵ J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op, cit, p.3.

2. Les hégéliens de droite, qui acceptent la modernisation sociale (capitalisme, Etat bureaucratique), mais non la modernité culturelle et les exigences d'universalisation de l'éthique;
3. Nietzsche qui refuse l'entièreté de la raison.

Actuellement, les hégéliens de gauche ont leur successeur dans *les philosophes de la praxis* : ceux qui défendent la modernité (y compris Habermas lui-même) ; les hégéliens de droite ont comme successeurs ceux que Habermas appelle les *néoconservateurs* qui séparent modernisation sociale et modernité culturelle : ils sont postmodernes, en un premier sens, dans leur dévalorisation de la culture et de l'histoire. Nietzsche a comme successeurs, les post modernes, en un second sens, ou encore les antimodernes selon certains textes de Habermas (Heidegger, Derrida, Bataille, Foucault...) qui radicalisent la critique de la raison. Apparaît, enfin, un nouveau courant, les *vieux conservateurs*, refusant également la modernité dans son ensemble et prônant un néo-aristotélisme (comme Léo Strauss, et plus récemment les penseurs comme Alsdair McIntyre)¹⁶.

Habermas estime que les jeunes hégéliens ont initié une critique de la modernité telle qu'elle était comprise par Hegel et par ses contemporains et que cette critique est encore, en certain sens, d'actualité. « *Aujourd'hui encore, notre état d'esprit demeure celui qu'engendrèrent les jeunes hégéliens en prenant leurs distances, tant vis-à-vis de Hegel que de la philosophie en général* »¹⁷. Les jeunes hégéliens de gauche ou de droite dénoncent la mystification des Lumières et les traits autoritaires d'une raison conçue comme conscience de soi, c'est-à-dire limitée au principe de subjectivité. Mais au-delà de cette unité, il y a des profondes divergences :

1. Les hégéliens de gauches: leur critique « *entend mobiliser, contre la rationalisation unilatérale du monde bourgeois, contre la mutilation que subit la raison, le potentiel que, au fil de l'histoire, elle a accumulé dans l'attente de la délivrance* »¹⁸. En d'autres termes, il s'agit bien d'un mouvement qui entend assumer les acquis de la modernité en utilisant les potentialités de la raison pour résoudre les défauts d'une raison unilatérale (ou seulement instrumentale). C'est dans cette perspective que les intellectuels ou les artistes se sont considérés comme des avant-gardes, menant le procès de la modernité jusqu'à ses limites.
2. Les hégéliens de droite : ils reconnaissent les désordres de la société bourgeoise, mais estiment, à la suite de Hegel, que l'Etat et, éventuellement, la religion seront à même d'y remédier. De ce point de vue, ils se méfient des intellectuels qu'ils soupçonnent ou accusent de pousser la critique selon une logique qui est celle de l'entendement rationnel¹⁹.

III. - LA MODERNITE ET LA POST MODERNITE COMME UNE QUESTION ESTHETIQUE D'ALLURE POLITIQUE ET D'ESSENCE HUMANISTE

La modernité est un idéal type au sens de Weber, une construction théorique qui tente de correspondre à une réalité empirique historique. Baudelaire a pour sa part affirmé : « *La modernité, c'est le fugitif, le transitoire, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable.* » (Le Peintre de la vie moderne, "La modernité"). Ce sens s'est imposé en esthétique et théorie littéraire, en parallèle aux termes anglais de "Modernism" (beaucoup plus vaste que son

¹⁶ A vrai dire, il s'agit d'un courant nouveau : on retrouverait, depuis la Révolution française, des penseurs qui, comme Burke d'abord, et ensuite comme de Bonald ou de Maistre, souhaitent une restauration de l'Ancien Régime.

¹⁷ J. HABERMAS, op. cit, p.64.

¹⁸ O. c., p.68.

¹⁹ O. c., p.68.

calque français "Modernisme") et allemand de "Moderne". Les œuvres de Walter Benjamin et Theodor Adorno, par exemple, s'inscrivent clairement dans cette ligne française du XIXe siècle.

La contribution du poète mérite d'être retenue par sa pertinence et son caractère dynamique du point de vue de l'existence individuelle comme donnée essentielle de la vie comme recherche de la joie et de la bonne vie.

