

CONTRIBUTIONS LIBRES

De la terreur nazie au meilleur des mondes cybernétique

Réflexions sociologiques sur les tendances totalitaires de notre époque^[1]

Cet article est consacré à une sommaire mise en lumière des correspondances que l'analyse sociohistorique, aidée d'un peu de philosophie, peut établir entre la forme " archaïque " du totalitarisme (dramatiquement illustrée par le nazisme), et la dimension virtuellement totalitaire qui est impliquée dans le déclin contemporain du politique et des institutions universalistes au profit d'une emprise directe des régulations organisationnelles et systémiques. C'est ce déclin qui est, selon moi, caractéristique du développement actuel des champs économiques, techno-scientifiques et médiatiques, c'est-à-dire de tout ce qui tend à s'imposer aujourd'hui sous le nom de " globalisation ".

Ce texte tente plus particulièrement de répondre à une question qui me fut posée par les organisateurs de la première rencontre des Séminaires Fernand Dumont et qui s'énonçait ainsi : " la défaite des totalitarismes historiques du xx^e siècle en a-t-elle emporté toutes les formes? ". J'ai placé ma réponse sous le signe des deux célèbres romans de George Orwell et d'Aldous Huxley : dans les deux cas de figure que j'ai évoqués et qui sont historiquement décalés mais structurellement complémentaires si on les rapporte au modèle de la société moderne " libérale et démocratique ", mon analyse rattachera le phénomène totalitaire à la crise dans laquelle est entrée la modernité universaliste, libérale et démocratique sous l'effet du développement du capitalisme industriel. La première version historique du totalitarisme illustre alors une tentative " archaïque " et volontariste de résolution de cette crise de la modernité, alors que dans la seconde, c'est à travers la mise en place de mécanismes immédiatement opérationnels de régulation et de gestion des rapports sociaux, qu'une subversion intérieure des idéaux modernes est réalisée dans les sociétés capitalistes les plus avancées. J'ajoute que cela s'opère sous l'égide de l'hégémonie que les États-Unis exercent dans le monde contemporain " postmoderne ". Il va sans dire que le lecteur ne trouvera ici qu'une présentation cursive de cette analyse dont l'argumentation, pour être bien étayée, devrait suivre des sentiers autrement plus escarpés^[2].

Cet essai comporte quatre volets. Le premier est consacré à la présentation d'une typologie des modes de régulation sociaux. Sur cette base, je tenterai dans un second temps de saisir comment une crise de l'idéologie des Lumières est résultée du déploiement du capitalisme. Dans un troisième temps, le développement du nazisme sera analysé dans le contexte de cette crise, pour en saisir les caractères les plus généraux. Enfin, c'est à la lumière de cette forme extrême de totalitarisme qu'a représentée l'Allemagne nazie que je tâcherai de saisir l'horizon totalitaire qui est impliqué dans l'émergence du

nouveau mode systémique de régulation du social qui se substitue progressivement à la dynamique éthico-politique caractéristique de la modernité, une émergence que l'on désigne aussi par la notion de postmodernité[3].

Je reconnais d'emblée que l'hypothèse explorée ici est assez osée et qu'elle va à l'encontre d'une certaine mythologie de l'élargissement progressif et globalement continu de la liberté depuis deux siècles (révolution sexuelle, émancipation politique des minorités, chartes de droits, autonomie radicale du sujet, etc.). Non seulement le nazisme se situe-t-il, selon mon hypothèse, dans la transition vers la postmodernité, non seulement en représente-t-il une des nombreuses convulsions, mais les contradictions sociopolitiques au-dessus desquelles il tente de sauter sont encore les contradictions et les apories du monde contemporain. Par conséquent, il n'est pas déplacé de penser que les expériences qu'il entérine peuvent être comparées à celles de la société dite post-industrielle. J'ai la conviction que des caractéristiques totalitaires se profilent clairement dans la formulation postmoderne d'une "solution" à la crise de la modernité et dans ce que Herbert Marcuse appelait de manière critique la "société unidimensionnelle[4]", et que Francis Fukuyama a désigné de manière immédiatement positive comme la "fin de l'histoire". En d'autres termes, il s'agit de nous demander dans quelle mesure nous nous trouvons aujourd'hui en présence, objectivement, dans nos sociétés, d'une dynamique profonde qui va dans le sens de la réalisation (bien entendu sous une forme nouvelle) d'une réalité totalitaire, qui se manifeste notamment dans la logique de fermeture et de bouclage sur eux-mêmes de ce que la sociologie appelle maintenant les "systèmes autoréférentiels", qui fonctionnent effectivement "sans sujets ni fins".

