

FONDATION
POUR
L'INNOVATION
POLITIQUE



JUIN 2007

www.fondapol.org

DOCUMENT DE TRAVAIL

Zygmunt Bauman et la société postmoderne

Emmanuel HALAIS

Agrégé de philosophie, docteur ès lettres,
maître de conférences à l'université d'Amiens,
conseiller de la Fondation pour l'innovation politique

Emmanuel HALAIS

Agrégé de philosophie, docteur ès lettres,
maître de conférences à l'université d'Amiens,
conseiller de la Fondation pour l'innovation politique

Zygmunt Bauman a écrit la seule œuvre sociologique et philosophique embrassant l'époque contemporaine de la « postmodernité ». Que signifie ce terme ? Quels types d'enjeux sociaux, moraux, esthétiques et politiques peut-on ou veut-on lui faire jouer ? Quelle image de l'individu, quelle image de la vie de l'individu en société véhicule-t-il ? La démarche de Bauman a le mérite de tenter de répondre à ces interrogations, en mêlant habilement connaissances et explications de type sociologiques, philosophique ; et également artistique, car on peut parler au sens littéral d'une *peinture* de nos sociétés consuméristes. Son œuvre est vaste, et dans le cadre de ce rapport, il a fallu faire une sélection. Laissant de côté certains aspects (tel un pan important de sa réflexion sur le nazisme), je me suis concentré dans un premier temps sur sa description des bases théoriques de la postmodernité, que l'on trouve dans *Postmodern Ethics*¹, et dans un second temps sur la description plus empirique de la vie des individus postmodernes, tels qu'ils sont abordés dans *La Vie en miettes*², dans *La Vie liquide*³, ou encore dans le récent *Identity*⁴. La critique qu'opère Bauman de la société contemporaine est une critique morale, qui s'opère de l'intérieur d'un monde déconstruit (la modernité est déconstruite) pour dresser un tableau à la fois impitoyable et lucide de ce que nous sommes devenus les uns pour les autres.

I – POSTMODERNITÉ ET VIE MORALE

Postmodern Ethics part de nouveaux types de problèmes : crise des relations de couple, compagnonnage sexuel et familial – de la multiplicité des traditions visant à guider la conduite personnelle, mais sans

l'espoir de trouver une hiérarchie de valeurs qui dispenserait les individus de faire leurs propres choix.

Mais l'objet du livre n'est autre que la perspective de l'éthique postmoderne. La thèse défendue est que l'âge moderne a atteint son stade auto-critique, auto-dénigrant, auto-démantelant. On peut appeler cette critique, tant négative que positive, « postmodernité » :

« Plusieurs chemins suivis auparavant par des théories éthiques (mais pas les *intérêts* moraux des temps modernes) ont commencé à ressembler à une impasse ; tandis que la possibilité d'une compréhension radicalement nouvelle des phénomènes moraux a été ouverte. » (2)

La thèse de Bauman est originale : l'idée en effet associée habituellement à la postmodernité n'est autre que la mort, la fin de l'éthique. L'esthétique est substituée à l'éthique. Il s'ensuit une « émancipation ultime » : l'éthique moribonde est alors vue comme des chaînes que l'on a cru nécessaires, et dont on est à présent débarrassé. Ou comme une illusion à présent dissipée.

Bauman nous livre un exemple de cette conception de la fin de l'éthique : *Le Crépuscule du devoir* de Gilles Lipovetsky⁵. La libération postmoderne correspondrait à « l'ère du vide », « l'empire de l'Éphémère ». Selon cette conception, nous vivons l'époque de *l'après-devoir*, notre conduite a été libérée des derniers vestiges des oppressants « devoirs infinis », « commandements » et « obligations absolues ». Voici ce qui a changé : on ne veut plus de sacrifice de soi, on n'a plus besoin des idéaux moraux. Le slogan le plus universel que l'on puisse trouver est : « pas d'excès ». Nous sommes dans l'ère de l'« individualisme pur » et la « recherche de la bonne vie ». La seule limite à cette recherche est un principe minimal de tolérance. Cette tolérance, mêlée à l'individualisme, équivaut à l'indifférence : « L'ère de l'après-devoir

1. Blackwell, Oxford, 1993.

2. Éditions du Rouergue, 2003.

3. Éditions du Rouergue, 2006.

4. Polity Press, 2004.

5. Gallimard, 1992.

ne peut admettre qu'un vestige de morale, une morale "minimaliste" : selon Lipovetsky, c'est là une situation totalement nouvelle – et il nous conseille d'applaudir son avènement et de nous réjouir de la liberté que son éveil a apportée. » (3)

Ainsi, être postmoderne revient à lever le voile des illusions de la modernité. Toute la question est alors de savoir si cela signifie la fin de la morale ou sa renaissance.



Dans l'introduction de son livre, Bauman synthétise ses positions quant à la morale et la philosophie morale : « Les humains sont essentiellement bons et ont juste besoin d'être aidés pour agir conformément à leur nature » et « Les humains sont essentiellement mauvais et on doit les empêcher d'agir selon leurs impulsions » sont deux opinions erronées, parce qu'elles cherchent à fixer par une définition ce qui existe à l'état de tendances dans l'homme. L'être humain est avant tout *ambivalent*, et cette ambivalence se trouve au cœur de la « scène primitive », du « face-à-face humain » ; de la rencontre avec ce que Bauman, disciple de Levinas, appelle l'Autre. Il faut ainsi distinguer deux niveaux : « Tous les arrangements sociaux subséquents – les institutions assistées par le pouvoir aussi bien que la rationalité articulée et les règles et devoirs – déploient cette ambivalence en tant que leur matériau de construction, tout en faisant de leur mieux pour le laver de son péché originel ; d'être une ambivalence. » (10)

Mais étant donné la structure de l'« être-ensemble » humain, une morale non ambiguë est une pure et simple impossibilité : « Aucun code éthique logiquement cohérent ne peut s'appliquer [*fit*] à la condition essentiellement ambivalente de la morale. » (10)

Il n'y a aucune primauté de la rationalité sur l'impulsion : la rationalité ne peut *paralyser* l'impulsion, ce qui ne signifie pas automatiquement que le bien à réaliser le sera. Cela peut même avoir l'effet l'inverse. Autrement dit, il est vain de chercher des *garanties* pour la morale, des processus de renforcement ou de sécurisation. Il nous faut « apprendre à vivre sans ces garanties », parce que de toute manière, elles n'existent pas. Et il faut abandonner aussi l'ambition apparentée de la construction de la société et de l'être humain idéaux : « Une société parfaite, tout autant qu'un être humain parfait, n'est pas un projet viable, et des attentes pour prouver le contraire résultent plus de cruauté que d'humanité, et certainement moins de morale. » (10-11)

D'autre part, les phénomènes moraux sont par essence « non rationnels ». Ils échappent au cadre

moyen/fin, ainsi qu'à toute considération d'utilité : « Ils ne sont pas réguliers, répétitifs, monotones et prédictibles d'une manière qui leur permette d'être épuisés par un "code éthique". » (11)

L'éthique se conçoit sur le modèle de la loi, sur la recherche de la différence entre l'action appropriée et celle qui ne l'est pas. Elle procède à partir d'un idéal de définitions fixes portant sur la différence entre l'« approprié » et le « non-approprié ». Elle ne laisse aucune « aire grise » d'ambivalence et d'interprétations multiples. Dans toute situation précise, il y aurait un choix qui s'imposerait comme le bon, par opposition aux autres moins bons ou mauvais, et ce choix s'imposerait à l'individu conçu comme agent rationnel. Mais, selon Bauman, on ne peut affirmer cela sans écarter ce qu'il y a de *vraiment* moral dans la morale. On ne peut défendre cette thèse, en d'autres termes, sans déplacer les phénomènes moraux de la sphère de l'autonomie à celle de l'hétéronomie. Celle-ci substitue une connaissance des règles – des règles susceptibles d'être apprises – au moi moral constitué par la *responsabilité* : le fait de répondre devant l'Autre devient alors celui de répondre aux législateurs et gardiens du code.

Un autre élément essentiel de la morale telle qu'elle est comprise par Bauman est d'être *aporétique* : « Peu de choix (et seulement ceux qui sont relativement triviaux et d'une importance existentielle mineure) sont bons de manière non ambiguë. La majorité des choix moraux sont faits entre des impulsions contradictoires. » (11)

Virtuellement, toute impulsion morale, poussée à son terme, conduit à des conséquences immorales : l'impulsion de prendre soin de l'autre conduit, poussée à terme, à la destruction de l'autonomie, à la domination et à l'oppression. Cependant, aucun effort moral ne vaut si l'agent n'essaye pas de l'étendre jusqu'à sa limite. L'incertitude est ainsi inséparable du moi moral.

Notons également que la morale n'est *pas universalisable*. Mais la position de Bauman n'est pas relativiste pour autant (pas plus qu'elle n'est nihiliste) – en particulier parce que le relativisme se refuse à comparer les cultures et à examiner les sources de la morale. Mais la position de Bauman s'oppose aussi à universalisme, qui oblitère toutes les différences et élimine toute source « sauvage », autonome, de jugement moral. À cette source, la modernité a substitué un code moral unique, mais au lieu de se faire passer pour ce qu'il est, à savoir juste un code « préféré et étendu », les modernes ont mis l'accent sur l'universalité de la morale. Autrement dit, il s'agit au sens strict d'une *invasion*, mais pas d'une invasion faite ouvertement : « De tels efforts, comme nous pouvons le voir à présent, ne peuvent prendre aucune autre

forme que celle de la substitution de règles éthiques hétéronomes, imposées de l'extérieur, à la responsabilité autonome du moi moral (et cela ne signifie rien de moins que le fait de rendre impuissant, même de détruire, le moi moral). Par conséquent, leur effet global n'est pas tant "l'universalisation de la morale", que le fait de rendre silencieuse l'impulsion morale et de canaliser les capacités morales à des fins socialement désignées qui peuvent – et qui le font – inclure des buts immoraux. » (12)

Du point de vue de l'« ordre rationnel », les impulsions morales ne doivent pas tant être éradiquées qu'utilisées, à titre de matériau, à ses propres fins. La responsabilité morale – être *pour* l'Autre avant d'être *avec* l'Autre – est la première réalité du moi, un point de départ plutôt qu'un produit de la société. Elle précède tout engagement concret, empirique, vis-à-vis de l'Autre. Elle n'a pas de « fondation », pas de cause, ni de facteur déterminant. Elle n'est pas susceptible de justification, puisqu'elle précède le terrain des excuses et des justifications. Enfin, la morale, non seulement n'est pas dissociable du moi, mais en est l'origine : « Il n'y a pas de moi avant le moi moral, la morale étant la présence ultime, non déterminée ; en effet, un acte de création *ex nihilo*, pour peu que cela existe. » (13)