Dire cela, c'est évidemment livrer à la réflexion de chacun que tout homme a pu être confronté à la nouveauté, voir à l'esprit progressiste qui n'a pas manqué de faire *florès* dès lors qu'il s'est agi, au cours de l'histoire, de remettre en cause les traditions, les habitudes, les modes de vie, les perceptions communes et habituelles, voire les lois. Être moderne, c'est avant toute chose, *vivre avec son temps* et non pas désirer conserver ce qui est jugé ancestral. De ce point de vue, la modernité apparaît comme une crise, une crise des valeurs, mais aussi une crise de la pensée et une crise politique, qui concerne notamment la notion de *progrès* et conduit à interroger les principes fondamentaux de la vie politique. Le philosophe qui thématise fortement cette question dans la période récente est Edmund Husserl, dans son ouvrage intitulé *la Crise des sciences européennes et la phénoménologie* et dans la conférence donnée à Vienne en 1935 (*la Crise de l'humanité européenne et la philosophie*). Il n'est pas question ici de rendre compte de cet ouvrage, mais on peut en donner un aperçu en disant que ce que Husserl analyse est bien la *modernité*, perçue en tant que *crise*. On peut aussi arguer comme beaucoup que le champ de l'interrogation intellectuelle connu sous le vocable de Philosophie n'est rien d'autre que l'ouverture d'une crise, d'une brèche ouverte dans les opinions les mieux reçues. L'étymologie grecque du terme (*krisis*) signifie qu'on a affaire à un *jugement*. Ce qui nous intéresse ici est donc que la *modernité* se reconnaît comme le champ ouvert à un certain type de problèmes et nécessite des questionnements qui mettent en crise les opinions reçues. La *modernité* pourrait alors être décrite avec des constantes (par exemple,

le grand crédit accordé à un certain type de science). Néanmoins, si la notion de modernité est en soi concevable du fait de sa signification globale (est moderne toute attitude qui s'en prend aux traditions ou au passé), il peut ne pas être très exact, ou en tout cas très clair d'affirmer qu'il y a *une* modernité.

Les nouveaux horizons de la vie politique ouverte par la colère anti-théologique de Machiavel, et des nouveaux espace conquis par la Science avec Lord Chancellor Francis Bacon et René Descartes ne sont pas nécessairement à assimiler avec les Lumières médiévales chrétiennes du XIIe siècle et avec les Lumières du XVIIIe siècle. La *modernité* se veut en rupture (quelles que soient les significations du terme) avec ce qui précède, notamment, les traditions. La chose est nette dans le *Discours de la méthode* de Descartes, qui remet en cause la scolastique aristotélicienne et une certaine conception du bien vivre humain et, partant, du meilleur régime, puisque le *Discours de la méthode* indique que si la recherche de la vérité est bien toujours pour lui la fin que doit poursuivre le philosophe, cette fin a cependant besoin de la recherche du « plus utile » (expression que l'on retrouvera chez un moderne paradoxal, Jean-Jacques Rousseau, à la fin de la première partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) : *devenir comme maître et possesseur de la nature*, afin de prolonger la vie ou de la conserver. Ce mot d'ordre cartésien est paradigmatique de ce qu'il est convenu d'appeler *la modernité*, laquelle va produire deux camps distincts et farouchement gardés : les tenants de la nature politique de l'être humain, par définition platoniciens et aristotéliciens, que les critiques rapides taxent « d'essentialisme », et de l'autre côté les partisans de l'idéalisme subjectif, que l'on peut globalement rassembler pour la commodité de l'exposé sous la bannière de l'auto-construction du Sujet (de l'Ego). En un mot et pour être plus clair, on pourra considérer que ce qui détermine le citoyen antique, c'est sa naissance dans une Cité (laquelle va avoir ensuite à se penser par rapport à la Rome de l'Empire et à l'irruption du christianisme en Europe), tandis que le citoyen moderne est un être qui, par nature, échappe à la vie politique et n'y entre

que pour constituer et renforcer ce qui lui sera propre (voir : les théories du contrat social). Le modèle ultime de l'abandon de la vie politique se trouve dans la Cinquième Promenade des *Rêveries du promeneur solitaire* de Rousseau. Au passage on voit bien que pour les Modernes, la vie politique est fondée sur la *convention*, alors que pour les Anciens, elle est *kata phusikè*, c'est-à-dire *par nature*. Par ailleurs, le rejet de la tradition qui caractérise la Modernité, ne doit pas faire illusion sur la nature même de la tradition. Comme le souligne quelque part Léo Strauss, la critique de la tradition est devenue à son tour une tradition dans la modernité. Le fait majeur de la Modernité est qu'elle met en scène l'individu humain qui est à lui-même son propre fondement et sa propre fin, indépendamment de toute référence à une transcendance. L'individualisme et la liberté vont par ce fondement être *l'alpha* et *l'oméga* caractéristiques des revendications de la vie moderne.

