

Philippe Corcuff

Politiste, Institut d'études politiques de Lyon.

Baudrillard et le 11 septembre : delirium très Minc

« Dans le domaine de la pensée, certains progrès importants sont comparables au déplacement des volumes d'une rangée que l'on reclasse dans d'autres rayons, sans que rien encore ne permette de penser que cette nouvelle position demeurera définitive. Le profane, ignorant des difficultés de la tâche, se persuadera aisément que ces déplacements ne présentent aucun intérêt. La chose la plus difficile pour le philosophe est de ne pas dire plus qu'il ne sait réellement; et il lui arrive trop aisément de croire, pour avoir correctement classé deux volumes l'un par rapport à l'autre, qu'il a découvert leur emplacement définitif. »

Ludwig WITTGENSTEIN, *Le Cahier bleu*, 1933-1934

« **Radical** » renvoie étymologiquement à « racine ». Dans cette perspective, Marx a écrit qu'« être radical, c'est saisir les choses à la racine¹ ». Mais tenter de « saisir les choses à la racine » n'est pas aisé. D'autant plus dans une période comme la nôtre plus sensible à la complexité des processus sociohistoriques, et à la pluralité des facteurs, et qui cherche alors à s'émanciper des visions binaires traditionnelles, trop simplificatrices et rassurantes, telles que les couples essence/apparence ou infrastructure/superstructure. Dans un événement historique singulier, il y aurait donc une diversité de racines emmêlées à identifier. La radicalité, dans le cadre d'une pensée de la complexité, réclamerait donc tout particulièrement rigueur intellectuelle et humilité.

Au radical-chic

Dans une société à dominante marchande, la logique du marché tend à s'emparer de toute activité humaine et à la dégrader. Il y a donc aussi quelque chose comme « un marché de la radicalité », où du *radical-chic* pétille comme des

bulles de mousseux et se vend bien. Jean Baudrillard qui fut, à la fin des années soixante et aux débuts des années soixante-dix, un intellectuel exigeant et original², est peu à peu devenu un des papes du *radical-chic*. Son intervention sur les attentats du 11 septembre aux États-Unis, sous le titre « L'esprit du terrorisme » (*Le Monde*, 03 novembre 2001), constitue un concentré particulièrement significatif de ce *radical-chic* : clinquant de surface et profondeur fuyante, assemblage de lieux communs ou de simples contre-pieds de lieux communs, approximations, demi-vérités vagues, généralisations hâtives, prophéties un peu mégalos, etc. Une série de traits, donc, qui accroissent le brouillard plutôt que l'intelligibilité d'une situation. Ce faisant, il s'agit d'un produit typique de ce qu'on appelle « la culture postmoderne³ », c'est-à-dire d'une culture du relativisme, du nihilisme et de l'affirmation de soi contre les patiences de la raison et de l'argumentation propres à l'héritage de la philosophie des Lumières. La voie que nous propose implicitement Baudrillard est d'éteindre les Lumières plutôt que de chercher à les reformuler de manière critique, comme l'ont initié Max Horkheimer et Theodor Adorno⁴. Son article sur le 11 septembre illustre à merveille comment la pensée peut se détacher du travail et de la rigueur pour se gonfler de sa propre importance, s'illusionner elle-même sur ses pouvoirs, à la manière d'un acte d'autoprestidigitation, pour retomber comme un soufflé raté. Les culturistes connaissent bien cela avec la *gonflette*.

Malheureusement, l'illusion a parfois la vie dure, notamment quand ses adversaires contribuent à lui donner quelque crédibilité. Cela a été le cas ici avec la polémique engagée par Alain Minc dans une réponse intitulée « Le terrorisme de l'esprit » (*Le Monde*, 07 novembre 2001). La charge d'un des thuriféraires les plus conformistes du néolibéralisme ne pouvait que renforcer l'image « radicale » de Baudrillard. La critique de Minc fait en quelque sorte écran à la critique de Baudrillard, confère à celui-ci une aura « sulfureuse » qui désarme, dans un premier temps, la critique. En faisant de Baudrillard le porte-parole des « réflexes tiers-mondistes » et des « réactions gauchisantes qui parcourent l'opinion française », Minc adoube ainsi son adversaire. C'est pourquoi il faut d'abord dire en quoi notre critique n'a rien à voir avec celle de Minc. Car aux simplifications de Baudrillard, Minc répond par des simplifications, à ses généralisations hâtives par des généralisations hâtives. Et tous deux convergent vers le fatalisme de « la réalité unique » : fatalisme de l'apologue de « la démocratie de marché » érigée en « fin de l'histoire » par Minc (ce qu'il appelle dans son article le « couple indissociable démocratie et marché »), fatalisme du spectateur « postmoderne » qui se contente de regarder le spectacle d'un « système » supposé omniprésent chez Baudrillard. Dans les deux cas, par des procédés différents, ledit « système » est réifié et mis hors de portée de l'action transformatrice. Le champion du conformisme mou (Minc) et le champion du

conformisme de l'anticonformisme chic (Baudrillard) communient finalement dans la dissolution de la politique au sein du « système ». Minc, avec la joie arrogante des vainqueurs et autres *managers*, Baudrillard avec la lassitude prophétique des anciens utopistes fatigués et désenchantés. Une différence toutefois entre les deux : Baudrillard a jadis été un penseur – et il lui en reste des éclats – alors que pour Minc les choses intellectuelles ont le plus souvent été un *pense-bête* entre deux affaires malmenées. Baudrillard s'est rallié sur le tard, par un vague ennui, aux *fast-foods* de la pensée, Minc y a des actions depuis le départ.

