

Petite revue de philosophie

Légitimité et postmodernité : l'exemple du syndicalisme

Madeleine Ferland

Volume 9, Number 1, Fall 1987

Postmodernité

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1103495ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1103495ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (print)

2817-3295 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ferland, M. (1987). Légitimité et postmodernité : l'exemple du syndicalisme. *Petite revue de philosophie*, 9(1), 55–69. <https://doi.org/10.7202/1103495ar>

**Légitimité et postmodernité:
l'exemple du syndicalisme**

Madeleine Ferland

*Professeure au département de philosophie
du CEGEP Montmorency*

Sur le plan politique, les principaux théoriciens de la postmodernité ont situé la rupture qualitative entre les sociétés modernes et postmodernes dans la perte de légitimité de ces dernières, celle-ci ayant pour effet de détrôner l'État de sa position de référent et du même coup le discours totalisant bourgeois fondé sur le droit et la propriété privée.

À partir d'une critique des causes de l'actuelle crise de légitimité, on cherchera à savoir si la perte de légitimité dans les sociétés postmodernes permet une plus grande affirmation des groupes sociaux.

Ce qu'on appelle la modernité est défini par la pensée occidentale capitaliste. La modernité trouve ses éléments constitutants dans la séparation philosophique homme-nature, l'exploitation technique du monde, la connaissance scientifique comme nouvelle prétention à la vérité ainsi que dans une vision du monde définie à partir de ce type de savoir. Cette vision moderne du monde se caractérise par la repré-

sentation quantitative des objets et des hommes, la systématisation des concepts de production et de profit et une nouvelle définition du progrès désormais considéré à travers ses composantes technologiques. Les institutions essentielles de la modernité que sont la propriété, le contrat et la légalité étaient reconnues comme l'expression de la socialité suivant la certitude en l'existence d'une raison humaine qui soit commune à tous les individus et qui, comme Dieu, puisse connaître la vérité et déterminer la justice. L'État pouvait en ces termes réaliser politiquement l'idéal de la Raison. Ainsi, on peut comprendre que l'État a été beaucoup plus que la résultante organisationnelle des premiers échanges capitalistes; il a dû être considéré comme un a priori à tout échange, la caution morale de l'idée même de contrat, le fondement de la responsabilité civile, la garantie de la légitimité du droit. L'État renvoyait au fondement même de la socialité par-dessus l'idéologie abstraite et universaliste du citoyen.

Comment expliquer la fin de la légitimité moderne et même, si l'on en croit certains auteurs, de la légitimation occidentale? Richard Rorty répond à cette question en invoquant la perte de l'objectivité. Pour lui, la crise de l'objectivité causée par l'incapacité à instaurer l'idéal des Lumières et par la désillusion vis-à-vis les résultats de la science provoque un retour aux questions de légitimation. Selon lui, la crise de l'objectivité est salutaire, elle annonce le passage des sociétés universalistes où la légitimation est basée sur l'objectivité aux sociétés pragmatiques où elle est basée sur la solidarité. En fait, Rorty fait de l'objectivité essentiellement un choix éthique.

Je voudrais, quant à moi, montrer les insuffisances de cette position. À partir de là, je tenterai

d'expliquer la perte de légitimité en suggérant tout d'abord de ne pas limiter la notion de légitimité à l'instance politique (à travers le lien savoir-pouvoir), mais de la penser plutôt dans son rapport à la culture.

J'oserai rapprocher Rorty et Habermas car, pour les deux, l'enjeu de la crise de légitimité des sociétés modernes est la solidarité fondée sur la communication. Seulement, Rorty croit que le passage à la société postmoderne est déjà accompli, contrairement à Habermas pour qui la rationalité technicienne n'est que la nouvelle forme qu'a prise le développement aveugle des sociétés capitalistes modernes.