1. THÉORIE DES SOCIÉTÉS : MYTHIQUE, TRADITIONNELLE, MODERNE, POSTMODERNE

Il n'existe pas de société humaine qui ne soit suspendue de quelque manière à un ordre du sens dont elle fait dériver les normes fondamentales qui régissent son propre ordonnancement, s'appropriant ainsi réflexivement sa propre existence factuelle par le détour d'un sens qu'elle a projeté hors d'elle-même pour mieux le réaliser dans ses formes culturelles et dans ses institutions. On peut caractériser ces modes d'appropriation et de reproduction du sens par les formes corrélatives que prend dans chaque cas le contrôle social qui y trouve sa justification. Il y a du contrôle social dans toutes les sociétés, dans la mesure où il n'y a pas de société sans que les pratiques sociales ne soient, de quelque manière, intégrées ou coordonnées les unes aux autres. Tout vivre-ensemble oblige à un minimum d'entente sur le bien, le juste, le raisonnable, ou à tout le moins sur certaines manières communément acceptées ou légitimement imposées d'intégrer les interprétations contradictoires de ces valeurs régulatrices du flux des rapports sociaux. C'est à partir de leur mode de régulation sociale que j'ai ainsi divisé les sociétés humaines de façon typologique en quatre grands "idéaux-types" qui sont comme les genres d'une pluralité d'espèces particulières : les sociétés archaïques, traditionnelles, modernes et postmodernes[5]. Qu'on me permette de résumer cela très brièvement.

Les sociétés archaïques puisent le sens dans une Origine à laquelle le Mythe, mémoire vivante des grands actes fondateurs ou d'inauguration des Ancêtres, permet de raccorder l'expérience du monde. Pour elles, la réalité actuelle du monde se tient toujours encore dans le déploiement de l'origine qui se continue dans chaque chose, chaque geste, chaque phénomène dont le mythe commémore l'acte de naissance. Le sens est ainsi rapporté à la permanence du commencement : non seulement toute chose y est immédiatement symbolique, mais encore tout se prête-t-il à la manipulation symbolique. Dans les sociétés mythiques, le contrôle social se réalise sous la forme de l'intégration à une culture particulière qui se présente néanmoins comme le langage même du monde instauré par l'acte

primordial et à laquelle participe tout ce qui existe en sa nature propre.

Au terme d'un long passage vers le pouvoir, les sociétés traditionnelles consacrent une restructuration verticale des rapports sociaux. Elles vont opérer l'unification du lieu d'où la société s'ordonne elle-même, et cela alors même que sa propre unité empirique, constamment menacée dans le *polemos*, se projette idéologiquement dans l'unité d'un principe supérieur dont découle toute existence. À partir de la partition du monde entre un monde humain et un monde de l'au-delà, celui qu'habite la volonté des dieux, apparaît autour des prêtres une première figure du pouvoir. De la chefferie aux formes élaborées de la royauté se dessine ainsi une transformation décisive du rapport à la norme : le roi étant l'oint des dieux, c'est à partir de sa volonté juridictionnelle que procède le respect de l'orientation générale des intentions divines dans le monde humain, qui est désormais explicitement traversé par les conflits qu'engendrent les divisions statutaires et les inégalités. L'écart est mince entre " La volonté de dieu est la volonté du roi " et " La volonté du roi est la volonté de dieu ", tout le jeu du pouvoir traditionnel étant de le franchir en le niant.

Avec la modernité, née du mouvement d'émancipation de la bourgeoisie dont le mode de vie fondé sur la production marchande est incompatible avec les cadres hiérarchiques et autoritaires de la société d'ordres médiévale, des luttes politiques nouvelles mènent au triomphe d'un principe de légitimité beaucoup plus abstrait que celui du mythe ou de la religion : celui qui s'incarne dans la Raison critique de chaque individu.

Il est vrai, la transcendance judéo-chrétienne d'un dieu unique créateur est déjà d'une abstraction considérable par rapport à l'animisme des sociétés archaïques ou aux divers panthéons des grandes royautés. Seulement, à partir de cette première abstraction, le rapport entre le sujet et la transcendance divine va subir, à la fin du Moyen Âge, un deuxième processus d'abstraction dans le protestantisme, qui va mettre le sujet croyant en rapport direct avec Dieu en supprimant les médiations concrètes qu'étaient la prêtrise, les sacrements et l'autorité ecclésiale hiérarchiquement centralisée de l'Église catholique (qui sera remplacée, pour les protestants, par la " communauté des croyants ", comprise comme communauté de foi et d'émulation).