Une autre critique de Baudrillard certes, mais pour quoi faire ? Parce qu'une mise en évidence systématisée du négatif peut aussi nous informer sur l'exploration du positif, et donc, *en creux*, les dérives pointées chez Baudrillard sont susceptibles de nourrir la reconstitution d'une démarche intellectuelle plus rigoureuse et plus humble au service d'une nouvelle gauche radicale, justement plus radicalement critique. Il nous faut alors revenir en détail sur les dérives, les facilités et les impasses de la pensée baudrillardesque affrontée à un événement comme le 11 septembre. Car son texte apparaît comme un prototype à destination des étudiants : dans sa cristallisation des erreurs de base du travail sociologique – Baudrillard est rattaché statutairement à la sociologie –, il est paradoxalement susceptible de faciliter l'apprentissage de la démarche sociologique et, plus largement, d'une activité intellectuelle qui prétend rendre compte du monde tel qu'il va.

Les pièges des mots

Ludwig Wittgenstein a mis en évidence les risques du substantialisme – défini comme « notre recherche d'une substance qui réponde au substantif » –, associé par lui à « notre constant désir de généralisation » et au « mépris des cas particuliers »⁵. Ce substantialisme pousse alors à confondre analogie et identité entre les phénomènes. Prenons quelques exemples dans le texte de Baudrillard :

1. *Le terrorisme* : il y aurait un « terrorisme », une essence du terrorisme, un « esprit du terrorisme » (par exemple : « Le terrorisme est l'acte qui restitue une singularité irréductible au cœur d'un système d'échange généralisé »).
2. *L'événement* : il est figé dans un « absolu » et dans la « pureté » (« Nous avons même affaire, avec les attentats de New York et du World Trade Center, à l'événement absolu, la "mère" des événements, à l'événement pur qui concentre en lui tous les événements qui n'ont jamais eu lieu »). Sur ce point, on voit que Baudrillard est en pleine contradiction : d'une part, en parlant d'« événement », d'« absolu » et de « pur », il semble vouloir donner une singularité à cet événement par rapport à d'autres, mettre l'accent sur sa part d'irréducti-

bilité, qui le ferait justement échapper à un événement générique, à la « substance » événement ; et, d'autre part, il clôt immédiatement cette singularité en l'absolutisant et en la transformant en catégorie substantielle, catégorie générique, allant jusqu'à « concentrer en lui tous les événements qui n'ont jamais eu lieu ». En quelque sorte, il exhibe la singularité de l'événement en la dissolvant immédiatement dans le générique.

3. *Le système* : c'est un tout omniscient, omniprésent, ultrafonctionnel (avec nombre de métaphores biologiques à la clé), auquel rien n'échappe – même « le terrorisme » est le produit du « système » (le « terrorisme, qui est l'ombre portée de tout système de domination » ou « comme si tout appareil de domination sécrétait son antidispositif »). « Partout, toujours, le système est trop fort : hégémonique », affirmait-il déjà dans *Simulacres et Simulation*⁶. Le mot « système », pris dans une acception si totalisatrice et tentaculaire, empêche de penser « la pluralité humaine » dont parlait Hannah Arendt, et que l'entreprise totalitaire la plus systématique n'arrive jamais complètement à réduire ; il empêche de penser la pluralité des formes de domination, leurs contradictions, voire leurs oppositions ; il empêche de penser la variété des dispositifs et des comportements qui échappent à ces diverses logiques de domination ; il empêche de penser les discordances et les hétérogénéités temporelles ; il empêche de penser la pluralité interne aux humains ; il empêche donc de penser les résistances comme les potentialités émancipatrices déjà là, etc. C'est même une façon de penser le global qui fait peu d'efforts de pensée, puisque le global est déjà donné à l'avance dans le fameux « système ». Le substantialisme récurrent de Baudrillard le conduit fréquemment, justement à travers les mots unificateurs comme « terrorisme » ou « système », à confondre des analogies entre des phénomènes différents – qui, dans certaines dimensions, peuvent avoir des parentés – avec une identité entre ces phénomènes (l'idée qu'il s'agirait, chaque fois, de la répétition de « la même chose »). À partir de ce substantialisme de base démultiplié, Baudrillard va enchaîner des généralisations hâtives, jamais argumentées, jamais prouvées par une confrontation avec des épreuves empiriques (ainsi que le préconise la démarche théorique-empirique au cœur des sciences sociales), mais simplement posées sur le mode de l'évidence, comme « la lutte dans la sphère symbolique, où la règle est celle du défi, de la réversion, de la surenchère » (pourquoi « la sphère symbolique », c'est-à-dire l'univers du sens, ne serait-elle gouvernée que par cette règle ?), ou « la tactique du modèle terroriste est de provoquer un excès de réalité et de faire s'effondrer le système sous cet excès de réalité » (« la tactique », le « modèle terroriste » – entre-temps, c'est devenu un « modèle », mais on ne sait pas comment... –, la « réalité » et « le système », on ne sait pas vraiment de quoi on parle, mais c'est du « gros », et quand quelqu'un parle de

si grosses entités, surtout quand elles sont un peu floues, un peu mystérieuses, c'est sûrement quelqu'un d'important...). Face à ce fatras de mots et de prétentions qui se présente comme une analyse, on peut rappeler deux conseils de vigilance lancés par Wittgenstein : a) « Il faut parfois retirer de la langue une expression et la donner à nettoyer – pour pouvoir ensuite la remettre en circulation » – Baudrillard aurait intérêt à passer à la laverie, au moins pour « système », « réalité » et « symbolique » ; b) « On devrait donc poser à toutes les prétentions hyperboliques, dogmatiques, la question suivante : Qu'y a-t-il donc là d'effectivement vrai ? Ou encore : Dans quels cas cela est-il donc effectivement valable ? »⁷ – dans le cas de Baudrillard il faudrait presque poser ces questions à chaque phrase. La philosophie et surtout les sciences sociales ont, dans des secteurs significatifs, avancé vers davantage de rigueur, constitutive d'une éthique du travail intellectuel, activant une réflexivité amenant le chercheur à mieux localiser son point de vue, à mieux prendre la mesure des limites des savoirs qu'il produit, pour freiner justement les généralisations hâtives. Il est clair que Baudrillard n'a rien à voir avec cette éthique du travail intellectuel.