On considère habituellement que la morale n'est pas naturelle, qu'elle doit surmonter un autre élément, comme l'intérêt personnel (*self-interest*). Pourtant, la responsabilité morale est justement un acte de constitution de soi : « L'abandon, quand il se produit, survient sur la route manant du moi moral au moi social, de l'être pour au « simple » être avec. Il a fallu des siècles de manœuvres légales assistées par le pouvoir [*“power-assisted legal drill”*] et d'endoctrinement philosophique, pour l'opposé semble vrai de manière évidente. » (14)

Par réaction, il s'agit de faire retrouver son autonomie à l'agent moral dans son ambiguïté, de lui faire retrouver sa responsabilité. Il n'y a pas de code éthique proposé dans ce livre ; cela constitue même une impossibilité : « Il est peu probable que la sorte de compréhension de la condition du moi moral que le point de vue postmoderne permet rende la vie morale plus *facile*. Le mieux dont elle puisse rêver est de la rendre un peu plus *morale*. » (15)



Le premier chapitre développe la morale des règles à laquelle Bauman s'oppose. Il insiste sur l'*ambiguïté morale*, due aux conséquences à long terme ou éloignées de nos actions, que nous ne pouvons ni connaître ni prévoir. Une autre dimension est la division des tâches, qui rend mal aisée l'identification de

la responsabilité de tel ou tel. Il faut relever aussi le fait que la vie individuelle est elle-même divisée en petites situations, où nous sommes impliqués en même temps que d'autres personnes, où nous jouons des rôles. Ces rôles – en particulier dans le travail – dépendent de règles. Une autre personne que moi pourrait l'assurer. Quand nous quittons l'habit, nous retrouvons notre « vrai » moi libre et responsable, capable de poursuivre un but que lui seul valorise, sauf qu'en fait nous n'en voulons pas, nous recherchons aussitôt une nouvelle forme d'autorité à laquelle obéir : « Dans tant de situations dans lesquelles le choix à faire est nôtre et apparemment le nôtre seul, nous recherchons en vain les règles fermes et dignes de confiance qui puissent nous rassurer : une fois qu'on les a suivies, on peut être sûr d'être dans le droit chemin. Nous voudrions profondément nous abriter derrière de telles lois (même si nous ne savons que trop bien que nous ne nous sentirions pas du tout confortables si nous étions forcés de nous livrer à elles) ». (20)

Le problème majeur est que nous ne sommes pas seulement confrontés à un ensemble de règles auquel on choisirait d'obéir ou pas. Il en existe plusieurs ensembles. Il y en a trop, certaines règles se contredisent, se disputant l'autorité. En définitive, même si nous voulions nous décharger de notre responsabilité, on ne peut pourtant faire confiance totalement à une autorité, et jamais pour bien longtemps : c'est la « crise morale postmoderne. » (21)

Le code éthique universel que cette crise remet en question est l'héritage des philosophes des Lumières. Ceux-là ont promu le caractère protéen de l'homme, son caractère « caméléon » (ex. : Pic de la Mirandole, Érasme, Leon Battista Alberti). Cet idéal n'était dans un premier temps possible que pour les gens « éclairés », et supposait une différence entre cette élite et les masses ignorantes, qui devaient être éduquées. La morale devait être basée non sur la révélation, mais sur la nature humaine : non cependant sur une nature humaine empirique constituée d'inclinations et de passions : « La nature humaine est son propre potentiel ; un potentiel non rempli, mais – plus important – impossible à remplir par soi-même, sans l'assistance de la raison et des porteurs de raison [*reason-bearers*]. » (26)

Dans cette perspective, la raison est universellement partagée, mais certains en sont plus dotés que d'autres : pour certains, elle est moins voilée par les passions. La référence au transcendant étant écartée, la nouvelle raison de la morale (universelle) est l'« amour de soi », l'intérêt, compris comme véritable intérêt – non un intérêt brut, irréfléchi, « on doit forcer les gens à agir tel que leur intérêt réel l'exige – si nécessaire, contre leur volonté » (27). Exemple : ne pas faire de mal à autrui se justifie parce que cela va avec

son propre intérêt – même si quelqu'un qui ne voit qu'à court terme peut penser le contraire. Les règles de la raison doivent être pensées sur le modèle de l'application de lois exercées par des autorités détenant la force : « Bien que la justification pour être moral soit farouchement individualiste et autonome – elle renvoie à l'amour de soi et à l'intérêt personnel – la réalité du comportement moral ne peut être sécurisée que par la force hétéronome de la Loi. » (28)

Ce modèle a échoué. Nous sommes capables de reconnaître que ce n'est pas la structure sociale qui permet à des êtres humains récalcitrants de devenir moraux. C'est bien plutôt l'inverse qui est vrai : c'est la nature morale de l'homme qui lui permet de s'associer, pour le meilleur et pour le pire. Par ailleurs, l'éthique des règles cherche à donner des solutions faciles ou applicables dans tous les cas à des dilemmes moraux, à des décisions morales à prendre, qui sont par nature ambiguës, qui n'ont pas par nature une bonne solution, mais c'est précisément ce dont est faite la vie ordinaire. Il ne s'agit pas d'une « ignorance » qu'un code éthique pourrait relever. La vie est par nature ambiguë et désordonnée (elle le restera, quels que soient les petits systèmes que l'on essaye d'introduire pour la discipliner), et c'est avec cela que nous devons vivre. Savoir que c'est la vérité, c'est selon Bauman être postmoderne. La postmodernité est « la modernité sans illusions » (32).

Dans le monde postmoderne, ce ne sont plus des inclinations ni de l'instinct qu'on se méfie, mais de la rationalité. On assiste à une réhabilitation du statut des émotions. On insiste sur les « sympathies et loyautés », « inexplicables », donc irrationnelles : elles ne sont pas explicables en termes d'utilité ni de but. Le *mystère* est davantage toléré. Les choses peuvent arriver sans cause nécessaire. Les gens peuvent agir sans but forcément explicable ou raisonnable : « Pour un esprit moderne, de tels sentiments postmodernes projettent un danger mortel sur la cohabitation humaine. » (33) Dans le monde postmoderne, la contingence est acceptée, on respecte l'ambiguïté : voilà qui psychologiquement n'est pas forcément facile. Mais cela permet un projet plus réaliste, plus modeste, celui de « re-personnaliser » (34) le monde et la morale. La morale personnelle avait été écartée : mais seule elle peut rendre les négociations morales possibles, pas l'inverse, même si en aucun cas elle ne peut en assurer le succès et peut même constituer un obstacle (34) : « Re-personnaliser la morale signifie retourner la morale de la ligne de fin (à laquelle elle a été exilée) au point de départ (où elle est chez elle) du processus éthique. Nous réalisons maintenant – avec un mélange d'appréhension et d'espoir – qu'à moins que la responsabilité morale soit « à partir du début », d'une

façon où d'une autre enracinée dans ce que nous sommes réellement, êtres humains, elle n'apparaîtra jamais à une étape ultérieure. » (35)

La renaissance de la vraie morale doit passer par la reconnaissance et l'acceptation de sa non-rationalité, du fait qu'elle est à elle-même « sa propre raison nécessaire et suffisante » (36) ;

Aucune impulsion morale ne peut survivre, encore moins émerger indemne, du « test acide de l'utilité ou du profit ». Et le point de départ de toute immoralité est « l'exigence d'un tel test ». (*Ibid.*)



Dans le deuxième chapitre, Bauman revient sur la question de l'universalité telle qu'elle se pose dans les analyses modernes de la morale. Il commence par noter que la nécessité de l'universalité, de la vérité ou de la morale, n'est pas en soi une préoccupation ordinaire – en ce qui concerne la morale, ce qui nous préoccupe généralement le plus est de savoir si nos proches pensent comme nous, et peu importe que « eux » ne le fassent pas. La préoccupation pour l'universalité est en revanche, selon lui, typique des philosophes, qui considèrent que tout le monde doit partager leur goût pour la cohérence. En réalité, la morale est pluraliste, c'est même une évidence. Cette idée a été clairement exprimée par Montaigne. Défendre le contraire, prôner l'universalité, revient aussi à légitimer les entreprises de colonisations, en particulier dans une période où le progrès était pensé de manière temporelle : d'autres sont dits ne pas avoir la même culture parce qu'ils sont restés en arrière.

Bauman présente la différence et la ressemblance entre universalisme et communautarisme. L'universalisme rend nécessaire un ensemble de règles susceptibles de passer le test de principes universels, extra-temporels, extra-territoriaux : autrement dit, il est lié directement au désaveu de l'appartenance de l'individu à un lieu et à une époque. Quant à la formulation de l'universalisme, il s'appuie sur le livre de Marcus Singer, *Generalization in ethics* : « Un énoncé ayant la forme verbale d'un jugement moral pour lequel on est incapable de donner des raisons n'exprime pas un authentique jugement moral⁶ ». Or, de fait, toute *polis* crée l'identité de ses membres au moins en partie contre les valeurs morales ou culturelles de la communauté voisine ; l'identité se fait par différences. Le communautarisme prend acte de ce fait que le « moi » est forcément *situé*, mais il n'est pas non plus exempt de critique :

6. Marcus Singer, *Generalization in Ethics*, cité d'après l'article de Neil Cooper "Two concepts of morality", in *Philosophy* (1966), p. 19-33.

à la différence de l'État-nation, la communauté n'a ni structure législative ni existence physique fixe, ainsi le type de valeurs qu'elle donne aux individus est un moyen pour elle de créer son existence dans un effort toujours renouvelé, elle les instrumentalise. Ce qui est « moral » dans la communauté est l'exigence de coopération pour la rendre réelle (sous couvert d'aider à la maintenir), ce qui peut aller facilement jusqu'à l'exigence du sacrifice de soi. Il n'y a donc pas une telle différence entre universalisme et communautarisme : tous deux suppriment l'autonomie morale de l'individu.

L'universalisme est fondé sur l'idée d'un « nous » comme un agrégat de « je », tous susceptibles d'être considérés de manière impersonnelle; comme des « ils » ou des « elles ». Ce caractère impersonnel permettrait d'assurer un caractère réciproque et symétrique de la relation morale. Or, c'est précisément ce que Bauman refuse, et il s'appuie ici sur Levinas et le rapport à l'Autre : comme il le rappelle dans son analyse du concept de visage, la relation primordiale à l'Autre est profondément asymétrique. La responsabilité vis-à-vis de l'Autre est mienne, quelle que soit son attitude envers moi; ce qui exclut tout calcul, toute conséquence, toute volonté de balance. Par ailleurs, Bauman insiste sur la différence entre ce que le « devoir » enjoint de faire et ce qu'un héros va être appelé à faire dans des circonstances particulières : cela n'a aucun sens de dire qu'en accomplissant l'action extraordinaire, il « n'a fait que son devoir », puisque le fait héroïque est par définition ce que l'on n'attend pas de tout le monde, ce qui par définition excède le devoir de tous. C'est bien pour cette raison qu'il refuse l'idée d'un sacrifice moral obligatoire de sa vie pour une communauté ou une nation : si je le conçois comme mon devoir, je peux certes sacrifier ma vie pour une patrie ou pour une cause. Mais en aucun cas cette injonction ne peut venir de l'extérieur. Et en aucun cas elle ne peut s'appliquer à d'autres; cette injonction me concerne moi, elle est de ma responsabilité, en aucun cas je ne peux forcer les autres à en faire autant. En des termes moins dramatiques, l'asymétrie de la relation moi/je signifie que je suis responsable de l'autre, et dois faire comme si l'inverse n'était pas vrai. Il n'y a pas à se limiter à de la réciprocité observable, ni à un ensemble de règles. La seule mesure par laquelle je peux mesurer ma moralité est celle de la sainteté – une mesure que je ne peux certainement pas en revanche imposer aux autres. C'est une idée régulatrice, un idéal impossible à atteindre. La morale, ainsi, doit prendre en compte l'unicité de ma personne, et ce qui revient au même, l'altérité des autres. Il n'y a pas à se fondre dans des règles impersonnelles ou dans des idéaux partagés.