Dans cette nouvelle perspective encore religieuse, c'est directement le sujet, intérieurement éclairé et inspiré par la foi (l'Esprit Saint), qui se pose au principe transcendantal de tout pouvoir humain, lequel tiendra désormais son fondement d'une délégation non plus directement de Dieu au Monarque, mais des sujets eux-mêmes à l'État, à la constitution duquel ils participent directement. Ensuite, la Raison remplacera progressivement la Foi comme principe d'illumination ou de justification intérieure, et c'est sur la base d'une juridiction universelle de la Raison principiellement commune à tous que sera entreprise la refonte de toutes les institutions sociales, en commençant par les institutions politiques. On connaît bien les moments forts de cette nouvelle légitimation qui soutient et oriente la lutte d'émancipation de la modernité bourgeoise contre la tradition : la théorie du contrat social, la doctrine du droit naturel subjectif, la mise en œuvre des principes de la liberté et de l'égalité dans la reconnaissance de l'autonomie contractuelle et de la responsabilité civile des individus. Ce procès inédit de refondation du sens, proprement moderne, trouvera son expression culminante dans le discours des Lumières en France, puis dans sa reprise spéculative, historicisante plutôt que naturaliste, par l'idéalisme allemand. La Raison moderne est non seulement une arme formidable lancée contre l'arbitraire de tous les pouvoirs et autorités traditionnels considérés comme arbitraires et oppressifs, elle le sera aussi lorsque, dans le cadre de l'expansion impérialiste européenne, elle sera tournée à l'encontre des cultures propres aux sociétés indigènes, considérées désormais comme arriérées et irrationnelles.

Ainsi la modernité se pensera-t-elle elle-même comme un âge de la maturité pour l'homme : ayant découvert que " la " raison du monde est aussi la sienne, que le principe qui gouverne le Tout peut gouverner en Chacun, " *l'homme* " moderne pourra se dire autonome et produire dès lors ses

propres normes sans sortir pour autant de l'obéissance à la nécessité supérieure qui l'habite. Dans la modernité, il y a donc une construction consciente du sens qui anime et justifie l'ordre social; pour la première fois, s'affirme et se justifie une capacité proprement humaine de fixation des règles qui régissent l'agir en commun et donc la production de l'ordre social, une capacité qui s'extériorise explicitement dans la société sous la forme de la capacité législative que le peuple s'est appropriée au nom de la raison, et sous celle de l'État de droit dans lequel il a investi son pouvoir et auquel il se soumet dès lors librement. Tel est du moins le nouveau fondement *idéal* du sens qui anime le développement des sociétés modernes.

Le passage à la postmodernité se comprend comme un retour de l'aporie constitutive de la modernité, qui avait été refoulée tant et aussi longtemps que la modernité se construisait à travers l'antagonisme qui l'opposait à la tradition, et où elle se présentait donc à elle-même comme un procès d'émancipation de la dimension de l'universel qui habitait originellement chaque individu. Les modernes voulaient poser l'origine du sens dans une Raison formelle universelle, et en faire découler, par nécessité principielle, les contenus normatifs concrets qui devaient régir tous les rapports que les hommes entretiennent aussi bien entre eux qu'avec le monde. Mais ils découvriront bientôt que la Raison moderne, au-delà de sa valeur critique et donc négative à l'égard de la tradition, n'a qu'une réalisation positive effective, celle de la rationalité instrumentale, celle de l'intérêt.

De là, aussi, pour faire contrepoids à cet "égoïsme généralisé", la quête d'un principe tout aussi universel et abstrait du "don", la postulation d'une sorte d'instinct "altruiste"; mais comment concilier alors la gratuité du don avec l'obligation de solidarité dans une forme concrète, déterminée, d'interdépendance sociale? La solution plane elle aussi dans l'abstraction. La liquidation "asymptotique" du sens *commun* dans laquelle la modernité s'engage lorsqu'elle entreprend la critique, *sub specie aeternitatis*, des contenus substantiels des traditions et des valeurs héritées, laisse alors la place à une "cage de fer" et à sa "loi d'airain", comme le révélera le déploiement illimité de la logique économique dans laquelle la raison instrumentale positive se réalise précisément sans entrave.

Mais ce n'est pas tout. Le sujet s'étant reconstruit, au cœur de son rapport de reconnaissance avec tous les autres sujets, non plus comme enfant de Dieu ou comme membre insécable de la société, mais dans un pur rapport à la Raison qui se réduit pratiquement à la libre recherche de son intérêt individuel, disparaissent aussi *le lieu et la substance du sujet*, c'est-à-dire ce qui, au cœur du sujet, le situe et le constitue comme sujet réel et concret, possédant une inépuisable richesse et une profondeur propres. Le sujet calculeur n'est déjà virtuellement qu'un ordinateur. Autrement dit, une fois que dans la mise en œuvre utopique de la Raison se défait l'accrochage du sujet aux réserves de traditions que Kant, encore, désignait comme "certitude morale au plus profond de l'être et exigence morale au plus haut des cieux", alors disparaît aussi la constitution concrète du sujet, et avec elle les principes de liberté, d'égalité et de fraternité, ainsi que la puissance pratique de l'"auto-nomie". Il ne reste plus à l'individu que son "in-dépendance" à l'égard de tout ce qui est soi-même d'ordre subjectif, normatif et identitaire et agit selon une volonté propre; cela va alors de pair avec sa dépendance immédiate au déterminisme. Ainsi la nécessité extérieure remplace-t-elle l'exigence intérieure. L'altérité se réduit à la contrainte subie et à la résistance vaincue : "l'homme est un loup pour l'homme!".

