



le CDI  
École alsacienne

---

Philippe Riviale

*Utopie,  
totalitarisme,  
autonomie*

---

# Utopie, totalitarisme, autonomie

---

*Philippe RIVIALE, professeur agrégé de SES au lycée Dessaignes à Blois*

---

*La force de l'argumentaire en faveur de la société de marché provient de ce qui est généralement donné comme une certitude : il n'y a pas d'alternative.*

*L'effet de conviction résulte d'une double démarche :*

*– la « volonté constructiviste » serait incapable de fonder un ordre efficace, argument de raison ;*

*– notre raison serait elle-même contaminée et ne pourrait vouloir que du monstrueux, dès lors qu'on lui laisserait libre cours, argument métaphysique.*

*Ce texte, qu'on pourra relier avec l'essai précédent (DEES n° 103, mars 1996) consacré au libéralisme français du XIX<sup>e</sup> siècle, explore le débat en rappelant qu'il révèle, non pas deux, mais trois fondements possibles d'une société :*

*l'utopie, c'est-à-dire un système élaboré « a priori » par un ou quelques-uns, et mis en pratique ensuite sans que l'institué puisse être rappelé en vue de réexamen :*

*ce peut être l'utopie du marché ; le totalitarisme, système de dépossession des humains au profit d'un collectif devenu seul lieu du pensable et du dicible :*

*ce peut être l'état collectiviste stalinien ; enfin l'autonomie, c'est-à-dire l'auto-institution du social, le droit affirmé et mis en œuvre de refuser l'héritage et de ne jamais se dessaisir du principe de légitimité.*

## LE MARCHÉ

Les penseurs actuels du libéralisme ont fort à faire pour nous demander de juger si, en effet, leurs prédécesseurs n'avaient pas eu raison depuis le début. Ils tentent principalement de montrer, rétrospectivement, qu'il n'eût pu en aller autrement, sinon au prix du progrès. La question qui se pose est donc celle-ci : quel autre possible a été effacé de la surface de la terre, faute d'avoir été envisagé et, ensuite, débattu ? Le silence sur l'alternative n'est qu'un silence de la mémoire. Pourquoi la réveiller ?

Pour une bonne raison : parce que nous voyons en notre société d'aujourd'hui la survivante indemne d'un épisode tragique que nous nommons « utopie ». Or, ce que nous ramassons ainsi sous ce terme n'est qu'un pli fâcheux, le résultat avorté d'une aventure tardive, inspirée de l'idée qu'on pouvait s'emparer de la machine (le capitalisme, conçu comme un système qu'on pourrait produire par commandement), afin de lui faire donner son plein rendement : le capitalisme sans les capitalistes.

C'est bien plus tôt, en réalité, que la bifurcation était envisageable ;

lorsque ce patrimoine de fortunes, de relations de travail, de règles transactionnelles, de souvenirs collectifs, n'était ni accumulé ni même prévu par personne, sauf quelques précurseurs, qui eussent pu demeurer tels, penseurs insolites ou dénoncés par l'histoire.

Au cœur du débat d'alors, on trouve, en France particulièrement, une pensée fondatrice, celle de l'autonomie de la société civile. Cette idée est partagée par des penseurs aussi dissemblables que Benjamin Constant et Paul-Louis Courier. L'œuvre du premier a fait l'objet de nombreuses études<sup>1</sup> ; celle du second, moins

«outrée de philosophie», méconnue me semble-t-il, mérite le détour.

Dans une lettre qu'il adresse au rédacteur du journal *Le Censeur*<sup>2</sup>, il demande s'il a voulu écrire, en style d'Atala (ironise le facétieux Tourangeau), «le peuple croit et prie» ou bien plutôt et moins poétiquement : «le peuple croît et paye». C'est que, précise l'empêcheur de penser en rond, si le peuple ne croit ni ne prie, alors il n'est plus pour le gouvernement que ce qui croît et paye. En d'autres termes, si le sacré a disparu de la société, seuls subsistent des rapports de pouvoir, et ils ne sont ni légitimes ni établis ; ils ne sont que des rapports d'exploitation, et toute l'ironie de Courier est pour rappeler, à ce qu'il nomme une clique de gouvernement, que ceux qui travaillent, qui produisent la société, ceux qui peuvent se reconnaître en un « nous » collectif, ceux-là peuvent fort bien se passer de gouvernement. Nous saurons bien, écrit-il, nous garder, nous juger, nous enterrer, et aussi nous défendre sans soldats. Le problème qu'il soulève, je l'ai dit, est celui de l'auto-institution du social. Un coup d'œil suffit à comprendre que le social institué, au temps de Courier, disons en 1820, ne comble pas les désirs humains, et laisse les hommes ignorer leurs besoins. L'idée de progrès constitue certes un facteur morphogénétique du social, dans la pensée de Courier, mais la question reste en suspens, du surgissement de ce progrès, dans une société si bien close sur elle-même, et où nul n'a le droit de vouloir ni nommer par avance un état futur souhaitable. Ainsi Jacquard ne dut-il son salut qu'au tyran Bonaparte, quand les tisserands lyonnais voulaient le noyer et brûler ses machines.

Telle est la difficulté du commentaire de Courier sur cette société qui pourrait, croit-il, se rendre autonome. Comment, à défaut d'un ordre imposé par le politique, légitimer les pratiques et le cours des événements ? Au fond, la réponse de Courier ne diffère pas beaucoup de

celle de Constant ; la fondation est dans l'histoire, et c'est bien un ordre spontané qui, à la différence de l'ancien, se met en place comme effet émergent de la recherche des intérêts particuliers.

Charles Fourier juge la civilisation marchande mensongère. Il ne conteste pas que les rapports marchands, l'ordre spontané soient praticables.

La question, pour Fourier, est que l'organisation de ce qu'il nomme civilisation n'est pas conforme, au plan instrumental, avec le sacré qu'il considère, lui, comme légitime, à savoir la réconciliation de l'homme avec lui-même. Aussi bien la civilisation peut-elle bien reposer sur un principe efficace : le système de marché, la libre concurrence des hommes et des capitaux, elle n'en constitue pas moins une tromperie, en ceci que les hommes ne peuvent que perdre à ce sacré-là, qui les contraint à sacrifier leur identité, à se dépenser, à se tromper les uns les autres, au bénéfice de ce double privé de tout désir, qu'ils portent en eux-mêmes, contraints par les lois qu'ils se sont eux-mêmes données.

