

L'utopie au pouvoir ou le pouvoir de l'utopie

Jean-Jacques Wunenburger

Volume 9, numéro 1, 1985

Utopies

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006241ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006241ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

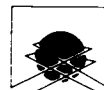
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Wunenburger, J.-J. (1985). L'utopie au pouvoir ou le pouvoir de l'utopie. *Anthropologie et Sociétés*, 9(1), 95–108. <https://doi.org/10.7202/006241ar>

L'UTOPIE AU POUVOIR OU LE POUVOIR DE L'UTOPIE



Jean-Jacques Wunenburger
Philosophie
Université de Dijon

Statuer sur l'actualité de l'utopie relève inévitablement d'une démarche où l'implication personnelle dans la modernité, faute de pouvoir être suspendue, doit au moins savoir se confronter à des instruments conceptuels précis et opératoires. Toute évaluation des composantes utopiques de la modernité passe par le préalable d'une définition.

À nos yeux l'utopie est inséparable d'une catégorie spécifique de la représentation du monde, qui repose sur une hybridation de deux modalités intellectuelles : la pensée symbolique et mythique d'une part, l'exercice discursif et réglé de la raison d'autre part. Elle repose par là-même sur une désymbolisation de l'imagination créatrice, sur une atrophie de l'imaginaire, mais aussi sur une sorte d'hypertrophie des caractères rationnels, sur une sur-rationalisation des images. Ce régime mixte de la représentation figurative peut certes s'appliquer à toute sorte d'objet particulier (il existe bien des utopies techniques, sexuelles chez Jules Verne ou Sade), mais plus fondamentalement il se greffe sur une des pulsions les plus archaïques de l'homme, celle d'un accomplissement total du vivant à l'intérieur d'un écosystème protecteur. L'utopie désigne donc avant tout un corpus de représentations et de pratiques relatives à un espace-temps non actuel, dans lequel la distorsion entre le vivant et son milieu prendrait fin, pour aboutir à une homéostasie parfaite, à un vécu homogène et permanent, que l'on a pu associer au sentiment océanique foetal. L'utopie se constitue donc comme une rébellion contre le réel, la vie, le temps, l'histoire, c'est-à-dire contre tout ce qui occasionne désordre, mouvement, conflit. Mais le propre de l'activité utopique tient à son mode spécifique de représentation de cet idéal existentiel : tout en conservant de l'activité imaginative sa technique de figuration de son objet, qui aboutit à des maquettes d'un espace-temps de la socialité rêvée, elle s'en différencie par son idéomanie : l'utopie, stricto sensu, s'ordonne invariablement autour d'un artefact standardisé, simulant tous les traits de l'organisation rationnelle. Tout en refusant la démarche déductive de la rationalité philosophico-scientifique, elle emprunte à la raison son isonomie, sa logique analytique, son abstraction identitaire, qui font contraste avec l'imaginaire mythique.

Du point de vue de l'histoire, et non plus de la structure, la pensée utopique s'est actualisée en Occident, à l'ombre du messianisme judéo-chrétien. Lui seul en effet a pu renverser le syndrome paradisiaque (voir Eliade 1969), traditionnellement pensé à l'intérieur d'un régime symbolique, en un modèle de socialité parfaite de type eschatologique. L'utopie n'a pu se développer qu'au contact d'une sensibilité apocalyptique qui lui a ouvert la dimension de l'à-venir¹. C'est bien pourquoi toute la période classique de l'utopie, des premières communautés gnostiques jusqu'au socialisme utopique du 19^e siècle, en passant par la floraison de la littérature utopienne, reste marquée par l'héritage du mythe paradisiaque, qui en explique la profonde ambiguïté. Le topos idéal oscille sans cesse entre un statut métémpirique, qui ferait donc du micrososme désiré une prescience visionnaire ou une remémoration imaginaire d'un autre ordre d'existence (d'où la fréquence des concepteurs religieux ou mystiques dans la première phase de la littérature utopienne avec Campanella, Valentin Andrae et même Thomas Morus), et un statut anticipatoire qui fait de l'utopie une configuration possible, voire imminente pour une humanité historique (partielle dans le cas d'Elus, ou collective si la régénération attendue touche l'espèce humaine toute entière – au 18^e et 19^e siècle surtout). Dans ce contexte, il n'est donc pas étonnant que le mode de pensée utopique ait connu une telle inflation dans notre histoire occidentale, la vision judéo-chrétienne du monde permettant de situer le destin historique de l'humanité dans un cosmos démythifié, tout en confortant la logique de l'espérance par une théologie facilement millénariste.