Autrement dit, la *modernité* est un changement de paradigme politique dans la manière dont l'homme va se représenter le monde. Situé dans la vie Antique dans un réseau de rapports hiérarchiques selon sa participation à la vie politique et religieuse, l'individu va progressivement faire prévaloir sa volonté d'agir dans la communauté politique, par le biais du consentement, grâce auquel il abandonne une partie de sa puissance pour bénéficier de droits. On peut noter que la vie religieuse antique fait partie du cadre politique commun : il n'y a pas de rupture entre l'espace privé et l'espace public. Le développement et l'approfondissement des questions touchant la conscience va participer à la dissociation des deux domaines. Une des pistes qui permettrait de penser le passage de l'Antiquité à la Modernité semble pouvoir être cherchée dans l'impact du Stoïcisme. Dans le Stoïcisme, en effet, l'individu et sa volonté sont valorisés, à la fois dans la définition des biens et dans le rapport de la sagesse à la nature. La théorie de *l'oikeiosis*, l'idée même de cosmopolitisme, le rapport à l'intériorité sont des thèmes stoïciens, qui sont repris à des degrés divers dans le Christianisme platonicien, notamment par saint Augustin.

Cependant, et avant de chercher tout ce que la Modernité doit au Christianisme, et avant de prendre en bloc l'opinion selon laquelle la Modernité serait un *Christianisme sécularisé*, il faudrait rentrer dans les détails de la constitution de la question théologico-politique telle qu'elle se pose à l'Empire Romain chrétien et telle qu'elle s'articule de nouveau dans la Renaissance médiévale des XIIe et XIIIe siècles sous le pontificat de Grégoire VII. Les Lumières modernes marquent de manière significative la modernité politique et l'on peut dire que son fondement s'articule autour de la théorie du contrat formulé par Rousseau. L'homme de la modernité va être celui qui, par son travail, accède au statut d'homme libre et partant, de citoyen. Par cet énoncé, le philosophe John Locke place la modernité comme précurseur immédiat de l'humanisme marxiste. De l'ancienne aristocratie, on retiendra quelques privilèges, mais la tendance de la modernité est une égalisation des droits, une tendance à nourrir *une passion de l'égalité* (Tocqueville). Il faut aussi noter la sécularisation de la thématique du travail, inséparable de la naissance du *libéralisme moderne*. Alors que le travail salarié était anciennement mal perçu, au bénéfice du loisir studieux (*otium*), la modernité va réinvestir l'activité mercenaire qu'est le travail salarié pour en faire un adjuvant de taille dans la promotion du citoyen autonome. Par son travail, l'homme moderne va devenir un Sujet qui va se posséder et qui va étendre son être au-delà de ses limites physiques, grâce au droit et approfondir sa propre substance. Ainsi, on aurait tort de sous-estimer la puissance du *libéralisme moderne*, ainsi que ses effets dans la chute des anciennes monarchies et corollairement dans l'émergence des démocraties libérales et bourgeoises.

Parallèlement, le *Ego sum, ego existo* de Descartes, pure saisie de la pensée par elle-même, outre qu'il est l'acte fondateur de la conscience moderne, acte de cet homme qui ne dépend plus que de sa propre orientation, va faire carrière dans la modernité via l'idéalisme allemand sous la bannière de la conscience subjective et des moyens de son objectivation.

CONCLUSION

Habermas fait remarquer que ce qui malgré tout lie encore les hégéliens de gauche et de droite, c'est que jamais ils « n'ont voulu remettre en question les conquêtes de la modernité, autrement dit, ce dont les temps modernes tiraient leur fierté et le sentiment de leur valeur » : c'est-à-dire la conquête de la liberté subjective. C'est pourquoi, parmi les successeurs critiques de Hegel, Nietzsche occupe une place tout à fait spéciale, car il « adopte vis-à-vis de la raison dans son entier, l'attitude que les jeunes hégéliens adoptent vis-à-vis de sa sublimation : la raison n'est rien d'autre que du pouvoir, rien d'autre que cette volonté de puissance pervertie qu'elle recouvre avec tant de brio ». C'est dans la lignée du nietzschéisme qu'il faudra trouver la source d'une certaine conception de la modernité. Les débats post hégéliens se retrouvent, selon Habermas, dans les débats contemporains. Et, de ce point de vue, il faut d'abord brièvement caractériser le projet habermassien lui-même. Pour les théoriciens de la post modernité, notamment Jean-François Lyotard, les sociétés occidentales sont entrées dans une phase historique ultime à partir des années 1980, le "grand récit" de la marche implacable du progrès s'épuisant lamentablement.