Qui décide donc de ces lois ? Quel est le degré de liberté, quelle est la pertinence, relativement à quelles valeurs, dans les procédures de choix public ? Persister à traiter de l'homme abstrait, du citoyen absolu, aboutit nécessairement à des conduites décevantes pour la démocratie et, partant, à des jugements d'incapacité, ou de perversion, portés par les penseurs de la démocratie.

Poser le citoyen comme perfection abstraite, disjoint de l'homme social concret, a déjà été critiqué par beaucoup, et le plus radicalement par Marx. Les hommes, dit-il, sont d'abord et de façon décisive, produits par la place qu'ils occupent dans des rapports déterminés de production et d'échange. Socialement, non pas psychologiquement, rappelons-le. Laissons de côté la question de l'aliénation ; il s'agit seulement de dire la primauté des configurations historiques concrètes sur toute considération de droits éternels, d'humanité, etc.

Tocqueville, présentant la démocratie comme une société de semblables, dans laquelle la marche à l'égalité, et d'abord des droits, s'avère irrésistible, paraît fonder la théorie du citoyen, lieu des choix et de la prise en charge du politique. La similitude des opinions, le règne de la majorité et du consensus ne sont que les résultats de la similitude des genres de vie et de la conviction de l'équivalence de tous les individus.

La sociologie politique contemporaine, rejetant le premier et acceptant le second, considère le plus souvent que les hommes ne tiennent pas les promesses qu'on leur avait d'abord livresquement présentées comme leurs. Schumpeter invoque<sup>3</sup> l'incompétence de l'électeur comme résultant de son faible investissement dans les choix politiques et l'irrationalité de ses choix, qu'il s'accorde à lui-même, certain de la faiblesse de ses responsabilités individuelles, en opposition avec sa forte prise en charge de sa sphère privée, économique et relationnelle. Plusieurs auteurs, en particulier américains, citons H. McClosky<sup>4</sup> montrent que seule une élite sociale intériorise les règles de la démocratie, parce qu'elle légitime ses principes de tolérance, de pluralisme, du fait qu'elle se voit gagnante (à moins qu'elle ne soit l'élite parce qu'elle est constituée d'individus à l'âme élevée ?). De là les dangers courus par la démocratie, lorsqu'une crise politique porte les masses à subitement occuper la scène politique, où elles n'interviennent presque pas en temps ordinaire (effet de leur sentiment d'indignité ou de l'absence d'enjeu ?), et à vouloir des dirigeants issus d'elles et prônant intolérance et extrémisme.

1. En particulier la préface de Marcel Gauchet in *De la liberté chez les modernes*, Hachette 1980.

2. P.-L. Courier, *Œuvres*, lettre VII, éd. 1894, p.48-49.

3. Schumpeter, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Payot.

4. Hubert McClosky, *American Political Science Reviews*, juin 1964, p. 373-379.

Robert Dahl et les théoriciens de la polyarchie proclament que les groupes d'intérêts et non les individus abstraits agissent pour défendre des points de vue locaux. Outre la perfection démocratique que de tels auteurs mettent dans la non-centralité du pouvoir, relevons que le citoyen abstrait, seulement soucieux de démocratie abstraite et qui reste superbement isolé dans ses convictions, n'a pas voix au chapitre. Une démocratie en somme, débarrassée des porteurs de l'idéologie de la démocratie.

Plus encore, des spécialistes analysent les choix politiques comme regardant la théorie du marché<sup>5</sup> et considèrent non plus seulement un pur positivisme débarrassé de tout jugement de valeur, mais encore une balance gains/coûts propre à chaque individu ou groupe, supposé rationnel et conforme à l'aperception walrassienne des choix individuels fondés sur des échelles, non moins individuelles, de préférence.

Fondées sur un individualisme méthodologique moins abstrait, prenant en considération la rationalité limitée qui résulte de choix sous contrainte locale, les approches<sup>6</sup> de R. Boudon rendent compte de choix producteurs d'effets pervers et confirment le jugement de F. Hayek, selon lequel l'histoire n'est pas le produit des volontés, et surtout pas du constructivisme, des hommes mais résulte par effets de compositions de leurs actions effectives contradictoires et insuffisamment informées. Cette destruction des prétentions de la pensée rationaliste optimiste, celle de Condorcet, n'est pourtant menée que pour modérer les prétentions, tout comme les espérances, des promoteurs de changement social. L'idée, à tout le moins celle d'Hayek, est que la démocratie libérale et la société de marché sont meilleures non pas absolument, mais dans la mesure où elles ont fait leurs preuves, résisté au temps et aux intempéries ; n'est pas Prométhée qui veut.

Si certains, tel Crozier<sup>7</sup>, veulent

réintroduire de la liberté pour les acteurs au sein du système par l'effet du jeu dans le fonctionnement des organisations et des institutions, ils tempèrent par avance cette liberté en lui opposant qu'elle ne vaut qu'à l'intérieur du système et ne saurait jamais prétendre être une liberté de repenser (et donc de déconstruire) le système. Seule est concevable une ingénierie du social, et donc du politique, patiente et experte. On retrouve à l'œuvre le sociologue de Durkheim, aux côtés du conseiller du prince de Machiavel. Le peuple en tant que tel, classes affrontées ou pas, a disparu. Pourtant, le voici qui réapparaît conceptuellement avec René Girard<sup>8</sup>. Que nous dit cet auteur, et ceux qui partagent ses vues ?

Les hommes ne veulent rien en tant qu'un objet serait la cible de leur désir, moyen efficace de satisfaction de besoins perçus comme tels. Ils veulent ce qu'ils ne sont pas, poussés par leur essentielle incomplétude ; ils croient voir dans autrui, l'autre ou tous les autres, ce qui leur manque pour être, et ne se fixent sur des objets extérieurs que parce que les regards se sont croisés à propos de ceux-là. Les phénomènes mimétiques en découlent, car chacun est à autrui miroir et rival. D'où la fondation du social, lieu d'enfermement et de contention de la violence.