Regarder ce que font les autres, ce qu'ils disent qu'ils font, et comment ils considèrent leur devoir, n'est donc d'aucune aide : « Nous regardons et écoutons, mais cela n'aide pas – en tout cas, cela n'aide pas *radicalement*. Pointer mon doigt en direction de quelqu'un d'autre que moi – voilà ce que les gens font, voilà comment sont les choses – ne me sauve pas de nuits sans sommeil et de jours d'auto-dévalorisation. » (53)

La morale n'a pas de but, qui permettrait de faire la différence entre des actions appropriées et d'autres inutiles. Elle ne peut être analysée en termes de moyens à fin, assimilée à un calcul d'intérêt. Elle ne peut sans réduction être définie comme dévouement envers un but plus grand que soi. Elle ne peut pas davantage prendre la forme d'un contrat. Bauman cite Jean Fourastié (dans *Essais de morale prospective*, Paris, Goutier, 1966, p. 29) : la « morale des savants » est distincte de la « morale du peuple », qui est « très proche de l'instinct. Contrairement à la morale des sages, elle ne vient pas du raisonnement et de la démonstration »; c'est également une morale du sacrifice. C'est en définitive pour Bauman ce qui nous relie, même si la solitude est notre condition de départ (et en un sens celle d'arrivée, parce que notre caractère solitaire, de monade, ne peut pas être aboli – cf. p. 70) : le groupe moral est celui des êtres liés par le sens du sacrifice de soi, de la responsabilité envers l'autre, indépendamment de tout calcul.



Le troisième chapitre traite d'une question apparentée à celle de l'universalisme : celle du fondement de la morale. La thèse de Bauman, à ce stade du livre, est claire : il n'y a pas de « fondement » de la morale – nous verrons plus loin comment il réintroduit la question sous une autre forme. La tentative de fonder la morale, comme je viens de l'indiquer, est à mettre sur le même plan que l'universalisme. Les philosophes et les « administrateurs de l'ordre » ont prétendu découvrir un tel élément; il s'agissait en fait surtout d'un manque de confiance vis-à-vis du moi, il s'agissait de l'établir dans son hétéronomie. On pourrait penser, dit Bauman, que son idée de l'« impulsion » morale pourrait jouer un rôle de fondement. Mais il considère que quelque chose de si « subjectif, insaisissable, erratique » (62) ne peut précisément jouer ce rôle, et comme on l'a déjà vu, c'est de cette impulsion que – suivant les partisans de la morale rationaliste – il faut se méfier, parce qu'avec un moi obéissant à cette impulsion, en fait, « tout peut arriver ».

L'impulsion, dans cette perspective, doit être sublimée, au sens strict, éduquée. On trouve cette idée chez Bentham : les instincts fondamentaux

de l'être humain sont d'éviter la souffrance et de rechercher le plaisir ou le bonheur. Ces instincts sont en eux-mêmes non moraux; c'est à la société de les utiliser de manière à ce qu'ils produisent le bien. Plus précisément, c'est là le travail de spécialistes, d'« ingénieurs ». Le rôle des philosophes de la morale est d'expliquer aux dirigeants comment forcer les gens à adopter ce type de comportement valorisé tout en admettant le bien fondé de cette coercition. Pour être convaincant, les principes à adopter doivent avoir l'allure de la Loi. Dans une note, Bauman évoque la reprise contemporaine de l'idée du rôle de la philosophie morale comme recherche des principes de base par J. Rawls, l'auteur de la *Théorie de la justice*. Puis il relève la critique que fait de la théorie rawlsienne le philosophe Alan Wolfe⁷. La critique de Wolfe est que dans la vie ordinaire, nous n'avons aucun besoin de tels principes : d'autres valeurs, davantage liées au sentiment (comme l'amitié) les rendent inutiles; les principes sont plutôt un fardeau, dans le sens où ils entretiennent une méfiance vis-à-vis de liens plus naturels. Et Bauman ajoute : il ne s'agit pas là d'une *erreur*, mais précisément le but, une dimension importante de la stratégie moderne. Le comportement moral, selon la modernité, doit être indépendant des besoins et désirs immédiats. Il faut agir selon des principes, et des principes valables pour tous. Et face au pluralisme des sociétés contemporaines, la philosophie morale doit dégager l'essence de principes fondamentaux et non-historiques.

Voici le visage de la philosophie morale contemporaine : elle est en partie d'obéissance kantienne, puisque seule l'action faite par devoir, soumise à la volonté, la raison, peut être dite morale. Les émotions et les instincts ne peuvent l'être parce que nous sommes passifs vis-à-vis d'eux. La vertu consiste à être capable de neutraliser les inclinations, au nom de la raison. Le caractère procédural de la morale kantienne rend l'individu en définitive plus enclin à être subordonné à une législation extérieure.

Bauman reprend la question de la fondation de la morale, cette fois en explicitant l'héritage de Levinas. Si la morale n'est pas susceptible de fondement, c'est parce que ce vocabulaire même appartient à l'ontologie. Or, la morale est antérieure à l'ontologie, non dans un sens temporel, car la succession est également de l'ordre de l'ontologie, mais dans le sens où elle est *meilleure* que l'être. Ainsi, il est quand même possible de trouver une forme de

« fondement » ou de « fondation ». Cette fondation est indissociable d'un changement de regard, du fait d'être capable de percevoir cet « avant », qui seul est constitutif du moi comme moral.

Levinas parle d'un « éveil » du moi, où la subjectivité s'éveille de son égologie; de l'égoïsme et de l'égotisme. Il faut distinguer deux niveaux : le niveau de l'ontologie (celui de l'opposition binaire entre mon intérêt et celui d'autrui) et celui de l'ambivalence primordiale, non rationnelle, qui est à l'origine du moi moral. C'est à cette ambivalence que l'éveil nous fait retourner. L'erreur est d'essayer de trouver une fondation *après* cette ambivalence; là où l'égoïsme ne sera pas ébranlé et où toute solution ne sera que compromis. Elle ne se trouve en définitive, loin de tout ordre logique et rationnel, que dans l'ambivalence elle-même. Comme il le relève quelques pages plus loin, ce n'est pas le genre de fondements dont veulent les philosophes de manière générale, en particulier ceux qui veulent lui faire prendre la forme de la Loi : « Aucune éthique harmonieuse ne peut être élevée sur ce site – seulement les pousses en désordre de l'anxiété morale jamais terminée, jamais résolue, croîtront sur ce sol avec profusion. » (p. 80)



Bauman, à travers une analyse du philosophe danois Knud E. Løgstrup, approfondit son explication de la morale en la distinguant de la convention. La convention dicte ce qui est normalement accepté, sans égard réel pour les autres personnes. Elles nous permettent de nous isoler tout en ayant le sentiment d'agir correctement. Les normes sociales apportent ce type de sécurité, elles « donnent des directives comparativement précises à propos de ce que nous devrions faire et ce que nous devrions nous abstenir de faire. Nous sommes normalement capables d'appliquer ces directives sans avoir à considérer l'autre personne, encore moins de prendre soin de sa vie⁸. »

Suivre une convention est comme suivre une direction ou une règle; cela ne requiert nulle pensée (cela peut-être fait par automatisme), ni aucun engagement. Par contraste, l'exigence morale ne passe ni par des règles faciles à suivre, ni même par le langage : il s'agit d'une exigence d'autant plus difficile à assumer qu'elle est silencieuse. Ce silence ne signifie même pas qu'elle est ineffable : l'ineffabilité vient *après* le langage, l'impulsion morale le précède (cf. p. 110.) Cette exigence « pré-ontologique » est précisément ce que les conventions confortables nous permettent d'oublier; alors que l'anxiété et

7. *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, University of California Press, 1989.

8. K.E. Løgstrup, *The Ethical demand*, trans. Theodor I. Jensen, Philadelphia, Fortress Press, 1971 [orig. 1956], p. 19, 20.

la culpabilité sont les conditions premières du moi moral, un moi qui est « hanté par toujours par le soupçon qu'il n'est pas assez moral. » (80)



Le quatrième chapitre explicite, à partir de Levinas, ce que peut être une morale postmoderne, fondée sur un réinvestissement de la proximité et l'intimité avec l'autre. Cette proximité et cette intimité ont tous deux été étouffées par l'éthique de la modernité : « Si la postmodernité est un retrait des impasses dans lesquelles les ambitions radicalement poursuivies de la modernité ont conduit, une éthique postmoderne admettra à nouveau l'Autre comme voisin, comme le « à portée de main *et* d'esprit », dans le noyau dur du moi moral, de retour des terrains vagues des intérêts calculés où il avait été exilé; une éthique qui restaure la signification morale autonome de la proximité; une éthique qui refond l'Autre en tant que personnage crucial dans le processus à travers lequel le moi moral s'appartient en propre. » (84)

Autrement dit, il s'agit de repenser l'intersubjectivité. Le terme de « proximité » doit être pris avec précaution : il faut le débarrasser de sa connotation strictement *spatiale*. Il ne s'agit pas de proximité dans un espace physique, ni même, précise Bauman, social. La proximité signifie la particularité de la « situation éthique », plus précisément en tant qu'elle « oublie la réciprocité, comme dans l'amour qui ne s'attend pas à être partagé » (Levinas, *op. cit.* 87). Elle est une pure et simple « suppression de la distance ». Un autre moyen de préciser ce concept est de faire appel à celui d'*attention* tel qu'il est utilisé par Maurice Blanchot⁹. L'authentique relation morale à l'Autre, celle qui manifeste la proximité, est une attention, une « attente », non possessive – qui ne vise, note Bauman, ni à déposséder autrui de sa volonté par la force ou en l'enfermant intellectuellement dans une définition. En même temps, la relation à l'Autre n'est pas exempte d'ambiguïtés : l'exigence silencieuse de l'autre, tout en étant la source de la responsabilité, est également celle de la cruauté que marque le rejet d'une attente trop forte pour pouvoir être supportée. Par ailleurs, si le niveau de la morale est celui de la demande silencieuse, il faut bien que j'interprète cette demande dans le langage (sur le plan de l'ontologie.) Or il est impossible que cette interprétation ne soit pas d'emblée une violence faite à l'Autre.

