

## L'EUROPE FACE AUX VALEURS « POSTMODERNES » :

### LA LOGIQUE DU MARCHÉ SUFFIRA-T-ELLE ? \*

Christian Arnsperger

Fonds National belge de la Recherche Scientifique &  
Université catholique de Louvain-la-Neuve,  
Chaire Hoover d'éthique économique et sociale

On verra défendues ici au moins trois idées. Tout d'abord, que « le postmoderne », loin de n'être qu'une creuse invention rhétorique, constitue bel et bien le socle paradoxal de valeurs « affaiblies ». Ensuite que l'Europe, d'où est issue cette modernité qui a aujourd'hui pour vocation légitime de s'épuiser elle-même, ne peut être un vecteur de ces valeurs qu'en renonçant aux « faux » universalismes de l'unité métaphysique-identitaire et/ou de l'union économique. Et enfin, que la *vraie* universalisation de la raison européenne peut, quant à elle, être compatible avec une vision de l'économie de marché qui ne tombe pas dans le piège de la violence capitaliste et de la recherche de puissance.

On n'évitera pas quelques méandres, ni l'impression (que l'auteur a aussi eue lors de la rédaction <sup>1</sup>) que l'objet « Europe » lui-même est, dans le cadre de cette discussion de la postmodernité, étrangement *fuyant*. C'est dû, évidemment, à la nature même de la discussion, puisque un universel qui se destine à sa propre dissolution a tendance à se réfugier dans les instances « dissolues » où il s'en va. Mais le résultat sera, espérons-le, une espérance sociale digne du projet postmoderne en ce qu'il a (peut-être) de noble et (peut-être) de légitime.

---

\* Une version abrégée de cet article a été présentée lors du colloque « Die geistige Einheit Europas in ihrer kulturellen Vielfalt » (L'unité spirituelle de l'Europe dans sa diversité culturelle), organisée par l'Association Internationale des Professeurs de Philosophie (AIPPh) à Bonn entre le 28 et le 31 octobre 2000, à l'occasion de son 25<sup>ème</sup> congrès.

<sup>1</sup> Sans vouloir m'exonérer des imperfections de ce qui va suivre, j'ai aussi eu le même sentiment en lisant deux ouvrages pourtant très différents l'un de l'autre, mais portant tous deux sur l'Europe, son passé, son avenir : Jacques DERRIDA, *L'Autre cap*, Paris, Minuit, 1991, et Maurice BELLET, *L'Europe au-delà d'elle-même*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996. Le problème est donc, probablement, inhérent à l'objet de l'étude : l'Europe, universelle et particulière ...

## 1. Le postmoderne, source de valeurs ?

### *Un savoir sans savoir*

Peut-être, comme le suggère Richard Rorty, ne faudrait-il guère parler « du postmoderne », car le préfixe *post* ne sait trop ce qu'en l'occurrence il désigne.

Le mot “postmoderne” a été presque vidé de son sens à force d'avoir été utilisé pour signifier tant de choses différentes. Si vous lisez au hasard une douzaine des milliers de livres dont les titres contiennent le mot “postmoderne”, vous rencontrerez une douzaine de définitions extrêmement variées de cet adjectif. J'ai souvent prétendu que nous ferions mieux de nous en passer — que le mot est tout simplement trop vague pour suggérer quoi que ce soit.<sup>2</sup>

Et pourtant, l'usage de ce mot est en lui-même un phénomène culturel significatif, qu'il vaudrait la peine d'interroger pour lui-même. Antoine Vergote soumet que derrière l'utilisation du préfixe *post* se logerait le sentiment tantôt tragique, tantôt triomphaliste, mais en fin de compte peu porteur de créativité, d'une cassure radicale par rapport à un passé :

Dans le discours contemporain circulent des termes aux sonorités emphatiques, qui font entendre une rupture avec le passé, accomplie et regrettée ou applaudie et désirée, souvent on ne le sait pas bien. “Post-chrétien” est un des termes nomades, formant parfois une caravane avec “post-théiste”, “postmétaphysique” et “postmoderne”. Ces appellations, qui ne témoignent pas de beaucoup d'imagination, attestent au moins le souci de s'affirmer dans son originalité en prenant congé d'un type de culture antérieure. Emprunté à la réaction contre l'architecture sévèrement fonctionnelle, “post-moderne” indique souvent l'état d'esprit d'un monde qui ne croit plus au mythe du progrès. Et “post-chrétien” ? Le mot implique apparemment la conviction que nous avons dépassé tout ce que les usagers du terme sous-entendaient par “chrétien”.<sup>3</sup>

Bon nombre de penseurs (et nous pourrions en citer bien d'autres) semblent donc d'accord pour rejeter le terme de « postmodernité » comme une aberration culturelle passagère — soit qu'il désigne mal ce qu'à raison elle entend désigner (Rorty), soit qu'il désigne à tort quelque chose qui n'a pas eu lieu (Vergote).

Ce qui n'aurait pas eu lieu, ce serait le plat « dépassement » des cadres axiologiques et esthétiques passés ; ainsi, se bercer de la douce et prométhéenne illusion d'une « nouveauté radicale », ce serait éluder la tâche cruciale de notre temps, à savoir le *réinvestissement créatif des cadres passés*. Il faudrait dès lors concentrer les efforts sur l'articulation entre remémoration et herméneutique : « Entre le passé historique (...) et le présent, la remémoration tisse des rapports qui se renouvellent au gré des expériences et des questions actuelles. »<sup>4</sup> Cependant, n'est-ce pas précisément à la lumière des sciences humaines nées au cœur de l'Europe au courant du XIX<sup>ème</sup> siècle que la croyance en un progrès historique a d'abord été exaltée (notamment par le positivisme et le matérialisme historique), puis battue en brèche (notamment par le nihilisme

---

<sup>2</sup> Richard RORTY, « Afterword : Pragmatism, Pluralism and Postmodernism », dans son ouvrage *Philosophy and Social Hope*, Londres et New York, Penguin, 1999, p. 262.

<sup>3</sup> Antoine VERGOTE, « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu ...* ». *L'identité chrétienne*, Paris, Cerf, 1997, p. 25.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 80.

nietzschéen et la psychanalyse) — de sorte que « si les intellectuels du dix-neuvième siècle entreprirent de remplacer le confort métaphysique par l'espérance historique, les intellectuels de la fin de ce siècle-ci, se sentant floués par l'histoire, font l'expérience d'un désespoir complaisant et pathétique »<sup>5</sup> ? Les « expériences et questions actuelles » ne sont-elles pas précisément marquées du sceau d'une « modernité » qui a cessé d'être pleinement confiante en elle-même ?

Il me semble, en effet, que nous nous trouvons pour ainsi dire au milieu du gué : la rive quittée, c'est celle du (malgré tout fort relatif) « confort métaphysique » ; la rive lointaine, un moment suggérée par le renversement matérialiste de la dialectique hégélienne, puis reprise sous une forme téléologique par l'herméneutique des « horizons » de Gadamer, c'est celle de l'autocompréhension pleine de l'homme moderne, de sa saisie de soi comme habitant pleinement l'histoire qu'il se fabrique — pour ainsi dire, le « confort postmétaphysique ». Mais le flot de la rivière semble fort, au point que nous voilà tout accaparés par la tâche du moment : ne pas perdre pied, trouver le sens dans le tourbillon lui-même, nous « lover » dans la quotidienneté immanente d'une antique sagesse « sans raisons »<sup>6</sup>, concoctant un savant mélange entre Dionysos, Héraclite et Lao-Tseu : inscrire la jouissance ou la conscience évanescence de l'instant dans le flux des instants<sup>7</sup>. L'aspiration au confort n'étant que très diversement éteinte en chacun et chacune d'entre nous, tout le monde ne se réjouit pas de cette situation, et la perte de confiance dans les « horizons » coexiste avec l'aspiration à retrouver autrement de tels « horizons », notamment à travers la « connaissance » que donneraient les sciences humaines. Connaître que l'on n'est assuré de rien et que tout est toujours à l'horizon, ne serait-ce pas la variante actuelle de ce roc inébranlable dont se targuait Socrate quand il disait savoir qu'il ne savait rien ? Jean Gabin, en effet, ajoutait avec sagesse deux siècles et demi plus tard : « ... mais ça je l'sais ».

### ***L'historicisme radical de la raison moderne***

C'est dans ce contexte paradoxal que se forment les « expériences et questions actuelles ». La remémoration axiologique devra donc, en tout cas, même si elle reste possible, changer radicalement de nature. Gianni Vattimo diagnostique cette mutation au sein même de l'herméneutique comme une mutation de l'unité spirituelle et culturelle de l'Europe :

On peut (...) soutenir, d'un point de vue historique, que la théorie herméneutique s'est caractérisée comme discipline spécifique de la culture européenne, au moment même où la rupture de l'unité catholique de l'Europe, le problème du *Mißverstehen*, a pris des proportions décisives, tant au niveau de la société que de la

---

<sup>5</sup> R. RORTY, « Pragmatism, Pluralism and Postmodernism », *loc. cit.*, p. 263.

<sup>6</sup> Voir notamment le beau traité du sinologue et philosophe François JULLIEN, *Un sage est sans raisons*, Paris, Seuil, 1998.