C'est précisément contre la contagion dangereuse, dont les manifestations empêchent la production de la volonté générale que Rousseau met en garde. L'amour-propre ou opinion de soi d'après le regard des autres ramène au choc des intérêts particuliers, explique Rousseau ; tandis que l'amour de soi, guide des « besoins absolus », mène chacun à voir l'intérêt général. Si chacun fait taire en lui la voix des autres, par laquelle il croit, à tort, entendre l'expression de ses propres préférences, il fait disparaître cet effet de miroir sans image d'une source réelle ; par là restitue-t-il la parole à l'être voulant le bien qui cherche à s'exprimer. C'est un point essentiel,

que conteste J.-P. Dupuy, me semble-t-il, et qui, d'après moi, fonde la démarche de Fourier<sup>9</sup>.

Que dit J.-P. Dupuy, relisant Adam Smith ? C'est dans la sympathie que nous devons rechercher les raisons qui nous font nous comporter. La sympathie, non la bienveillance. Si nous recherchons tels objets, concrets ou abstraits, marchandises ou positions, genre de vie ou réputation, c'est que nous sommes mus par le besoin d'être en sympathie avec les autres, c'est-à-dire de voir ce qu'ils voient, de partager leurs satisfactions, de bénéficier de leur approbation et de leur admiration, quitte à endurer leur jalousie. D'où les désordres ? C'est moi qui le demande.

Le peuple, là-dedans ? Il revient, disions-nous, et en ce sens qu'ainsi nous échappons à l'aperception de l'aliénation et de l'exploitation. Comment ? Si Dupuy voit juste sur ce que pense Smith, si ce dernier a raison, alors les hommes ne sont victimes d'aucune illusion. Il n'y a en effet rien d'autre à désirer, que ce qu'ils désirent ; la possession n'est que substitut à la violence destructrice de l'autre. Tout au plus, et ici nous retrouvons Hayek, y en a-t-il pour réussir mieux que d'autres, à la fois à percevoir et à obtenir, ce qui est le plus désirable (et le devient d'autant, notons-le). La question de la justice, centrale chez Hayek, ne nous occupe pas ici ; retenons ceci : que nul ne peut prétendre être trompé, ou empêché de désirer.

En effet, Dupuy rappelle que Smith « découvre » l'identité entre les deux principes opposés par Rousseau : amour de soi et amour-propre. Et que signifie cette remarquable

5. En particulier Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, 1957.

6. R. Boudon. En particulier : *Effets pervers et ordre social* et *La Place du désordre*, Puf, 1977 et 1984.

7. Crozier et E. Friedberg, *L'Acteur et le Système*, Seuil, 1977.

8. R. Girard, *La Violence et le Sacré*, Grasset, 1972.

9. J'achève un ouvrage sur Fourier : *Critique du libéralisme, au nom des passions libérées du « raisonnable »*.

avancée de la pensée? Elle aboutit à ceci, que les hommes croyant agir égoïstement se trompent eux-mêmes (plus besoin d'aliénation, ni d'exploitation); ils ne cherchent (au vrai, mais ils l'ignorent) que l'admiration des autres; alors, écrit Dupuy<sup>10</sup>, «les richesses ainsi accumulées par les puissants, prisonniers de l'infini de leur désir, n'ont aucune commune mesure avec leurs besoins réels. Le surplus ne peut donc qu'être redistribué à la masse des pauvres, dont le sort est ainsi rendu autrement agréable que s'il leur fallait compter sur la justice ou l'humanité des plus riches». Passionnant! et que d'exaltantes perspectives! Cette théorie appellera quelques remarques plus loin. D'autre part, Dupuy citant Hayek affirme la «dissipation de l'illusion synoptique», c'est-à-dire que l'ensemble du savoir sur la société est proprement indisponible, non mobilisable; les individus détiennent, à eux tous, une énorme masse de savoir, mais il n'est pas de lieu où ce savoir pourrait être mis en œuvre par un opérateur à la fois conscient et efficient.

Il en résulte (outre l'impraticabilité, mais non pas l'impensabilité, d'une régulation volontaire centralisée) l'inanité de toute pensée de l'exploitation. Cette conclusion n'est pas explicitement tirée par Dupuy, mais à l'évidence elle alimente la conception hayekienne de la société. Aucune perspective d'ensemble ne nous permet de désigner une construction du social qui résulterait de l'arbitraire des exploités et, sans même parler de notre incapacité à la saisir, celle-ci ne peut exister, dans la mesure où aucun acteur extérieur au marché n'est à même de définir des règles obligatoires pour les exploités, efficaces et auxquelles pourtant l'exploiteur échapperait. Le jeu est bien «catalactique» pour tous. Puisqu'aucune notion des buts collectifs et des valeurs collectives n'est synthétisable, il ne nous est accordé que de concevoir et vouloir de l'indivi-

duel.

Comme chacun ne peut désirer et calculer que pour lui-même, au risque de produire la monstruosité (dans laquelle il n'y a que des perdants), la démocratie n'a de sens que comme respect maximal du *kosmos*, ordre naturel émergent (on retrouve Burke). Ainsi le peuple réapparaît-il, non comme monades sachant le bien et voulant le produire, mais comme enchevêtrement d'individus imparfaits, qui apprennent empiriquement le besoin qu'ils ont les uns des autres et découvrant les procédures efficaces d'échange. Seulement, ces gens tireraient de leur ignorance les conclusions logiques, s'ils étaient logiques. Or, s'ils sont ainsi ignorants de ce qu'ils devraient savoir pour produire de l'ordre global efficace à volonté, il nous faut comprendre qu'ils ignorent cette ignorance; qu'ils ne se connaissent pas pour ce qu'ils sont, qu'ils sont en somme dupes. Dupes mais non aliénés; dupes de leur propre prétention, qui les pousse à refuser d'accepter l'extériorité du tout social.