Rorty défend tout de même une différence essentielle entre lui et Habermas: pour Habermas, on ne peut abandonner la distinction entre le vrai et le faux, entre la validité et le pouvoir sans perdre toute possibilité critique (c'est que le sujet habermassien est kantien dans l'idée qu'il entretient de pouvoir devenir transparent à l'objet et au monde); Rorty, pour sa part, veut en finir avec les métarécits et leur définition a priori de la vérité. Selon lui, en abandonnant la distinction platonicienne entre opinion et connaissance, on se débarrasse du même coup de cette métaphysique de la vérité comme correspondance à la réalité et de la nécessité d'une épistémologie pour la fonder. Si l'illusion kantienne consistait à croire que pouvoir et vérité pouvaient être séparés, la réconciliation de ces deux termes par la fin de l'objectivité crée un champ politique inédit ouvert sur la critique authentique, dans la mesure où l'on peut reconnaître à la science un rôle de «pratique sociale» plutôt que de «dynamique théorique»¹.

1. Richard Rorty, «Habermas, Lyotard et la postmodernité» dans *Critique*, n° 442, mars 1984.

Or sur ce point, si on peut reprocher à Habermas de vouloir reconstruire le modèle scientifique sur une utopique transparence décisionnelle (politique), la position «pragmatiste» de Rorty est tout aussi problématique. En effet, avec la techno-science, la nature humaine est dépassée. Si on peut encore espérer penser la technique plutôt que de se penser à travers elle, on ne peut croire que l'instance politique puisse entièrement dominer la technique, qu'elle ait, par simple choix éthique, une primauté sur elle. Durant la modernité, si l'idéologie de la science, par sa dimension eschatologique et émancipatrice participait à l'élaboration du sens de la communauté, c'est quand même la morale puritaine bourgeoise qui, en valorisant le travail et l'économie, résolvait la contradiction entre la structure industrielle techno-scientifique gouvernée par la libre concurrence et la culture illusoirement branchée sur la vie privée et le bonheur. Ainsi la crise de la légitimité de l'État, à laquelle a contribué la science il est vrai, n'implique pas pour autant la crise de l'objectivité. L'objectivité scientifique, en tant que méthode d'exploitation sociale de la nature (et de la société) n'est pas affectée par cette perte de légitimité, mais elle se retrouve sans but et sans frein. C'est cette absence qui fait basculer la science de l'objectivité à la rationalité technicienne. Pour ces raisons, je trouve plus intéressante l'idée de Freitag qui fait de la perte de la légitimation transcendante fondée dans l'État l'exacerbation de l'objectivation de la société plutôt que sa fin². Ainsi, la science comme rationalité technicienne devient la nouvelle caution, la nouvelle légitimation du pouvoir; elle alimente et finit même par transformer l'instance

2. Michel Freitag, *Dialectique et société*, t. 2, Montréal, Albert Saint-Martin, 1986.

politique suivant ses modèles d'organisation du monde. C'est en ce sens qu'on peut risquer de parler de nouvelle légitimité bien que, par son caractère auto-référentiel c'est-à-dire dans la mesure où elle ne fait appel à aucune croyance transcendante, où elle ne nous dit pas comment vivre, il ne s'agisse pas au sens strict de légitimation; on légitime la science parce qu'elle est efficace et l'efficacité, par les résultats de la science³. Or cette légitimité auto-référentielle ne peut combler idéologiquement la scission entre la structure techno-économique et hiérarchique et une culture obsédée par l'épanouissement individuel. L'instance politique se trouve réduite à gérer l'équilibre entre les intérêts particuliers des nouveaux groupes sociaux tout en défendant formellement l'égalité et la participation. Par ces contradictions, elle perd son rôle d'unité originaire et transcendante.

C'est aussi la scission entre l'instance politique et la culture qui est responsable de l'émiettement du sujet. La valorisation de la vie privée est en ce sens la récupération inconsciente du problème de l'identité sociale.

Le processus de délégitimation de l'État exige ici une précision. Si on analyse la perte de légitimité dans les sociétés postmodernes du point de vue des institutions politiques, force nous est de constater que le pouvoir d'État s'est accru dans ce processus bien que sa définition et sa fonction se soient radicalement transformées. Le développement techno-économique fait passer l'État d'une structure de propriété à une structure de contrôle; d'a priori aux différents intérêts en jeu, il en devient la résultante et c'est de là qu'il