Ainsi redéfinie, la pensée utopique semble indiscutablement sur le déclin dans les sociétés occidentales depuis l'avènement de l'ère industrielle. Co-habitant étroitement avec le messianisme religieux, orthodoxe ou hérétique, elle a subi l'érosion inhérente à la désacralisation et à la sécularisation de la civilisation chrétienne. Certes elle survit encore dans l'idéologie marxiste (occidentale et surtout tiers-mondiste, les États marxistes ayant par contre vidé de sa substance la promesse de l'avenir radieux), où elle accompagne, comme l'a montré J. Servier (Servier 1979 et 1982), la subversion révolutionnaire, et plus récemment la subversion terroriste qui doivent prélude à un saut vers une société de bonheur égalitaire. Même si ce messianisme zélate (la tendance essénienne nourrissant de son côté quelques expériences alternatives douces) est encore actif dans une culture de gauche minoritaire, et déteint parfois encore sur un marxisme vernaculaire, l'attente d'une société régénérée disparaît progressivement de l'horizon des croyances des sociétés occidentales, en tout cas européennes. La dépolitisation des masses, ralliées à la social-démocratie, l'angoisse de l'avenir cultivée par l'idéologie de la crise, ont considérablement affaibli le potentiel attractif d'un changement de vie. La représentation utopique se laisse de plus en plus relayer par une agglutination d'images mythiques archaïques, qui deviennent autant de substituts au désengagement de l'histoire, à la démobilisation du futur (dérives mystico-orientales, culture underground, etc.).

¹ Voir notre analyse (Wunenburger 1979) et aussi Racine 1983.

Ce diagnostic serait sans appel s'il n'était trompeur. Les formes et les normes de la pensée utopique, loin de connaître une décrépitude irréversible, n'ont peut-être connu qu'un effet de déplacement, au sens psychanalytique, en tout cas une métamorphose (changement dans la continuité). Au lieu de susciter une démarche contestataire contre l'ordre établi, par sa dynamique d'altercation ou d'alternance, l'utopie s'est capillarisée dans les structures et le fonctionnement des sociétés modernes. Au lieu de se manifester à travers des maquettes ludiques ou des micro-pratiques alternatives, violentes ou iréniques, l'utopie se concrétise asymptotiquement dans les arcanes de la modernité. Autrement dit l'évolution depuis quelques décennies, des sociétés contemporaines a – pour l'observateur – coïncidé avec une activation d'une logique homogénéisante et isomorphe, qui généalogiquement s'enracine dans la configuration mentale utopique. Il ne s'agit pas, à travers ce diagnostic, de se ranger docilement à la vision catastrophique d'un N. Berdiaev ou d'un E.M. Cioran, pour qui « les rêves de l'utopie se sont pour la plupart réalisés, mais dans un esprit tout différent de celui où elle les avait conçus; ce qui pour elle était perfection est pour nous tare; ses chimères sont nos malheurs. Le type de société qu'elle imagine sur un ton lyrique nous apparaît à l'usage, intolérable » (Cioran 1960).

On peut se demander au contraire si le transfert de l'utopie, du millénarisme à la logique du quotidien, ne s'explique pas au moins partiellement, par la découverte d'un bien-être, qui a rendu inutile le fantasme des lendemains qui chantent ? La configuration utopique a peut-être basculé d'un seul coup dans la trame concrète du présent, a délaissé l'obsession du futur, parce qu'elle s'est révélée capable d'assurer – en dépit de toutes les dénégations spontanées ou savantes – un taux de satisfaction existentielle inespéré et inédit. Ce qui veut dire en clair que les sociétés industrielles et démocratiques ont bien atteint le stade appréhendé par Tocqueville dans sa *Démocratie en Amérique*, et que le totalitarisme mou des sociétés libérales ou socialistes, suffit désormais au bonheur collectif, comme le suggèrent, après Orwell, certains dissidents russes (Boukovski, Soljenytsine ou Zinoviev) (voir en particulier Zinoviev 1982). Dans ce cas, il s'agit bien de rendre compte de cette composante utopique de la modernité et d'évaluer les conditions de possibilité de faire front à cette saturation par l'utopie.

Sans pouvoir réexaminer en détails les caractères typologiques de l'espace-temps utopique, il semble généralement acceptable de les rattacher, par delà toutes les variations de formulation, à une inspiration générique commune, celle d'un écosystème clos, méticuleusement programmé, et hostile à toute évolution interne. Une société utopique est censée apporter le bien-être collectif en expulsant de son organisation tous les bruits de fond de l'histoire, toutes les initiatives intempestives qui instaурeraient une différence, toutes les perturbations introduites par l'absence de règles méticuleuses. Autrement dit l'utopie associe la perfection sociale à une organisation transparente et immuable, à une intégration de l'individu dans une totalité fonctionnelle, à une dispense de toute décision improvisée à partir

de facteurs subjectifs (voir les analyses de Lapouge 1978 et 1982). De ce point de vue, jamais dans l'histoire occidentale (on laissera de côté la question de savoir si les sociétés totalitaires de Chine, d'Égypte ou des Incas ont anticipé à leur tour les visions utopiques de l'Occident, Walter 1982) la société n'a connu tant d'homologie avec la matrice utopique. On peut tenter d'accréditer cette hypothèse de trois points de vue différents : en considérant d'abord l'idéologie explicite qui charrie des aspirations largement surdéterminées par la tradition utopique; en identifiant ensuite quelques structures maîtresses de la société industrielle; en procédant enfin à la radioscopie de l'homme contemporain, dont on pourra repérer les étonnantes ou inquiétantes dispositions adaptatives à une société utopique.