<sup>7</sup> Voir notamment Michel MAFFESOLI, *La Conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979 ; rééd. Desclée de Brouwer, 1998, et ID., *L'Instant éternel. Sur le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris, Denoël, 1999.

culture (...). Plus tard, la condition initiale du *Mißverstehen* perdra son caractère central au profit d'une authentique conception de l'être comme altérité et éventualité.<sup>8</sup>

On pourra donc certes concéder que tout réinvestissement de cadres de valeurs existants devra nécessairement être « de manière systématique et instruite par les sciences humaines, remémorative et herméneutique »<sup>9</sup> ; il n'empêche que ce caractère herméneutique devra lui-même faire l'objet d'une décision : sur quoi est censé « converger » le processus interprétatif inhérent à la pensée — sur la connaissance, téléologiquement émergente (plutôt que « révélée » ou « lisible dans l'être »), du fait que l'interprétativité est *l'universel même enfin dégagé de toute métaphysique non universelle*, ou bien sur la reconnaissance de ce que même la métaphysique universelle, c'est-à-dire irrémédiablement interprétative, *est elle aussi un objet interprétatif ?*

En effet, le statut des sciences humaines censées « instruire » la remémoration des valeurs est éminemment ambigu : y verrons-nous des savoirs constitués sur le mode positiviste qui fait dire à Gianni Vattimo que « la société des sciences humaines est celle où l'humain est enfin devenu objet de savoir rigoureux, valable, vérifiable »<sup>10</sup>, ou bien les manipulerons-nous comme des tentatives elles-mêmes interprétatives et, notamment, grevées d'un poids social non négligeable qui fait dire à Jürgen Habermas qu'« une critique radicale de la connaissance n'est possible que sous la forme de théorie de la société » (non pas, remarquons-le, de connaissance « objective » de l'« essence » de la société) et que, par conséquent, « notre reniement de la réflexion *est* le positivisme »<sup>11</sup> ? Et, en un second degré de l'interrogation, verrons-nous dans la « théorie de la société » projetée par l'école de Francfort un « idéal de l'autotransparence, qui confère à la communication sociale et aux sciences humaines un caractère non seulement instrumental mais en quelque sorte final et substantiel dans le programme d'émancipation »<sup>12</sup>, ou bien allons-nous consentir à ce que « s'installe un idéal d'émancipation basé plutôt sur l'oscillation, la pluralité et en définitive sur l'érosion du “principe de réalité” lui-même »<sup>13</sup>, de sorte que non seulement « pour être libre il ne suffit pas — comme l'a toujours rêvé la métaphysique — de connaître la structure nécessaire du réel et de s'y adapter »<sup>14</sup>, mais qui plus est que même au sein du paradigme interprétatif « la seule façon de “prouver” la vérité de l'herméneutique est, semble-t-il, de la présenter comme une réponse à une histoire de l'être, interprétée comme avènement du nihilisme »<sup>15</sup> ? En d'autres termes, l'historicité de la tradition herméneutique elle-même *ne*

---

<sup>8</sup> Gianni VATTIMO, *La Fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne* (traduit de l'italien), Paris, Seuil, 1987, p. 29.

<sup>9</sup> A. VERGOTE, « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu ... », op. cit., p. 80.

<sup>10</sup> Gianni VATTIMO, *La Société transparente* (traduit de l'italien), Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 30.

<sup>11</sup> Jürgen HABERMAS, *Connaissance et intérêt* (traduit de l'allemand), Paris, Gallimard, 1976, p. 31.

<sup>12</sup> G. VATTIMO, *La Société transparente*, op. cit., p. 30.

<sup>13</sup> Ibid., p. 17.

<sup>14</sup> Ibidem

<sup>15</sup> Gianni VATTIMO, *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie* (traduit de l'italien), Bruxelles, De Boeck, 1997, p. 17.

*différerait pas substantiellement* de l'historicité des horizons d'interprétation que cette tradition entend nous présenter comme nos mondes irréductibles. Une fois que l'on a dit

que toute expérience du vrai est d'ordre interprétatif, et que les ouvertures à travers lesquelles toute vérité peut se donner sont d'ordre historique, (...) il s'agit de se demander si une telle métathéorie ne devrait pas reconnaître plus radicalement sa propre historicité, son propre statut d'interprétation, en éliminant la dernière équivoque métaphysique qui la menace et qui voudrait en faire une pure philosophie relativiste de la multiplicité des cultures.<sup>16</sup>

Liant une telle interprétation du projet herméneutique à une lecture particulière de Nietzsche et de Heidegger, Vattimo déduit de cette historicité radicale une ouverture inédite qui fait assez précisément écho à la conjonction du remémoratif et de l'interprétatif suggérée par Vergote :

on n'accepte pas purement et simplement la métaphysique, pas plus qu'on ne se donne sans réserves au *Ge-Stell* comme système de l'imposition technologique ; il est possible de vivre la métaphysique et le *Ge-Stell* comme une *chance*, comme la possibilité d'un changement en vertu duquel ils se tournent dans une direction qui n'est pas celle prévue par leur essence propre, mais qui leur reste toutefois liée. [Dans cette perspective,] la pensée n'a pas d'autre "objet" que les errances de la métaphysique, *remémorées selon un geste qui n'est ni celui du dépassement critique ni celui de l'acceptation qui reprend et poursuit.*<sup>17</sup>

C'est ce geste très précis de remémoration que Vattimo appelle le nihilisme, et qui touche à mon sens au cœur de ce qu'on appelle le « postmoderne » : une remémoration — aussi éloignée du pur littéralisme traditionaliste que du pur triomphalisme prométhéen — prenant place au sein d'une axiologie « *affaiblie* »<sup>18</sup>, d'une impossibilité radicale et définitive de reprendre le « sens des valeurs telles quelles » doublée d'une possibilité radicale de vivre les valeurs de notre culture d'une manière nouvelle. Et cette nouveauté même n'est pas celle, mélioriste et triomphante, que l'*Aufklärung* moderne entendait projeter sur le monde par la force même de la raison universelle ; c'est une nouveauté qui réside dans l'« *affaiblissement* » même, puisque celui-ci est inédit et n'émerge actuellement qu'à la faveur de l'épuisement des prétentions à la fondation dernière de « la » valeur.

### ***L'émancipation comme « horizontalisation » du progrès***

Le geste de remémoration défini par Vattimo n'est pas gratuit, et s'il peut être dit « esthétique » c'est en un sens très particulier — au même sens où un sociologue postmoderne comme Michel Maffesoli parle de *paradigme esthétique* : « le paradigme esthétique est l'angle d'attaque permettant de rendre compte d'une constellation d'actions, de sentiments, d'ambiances spécifiques de l'esprit du temps post-moderne. »<sup>19</sup> Faisant écho à cette spécification, Vattimo indique que

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>17</sup> G. VATTIMO, *La Fin de la modernité*, op. cit., p. 177-178 (c'est moi qui souligne).

<sup>18</sup> *Pensiero debole*, « pensée faible », est l'un des termes clé de la démarche de Vattimo.

<sup>19</sup> Michel MAFFESOLI, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, 1990, rééd. Le Livre de Poche, 1993, p. 45.

l'essence "moderne" de l'expérience esthétique, que Kant avait déjà décrite dans la *Critique de la faculté de juger*, s'est déployée dans toute son ampleur mais elle s'est également redéfinie : le beau est expérience communautaire ; cependant la communauté, justement quand elle se réalise comme fait "universel", est entraînée dans un processus de multiplication, de pluralisation irrésistibles. Nous vivons dans une société intensément esthétisée précisément au sens "kantien" du terme – c'est-à-dire où le beau se réalise en tant qu'institution de communauté – mais où semble s'être dissout, précisément à cause de cette intensification, l'autre aspect de l'universalité kantienne : l'exigence (de principe) de l'identification de la communauté esthétique à la communauté humaine tout court.<sup>20</sup>

Du coup, « nous pouvons prendre légitimement comme critère normatif la pluralité explicitement vécue comme telle »<sup>21</sup>, dans la mesure où

l'utopie esthétique n'advient qu'en se déployant en tant qu'*hétérotopie*. Nous ne vivons l'expérience du beau en tant que reconnaissance de modèle qui font monde et communauté que lorsque ces modèles et ces communautés s'avèrent explicitement multiples [car le] déploiement de l'expérience esthétique (...) en tant qu'expérience de communauté ne se donne (...) que dans le monde de la culture de masse, de l'expansion de l'historicisme, de la fin des systèmes unitaires.<sup>22</sup>

C'est bien cette expansion et cette fin qui signent l'avènement d'une universalité qui ne serait pas d'avance interprétée comme l'avènement d'une forme de raison et de jugement particulière :

La culture de masse n'a pas du tout nivelé l'expérience esthétique en rendant tout le beau conforme aux valeurs de la communauté – la société bourgeoise européenne qui croyait être la porteuse privilégiée de l'humain. (...) Depuis que l'histoire est devenue (ou tend à devenir) effectivement une histoire universelle – étant donné que les nombreux exclus, les muets, les marginalisés ont eu voix au chapitre – , il s'est avéré impossible de la penser vraiment comme telle, comme un cours unitaire, visant éventuellement à une émancipation. (...) Et elle s'est dissoute, même sur le plan esthétique, à la suite de la réalisation effective d'une certaine "universalité" de la forme que revêt la prise de parole opérée par des modèles de valeur et de reconnaissance différents.<sup>23</sup>

Une approche « remémorative et herméneutique » des valeurs ne pourra donc se déployer pleinement que dans un contexte culturel où la notion même d'histoire unitaire s'est affaiblie de manière suffisante pour que l'on puisse *distinguer universalité et unification*. Comme le montre la discussion par Vattimo de l'universalisme kantien comme caractéristique centrale de la normativité moderne, la dimension remémorative n'acquiert sa vocation qu'à la faveur d'une « torsion » (*Verwindung*) qui fait irrémédiablement dévier l'idéal universaliste de son intention unificatrice initiale : c'est de cette façon paradoxale que la visée universaliste s'est « déployée dans toute son ampleur » mais « également redéfinie ». *C'est donc l'affaiblissement, mais en aucun cas l'évacuation, de la catégorie métaphysique de l'Unité qui caractérise en propre le « postmoderne » :*

la modernité prend fin quand (...) il n'est plus possible de parler de l'histoire comme d'un phénomène unitaire. (...) nous ressentons donc que le monde n'est pas un mais plusieurs ; ce que nous appelons le monde n'est peut-être que l'espace "résiduel" et l'horizon régulateur (mais avec quels problèmes !) où s'articulent les mondes.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> G. VATTIMO, *La Société transparente*, op. cit., p. 91.

<sup>21</sup> Ibid., p. 93.

<sup>22</sup> Ibid., p. 92.

<sup>23</sup> Ibid., p. 90.

<sup>24</sup> Ibid., p. 10 et p. 91.

Dans ce contexte, la notion d'émancipation est rien moins qu'effacée ; nous pourrions dire, au contraire, qu'elle est exacerbée : plutôt que de se ramener à une notion de « progrès » qui laisse libre cours à toutes sortes d'oppressions « pour la bonne cause », elle vise bien plutôt une *radicale cessation de la violence dominatrice*. L'« hétérotopie » dont parle Vattimo consiste en effet avant toute chose en cette *horizontalisation des interdépendances* dont on trouve aussi les échos chez Rorty, quand il oppose le « progrès horizontal » aux « images platoniciennes ou dantesques de l'ascension verticale »<sup>25</sup>. Il ne s'agit donc en aucune façon de l'abandon de l'idée de progrès, mais bien de l'abandon de son identification avec l'idée mythique de convergence vers une unité forte. Que serait alors, en contrepoint, une unité faible ? Il semble possible de la caractériser avant tout en tant qu'horizon coordinateur (ou « régulateur », pour reprendre le terme de Vattimo emprunté à un Kant *verwindet*), ou en tant que *forum de coordination ou de composition* (pour rappeler la dimension intrinsèquement esthétique).