La morale « postmoderne » tente aussi d'explorer des territoires volontairement négligés par la modernité : morale de la « caresse », privilégiant le

sens du toucher aux autres sens, comme indice de l'intimité; morale également de l'amour, mettant en garde contre les tentatives pour fixer ou cristalliser ce qui est par nature fragile, le symbole même de l'insécurité – même si les tentatives de fixation de l'amour font partie intégrante de ce sentiment, qui est, comme tout idéal humain, d'une ambiguïté remarquable. La morale, comme il le rappelle plus loin, est le potentiel de l'amour comme de la haine, du sacrifice de soi comme de la domination, du soin comme de la cruauté. Bauman décrit les tentatives philosophiques comme l'utilitarisme pour transformer en calcul froid, et ainsi sécuriser, le sentiment de « sympathie ».



Au-delà de la scène primitive, de la rencontre avec l'Autre (un Autre qui n'est pas encore, pour ainsi dire, incarné dans des individus particuliers), de la responsabilité et de l'impulsion morale; il y a le « Troisième ». Celui-ci correspond à un type d'altérité entièrement différente, et même incompatible avec la première. La différence entre la première et la seconde altérité correspond à celle entre la *morale* et l'*ordre social* dirigé par des règles. L'ordre social, écrit Bauman, est guidé par la Justice, non pas par la morale. La relation à l'autre est médiatisée par ce « troisième », juge impartial et impersonnel : « Ce qui rend ce Troisième si différent de l'autre que nous avons rencontré dans la rencontre morale est la distance de ce troisième, si vivement distincte de la proximité morale de l'Autre. » (114)

Le Troisième est synonyme d'objectivité. Il incarne la raison contre les passions. Il existe désormais deux impératifs séparés : ma propre préservation et la préservation du groupe, et ce Troisième est le principe du calcul des intérêts. Le groupe est constitué d'individus, de la même manière que *j'en suis devenu un* : l'Autre est maintenant « dissous » en individus, et le Visage a fait place à des masques, à des rôles; chacun de ces masques montre à qui j'ai affaire et le type de réaction que je suis supposé avoir. Le masque étant par nature distinct d'un vrai visage, l'individu se trouve dans une situation ambiguë et paradoxale : il ne peut faire confiance aux autres, et en même temps, il y est obligé car une suspicion permanente serait invivable. Partagés entre ces deux sentiments, nous sommes vulnérables. La société se charge alors de nous encadrer. De cet encadrement, il a déjà été question plus haut.

L'être social de l'homme le rend susceptible d'un type de proximité « esthétique », qui est proche de la proximité morale, dans le sens où elle n'est pas solidaire d'un ensemble de comportements codifiés, de raisonnements et de justifications. Elle se distingue

9. Cf. *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

pourtant de la proximité morale. C'est l'attitude de l'homme au sein de la foule. Là où la morale signifie l'autre, la différence, la foule est indissociable des notions de similarité, d'effacement de toute différence. Bauman cite Elias Canetti, pour lequel la vie d'un homme est avant tout une érection de distances entre lui-même et les autres : maison dans laquelle on s'enferme, propriétés, rang que l'on espère obtenir, en sont autant de signes. Le seul moment où cet effort constant est abandonné, où ce « fardeau » est temporairement oublié, est lorsque l'individu se retrouve plongé dans une foule – et adopte un *comportement* de foule, dans ce que Canetti appelle une « décharge »¹⁰ : s'ensuit un « immense sentiment de soulagement », un « moment béni » où « personne n'a plus d'importance que l'autre ». Pour Canetti, l'homme « se pétrifie et s'assombrit » dans les distances qu'il a créées, et ne revit que dans les moments éphémères de communions avec la foule. C'est une problématique que Bauman rapproche, sans surprise, du *Dionysiaque* chez Nietzsche : l'esclave devient un homme libre, l'abolition des différences et des murs érigés par la « nécessité ou le despotisme » (cf. *La Naissance de la tragédie*). La foule n'a pas de but, il s'agit juste d'imiter l'autre, de faire comme lui, qu'il s'agisse de danser, boire, se battre, tuer. Le lien créé est dénué de tout rapport à la responsabilité ou à la nécessité de prise de décision. La foule n'a pas de futur. Elle ne peut être que constituer un moment éphémère : la suspension, dit Bauman, de la « structure » (ainsi elle est une « contre-structure ») mais qui ne peut être suivie par rien d'autre que son rétablissement. Bauman retrouve cette opposition entre la structure et la contre-structure dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim ; entre les deux mondes incompatibles du *profane* et du *sacré*, qui alternent ; cohabitation pacifique où le quotidien, ennuyeux, trouve son énergie et sa force vive dans ces formes caractéristiques d'ébullitions d'émotions. Dans les sociétés « civilisées », la distinction entre les deux, et les effets du second monde sur le premier, ne sont pas aussi aisés à identifier ni à prévoir. Une conséquence en est la difficulté à retrouver l'élan créatif de la morale. Les États-nations ont découragé tout type de manifestation folklorique, tout type de spontanéité dans l'effusion d'émotions collectives. Celles-ci ne pouvaient trouver leur place dans un monde ordonné. Plutôt que de les éliminer totalement, il s'est agi de les réaménager, les remplacer par un « panthéon et calendrier de festivités centralement désignés et contrôlés », devenant « les symboles et rituels d'une nouvelle religion : le nationalisme. » (135) Cette tendance a atteint son apogée dans les pays fascistes, passés maîtres

dans l'art d'organiser des manifestations d'émotions collectives glorifiant l'État ; d'organiser une « illusion » de spontanéité (en particulier les nazis. C'est aussi le cas des États communistes.) Ce n'est pas le cas pour le genre d'État démocratique-libéral que nous connaissons, dominés par « la mélancolie, l'ennui, l'apathie » (137) dans la conduite de la politique.



Ce que la postmodernité apporte de spécifique est un divorce entre l'État et la morale : l'État n'a ni « la capacité, ni le besoin, ni la volonté » d'un leadership spirituel ou moral. (138). Ce divorce entre la « *socialisation* institutionnelle gérée par l'État » et la « *socialité* commune » (140), est bien engagé, il est peut-être « irréversible » (la socialisation et la socialité étant les deux formes opposées que prennent les comportements humains une fois sortis de la source morale primitive).

Mais ce divorce a donné lieu à la création de nouvelles unités collectives. Comme le note Bauman, les individus ont une tendance naturelle à créer (et disperser) des structures locales. Les productions à court terme de cette tendance sont les « néo-tribus » : constituées d'un nombre peu important d'individus, qui effacent leurs différences, pour en avant une identité commune. Cette nouvelle forme d'association ne partage pas en revanche, avec la « tribu » au sens classique du terme, « l'auto perpétuation et l'auto reproduction. » (141) Bauman analyse cette différence en termes de *déconstruction de l'immortalité* : « Loin d'être une compensation collective pour la mortalité individuelle, elles sont les véhicules de la *déconstruction de l'immortalité* ; les outils d'un genre de vie qui est une répétition/préparation [*rehearsal*] de la mort et ainsi, par là même, un exercice d'immortalité instantanée ». (141)

Bauman reprend l'idée de Michel Maffesoli selon lequel à la fin du « jeu », la forme se dissout, jusqu'à ce qu'une autre émerge, ce qui rend une « atmosphère » de simple succession de moments présents. Ces néo-tribus, « éruptions de socialité » (141), ne doivent pas être considérées comme impliquant une proximité physique : Bauman emprunte à Gustave Le Bon l'idée de « foule psychologique »¹¹ – même s'il lui préfère l'expression de « foules résiduelles » (« *vestigial crowds* ») ou de « tribus rudimentaires » (« *rudimentary tribes* »). Cette possibilité est rendue plus évidente encore par les nouvelles technologies de communication, notamment l'accès commun et immédiat à certains types d'informations. Cela est inséparable de leur caractère éphémère : « Ce qui

10. *Crowds and Power*, trans. Carol Steward (Harmondsworth : Penguin, 1973).

11. Cf. *La Psychologie des foules*, Paris, Alcan, 1907.

n'est ni épisodique ni sans conséquence, est la condition postmoderne dans laquelle les néo-tribus deviennent le mode dominant de l'expression contre-culturelle et de la socialité en tant que telle. » (142)

Leur caractéristique principale est le rassemblement autour d'un sujet très spécifique d'attention, à l'exclusion de tout autre, ce qui explique aussi la facilité avec laquelle la tribu peut se dissoudre, l'élément de la nouveauté attaché au sujet ayant disparu.



Afin de décrire les interactions entre individus, Bauman distingue entre plusieurs « espaces ». Deux options sont possibles pour la compréhension du rapport entre espaces physique et social : soit le second est vu comme une simple application imagée du premier ; soit, à l'inverse, l'espace physique est considéré comme une abstraction à partir d'un monde de l'expérience courante pris comme tel puis « dépopularisé ». L'espace social doit être analysé pour lui-même, dans ses trois dimensions : *cognitive* (construction intellectuelle), *esthétique* – affectivité, l'attention est guidée par « la curiosité et la recherche de l'intensité de l'expérience » (146) –, *morale* – construit selon une distribution « inégale de responsabilité ressentie/assumée » (*ibid.*).

Rien n'est plus évident à première vue que le fait que nous existons avec d'autres personnes. Mais comment rendre compte de ce fait en soi banal ? Bauman part d'une attitude phénoménologique, qu'il reprend à Alfred Schütz : elle consiste à tenir pour acquise l'existence d'autres êtres humains dans le monde. Ces autres êtres humains ne sont pas identifiables aux autres objets ; mais doués de conscience au même titre que moi¹². Appartient à cette attitude l'idée que ces autres êtres humains peuvent avoir de moi le même type d'expérience que celle que j'ai d'eux. L'être « avec » les autres humains signifie une relation de symétrie. Distinguons entre la compréhension et l'incompréhension des objets : la compréhension – le cas où la connaissance ne pose pas de problème – est le cas le plus courant. Par contraste, l'incompréhension est l'exception, ce qui pose problème, ce qui doit être expliqué (ce n'est pas la compréhension qui doit l'être.) Il en va de même dans le cas de notre relation cognitive à l'autre : la compréhension est le cas le plus courant, et quand il y a incompréhension, l'humain est posé comme différent, la symétrie est rompue. Pour rendre compte de ce phénomène, Bauman fait appel à la distinction de Heidegger entre *zuhanden* et *vorhanden*. Le glissement

du premier mode au second peut être résumé ainsi : dans le premier cas, on ne réfléchit pas aux objets, parce qu'ils sont ce que nous savons qu'ils sont, ils ne nous surprennent pas. Lorsque cependant ils ont un comportement étrange, ils appellent la réflexion. Ils sont hors d'atteinte, ils doivent être saisis, attrapés, avant de pouvoir être maîtrisés. C'est de là que naît la connaissance. Selon Bauman, on retrouve le même phénomène dans la relation aux autres : « La distance entre moi et eux est également faite (ou dé-faite) par ma connaissance. » (148)