▣ L'idéologie progressiste de l'« Homme nouveau »

◇ Malgré la vivacité apparente du débat idéologique, en Europe du moins, qui bute sur des antinomies apparentes comme libéralisme et socialisme, on peut se demander d'abord si une même idéologie ne traverse pas, non pas quelque classe dominante, au sens marxiste, mais une élite sociologique détenant la plus grande part des centres de décision, occupant les lieux d'émission des codes et valeurs. Comme le soulignent divers observateurs : « le libéralisme bourgeois et le socialisme marxiste partagent la foi productiviste selon laquelle le développement indéfini des forces productives mène nécessairement l'histoire d'une humanité proliférante vers un état final de surabondance et de parfait bien-être » (Lapierre 1977, Polin 1982, Bruckberger 1983). Autrement dit, libéralisme et socialisme s'enracinent dans le progressisme des Lumières, qui postule la possibilité d'un épanouissement matériel et moral de l'humanité, par une organisation rationnelle de la production et de la consommation. Ce messianisme prométhéen du progrès n'est d'ailleurs à son tour que la validation philosophique de l'attente utopique, jusqu'alors arc-boutée sur la seule révélation prophétique. Ce corps de croyances économistes, humanitaristes et cosmopolitiques espère ainsi instaurer une fraternité mondiale par la disparition des conflits humains, nés de l'injustice et surtout de la rareté. Libéralisme et socialisme, tout en s'opposant sur les moyens, économie de marché ou économie planifiée (dont l'opposition tend inévitablement à s'estomper), poursuivent le même objectif, d'essence utopique : l'avènement d'un bonheur collectif.

Historiquement cette montée d'un progressisme eudémoniste s'est accompagnée d'une profonde transformation du corps social des sociétés occidentales, qui n'est pas sans homologie avec l'organisation utopique².

² Le socialisme, comme le soutient I. Chafarevitch (1977) demeure cependant plus proche de la logique utopique dans la mesure où son productivisme désymbolise davantage que le libéralisme capitaliste la médiation de la monnaie et donc du commerce, à l'instar des utopistes. Il conviendrait cependant de nuancer en étudiant les processus de brouillage des valeurs monétaires dans la société de consommation (dans la publicité par exemple).

Comme l'a montré L. Dumont, la société holistique traditionnelle, fortement différenciée autour de son idéologie tri-fonctionnelle (G. Dumézil) a fait place à une société uniformément marchande (et pas seulement mercantile) dans laquelle les valeurs de souveraineté et de défense sont dénaturées au profit des valeurs dominantes de production de biens et de leur distribution exponentielle (Dumont 1983). Cette surdétermination de l'ordre économique, dénoncée de manière spectaculaire dans les années 1960 par Marcuse ou Illich, n'a pu qu'exacerber une rationalité gestionnaire, une intelligence quantophrénique, une logique homogénéisante de l'identité (propre aux processus d'échange dès lors qu'ils échappent à la symbolique de la dépense pure), et engendrer par conséquent une primauté croissante de l'organisation, de la transparence et du contrôle. Même l'économie de marché se trouve aujourd'hui régulée par une rationalité anticipatrice (marketing), par une technostructure de la production (management), par un encadrement financier et réglementaire d'origine étatique. Bref, l'impératif productiviste qui cimente le consensus social tend à éliminer progressivement tout imprévu, toute spontanéité volontaire, tout écart atypique. Comme dans les utopies technico-scientifiques nées au 16^e siècle (La Nouvelle Atlantide de R. Bacon par exemple), les sociétés industrielles consacrent toutes leurs énergies créatrices à augmenter et à raffiner les synergies des forces productives, en attribuant à la rationalisation une fonction libératrice, voire sotériologique. Comme dans l'utopie, les activités sociales se voient référées à la seule dictature du temps abstrait, du standard anonyme. L'idéologie puritaine du capitalisme américain rejoint ainsi l'idéologie égalitariste du socialisme européen, tous deux fixant à l'économie une double fonction hédoniste et morale. La primauté de la troisième fonction platonicienne et dumézilienne entraîne ainsi une saturation exclusive de la culture par les valeurs économiques et parvient à libérer le travail de ses connotations théologiques négatives. Intégré dans un système de production de plus en plus rationnel, le travail social devient la condition d'une réconciliation de l'homme avec sa nature première, déterminée par la recherche du plaisir. L'idéologie économique moderne, où le travail n'est plus que le moyen de la consommation, peut dès lors être considérée comme la réappropriation d'un thème majeur de l'utopie classique : la rédemption d'une nature corrompue par une organisation rationnelle. L'utopie comme la modernité s'enracinent dans une inspiration pélagienne et épicurienne, selon laquelle la disposition naturelle de l'homme au bonheur peut être satisfaite par l'ajustement réglé de la raison et du désir (voir Moreau 1982). C'est bien pourquoi la société contemporaine tend à discréditer les fonctions de souveraineté (pouvoirs politiques pré-technocratiques et pouvoirs ecclésiaux) et les fonctions de défense (anti-militarisme, pacifisme) qui nécessitent une domestication des pulsions, leur refoulement et donc un conflit irréductible à l'intérieur du sujet social, au profit d'une fonction économique tout entière orientée vers la satisfaction des désirs.