### ***La nature « tordue » des valeurs postmodernes***

Dès lors, les « valeurs postmodernes » n'ont pas de contenu spécifique par rapport aux « valeurs modernes ». Le postmoderne n'est pas source de valeurs spécifiques, mais source d'une *manière spécifique de valoriser*. Si « la modernité est l'époque où le fait d'être moderne devient une valeur déterminante »<sup>26</sup>, et si « le but que la modernité assignait au cours des événements (...) était la réalisation de la civilisation, c'est-à-dire de la forme de l'homme européen moderne »<sup>27</sup> et de son modèle civilisationnel d'amélioration, d'éducation et d'émancipation — si tout cela caractérise le moderne, alors le postmoderne n'en est pas du tout le simple « dépassement » vers autre chose, mais en serait la « torsion » esthétique, la *Verwindung* laissant place à des versions dé-substantialisées et dé-téléologisées des *mêmes* idéaux. C'est précisément cela qui explique pourquoi Rorty pose l'utopie d'une démocratie libérale à la John Stuart Mill comme un idéal en quelque manière indépassable — mais comme un *idéal pragmatique de gestion de l'irréductible pluralité des modes de vie*, et non comme un horizon providentiel ou comme la visibilité d'un Dieu qui se ferait voir déjà dans ce monde-ci par l'identité achevée entre l'histoire humaine autonome et sa propre visée eschatologique. Si l'utopie libérale-démocratique est indépassable, c'est parce qu'elle incarne le moins mal possible les raisons que nous avons d'espérer en l'absence de toute opération unificatrice appuyée sur une métaphysique. Certes, nous dit Rorty,

le déplacement intellectuel de l'unité vers la pluralité (...) nous laisse démunis pour promouvoir nos espérances sociales. Mais cela ne signifie pas que ces espérances soient erronées. *L'espérance sociale utopique qui émerge dans l'Europe du dix-neuvième siècle reste la création imaginative la plus noble que nous connaissons.*<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> R. RORTY, « Pragmatism, Pluralism and Postmodernism », *loc. cit.*, p. 265.

<sup>26</sup> G. VATTIMO, *La Société transparente*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>28</sup> R. RORTY, « Pragmatism, Pluralism and Postmodernism », *loc. cit.*, p. 277. C'est moi qui souligne.

Remplacer l'idée d'une utopie libérale-démocratique comme vocation téléologique de la société humaine universelle par l'idée d'une « création imaginative » jusqu'ici insurpassée, comme le propose Rorty, c'est précisément *s'inscrire dans l'abandon de l'idée moderne d'achèvement sans pour autant abandonner la réflexion sur les valeurs au relativisme* — car, comme l'a bien signalé Vattimo dans un passage que nous avons cité précédemment, l'historicité radicale de *notre* être-au-monde herméneutique (c'est bien strictement le nôtre, ici et maintenant) ne dégénère en « pure philosophie relativiste de la multiplicité des cultures » que si nous maintenons en arrière-plan un horizon *métaphysique* d'unification, d'avènement de l'Unité comme avènement de la Raison enfin autotransparente, c'est-à-dire si nous insistons pour être modernes à la façon moderne ... L'horizon d'unification « affaibli » qui, quant à lui, règle l'éthique postmoderne est un horizon qui nous pousse inexorablement à devenir modernes à la façon postmoderne : à voir la visée d'universalité, héritée des Lumières européennes et de leur imposition coloniale brutale, comme *notre* tentative (malheureusement trop bien réussie) de proposer au monde, en tant qu'Européens inscrits dans le long cheminement helléno-romano-judéo-chrétien, *notre* figure de l'universalité.

Et comme nous allons le voir, cette diffusion d'une figure d'universalité qui est née en Europe ne sera digne de ce qu'elle figure que si elle s'accompagne de l'affaiblissement radical des trois autres figures majeures de cette universalité : l'*Europe* comme source normative de l'Occident, l'*Occident* comme camp de base de la conquête, et le *Capital* comme force de verrouillage.

## 2. L'Europe, gardienne de l'universel ?

Deux phrases *a priori* sans lien entre elles sont emblématiques du chemin que nous avons à parcourir à présent pour comprendre la place de l'Europe dans la postmodernité. La première phrase est de Vattimo : « Il n'y a pas de parenté étroite entre nihilisme et violence ; au contraire, (...) il est très vraisemblable que le nihilisme ait pour effet la dissolution des raisons qui justifient et alimentent la violence. »<sup>29</sup> La seconde phrase est de Denis Guénoun : « “Europe” est un des noms du retour sur soi de l'universel, c'est-à-dire de l'universel comme figure. »<sup>30</sup> C'est bien sûr le lien entre violence, d'un côté, et retour sur soi, de l'autre, que nous aurons à approfondir — puisque ce lien est au cœur de pratiquement toutes les tentatives de proposition d'une éthique postmoderne — , en lien avec le capitalisme et le marché comme emblèmes *ambigus* de force et d'affaiblissement de l'universalité moderne hérité d'Europe.

---

<sup>29</sup> G. VATTIMO, *Au-delà de l'interprétation*, op. cit., p. 36.

<sup>30</sup> Denis GUÉNOUN, *Hypothèses sur l'Europe. Un essai de philosophie*, Belfort, Circé, 2000, p. 23.

## ***L'affaiblissement radical de l'« Europe »***

C'est sans conteste l'Europe qui, par un travail historique dont on n'élucidera probablement jamais (heureusement) tous les tenants et aboutissants, qui a inventé l'idée d'universel comme *extension performative* et l'idée de monde comme *planétarisation performative*. En d'autres mots, bien que de nombreuses cultures aient vraisemblablement conçu leur propre unicité comme l'excellence universelle et leur propre sphère d'influence comme l'univers par excellence, il semble bien que l'Europe ait malencontreusement débusqué l'idée suivante : ce qui marche, ce qui signale son universalité, c'est ce qui « gagne », c'est-à-dire ce qui s'étend et se place en constante expansion. C'est par cette identification qu'est advenue la notion métaphysique selon laquelle un monde platonicien des Idées peut être *réalisé* ici et maintenant, notion qui a eu le destin que l'on sait, notamment de Hegel à Marx en passant par Feuerbach : par la *praxis*, on peut s'inscrire dans l'histoire tout en la forçant activement — puisque le modèle d'homme et de civilisation qui résultera de ce forçage praxéologique aura, de par son avènement même et le « succès historique » qu'il signale, une vocation universelle. Et si le modèle en question finit par se doter de suffisamment de force physique et militaire pour s'étendre et écraser ceux qui prétendraient proposer une sorte d'« universalité locale » concurrente, ce sera un signe d'élection supplémentaire ... En d'autres termes, *la capacité à construire et maintenir historiquement et géographiquement un universel devient signe de ce que cet universel était en gestation et « attendait », en quelque sorte, son avènement*. Le construit se mue rétroactivement en une vocation essentielle « dont l'heure était venue ».

Or, quelles que soient les contorsions auxquelles on soumette le concept pour le faire coïncider (un tant soit peu, et provisoirement) avec le réel, l'universalité comme propriété d'origine d'une culture ne peut servir d'outil de maintien de cette culture que si elle arrête son expansion avant que son propre idéal d'universalité ne lui interdise tout accaparement de richesse et ne lui impose l'hospitalité ou l'« événementialité » radicale, c'est-à-dire la disparition en tant que culture spécifique. En effet, comme le suggère Alain Badiou dans sa relecture novatrice de saint Paul,

l'universalisme, et donc l'existence de quelque vérité que ce soit, exige la déposition des différences établies, et l'instruction d'un sujet divisé en lui-même par le défi que lui impose d'avoir à ne faire face qu'à l'événement disparu. Tout le pari est que puisse avoir consistance un discours *configurant le réel comme événement pur*.<sup>31</sup>

De quel événement s'agit-il ici ? Pour saint Paul, il s'agit de la résurrection du Christ en tant que signe de l'accueil universel en vue du salut ; il s'agira plutôt, pour nous Européens actuels, de la « découverte » brutale de *la vocation d'accueil universel qui s'ouvre, sans que nous l'ayons jamais vraiment admis, à l'horizon historique de notre propre rationalité moderne*<sup>32</sup>. Cette vocation est un défi car elle signe

---

<sup>31</sup> Alain BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 61.

<sup>32</sup> Le lecteur intéressé à cette dimension « trans-raisonnable » de la rationalité moderne pourra se reporter à Christian ARNSPERGER, « Le pluralisme au-delà de la raison et du pouvoir. L'ancrage "trans-raisonnable" de la raison libérale », *Revue philosophique de Louvain*, 98 (2000), pp. 82-106.

l'affaiblissement de l'Europe comme « camp de base », comme « communauté de destin » destinée à se clore sur une recherche d'identité ou d'une « exception culturelle » qui n'est jamais qu'un refus de ce qu'elle a elle-même impulsé voici deux siècles. En effet, l'expansionnisme culturel américain dont tant d'Européens s'offusquent doit être vu avant tout comme une modalité de ce forçage praxéologique que la rationalité européenne, mère de la raison libérale présidant à la Constitution des Etats-Unis, a elle-même naguère porté au pinacle : nous avons beau jeu de maugréer, maintenant que nous nous sentons perdre à notre propre jeu ! ...

Et si l'on objecte à cela en termes de « marchandisation » et de « pouvoir économique », la réponse ne peut que fuser : le capitalisme américain, c'est de chez nous Européens qu'il vient, et sa « violence » est intimement liée à notre rationalité. A nouveau, au lieu de chercher un chemin radicalement autre qui nécessiterait que nous allions jusqu'à l'épuisement de notre idéal même de raison et que nous en assumions autrement la postérité, voilà que nous tapons des pieds parce que l'Amérique du Nord issue de nos entrailles culturelles nous dépasse sur la route où nous nous étions nous-mêmes lancés. L'expansionnisme économique et culturel n'est-il pas la modalité même de l'universalisme moderne, de « la forme de l'homme européen moderne » comme fin de l'Histoire qu'elle a elle-même inaugurée ? Les Européens ont beau jeu de mépriser un Francis Fukuyama<sup>33</sup> lorsqu'il dit tout haut ce que la raison européenne a le devoir philosophique de penser au moins tout bas, *tant qu'elle n'a pas accompli l'épreuve de son propre affaiblissement* — à savoir, lorsqu'il dit que la démocratie libérale couplée au capitalisme a émergé de l'Histoire la « forme achevée » du Dernier Homme.