Cette connaissance peut se comprendre selon une échelle graduée entre deux extrémités, deux pôles : la connaissance et l'anonymat. Quant au premier pôle : « beaucoup de biographie est partagée avec l'Autre. » (*Ibid.*) Il s'agit d'une connaissance quotidienne de l'autre, de ses faits et gestes les plus ordinaires comme les plus détaillés. Je suis aussi loin que possible dans son intimité, ce qui signifie presque un retour du *vorhanden* au *zuhanden* – seulement presque : cette intimité est faite d'accumulations de connaissance, là où « l'innocence perdue ne peut être retrouvée » (148). De l'autre côté, le pôle de l'anonymat n'est même pas une distance sociale, mais en dehors même de l'espace social. Il ne revient même pas à reconnaître l'humanité en l'autre, puisque l'humanité est toujours spécifique : « L'espace entre les pôles de l'intimité et de l'anonymat est fait précisément de telles classes et catégories. » (149)

Autrement dit, les être humains que nous situons entre ces deux pôles extrêmes, nous les connaissons en tant que « types », que « classe », et non en fonction de leur identité propre, personnelle. Dans les termes de Bauman, c'est un cas de « *knowing of* » plutôt que de « *knowing* ». Par ailleurs, cette « connaissance de » va toujours de pair avec des règles de conduite spécifiques à adopter, et d'attentes spécifiques de telles et telles réactions de l'autre vis-à-vis de moi. Le problème de l'étranger absolu, qui est source d'anxiété, est alors de ne pas savoir comment l'identifier, et ainsi ne pas savoir comment interagir avec lui. Cette angoisse se double, selon Bauman, d'une autre possibilité : peut-être que le problème n'est pas seulement de savoir sous quelle catégorie ranger l'étranger absolu. Peut-être qu'il défie le système même de la catégorisation : « L'étranger porte une menace de mauvaise classification, mais – c'est peut-être encore plus horrifiant – il est une menace à la classification en tant que telle, à l'ordre de l'univers, à la valeur d'orientation de l'espace social – à ma vie/mon monde en tant que tel. » (150)

Bauman reprend ici sa distinction entre le voisin et l'étranger, montrant comment passer d'un état où espace physique et social se recourent plus ou moins à celui où ils sont distincts. Dans le premier cas,

12. Cf. *The Structures of the Life-World*, London, Heinemann, 1974.

L'« alien » est vu comme l'ennemi, l'invité temporaire ou le futur voisin. Le voisin fait partie de la communauté, il est synonyme de la proximité et du partage biographique que l'on a vus. Bauman note que cette proximité ne signifie pas forcément l'amitié : la réalité du « voisinage » laissait place tant à la méfiance et à l'hostilité qu'à la confiance et l'amitié. Prétendre le contraire relève d'une idéologie de la fraternité, idéologie *a posteriori*, signe que cette forme de lien social est déjà en train de disparaître. La distinction réelle entre le voisin et celui qui ne l'est pas est le fait que le voisin est toujours à portée de vue, qu'il penche vers le « pôle d'intimité ». L'autre domaine est celui de l'étranger, celui qui n'est même pas humain. Lorsque le lien entre espaces physique et social est rompu, lorsque l'autre peut être socialement distant mais physiquement proche, l'« alien » peut apparaître au coin de la rue. L'étranger n'est plus là pour être immédiatement combattu et repoussé. Il n'est plus là à titre temporaire. Il n'est pas ouvertement un ennemi, mais n'est pas un voisin non plus : une fois encore, il est impossible de le classer. Ce que Bauman décrit ici est la vie urbaine, et il emprunte à George Simmel¹³ l'idée de la monnaie comme métaphore de cette vie; le fait que le partenaire idéal pour une transaction commerciale ne peut être ni un ami (auquel cas il y a un conflit entre le caractère personnel de la relation et celui d'objectivité de la transaction) ni un ennemi (auquel cas la transaction peut être prise dans le spectre de la relation négative) : le meilleur partenaire est celui vis-à-vis duquel on ne ressent (et qui ne ressent pour nous) que de l'indifférence, la transaction doit être opérée « dans des conditions de neutralité émotionnelle » (153). L'émergence de l'économie de la monnaie supposait la neutralisation des deux pôles extrêmes que nous avons évoqués, pour privilégier le centre de l'échelle graduée, à la recherche de partenaires « aussi sans visage que le signe monétaire, guidés dans leur comportement attendu et réel seulement par des considérations partagées de quantité, plutôt que par la valeur qualitative, inévitablement unique, qui lie le sujet » (153).

Dans ce contexte est pratiqué ce que Bauman appelle l'« art de la mé-recontre ». Nous avons besoin de pratiquer cet art dans la mesure où ce n'est pas au voisin que nous avons affaire, mais à un étranger. En même temps, bien entendu, sa pratique même renforce automatiquement l'autre dans son rôle d'étranger. L'exemple le plus caractéristique de la mé-recontre en milieu urbain est le fait d'éviter de croiser les yeux de l'autre – comme quand on marche dans la rue; on est bien obligé de regarder dans la direction d'autres personnes pour pouvoir

s'orienter, mais en s'assurant que leur présence brève dans notre champ visuel n'a aucune importance, aucune signification. Un effet de la mé-recontre est la « perte du visage ». Bauman reprend ici le thème de la foule : loin d'être un ensemble d'individus, elle n'est qu'un « agrégat sans discernement, sans forme, dans lequel les individualités se dissolvent. » (155) Les « unités » composant la foule sont parfaitement interchangeable. L'art de la mé-recontre a pour effet de « dé-socialiser le potentiel de l'espace social » (*ibid.*). Erving Goffman, dans *Relations in Public : Microstudies of the Public Order*¹⁴ parle, lui, d'*inattention civile*; chacun traite l'autre avec politesse tout en poursuivant sa propre affaire, mais derrière ces apparences de normalité, « chacun est prêt à s'enfuir ou à riposter si nécessaire¹⁵. » En un sens, c'est une nécessité : cette technique est une réaction, une « défense naturelle » (156) pour celui qui vit parmi les étrangers : il les considère comme des formes neutres, avec un mélange de répulsion et d'hostilité sous-jacente « prête à se condenser en haine » (156). C'est un mécanisme de défense.

Cela explique également les phénomènes de stigmatisation de ceux qui sont coupés de l'espace social/cognitif comme « outsiders »; stigmatisation révélatrice d'une ambivalence fondamentale. L'exemple pris est celui des travailleurs de l'industrie du XIX^e siècle, perçus comme sales, non fiables moralement, paresseux. Bauman décrit la saleté comme symbole : quelque chose qui doit être exclu, rester dehors, autrement elle « effacerait les divisions qui fondent l'ordre des choses. » Le fait d'être non fiable signifie un « comportement erratique » qui « défie la probabilité » et « rend inutile le calcul basé sur la connaissance des règles ». La paresse défie « l'universalité de la routine, et, par association, la nature déterminée du monde. » (162) Il en va de même pour les autres caractéristiques qui leur sont attribuées, comme la promiscuité sexuelle ou la malhonnêteté dans les affaires, ou encore le caractère trop émotif. Autrement dit, ils sont une sorte de cristallisation de tout ce que rejette une forme de société fondée sur l'ordre, une société qui essaye de remplacer le chaos par l'ordre et les règles. Comment gérer l'« étranger »? Bauman mentionne *Tristes tropiques*¹⁶ où Claude Lévi-Strauss décrit l'attitude de sociétés primitives vis-à-vis de l'étranger : une attitude *anthropophage*, où il s'agit de manger et digérer, donc d'assimiler biologiquement, les étrangers supposés détenir des forces puissantes, peut-être pour s'approprier ces forces. Par contraste, nous utilisons une technique qui consiste à les vomir : à les maintenir

13. Cf. *The Philosophy of money*, London, Routledge, 1978.

14. London, Allen Lane, 1971.

15. p. 331-332, cité in Bauman, p. 154.

16. Paris, Plon, 1955.

en dehors des frontières où dans des endroits d'où ils ne peuvent s'échapper. Bauman pense que l'alternative décrite par Lévi-Strauss s'applique en fait simultanément à toute société et à « chaque niveau de l'organisation sociale. » (163) Les deux stratégies sont en fait inséparables : la première « inclusiviste », « assimile » les étrangers en les transformant en voisins; la seconde « exclusiviste », les transforme en « aliens ». Bauman appelle les sentiments éveillés par la présence des étrangers *protéophobie* : « Le terme renvoie à l'appréhension éveillée par la présence de phénomènes multiformes, allotropiques, qui défient de manière têtue la connaissance, gomme les attributions et sapent les grilles classificatoires familières. » (164); c'est une anxiété liée à des situations où l'on se sent « perdu, confus, déchu de son pouvoir [*disempowered*]. » L'administration de l'espace social n'élimine pas la protéophobie, elle l'utilise.



Bauman revient sur la comparaison entre les espaces : l'espace social/cognitif ne peut qu'être en conflit avec l'espace moral : l'espace moral n'est un espace ni de raison, ni de langage, ni de connaissance communicable, ni de justification; il doit être considéré avec méfiance de l'autre point de vue. Sur la question de l'étranger : du point de vue de l'espace social/cognitif, il est quelqu'un « que l'on connaît peu et désire connaître encore moins » (167); du point de vue de l'espace moral, quelqu'un « dont on fait peu cas, et on est enclin à en faire encore moins cas » (167). Les deux peuvent ou non se recouper.

Le rapport à l'étranger n'est pas le même dans l'espace esthétique, défini comme « distribution inégale de l'intérêt, la curiosité, la capacité à éveiller l'amusement et le plaisir. » (168) Ce qui est considéré comme objet de méfiance dans les autres espaces va éveiller l'intérêt. Là où l'espace social/cognitif commande de détourner le regard, l'espace esthétique en fait le véhicule privilégié du plaisir à prendre. La raison pour laquelle l'étranger est esthétiquement pertinent est liée à son caractère imprévisible et inconnu. « Esthétiquement, l'espace de la cité est un spectacle qui surpasse toute autre considération. » (*Ibid.*) Il y a quand même un lien entre espaces cognitif et esthétique : le spectacle a lieu « sous contrôle »; littéralement d'une part – les espaces publics où ils ont lieu sont des espaces protégés – et également dans le sens où le plaisir esthétique est sans conséquence, c'est le plaisir d'un spectateur dont la responsabilité n'est pas engagée dans la scène dont il jouit. Une figure privilégiée en est celle du *flâneur*, de Baudelaire et Walter Benjamin (chez Baudelaire, cette figure est

particulièrement illustrée par « À une passante », extrait des *Fleurs du mal*). « L'érosion du social par l'espace esthétique » (179) explique les changements dans les relations humaines et le déclin des modèles traditionnels comme le mariage, le fait de remplacer la structure traditionnelle de la famille par d'autres formes d'arrangements moins stables. De plus, « la valeur d'amusement est en principe un ennemi de la responsabilité morale – et vice versa. » (180)

II – L'INDIVIDU, LA SOCIÉTÉ ET LA VIE LIQUIDE

« Nous sommes désormais tous les Alice à qui Lewis Carroll donnait l'avertissement suivant : "Tci, vois-tu, on est obligé de courir tant qu'on peut pour rester au même endroit. Si on veut aller ailleurs, il faut courir au moins deux fois plus vite que ça!" La recherche de l'insaisissable individualité ne laisse que peu de place pour autre chose. » (p. 35)

Je montre à présent la manière dont la philosophie morale de Bauman, telle qu'elle a été décrite jusqu'ici, a pour corrélat une description de la vie contemporaine comme « vie liquide », à travers un compte rendu de l'ouvrage du même titre. Dans *La Vie liquide*, Bauman reprend et vulgarise les analyses d'un ouvrage précédant plus conséquent, *La Vie en miettes* : la « vie liquide » est une vie de changements perpétuels, où toute identité est précaire et fragmentée, et où est nécessaire une adaptation continuelle aux changements : les « atouts » peuvent se changer en « handicaps » du jour au lendemain (et inversement); « la vie liquide est précaire, vécue dans des conditions d'incertitude constante » (8).