◇ L'idéologie économique, couplée avec une rationalisation des activités collectives, est aussi inséparable d'une stratification sociale spécifique, dont le modèle est préparé par l'idéal utopique. Celui-ci conjugue en effet subtilement un égalitarisme individuel (qui se distingue cependant du communisme primitif et mythique) avec une hiérarchie d'ensemble du corps social. Si tous les citoyens des utopies connaissent des conditions de vie identiques, mettant fin à l'insupportable inégalité des sujets historiques, ils s'inclinent cependant respectueusement devant une hiérarchie de grands ordonnateurs et gestionnaires (prêtre, ingénieur, législateur) dont l'intelligence éclairée leur confère une autorité incontestée sur la ruche sociale. De même les sociétés contemporaines, rassemblées autour du même idéal d'épanouissement collectif, revendiquent prioritairement l'égalité des conditions, et combattent, au moins formellement, par toutes sortes de dispositifs contraignants (juridique) ou incitatifs (idéologie) les inégalités naturelles; mais simultanément se constitue sur le dos d'une masse de citoyens et de consommateurs une oligarchie de techniciens, de savants, de décideurs et d'experts, qui s'arrogent des pouvoirs de plus en plus tutélaires, voire patriarcaux. Ainsi, comme dans l'ordonnement prototypique des utopistes, assiste-t-on à un clivage entre une population qui s'homogénéise de manière croissante par ses comportements et par ses biens, et une élite minoritaire qui légitime son ascendance par la nécessité même de favoriser la réalisation d'un égal bonheur pour tous. Ainsi coexistent de manière paradoxale un impératif égalitaire pour la collectivité et un impératif inégalitaire pour les « maîtres-penseurs » de l'égalité. Nous ne sommes pas loin de la logique totalitaire froide qui repose, comme l'a montré A. Besançon, sur un dédoublement du langage, l'un masquant l'autre, tout en étant la caution (Besançon 1976).

◇ La rationalisation croissante de la société marchande est enfin inséparable de l'émergence d'une idéologie « sécuritaire ». L'impatience hédoniste, exacerbée par la logique économique, exige simultanément l'élimination de tous les risques. L'État, déjà pourvoyeur des biens, se transforme en État-Providence, chargé d'assurer la protection totale du citoyen. Les valeurs de la société marchande culminent dans le devoir moral qu'a la collectivité de réaliser et garantir la félicité totale et continue. Par la voie publique ou privée, chaque citoyen exige que lui soient épargnés accident, conflit, souci. La création sociale se voit tout entière absorbée par l'institution de normes, de services, aptes à rendre chacun disponible pour la consommation du bonheur. Le paysage social se couvre ainsi d'un réseau de savoirs et de pouvoirs qui ont comme seul objectif d'éliminer tous les signes de désordres (prévoyance, assurance, hygiène, médecine, etc.). L'organisation sociale se voit ainsi davantage affectée à la préservation de la vie, qu'à favoriser d'authentiques projets de vie. L'obsession contemporaine du bonheur vital trouve ainsi dans l'hygiène utopique, dont a bien rendu compte G. Lapouge, un luxuriant arsenal de mesures pour éliminer l'intolérable agression du hasard ou de la mort (Lapouge 1980).

▣ La panoptique totalitaire

Les avatars de la logique utopique ne se limitent pas seulement à cette aspiration du corps social à satisfaire ses pulsions hédonistes sans inégalité ni tension, sous le regard d'experts, soucieux d'assurer à la collectivité un bien-être serein et ininterrompu³. L'utopisme pénètre directement dans l'organisation des sociétés démocratiques et industrielles, qui deviennent de plus en plus homogènes, en rejetant dans l'inassimilable, la rupture, l'excès, l'a-typique. La société moderne tend insensiblement à redevenir une société close, sphérique, avide d'une sorte de simulacre d'éternisation.

