

A close-up portrait of Philippe d'Iribarne, an older man with grey hair, looking slightly to the right of the camera with a serious expression. He is wearing a dark blue jacket over a light-colored shirt.

Philippe d'Iribarne

CNRS EDITIONS

L'envers du moderne

Conversations avec
Julien Charnay

Extrait de la publication

Présentation de l'éditeur



Le projet moderne de refondation de la société hante notre existence d'homme et de citoyen. Dans l'univers du travail comme dans les débats sur la construction européenne et l'immigration, ou s'agissant du regard que nous portons sur les pauvres, notre horizon demeure l'avènement d'une humanité régénérée par la raison, libérée des préjugés ancestraux et du poids des cultures. Mais jusqu'à quel point le projet moderne reste-t-il un repère pour l'humanité ? N'est-il pas gagné parfois par la démesure dont les Grecs pensaient qu'elle attire le châtiement des dieux ? Le projet moderne comporte un envers, une face sombre qu'il s'agit d'explorer.

Dans ces entretiens avec Julien Charnay, Philippe d'Iribarne offre une profonde réflexion sur nos difficultés à penser les hommes comme des êtres de chair, soumis aux contingences du monde, irréductibles les uns aux autres. L'auteur revient sur son itinéraire intellectuel et la genèse de ses travaux visant à déconstruire tout ce qui se présente comme « moderne », à l'appui de sa théorie de la culture qui nous éclaire sur la permanence, au fil des siècles, de mythes, de peurs et de désirs de salut largement inconscients au sein de chaque pays. Un livre qui fera date, fruit de trente années de recherches menées aux quatre coins du globe, des États-Unis à la Chine en passant évidemment par la France, dont l'« étrangeté » ne cesse de nous interroger.

Philippe d'Iribarne est directeur de recherche au CNRS. Il est notamment l'auteur de *La logique de l'honneur* (Seuil, 1989), *Vous serez tous des maîtres* (Seuil, 1996), *L'étrangeté française* (Seuil, 2005) et *Penser la diversité du monde* (2008).

Julien Charnay est journaliste et éditeur entre New York et Paris.

L'envers du moderne

Philippe d'Iribarne

L'envers du moderne

**Conversations
avec Julien Charnay**

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche - 75005 Paris

© CNRS Éditions, Paris, 2012.
ISBN : 978-2-271-07427-0

Extrait de la publication

À Claire-Noëlle

Elle vous sera due, cette époque fortunée où, tout prenant la place, la forme, les rapports que lui assigne l'immuable nature des choses, la liberté générale bannira du monde entier les absurdes oppressions qui accablent les hommes, les préjugés d'ignorance et de cupidité qui les divisent, les jalousies insensées qui tourmentent les nations, et fera renaître une fraternité universelle...

Mirabeau, 17 août 1789,
présentation à l'Assemblée constituante du projet de
Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

L'homme ne sait à quel rang se mettre. Il est visiblement égaré, et tombé de son vrai lieu sans le pouvoir retrouver. Il le cherche partout avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impénétrables.

Pascal, *Pensées.*

Introduction

Notre mythe moderne

– Philippe d'Iribarne, vous vous appuyez sur le vaste répertoire des sciences sociales pour travailler à comprendre la manière dont les hommes s'organisent pour vivre ensemble. Question immense, à vrai dire, et qui a inspiré de nombreux auteurs depuis des siècles. Quel jugement portez-vous sur le tableau de la vie en société qui nous est offert aujourd'hui ?

La modernité, dont nous sommes intimement tributaires, est porteuse d'une promesse et d'un récit. Elle annonce l'avènement d'une humanité nouvelle, régénérée par la raison, libérée des peurs et des préjugés ancestraux, de l'enfermement dans les singularités d'une culture. Et elle relate, dans un récit fabuleux, que ce projet a commencé à prendre corps ; que certes son triomphe final suppose encore de surmonter bien des obstacles ; mais qu'il existe déjà des hommes, des pensées, des institutions pleinement affranchis des pesanteurs du passé : des artisans de progrès, philosophes, savants ou révolutionnaires, qui ont conçu des droits de l'homme à portée universelle et mis en place des institutions démocratiques vouées à s'étendre à l'ensemble de la planète ; et, parallèlement, une organisation économique déjà libérée de l'engluement dans le social et le religieux qui est son lot dans les sociétés traditionnelles.

Le récit et la promesse sont intimement liés. C'est dans la mesure où nous avons déjà quitté pour l'essentiel le monde traditionnel, et où il suffit donc de prolonger une démarche qui a fait ses preuves, que la promesse peut être crédible.