Cette vie peut être celle des classes aisées, de ceux qui suivent Bill Gates comme modèle, ce « paragon du succès en affaires », apte à rejeter ce qu'il a fait, « un homme assez sûr de lui pour se complaire dans le désordre, un homme qui trouve son bonheur dans la dislocation » (Richard Sennett). Ils se caractérisent par leur volonté et leur capacité à changer d'activité et à se réorienter sans cesse. Ils ne sont attachés par rien et ne prennent pas d'engagements, en tout cas pas à long terme. Bauman cite comme exemple caractéristique de directive de vie « liquide », non prisonnière, un passage de *The Observer* (le « *Barefoot doctor* » s'inspire de Lao-Tseu) : « Coulant comme de l'eau [...], vous vous déplacez rapidement, sans jamais vous battre contre le courant ni vous arrêter assez longtemps pour stagner ou vous tenir aux rives ou aux rochers – les biens, situations ou personnes qui traversent votre vie –, sans même tenter de vous accrocher à vos opinions ou à votre vision du monde, mais simplement en vous attachant doucement, quoiqu'avec intelligence, à tout ce qui se présente à vous dans

vosre périple, puis en le laissant filer avec grâce, sans vous y accrocher » (« *Grace under pleasure* », *Observer Magazine*, 30/11/2003, p. 95).

Sauf que seule une classe privilégiée de gens peut se permettre de type de « grâce » : tout le monde ne peut pas se permettre d'« être en mouvement ». Comme souvent chez Bauman, l'image employée est celle du jeu et des participants. Ici, ceux qui perdent sont ceux qui n'ont pas suffisamment d'argent pour pouvoir se permettre de changer d'identité, de lieu, de goûts comme bon leur semble.



Le premier chapitre porte sur le paradoxe de l'individualité. Nous sommes encouragés – c'est même un impératif d'ordre moral – à développer notre moi, notre originalité, ce qui nous distingue des autres et fait de nous des individus à part entière. Le problème est que dès que l'on essaye de donner un contenu à cette notion, elle se révèle aussi incompréhensible et frustrante que le passage des Monty Python que Bauman mentionne¹⁷. La difficulté vient de ce que cet impératif, loin d'avoir une origine personnelle, est paradoxalement dicté par d'autres (c'est un impératif social) et qu'il s'adresse à toute personne (tout le monde reçoit le même ordre). Le résultat est un individualisme identifiable à un conformisme de masse, doublé d'efforts individuels désespérés et pathétiques pour « faire la différence ». Les outils fournis pour faire la différence sont eux-mêmes communs. Autrement dit, l'aspiration à « être soi-même » n'a rien de naturel : il s'agit d'une véritable tyrannie, et au sens kantien, d'hétéronomie – le « devoir » est dicté par l'extérieur : « Dans une société d'individus, tout le monde *doit* être un individu ; à cet égard, du moins, les membres d'une société de ce genre sont tout sauf des individus, différents ou uniques. Ils sont au contraire d'une *ressemblance* frappante les uns avec les autres, en ceci qu'ils doivent suivre la même stratégie de vie et utiliser des marques communes – communément reconnaissables et lisibles – pour convaincre les autres qu'ils suivent la même stratégie qu'eux. En matière d'individualité, le choix individuel n'existe pas. Le dilemme « être ou ne pas être » n'a pas sa place ici. » (26)

Poussant le paradoxe jusqu'au bout, Bauman écrit que la seule manière de vraiment faire la différence, serait d'essayer « *de ne pas être un individu.* » (26)

Quelle(s) forme(s) cette recherche du moi imposée de l'extérieur prend-t-elle ? Il semble que

nous n'ayons guère d'autre choix que de chercher le « moi » toujours plus loin dans une intériorité profonde, à l'abri d'un monde extérieur clinquant : Bauman nous offre une caricature d'intériorité philosophique : un « moi *d'origine*, non affecté (non corrompu, non étouffé, non déformé) par les pressions extérieures », authenticité, fidélité à soi-même, réduction husserlienne. Qu'est-ce qui m'appartient en propre ? Mes sensations et sentiments, privés et incommunicables. Comme ils sont ce qui n'appartient qu'à moi (contrairement à la raison, universelle et partagée), ce qui me rend unique, il convient d'être à leur écoute. Ici Bauman ne nous offre pas seulement une version caricaturale d'un « moi privé » tel qu'on pourrait le trouver chez Wittgenstein (sous la forme d'une critique) : il montre dans sa manière même de le décrire le caractère pitoyable, de repli sur soi, que peut prendre la recherche d'« authenticité ». En même temps, il insiste sur le manque d'accès véritable que l'individu peut avoir à cette intériorité : comment être certain que l'on entend bien la voix intérieure ou que l'on interprète correctement ses propos ? Ce n'est pas véritablement un problème : de la même manière que nous est imposée de l'extérieur cette recherche du moi authentique, nous est fourni tout un système d'aides pour réaliser ce projet, d'aides « certifiées et auto-proclamées » (28) qui ne demandent qu'à nous aider à libérer notre moi – moyennant finances. Or, ces aides, ces kits, multiples et en concurrence, ne font rien d'autre qu'instiller dans la tête des individus l'« idéologie des créateurs de ces programmes » ; ils s'y perdent ou ressentent l'insatisfaction perpétuelle de « ne jamais être au niveau quoi qu'ils fassent » (*ibid.*). En définitive, si vous avez réellement des traits qui vous sont propres, ils doivent être « validés » par ces programmes, donc ne peuvent avoir de valeur reconnue « qu'une fois convertie dans la monnaie la plus commune et donc la plus largement utilisée. » (29) Il semble impossible d'échapper au paradoxe : « En résumé, en tant qu'acte d'émancipation personnelle et d'émancipation de soi, l'individualité semble accablée par une *aporie* innée, une *insoluble* contradiction. Elle a besoin de la société en tant que, simultanément, berceau et destination. Quiconque cherche sa propre individualité en oubliant, rejetant ou minimisant cette grave/sombre vérité en sera quitte pour une frustration de plus. *L'individualité est une tâche confiée à ses membres par la société des individus* – confiée comme une tâche individuelle, à accomplir individuellement, par des individus utilisant à cette fin leurs ressources individuelles. Et pourtant,

17. La foule suivant une caricature du Christ désespéré par leur conformisme. Il leur dit qu'ils sont des individus ; et tous entonnent : « Je suis un individu. »

ladite tâche est contradictoire, elle va à l'encontre du but recherché : de fait, il est impossible de l'accomplir. » (29)

Plus loin, Bauman écrit que l'individualité signifie aujourd'hui l'autonomie, la responsabilité de ses mérites et de ses défauts : le fait de cultiver les premiers et faire ce qu'il faut pour se débarrasser des seconds (et s'en repentir). Le rapport entre pression sociale et « découverte de soi » est élucidé dans une formule lapidaire : « En tant que *tâche*, l'individualité résulte de la transformation sociétale déguisée en découverte *personnelle*. » (30)

Ce processus est facilité par le fait que le monde extérieur est devenu plus sombre, par le repli sur les foyers privés. La société ne peut plus ou ne veut plus gérer les relations entre ses membres. Nous sommes supposés avoir une liberté de choix – qui est autant un *devoir* qu'un droit.

Bauman fait le lien entre sa critique de l'individualisme et celle du consumérisme : les deux sont liés en ceci que la société fournit des solutions aux dilemmes qu'elle pose elle-même à ses membres. L'aporie entre l'exigence d'unicité et le conformisme est parfaitement levée par la logique de la société de consommation. Son exemple est « Sois toi-même – choisis Pepsi » : « La lutte pour le *caractère unique* est aujourd'hui devenue le principal moteur de production et de consommation *de masse*. » (36)

Elle correspond à la logique de surenchère dans les nouveaux produits proposés et à leur durée de vie très courte ; ainsi, être unique, c'est être à la page. On trouve ici l'idée selon laquelle l'individualité est composée et recomposée sans cesse en fonction des nouveaux produits que l'on achète, puis rejette – ce qui bien sûr coûte de l'argent, et (Bauman ne se lasse pas de la répéter) n'est pas à la portée de tous. Voici un passage représentatif sur les inégalités :

« Dans cette situation, l'individualité demeure, et risque de le demeurer un bon bout de temps, un *privilège*. Privilège compris dans chaque société quasi autonome, où l'on joue le jeu de l'affirmation de soi en séparant les consommateurs à part entière, «émancipés» – qui luttent pour composer et recomposer leur unique individualité à partir des «éditions limitées» des derniers modèles haute couture – de la masse anonyme de ceux qui restent «coincés» et «fixés» dans leur identité dépourvue de choix, quoi qu'il en coûte, attribuée ou imposée mais en tout cas «surdéterminée». » (39)

Les conséquences de cette inégalité sont désastreuses : si cette recherche de l'individualité est la particularité des riches, alors cela explique le fondamentalisme : le rejet de cette recherche se

traduisant dans le repli volontaire sur des identités fixes (cf. p. 40)



Bauman, dans *Identity*, reprendra ce thème de l'individualité en mentionnant les auteurs qui s'en sont fait les défenseurs, comme Pic de la Mirandole ou Ibsen. Le premier (cf. le texte *De la dignité de l'homme*, 1486) défend une vision protéenne de l'individu. Protée change de forme à l'envie en puisant dans un « récipient sans fond de possibilités ». Il a fallu quelques siècles, selon Bauman, pour que cette croyance devienne universelle. Cette possibilité de changer sans cesse fait à présent partie de la conception de la « vie liquide », et le problème devient celui de faire le choix entre des milliers de possibilités, et savoir pendant combien de temps on doit adhérer à celle que l'on a choisie.