Historiquement la métastase utopique accompagne la lente montée de l'État dans les sociétés européennes depuis le 19^e siècle (de Jouvenel 1976). Elle n'est cependant pas tellement le moteur, comme on l'a trop souvent souligné, d'une excroissance dictatoriale de pouvoirs (personnel ou de classe), mais plutôt inversement d'une dépolitisation de l'autorité d'une couche dirigeante à travers une démultiplication des instances de décision et de contrôle. À l'inverse du pouvoir absolu traditionnel, le pouvoir étatique moderne se dissémine dans une administration bureaucratique qui se capillarise jusque dans les recoins les plus discrétionnaires de la vie individuelle. L'omnipotence de l'État, comme dans les maquettes utopiques, ne réside plus dans la transcendance d'un pouvoir éminemment politique, le champ d'initiative des gouvernants contemporains se réduisant à une peau de chagrin, mais dans son ubiquité, dans sa capacité à se glisser dans la totalité du maillage des relations humaines, dans sa démultiplication dans toutes les têtes (un fonctionnaire étant à la fois représentant et sujet de l'État). Par là-même l'État perd sa sacralité fondatrice, qui lui permettait de se situer à ce point-limite du corps social, qui est à la fois au dedans et au dehors. L'instance du pouvoir politique ne communique plus par son vouloir charismatique avec une altérité, avec un au-delà du social; au contraire, le pouvoir étatique et administratif devient coextensif au corps social et le recouvre totalement. Sorte de corps sans vraie tête, l'État moderne échange sa volonté organique et méta-historique contre une raison générale qui est censée être celle du corps social lui-même. L'appareil de l'État n'est plus que le système nerveux indéfiniment ramifié d'un corps préoccupé par ses seules fonctions vitales de subsistance, par le déroulement adéquat de son métabolisme. L'État libéral ou socialiste peut donc devenir totalitaire, comme l'État utopique, dans la mesure exacte où il renonce à la violence despotique d'un seul (ou de plusieurs), qui impose par le haut sa volonté, au profit de cette immersion anonyme dans la totalité du corps social. Le pouvoir est totalitaire, moins par sa violence, que parce qu'il prétend s'enkyster dans tout l'espace social disponible. Alors que l'État fort classique impose une volonté absolue, allant jusqu'au caprice ou au délire, mais sur des objets limités, laissant ainsi le champ restant disponible pour des volontés privées, l'État totalitaire étend ses décisions,

³ On pourrait aisément établir un parallèle entre la normalisation de la sexualité dans les utopies classiques et dans la modernité, sous couvert d'une sexologie avide de standards.

issues de contraintes abstraites, à toute la sphère sociale, annihilant par là-même tout espace d'intimité et de liberté. Il est difficile pour un citoyen moderne d'entreprendre une activité quelconque qui ne soit par avance bridée par un cadre de lois juridiques ou de règles administratives, qui l'obligent à reproduire une action standard, conforme au prototype énoncé directement ou indirectement par une instance étatique.

Ce nouveau type de pouvoir étatique, dont la circonférence est partout et le centre nulle part, n'est donc plus réellement doté d'une volonté propre, à même de produire de l'histoire. Ou du moins la volonté s'épuise au fur et à mesure que l'organisation collective devient « obèse », selon l'expression de J. Baudrillard, c'est-à-dire stocke et mémorise de plus en plus d'informations. L'administration des choses, réduite elle-même à l'information prélevée sur elles, supplante le gouvernement des hommes. C'est bien pourquoi le nouveau discours politique ne peut que simuler la possibilité de choix antinomiques ou alternatifs, se trouvant en fait tout entier obnubilé par une simple querelle sur les différents moyens de procurer le bien-être collectif. L'action politique elle-même est court-circuitée par la logique interne des appareils qui sont censés l'impulser ou l'incarner (syndicats, partis). La vie de la collectivité se trouve donc conditionnée par une science gestionnaire, une rationalité technico-scientifique qui condamne toute volonté d'un groupe à en être la servante. L'homme moderne doit ainsi renoncer à toute véritable délibération sur les fins, à toute prise sur le temps. L'utopie ne se manifeste plus à travers ses frémissements messianiques, mais se confond avec une histoire au présent, avec l'immobilité d'une société qui s'auto-gère dans la répétition pure. Victime de sa dimension macrocéphale, l'État se retire de l'histoire, évitant de mettre en péril l'équilibre des organes les plus périphériques. Comme dans un château de cartes, seule la permanence de la forme totale peut à présent garantir l'immunité de chaque partie. Comme le dit J. Baudrillard : « notre monde commence à ralentir... le temps n'est plus illuminé par la volonté, et l'espace n'est plus illuminé par le mouvement » (Baudrillard 1983).

Si la logique utopique induit bien ce pseudo-mouvement sur place du corps social, à l'abri des interférences imprévues, des hasards tragiques, il n'en reste pas moins qu'elle exige une contrainte permanente, une normalisation continue. L'inertie apparente ne s'obtient que par une autorégulation systématique, fondée sur une connexion générale de toutes les informations émises et reçues. L'État, moteur énergétique du corps social joue en même temps le rôle de système nerveux central et périphérique. D'instance de production il devient de plus en plus centrale d'informations. Il assure, par l'ensemble de ses organes et relais, une transparence intégrale du social, tout en dissimulant cette nouvelle fonction dans une opacité rassurante. Comme dans la prison panoptique, chère à Bentham et Foucault, le centre permet une visibilité parfaite, sans que les sujets périphériques ne puissent prendre eux-mêmes connaissance de l'observation (Foucault 1975). L'État, renforcé par tous les pouvoirs subordonnés, élabore