Variantes de l'ethnocentrisme

On peut définir l'ethnocentrisme au sens large comme l'évaluation des comportements des autres en fonction de ses propres critères, de sa propre expérience, donc comme une universalisation de sa propre expérience, de l'expérience de ses groupes sociaux d'appartenance, de sa civilisation, etc. ; l'intellectualisme étant la forme d'ethnocentrisme propre aux milieux intellectuels. Baudrillard appuie souvent ses généralisations hâtives sur un « nous », mais d'où vient ce « nous » et n'est-ce pas la simple projection du « je » de Baudrillard ? Ainsi, une de ses thèses principales est que « nous » (incluant, au départ semble-t-il, tous les Occidentaux, tous ceux qui sont au centre du « système ») désirons en quelque sorte « le terrorisme » sans vouloir le reconnaître : « cette imagination terroriste (sans le savoir) qui nous habite tous », « Que nous ayons rêvé de cet événement, que *tout le monde sans exception* en ait rêvé, parce que *nul* ne peut pas ne pas rêver de la destruction de n'importe quelle puissance devenue à ce point hégémonique » (on voit ici que le « nous » s'élargit à l'universel, au total, à « tout le monde », et bien sûr « sans exception ») : « c'est qu'il est là, *partout*, tel un obscur objet du désir » (le « partout » élargit un peu plus l'opération de totalisation), « cette complicité profonde », « cette complicité invouable », « Ce malin désir est *au cœur même* de ceux qui en partagent les bénéfiques », « L'allergie à tout ordre définitif, à toute puissance définitive est heureusement *universelle* » (ça y est, le mot « universel » a été lâché!), etc. Je ferai l'hypothèse que ce « nous » est la

projection certes du « je » de Baudrillard, mais renvoie en même temps à quelque chose de plus large que ce « je ». Cela renverrait à une dimension de la sensibilité « postmoderne » dans le monde occidental, et ce dans certaines couches sociales de ce monde. Simplement, cette dimension localisée (n'englobant donc pas *toute* la sensibilité, davantage plurielle, y compris chez les groupes sociaux visés) est gonflée par Baudrillard, constituée en cœur de l'expérience contemporaine en général, décrétée « universelle ». Cette expérience serait celle du *spectateur* qui regarde le monde devant sa télévision, pour lequel le monde constitue un spectacle qui se déploie devant ses yeux. Ce spectacle, je peux l'englober de mon regard, je peux en faire le tour. Le tout du monde, c'est ce poste de télévision posé devant moi. On saisit dans le texte de Baudrillard une série de notations qui vont dans ce sens : « tout en gardant intacte la fulgurance inoubliable des images », « les innombrables films-catastrophes témoignent de ce fantasme », « De toutes ces péripéties nous gardons par-dessus tout la vision des images. Et nous devons garder cette prégnance des images, et leur fascination, car elles sont, qu'on le veuille ou non, notre scène primitive », notamment. « Tout cela vient s'anéantir sur l'écran de télévision », écrivait Baudrillard dans *Simulacres et Simulation*⁸. Le monde vu comme un spectacle devant sa télévision ou au cinéma, que je peux alors avoir l'impression de saisir comme un tout, qui peut se refléter dans mon esprit, que je peux maîtriser intellectuellement à défaut de le maîtriser pratiquement. Si l'on suit cette hypothèse, on comprend mieux deux dimensions emboîtées, qui me semblent structurantes dans le raisonnement de Baudrillard :

1. *La déréalisation opérée par Baudrillard* : pour lui le réel n'existe plus, tandis que la fiction, les images, le spectacle sont le nouveau (non-)sens du monde, son (non-)sens unique – cette déréalisation est une composante plus large de ce qu'on appelle « la culture postmoderne », qui inclut notamment la dilution et la dévalorisation des notions de réalité et de vérité. Écoutons-le : « L'image consomme l'événement, au sens où elle l'absorbe et le donne à consommer », ou « Car la réalité est un principe, et c'est ce principe qui est perdu ». Pour l'expérience du *spectateur* l'image et le réel apparaissent donc dans un rapport inversé, le réel est dominé par l'image, est dissous dans l'image. On a là une sorte d'inversion du platonisme, une forme de platonisme inversé, où la simple inversion réinstalle les limites des catégories binaires de Platon. Je pense au couple apparence/essence (être) chez Platon : l'essence (l'être), c'est le fondamental, et l'apparence, c'est le superficiel qui masque le fondamental. Chez Baudrillard, inversement, l'apparence (l'image, le spectacle, la fiction), c'est le plus fondamental, et l'essence (le réel) est devenue le superficiel, l'accessoire, voire le leurre. Dans les deux cas, Platon et Baudrillard, le caractère binaire de

l'appareil théorique empêche de voir le caractère pluridimensionnel des états du monde, du réel, et par exemple aujourd'hui la diversité des liens entre images, spectacles, fictions et réalités. En ce sens, quand Baudrillard lançait dans *Simulacres et Simulation* que « C'est toute la métaphysique qui s'en va. Plus de miroir de l'être et des apparences, du réel et de son concept [...] l'ère de la simulation s'ouvre donc par une liquidation de tous les référentiels⁹ », il se trompait sur sa posture. Car elle reconduit plutôt, mais la tête en bas, la métaphysique platonicienne, en dissolvant l'être dans les apparences. Il reste hanté par le couple essence/apparence, mais en n'ayant plus en main (ou plutôt dans son regard de spectateur) que les apparences toutes-puissantes.