Cette vision hante ce que des ethnologues pourraient appeler le « regard indigène » que notre société, quand elle se proclame « moderne » et s'en glorifie, porte sur elle-même. Quand elles cherchent à rendre compte du monde contemporain, les sciences sociales sont empêtrées dans ce regard. Le découpage disciplinaire lui-même est en cause. Sa légitimité est fondée sur le postulat selon lequel il existerait, au sein des sociétés qui se déclarent modernes, des sphères de rationalité collective, économique, politique, sociale, dont l'étude relèverait de disciplines spécialisées : science économique, science politique, sociologie. Chacune de ces disciplines se construit en supposant que le domaine de la vie sociale qui lui échoit est régi par des processus propres à l'homme universel, identiques en tous points de la planète. L'analyse des mythes au sein desquels l'existence collective prend sens est volontiers laissée à ceux qui se penchent sur les sociétés dites « primitives ». Les tenants de ces disciplines sont d'autant plus inclinés à suivre cette voie qu'elle leur donne le sentiment de pratiquer de « vraies » sciences, à la recherche de lois indépendantes des temps et des lieux, loin de l'univers chatoyant des passions humaines. Certes, toutes ne procèdent pas de manière identique. Si l'économie, et dans une bonne mesure la science politique, se désintéressent de la dimension symbolique de l'existence, la sociologie lui fait plus volontiers une place. Mais c'est pour n'y voir peu ou prou qu'une simple superstructure produite par les stratégies des acteurs, ce qui exclut toute référence à un cadre général de sens que personne ne maîtrise. Parfois (l'interactionnisme symbolique), les acteurs sont présentés comme

formant un monde d'égaux. Ils sont censés coproduire l'univers symbolique qu'ils se donnent, au sein d'une société pleinement moderne. Dans d'autres cas (la sociologie critique), l'opposition entre dominants et dominés est au centre du tableau. L'univers symbolique devient alors un élément parmi d'autres de stratégies de domination, dans une version encore en devenir d'une société pleinement moderne, dont il revient au sociologue de hâter l'accouchement.

– Cette vision de la vie en société vous paraît donc fantasmagorique ?

Comment y croire, en dehors d'une adhésion qui fait fi de l'observation du monde ? Pensons à l'homme dans son destin d'individu, affronté au tragique de l'existence, souffrant et espérant, aimant et haïssant. Il nous paraît ballotté par mille forces qui le dépassent. Les philosophes ne célèbrent plus le Sujet en majesté et les psychanalystes nous dépeignent comme habités par une histoire qui nous hante. La vision d'une humanité entourée de fantômes et de démons que donnent Shakespeare ou Cervantès nous offre un miroir où nous nous reconnaissons. Mais, s'agissant de la vie en société, le projet moderne n'en a cure. Il suppose que l'on peut construire une cité (organiser la vie commune, bâtir des institutions, promulguer des lois) selon des principes, conformes à la raison, qui seraient universellement valables. Nous autres, modernes, sommes supposés avoir accédé en tant que citoyens à un degré de rationalité qui nous est étranger en tant que personnes privées. Métamorphosés, à l'image de la chenille devenue papillon, nous sommes réputés capables d'oublier, dans l'organisation de notre vie commune, l'enracinement dans une histoire et une culture propres à l'homme privé, avec

les attachements, les refus, les formes de confiance et de méfiance qui leur sont liés ; comme si, demeuré prosaïquement terrestre dans ses amitiés et ses amours, l'homme moderne devenait un être de raison dès lors qu'il s'organise avec ses semblables pour bâtir de concert une cité inspirée par les idéaux des Lumières.

Mes recherches sont intimement liées à la découverte progressive du point auquel la promesse est illusion et le récit légende, récit mythique d'un monde qui s'affirme délivré des mythes. Elles relèvent d'un effort patient pour saisir, au sein du monde tel qu'il est, la manière dont les hommes s'y prennent pour vivre ensemble.

Ce que la modernité prétend abolir (les préjugés anciens, les peurs anciennes, des manières particulières de donner sens liées à des imaginaires singuliers) m'est apparu à l'examen comme ne subsistant pas seulement dans ce qui résiste ouvertement à son triomphe (les résidus folkloriques d'un monde passé, les pensées réactionnaires) mais comme prospérant en son sein, comme si l'ennemi trônait au cœur de la place jusqu'aux plus hauts postes de l'état-major. Locke, par exemple, est autant habité par des peurs et des préjugés anglais et Kant par des peurs et des préjugés allemands que leurs adversaires conservateurs. Et ces peurs et ces préjugés marquent de même, dans le monde contemporain, les formes réputées les plus rationnelles d'organisation.