À l'opposé, nous trouvons la pensée de l'autonomie, telle que la conçoit C. Castoriadis. Pour reprendre les termes de J.-P. Dupuy: «l'autonomie, c'est l'autoconstruction explicite, lucide, réfléchie et délibérée, qui implique une mise en question illimitée de l'institution établie de la société»<sup>11</sup>. Toute la question de la fondation de la société tient en ce que, si nous ne croyons ni en un démiurge ni aux lois de l'histoire, il faut bien que nous admettions que, partout et toujours, les hommes ont bâti leurs institutions, établi des systèmes de valeurs. Cependant, ils peuvent se persuader qu'il n'en est rien, en invoquant les autorités extérieures, ci-dessus mentionnées, et, de façon générale, l'autorité transcendante de la société sur ses membres. Ou bien, ils peuvent se déclarer maîtres du processus. Il est clair que le passage de l'autoconstruction, déguisée en hétéronomie, à l'autonomie nécessite un boulever-

sement du social, par le passage à une société d'individus, lesquels ne peuvent apparaître qu'au prix d'un travail du social sur lui-même; ce passage aboutit encore à un risque grave, celui de voir la «volonté générale» dégénérer en loi du nombre, en intérêts particuliers.

Ce débat conduit à poser l'inévitable question de la nature humaine. Existe-t-il une nature humaine que la raison soit capable de représenter, sans conflit, comme identité à soi compréhensible? Les hommes peuvent-ils ressembler, dans leur existence sociale, à l'image projetée par leur raison? Ou bien chaque homme est-il construit sur un antagonisme interne entre raison et pulsions, forces obscures qui rendraient illusoire la proclamation des droits de l'homme, droits naturels?

De là, peut-on concevoir une société pacifiée, fondée sur un libre consentement et fonctionnant sur un corps de règles raisonnables, assurant à chacun la liberté, ou bien, à l'inverse, est-il inévitable que toute formation sociale soit ordonnée à partir d'un appareil de domination, produit et métaphore de ces inexpiables conflits entre raison et pulsions, sur quoi se déchargent les sujets déchirés, en servitude volontaire de ce maître, qui les conduit hors d'eux-mêmes, dénomme pour eux intérêts, valeurs, différences à autrui et homologie à soi, au nom de quoi, guerres et oppression, dénégation et détestation, reportées sur l'Autre, sont supportables parce que légitimés par le sacré?

Aussi bien peut-on se demander alors, et c'est une interrogation fréquente, si la résistance à l'oppression (totalitaire) de l'état ne passe pas par l'identification de soi aux traditions, c'est-à-dire aux particularités locales, par lesquelles les hommes se reconnaissent comme

10. J.-P. Dupuy, *Logique des phénomènes collectifs*, Ellipses, 1992, p.128.

11. J.-P. Dupuy, *op. cit.*, p. 218, cf. Castoriadis, «Pouvoir, politique, autonomie», *Revue de métaphysique et de morale*, 1988, n° 1.

individus ou, à tout le moins, hommes singuliers? Dans ce cas, rompre avec les traditions, loin de mener à quelque progrès, quelque voie vers l'humanité réconciliée et unifiée, n'est-ce pas dénuder les hommes face à la domination des appareils investis de l'autorité politique?

Toute prétention de bâtir là un homme reconsidéré ne mène-t-elle pas, partout et toujours, à la négation de l'homme réel, vivant, singulier, inapte à se représenter lui-même et insusceptible de toute programmation sans dénaturation. Aussi bien, toute théorisation, pensée globalisante, sur la place de l'homme dans le monde ne mène-t-elle pas, qu'elle le veuille ou non, à une emprise sur les êtres, emprise non pas de la raison, mais d'une dimension particulière de la raison, désincarnée, niant la capacité d'auto-organisation des individus concrets en formations sociales, appelant de ses vœux une révélation de l'ordre humain transcendant et se croyant apte à le faire venir au jour? Faut-il voir là, dans cette aptitude particulière à l'auto-illusion, le péril majeur que nous nous faisons à nous-mêmes courir?

C'est à ce point que nous en sommes arrivés, depuis que nous sommes convenus de la supériorité du compromis libéral-démocrate, expérience faite de la voie des transformations dogmatiques. Notre système de régulation du social repose finalement sur deux instances; le marché comme ordonnateur des préférences, les experts comme agents fonctionnels, en charge du déchiffrement des informations produites par les unités locales de gestion des ressources. Ceci fait de nous les héritiers des économistes optimistes, d'une part, des doctrinaires libéraux, d'autre part, Adam Smith et Guizot. Des premiers nous avons retenu l'autorégulation du social, le progrès comme effet émergent; des seconds, la compétence naturelle des individus éclairés et des groupes intermédiaires

pour retraduire à l'usage de tous, producteurs et consommateurs, ce qu'ils ne sauraient globaliser des indications du marché, et pour éclairer sur les potentialités, les opportunités à saisir.

Reste un postulat fondateur, celui d'après lequel le désir de richesse est un substitut pacifique à la soif de pouvoir; le désir acquisitif, fondé sur l'échange libre, perçu comme profitable à tous, en lieu et place de la violence accaparatrice, fondée sur la privation d'autrui<sup>12</sup>. Depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle et la fondation «utopique» du capitalisme, pourtant, les choses ont bien changé. Que dirait Auguste Comte, qui prévoyait une société industrielle, scientifique, positiviste et pacifique<sup>13</sup>.

## UTOPIE, COLLECTIVISME, TOTALITARISME

Nous portons sur l'utopie un jugement sans appel<sup>14</sup>, et on nous affirme de partout que nous n'en voulons plus. Ce refus de l'utopie, intellectuellement argumenté, est passé dans le sens commun, sous la forme d'une aversion générale pour toute croyance en la bénévolence humaine; comme si chacun était à ce point prévenu contre lui-même et ses pulsions mauvaises, qu'il s'était convaincu de devoir verrouiller son esprit à toute pensée du non-advvenu. Si cette représentation naturaliste de l'homme (mauvais) est nécessaire ou pas au règne de la marchandise et de son corollaire, l'insertion salariale dans le social, c'est question de jugement porté sur l'historicisme et sur les effets émergents; n'en débattons pas ici.

Comme l'écrivent Luc Ferry et E. Pisier-Kouchner<sup>15</sup>: «avec l'émergence du mal totalitaire s'écroule l'idée de progrès et avec celle-ci le double espoir d'une unification sociale a-conflictuelle et d'une dynamique démocratique égalitaire». Notons cependant le caractère rétro-actif de cette perception conservatrice; les années d'après-guerre, jus-

qu'au retournement néolibéral des années 70, ont été traversées par l'édification de l'état-providence et l'affirmation de la nécessaire et légitime maîtrise du social et du politique sur le progrès; «l'antihazard» a bel et bien été invoqué, et il a fonctionné.