un quadrillage synoptique de la société, qui tend à éliminer toutes les zones d'ombre et de brouillage. Toutes sortes d'institutions (police, assurances, système éducatif, médias) recueillent et émettent un corpus normalisé d'informations auxquelles tous les sujets sont soumis. Toutes les activités sociales se trouvent ainsi comme redoublées par un quantum d'information qui les formalise, et par là-même les rend commensurables et normalisables. À son tour l'informatisation du travail tend à uniformiser et centraliser les données et les outillages et permet ainsi d'obtenir, non seulement une efficacité supérieure, mais aussi une représentation concentrée et homogène du réel. L'excroissance de l'information tend d'ailleurs à devenir exponentielle pour devenir comme un substitut du réel lui-même. La production, prise en charge par des systèmes techniques mécaniques et automatiques, fait progressivement place à un type de travail nouveau, le traitement de signes codés. La culture moderne, qu'elle soit technicienne ou éducative, se confond ainsi avec une manipulation d'informations à vide, détachées de tout embrayage avec le vécu. La sphère sociale ressemble de plus en plus à un organisme assisté, placé sous le contrôle d'électrodes qui en enregistrent et traitent tous les paramètres. Les sciences sociales participent elles-mêmes, par les banques de données, les enquêtes et les statistiques, à cette entreprise de voyeurisme collectif où la vision remplace l'action elle-même. Le développement du savoir, s'il demeure encore mobilisé par l'innovation dans les sciences dures, se limite de plus en plus à une sorte de miroir de la modernité. À travers les descriptions et les théories des sciences humaines (et il faut y inclure notre présente intervention !) s'opère une contemplation narcissique d'une société sans devenir axial.

Ce court-circuitage de l'histoire vivante par un système d'informations qui la double, ne s'opère pas seulement par des réseaux afférents (de la périphérie vers le centre), mais engendre une profusion des réseaux efférents (du centre vers la périphérie). La société moderne devient une vaste chambre d'écoute d'une infinité de messages médiatisés (radio-TV, publicité, campagnes d'information et de prévoyance, processus de formation) qui fait de chacun un récepteur branché en permanence sur un système d'émission. Cette situation n'est en un sens que l'ultime étape de la coordination et de l'uniformisation des activités sociales, introduites dès le 13^e siècle par l'horloge (voir Mumford 1950). En participant, par une prise directe, au même corpus médiatisé d'informations, chacun règle plus facilement ses actions et réactions sur autrui et renforce ainsi la cohésion et l'efficacité sociales. Mais simultanément, cette synchronisation opérée par l'omniprésence du médiatique, élimine l'attente et l'imprévu, entraîne une déréalisation de l'existence particulière. Ainsi le réel se distancie, se spectacularise, de même que le vécu s'émousse. La fête, l'art ou la mort se vivent par procuration à travers la représentation standardisée des médias. Dans un cadre qui tend déjà à évacuer l'altérité et l'hétérogénéité pour s'enfoncer dans une sorte d'éternisation lente, l'homme moderne n'est plus confronté qu'à une simulation de la vie, qu'à un simulacre, semblable pour tous, du réel. La modernité se rapproche bien ainsi de cette atmosphère schizophrénique

propre à la plupart des utopies (Laplantine 1975), dans laquelle le bonheur est associé à un environnement isomorphe et anesthésié. L'existence se ramène ainsi à une variation fictive, à une diversification par procuration. Détaché de toute irruption d'un réel frustrant et douloureux, l'homme moderne, branché sur les réseaux qui renforcent son intégration à un corps miroitant, se complaît dans un vécu autistique. Par tous ces traits, il semble donc bien possible de soutenir comme J. Baudrillard qu'« il ne faut pas croire que nous vivons la réalisation d'une mauvaise utopie – nous vivons la réalisation de l'utopie tout court, c'est-à-dire son effondrement dans le réel » (Baudrillard 1983).

▣ La société pouponnière

Certes tous les traits décrits jusqu'à présent sont fortement appuyés, afin de faire ressortir des mouvements souterrains qui n'ont pas encore tous ébranlé la surface du patchwork de nos sociétés. Il reste que le tropisme utopique peut se trouver confirmé dans la mesure où il s'appuie sur un terrain propice, celui d'une constitution psychologique de l'homme moderne, qui facilite son adhésion à l'environnement utopique. Les symptômes utopiques de la modernité, loin de susciter en effet méfiance ou désenchantement, bénéficient d'une réceptivité manifeste. L'homme occidental contemporain, sous la pression de la culture, ou par une concomitance plus complexe, se greffe avec une grande plasticité sur le milieu socio-culturel autarcique et homogénéisant. De sorte que la traduction des formes utopiques dans la réalité, loin de provoquer une résistance devant ce qui pourrait apparaître comme un leurre, devient gratifiante.

Là encore la constitution affective de nos contemporains n'est pas le résultat d'une mutation spontanée. La lente progression de l'idéologie égalitaire et hédoniste a petit à petit mis à mal le type psychologique « intro-déterminé » (Riesman 1964), qui a connu son amplitude maximale lors de la grande phase d'expansion économique des sociétés industrielles. L'idéologie du progrès indéfini, du travail appréhendé comme service de Dieu (M. Weber), est allée de pair avec une mentalité qui engage chaque individu dans une compétition sociale pour rivaliser avec les modèles sociaux. Une telle disposition repose sur un Moi individuel fort, résultat d'une généralisation de l'auto-contrainte et d'un refoulement des pulsions, comme l'a montré N. Elias (1975). Au contraire l'avènement de l'ère de l'opulence – relative – de la société de consommation (dans les années 1960) s'accompagne du développement d'un Moi « extro-déterminé » qui n'intériorise plus l'idéal d'un Moi actif et attractif, mais qui valorise le mimétisme social; l'individu oriente son gyroscope intérieur sur les modèles conformistes souhaités par son groupe d'appartenance, partiel ou global. Le Moi se décharge progressivement du poids de sa solitude, de sa responsabilité et de sa liberté et se laisse porter par son environnement. Ainsi naît « l'homme des foules », l'ère des masses où priment les standards collectifs, qui