Notons au passage que le texte de Pic de la Mirandole se prête mal à l'interprétation de Bauman. L'idée de ce texte est qu'il n'y a pas de nature humaine prédéterminée, que l'homme est ce qu'il choisit d'être ; ou si l'on veut, que sa nature réside dans la capacité de ce choix. Mais le choix en question se fait entre différentes formes de caractères, et qui sont de ceux qui engagent précisément toute une vie et un destin, contrairement à ceux de la « vie liquide » – Dieu a déposé en nous des germes, des possibilités, nous pouvons être végétatifs, sensibles, rationnels, intellectifs. À partir de cela, chacun peut se modeler soi-même, développer la possibilité qu'il veut, ce qui lui donne l'occasion de « dégénérer » ou se « régénérer ». Enfin la vision de Pic est habitée par un idéal perfectionniste. Cela me permet de mettre en évidence des caractéristiques de la description de Bauman : pour lui, les identités ne sont pas données en germe au départ, elles sont des produits de consommation imposés de l'extérieur pour aider l'individu à gérer son angoisse. Elles se succèdent à une vitesse effrénée. Elles ne sont donc pas l'objet de choix profond et durable. Par ailleurs la « vie liquide » est tout sauf perfectionniste : son slogan, comme Bauman le répète à plusieurs reprises, est celui de l'aspiration au confort. Enfin, ce qui donne selon Pic à l'individu sa Dignité, sa supériorité sur les animaux, est précisément cette capacité de choix (l'homme seul n'est pas enfermé dans les limites d'une nature) et la *spontanéité* dans ce choix, alors que l'individu de Bauman n'en est qu'une caricature : un individu qui *n'a d'autre choix que celui de choisir*.

À la fin de *Identity*, Bauman évoque *Peer Gynt*. Le sujet de la pièce est la recherche de soi, ou plutôt, les diverses stratégies utilisées par l'individu pour éviter de se trouver. Dans les termes d'Otto Weininger, le

sujet de la pièce est l'« absence d'âme » (cf. Weininger, *On Last Things*). Ce qui intéresse Bauman est la manière dont, au cours de la pièce, Peer endosse une identité après l'autre, sans jamais accepter de rester figé dans aucune : l'exemple le plus frappant étant l'identité de Troll; mais il est aussi marchand, prophète... Comme le rappelle Bauman, Peer met en jeu toute une stratégie consistant à toujours prévoir une porte de sortie; ce qui, dans la description de Bauman de la vie liquide, correspond au refus de tout engagement à long terme. On ne sait jamais – et ce sont les termes mêmes de Bauman, au début de la vie liquide – si ce qui semble « beau et confortable » ne va pas s'avérer défavorable. La stratégie consiste en « frap-pes préventives ». Le mot d'ordre est de garder sa « liberté de choix », de garder à l'esprit que « d'autres jours viendront », se préparer toujours un « pont » au cas où il faudrait battre en retraite : « Même être l'empereur d'un royaume est une affaire trop risquée, chargée de trop d'obligations et de contraintes. Gynt souhaitait être seulement "l'Empereur de l'Expérience Humaine". Il a suivi cette stratégie tout du long – seulement pour se demander à la fin de sa longue vie, perplexe, triste et confus, "Où était Peer Gynt durant toutes ces années?... Où étais-je, l'homme entier, véritable?" » (*Identity*, p. 91)

Son moi était en réalité depuis le début gardé par Solveig (thème classique de la rédemption par l'amour) mais ce n'est pas le propos de Bauman. Celui-ci voit dans *Peer Gynt* l'illustration d'un moi qui s'enfuit de lui-même en passant d'une identité illusoire à l'autre, avec l'illusion de liberté qui va avec (cf. 98) - croyant à chaque fois que c'est la bonne identité, jusqu'au moment où il la trouve trop contraignante - et refuse tout attachement. Bauman fait le rapprochement avec la société de consommation : « Nous sommes aujourd'hui, un siècle et demi plus tard, des consommateurs dans une société de consommation. La société de consommation est une société de marché; nous sommes tous *dans* et *sur* le marché, simultanément des consommateurs et des produits de consommation. Il n'est pas étonnant que l'utilisation/consommation des relations humaines, et ainsi, par procuration, aussi nos identités (nous nous identifions par référence aux gens auxquels nous sommes liés) rejoigne, et rapidement, le modèle de l'utilisation/consommation des voitures, imitant le cycle qui commence par l'achat et s'achève au dépotoir. » (*Ibid.*)



La vie liquide aborde aussi différentes figures emblématiques : en particulier comment le martyr, symbole de dévouement à une cause religieuse qui le dépasse, et qui donne sa vie pour cette cause sans

que soit escompté un quelconque résultat factuel (« leur sacrifice suprême n'a guère de chances d'être apprécié, sans parler de recevoir le respect qu'il mérite, par les spectateurs », 58), a fait place au héros moderne, dont la cause est la Nation : son émergence correspond à celle de l'État-nation, qui avait besoin du patriotisme national et donc de héros, d'un sujet prêt à se sacrifier. Celui-ci est davantage marqué par l'utilitarisme, qui « calcule les pertes et profits », même si ce n'est pas dans le sens d'un avantage personnel : « Pour valider la perte d'une vie, le but de la mort doit offrir au héros plus de valeur qu'il ne retirerait de toutes les joies de la vie [...]. Alors que le sens du martyr ne dépend pas de ce qui se passe dans le monde après coup, le sens de l'héroïsme, lui, si. » (*La Vie liquide*, 59)

Là où le martyr retirait de son sacrifice l'assurance de sa probité morale, du salut de son âme, le héros voit sa mort transcendée par « l'immortalité matérielle de la nation » (61).

Bauman ne nous décrit ces deux figures que pour mieux montrer en quoi elles diffèrent de ce que notre société « postmoderne » accepte ou promet à titre de symbole – il met en effet l'accent au début du chapitre sur notre incapacité à comprendre les motivations des attentats-suicides autrement qu'à travers des catégories caricaturales (on leur fait subir un lavage de cerveau, on leur fait entrevoir des jouissances sexuelles infinies après leur mort). Il insiste sur le caractère absurde de l'idée de gens qui seraient prêts à mourir pour l'un de nos propres dirigeants, européens ou américains, actuels.

Selon Bauman, les notions de martyr et de héros nous sont inaccessibles parce qu'elles entrent en contradiction avec deux valeurs fondamentales de la société de consommation : tout d'abord, l'idée de sacrifice de soi implique l'idée d'une rétribution différée, que ce soit dans une vie après la mort ou dans une version sécularisée. Or, un principe fondamental postmoderne est l'exigence d'une gratification immédiate, d'un rétrécissement maximal du délai entre l'investissement et la récolte des intérêts. D'autre part, l'idée même de martyr ou de héros suppose le sacrifice pour une cause plus grande que soi-même, or cela va contre l'individualisme qui domine, comme nous l'avons vu : cet individualisme refuse que « le tout soit plus que la somme de ses parties ». Il y a certes des individus qui refusent de se plier à ces deux principes. Mais ils n'ont littéralement pas leur place dans le monde actuel, et malgré la valeur de résistance qu'il leur reconnaît implicitement, Bauman pense qu'ils sont facilement utilisables à de mauvaises fins : une mort volontaire digne apparaît comme une protestation contre l'impossibilité de mener une vie dont la

valeur est déniée. Mais « ces gens-là sont comme de la pâte à modeler aux mains de manipulateurs rusés, impitoyables et cruels. C'est dans leurs rangs que se recrutent aujourd'hui les terroristes. Ce sont d'atroces versions mutantes des martyres à l'ancienne, sur lesquelles ont été greffés des simulacres tout aussi déformés des héros à l'ancienne ». (64)

La société de consommation est absolument non héroïque, et les buts qu'elle promet doit pouvoir être atteints sans trop d'effort par tout un chacun. Aux symboles de martyr et de héros viennent se substituer celles de victime et de célébrité. La *victime* : la notion de souffrance est incompatible avec nos modes de vie, sauf dans le cas où elle intervient à titre de châtement pour une infraction. Dans tout autre cas, elle est vécue comme injuste, une persécution, et confère automatiquement à la personne qui la subit le statut de victime, et la recherche de compensation, en particulier matérielle. La notion de *célébrité* est davantage développée : suivant la définition de J. Boorstin, « la célébrité est une personne connue pour être célèbre » (67). Les raisons de la célébrité sont assez indifférentes, seuls comptent la notoriété, le fait qu'il y ait des images, le fait d'être l'objet des conversations et d'articles de journaux. Pour dénuées de substance qu'elles soient, les célébrités jouent un rôle analogue aux martyres et héros d'antan ; un rôle de *rassemblement* : « Elles fournissent une espèce de glu qui rapproche et resserre des ensembles de personnes autrement diffus et éparés. » (68)

Elles rassemblent autour d'elles des communautés, dont le caractère imaginaire et éphémère correspond tout à fait à leur propre statut fantasmagorique et construit de toutes pièces : « La modernité liquide est leur niche écologique naturelle. » (68) La célébrité correspond au caractère épisodique de la vie liquide, puisqu'elle apparaît et disparaît en un temps record, son culte peut être aussi enthousiaste et sincère qu'éphémère ; de plus il n'est pas exclusif : il n'y a pas, contrairement aux apparences, de concurrence réelle entre célébrités, toutes les combinaisons sont possibles, ce qui permet à l'individualisme de se déployer dans le choix personnel de la combinaison originale préférée : « Là encore, ils ont le beurre et l'argent du beurre : le type de réconfort que seul un culte de masse peut fournir s'accompagne, dans un achat forfaitaire, de la satisfaction de respecter les critères établis pour chacun de ses membres individuels par la société des individus. » (69)

Il n'y a pas de quoi être enchanté par la succession historique des symboles que Bauman nous présente : du martyr au héros, de ces deux figures à celles de la victime et de la célébrité, il

est difficile de ne pas remarquer un considérable affaiblissement des idéaux. Bauman refuse d'y voir une quelconque nécessité historique, il refuse également tout fatalisme.



La notion de culture est normative, elle désigne le fait général que les individus ne naissent pas humains, qu'ils sont *fabriqués*, « gérés », de manière administrative. Cela suppose une asymétrie entre deux catégories d'être humains ; « entre les gestionnaires et ceux qu'ils gèrent, entre les savants et les ignorants, les sophistiqués et les grossiers. » (73) Cette asymétrie sociale est inévitable. Par ailleurs, la culture ne peut jamais faire totalement abstraction de sa dimension administrative ou gestionnaire.