3. Lyotard, *op. cit.*

perd sa légitimité⁴. Or, que sont les intérêts en jeu? Pour Freitag, il s'agit d'intérêts privés, comme les syndicats ou les coopératives, qui, en se réclamant du droit bourgeois, ont graduellement miné le rôle exclusif de l'instance politique. Il me semble qu'au contraire l'État, comme institution, avait déjà, à un certain stade de son développement, opéré un déplacement de sens. La logique communicationnelle a rendu l'État transparent aux autres États. C'est dans ce rapport qu'il a perdu sa légitimité. Déjà, les luttes de libération nationale, en plus de remettre en cause le modèle universel de la raison bourgeoise, avaient fait apparaître l'État comme singulier; de même, les échanges économiques, les guerres, l'espionnage et le terrorisme d'État, superbement éclairés par les mass médias, nous disent ce que l'État, en tant que principe universel doit toujours cacher: qu'en dehors de celui-ci, il n'y a plus de lois. Dans cette perspective, la rationalité technicienne s'inscrit d'emblée comme processus d'organisation et de contrôle de l'État. L'État s'impose dorénavant comme structure industrielle-bureaucratique-technologique dont les élites s'appuient toujours sur l'idée de souveraineté nationale.

Si on accepte que la rationalité technicienne soit la nouvelle légitimation des sociétés postmodernes, on verra que Rorty se trompe tout simplement de débat en attaquant Habermas exclusivement sur la question politique.

La science, en effet, ne peut être utilisée à des fins sociales si l'instance politique, bien que restituée à la société civile, se dissout dans ce qui supplée dorénavant à la connaissance, soit l'efficacité et la

4. Michel Freitag, *op. cit.*, p. 319.

performance en tant que résultats de la réduction de la raison à la rationalité technicienne. De plus, Rorty ne rétablit pas le lien vérité-pouvoir en limitant la connaissance à des critères socio-historiques, puisque la solidarité, qui devrait être la nouvelle légitimation, est impuissante à contrôler la rationalité technicienne. Non seulement n'a-t-on pas redonné au politique sa primauté mais le politique lui-même est englouti dans l'idéologie technicienne. Dans cette nouvelle logique communicationnelle, le fondement éthique ne peut être issu que des rapports de force dominants.

Si tous les postmodernes sont pragmatistes, tous les pragmatistes ne sont toutefois pas postmodernes. D'ailleurs, en tant que pragmatistes délinquants, les postmodernes sont peut-être plus conséquents puisqu'ils envisagent l'affirmation culturelle des individus à l'intérieur du cadre de la rationalité technicienne, plutôt que la participation ouverte des individus à l'instance politique en dehors de toute influence culturelle.

Pouvoir sans légitimité ou légitimité sans pouvoir: le dilemme des groupes sociaux et de l'État postmodernes

Dans les sociétés qui nous occupent, la légitimité est toujours donnée aux institutions. Légitimer, c'est instituer. Ce qui caractérise les sociétés modernes, c'est que l'instance de légitimation est abstraite dans l'État de droit. Ainsi, les mouvements sociaux modernes n'avaient au sens strict aucune légitimité. Cependant, quand un mouvement social parvenait à ébranler «l'idéologie de légitimation⁵», c'est l'institution elle-même qui était obligée de se transformer.

5. Voir Michel Freitag, *op. cit.*

Si, dans les sociétés postmodernes, l'instance de légitimation s'est déplacée de l'État de droit à la rationalité technicienne, le pouvoir effectif réside toujours dans la sphère politique, là où le discours techniciste s'est institutionnalisé. Ainsi, le fait d'établir un lien de causalité entre le processus de délégitimation de l'État et l'émergence d'un nouveau pouvoir populaire différencié me semble téméraire. Cette position présuppose la primauté de la politique sur la technique, elle assimile la perte de légitimité de l'État à la perte de toute possibilité de légitimation et identifie l'essentiel de la socialité au champ culturel. Il serait utile ici de distinguer les mouvements sociaux en fonction de leur lieu d'intervention afin de mieux situer et mesurer leur rapport à l'institution et par là, leur pouvoir réel. Le syndicalisme, en tant que mouvement politique à la fois non culturel et non institutionnel, me servira ici d'exemple.