seuls confèrent à l'individu son identité sociale. Mais cette massification débouche moins – contrairement aux interprétations pessimistes de certains – sur une uniformisation mécanique, que sur une nouvelle forme d'individualisme narcissique, selon l'expression de Christopher Lash (Lash 1981 et Lipovetsky 1983). La reconnaissance sociale que chaque Moi trouve dans son intégration collective, favorisée par tous les processus d'assistance, de contrôle ou de régulation, provoque en fait une véritable régression affective vers les conduites primaires ou primitives. Chaudement installé dans un système protecteur, proche de la pouponnière, le Moi n'a plus qu'à se consacrer à la recherche de ses satisfactions immédiates. Déchargé de toute initiative, l'homme se détermine par le seul principe du plaisir, et se replie sur son territoire intime qu'il aménage narcissiquement. La tutelle d'une macrosociété renforce ainsi la démobilité à l'égard du corps social, accentue les égoïsmes partiels, exacerbe les sources et les formes de jouissance. Le système global, réglé sur la machinerie utopique, suscite ainsi en son sein une foule d'isolats sociétaux, dans lesquels chacun répète pour son compte propre, une existence anhistorique. Amnésique à l'égard du passé collectif, sourd à tout appel vers un avenir ouvert encore à créer, l'individu s'enroule autour de son Moi infantile. L'homme moderne rejoint ainsi le citoyen d'utopie par la même immaturité, réduite à une hypersensorialité ludique – bien qu'érodée par les stimuli artificiels qui l'environnent – étrangère à toute volonté de se forger un destin. Par là-même le corps social se vide de l'intérieur, les individus se nichant dans ses propres trous, sans qu'aucune ligne de force, de vecteur orienté n'agglomèrent plus les mesures vers une action collective. Ainsi la prégnance utopique de nos sociétés trouve dans le psychisme moderne un facteur de renforcement de sa propre logique; de sorte que l'accomplissement de la société close repose sur les investissements psychologiques de ceux mêmes qui en sont prisonniers. Processus de servitude volontaire qui trouve dans la pulsion hédoniste, à présent dominante, le moteur de sa propre perversion.

☐ Et l'avenir ?

Existe-t-il cependant des signes annonciateurs d'un renversement de tendance ou faut-il vraiment se résigner à tenir l'évolution vers un totalitarisme social comme inéluctable ? On peut certes voir là – de manière dédramatisée – les simples prémisses d'une nouvelle période de l'histoire, au cours de laquelle disparaîtraient les formes éphémères de liberté et de responsabilité, de création et d'historicité qui n'ont finalement caractérisé que quelques courts siècles de l'évolution de l'humanité, elle-même essentiellement limitée à cet flot occidental que sont l'Europe et le Nouveau Monde. La pérennité des totalitarismes durs d'inspiration marxiste, la montée de nouveaux messianismes théocratiques dans le tiers-monde, renforceraient une telle hypothèse, l'humanité, contaminée à présent par l'idéologie technico-égalitaire, ne pouvant que se précipiter dans une fuite en avant. L'avenir consisterait donc à annuler cette courte expérience, où l'histoire s'est précipitée avec ses

dramas et ses conflits, pour revenir vers des formes de civilisation totalisantes, dans lesquelles l'individu en tant que tel n'a pas d'histoire ni d'identité véritable.

On peut aussi se risquer à un autre pari, celui d'une renaissance des forces de l'esprit créateur, d'une acceptation des défis tragiques de l'histoire, qui briseraient par là-même la logique utopique, qui n'a depuis des siècles que cherché à arrêter la marche du temps, qu'à traquer le désordre qui accompagne l'exercice de la liberté. Mais dans une telle perspective, faut-il encore ne pas se tromper de voie. La perfection systémique de la structure utopique ne peut être brisée par n'importe quel type d'arme corrosive. Il serait vain d'abord d'associer l'anti-utopisme à une simple alternative politique. C'est ainsi que la disjonction économique-politique du libéralisme et du socialisme ne paraît contenir aucun élément de rupture avec les postulats générateurs de l'utopisme. La pensée politique s'est trouvée si intimement annexée à la pensée utopique qu'elle ne peut subvertir l'utopie que par la médiation du métapolitique, d'une autre Weltanschauung. De même, nous méfions-nous des panacées offertes par des micro-subversions. La relève que comptent assurer les différents courants alternatifs ou d'autonomie radicale risque fort d'être un leurre. Se contenter de redonner vie à des organisations parallèles, à des niches autonomes, ne revient pas nécessairement à briser le système global, ni à ressusciter des personnalités créatrices. La sédimentation psychologique engendrée par l'hédonisme ne peut que persister dans les micro-organisations autonomes, inhibant ainsi toute conversion à un tragique. Vivre en marge du système ne crée pas les conditions d'un vouloir-vivre si le simple désir de persévérer dans son être continue à obnubiler l'esprit. À l'image des ruses de la décentralisation, de l'autonomie périphérique, le système totalitaire phagocyte toujours tôt ou tard ceux qui ont l'illusion de lui échapper.