Or, cette pensée du progrès, nous dit Marcel Gauchet<sup>16</sup> est une «pensée héritée», tant libérale que marxiste, et c'est cette pensée du progrès en marche, cet historicisme, qui nous empêcherait de saisir le phénomène totalitaire. Fascisme et stalinisme ne seraient autres que les mises en pratique de deux pensées, la pensée libérale pour le premier, laquelle nie les contradictions d'une société supposée unifiée et pacifiée par le capital; la pensée marxiste pour le second, laquelle affirme la possibilité et donc la nécessité du dépassement de la société de lutte des classes, l'avènement d'une société incarnée en l'État du peuple réconcilié et unifié.

C'est précisément cette unité du tout social qui formerait l'assise de l'État totalitaire, avènement illusoire d'une réalité niée par les faits mêmes: «mensonge et terreur vont de pair dans la mesure où le démenti des faits à la doctrine doit être effacé par tous les moyens»<sup>17</sup>. De sorte que la violence serait constitutive du totalitarisme, en ce qu'il n'est qu'un discours vain sur une société impossible, et pourtant donnée (et subie) comme réalisée ou en cours de réalisation. Puisque le discours nie la réalité, se prétend supérieur à ce qui en est perçu, qu'il est savoir suprême sur ce quelle doit être, il faut bien en pratique imposer aux hommes la pseudo-réalité par voie de coercition.

12. Cf. Raymond Aron, *La Société industrielle et la Guerre*, Plon, 1958.

13. Cf. Ph. Riviale, *Misère de la polémologie*, avril 1992.

14. Cf. Bronislaw Baczkowski, *Les Imaginaires sociaux*, Payot p. 127-130 en particulier.

15. *Traité de science politique*, dir. Gravitz et Leca, T.2, p. 118, «Théorie du totalitarisme».

16. Marcel Gauchet, «réflexions sur l'État totalitaire», *ibid. Esprit*, juillet / août 1976.

17. Luc Ferry et E. Pisier-Kouchner, *op. cit.*, p. 120.

D'où la conclusion de Luc Ferry et E. Pisier-Kouchner: «On peut se demander si la leçon de l'expérience totalitaire n'est pas de mettre fin aussi au rêve égalitaire»<sup>17</sup>, et ces auteurs enchaînent en un syllogisme ravageur: un, les hommes naissent égaux et le projet d'harmonie sociale a pour corollaire l'égalité des conditions qui résulte à la fois de l'éthique et de la pratique démocratiques; deux, le totalitarisme (c'est-à-dire le projet d'harmonie sociale en actes) mène à l'exploitation et à la domination; trois, en voulant l'égalité, on produit l'atomisation de l'individu seul face à l'État.

Il est bon de s'arrêter là quelque peu. Pas d'harmonie sociale sans égalité; vouloir réaliser l'égalité mène à l'écrasement de l'individu; tel est le problème posé. Or il n'est pas certain qu'il doive en être ainsi. L'harmonie sociale n'est qu'un jugement de valeur; l'égalité est un état de fait. Vouloir l'égalité n'est pas une demande sociale de même nature que souhaiter l'harmonie. L'égalité ne peut s'obtenir par voie d'auto-organisation; il y faut une autorité instituante, et sans doute aucune autorité de ce genre n'est-elle capable d'y réussir. L'harmonie sociale peut résulter d'une acceptation des différences et, plus, d'une utilisation des différences comme stimulant de l'harmonie, à condition que des règles connues de tous permettent à chacun de connaître, non pas les coûts et gains de chaque action, morcelée dans un univers dominé par la valeur d'échange, mais le rapport à soi, la valeur d'auto-édification de soi, contenus dans un système d'appropriation collective de l'espace intersubjectif. L'analyse du totalitarisme comme produit du projet d'unification sociale repose sur le constat, tel en particulier qu'opéré par Hannah Arendt, d'une violence faite aux individus isolés, aux masses amorphes, par une tyrannie étatique. Cette «expérience absolue de la non-appartenance au monde», que subissent des hommes, isolés les uns des

autres, chassés de leur propre vie privée, trouve sa source, dit H. Arendt, dans «le déracinement et l'inutilité dont ont été frappées les masses modernes depuis le commencement de la révolution industrielle». Mais aussi, ajoute-t-elle: «la source de toutes les inquiétudes et de tous les soucis qui rendent la vie humaine pénible et angoissante était tarie», lorsque se dessina la crise de la société de classes qui mena à l'expérience totalitaire. Ce qui signifie que le sentiment d'indignité, ce qu'Arendt nomme «immatérialisme», préexistait à l'État totalitaire, et que celui-ci s'est édifié sur cette base.

Aussi, est-ce bien la passion de l'égalité qui conduit au totalitarisme? Ne conduit-elle pas seulement à ce «pouvoir doux et tutélaire» qu'évoque Tocqueville? Luc Ferry et E. Pisier-Kouchner écrivent: «Tocqueville reste inattentif aux tendances inégalitaires, pensées ou effectives en son temps. S'il prévoit l'atomisation sociale comme effet de l'égalitarisation des conditions, il n'imagine pas qu'au sein même du processus égalitaire émergent l'idéologie qui proclame et le système qui donne forme effective à de nouvelles inégalités». Ils paraissent en tirer l'imprévision, par Tocqueville, d'un effet pervers au sein du processus d'égalisation. Or, que dit Tocqueville?<sup>18</sup> «L'idée d'une pareille entreprise [assujettir indistinctement tous les sujets aux détails d'une règle uniforme] ne s'était jamais présentée à l'esprit humain et, s'il était arrivé à un homme de la concevoir, l'insuffisance des lumières, l'imperfection des procédés administratifs et surtout les obstacles naturels que suscitait l'inégalité des conditions l'auraient bientôt arrêté dans l'exécution d'un si vaste dessein», et «je ne doute pas que dans les siècles de lumières et d'égalité comme les nôtres, les souverains ne parvinssent plus aisément à réunir tous les pouvoirs publics dans leurs seules mains, et à pénétrer plus habituellement et plus profondément

dans le cercle des intérêts privés, que n'a jamais pu le faire aucun de ceux de l'Antiquité. Mais cette même égalité qui facilite le despotisme, le tempère». Suit le passage bien connu: «Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde». Il décrit alors cet homme «étranger à la destinée de tous les autres», ces hommes «semblables et égaux qui tourment sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leurs âmes».