*La légitimité tirée de la solidarité, un exemple:
le syndicalisme*

L'illusion postmoderne consiste à croire que les individus et les groupes détiennent réellement un pouvoir, mais quel type d'émancipation peut bien imaginer Rorty dans sa réconciliation de la vérité et du pouvoir, si la «vérité pragmatique» provient toujours des mêmes décideurs dans la sphère politique? Oserions-nous tout de même espérer que les critères de décidabilité ont par là été repensés, que le problème essentiel n'est pas pour autant résolu; en effet, la contradiction entre le social et le politique se trouve renforcée et non pas diminuée ou éliminée. Cela signifie que l'affirmation individuelle ou minoritaire est tolérée et même encouragée sur le plan culturel, dans la mesure où la culture détourne du politique, où

l'idéologie participative occulte notre exclusion du pouvoir et où la vie privée, malgré sa prétention émancipatrice, est contrôlée socialement par les règles de la consommation.

En ce sens, il me semble que le syndicalisme ne peut être un exemple d'association postmoderne, au même titre que les groupes à affirmation culturelle comme par exemple l'union des boulimiques, le club de l'âge d'or, l'association pour la sauvegarde du béluga, la secte des enfants de l'amour infini, etc. D'autre part, il ne peut être rangé dans les manifestations sociales modernes (comme le font Lyotard, Raulot et Baudrillard). Sa caractérisation dépasse cette distinction.

Le syndicalisme s'est constitué sur la base du droit d'association. Si on parle aujourd'hui du syndicalisme comme d'une institution, c'est par métaphore, par habitude pour une entité sociale qui nous est devenue familière. Or le mouvement syndical a dû lutter pour se faire reconnaître ce semblant de légitimité.

Les attaques récentes contre les syndicats et contre le principe même de la syndicalisation démontrent que l'organisation postmoderne du travail n'a aucunement besoin de regroupement de travailleurs. Le syndicalisme ne tire d'ailleurs pas sa légitimité de son association avec le gouvernement ou le patronat; il n'est d'aucune manière issu de la définition de l'État. De plus si les syndicats deviennent des interlocuteurs auprès des instances dirigeantes et s'ils jouissent d'une certaine légitimité auprès d'elles, ce n'est pas en vertu d'un quelconque pouvoir politique mais bien uniquement à cause de la solidarité des travailleurs qui crée un espace inédit de force et de liberté qu'elles ne peuvent ignorer. En ce sens, le mouve-

ment syndical représente aujourd'hui un bel exemple de démocratie car il tient sa légitimité, non d'un ordre supérieur inattaquable mais bien de l'adhésion consentie et solidaire de tous ses membres. Et si beaucoup de critiques lui sont adressées, c'est justement parce que l'exercice démocratique y est si exigeant et que sa légitimité n'est jamais acquise une fois pour toutes.

Il peut paraître étonnant qu'on n'ait pas toujours reconnu au syndicalisme le droit à l'existence alors qu'aujourd'hui on en parle comme s'il avait toujours eu sa place. Sur la base d'une reconnaissance légale on lui reproche de ne pas tenir compte des nouvelles conditions participatives dans l'organisation du travail, dans la mesure où tous les groupes peuvent, avec une pleine reconnaissance de leurs droits, s'entendre par la négociation «de bonne foi».

Les critiques de gauche nous avaient déjà habitués à reconnaître l'écart qui existe dans le capitalisme entre l'égalité formelle et l'inégalité de classe. Il me paraît toutefois inquiétant et révélateur qu'on ait oublié ces analyses et fait uniquement intervenir la question de droit — que les groupes minoritaires ou peuples colonisés ont fait valoir, il est vrai — pour expliquer l'affirmation des groupes minorisés⁶.

Nous avons déjà retenu au sujet des institutions le fait qu'un mouvement social pouvait, en attaquant l'idéologie de légitimation d'une institution, ébranler l'institution elle-même et l'obliger à se transformer. Durant la modernité, si les syndicats pouvaient avoir

6. Il est certain que le concept de classe ne peut plus être utilisé comme par le passé et que les concepts de statut ou de fonction pourraient être plus appropriés à l'analyse des sociétés postmodernes.

un pouvoir réformiste, c'est qu'ils pouvaient se battre dans le champ politique. C'est cette possibilité qui est de plus en plus inaccessible aujourd'hui, puisque la structure de contrôle postmoderne confine le syndicalisme — comme toute organisation d'ailleurs — à ses intérêts particuliers, à la démotivation interne et au repli dans la vie privée.