Depuis sa formulation originelle au xvii^e siècle, l'individu calculeur est une figure rhétorique polémique de l'idéologie libérale, et elle reprenait alors le discours de certains sophistes de l'Antiquité. Le risque qu'une telle figure de l'individu n'en vienne à dominer effectivement toute la vie sociale, en lui servant de point de départ exclusif, est resté cependant fortement limité tant qu'elle s'appliquait effectivement à l'individu compris comme *personne humaine*, car qu'on le veuille ou non, une telle personne est par ailleurs toujours déjà nécessairement façonnée par des liens sociaux, ne serait-ce que ceux du langage, de la famille, de la fréquentation quotidienne, et bien sûr encore mille autres choses

d'ordre moral, culturel, politique et esthétique. Mais cette arme de combat idéologique qu'était la doctrine utilitariste a pu devenir réalité lorsque le sujet auquel elle s'applique a cessé d'être une personne humaine, et que le principe d'autonomie de la subjectivité calculatrice s'est étendu à ce qu'on nomme maintenant des organisations, des corporations et finalement des systèmes totalement impersonnels (comme le marché autorégulé, par exemple, lorsqu'on parle de la liberté des marchés). Dans toutes ces "choses opérantes" d'un genre nouveau dans lesquelles les dimensions de la subjectivité et de la chose fusionnent en additionnant et confondant leurs caractères réciproques, c'est l'action, la volonté et le jugement des individus qui se sont trouvés objectivés ou réifiés à travers la reconnaissance judiciaire de la personnalité et de la capacité d'agir dont ont bénéficié les organisations impersonnelles. Les individus réels (en chair et en os, puisque tel est toujours encore le seul critère effectif!) n'en sont plus que les "servants", comme on parle des servants d'un ordinateur.

Ce qui forme maintenant la réalité qui nous entoure et nous submerge de plus en plus massivement, ce n'est plus la nature d'un côté, et les structures signifiantes de l'action humaine de l'autre : ce sont des fonctionnements systémiques qui opèrent en étant directement branchés les uns aux autres de manière informatique et cybernétique. On parle sans rire — et il n'y a sérieusement pas de quoi rire! — de cyberespaces, de cybermonde, de cyberconscience, ou encore d'économie du savoir. Les modalités du fonctionnement opérationnel dépassent alors, en l'absorbant, toute la logique de l'intérêt : la seule logique à laquelle elles obéissent est celle de l'effectivité et de la puissance, celle de l'accroissement illimité de leur emprise et de leur autoreproduction sans finalité.

Que reste-t-il, pour assurer la viabilité d'une vie collective (puisqu'on a beau faire, on reste pris avec!), sinon d'inventer encore des moyens techniques pour résoudre les problèmes à mesure qu'ils surgissent? Au principe de l'accomplissement de la liberté de tous dans des institutions communes, s'est substituée l'emprise directe des techniques organisationnelles et gestionnaires sur l'ensemble des interactions que nous entretenons inévitablement entre nous et avec la nature qui nous environne mais qui aussi nous comprend. Ainsi se mettent en place tous les jours des mécanismes et des procédures de contrôle de plus en plus raffinés, dont les opérations ne poursuivent aucune autre finalité que celle de continuer à "faire marcher les choses comme elles vont". Tout cela prend globalement la forme d'une expansion illimitée des "procès sans sujets ni fins" dont l'expansion indéfinie est le seul "sens". Alors l'image de la "cage d'airain" se trouve-t-elle aussi dépassée par celle d'une explosion cybernétique infinie, et celle de l'enfermement de la liberté, qui avait tant obsédé les modernes, est-elle remplacée par celle de sa dissipation dans le vide virtuel. Un auteur a assuré sa notoriété en écrivant *L'ère du vide*, alors qu'un autre devenait célèbre en proclamant la *Fin de l'histoire*. Et le problème pour nous tous est qu'ils *risquent* d'avoir raison! Il va de soi que ce tableau court-circuite bien des questions et ignore (fort heureusement) bien des résistances. Mais il reste néanmoins à armer ces résistances d'un sens qui puisse, lui aussi, à nouveau devenir commun.