Dans son incarnation présente, la culture doit se soumettre aux impératifs de la société de consommation : « se légitimer en termes de valeur marchande (de valeur marchande *actuelle*, à n'en pas douter) ou mourir. » (80) Peut-on parler d'une crise ? Pas forcément : « La culture moderne liquide ne donne plus l'impression d'être une culture d'érudition et d'accumulation comme celles que l'on trouve dans les livres des historiens et des ethnographes. Elle semble au contraire être une *culture du désengagement*, de la *discontinuité* et de l'*oubli*. » (83)

Ce chapitre contient une description des *murs couverts d'affiches* : parodiant l'idée selon laquelle la nature a horreur du vide, Bauman écrit que la société de l'information en a horreur également. Les surfaces planes sont saturées de messages se faisant concurrence, disparaissant les uns derrière les autres, cherchant tous à attirer l'attention et n'ayant aucune singularité, quel que soit leur contenu, autre que ce qui pour un bref instant va faire la différence (sur ce point, cf. *La Vie en miettes*) : « Ils sont tous d'une ressemblance frappante [...] Chacun est un étrange mélange de cimetières et de chantiers ; un point de rencontre pour tout ce qui est en train de mourir ou de naître, dans le but de mourir quelque temps plus tard. L'odeur de colle fraîche combat ici celle des corps en putréfaction. Des affiches lacérées volettent au-dessus d'autres futures charpies. Des demi-sourires sur des moitiés de visages préservées ; un œil esseulé, ou une oreille solitaire ; des genoux et des coudes sans rien à relier. Des cris qui se taisent avant de pouvoir être compris, des messages qui se décomposent et disparaissent au beau milieu d'une phrase, arrêtés et étranglés bien avant d'avoir atteint le lieu de naissance du sens ; phrases ou appels laissés en suspens.

Ces rebuts sont toutefois pleins de vie. Ici, rien ne reste immobile ; tout est en congé temporaire

d'un autre endroit ou en route vers un ailleurs. Chaque foyer n'est qu'une auberge de parcours. Ces panneaux et ces murs saturés de sens qui autrefois existèrent, auraient pu exister ou pourraient encore exister, sont des instantanés d'histoire en train de se faire, une histoire qui progresse en supprimant ses traces : une histoire en tant qu'usine de rebuts, de déchets. Ni création ni destruction, ni apprentissage ni véritable oubli : une simple preuve de la futilité, voire de la bêtise, de telles distinctions. Rien de ce qui naît ici ne vivra longtemps, et rien ne meurt définitivement. » (85-86)



Bauman décrit le mode de vie urbain et le type d'angoisse et de sentiment d'insécurité qui y sont liés, ainsi que les relations entre individus qu'il suppose. L'idée de progrès a fait place au « rythme effréné du changement » et au « futur incertain » (92). Dans ce cadre, les individus cherchent à circonscrire leurs peurs en leur trouvant des cibles faciles, dans des « précautions raffinées » prises à l'égard « de la fumée de cigarette, de l'obésité, du fast-food, de la sexualité sans préservatif ou de l'exposition au soleil » (92), dans tous types d'achats synonymes d'une sécurité apparente – le symbole en étant le 4x4, mais il décrit aussi l'expansion des « communautés fermées », « protégées par des gardes et des caméras de surveillance » (98) : aux États-Unis, leur nombre a dépassé les 20 000, regroupant plus de 8 millions d'individus. Les particuliers pouvant se le permettre se font construire de véritables forteresses.

Bauman développe les analyses de *Postmodern Ethics*. Le sentiment d'insécurité est lié aux relations qu'entretiennent les habitants des villes : il leur est par définition impossible d'entretenir avec tous les relations de familiarité, et donc de confiance ou de méfiance fondées, que l'on trouverait dans des formes de communautés plus restreintes, où l'on fait la différence entre amis et ennemis. Le fait de côtoyer des inconnus est donc inévitable. La ville est le lieu où des étrangers vivent ensemble ; ce qui est facteur de risque et d'imprévisibilité, porteur du meilleur comme du pire potentiel : « Les cadres emplis de peur tendent simultanément à attirer et à repousser, et le point auquel une réaction se transforme en son contraire est éminemment variable et changeant, presque impossible à déterminer, encore moins à fixer. » (102)

L'espace « public » est l'espace anonyme par excellence, et les rencontres qu'il suscite sont porteuses des mêmes ambiguïtés, d'émotions contraires exacerbées, mais aussi le seul où « l'attraction a

une chance de l'emporter sur la répulsion. » (103) Par opposition, le retrait des individus de ces espaces (espaces qui reconnaissent la diversité comme force créatrice), au profit d'« îlots de similarités » tue toute « capacité de dialogue et de négociation » (103), réduit l'espace public à néant, à « l'espace inutilisable restant entre les poches d'espace privé » (l'expression est de Jonathan Manning), se réduisant à des conflits entre automobilistes et piétons, riches et pauvres... Suivant Manning, Bauman en appelle à une revalorisation de l'espace public, ce que Nan Ellin appelle l'« Urbanisme Intégral », synonyme de « connexion, communication » et « célébration », pour contrebalancer la globalisation.



Voici l'analyse que Bauman propose de la société de consommation : le principe de base repose sur l'excitation du désir (qui ne peut pas être assouvi), la non-satisfaction du désir, le fait de « rendre permanente la non-satisfaction » – et non pas, comme on pourrait le croire, sur le principe de la satisfaction à portée de main de tout désir. Il faut que chaque satisfaction d'un besoin ou d'un manque entraîne automatiquement la nécessité de combler un nouveau besoin ou manque, l'individu étant ainsi soumis à une addiction. Bauman décrit un monde fermé sur lui-même, où les réactions sont programmées avec cynisme, où « le vif besoin de chercher dans les magasins, et pas ailleurs, des solutions à nos problèmes et l'apaisement de nos douleurs et angoisses, est un aspect comportemental auquel on permet non seulement de devenir une habitude, mais que l'on encourage vivement. » (105) Un exemple qu'il donne de cette surenchère perpétuelle est les maladies « iatrogènes » – conditions pathologiques produites par les pathologies précédentes. Il faut bien entendu faire croire que le besoin/désir va être satisfait ; ainsi, la société de consommation fonctionne dans son principe même sur un mensonge permanent des producteurs, et sur des consommateurs qui acceptent d'être trompés : « Chaque promesse doit être fourbe, ou du moins exagérée, si la recherche tient à se poursuivre. Sans frustration répétée des désirs, la demande de consommation risque de se tarir rapidement, et l'économie ayant pour cible la consommation manquerait de vapeur [...]. Aussi le consumérisme est-il une science économique de la tromperie, de l'excès et du déchet : tromperie, excès et déchets qui n'indiquent pas son dysfonctionnement, mais garantissent sa santé. » (107)

Certes, l'être humain a toujours été un consommateur, mais notre société contemporaine a transformé

cette dimension en caractéristique exclusive et normative; société qui « juge et évalue ses membres presque uniquement d'après leurs capacités et conduite relatives à la consommation. » (108) Il s'agit d'un véritable *syndrome consumériste* : « un ensemble d'attitudes et de stratégies, de dispositions cognitives, de jugements et préjugements de valeurs, hypothèses explicites et tacites des mœurs du monde et des façons de les suivre, de visions du bonheur et des façons de le poursuivre, de préférences de valeurs ». (109)

Comme on l'a déjà vu, la valeur principale est celle de la vitesse et de l'éphémère : il s'agit de réduire au maximum le laps de temps entre manque et comblement du manque, désir et sa satisfaction, de manière à produire de courtes unités de temps fermées sur elles-mêmes et non reliées les unes aux autres. Une autre caractéristique que l'on a également vue est la réduction de la distance qui sépare l'utile de l'inutile, le bien du déchet.

C'est une vie sans véritable but, qui « constitue une suite infinie de tâtonnements », où tout doit être expérimenté puis rejeté. Cette vision du monde a des répercussions sur les relations humaines : étant habitué à une consommation effrénée d'objets que l'on use ou qui s'usent vite, le concept de relation à long terme apparaît comme inutilement contraignant – je renvoie ici aux analyses de *La Vie en miettes*, et de fait, le marché offre des solutions à ce problème, vendant des méthodes pour rompre facilement et avec le moins de dégâts psychologiques possibles, tout comme il décide des manières d'entrer en contact avec les autres.

La cible privilégiée est le corps et son bien-être, ce qui n'a rien d'étonnant, étant donné qu'il est considéré comme le réceptacle des plaisirs et des expériences : un corps « autotélique », qui « représente son propre but ainsi qu'une valeur en lui-même » (119) et qui se trouve être également la « valeur ultime ». Bauman emploie pour signifier l'enfermement dans l'obsession du corps l'image suivante : « Pour vous aider à concevoir un consommateur basé sur le corps et fasciné par celui-ci, imaginez-vous être un musicien jouant de son instrument pour son propre plaisir privé, non partagé, tout en étant l'unique auditeur de la musique douce et apaisante, ou excitante et enivrante, qui s'échappe de l'instrument. » (121)

Reprenant ici encore les analyses de *La Vie en miettes*, Bauman expose sa notion du corps comme « cueilleur de sensations » ainsi que sa distinction entre la santé et la forme; la différence entre les deux étant que la seconde « ne connaît aucune limite supérieure; elle se définit en fait par l'absence de limite; ou plutôt par son inadmissibilité. » (122)

En effet, comme la « forme » renvoie aux sensations, et donc à un vécu subjectif, il n'existe pas de critère extérieur assurant que l'on a atteint un objectif satisfaisant. Ainsi, en tant qu'idéal, la forme est-elle à la fois tyrannique et impossible à atteindre car fondamentalement *vague*.

Cette obsession pour le corps durcit la frontière entre intérieur et extérieur, et renforce la peur de la destruction ou de l'invasion par cet extérieur : les « surfaces et les ouvertures du corps » sont « condamnées à devenir des sites d'une ambivalence aiguë et indésirable » (125). Symptômes : anorexie et boulimie, mais également phobie du tabagisme passif; également tout contact physique pouvant être interprété comme une agression : « ainsi des caresses affectueuses qui ont de plus en plus tendance à être perçues comme flirtant dangereusement avec le crime le plus odieux commis contre l'intégrité personnelle, et à empoisonner toute relation érotique du soupçon d'agression sexuelle ». (125)

Le « phénomène de la graisse » est caractéristique : la graisse conçue comme l'agent ennemi (extérieur) qui peut envahir l'intérieur du corps à tout moment, elle « représente l'occupation étrangère ou la cinquième colonne » (126) : cf. p. 126-130. Les pages suivantes (133-150) sont consacrées au rapport entre l'enfant et la société de consommation.



L'image de l'individu qui se dégage des analyses de Bauman est extrêmement négative : un individu aliéné, dont la caractéristique principale est son étrange rapport au temps : il vit une vie coupée en tranches, une vie séparée en moments, chaque moment devant être considéré comme isolé du précédent et du suivant, sans conséquences ni traces, chaque scène dictant un type particulier de rapport aux autres, dictant quel aspect de l'autre doit lui-même être découpé et utilisé; dans un monde qui n'est qu'un ensemble de surfaces (celles des rayonnages des grands magasins), où nous ne sommes qu'un ensemble de surfaces plus ou moins disjointes cherchant principalement à ne pas ressentir d'obligations vis-à-vis des autres surfaces. Ce qui contrebalance ce constat négatif est sa conception de la morale de la Responsabilité que nous avons vue en détail dans *Postmodern Ethics*. Mais nul n'est obligé d'accepter l'idée d'un rapport à un « Autre » antérieur et supérieur à tout caractère social de l'homme. En l'absence d'une telle image de l'homme, il est difficile de savoir quelle éthique pourrait contrebalancer la peinture noire et extrêmement réaliste qui nous est livrée.



3 €



ISBN : 978-2-917613-25-2