Si l'homme qui se dit moderne croit avoir organisé la cité selon des principes universels, et se proclame l'artisan d'une refondation de la société, c'est parce qu'il peine à se voir tel qu'il est, au-delà de la manière dont il se met en scène : hanté, tout autant que l'homme traditionnel, par des peurs, des fantômes et des démons. Il ne veut pas voir que l'organisation de la cité reste enracinée, en chaque lieu, dans les particularités d'une culture. La modernité est

censée avoir conduit à un désenchantement du monde. Elle a certes rompu le charme qui faisait voir les sources comme peuplées de nymphes et le roi comme capable de guérir les écrouelles. Mais elle n'a fait que changer de charme, en jetant comme un voile d'invisibilité sur tout ce qui jure avec la vision mythique dont elle est porteuse.

– Polytechnicien, formé à l'économie mathématique, membre d'un grand corps de l'État voué à moderniser la société, militant dans des clubs réformateurs, vous avez vous-même adhéré au départ à cette vision mythique. Par quel cheminement avez-vous pris conscience de ce que le discours moderne pouvait laisser dans l'ombre, voire dissimuler ?

C'est un cheminement à la fois intellectuel et existentiel, une lente et longue déprise de ce qui avait tout d'abord pour moi la force de l'évidence.

Bien des événements, dont chacun a été l'occasion d'éroder un peu plus mes certitudes, y ont contribué peu à peu. La grande grève des mineurs de Decazeville, en 1961, a sans doute conduit au premier pas. J'avais vingt-quatre ans, et j'étais « ingénieur ordinaire » au service des Mines de Toulouse, chargé de contrôler les Houillères d'Aquitaine. Le gouvernement a décidé de fermer la partie souterraine de la mine. D'un point de vue d'économiste épris de rationalité et plus largement d'une modernisation de la société, la décision s'imposait ; il aurait été moins coûteux de payer les mineurs à ne rien faire tellement le rendement était déplorable. Mais les intéressés regardaient les choses autrement. Perdant leur emploi, ils se voyaient tout au plus proposer, dans l'Est de la France, un reclassement qui les coupait radicalement de l'univers familier où leur vie prenait sens. Refusant d'être « déportés », ils ont entrepris une grève longue et dure. Représentant d'un

État modernisateur, j'aurais dû trouver leurs réactions condamnables : relevant d'un attachement d'un autre âge à un terroir, d'un rejet passéiste du progrès. La lecture qui sous-tendait un tel jugement, et ce jugement lui-même, ne m'étaient pas étrangers. Mais j'ai ressenti aussi, dans ces réactions, l'expression d'une vraie détresse. Et mes certitudes de technocrate modernisateur ont commencé à être ébranlées.

Bien des événements, par la suite, ont renforcé la distance que j'ai ainsi commencé à prendre par rapport à mes convictions d'homme de progrès. Parfois, j'ai eu le sentiment que des réactions qualifiées d'irrationnelles, archaïques, par les tenants d'une modernité pure et dure n'étaient peut-être pas sans fondement ; qu'elles méritaient pour le moins qu'on s'interroge sur ce qui les animait avant de les condamner sans appel. J'ai été marqué aussi par la désillusion ambiante à l'égard de diverses formes de « progrès », qu'il s'agisse du progrès économique (« perdre sa vie à la gagner ») ou du paradis soviétique. Puis, dans les années 90, j'ai pris conscience du mépris avec lequel les prophètes d'une humanité régénérée, de Rousseau à Simone de Beauvoir en passant par Marx et tant d'autres, ont regardé comme des sous-hommes ceux qui, parmi leurs congénères, ne leur paraissaient pas à la hauteur du message d'émancipation dont ils sont les hérauts. J'ai alors commencé à comprendre pourquoi, non seulement le projet moderne ne conduit pas à une transformation radicale du monde mais encore, lorsqu'il marque néanmoins celui-ci de son empreinte, est loin de conduire au bonheur promis. Ce n'est pas que ce projet n'ait rien apporté. Mais, comme tout projet humain, il comporte une face lumineuse et une face obscure. Et c'est précisément cet envers du décor que je cherche à mettre au jour.

– Sur quels éléments concrets s’appuie votre discours, qui nous invite à sortir de l’illusion d’une société entièrement régie par la raison ?

Il s’agit de passer d’un sentiment de malaise face au déni de réalité associé au projet moderne à une compréhension de ce qui se passe réellement là où les efforts faits pour mettre ce projet en application ont été les plus poussés : quelles ont été précisément les résistances du corps social ? De quelle manière ont-elles été alimentées par la pérennité d’éléments culturels et quelle est la nature de ces éléments ? En quoi et comment le désir de construction d’un monde nouveau a-t-il été amené à composer avec ces résistances ? Qu’en est-il résulté quant à la manière dont la vie est vécue ? Cela m’a conduit à analyser la façon dont, dans les divers lieux de la planète, ce qui relève de l’organisation volontaire, et qui se veut rationnelle, du monde – les institutions, les règles, les procédures – est marqué par un univers, largement inconscient, de mythes, de peurs, de désirs de salut qui prend une forme singulière au sein de chaque société. Et, cessant de considérer la vision moderne comme une norme du pensable, j’ai cherché à y voir un mythe à considérer comme tel, avec le même recul que celui que nous avons par rapport aux « primitifs ».