Or, le totalitarisme ne désigne-t-il pas une telle situation où peuvent proliférer le pur fantasme ou le pur délire de la puissance technique, et où ce fantasme n'a même plus besoin de s'emparer de la volonté d'aucun sujet pour se réaliser, parce que c'est la réalité elle-même qui est devenue fantasmagorique et délirante? Les sujets qui restent n'ont virtuellement plus de prise sur cette réalité, ils s'y construisent leurs propres bulles narcissiques dans lesquelles ils n'ont plus qu'eux-mêmes pour objet d'amour et de haine, de sollicitude et d'aversion, d'espoir et de crainte. C'est sur la défaite du monde commun que s'instaure le totalitarisme, et c'est elle qu'il reproduit en élargissant sans cesse l'empire envahissant du non-sens. Pour lui résister, il faut reconquérir la liberté de penser les idées du vrai, du juste et du beau, et recommencer à nous affronter sérieusement à leur sujet, puisque ce sont elles qui définissent le sens du monde commun et la valeur de la liberté de ceux qui y participent.

Je pense qu'on voit bien à quoi je fais référence dans ce qui se passe aujourd'hui. Avec la postmodernité, on peut dire qu'on passe d'un monde où la société est organisée politiquement à un

monde immédiatement opérationnel, systémique, qui fonctionne idéalement ou virtuellement tout seul par la mise en réseau et le branchement (informatisé) de tous les systèmes de contrôle les uns sur les autres, les objectifs et les “ *outputs* ” des uns devenant automatiquement les ressources et les “ *inputs* ” des autres, en l’absence de toute finalisation d’ensemble. C’est dans le contexte de cet abandon contemporain du politique que je voudrais exposer mon hypothèse qui, pour être en apparence osée, n’en a pas moins une valeur d’explication très concrète. Cette hypothèse est celle-ci : le phénomène du totalitarisme, dont le nazisme représente l’exemple le plus marquant, est d’abord un phénomène qui correspond à une phase précise de l’évolution de la modernité, j’ai nommé le moment de sa crise, de la dérégulation de l’action publique et politique à travers laquelle la modernité s’était construite en s’opposant à la tradition, et de la submersion organisationnelle des institutions dans lesquelles elle avait réalisé ses valeurs universalistes. Si le nazisme peut montrer des ressemblances avec la société dans laquelle nous vivons et nous instruire sur elle, c’est qu’il participe lui aussi de la fin du monde moderne. Mais les apories, au-delà desquelles il a voulu aller en son temps, n’ont malheureusement pas été “ dépassées ” par la victoire des Alliés. Elles ont seulement changé de nature. À l’aporie moderne de la liberté de l’individu, à laquelle le nazisme a répondu avec sa violence et sa terreur personnalisées, s’est substituée l’aporie de la toute-puissance des systèmes techniques impersonnels, à laquelle seules la retenue et la sagesse des sujets peuvent encore répondre, s’ils s’unissent pour elles.

2. LA CRISE DE LA MODERNITÉ

En quoi a donc consisté cette crise de la modernité dont les manifestations se multiplient à partir du milieu du XIX^e siècle? Comment s’est-elle manifestée concrètement? La question est bien trop vaste pour être embrassée ici, et je n’en évoquerai qu’un seul aspect, que je juge être structurellement déterminant : il s’agit de la fin du “ monde bourgeois ” qu’a provoqué le développement du capitalisme industriel au cours du XIX^e siècle. Je désigne sous ce terme de “ monde bourgeois ” le “ tiers état ”, qui était fondé sur l’autonomie du petit producteur dans l’économie de marché, ce monde de l’autonomie morale des individus dont sont issues les institutions universalistes modernes, les idéaux des Lumières, l’État de droit, le projet démocratique et les garanties constitutionnelles.

Ce modèle “ idéal ” d’une société des petits producteurs indépendants, libres et égaux sous la loi commune, va être complètement bouleversé par l’avènement du capitalisme industriel. Ce bouleversement se manifesterà dans toutes sortes de domaines, mais je n’en relèverai qu’un seul. Il existe une contradiction de forme nouvelle dans le *statut du travail* qui est au cœur du développement du système capitaliste industriel. L’entreprise industrielle est fondée sur le droit universel de la propriété et elle est donc comme telle fondée sur l’autonomie réciproque de l’entrepreneur et du travailleur, leur rapport étant défini par le contrat de travail qu’ils concluent entre eux en tant que libres sujets. Cela est donc pour l’instant parfaitement conforme à l’esprit universaliste qui caractérise la modernité. Seulement, une fois conclu le contrat de travail, le procès de production lui-même, qui se déroule à l’intérieur de l’entreprise (ce que Marx appelait la conversion de la force de travail en travail utile ou productif), s’opère selon un mode qui n’a plus rien à voir avec les principes modernes de la liberté, de l’égalité contractuelle et de la responsabilité personnelle. Dans l’entreprise, le travailleur tombe sous le *dominium* direct du patron. Il y a là une contradiction juridique et politique fondamentale, puisqu’une fois que le travailleur s’est engagé contractuellement dans l’exercice de sa liberté, quoiqu’agissant sous la contrainte du besoin, il va précisément perdre formellement sa liberté dans l’entreprise, qui est pourtant devenue le lieu essentiel de sa participation à la vie collective. On assiste ainsi, sous l’égide du libéralisme, au rétablissement du rapport de domination qui était caractéristique des sociétés traditionnelles, celui de la dépendance personnelle. Toutefois, ce nouveau