En disant cela, nous ne disons certainement pas que Fukuyama aurait dit le fin mot : au contraire, il ne dit rien de plus que ce que nous devrions déjà savoir, c'est-à-dire *que notre raison moderne est structurellement incapable de critiquer sa conclusion « du dehors », et qu'en essayant de la critiquer « du dedans » (comme entend le faire, notamment, le marxisme), cette raison aspire secrètement à garder sa force universalisante tout en niant la figure de l'universel qu'elle a elle-même promue par la planétarisation performative du capitalisme*. Notre raison entend ainsi remplacer un forçage praxéologique par un autre, sans voir que (comme l'a montré l'épisode historique 1917-1989) ce dernier ne peut éviter de dériver vers la même totalisation unificatrice du monde que si nous consentons collectivement à l'« événement » que constitue l'affaiblissement hospitalier de notre raison européenne.

### ***L'affaiblissement radical de l'« Occident »***

Or, cette raison européenne est devenue, par le processus historique de sa propre expansion, la raison « occidentale ». L'Occident, dont on sait qu'il ne coïncide pas géographiquement, mais bien civilisationnellement, avec le domaine d'expansion de l'Europe, cet Occident est le produit pratique de l'universalisme européen. Et l'instrument pratique de cette universalisation a, sans nul

---

<sup>33</sup> Francis FUKUYAMA, *La Fin de l'histoire et le dernier homme* (traduit de l'américain), Paris, Flammarion, 1992.

doute, été le capitalisme en tant que réponse à un autre événement : la découverte que ce que l'Europe appelait « le monde », et qu'elle constituait comme monde par sa raison philosophique, était en fait « la planète ». Comme le montre bien Guénoun dans une relecture surprenante du *Manifeste du Parti communiste*, l'expansion du capitalisme européen a été précédée de la découverte du monde comme globalité disponible :

Ce qui déclenche l'essor de la bourgeoisie et ouvre la séquence de sa domination, *c'est la découverte du monde*, comme monde : Amérique, Afrique, Inde et Chine, rien n'y manque. Le monde existait, avant cela. On en connaissait l'étendue (pour une grande part) et la rotondité. On entretenait avec lui des rapports, même des échanges. Ce qui est en question ici, c'est sa *découverte*, évidemment déclenchée par la découverte de l'Amérique, nouveau monde, et donc par la constitution du monde comme monde désormais découvert, monde à *découvert* dans sa complétude et sa *globalité* (...) Ce que fait le capitalisme, c'est ainsi *mondialiser le monde*, en chacune de ses parties. Désormais, en chaque point du monde, *le local est (le) mondial*.<sup>34</sup>

Or, le capitalisme « change les zones en *zones-de-monde*, zones mondiales. Il les tisse de mondialité. »<sup>35</sup> Le résultat, c'est que l'Europe est prise dans sa propre dynamique universalisante et devient une zone de ce monde qu'elle a elle-même conquis et qui à présent lui échappe — comme il est bien naturel. L'Europe a donc en quelque sorte « exporté » un modèle de civilisation, fortement lié à l'expansion économique, qui est à présent repris par presque toutes les autres zones du monde et actuellement dominée non pas par l'Europe, mais par l'Amérique, fille culturelle de l'Europe. *Par la mondialisation économique, l'universel de la raison qu'elle entendait garder et incarner lui échappe.*

### ***Le Grand Marché européen, ou la logique du « camp de base »***

Il n'est guère surprenant, dès lors, que l'Europe occidentale ait passé le plus clair des cinq dernières décennies à lutter contre les deux produits les plus directs de sa propre raison : le communisme soviétique comme réaction face à l'impérialisme inhérent au capital, et le globalisme américain comme exacerbation de cet impérialisme. L'Union européenne est simplement le produit historique de ces deux impératifs de lutte. Yves-Thibault de Silguy, ancien Commissaire européen en charge des Affaires économiques, le dit d'ailleurs très clairement. D'une part,

la nature humaine veut que la majorité de nos initiatives soit fondamentalement motivée par la peur, aussi diffuse et imperceptible soit-elle. Le traité de Rome n'échappe pas à cette logique. Il est le produit de la "doctrine du cantonnement". Pour maintenir l'Ouest du continent européen dans le camp occidental, il fallait le reconstruire et enrichir l'Europe, alors même que les pays d'Europe centrale tombaient, les uns après les autres, dans le giron soviétique. (...) *Le marxisme-léninisme, malgré lui, a été l'accoucheur de l'Europe*.<sup>36</sup>

D'autre part,

---

<sup>34</sup> D. GUÉNOUN, *Hypothèses sur l'Europe*, op. cit., p. 298-300.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>36</sup> Yves-Thibault DE SILGUY, *L'économie, fil d'Ariane de l'Europe*, Paris, Presses des Sciences Po, 2000, p. 38-39 (c'est moi qui souligne).

en matière commerciale, l'Union assure, pour le compte des États membres, la représentation unique de leurs intérêts commerciaux sur la scène internationale. *Elle s'y est d'ailleurs affirmée comme la principale, voire la seule alternative possible à la domination américaine.* L'Union européenne est la première puissance commerciale du monde.<sup>37</sup>

C'est par cette lutte contre ses propres rejets que l'Europe occidentale, que d'aucuns en sont venus à opposer à « l'Autre Europe » des contrées orientales<sup>38</sup>, s'est consolidée tant bien que mal en une entité continentale, plus ou moins calquée sur un tracé géographique. « Dans la modernité tardive, l'idéal nostalgique de la démocratie territoriale encourage le réalisme nostalgique des relations internationales. »<sup>39</sup>

Une dynamique assez complexe a donc été à l'œuvre : initialement résultat d'une universalisation performative impulsée par l'Europe, la mondialisation économique du capitalisme est devenue par la suite l'argument principal soit pour un repli pur et simple (dans la tradition de l'État commercial fermé de Fichte et de List), soit pour une logique de renforcement territorial impulsé par la création d'un marché commun. En effet, nous dit de Silguy,

l'avenir appelle une attitude ouverte et conquérante. Et même, il nous y condamne. Se lancer à l'assaut des eldorados du monde, à partir d'un solide camp de base, à savoir un marché européen intégré et dynamique, vivier d'entreprises compétitives et performantes : *il n'y a guère d'alternative à ce comportement dans une économie globalisée.*<sup>40</sup>

C'est ce resserrement européen qui est censé induire dans un second temps les renforcements non économiques que certains appellent de leurs vœux :

Les principales réalisations de l'Europe sont, donc, avant tout économiques. Les autres avancées (sociales, politiques ou militaires), si timides soient-elles au regard des résultats économiques, n'ont été — et ne seront ! — possibles sans progrès continuel dans ce domaine.<sup>41</sup>

Or, le camp de base sera d'autant plus solide que l'Europe sera active dans la mise en place de régulations mondiales :

L'Union s'est engagée dans la voie qui consiste à faire franchir à ses partenaires commerciaux, épris de "libéralisation", le saut qualitatif vers la "régulation" de l'économie mondiale. Cette transition n'est pas facile. Pour autant, l'Europe ne sacrifie pas ses principes d'équité et de solidarité sur l'autel de la globalisation. L'incantation, la renonciation, le laisser-faire ne relèvent pas de la tradition européenne. Bien au contraire, une prise de conscience au niveau européen s'est fait jour.<sup>42</sup>

Ne nous laissons pas emporter par trop d'enthousiasme : ce que nous dit ici de Silguy, qui sait de quoi il parle sans peut-être bien voir *comment* il en parle, c'est que l'Europe a pour tâche de se renforcer économiquement en créant un grand marché interne libéralisé, lequel dynamiserait

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 34 (c'est moi qui souligne).

<sup>38</sup> Voir notamment Henri MENDRAS, *L'Europe des Européens. Sociologie de l'Europe occidentale*, Paris, Gallimard, 1997.

<sup>39</sup> William E. CONNOLLY, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, p. 135.

<sup>40</sup> Y.-Th. DE SILGUY, *L'économie, fil d'Ariane de l'Europe*, *op. cit.*, p. 32 (c'est moi qui souligne).

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 28-29.

suffisamment ses propres acteurs économiques pour que cette Europe puisse désormais résister, ou participer sur pied d'égalité, à la « globalisation » ; et cette participation consiste à militer pour davantage de « régulation », tout en espérant que dans l'économie-monde régulée les acteurs économiques européens pourront repartir à la « conquête » du monde à partir d'un « solide camp de base ». En d'autres termes, redistribuons les cartes entre diverses puissances économiques toutes issues de l'universalisme performatif européen, puis laissons les acteurs européens repartir à la conquête d'un monde qui leur avait échappé un temps ... Autant dire les choses de la manière suivante : l'auteur tient ici un discours sur certaines valeurs universelles (équité, solidarité, etc.), qu'il désire remettre en pratique *au sein* de l'Europe, en *opposition* à une non-Europe trop « libéralisatrice » (la liberté, autre valeur européenne universelle), afin de redonner à l'ensemble géopolitique européen sa capacité de globaliser ses sources d'enrichissement et donc sa capacité à sauver l'universelle solidarité et l'universelle équité en son propre sein. *La logique du marché européen est donc, avant toute chose, une tentative de récupérer une puissance économique (donc politique, donc militaire) que l'universalisme européen lui-même avait par nécessité commencé à disséminer mondialement — jusque dans les ex-pays du bloc soviétique qui ont tenté, sans succès, d'instaurer un capitalisme d'État performant sur le marché mondial. En d'autres termes encore, par l'Union économique l'Europe tente de se ré-approprier (pour s'enrichir sur le marché mondial que son propre capitalisme avait naguère développé, et pour redevenir militairement forte dans un monde planétarisé qu'elle avait naguère elle-même créé) la puissance d'universalisation qui par essence ne peut qu'échapper à son emprise. C'est à cause de cette ambiguïté fondamentale que nous entendons sans cesse se télescoper, d'une manière parfaitement stérile, les protestations des adversaires de l'« uniformité marchande » et les enthousiasmes des défenseurs de la « diversité mondiale » : comme l'Europe est à la fois point de départ de l'idée d'universalité et victime de l'universalisation qu'elle a en quelque sorte « donnée au monde », les deux discours sont également plausibles. Il y a, de fait, d'un côté une tendance à l'uniformisation marchande parce que divers mécanismes économiques et politiques à l'œuvre dans le capitalisme mondialisé tendent à la mise en place de règles et de pratiques commerciales indifférentes aux frontières et aux cultures ; mais il y a, d'un autre côté, une tendance à prendre conscience de la nécessité de défendre diverses cultures<sup>43</sup> et sous-cultures<sup>44</sup>, et à faire de la « valeur d'échange » — par opposition à la « valeur d'usage » — une valeur de la modernité tardive grâce à laquelle la diversité des appartenances et leur pacifique fluidité peut devenir un état permanent d'une société où l'universel ne s'identifierait plus à telle ou telle culture, à tel ou tel peuple, à telle ou telle « zone-de-monde », mais à leur coexistence elle-même.*

---

<sup>43</sup> Voir notamment Manuel CASTELLS, *The Power of Identity*, Oxford, Blackwell, 1997.