L'idée confuse entretenue selon laquelle le développement est identifié au progrès perd sa consistance. On croît de moins en moins que la raison, la science et la technique mettront fin aux croyances, aux superstitions, à la religion. Les grandes idéologies libérales structurées autour des utopies politiques, des idéologies dites du progrès et de l'émancipation du sujet s'effacent. Tout compte fait, la condition post moderne marquerait une rupture historique par rapport à la modernité et situerait son avenir entre le doute et la déconstruction.

La post modernité est, en effet, l'âge où le doute se fait envahissant. Les mouvements contestataires des années 60 ont largement participé à l'ébranlement des valeurs établies, telles la supériorité de la culture occidentale, les bienfaits de la croissance économique, l'adhésion inconditionnelle à la raison et à la science ou à un passé historique commun.

Il y a plus de trente ans, c'est-à-dire en 1979, dans *La Condition post moderne*, J-F. Lyotard définissait le post modernisme comme la recherche d'un dépassement des idéaux progressistes qui se sont développés à partir de l'esprit des Lumières, et une remise en question du rationalisme et du scientisme qui en a découlé. Les idées de progrès, de vérité et de révolution ont été, somme toute, les grandes valeurs du modernisme qui devaient permettre d'atteindre la liberté et le bonheur. La question en guise d'interrogation philosophique : Que restera-t-il de ce courant de fin de siècle ? Comme les termes puissants en philosophie et en sciences sociales et humaines, le terme de modernisme est passé admirablement dans le vocabulaire usuel pour désigner toutes sortes de phénomènes qui ont parfois peu de choses en commun malgré l'essoufflement des analyses post modernes.

Il faut craindre que l'idée de post modernité n'ait été qu'une mode éphémère.

BIBLIOGRAPHIE

1. Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, trad. de l'allemand par J. Chavy, Paris, Plon, 1964, p.250.
2. David Riesman, *The Lonely Crowd*, trad. Fr. La foule solitaire. Anatomie de la société moderne, Paris, Arthaud, 1964.
3. Daniel Bell, *La société post-industrielle*, trad. P. Andler, Paris, Laffont, 1973 ; *Les contradictions culturelles du capitalisme*, trad. M. Matignon, Paris, PUF, 1979.
4. Marshal McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, 1962, trad. Fr., *La Galaxie Gutenberg face à l'ère électronique*, Paris, Mame, 1967.
5. John Kenneth Galbraith, *The new industrial state*, 1967, trad. Fr. *Le nouvel Etat industriel*, Essai sur le système économique américain, Paris, Gallimard, 1968.
6. Alvin Toffler, *Le choc du futur*, trad. S Roche, Paris, Denoël, 1971.
7. Charles Reich, *Le regain américain*, trad. P. Vielhomme et B. Callais, Paris, 1981 .
8. Christopher Lash, *Le complexe de Narcisse : la nouvelle sensibilité américaine*, Paris, Laffont, 1981.
9. Gilles Lipovetski, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.
10. Cfr, essentiellement Peter Burger, *Théorie der Avant-garde*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982,

11. Andreas Huyssen, « Mapping the postmodern », in *New German Critique*, n°33, Fall 1984, pp. 5-52 et
12. Felix Torres, *Déjà vu. Post et néo modernisme : le retour du passé*, Paris, Ramsay, 1986.
13. Scott Lash, *Sociology of postmodernism*, London and New York, Routledge, 1990.
14. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, trad. De l'all. Par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988 ; « La modernité, un projet inachevé » in *Critique*, t.37, n°413, oct. 1981, pp.950-969.
15. Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, Gallimard, 1999.
16. Claude Fouquet, *Histoire critique de la Modernité*, L'Harmattan, Paris, 2007.
17. Perreau-Saussine, Emile, *Les libéraux face aux révolutions : 1688, 1789, 1917, 1933*, Commentaire, printemps, Paris, 2005, p. 181-193.
18. Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992.
19. Balandier, Georges, *Tradition Et Modernité [archive]*, *Dictionnaire des sciences humaines*, P.U.F.