rapport de dépendance n'est plus régi, comme l'ancien, par les coutumes qui en atténuaient la portée, mais par le droit de propriété qui possède un caractère absolu. Il faut encore souligner deux choses : d'une part, si le travailleur n'a pas vendu sa personne au capitaliste (esclavage), mais seulement son temps de travail, on sait que sous l'effet de la concurrence que se font les travailleurs sur le nouveau marché libre du travail, la durée journalière du travail peut atteindre jusqu'à 18 heures et que c'est ainsi pratiquement de la vie entière du travailleur dont dispose le capitaliste; d'autre part, l'expansion du capitalisme industriel et l'érosion des formes traditionnelles de participation sociale et économique ont pour conséquence que la plus grande partie de la population va devenir dépendante du travail salarié pour sa subsistance. Ajoutons encore que le suffrage censitaire a exclu les travailleurs de la participation démocratique jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Dans les faits comme en droit, le capitalisme industriel, laissé à lui-même sous l'égide du droit de propriété et du *dominium* patronal, conduisait donc, systématiquement, à la négation de tout l'idéal progressiste des Lumières pour la majorité de la population.

La réaction à cette nouvelle contradiction systématique s'est alors produite selon deux voies. D'une part, en Europe, les travailleurs se sont organisés au niveau politique, forçant l'État à intervenir législativement dans le domaine économique et social en rupture avec l'universalisme formel du droit proprement moderne : cela engagea le procès du *réformisme social-démocratique*, conduisant à ce que l'on a appelé l'État-Providence, qui fut amené à prendre en charge les conséquences du développement capitaliste sous un mode interventionniste, puis gestionnaire. D'autre part, en Amérique, en conjonction avec la *révolution managériale et corporative* de l'entreprise capitaliste, c'est directement sur le plan de l'entreprise que les travailleurs s'organisèrent, pour imposer leur participation à la gestion, à travers les conventions collectives qui devenaient ainsi les véritables constitutions de la nouvelle réalité corporative. Du même coup, le lieu de la régulation et de l'intégration sociale se déplaçait du champ politique vers le champ "privé" des organisations. Dans un cas comme dans l'autre, c'en est fait de l'universalisme abstrait sur lequel était fondée la société bourgeoise libérale. C'est ainsi qu'on a assisté à la genèse d'une nouvelle forme de régulation de la société que j'ai nommée le mode de régulation décisionnel, opérationnel, pragmatique et gestionnaire. Ce mode de régulation possède un caractère particulariste, mais en échappant à l'emprise du droit commun universaliste, il laisse aussi place au déploiement de systèmes autorégulateurs, tel que celui du marché, en tant qu'instances de régulation ultimes de l'espace social commun. C'est alors le marché qui virtuellement prend la place de l'État en tant que modalité ultime d'orientation du développement économique, technologique, scientifique, culturel et même éducationnel.

À cette première forme de contradiction s'en ajoutent beaucoup d'autres. À partir du milieu du XIX^e siècle, tous les piliers formels de la société moderne semblent entrer en crise. On assiste, par exemple, à une subversion de l'esthétique moderne avec la naissance des courants moderniste, dadaïste, surréaliste, etc., bref ce qu'on a appelé l'"art moderne". Or, à cette époque, l'esthétique est extrêmement importante comme forme de participation à la vie sociale, d'expérience collective et de représentation commune, et non seulement comme divertissement. Quand les règles des Beaux-Arts s'effondrent, l'unité même des principes de l'art représentatif, caractéristiques de l'art depuis la Renaissance, vole en éclats. Il en va de même de tout l'univers culturel commun. Cet univers, à travers lequel les êtres humains participaient expressivement, symboliquement ou de façon identitaire à la société, commence à s'effriter. À l'évidence, les instances politiques ne font pas exception.

C'est ni plus ni moins la légitimité des Lumières qui est mise en cause. Celle-ci apparaît de plus en plus comme un pur mensonge. Non seulement un mensonge pour les ouvriers qui n'y trouvent pas leur place (ni leur compte), mais aussi un mensonge pour des pans entiers de la société qui se trouvaient exclus du jeu moderne. Les milieux conservateurs, comme les milieux socialistes, font écho à cette déroute de plus en plus généralisée de l'idéalité qui avait soutenu le développement de la société

moderne. Exception faite des cercles libéraux où se maintient dogmatiquement la foi dans la valeur de la propriété comme fondement de la liberté, les principes modernes semblent de moins en moins coïncider avec la réalité. À la fin du XIX^e siècle, l'ambiance est ainsi partout (sauf en Amérique[6]) celle d'une crise générale de civilisation.