<sup>44</sup> Voir notamment Martin J. BECK MATUSTIK, *Specters of Liberation. Great Refusals in the New World Order*, Albany, State University of New York Press, 1998.

## ***La « marchandisation » : Pour une autre place de la logique du marché ?***

La logique du marché est donc, quoi qu'en disent les critiques marxistes et post-marxistes, plus ambiguë qu'il n'y paraît, et la question de son articulation avec la valeur universelle de démocratie n'est pas transparente. En effet, la pluralisation inhérente à l'esthétisation d'une expérience sociale radicalement historicisée, implique un *changement de lieu de l'universel, et probablement même sa perte de lieu, son passage dans le pur « être-avec »*. Comme l'a bien montré Vattimo,

la "vérité" possible de l'expérience esthétique au sein de la modernité tardive s'exprime probablement dans le "collectionnisme", la mobilité des modes, le musée aussi et enfin le marché lui-même, en tant que lieu de circulation d'objets qui ont démythifié la référence à la valeur d'usage et qui sont de pures valeurs d'échange, non seulement d'échange monétaire mais d'échange symbolique ; ce sont des *status symbols*, des "cartes de membre" permettant aux groupes de se reconnaître.<sup>45</sup>

En effet, la marchandisation, c'est-à-dire la tentative de traduire autant que possible la « valeur » des choses en termes de *prix relatifs*, se présente comme l'unique tentative cohérente — quoique hautement problématique — de maintenir un outil de valorisation commune<sup>46</sup> au sein de sociétés où les sources de « valorisation forte » (pour reprendre l'expression *strong evaluation* de Charles Taylor<sup>47</sup>) sont non pas inexistantes ou évanescents comme le prétendent encore certains réactionnaires, mais multiples et foisonnantes. L'universalisme européen, en tant qu'abandon tendanciel des identifications entre vérité, valeur et propriétés structurelles ou métaphysiques, est en contact constant avec la marchandisation et avec les difficultés qu'elle impose aux modes de valorisation particuliers qui, eux, restent plus souvent qu'on ne le croit fermement ancrés dans des métaphysiques ou des appartenances fortes.

La question cruciale est celle de savoir pourquoi cette nécessité de remplacer la valeur d'usage par la valeur d'échange, et donc cette nécessité d'une « marchandisation » du monde social, devrait nécessairement entraîner les dérives que l'on sait : logique des « camps de base », partitionnement du monde en « zones-de-monde » conquérantes et/ou concurrentes, achat d'une solidarité interne à une zone-de-monde au prix du déni de cette même solidarité *entre zones*, voire même abandon total de toute possibilité de solidarité et d'équité au sein des diverses zones. Pourquoi la *fluidité marchandisante*, inhérente à l'affaiblissement de l'herméneutique moderne tardive, devrait-elle nécessairement déboucher sur la *férocity marchande* inhérente au capitalisme mondial que nous connaissons aujourd'hui ? Très clairement, il s'agit de comprendre quelle place prennent le pouvoir brutal et la violence oppressive dans la constellation postmoderne issue de l'universalisme européen.

---

<sup>45</sup> G. VATTIMO, *La Société transparente*, op. cit., p. 94.

<sup>46</sup> Je me permets de renvoyer à mon étude « Échange, besoin, désir : L'économie de marché comme enjeu-clé de l'éthique économique contemporaine », *Revue d'éthique et de théologie morale – Le Supplément*, n° 213, juin 2000, p. 47-82.

<sup>47</sup> Voir notamment Charles TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

On ne niera guère que, depuis toujours, les flux d'échange mondiaux (qui existent depuis que l'être humain est capable de se transporter) se font sur fond de violence et de prise ou, comme l'a bien montré Michel Hénochsberg, que la circulation économique est essentiellement une « économie du ravissement »<sup>48</sup>. Et l'avènement de l'« économie politique » en Europe à partir du XVII<sup>ème</sup> siècle, qui lie fortement l'essor économique et la puissance étatique<sup>49</sup>, a certes consacré le « marchand » comme mercenaire à la solde du Prince :

Le marchand utilise l'échange pour détourner vers lui, vers son prince, vers son commanditaire, les signes de la richesse qui transitent dans son activité. *Il est un capteur*. Il est le vecteur moderne d'une violence qui doit revêtir des aspects acceptables et civilisés : la prise, un jour, se regardera à l'aune du profit. Elle s'y camouflera.<sup>50</sup>

Et l'impérialisme européen, étudié de manière si perspicace par Marx et Engels et par Lénine à leur suite, est bel et bien « caractérisé comme transformation, changement interne du (capitalisme (passage à un stade monopolistique et financier) aboutissant à l'extension *et à l'achèvement* de la domination du Capital sur le monde. »<sup>51</sup> Mais le marchand au long cours, dont Karl Polanyi a montré avec tant de précision comment il est progressivement devenu, en Europe, possesseur de capital et employeur de force de travail<sup>52</sup>, n'est pas celui qui inscrit son action dans un marché, au sens d'un lieu abstrait où serait fixée la valeur des biens par confrontation aussi exhaustive que possible de toutes les offres et de toutes les demandes. Il peut marchander, tromper, intimider, menacer, amadouer : le prix sera le résultat de sa force de persuasion et de la perspicacité de son acheteur. Et s'il devient capitaliste, ce n'est pas *simplement* parce qu'il a vendu longtemps des produits à travers un échange marchand, mais parce qu'aucune régulation sociale ni aucune autolimitation individuelle n'a pu éviter qu'il s'enrichisse jusqu'au point où il devient capitaliste et, éventuellement même, monopolistique ou oligopolistique. *La dynamique d'accumulation de capital et de « prise de puissance » par une catégorie de capitalistes n'est donc pas tout à fait indissociable de la dynamique de constitution d'une économie de marché*. Passer de ce que Polanyi appelle une « économie de marché » à ce qu'il appelle une « société de marché », c'est passer d'une société dans laquelle la fluidité des échanges marchands est garantie par de multiples dispositifs institutionnels et moraux à une société dans laquelle plus aucun garde-fou n'empêche certains riches de concentrer sur eux-mêmes un pouvoir économique démesuré — pouvoir qui ne tardera pas à « déborder » vers des contrées de plus en plus lointaines, dans une sorte de *mainmise impérialiste sur la fluidité initiale des échanges marchands*. Et il faut bien avouer que (comme Lénine lui-

---

<sup>48</sup> Michel HENOCHSBERG, *Nous nous sentions comme une sale espèce*. Sur le commerce et l'économie, Paris, Denoël, 1999, p. 21-50.

<sup>49</sup> Voir notamment, pour le développement du mercantilisme, le dyptique désormais classique de Immanuel WALLERSTEIN, *Le Système du monde du XV<sup>e</sup> siècle à nos jours*. Tome 1 : Capitalisme et économie-monde, 1450-1640 ; tome 2 : Le Mercantilisme et la consolidation de l'économie-monde européenne, 1600-1750 (traduits de l'américain), Paris, Flammarion, 1980 et 1984.

<sup>50</sup> M. HENOCHSBERG, *Nous nous sentions comme une sale espèce*, op. cit., p. 37.

<sup>51</sup> D. GUÉNOUN, *Hypothèses sur l'Europe*, op. cit., p. 296.

<sup>52</sup> Karl POLANYI, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, New York, Beacon, 1944.

même, et Marx et Engels avant lui, le voyaient bien clairement) cette mainmise fut impensable, en des temps plus anciens comme ceux qu'analyse Polanyi, sans la participation active des États-nation et de leur puissance militaro-politique ; dès lors, on peut souscrire à cette bonne formulation de Henochsberg :

*La passion de l'échange*, sa transmission épidémique, forment un socle bien plus fiable et ancré qu'une prétendue volonté naturelle de développer les forces productives. Les premières sont le ferment de l'économie alors que la seconde découle principalement des desseins et de la pression du pouvoir politique.<sup>53</sup>

L'indéniable et intolérable violence qui a accompagné l'essor du capitalisme européen et son universalisation performative, n'est donc pas réductible à une hypothétique « violence du marché » : la marchandisation, reflet de l'affaiblissement des métaphysiques fortes en herméneutiques, puis de l'affaiblissement des herméneutiques fortes en herméneutiques radicales, pose certes des problèmes civilisationnels en termes de « perte de repères » ou de « transformation du monde en image-fétiche » — mais cette marchandisation ne saurait être appelée au banc des accusés dans la dénonciation de la violence économique. Une telle violence, corollaire de l'expansionnisme européen puis occidental, donc corollaire du colonialisme impérialiste, n'a pu se propager qu'à la faveur du *non-accomplissement* du destin *complet* de l'universalisation européenne : c'est parce que l'Europe comme entité politico-culturelle a toujours résisté à sa propre dissolution dans l'universel, à sa propre « contamination » dirait Vattimo<sup>54</sup>, parce qu'elle a donc refusé l'accomplissement destinal de cet universalisme qu'elle avait pourtant elle-même inventé — et que, comme en témoigne clairement la logique décrite plus haut par de Silguy, elle a toujours utilisé l'outil économique comme moyen d'asseoir son refus de se dissoudre dans la force de dissolution que portait sa *propre* raison herméneutique. *La logique du « camp de base » est issue non pas de l'universalisme européen en lui-même, mais bien de son incomplétude, c'est-à-dire du refus d'abandonner à l'historicité radicale une posture interprétative du réel qui veut toujours se ressaisir dans la domination.*

Résultat : ce travestissement capitaliste de la logique du pluralisme marchand serait dû non à une expansion de l'universalisme européen, mais à son insuffisante diffusion — par laquelle revendique dans la puissance économique ce qui, sinon, serait allé s'épandeur dans le monde entier comme libération « horizontale », comme « passion de l'échange ». L'Europe, au seuil de la postmodernité, c'est-à-dire au seuil de l'universalité vécue comme diversité irréductible, opère ce que Guénoun appelle le « retour sur soi de l'universel », et que nous verrions surtout ici comme *confiscation capitaliste (c'est-à-dire initialement politico-militaire) de l'universalisme marchandisateur*. Guénoun nous rappelait tout à l'heure à raison que, dans la perspective même du *Manifeste communiste* de Marx et Engels, c'était bien la découverte du monde comme conquête occidentale qui avait déclenché le déferlement capitaliste, et non l'inverse. Or la conquête du monde n'est pas

---

<sup>53</sup> M. HENOCHSBERG, Nous nous sentions comme une sale espèce, op. cit., p. 65-66.