2. *Le paradoxe de la nostalgie de la totalité située au cœur d'un discours « post-moderne » de l'émiettement du sens* : Jean-François Lyotard¹⁰ a caractérisé « la postmodernité » (c'est-à-dire ce qui succéderait à la modernité, telle qu'elle était marquée notamment par la philosophie des Lumières) par « la fin des grands récits » (dans le sillage des « grands récits religieux » : les « grands récits » du Progrès, de la Raison, du Communisme, etc.) et l'émiettement corrélatif du sens dans nos sociétés. Baudrillard se situe bien dans ce sillage « postmoderne » de l'annonce par Nietzsche de « la mort de Dieu », et donc de l'éclatement des significations, de la dissolution des totalités et même de la perte du global. Dans *Simulacres et Simulation*, il proclamait : « Je constate, j'accepte, j'assume, j'analyse la deuxième révolution, celle du xx^e siècle, celle de la postmodernité, qui est immense processus de destruction du sens¹¹ ». Et sur le 11 septembre, il écrit : « On cherche après coup à lui imposer n'importe quel sens, à lui trouver n'importe quelle interprétation. Mais il n'y en a pas, et c'est la radicalité du spectacle, la brutalité du spectacle qui seule est originale et irréductible. » Fini alors « le sens » ? Oui et non. Car déjà dans cette phrase, il dit : « c'est la radicalité du spectacle [...] qui seule... ». Certes, le réel s'éteindrait, le sens de l'événement fuirait devant ses interprètes, mais en même temps « la fiction », « l'image » et « le spectacle » deviennent les « dernières instances » du « système ». On a une sorte de « marxisme » inversé, pour lequel la totalité du « système » est toujours bien là, mais simplement « la dernière instance » a été remplacée : du réel-économique chez les « marxistes » elle est passée au « spectacle » chez Baudrillard. Ainsi, d'une part, les totalités sont sorties par la fenêtre « postmoderne », d'autre part, elles reviennent en douce par la fenêtre de la nostalgie de la totalité, recomposée autour du fictionnel (et non plus du réel). On voit bien l'incohérence conceptuelle de Baudrillard : il n'y a plus de sens *et* il n'y en a qu'un (le spectacle) ; il n'y a que du « singulier » (de « l'irréductible ») *et* il n'y a que du général englobé dans la catégorie « spectacle » (donc du répétitif, du banal). Ces incohérences deviennent davantage compréhensibles si on les resitue par rapport à la figure du *spectateur* de télévision : tout à la fois il est soumis

à la profusion d'images, à la multiplicité des sons et des sens *et* il peut avoir l'impression de tenir intellectuellement l'ensemble, le tout, dans son regard, comme il tient au bout de son regard le poste de télévision. On peut penser, à l'inverse de la démarche de Baudrillard, qu'un des défis intellectuels les plus importants aujourd'hui pour nous consiste dans la recherche d'une reconstruction d'une vision globale, qui évite les deux pièges antagoniques qui se juxtaposent chez Baudrillard : la dispersion du sens *et* la nostalgie des totalités. C'est dans cette perspective que j'inscris mon propre cheminement intellectuel, et que j'appelle parfois *Lumières tamisées*¹².

Mais la figure du *spectateur* dont je fais l'hypothèse qu'elle constitue le point d'appui implicite du raisonnement de Baudrillard n'est bien sûr pas la figure d'un spectateur universel, ni même du spectateur occidental en général. Les études de réception de la télévision menées par les sciences sociales ces dernières années¹³ montrent abondamment que le spectateur universel n'existe pas, et qu'il y a une variété d'appropriations et d'usages, en fonction des sociétés, des cultures, des groupes sociaux, des situations, etc., d'un même produit télévisuel. La supposée homogénéité du spectateur est encore un fantasme ethnocentrique. La figure du spectateur incarnée par Baudrillard n'est pas celui qui vaque à ses occupations en jetant un œil de temps en temps, et qui développe donc une « attention oblique » (dont parlait Richard Hoggart dans *La Culture du pauvre en 1957*¹⁴ à propos d'usages populaires de la presse et de la publicité en Angleterre) ; ce n'est pas, non plus celui qui, face au flux d'informations se sent perdu ; ce n'est pas non plus celui qui retrouve dans les informations filtrées une simple confirmation du bien-fondé de ses convictions ; ce n'est pas non plus celui qui ressent de l'empathie vis-à-vis des souffrances et des difficultés de ceux qui apparaissent à l'écran ; et bien sûr on pourrait ajouter toute une série d'autres figures possibles de spectateurs. La figure du spectateur baudrillardesque est celle d'un spectateur tout à la fois fasciné par les images *et* à distance d'elles, en cultivant une sorte d'extériorité par rapport au spectacle ; le spectacle stimulant une réflexion qui va alors puiser des ressources de distanciation dans son capital culturel, tandis que la fascination pour les images amène à les constituer en principe premier. Et, au bout du compte, cette expérience de spectateur croit toucher la maîtrise intellectuelle du monde. On retrouve le fantasme de maîtrise intellectuelle du monde propre au philosophe platonicien. Cet ethnocentrisme apparaît bien comme un intellectualisme¹⁵. Je ferai plus précisément l'hypothèse que cela renvoie à une partie de l'expérience des groupes sociaux les plus intellectualisés, à fort capital culturel, des sociétés occidentales, et générationnellement à des individus suffisamment imbibés de culture cinématographique, télévisuelle et publicitaire. Ainsi peut-