3. UNE FORME “ ARCHAÏQUE ” DE RÉOLUTION DE LA CRISE DE LA MODERNITÉ : LE NAZISME

Les régimes totalitaires apparaissent dans le contexte de la crise de la modernité, une crise qui s'accroît à partir de 1848 et qui culmine avec l'absurdité de la guerre de 1914. Or, si le scénario de crise et de mutation que je viens de présenter a un caractère très général, il n'a pourtant pas conduit partout à la formation de mouvements et de régimes totalitaires. Pour comprendre ce phénomène, il faut encore tenir compte d'une autre dimension de l'histoire moderne, qui est celle du décalage cumulatif que la modernité elle-même a introduit dans l'accession des divers pays à la modernité politique et juridique, et notamment dans le processus de *formation de l'État national moderne*.

Le cas de l'Allemagne est à cet égard particulièrement instructif, puisque les “ pays allemands ”, intégrés dans la structure lâche de l'Empire, vont conserver longtemps les formes traditionnelles d'autorité, ce qui les place dans une situation d'infériorité dans la nouvelle compétition impérialiste mondiale, dans laquelle les puissances européennes s'engagent au XIX^e siècle, en rapport direct avec le développement d'un capitalisme qui reste fortement intégré au plan national. Pour les pays à “ modernité retardée ”, comme l'Allemagne, l'effort pour rejoindre la modernité va donc coïncider avec la crise idéologique et politique de celle-ci : à la crise de la structure sociale traditionnelle qu'ils vivent, s'ajoute donc la crise de la nouvelle forme sociétale vers laquelle ils tendent, à travers l'effort volontariste qu'on a désigné sous le nom de la “ modernisation par en-haut ”, qui n'était pas issue du développement antagoniste des forces sociales intérieures, mais bien imposée de manière autoritaire par le pouvoir politique (l'ère bismarckienne dans l'Allemagne prussienne). Le cumul de ces deux types de crise crée une déchirure sociale et un désarroi idéologique qui est encore exacerbé par le traumatisme de la défaite dans la guerre de 1914-1918 et par le caractère “ léonin ” du Traité de Versailles. En même temps qu'elle vient de faire l'épreuve de l'incapacité de sa direction politique et militaire, l'Allemagne a le sentiment d'être mise au ban de l'Europe moderne à laquelle elle tentait précisément d'accéder. Cette expérience est analogue, au plan sociopolitique, à celle du *double bind* que Bateson a analysée au plan psychologique individuel.

Dans ces conditions, la société allemande va servir de caisse de résonance aux “ idéologies de crise ” qui s'étaient développées partout dans les milieux politiques libéraux, conservateurs et socialistes, qui étaient toutes caractérisées par la mise en doute radical de l'idéalisme des Lumières et qui avaient en commun un pessimisme confinant au cynisme et au nihilisme ainsi qu'une fascination pour l'idéologie scientifique et ultra-positiviste. Dans les pays politiquement les plus avancés, la portée de ces idéologies de crise resta limitée par l'ancrage que les forces sociales d'où elles émanaient conservaient en même temps dans la société et dans le système des institutions qui régissaient depuis longtemps leurs antagonismes, et à la construction desquelles elles avaient participé. À défaut d'un tel ancrage social et de telles médiations juridiques et politiques, c'est seulement la puissance destructrice de ces courants idéologiques qui va être mobilisée en Allemagne par le mouvement nazi, pour être, d'un côté, tournée contre tout ce qui pouvait, symboliquement ou réellement, se rattacher à la modernité des Lumières, et pour, d'un autre côté, être engagée dans un projet de dépassement de la modernité par l'appropriation et l'exercice direct de la puissance organisationnelle et technologique.

La configuration idéologique centrale du monde moderne est relativement facile à repérer. Des sociologues, philosophes et historiens se sont attachés depuis longtemps à en dégager les traits fondamentaux, et je n'y reviendrai pas ici. Je tâcherai plutôt de montrer que c'est dans la confusion morale créée par le XIX^e siècle, qu'a été possible une réfutation du sujet moderne et, conséquemment, un abandon de l'idéal politique de la cité démocratique. Je reviens brièvement sur les caractères de ces " idéologies de crise ".