<sup>54</sup> Voir notamment *La Fin de la modernité*, op. cit., p. 160-167. «

l'universalisme, mais l'arrêt prématuré d'une universalisation *récupérée* par la puissance politique. D'où :

Lorsque vient l'Europe — non pas lorsque naît le mot, mais lorsque l'idée s'impose — c'est à la croisée de ces deux exigences inverses : le désir d'universalité et le souci de son rapatriement.<sup>55</sup>

C'est à cette croisée que nous avons situé l'émergence du projet européen comme union économique, censé stimuler les autres domaines à la faveur d'une puissance capitaliste reconquise ... Or ce n'est pas cette confiscation et la violence qui en découle qui étaient le destin universel de l'Europe universalisante ; bien plutôt était-il (mais comme nous en sommes loin !) celui d'une joyeuse dissolution dans le don au monde de l'idée d'universalité tant désirée, don qui aurait coïncidé avec le renoncement à la puissance de domination :

si l'on cherche ce qui singularise la culture de l'Europe, ce qui lui appartient en propre et pourrait constituer son patrimoine, ou le socle de son identité, on débusque un fonds certes très précieux, et dont la constitution a demandé infiniment de patience et d'énergie, mais tout de même bien difficile à posséder pour soi : une certaine idée de l'humain dans sa généralité, une vision de tout l'être, un souci du plus large et du plus commun — bref, un goût de l'universel. La chose est étrange : parce qu'elle indique qu'à la fin l'Europe n'aurait produit à son usage que ce milieu où elle se dissout, que sa singularité consisterait à se nier comme singulière, à n'affirmer ou ne faire éclore que ce qu'elle partage avec toutes les autres. L'Europe n'aurait travaillé, depuis son matin, qu'à cet excès qui la résorbe. Mieux : s'il est un mérite intime de la culture européenne, ce serait précisément d'avoir été le lieu, et de l'être peut-être encore, où s'est construit le rêve déraisonnable d'une humanité ouverte à tous, et d'un être radicalement commun.<sup>56</sup>

Dès lors,

il s'agirait de sortir du monde-de-la-domination pour passer à l'être-en-commun. On pourrait presque dire, par provocation : délaisser l'être au monde (l'être-là) pour être en commun. (...) Mais si l'Europe peut valoir comme un lieu d'élaboration de ce programme, on l'aura compris, ce ne saurait être *en tant qu'Europe*. Ce peut être, sans aucun doute, grâce à la poursuite et l'approfondissement de tout ce qui, de l'universel, s'est élaboré ici, — comme ailleurs, mais peut-être plus, plus irréversiblement. Mais ce ne peut être, aucunement, par le repli ou le retour sur son propre geste comme européen, dans la quête du contenu, de la figure, de l'identité couverts par ce nom.<sup>57</sup>

Si la logique du marché est avant tout enracinée dans une « passion de l'échange » liée à l'être-en-commun universel des humains, et si cette passion se travestit en violence accumulatrice du capitalisme à partir du moment où l'universel est nié par un « retour sur son propre geste », alors l'Europe serait coupable non d'avoir instauré la logique du marché, mais bien de l'avoir laissé dégénérer en accumulation oppressive et conquérante. Face à cette affirmation un peu inusitée, pousseront de hauts cris celles et ceux qui restent cantonnés dans une confusion tenace : la confusion entre, d'une part, le marché comme mise en scène des flux d'échange horizontaux et, d'autre part, le capitalisme comme accaparement de ces flux en vue d'instaurer la domination universelle, l'impérialisme brutal. La question n'est pas : aurions-nous dû instaurer, au nom de l'universel, autre chose que la logique du marché ? La question est : l'affaiblissement herméneutique radical, cette historicisation fondamentale et réflexive qui signe l'émergence de la

---

<sup>55</sup> D. GUÉNOUN, *Hypothèses sur l'Europe*, op. cit., p. 10.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 9-10.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 362.

marchandisation comme logique de la valeur, aurait-il pu s'accompagner d'un affaiblissement concomitant des raisons qu'ont eues les Européens de dominer le monde et de se dominer entre eux ? Ou bien l'affaiblissement postmoderne de la notion de valeur, déjà inscrit (nous l'avons vu) dans les structures mêmes de la raison moderne, n'a-t-il servi qu'à mettre à nu une brutalité humaine fondamentale, puis à lui laisser libre cours en lui permettant de se « greffer » sur la puissance du capital et d'instaurer sa domination impériale ?

### 3. Domination capitaliste et ontologie plurielle : complicité ou antagonisme ?

Le défi axiologique postmoderne est donc bien plus radical que ne le laissent penser des critiques trop hâtives du contenu de ce petit préfixe *post*. C'est un défi éthique dans lequel s'annonce la possibilité d'un renouvellement complet (non pas par « dépassement » ou par « révolution », mais par « affaiblissement ») de l'auto-réflexivité de l'homme moderne.

Tel est (...) le mouvement de généralisation de la valeur d'échange auquel est en proie notre société : mouvement que Marx ne pouvait encore définir qu'en termes moralisants de "prostitution généralisée" et de désaffection pour l'humain. Et ne pourrait-on pas décrire la résistance à cette désaffection, dans les formes originaires francfortoises d'une critique de la culture de masse (...), encore et toujours en termes de nostalgie pour la réappropriation, pour Dieu, pour *l'ontos* on ; ou, en termes psychanalytiques, comme nostalgie pour un moi imaginaire qui réussirait à résister à la mobilité, à l'insécurité et au jeu de permutations du Symbolique ? Tous les traits qui caractérisent *le mode d'existence de la société capitaliste avancée, du marché totalisé en "simulacralisation"* jusqu'à l'épuisement qui s'ensuit d'une "critique de l'idéologie" en passant par la "découverte" lacanienne du Symbolique (...) *constituent des provocations et des appels qui font signe vers la possibilité d'une nouvelle expérience humaine.*<sup>58</sup>

*L'ontologie plurielle est-elle complice de la violence capitaliste ?*

Or, de fait, nulle approche plus que le matérialisme historique ne s'est montrée sensible à la tendance dominatrice inscrite dans le capitalisme ; et nulle autre approche philosophique, peut-être, ne se montre aujourd'hui plus hostile au « postmoderne ». Pour Daniel Bensaïd,

la postmodernité (...) est indissociable des défaites sociales et des déceptions politiques qui concluent la décennie de l'après-68. La désillusion et le reflux alimentent alors un cynisme hédoniste, aiguissent les appétits de promotion sociale (...) Loin du déniement libérateur, le désabusement postmoderne est gros de nouvelles servitudes volontaires. (...) Un "subjectivisme sans sujet" triomphe ainsi dans un mélange indigeste d'idéalisme abstrait et de pragmatisme grossier. Le refus de tout rapport logique entre les déterminations économiques et les sphères culturelles, juridiques, politiques, réduit les réalités à des formations purement discursives négociables à loisir. (...) Déracinée des rapports de production et d'échange, la politique entre ainsi en lévitation. (...) Les individus déclassés forment une somme indistincte de monades en quête de libération individuelle. Comme si les désirs de chacun(e) étaient immédiatement

---

<sup>58</sup> G. VATTIMO, *La Fin de la modernité*, op. cit., p. 29-30.

universels et harmonieusement compatibles avec ceux de tous. Le communisme de Marx vise au contraire à rendre conscient le lien organique entre le procès historique et les objectifs de l'émancipation.<sup>59</sup>

Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler, *ad nauseam*, que l'individualisme n'implique ni l'égoïsme ni l'hédonisme aveugle, et que « bien au contraire, l'individualisme occidental ne se comprend que dans un rapport à autrui, aux institutions et à la société tout entière. »<sup>60</sup> La plate identification entre postmoderne et repli monadique des individus sur eux-mêmes ne tient tout simplement pas face aux développements d'un postmodernisme rigoureux tel que Rorty ou Vattimo le proposent ; voir l'être comme altérité et l'histoire occidentale comme histoire des interprétations de l'être, c'est vraiment rompre avec une vision « subjecto-centrique » et hédoniste du sujet. Et les déterminations économiques du culturel, du juridique et du politique sont très précisément *au cœur de l'effort postmoderne de « ressaisir en les affaiblissant » des valeurs modernes désormais soumises à la marchandisation pluraliste*. Des critiques comme celle de Bensaïd, héritées d'une lecture trop indiscriminée de la modernité, ne sont donc plus guère recevables. Elles ne répondent plus adéquatement à la nécessité d'être modernes à une époque où cet être-moderne n'est plus une valeur monolithique.

Une critique plus pertinente émane de Ellen Meiskins Wood quand elle écrit que

dans un monde composé de “sujets dé-centrés”, où des savoirs totalisants sont impossibles et indésirables, quel autre genre de politique y a-t-il qu'une sorte de radicalisation dé-centrée et intellectualisée du pluralisme libéral ? Quelle meilleure échappatoire, en théorie, face à une confrontation avec le capitalisme, le système le plus totalisant que le monde ait jamais connu, qu'un rejet du savoir totalisant ? Quel plus grand obstacle, en pratique, à quoi que ce soit d'autre que les résistances les plus locales et particularistes au pouvoir global et totalisant du capitalisme, qu'un sujet dé-centré et fragmenté ? Quelle meilleure excuse pour se soumettre à la *force majeure* du capitalisme que la conviction selon laquelle son pouvoir, bien qu'il soit omniprésent, n'a aucune origine systémique, aucune logique unifiée, aucune racine socialement identifiable ?<sup>61</sup>

On peut lire cette critique comme une accusation de *démission devant la violence larvée du capitalisme*, violence qui serait exacerbée car rendue plus facile par les gestes intellectuels de dés-essentialisation et de pluralisation qui caractérisent le postmoderne. Le sujet esthétisé serait alors problématique non pas parce qu'il serait hédoniste ou indifférent au social, mais parce que sa *manière* d'être engagé socialement ouvrirait la porte à une violence capitaliste devenue invisible – voilà une critique nettement plus stimulante. Qu'en est-il ?