on dire que Baudrillard nous parle bien du monde, et même – ne lui en déplaise – de la réalité, *mais* d'un petit bout seulement du monde, d'un petit bout de la réalité, d'une composante localisée de la sensibilité contemporaine, composante que l'on peut appeler « postmoderne » et qui caractérise *une part des* expériences des couches moyennes et supérieures intellectualisées. Cette part locale est alors hypostasiée en Monde en général et de la réalité en général. Nostalgie de la position de surplomb du philosophe platonicien, la nostalgie de la totalité et de la totalisation qui me semble inspirer Baudrillard pourrait également être interprétée comme le rêve d'occuper la position laissée vacante par « la mort de Dieu ». Le point de vue de Dieu n'a-t-il pas été classiquement défini (notamment par Leibniz) comme le point de vue des points de vue, celui qui englobe l'ensemble des points de vue, qui en quelque sorte voit clair dans le jeu de tous les acteurs ? Il y aurait donc aussi de la mystique implicite dans la démarche de Baudrillard, mais sous une forme nostalgique et désenchantée. « Nous sommes fascinés par toutes les formes de disparition, de notre disparition. Mélancoliques et fascinés... », énonçait-il dans *Simulacres et Simulation*¹⁶.

Baudrillard, la morale et l'action

Restituer le discours de Baudrillard par rapport à une certaine figure sociale du spectateur nous permet de mieux comprendre aussi ses rapports tant avec la morale qu'avec l'action :

1. *Le rapport à la morale* : le propos de Baudrillard se présente clairement comme amoral (« Soyons nous-même immoral et, si on veut y comprendre quelque chose, allons voir un peu au-delà du Bien et du Mal »). Certains aspects de son opération de déréalisation peuvent d'ailleurs choquer la morale commune : écrire en 1991 que « la guerre du Golfe n'a pas eu lieu » ou parler aujourd'hui d'une prééminence de la fiction sur le réel, cela peut être considéré comme abject du point de vue des civils irakiens, hier, et des civils afghans, aujourd'hui, qui sont morts sous les bombes. Contre la rigidification d'un principe de « neutralité axiologique » inspiré de Weber, je suis de ceux qui pensent que, si les sciences sociales peuvent mettre entre parenthèses, par décision de méthode et provisoirement, les jugements de valeur, elles gardent malgré tout un résidu normatif en elles, une relation avec une échelle de valeurs qui leur permet justement de prendre des mesures sur la réalité, donc quelque chose comme une part normative inéliminable¹⁷. Chez Baudrillard aussi il y a une échelle de valeurs, il y a du normatif, malgré ses déclarations. Il me semble que son éthique implicite de référence mêle ici deux aspects : une esthétique du spectacle (dans son article du *Monde*, on le sent à plusieurs reprises proche d'applaudir ou de siffler « les joueurs »), et la valeur d'impartialité du spectateur qui *a priori* ne

veut appartenir à aucun « camp » en présence, ce qui le rend davantage disponible pour apprécier la beauté du « jeu » et l'inventivité des « coups » de part et d'autre. Avec cette éthique hypothétique du spectateur baudrillardesque, on a bien une échelle de valeurs, donc des jugements de valeur, du normatif, bref de la morale. Cela contredit l'illusion, alimentée par une sorte de vulgate post-nietzschéenne¹⁸ présente dans la culture « postmoderne », d'un point de vue au-delà de toute morale. Même un point de vue qui mettrait toutes les valeurs sur le même plan ou qui les constituerait en spectacle serait nourri par un système de valeur, donc une morale. Le relativisme ou l'esthétisme peuvent souvent donner l'impression qu'on s'élève au-dessus des jugements de valeurs et des systèmes de valeurs : c'est parce qu'on ne voit plus les échafaudages éthiques qui ont supporté la montée vers ces positions de surplomb.

2. *Le rapport à l'action* : le spectateur baudrillardesque regarde la télévision et voit se déployer devant lui un spectacle, à distance. Il n'est donc pas un acteur. De cette situation de spectateur, il en conclut que c'est la fin de l'action, que c'est la fin de la politique, etc. « On est désormais loin au-delà de l'idéologie et du politique », écrit-il. Là aussi, c'est une universalisation abusive d'un petit bout d'expérience socialement plus localisée. Chez Baudrillard lui-même, c'est également associé à un désenchantement par rapport à la politique gauchiste des années 1968-1970. C'est pourquoi on sent encore, en creux du texte, quelque chose comme une nostalgie de la politique, dont il a par ailleurs décrété la fin. Chez ses *aficionados* d'aujourd'hui, l'apolitisme auquel conduit la position du spectateur risque d'être encore plus accentué, sans la nostalgie du maître, car eux n'auront pas connu le double mouvement enchantement politique/désenchantement politique. La politique comme possibilité de sortie du seul spectacle pourrait avoir encore moins de sens. Le parcours politico-intellectuel de Baudrillard sur la voie de la désillusion, qui finit par transformer l'illusion (qui a perdu, en cours de route, son double : la réalité) en clé principale d'interprétation du monde, se perçoit bien dans la série de textes qu'il a publiés de 1967 à 1978 dans la revue *Utopie* et qui viennent d'être réédités¹⁹. Dans les premiers textes, la radicalité et l'utopie, à travers le prisme quasi mythique du « mois de mai », constituent encore des notions qui ont un sens conjoint pour Baudrillard ; sens conjoint qui invite conjointement à l'analyse et à l'action subversive. L'utopie y apparaît alors comme une exigence intellectuelle et pratique qui subvertit toute politique : « L'utopie, c'est le non-lieu, la déconstruction radicale de tous les lieux du politique. Elle ne fait aucun privilège pour la politique révolutionnaire », ou encore « L'utopie est [...] toujours refoulée dans l'identité des ordres, politique, historique, logique, dialectique. [...] Elle ne s'écrit pas au futur. Elle est toujours, dès maintenant, ce qui leur manque »²⁰. Et puis le souffle intellectuel et pratique s'épuise progressive-