Ces hommes, nous-mêmes, voyons le bien, ce sont les hommes de la société marchande, et non pas ceux, plus pitoyables encore, qui cessent de s'intéresser à leur propre bien-être, et dont parle Hannah Arendt. Des hommes brutalement jetés hors des repères jusque-là tracés par les structures de régulation. Entre les uns et les autres, un effondrement s'est produit. Aussi le «pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort, [qui est] absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux»<sup>19</sup> ne s'applique qu'aux premiers. Celui qui ne cherche «qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance», c'est ce pouvoir que nous recherchons, non pas incarné dans un homme ou un corps irresponsable, qu'évoque Tocqueville, mais le pouvoir d'une organisation quasi abstraite, qui produit ses effets prévisibles et éloigne de nous la guerre, le vol et les grandes peurs.

La fameuse question «que ne peut-il leur [= nous] ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre?», posée par Tocqueville, conduit brusquement de l'autre côté. Ici est la rupture. Notre société est celle de l'individu. Il s'en faut de très peu que, subitement, elle se transpose, presque inchangée, en société de l'unanimité réalisée, comme réponse au désarroi de l'inanité tout à coup

18. J'utilise l'édition G-F, 1981, de *De la démocratie en Amérique*, t.2, p. 383-385.  
19. *Id.*, p. 385.

révélée des désirs d'acquisition et d'identification à des modèles subitement évanouis; où l'oubli des autres, déjà advenu, conduit d'un coup à l'oubli de soi, à la recherche affolée d'un miroir mimétique, celui d'une totalité dans laquelle chacun, absent subitement de lui-même, se voit, résigné et extatique, sous les traits de tous les autres, à lui semblables dans la dépossession.

Ma thèse est:

– que les régimes dits totalitaires se sont édifiés sur des sociétés inégalitaires dans lesquelles les repères furent brutalement privés de sens, et où le reflux de l'ordre instituant laissa à nu la violence jusque-là contenue, mais non éliminée par une socialité alors évanouie;

– qu'ils ont pris la forme de despotisme irresponsable dont parle Tocqueville, précisément parce que la pure force demeurerait le seul objet de désir et le produit d'un désarroi unanime;

– que leur totalitarisme, c'est-à-dire les caractères que l'on range sous ce terme, s'explique par l'écart entre une société d'individus soucieux de leurs intérêts particuliers, paysans, ouvriers, ou classes moyennes, et l'affirmation d'un État absolu, dont la prétention était d'édifier un tout dans lequel devait se fondre l'hétérogénéité effective; d'où la nécessité de rejeter dans un passé fautif, tout ce qui rattachait à l'ancienne socialité;

– que les dirigeants eux-mêmes savaient à quel point les valeurs individualistes prévalaient, et qu'ils pensaient devoir en arracher leurs sujets<sup>20</sup>.

Le projet est essentiellement de collectivisation; non pas seulement ni nécessairement de collectivisation des moyens matériels de production, mais de l'univers social lui-même. Cette collectivisation forcée fonde le projet. Mené par un opérateur extérieur, en l'espèce un groupe armé d'un savoir absolu, unifiant, irréfutable, historiciste du devenir social, ce projet est imposé à des individus devenus indignes, désar-

més devant la clairvoyance (supposée) des dirigeants; reclassés, séparés en fractions reprises de l'ancienne société, mais réédifiées en un système nouveau d'obligations et de récompenses; ensemble ces fractions sont investies d'une mission (régénérer la nation par le travail; bâtir la société d'abondance) dont aucune n'a la maîtrise; l'intelligence de la transformation annoncée comme totale et rédemptrice n'appartient qu'à ceux qui parlent au nom de la vérité.

Le propre des régimes qualifiés de totalitaires est de, non pas faire disparaître, mais au contraire donner un statut à des groupes sociaux, qui deviennent fonctions sociales; ainsi en va-t-il en URSS de la paysannerie, des ouvriers et des cadres. Il ne s'agit nullement de détruire l'inégalité de fait, mais d'édifier un ordre sur des catégories économiques dotées d'un statut politique qui n'existent que dans et par la parole instituant de l'autorité centrale. Centrale ici ne veut pas dire centralisée, mais centrée autour d'un savoir dont aucune fraction n'est dépositaire, et qu'aucune ne peut, de façon autonome, mettre en pratique.

Ce qu'on nomme, après H. Arendt en particulier, totalitarisme apparaît, dès lors que la transformation rédemptrice annoncée devient d'évidence impraticable et que le danger, destructeur de l'ordre social, provient à présent du risque que soit rendue publique cette impraticabilité, d'où il adviendrait que cette parole, seule instituant du social, origine et miroir de tous les sacrifices, serait bientôt perçue par tous comme une fausse croyance. C'est pourquoi toute action, toute pensée, qui pourraient contribuer à rendre manifeste l'écart qui se creuse entre le dire et le faire, doivent être impitoyablement réprimées, et ce, bien plus durement chez les dépositaires du discours officiel que chez les simples exécutants, sur lesquels la tyrannie ne s'abat que pour leur faire oublier les contenus

caducs de l'ancienne socialité.

Le travail de Gabor T. Rittersporn<sup>21</sup> rend compte de cette dérive, dans le cas soviétique. Il permet en particulier de mesurer les contraintes de fait auxquelles se heurte le fonctionnement d'un régime de collectivisation planifiée. Ainsi démonte-t-il le mécanisme des purges en URSS: «Ce qui a très probablement précipité le déclenchement de la guerre intestine de 1936-1938, c'est le mécontentement populaire engendré précisément par l'arbitraire, la corruption et l'inefficacité de la direction. Ce que voulaient les partisans d'un État corrigeant ses tares, c'était le maintien des prérogatives et de la position dirigeante d'un appareil de moins en moins à même de quadriller la société et toujours plus menacé par la désobéissance sournoise, mais croissante, des masses»<sup>22</sup>. Ce n'est pas ici le lieu d'analyser les effets pervers d'un système qui se donne à voir comme scientifique, rationalisateur, planifié, transparent de la gestion du social, et qui fonctionne en fait sur une cascade d'arrangements locaux, de combinaisons pour pallier les erreurs et les revirements incessants de l'autorité supérieure, elle-même accablée de demandes inconciliables et de peurs de ses propres inconséquences; d'une quasi-féodalité d'accords occultes entre responsables et subordonnés, pour échanger protection contre docilité, et imperméabilité à l'égard de l'autorité centrale, l'ennemie de tous.