L'engagement social du sujet contemporain prend place dans cet universalisme pluralisé dont nous avons vu précédemment qu'il était au cœur du parachèvement conséquent et « horizontalisant » (Rorty) des valeurs modernes de solidarité et d'émancipation. La vocation de l'Europe, avons-nous dit, est de parachever cette dissolution d'elle-même en tant que « camp de base », et de promouvoir sans concessions cette universalité des « dialectes » (Vattimo) qu'appelle sa raison moderne elle-même. Jean-Luc Nancy a forgé pour cette occasion la très heureuse

---

<sup>59</sup> Daniel Bensaïd, *Le Sourire du spectre. Nouvel esprit du communisme*, Paris, Michalon, 2000, p. 63-65.

<sup>60</sup> H. Mendras, *L'Europe des Européens, op. cit.*, p. 22.

<sup>61</sup> Ellen Meiskins Wood, *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 2.

expression d'un « être singulier pluriel »<sup>62</sup>, c'est-à-dire d'une ontologie plurielle : dans le sillage de la recherche nietzschéenne d'une « communauté des gens qui n'ont rien en commun », tout le questionnement postmoderne sur l'authentique universalisation (c'est-à-dire sur l'affaiblissement) de la raison moderne porte sur les conditions de possibilité d'une *dissolution émancipatrice de la figure de l'universalité que l'Europe, par le colonialisme capitaliste, a voulu et a largement réussi à imposer au monde*. Pour Nancy,

le désenchantement ou le désarroi de notre fin de siècle (...) désignent le souci majeur qui est le nôtre, celui qui “nous” fait aujourd'hui ce que “nous” sommes, comme le souci de l'“être social” en tant que tel ; c'est-à-dire en tant que la “socialité” ou la “société” ne sont manifestement pas les concepts adéquats de son essence. (...) C'est au moment même où il n'y a plus de “vision socialiste” à présenter et à proposer au “poste de commande” d'un sujet de l'histoire et de la politique, au moment où, de manière plus large encore, il n'y a pour ainsi dire plus de “cité” ni même de “société” dont on puisse modeler une figure régulatrice, que l'être-à-plusieurs, soustrait à toute intuition, à toute représentation ou imagination, s'offre avec toute l'acuité de sa question, et avec toute la souveraineté de son exigence.<sup>63</sup>

L'affaiblissement de la modernité comme valeur-en-soi, suggéré par Vattimo, implique notamment la mise en question de l'appartenance en tant que critère de valorisation — et implique aussi, par là même, *la dissolution de l'Europe philosophique grecque comme origine du point de vue premier sur l'universel en tant que valeur*, comme se la représentait encore Kant<sup>64</sup>. Ce qui, dans une perspective postmoderne, s'oppose le plus fortement à la logique du « camp de base » ou de l'antagonisme capitaliste tel que le présentait de Silguy, c'est bien la contradiction radicale qui se fait jour dans la notion moderne de « communauté » :

Il n'est pas même besoin d'en arriver au maniérisme postromantique de la *Gemeinschaft* de Tönnies, opposée à la *Gesellschaft* précisément sur la base de l'appropriation originelle de notre propre essence. Il suffit de se référer à la communauté de Weber, plus sobre et déjà largement sécularisée, pour voir se détacher — bien que sous une forme dénaturalisée — la même figure de l'appartenance. (...) Le fait ici que cette possession se rapporte surtout au territoire ne change rien dans la mesure où le territoire est justement défini par la catégorie de l'“appropriation” comme étant la matrice originelle de toute autre propriété. Si l'on réfléchit un instant hors des schémas habituels, *la question la plus paradoxale est que le “commun” soit identifié exactement à son plus évident contraire : est commun ce qui unit dans une identité unique la propriété — ethnique, territoriale, spirituelle — de chacun des membres de la communauté. Ceux-ci ont en commun leur “propre” ; ils sont les propriétaires de leur “commun”*.<sup>65</sup>

Ainsi, vouloir recréer l'Europe universalisatrice comme une « communauté » solidement ancrée dans un territoire qui s'insère dans le jeu capitaliste d'ensemble pour y « partir à l'assaut des eldorados du monde entier » (de Silguy), c'est vraiment opérer une régression moderne à un moment où, philosophiquement parlant, cette base d'appartenance n'a plus de fondement — si elle en a jamais eu.

---

<sup>62</sup> Jean-Luc NANCY, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>64</sup> Pour des discussions détaillées qu'il serait trop long de prolonger ici, voir notamment Jacques DERRIDA, *Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, Verdier et Éditions Unesco, 1997, et D. GUÉNOUN, *Hypothèses sur l'Europe*, op. cit., P. 27-32.

*La « marchandise » et l'hospitalité radicale de l'Europe*

S'ouvre alors, au sein de la raison occidentale comme rejeton de l'Europe, une *dimension d'hospitalité radicale* qu'elle ne saurait plus nier sous peine de se nier elle-même ; pour Jacques Derrida, en effet,

la philosophie n'a jamais été le déploiement responsable d'une unique assignation originaire liée à la langue unique ou au lieu d'un seul peuple. La philosophie n'est pas une seule mémoire. Sous son nom grec et dans sa mémoire européenne, elle a toujours été bâtarde, hybride, greffée, multilinéaire, polyglotte et il nous faut ajuster notre pratique de l'histoire de la philosophie, de l'histoire et de la philosophie, à cette réalité qui fut aussi une chance et qui reste plus que jamais une chance. Ce que je dis de la philosophie peut se dire aussi bien, et pour les mêmes raisons, du droit et de la démocratie <sup>65</sup>

— et nous devrions donc ajouter « et de l'économie ».

Mais justement, cet appel postmoderne à un « ajustement de notre pratique de l'histoire » peut-il être opératoire dans la sphère économique ? En effet, nous l'avons dit et répété, la sphère du *marché* n'est pas d'emblée celle du *capitalisme*, et il faut donc s'entendre sur ce qu'on appelle la sphère économique. Le marchand se limitant à gagner honnêtement sa vie, sans accumuler jusqu'au point où il opprimerait les autres, et obéissant à une sorte de « passion » du voyage et de l'échange — ce marchand serait bien le sujet par excellence de l'appel de Derrida <sup>67</sup>. Mais de tels marchands n'existent plus guère ; il y a, en leur lieu et place, des capitalistes dont bon nombre, de par la logique du système où ils « jouent », ne voient pas vraiment de limites à leur puissance possible. Et la soif de pouvoir de ces possesseurs de capitaux — de ces négateurs de la « passion de l'échange » qu'ils pervertissent en « passion de l'accumulation et de puissance » — suit-elle un cours d'affaiblissement similaire ? Leurs *pratiques historiques* d'oppression et de refus de la fluidité marchande sont-elles également susceptibles de cet « affaiblissement » qui marque les *catégories philosophiques* de la modernité tardive ?

Nous l'avons déjà dit : si l'Europe ne se donne comme seule tâche que de solidifier sa souveraineté politique pour mieux s'insérer dans le capitalisme mondial, elle aura failli à la vocation de la raison moderne qu'elle a elle-même inventée. Le néo-mercantilisme, qui préside à l'actuelle construction européenne comme projet économique où un ensemble d'États forts (fédéraux ou non) entendent doter leurs entreprises d'un pouvoir concurrentiel, ne vise rien d'autre que ce que Nancy appelle douloureusement mais justement « la guerre écotechnique, affrontement, manœuvre destructrice et appropriatrice sans éclat de souveraineté — mais ne le cédant en rien à la vraie guerre pour ce qui est de la puissance, et des techniques d'écrasement ou

---

<sup>65</sup> Roberto ESPOSITO, *Communitas. Origine et destin de la communauté* (traduit de l'italien), Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 15-16 (c'est moi qui souligne).

<sup>66</sup> J. DERRIDA, *Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, op. cit.

<sup>67</sup> Amin Maalouf, romancier franco-libanais auteur d'un essai qui vaut bien certains traités de philosophie (AMIN MAALOUF, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998), a récemment offert le portrait d'un tel marchand, Baldassare, parti sur un périple méditerranéen et proche-oriental où il rencontre la diversité culturelle et la passion de l'altérité bien plus que la richesse effrénée (AMIN MAALOUF, *Le Périple de Baldassare*, Paris, Grasset, 2000).

de conquête. »<sup>68</sup> La vocation postmoderne de l'Europe comme porteuse de la modernité est tout autre, car elle a affaire avec ce que Nancy dénomme la « place vide » de la souveraineté : « l'écotechnie noie ou dissout la souveraineté (ou bien celle-ci implose en celle-là). *Le problème est celui de sa place vide en tant que telle, et non dans une attente de retour ou de substitution.* Il n'y aura plus de souveraineté : c'est ce que veut dire aujourd'hui l'histoire. »<sup>69</sup> Dès lors,

si la "lutte des classes" dérobe elle aussi son schème (et sans doute, elle n'est plus recevable au moins dans une certaine dimension historique), alors il ne reste rien pour empêcher que la violence soit camouflée en compétition écotechnique. Ou plutôt, il ne reste que la justice nue : mais qu'est-ce que la justice qui ne serait, ni le telos d'une histoire, ni l'apanage d'une souveraineté ? *Il faut donc apprendre à la penser à cette place vide ...*<sup>70</sup>

Ce à quoi fait écho Guénoun quand il parle d'une

certaine impuissance de l'Europe à s'exalter de son propre contenu, de sa propre essence, impuissance au nationalisme, impuissance à aimer sa propre figure. Ce en quoi elle exprime ce qu'elle a de meilleur : son extra-version native, son innommé, son universion intempérante. C'est la bonne aventure qui vient à l'Europe, qu'on peut lui dire : *le vide de sa figure est son avenir positif.*<sup>71</sup>