Les conditions par conséquent d'une redistribution des cartes passent par la maturation, au cœur du système, de certains résidus anti-utopiques que l'on pourrait rassembler en trois constantes : d'abord la reconnaissance de l'illusion d'une clôture du corps social sur lui-même, qui ne peut jamais assurer de manière circulaire sa propre régulation. L'utopie se fissure dès lors que le corps social reconnaît au-dessus de lui un autre ordre, une altérité transcendante qui lui confère un horizon. La dimension religieuse peut donc défaire le totalitarisme dès lors qu'elle comporte en son sein un « tout autre » qui ne se laisse domestiquer par aucune technique. L'au-delà métaphysique et religieux constitue donc le rempart contre tout achèvement, toute forme d'espace-temps qui s'auto-consacrerait comme dernière et parfaite. Seuls les dieux absents du monde peuvent faire que le monde ne s'auto-divinise. Par là même l'anti-utopisme passe par la revitalisation d'un imaginaire symbolique qui seul peut conférer au monde une profondeur et le doter d'un mystère inexpugnable. Alors que l'utopie a abouti à une domestication unidimensionnelle de l'imaginaire, rabattu sur l'espace-temps du milieu habitable, une remythisation de l'existence individuelle et collec-

tive peut à nouveau ouvrir d'autres espaces qui appartiennent consubstantiellement à un surréal. Le succès de la science-fiction peut apparaître sous cet angle comme un faible symptôme d'une remythisation cosmologique, qui libère l'homme des seules préoccupations de son adaptation au monde. À cette double condition enfin peut naître une appréhension d'une temporalité tragique, libérée d'un temps linéaire qui a toujours servi à valider le rêve de clôture du temps, d'éternisation des artefacts humains. Le temps tragique, scandé par des points-critiques, des seuils différentiels, des polarités contradictoires, nous semble constituer l'élément dissolvant par excellence du totalitarisme. Mais une telle mutation ne relève plus d'une technique sociale mais d'une aventure métaphysique. Rien ne dit qu'elle soit définitivement impossible si au centre même du système utopique se produit une réminiscence de l'immémorial.

BIBLIOGRAPHIE

BAUDRILLARD J.

1983 *Les stratégies fatales*. Paris: Grasset.

BESANCON A.

1976 *Court traité de soviétologie*. Paris: Hachette.

BRUCKBERGER R.L.

1983 *Le capitalisme mais c'est la vie*. Paris: Plon.

CHAFAREVITCH I.

1977 *Le phénomène socialiste*. Paris: Éditions du Seuil.

CIORAN E.M.

1960 *Histoire et utopie*. Paris: Gallimard.

DUMONT L.

1983 *Essais sur l'individualisme*. Paris: Éditions du Seuil.

ELIADE M.

1969 *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard.

ELIAS N.

1975 *La dynamique de l'Occident*. Paris: Calmann-Lévy.

FOUCAULT M.

1975 *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.

JOUVENEL B. de

1976 *Les débuts de l'État moderne*. Paris: Fayard.

LAPIERRE J.W.

1977 *Vivre sans État ?* Paris: Éditions du Seuil.

LAPLANTINE F.

1975 *La culture du Psy ou l'effondrement des mythes*. Toulouse: Privat.

LAPOUGE G.

- 1978 *Utopie et civilisation*. Paris: Flammarion.
 1980 « Utopie et hygiène », *Cadmos*, 9: 97-121.
 1982 *Le singe et la montre*. Paris: Flammarion.

LASCH C.

- 1981 *Le complexe de Narcisse*. Paris: Robert Laffont.

LIPOVETSKY G.

- 1983 *L'ère du vide*. Paris: Gallimard.

MOREAU P.F.

- 1982 *Le récit utopique*. Paris: Presses Universitaires de France.

MUMFORD L.

- 1950 *Technique et civilisation*. Paris: Éditions du Seuil.

POLIN C.

- 1982 *Le totalitarisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

RACINE L.

- 1983 « Paradis, âge d'or, royaume millénaire et cité utopique », *Diogène*, 122: 130-147.

RIESMAN C.

- 1964 *La foule solitaire*. Paris: Arthaud.

SERVIER J.

- 1979 *L'utopie*. Paris: Presses Universitaires de France.
 1982 *Le terrorisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

WALTER J.J.

- 1982 *Les machines totalitaires*. Paris: Denoël.

WUNENBURGER J.J.

- 1979 *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*. Paris: Éditions Universitaires.

ZINOVIEV A.

- 1982 *Nous et l'Occident*. Paris: Gallimard.