Avec l'hégémonie d'une vision du monde fondée sur le savoir scientifique, s'est instaurée une nouvelle dualité entre la connaissance scientifique et l'analyse critique et ce au sein même du travail intellectuel. Or, à partir du moment où la rationalité technicienne s'impose comme savoir absolu, cette séparation se solde par l'évacuation complète de l'analyse critique ou éthique du champ reconnu de la connaissance, celui dont les postulats limitent la réalité à des critères quantitatifs et objectifs.

Dans sa nouvelle phase d'organisation postmoderne, le capitalisme a donc réussi, par l'échange de l'élite industrielle pour l'élite communicationnelle, que nous vivons sous le nom de «virage technologique», à réaliser l'exclusion de l'idéologie elle-même. Les récentes mesures de l'État, fondées sur le principe suivant lequel l'ère des spécialistes doit remplacer la politique engagée, ont eu pour conséquence de retirer au syndicalisme sa précaire légitimité.

Les capacités du militantisme actuel sont donc étouffées par l'impossibilité de tenir un discours critique à l'intérieur du discours dominant. La seule alternative envisageable est condamnée dès le départ: militer sans discours propre en s'accrochant à des luttes ponctuelles, ou militer suivant un discours recevable par des spécialistes donc déjà récupéré parce qu'a priori vidé de tout contenu véritablement critique.

On ne doit pas interpréter trop hâtivement la phase actuelle de délégitimation de l'État comme marquant la fin du contrôle des classes bourgeoises mais plus prudemment comme un déplacement des institutions sous l'égide de la rationalité technicienne que nous pouvons déjà saisir intuitivement dans le champ de la production par le terme abusivement neutre de «virage technologique» et dans l'organisation du travail, par la restructuration (précarisation) de la main-d'œuvre et la reprise du contrôle de l'aménagement du temps de travail.

Au terme de cette analyse, on reformulera la question initiale pour se demander si la perte de la légitimité de l'État bourgeois crée un nouveau lieu d'affirmation des groupes minorisés.

On peut certainement répondre par l'affirmative dans la mesure où l'État est devenu un partenaire qui doit négocier dans les limites de son rapport de force, le terrorisme étant l'exemple mené jusqu'à l'absurde de cette nouvelle logique communicationnelle. Or l'existence du terrorisme manifeste justement le vice d'un système qui reconnaît les groupes sociaux mais rend irrecevables leurs revendications dans le champ politique et qui, sous l'égide de la rationalité technicienne, réduit les problèmes à des questions d'ordre administratif. Même les espoirs de libération du travail proposés par le virage technologique ne peuvent se réaliser quand l'espace de liberté du champ culturel est lui-même défini en des termes techniques et de consommation.

Pourtant, l'apparition de nombreux groupes sociaux peut aussi représenter un effort de solidarité qui vise à reconstituer une identité sociale (compensatoire?) dans une société qui a perdu son rapport à la transcendance. De plus, ces groupes ont permis l'af-

firmation d'identités réprimées, un nouveau questionnement sur la culture et même la socialité; ils imaginent de nouvelles alliances. Il ne faudrait toutefois pas être dupe de ce que le surinvestissement dans la vie privée a de compensatoire et... de dépolitisant.

Il faudrait peut-être refocaliser l'analyse sur les groupes qui tentent de jouer dans la sphère politique en commençant par refuser la dualité militer-connaître ou l'hégémonie de la connaissance scientifique et du pouvoir technocratique, plutôt que d'invalider cette approche comme étant moderne — entendre anachronique — et de considérer l'hédonisme dans la sphère privée comme étant la voie vers l'accomplissement de tous les désirs.

Plus concrètement, et pour reprendre l'exemple du syndicalisme, parions que c'est justement par ce qu'on lui reproche actuellement que celui-ci se montrera le plus émancipateur, c'est-à-dire par ses analyses politiques — où on le déclare justement incompetent —, par ses engagements sociaux globaux (dans ses efforts pour penser le féminisme, l'environnement, la paix, etc.), dans le seul lieu d'où puisse être opérée une réelle réconciliation avec nos aspirations culturelles et sociétales.