Et il s'agit bien là d'une *chance*, qui dépasse absolument l'espace européen ou même occidental (en tant que le monde entier, non-occidental compris, est appelé à cette universalisation-là, pas celle du capital conquérant) — on peut aussi dire qu'il s'agit de ce que Nancy appelle une « remise sur le métier »<sup>72</sup> des valeurs modernes de justice, solidarité, universalité, etc. Comment se ferait-elle ? Citons une dernière fois un peu longuement Nancy :

Si chaque *peuple* (ce serait le mot révolutionnaire), si chaque *intersection singulière* (ce serait le mot écotechnique) substituait à la logique du modèle souverain (et toujours sacrificiel), non pas l'invention ou la multiplication de modèles — que suivrait aussitôt la guerre — , mais une tout autre logique, où la singularité vaudrait absolument et sans faire exemple ? Où chaque un ne serait "un" qu'en n'étant pas identifiable sous une figure, mais infiniment distinct par l'espacement, et in-finement substituable par l'intersection qui double l'espacement. Cela pourrait s'appeler, pour parodier Hegel, la singularité mondiale. Cela aurait le droit sans droit de dire le droit du monde. La paix est à ce prix : au prix d'une souveraineté abandonnée, au prix de ce qui va plus loin que la guerre, au lieu de rester toujours en deçà. Je le sais bien : cela ne se laisse pas concevoir. Pas pour nous, pas pour notre pensée modelée au modèle souverain, pas pour notre pensée guerrière. Mais il n'y a décidément rien d'autre à l'horizon qu'une tâche inouïe, inconcevable — ou bien la guerre.<sup>73</sup>

Y a-t-il là une réponse aux matérialistes historiques et aux marxisants qui, on s'en souvient, y voient une connivence involontaire mais certaine avec la violence même qui est dénoncée ? On ne pourra évidemment défaire entièrement l'écheveau ; Meiskins Wood pourra — et devra ! — continuer de critiquer

les tendances politiques et théoriques [de gauche] qui, bien avant que l'effondrement du communisme et le "triomphe du capitalisme" ne soient des lueurs dans les yeux des néo-conservateurs, s'éloignaient déjà de la

---

<sup>68</sup> J.-L. NANCY, Être singulier pluriel, op. cit., p. 159.

<sup>69</sup> Ibid., p. 162.

<sup>70</sup> Ibid., p. 160 (c'est moi qui souligne).

<sup>71</sup> D. GUÉNOUN, Hypothèses sur l'Europe, op. cit., p. 363.

<sup>72</sup> J.-L. NANCY, Être singulier pluriel, op. cit., p. 161.

<sup>73</sup> Ibid., p. 166.

critique du capitalisme et allaient vers sa dissolution conceptuelle dans les fragments et les contingences postmodernes.<sup>74</sup>

Elle le devra, car la tâche annoncée par Nancy n'est pas une tâche univoque et clairement balisée ; comme partout ailleurs, les travestissements sont possibles. *Et le travestissement majeur, immensément risqué et déjà en partie installé, est celui qui consiste à identifier sans plus d'analyse « marché » et « capitalisme ».* Ce qu'une critique comme celle de Meiskins Wood permet, c'est d'éviter la naïveté qui identifierait sans recul (et dans un cynisme sans égal) la recherche d'une fluidité croissante du sens et des identités avec une libéralisation parfaite des mouvements de capitaux, une marchandisation à outrance sur fond d'inégalités matérielles intolérables, etc. *Ce n'est cependant pas cette identification-là que propose le postmodernisme soigneux que nous avons présenté ici.* En effet, ce que la critique de Meiskins Wood empêche en revanche, c'est de saisir *la nécessité de déconnecter marché et capitalisme, de déconnecter la « passion de l'échange » et la « passion de la puissance », en opérant des égalisations massives entre tous les individus, indépendamment de toute appartenance « communautaire », donc arbitraire.* A la lumière de tout ce qui a été développé ici, il est désormais clair que la situation postmoderne incontournable où se trouve aujourd'hui notre modernité, n'offre plus de possibilité *normative* de re-saisissement souverain de la force économique au sein d'entités « nationales » ou « fédérales », qu'elles soient européennes ou non. Le vrai dépassement de la violence du capital ne peut passer aujourd'hui que *par un effort d'égalisation des conditions de vie qui est rien moins que révolutionnaire.*

#### *L'égalité libérale mondiale comme concrétisation de l'hospitalité émancipatrice*

La réflexion sur les modalités de cette égalisation est, certes, assez complexe. Comme le dit Rorty,

l'utilisation gauchiste des termes "capitaliste", "idéologie bourgeoise" et "classe ouvrière" dépend de l'affirmation implicite selon laquelle nous pouvons faire *mieux* qu'une économie de marché, que nous connaissons une alternative viable à des sociétés complexes et orientées par la technologie. Mais pour le moment, au moins, nous ne connaissons rien de tel. Aucun des programmes que la gauche pourrait développer pour le vingt-et-unième siècle ne contiendra la nationalisation des moyens de production ou l'abolition de la propriété privée. (...) Fukuyama a suggéré, et je suis d'accord, qu'aucun avenir romantique ne s'offre à la gauche autrement que par des tentatives de créer des États-providence bourgeois démocratiques et d'égaliser les chances d'existence entre les citoyens de ces États en redistribuant le surplus généré par les économies de marché.<sup>75</sup>

Rien dans ce que dit Rorty n'implique le durcissement d'un ordre capitaliste néo-libéral ; ce qui est impliqué, c'est un façonnement particulier de la « passion de l'échange » sous-jacente à l'économie de marché et, de façon concomitante, un façonnement particulier des arrangements juridiques pragmatiques entre formations territoriales arbitraires :

... pour le moment, nous n'avons pas d'idée claire de l'aspect que revêtirait un ordre social idéal, nous ne sommes pas capables d'esquisser un plan réduit du *commonwealth* coopératif égalitaire dont nous apercevons la charpente dans nos rêves. Cependant, nous *pouvons* offrir une longue liste de lois, d'accords

---

<sup>74</sup> E. MEISKINS WOOD, *Democracy Against Capitalism*, op. cit., p. 9.

<sup>75</sup> Richard RORTY, « The End of Leninism, Havel, and Social Hope », dans son ouvrage *Truth and Progress. Philosophical Papers* (volume 3), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 235 et p. 229.

internationaux, de rectifications de frontières, de décisions juridiques, et d'autres choses de ce genre, que nous pourrions essayer de voir promulguer. Pour pouvoir être satisfaits d'une telle réponse, nous allons devoir dépasser notre peur d'être appelés des "réformistes bourgeois" ou des "pragmatiques opportunistes", ou des "ingénieurs sociaux technocratiques" — notre peur de devenir de simples "libéraux" plutôt que d'être des "radicaux". Nous allons devoir dépasser notre espoir de voir émerger un successeur de la théorie marxiste, d'une théorie générale de l'oppression qui nous doterait d'un outil pour anéantir simultanément l'injustice raciale, économique et sexuelle.<sup>76</sup>

Ainsi, la « tâche inouïe, inconcevable » qu'appelle Nancy est peut-être plus modeste que la grand dessein d'une nouvelle « révolution majuscule »<sup>77</sup>. Cette tâche pourrait peut-être se décliner comme suit : récuser l'économie *politique*, avec l'alliance qu'elle tisse entre puissance étatique et puissance du capital accumulé ; tout mettre en œuvre (c'est-à-dire mettre en œuvre une dynamique inouïe de *dé-concentration*) pour qu'au contraire, toute personne puisse s'insérer selon ses goûts dans la « fluence » du commerce, entre petites entités autonomes et offrant un *espace de jeu* à leurs membres ; pour cela, hâter l'avènement de mécanismes redistributifs à échelle mondiale, destinés explicitement à faire de la mobilité planétaire des « capitaux » (mais ils seraient moins disparates, *beaucoup* moins qu'aujourd'hui) un serviteur de l'égalité des chances pour tous les êtres humains ; et dans ce but même, réinventer sans cesse la démocratie en la rendant si possible moins perméable aux durcissements d'intérêts et de pouvoirs « occultes », c'est-à-dire « capitaliser » (en quelque sorte) sur les multiples expériences européennes et occidentales de la démocratie et de ses ratages pour ne pas les reproduire sans cesse (et sous des formes souvent plus sauvages) ailleurs.

Si les modalités précises de ce projet sont ardues à expliciter<sup>78</sup>, il est certain que quelles qu'elles soient exactement, elles parachèvent le projet même de la raison européenne dans la visée universelle qu'elle n'aurait jamais dû abandonner : l'abandon de cette raison européenne comme repli sur soi de l'universel, et l'abandon des raisons (du moins économiques et politiques) qui justifient et alimentent la violence. Nous n'avons guère d'arguments ontologiques ou métaphysiques à avancer en faveur de ce genre de projet ; du moins, pour paraphraser Rorty, est-il pour nous, Européens et Occidentaux, l'*espérance sociale* la moins mal fondée.

*Le même devoir* dicte d'assumer l'héritage européen, et *uniquement* européen, d'une idée de la démocratie, mais aussi de reconnaître que celle-ci, comme celle du droit international, n'est jamais donnée, que son statut n'est même pas celui d'une idée régulatrice au sens kantien, plutôt quelque chose qui reste à penser et à *venir* : non pas qui arrivera certainement demain, non pas la démocratie (nationale et internationale, étatique ou trans-étatique) *future*, mais une démocratie qui doit avoir la structure de la promesse — *et donc la mémoire de ce qui porte l'avenir ici maintenant.*<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>77</sup> Selon l'heureuse expression de D. BENSÂÏD, *Le Sourire du spectre*, *op. cit.*

<sup>78</sup> Voir Philippe VAN PARIJS, *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism ?*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pour l'une des propositions les plus structurées et les plus conformes à la visée postmoderne présentée ici. Pour une autre variante, mais *nettement* plus allusive et brouillonne, voir aussi Raoul VANEIGEM, *Pour une Internationale du genre humain*, Paris, Le Cherche-Midi, 1999. L'une et l'autre variante sont trop détaillées pour entrer dans les propos nécessairement « vagues » qui sont tenus ici, puisque nous sommes entrain de parler de l'arrière-fond d'idées qui sous-tend l'une comme l'autre, et toutes leurs « concurrentes ».

<sup>79</sup> J. DERRIDA, *L'Autre cap*, *op. cit.*, p. 76.