ment, de retombée de l'effervescence en désenchantement, et à force peut-être de trop regarder la télévision comme substitut aux rêves et aux actions d'un passé si proche et si lointain. C'est alors « l'impossibilité du retour de flamme de 68 » qui est diagnostiquée, tandis que « tout l'univers logique du politique se dissout du même coup, laissant place à un univers transfini de la simulation »²¹. Et en 1981, dans *Simulacres et Simulation*, il peut conclure son trajet : « Si c'est être nihiliste que d'être obsédé par le mode de disparition, et non plus par le mode de production, alors je suis nihiliste », car « Il n'y a plus d'espoir pour le sens »²². Dorénavant, il est bien calé devant son téléviseur. À nous d'éteindre le poste.

Une autre gauche radicale

On peut dégager, à partir de la critique de l'article de Baudrillard sur le 11 septembre, une autre posture intellectuelle et politique pour une gauche radicale à réinventer. On peut en esquisser quelques traits :

1. *Sur l'éthique du travail intellectuel* : une investigation rationnelle sur « les racines » d'un événement complexe comme celui du 11 septembre et sur ses suites est possible, mais en portant une attention particulière aux limites des points de vue que nous engageons, nous rendant prudents quant à la portée que nous donnons à nos énoncés. Être conscient des lacunes de sa propre problématique, tenter de mieux circonscrire le domaine de validité de ses énoncés n'est pas aussi *sexy* d'un point de vue esthétisant que les généralisations hâtives. Et sont visés ici tant les généralisations hâtives de Baudrillard que les nouveaux commandements divins du Marché que lui oppose Minc – ce qu'il appelle « quelques vérités d'évidence » et qui feront sourire tout rationaliste critique un peu soucieux de confronter les hypothèses et les faits : a) « il existe une supériorité absolue de la démocratie » (mais quelle démocratie ? et la démocratie comme projet émancipateur ne met-elle pas justement en garde contre les dogmes aux prétentions absolues ?) ; b) « Amérique rime avec démocratie » (dans n'importe quelle circonstance ? et sur le mode du « tout ou rien » ? sans face obscure impérialiste ?) ; c) il y a un « couple indissociable démocratie et marché » (pour prendre des exemples contemporains : la Suède sociale-démocrate des années soixante-dix ne bridait-elle pas publiquement le marché tout en déployant des espaces démocratiques ? et le Chili de Pinochet n'étendait-il pas conjointement la liberté du marché et la dictature politique ?). Si le travail intellectuel se débarrasse des facilités de Baudrillard et de Minc, donc s'il *travaille*, il peut se révéler rugueux. « Il me semble parfois que je philosophe déjà avec une bouche édentée et que parler avec une bouche édentée me paraît la façon authentique, la meilleure façon de parler », notait Wittgenstein²³. Plutôt que de chercher à parler *sexy*, comme Baudrillard, ou de faire dans le surplomb arro-

gant, comme Minc, il faut accepter parfois, pour des contraintes de rigueur, de parler « avec une bouche édentée ».

2. *Sur le contenu de l'analyse d'un événement comme le 11 septembre* : je pense qu'il faut substituer aux nostalgies des totalités l'exigence de reconstruire autrement du global. Et donc reconnaître la pluralité des logiques à l'œuvre, la discordance des temporalités ou les dimensions aléatoires des processus analysés, tout en pensant des liens entre eux ; liens qui ne sont pas nécessairement fonctionnels. De ce point de vue, les analyses classiques de Graham T. Allison sur la crise des missiles de Cuba²⁴ apparaissent fort suggestives et pourraient être transférées (à titre de méthode d'analyse et d'hypothèses) sur certains aspects de la crise actuelle, en particulier les réactions américaines. Je rappelle schématiquement qu'Allison met en évidence les limites du modèle dominant d'analyse des problèmes internationaux : le modèle I (dit de « politique rationnelle ») qui appréhende un État, sur le mode de l'*Homo oeconomicus*, comme une personne calculatrice (« L'URSS a voulu... » ou « Les États-Unis ont répondu... »). C'est un modèle particulièrement adapté aux libéraux, mais dont les facilités contaminent aussi certains arguments antilibéraux (type « L'impérialisme américain a décidé que... »), parmi les marxistes ou dans les analyses internationales proposées par Noam Chomsky²⁵. Selon Allison, deux autres modèles sont nécessaires pour affiner les hypothèses et ouvrir « la boîte noire » du supposé acteur national unifié. Le modèle II (dit de « processus organisationnel ») s'intéresse à un agglomérat d'institutions bureaucratiques (Maison Blanche, département d'État, Pentagone, CIA, etc.) plus ou moins éclatées, avec leurs logiques propres et leurs inerties. Le modèle III (dit de « politique gouvernementale ») envisage les décisions comme résultant d'un espace dynamique de conflits et de compromis entre des acteurs politiques pourvus de ressources différentes : président, conseillers, ministres, représentants de l'armée, etc. ; chacun de ces acteurs ayant des formations, des visions du monde et des intérêts spécifiques. Ces pistes, elles-mêmes partielles, nous invitent à déshomogénéiser nos catégories les plus courantes quand, en tant qu'experts ou citoyens ordinaires, nous jouons avec un air fort sérieux et absorbé à « la géopolitique ». Dans le cas plus précis des attentats eux-mêmes, l'attention devrait essayer de se porter sur les fils principaux qui se nouent dans l'événement : certes, le fil des rapports structurels entre le Nord et le Sud (et, donc, la question de l'impérialisme) a sa place dans l'analyse, certes la politique antérieure des États-Unis et ses jeux troubles avec l'islamisme sont à prendre en compte, certes le conflit israélo-palestinien pèse au moins symboliquement, etc., mais il ne faudrait pas que la gauche radicale, dans la simple répétition de ses cadres d'analyse antérieurs, oublie un autre fil qui contribue à l'irréductibilité de l'événement :

la spécificité de cet assassinat de masse par de nouveaux réseaux de terreur puisant dans des références religieuses ; donc il n'est pas inconcevable de penser qu'il aurait pu survenir dans un autre état des rapports Nord/Sud ou dans une autre configuration au Proche-Orient, même s'il revêt dans ce contexte des caractéristiques particulières et en tire des effets spécifiques.