– Arrêtons-nous sur ce terme, « culture », qui occupe un rôle central dans votre œuvre. Vous l’utilisez pour désigner le complexe de représentations et de sentiments au sein duquel le message moderne ou d’autres messages à portée universelle prennent corps. Or on sait que cette notion renvoie à une grande variété de définitions et peut prêter à confusion. Pourquoi l’avoir choisie malgré tout ?

Il n’y a pas, me semble-t-il, de terme qui ne fasse pas difficulté, d’une manière ou d’une autre. Il est vrai que

celui de culture peut prêter à confusion. Il est courant de l'associer à la notion de société « traditionnelle » où régnerait une certaine unité de conduites et de valeurs supposées transmises de génération en génération. S'agissant de sociétés prises dans les tourments de l'histoire et les conflits de valeurs, la notion ainsi comprise n'a qu'une utilité restreinte. Elle peut certes être utilisée à propos de résidus, plus ou moins folkloriques, liés à des traditions locales, anciennes ou récentes (la perruque des juges britanniques). Elle peut servir de même pour évoquer des formes d'habitus, douées d'une certaine inertie, propre à des groupes particuliers (les infirmières). Mais on ne voit pas quel peut en être l'usage à l'échelle d'un pays considéré dans sa diversité. Les formes d'unité et de continuité que l'on observe à cette échelle sont d'un autre ordre. Il ne s'agit pas de comportements, ni même de valeurs. Nous verrons la place que tient, dans chaque société, l'existence d'une zone de crainte qui colore l'ensemble de l'existence et que leurs membres s'efforcent de contenir, individuellement et collectivement, dans leurs pratiques comme dans la manière dont ils se représentent le monde. Faut-il parler de culture à ce propos ? J'ai pensé un moment à d'autres termes, tel *épistémè*, mis à l'honneur par Michel Foucault. Mais aucun ne m'a paru plus satisfaisant que culture et en fin de compte je m'en suis tenu à celui-ci.

– La France est certainement la partie du monde sur laquelle vous avez le plus travaillé. Faut-il y voir autre chose que l'intérêt bien naturel d'un intellectuel pour son propre pays ?

Comment nier cet intérêt ? Mais il n'est pas seul en cause. La France offre un cas de figure spécialement intéressant quand on considère l'écart entre la vision mythique de la société qui sous-tend le projet moderne et le fonc-

tionnement du corps social. Ainsi, il est coutumier d'opposer une France des Lumières, pleinement vouée à la mise en œuvre du projet de construction d'une société nouvelle, et une France du passé, engoncée dans son conservatisme et ses préjugés, qui résiste à ce projet. La France s'est longtemps voulue « patrie des droits de l'homme », « institutrice des nations », fer de lance d'une transformation radicale du monde. Il est spécialement instructif d'y analyser ce qui résiste à cette transformation et contribue à donner le sentiment d'une certaine étrangeté française. Du reste, dans la manière même dont elle glorifie l'universel, la France est loin d'échapper à son passé. Elle a toujours été marquée par une fascination pour ce qui est noble et grand (avec le mépris corrélatif pour ce qui est vil, commun, vulgaire). Cette fascination n'a nullement disparu avec la Révolution française, qui a conduit à la répandre au sein de la masse de la population, en même temps qu'elle a incité à concevoir autrement ce que l'on regardait ainsi. Or le désir d'accéder à un monde où la diversité des cultures aurait perdu tout relief face à la majesté de l'homme universel n'a-t-il pas quelque chose d'éminemment noble et grand ? Le projet moderne, dans sa radicalité, est une manière de répondre à l'obsession française de la grandeur, non un oubli de celle-ci.

– Le cas de la France, et cette dimension prométhéenne de la Révolution, nous ramènent à votre critique du mythe moderne. Mais peut-on raisonnablement rejeter cette promesse comme totalement illusoire ? Il n'est que d'observer les formidables progrès accomplis dans le sillage de 1789...

Certes. Il faudrait être bien inconscient pour faire bon marché de nos institutions démocratiques, dont rêvent tant de ceux qui vivent sous la coupe de despotes corrompus.

Retrouvez tous les ouvrages de CNRS Éditions
sur notre site

www.cnrseditions.fr