Ce qui nous importe ici, c'est de dire que la notion de totalitarisme risque de masquer une réalité écrasante, à savoir les ressorts effectifs d'une tyrannie d'un genre nouveau. D'abord, que celle-ci s'est édifiée sur un support sans précédent à notre échelle historique: une société

20. Voir L. Dumont, *Homo aequalis*, et Ph. Riviale, *La Conjuration*, éd. L'Harmattan, sur ces points.

21. Gabor Thomas Rittersporn, *Simplifications staliennes et complications soviétiques*, coll. « Ordres sociaux », EHESS, 1988.

22. *Id.*, p. 33.

devenue foule. L'Allemagne au début des années 30, la Russie en 1917 ont vécu ce reflux d'ordre, consécutif au retrait des capitaux, des liaisons signifiantes, par quoi chacun était inséré dans un système d'obligations, de représentations, de gratifications. Comment, pourquoi ce subit surgissement du néant social, je ne puis m'en expliquer ici, et je renvoie le lecteur à d'autres travaux<sup>23</sup>. Qu'il n'est pas d'édification instantanée et, une fois pour toutes, d'un tel régime, ensuite. Il est illusoire de croire qu'une parole auto-instituante suffit pour faire fonctionner un ordre social; il y faut un travail incessant de va-et-vient entre une autorité, elle-même prise en charge, et des exécutants, semblables à nous dans leur indéfectible scepticisme. La fondation est sans cesse à renouveler, des victimes à désigner à nouveau après chaque déchirure du voile, à chaque transgression du dogme, et surtout si c'est l'autorité qui y a été contrainte; le retour à la mémoire de l'ancienne socialité, toujours redoutable, doit être empêché par de nouveaux discours, de nouvelles preuves, de nouvelles actions irréversibles, surtout, pour persuader les hommes nouveaux que jamais ils ne retrouveront l'homme ancien qu'ils ont été ou dont ils ont entendu parler.

Je ne prétends pas ici m'opposer à l'analyse que mène Raymond Aron dans *Démocratie et Totalitarisme*, ni même à la thèse centrale d'Hannah Arendt, sur le rôle central de l'idéologie comme métaphysique et comme science, disant le sens et fixant les procédures, pour la réalisation d'un réel transcendant. Je ne veux ici qu'étudier le lien utopie/totalitarisme, par le biais de la parole collectivisatrice, instituant le social. La question est donc de savoir si toute pensée énonciatrice d'une rationalité du réel, qu'il suffit de connaître pour la faire apparaître, est en soi une pensée totalitaire, contenant en germe l'État totalitaire, sans qu'on ait à examiner les

modalités effectives de son éventuelle mise en pratique. À cette question, les analyses du phénomène totalitaire, telle celle menée par H. Arendt, répondent en affirmant l'impossibilité par essence de la vérité d'une telle pensée, nécessairement historiciste et potentiellement totalitaire, puisque toute mise en pratique aboutira à la violence déchaînée de ceux qui, du haut de la théorie/idéologie/science, tenteront vainement de plier les hommes et les choses. La raison ne peut connaître les lois de développement des sociétés.

Que voyons-nous donc dans la collectivisation autoritaire? S'agissant par exemple des collectivisations forcées des campagnes soviétiques et chinoises, elles ont consisté en, et abouti à, un cortège de malheurs: chute des productions, gaspillage des ressources, refus du travail; répression et délation, déportations et déshumanisation<sup>24</sup>. Le sophisme consisterait à mettre en avant le caractère prématuré, les conditions objectives non réunies, l'obstacle des mentalités paysannes, ou encore l'excessive priorité accordée à l'industrie et la subséquente exploitation des campagnes comme moyen efficace de l'accumulation primitive. Cette position n'est pas défendable. Dire ce qui précède, c'est décrire le fait-même de la collectivisation autoritaire. Par définition, si aucun des aspects ci-dessus énoncés n'existait, il n'y aurait pas de collectivisation autoritaire; faute d'objet, faute de sujet agissant.

Quel est ce sujet agissant? C'est ici la question de l'intériorité/extériorité du social qui est en jeu. L'invention d'un collectif transcendant est le levier employé par un groupe autoritaire pour s'emparer de collectifs concrets, ou pour constituer comme tels des individus, des ressources, en déréliction, et pour en faire des fractions opérantes dont je parlais plus haut.

Si nous considérons à présent, et ce n'a pas toujours été ainsi, comme un axiome de la philosophie politique,

l'impossibilité de concevoir un collectif transcendant se connaissant pour tel, il nous est aisé d'en déduire l'imposture radicale de ceux qui parlent en son nom: avant-garde du prolétariat, guide du peuple, etc. Reste que deux lectures sont possibles pour prédire (ou, plus commodément, pour rendre compte) de ce qui advient de cette collectivisation d'un ensemble social. D'une part, la théorie des effets émergents; l'impossibilité de produire en fait ce que des volontés ont élaboré «a priori», d'après leurs représentations, et non d'après un inconnaissable réel. D'autre part, celle de l'essence mauvaise de la volonté de puissance, laquelle, si on lui donne libre cours, développe les plus dangereux penchants: goût du pouvoir, indifférence aux souffrances subies, mystique du sacrifice, retour en force des divinités obscures, dévoreuses d'hommes.

Dans la mesure où les hommes assujettis résisteraient à l'impératif proclamé, moral ou historique, il devient clair, pour les détenteurs du savoir, qu'il y a là confirmation de leur mission; les hommes concrets se montrent en effet incapables de vouloir leur propre régénération, de réduire l'écart entre ce qu'ils sont aujourd'hui et ce que commande leur devenir. Dès lors, le collectivisme produit des effets spécifiques non au collectivisme, mais à toute socialité réprimée, voire déniée. Le collectif transcendant supposé réalisé, avec les caractères à lui propres: esprit collectif, abnégation, amour du groupe, frugalité et abstinence acceptés comme gages d'un avenir radieux, tout cela déqualifie les valeurs jusque-là légitimes et contraint les individus à des comportements adaptatifs<sup>25</sup> dont on peut dire qu'ils chas-

23. Voir Ph. Riviale, *Misère de la polémologie*, op. cit.

24. Voir cependant C. Castoriadis, *La Société bureaucratique*, t. 1, 10/18, «L'exploitation de la paysannerie sous le capitalisme bureaucratique», en particulier p. 299 et suivantes. Voir aussi G. T. Rittersporn, op. cit., p. 56-60 sur le fonctionnement effectif de l'agriculture soviétique.

sent en nous l'humain<sup>26</sup>.