3. *Sur le rapport à l'action* : si on n'est pas condamné à rester un spectateur, on peut donc passer à l'action, même face à un événement complexe. On peut même dire que l'inaction du spectateur est une forme d'action, qui aura elle aussi des effets sur le monde. Laisser faire les puissants, même en déclarant ne pas vouloir s'en mêler, c'est bien déjà agir dans une certaine direction. Mais les analyses partielles et provisoires dont on peut se nourrir ne mettent en évidence que des probabilités (qu'il se passe telle chose, que telle action appelle telle conséquence, que cela évolue plutôt dans telle direction que dans telle autre, etc.). Et l'action est toujours un pari, qui comporte des risques, car il n'y a jamais de certitude absolue dans l'agir humain. Mais, raisonnablement, on peut évaluer les choses. Par exemple, j'ai personnellement participé aux mobilisations contre la guerre américaine en Afghanistan – alors que j'étais resté indécis lors de la guerre du Kosovo²⁶ –, car l'analyse pouvait révéler un désajustement flagrant entre la réaction compréhensible au carnage du 11 septembre – et la légitimité de traduire devant la justice internationale les auteurs et les commanditaires des attentats comme, plus largement, d'éviter que de nouveaux attentats ne se reproduisent – et les moyens utilisés (les bombardements massifs de l'Afghanistan et les risques majeurs qu'ils ont fait peser sur une population étrangère à ce carnage et déjà fortement ravagée par des décennies de guerre) ; ces moyens redoutables ayant d'ailleurs des conséquences fort hypothétiques sur les nouveaux réseaux de la terreur. Mais, même une action comme la guerre américaine en Afghanistan, dont on peut penser que la logique est globalement pernicieuse, est susceptible d'avoir des effets induits positifs : c'est le cas de la chute du régime dictatorial des talibans. On retombe sur la composante d'incertitude de toute action humaine et sur ses effets pour une part indéterminés. Or, aucune action ou inaction, aucun confort intellectuel ne semblent capables de nous délivrer de ce que Maurice Merleau-Ponty appelait le « maléfice de la vie à plusieurs » : « Une dialectique dont le cours n'est pas entièrement prévisible peut transformer les intentions de l'homme en leur contraire, et cependant, il faut prendre parti tout de suite »²⁷.

Baudrillard/Minc : frères ennemis ?

Minc et Baudrillard constituent deux avenir possibles de la gauche que la nouvelle gauche radicale a à combattre : la sociale-libéralisation de la gauche, pour le premier, et la postmodernisation de la gauche, pour le second. Tous

deux se nourrissent de la dégradation de l'éthique du travail intellectuel héritée des Lumières comme de sa connexion à l'action émancipatrice. Le slogan de Baudrillard pourrait être : éteignez les Lumières, mais laissez la télé allumée ; et celui de Minc : privatisez les Lumières, le Marché peut se substituer à l'éclairage public de la Raison. Intellectuellement, on a alors affaire à deux façons de pondre ses propres œufs dans le nid du 11 septembre, sans se laisser interroger par les spécificités de l'événement. Baudrillard et Minc se contentent ainsi de ranger l'événement dans des cases préétablies. Chez eux, l'événement ne fait que confirmer une mécanique intellectuelle préalable. Pour Minc, c'est l'horizon indépassable de « la démocratie de marché ». Pour Baudrillard, c'est la logique toute-puissante d'un « système » structuré par le spectacle. Merleau-Ponty invitait la pensée à une attitude inverse : « L'époque, c'est notre temps traité sans respect, dans sa vérité insupportable, encore collé à nous, encore sensible au jugement humain qui le comprend et qui le change, interrogé, critiqué, interpellé, confus comme un visage que nous ne savons pas encore déchiffrer, mais comme un visage aussi, gonflé de possibles. [...] Quand on évite toute rencontre avec l'exubérance et le foisonnement du présent, on sauve plus facilement les schémas et les dogmes²⁸ ». Par deux voies différentes, nos deux frères ennemis conduisent alors à un fatalisme décourageant l'action émancipatrice : Baudrillard, parce que (malheureusement) il n'y aurait plus rien (à faire), et Minc, parce que tout serait déjà là (« la démocratie de marché »). La connerie sonne toujours deux fois !

- 1 Karl Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel – Introduction* (1844), repris dans K. Marx, *Œuvres III – Philosophie*, éd. établie par M. Rubel, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1982, p. 390.
- 2 Avec des livres marquants comme *Pour une critique de l'économie politique du signe* (Gallimard, Paris, 1972), où il interroge méthodiquement les présupposés économistes qui travaillent les marxismes, même les moins dogmatiques, en mettant en évidence les spécificités des logiques symboliques.
- 3 Sur la diversité des usages de la notion polysémique de « postmodernité », voir l'esquisse de tableau raisonné et critique, fort utile, proposée par Jacques Hoarau : « La postmodernité : un essai

de clarification », dans D. Dauvois, C. Simon et J. Hoarau, *Entre les Grâces et les Muses*, Ellipses, Paris, 1994.

- 4 Notamment dans *La Dialectique de la raison* (1947), trad. franç., Gallimard, Paris, 1974.
- 5 Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun* (1933-1935), trad. franç., Gallimard, coll. « TEL », Paris, 1965, p. 51, 68, 70.
- 6 Jean Baudrillard, *Simulacres et Simulation*, Galilée, Paris, 1981, p. 233.
- 7 L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad. franç., Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1990, respectivement p. 55. (1940) et p. 27 (1931).
- 8 Jean Baudrillard, *Simulacres et Simulation*, op. cit., p. 234.

- 9 *Ibid.*, p. 11.
- 10 Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Éd. de Minuit, Paris, 1979.
- 11 Jean Baudrillard, *Simulacres et Simulation*, *op. cit.*, p. 229.
- 12 Voir notamment mon article « Les Lumières tamisées des constructivismes – L’humanité, la raison et le progrès comme transcendances relatives », *Revue du MAUSS*, n° 17, 1^{er} semestre 2001.
- 13 Voir notamment le n° 11-12 de la revue *Hermès* intitulé, *À la recherche du public – Réception, télévision, médias*, 1993.
- 14 Richard Hoggart, *La Culture du pauvre*, trad. franç., Éd. de Minuit, Paris, 1970, p. 296.
- 15 Mes hypothèses doivent beaucoup à la critique de l’intellectualisme proposée par Pierre Bourdieu dans *Le Sens pratique*, Éd. de Minuit, Paris, 1980.
- 16 Jean Baudrillard, *Simulacres et Simulation*, *op. cit.*, p. 229.
- 17 Pour un développement des arguments sur ce point, voir « Sociologie et engagement : nouvelles pistes épistémologiques dans l’après-1995 », dans Bernard Lahire, (éd.) *À quoi sert la sociologie ?*, La Découverte, Paris, à paraître en 2002.
- 18 Je dis « vulgate postnietzschéenne », car Nietzsche au contraire a souvent été attentif à la question des valeurs et de l’évaluation.
- 19 J. Baudrillard, *Le Ludique et le policier et autres textes parus dans Utopie (1967-1978)*, Sens & Tonka, Paris, 2001.
- 20 *Ibid.*, « L’utopie a été renvoyée... » (octobre 1971), p. 39, 40.
- 21 *Ibid.*, « Le cadavre en spirale » (mai-juin 1976), p. 367, 373.
- 22 Jean Baudrillard, *Simulacres et Simulation*, *op. cit.*, p. 231, 234.
- 23 L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, *op. cit.*, p. 37, 1932-1934.
- 24 Graham T. Allison, *Essence of Decision – Explaining the Cuban Missile Crisis*, Little, Brown and Company, Boston, 1971 ; l’ouvrage a connu une deuxième édition remaniée, en collaboration avec Philipp Zelikow, en 1999, Longman, New York.
- 25 Je pense tout particulièrement à son livre sur la guerre du Kosovo, *Le Nouvel Humanisme militaire – Leçons du Kosovo* (1999), trad. franç., Page Deux, Lausanne, 2000.
- 26 Voir mon article « La dévalorisation politique de l’humanitaire – Bensaïd, Chomsky, Debray et le Kosovo », *Mouvements*, n° 12, novembre-décembre 2000.
- 27 Dans *Humanisme et Terreur* (1947), Gallimard, coll. « Idées », Paris, 1980, p. 68, 158.
- 28 M. Merleau-Ponty, « Complicité objective » (juillet 1948), repris dans *Parcours (1935-1951)*, Verdier, Paris, 1997, p. 113.

Répliques et controverses

Géraud de la Pradelle

Professeur de droit privé, université de Paris-X.

La mondialisation marchande et ses incidences juridiques sur la société civile

Il est couramment admis que la mondialisation marchande affaiblit la puissance des États et, par conséquent, l’autorité des lois qu’ils édictent, dont on annonce logiquement le déclin.

Il s’agit, ici, d’explorer sommairement les conséquences de cette réaction en chaîne, sur la condition juridique des membres de la société civile. À cette fin, nous devons revenir, pour les nuancer quelque peu, sur les données premières. D’abord, la mondialisation « marchande » – dont les prémisses ne datent pas d’hier¹ – ne fait pas que limiter la puissance des États. Elle en transforme aussi les manifestations. Elle détermine, enfin, des déplacements de pouvoir. Par exemple, certaines compétences naguère unilatéralement exercées par les seules instances nationales, relèvent aujourd’hui d’organisations interétatiques – par exemple, l’ONU ou l’OMC – et même, parfois, supranationales – par exemple, l’Union européenne. Ce transfert affaiblit dans une certaine mesure les gouvernements nationaux. Il n’entraîne pas mécaniquement un affadissement des pouvoirs transférés.

Ensuite, la société civile n’est pas homogène. Elle ne l’a jamais été. D’ailleurs, ses diverses composantes ne sont pas et n’ont jamais été, également, « séparées » de l’État. L’éventuel affaiblissement de ce dernier ne les concerne donc pas de la même façon, non plus qu’au même degré. Par exemple, on sait bien que toutes les lois étatiques n’ont jamais été indifféremment applicables à la totalité d’une population. Dans ces conditions, l’évanouissement d’une parcelle de pouvoir législatif ou réglementaire, son transfert de l’échelon national à un autre échelon, comme, d’ailleurs, l’éventuelle inefficacité de telle ou telle règle, n’affectent pas de manière identique tous les secteurs de la société civile.

On ne peut donc repérer les incidences juridiques de la mondialisation marchande sur cette société, sans distinguer entre ses diverses composantes.