Si nous reprenons la question du totalitarisme sans nous laisser enfermer dans le système de représentations libéral-démocrate, que pouvons-nous conclure? D'abord avec C. Lefort, «on ne l'a pas assez remarqué, ces délires opposés (délire "bourgeois" décriant, délire "communiste" vantant) s'entrechoieraient curieusement dans le mythe d'un système parfaitement cohérent désigné comme totalitarisme absolu ou comme socialisme, mais toujours présenté comme radicalement différent des systèmes capitalistes connus de nous»<sup>27</sup>.

Deux remarques s'imposent: l'une, que la thèse selon laquelle une idée peut mener le monde (y compris vers le gouffre) est étrangère elle-même, non seulement à la conception matérialiste de l'histoire, mais encore à toutes les études menées sur les pratiques sociales, par des auteurs aussi différents que J. Schumpeter, M. Crozier ou R. Boudon; l'autre, que l'hypothèse, constitutive de la thèse ci-dessus, et d'après laquelle les individus abandonnent, dans le régime totalitaire, et à son profit, leurs caractères individuels, ne tient compte d'aucune de ces «structures de situation», de ces «rationalités sous contrainte», précisément analysées par R. Boudon<sup>28</sup>. De sorte que l'«irrationalisme», le caractère «incompréhensible» des régimes totalitaires, qu'on nous présente comme les effets d'une monstrueuse altérité, ne sont en vérité que des figures extrêmes de la violence contenue dans nos propres sociétés et que la configuration libéral-démocrate constitue au mieux un rempart (provisoire) pour les groupes les plus favorisés, protégés par des structures et une culture de la non-violence fortement intériorisées.

Comme l'écrit I. Wallerstein<sup>29</sup>: «Les fautes [que les États révolutionnaires et/ou socialistes] ont commises, les limites qui ont été les leurs, les effets négatifs qui peuvent

leur être imputés relèvent du bilan du capitalisme historique et non de celui d'un hypothétique système historique, ordre mondial socialiste, qui n'existe pas pour le moment. L'intensité de l'exploitation du travail dans les États socialistes et/ou révolutionnaires, la négation des libertés politiques, la persistance dans ces sociétés du sexisme et du racisme, tout cela a beaucoup plus à voir avec le fait que ces États continuent d'être localisés dans les régions périphériques ou semi-périphériques de l'économie monde capitaliste qu'avec les propriétés particulières d'un nouveau système social». En résumé, les «tyrannies totalitaires» loin de résulter de l'excès de volontarisme des hommes, ni de leur nature mauvaise, seraient le produit catastrophique d'une pensée atrophiée, accaparée par la volonté de puissance de groupes organisés, subitement projetés au pouvoir par l'effondrement d'un système de régulation/domination. C'est pourquoi nous devons, pour apprécier les liens existants entre utopie et totalitarisme, nous rappeler que:

– les phénomènes étudiés ne sont compréhensibles qu'à partir de catégories, intelligibles pour nous comme pour les acteurs (et victimes), véhiculées et valorisées par notre propre histoire, d'état, de classes, de races, de marchandise, de valeur et non-valeur marchande, de domination étatique légitime, de soumission aux règles instituées. Ces catégories et non pas d'autres, celles d'une introuvable utopie, ont été les matériaux de cette pensée «totalitaire», pensée dans le monde et non hors du monde;

– les groupes dirigeants se sont appuyés, non sur une projection d'un monde idéal, mais sur les dures réalités du monde comme il va. Ils ont voulu mettre au travail, réordonner, rendre militante une population qu'ils ont prise, erratique, abasourdie par l'effondrement des valeurs et des structures de domination et de régulation.

De sorte que le totalitarisme a essentiellement résulté d'une tentative folle (mais non insensée) pour rétablir un ordre instituant, face au vide. L'ordre qu'ils ont institué écrasait les principes humanistes patiemment consacrés dans l'aire libéral-démocrate; il s'est révélé à la fois trop contraignant et trop peu acceptable pour durer; il a produit des effets déstabilisants et a tenté d'y remédier par une violence destinée à reporter à l'extérieur l'entropie; fondé sur l'extrême désarroi résultant d'un désordre vertigineux, il ne pouvait assumer à la fois la normalisation de la situation et les regards critiques qui en auraient résulté. Ce caractère extrême, cette incapacité d'assurer un ordre pacifié et durable ne fait que poser la question de l'institution du social. Ainsi que le relève Castoriadis<sup>30</sup>, l'aliénation sociale tient dans ce qu'il nomme «autonomisation des situations imaginaires dans et par l'institution». En d'autres termes, l'institué, instance de commandement, échappe aux groupes qui l'ont produit et devient source de tout savoir sur le monde. Et il pose la question de ce que peut contenir, dès lors, le projet révolutionnaire (de désaliénation). Ni société sans institutions ni institution bonne pour toujours; ni anarchie ni législateur suprême, car l'institution, une fois établie, asservira de nouveau la société à des significations imaginaires. La seule solution «ne peut être que la visée d'une société capable d'une reprise perpétuelle de ses institutions». ■

25. Cf. S. Goffman, *Asiles*. Mieux encore, 1984 de G. Orwell.

26. H. Arendt, *Le Système totalitaire*, Points-Seuil, p. 173-174.

27. Claude Lefort, éléments d'une critique de la bureaucratie, p. 156.

28. Voir en particulier *Effet pervers et ordre social* et *La Place du désordre* déjà cités.

29. I. Wallerstein, «Le capitalisme historique», *Mythe et Réalité du progrès*, p. 106.

30. Cornelius Castoriadis, *La Société bureaucratique*, t. 1, 10/18, p. 53.