La philosophie des Lumières et ses variantes se présentaient sous la forme d'un idéalisme transcendantal, à caractère universaliste, qui s'opposait au particularisme traditionaliste (dont le garant était projeté sur une transcendance extérieure par la religion). Sous son versant subjectif individuel, le libéralisme réfère au sujet transcendantal de type kantien; sous son versant collectif, il conduit à une conception optimiste de l'histoire, comme procès préorienté d'émancipation et de progrès. Dans la crise qui amorce la transition à la postmodernité, le sujet devient un sujet naturel empirique et positif, mû, d'un côté, par l'instinct et défini, de l'autre, par son appartenance biologique et donc ultimement raciale. C'est ainsi dans le cadre du positivisme scientiste qu'on assistera au développement du darwinisme social et que l'histoire humaine sera réinterprétée comme un procès entièrement déterminé par l'exigence de la " lutte pour la vie ", tant au niveau individuel que collectif, dans le contexte des luttes impérialistes. En même temps s'impose une vision pessimiste de l'histoire, menacée de décadence. À travers cela, la volonté de puissance a remplacé l'exigence de la Raison, son affirmation inconditionnelle en tant que condition de survie s'est substituée au projet de la construction d'institutions justes et harmonieuses.

En ce qui concerne le conservatisme traditionnel, l'idéal d'une société organique, harmonisée, ordonnée, va aussi être corrompu. Les milieux conservateurs qui résistent au mouvement enclenché par la modernité ne pourront développer une stratégie effective de résistance qu'en se battant sur le terrain de la société moderne. Ne pouvant plus défendre la royauté, l'origine divine du pouvoir et les " ordres sociaux ", ils vont élaborer un discours nouveau sur l'ordre social, qui empruntera lui aussi au biologisme sa référence à la communauté concrète. Obsédé par ce qu'il perçoit comme étant la " montée des masses " et la menace qu'elle fait peser sur la " supériorité naturelle des élites ", le discours conservateur va également transposer ce thème dans celui de la race supérieure.

Le socialisme, né comme troisième force avec le développement du capitalisme, va lui aussi subir une mutation lorsque le socialisme de classe, à caractère civique et républicain, orienté vers la réforme des institutions, se muera en socialisme de masse, polarisé par le projet eschatologique d'une révolution totale abolissant l'ensemble de la société bourgeoise, en commençant par ses institutions politiques, qui ont failli à intégrer une représentation effective des classes populaires prolétarisées et déracinées. On se souvient du thème " Élections, piège à cons ", repris par le mouvement de mai 68!

Le nazisme va faire la synthèse de tout cela. Ou plutôt, un mélange hétéroclite dans lequel les différents thèmes sont mis en résonance pratique sans égard à la cohérence discursive des idéologies auxquelles ils appartenaient originellement, et dont seule la force de rupture et l'énergie négative est accumulée.

Dans le nazisme, il n'y a pas une idéologie dominante, si ce n'est l'idéologie raciste qu'il a empruntée aux idéologues de la crise issus autant du libéralisme scientiste que du conservatisme " organique ". Son apport spécifique, qu'il partage avec les fascismes mais qu'il poussera jusqu'à l'extrême, c'est de convertir ces idéologies directement en action à travers le mouvement et son organisation. Tous les thèmes qu'il mobilise en établissant entre eux tout un système d'équivalences sémantiques à caractère radicalement pragmatique, sont immédiatement convertis en slogans dont la propagande manipule la puissance opérationnelle (comme c'est le cas dans la publicité). Sa stratégie réussit d'autant mieux que les différents courants politiques modernes, eux-mêmes désemparés par la

crise et à la recherche d'une base de masse, s'étaient tous mis déjà à produire pour leur propre compte des courroies de transmission à travers lesquelles ils cherchaient à atteindre les couches sociales et les milieux intellectuels situés dans leurs périphéries respectives : qu'il s'agisse des cercles d'intellectuels, des mouvements de jeunes, des milieux esthétiques sous le choc de l'"art moderne", du mouvement syndical, des classes moyennes menacées, du milieu de l'éducation, de la fonction publique dont le principe d'autorité est ébranlé, le nazisme parviendra à capter dans son "mouvement unifié" toutes sortes de choses qui ne sont pas spécifiquement nazies et qu'on retrouve d'ailleurs en dehors de l'Allemagne, mais dont il saura fusionner et utiliser l'énergie en la contrôlant par son organisation.

C'est ce qui explique que le nazisme ne soit pas vraiment un régime politique, mais bien un "mouvement" qui se déploie selon un principe conduisant virtuellement à la désarticulation et à la dissolution de toutes les structures politiques formelles, aussi bien traditionnelles que modernes. Le nazisme va ainsi s'assujettir l'ensemble des institutions qui, par définition, sont des modes de stabilisation des régulations sociales. Il va les soumettre au principe d'une même dynamisation illimitée en usant, pour en détruire toute l'autonomie, du "principe du *Führer*" (le "conducteur", qui dans les circonstances se présente comme le "sauveur"). Ce principe régit un système opérationnel dans lequel, à tous les niveaux de la structure de "commandement", dans tous les réseaux hiérarchiques des ordres donnés et obéis, toute autorité vient du *Führer* et toute responsabilité lui est imputée. L'application de ce principe dans tous les domaines de la vie sociale et dans toutes les institutions de la société civile prend la valeur du principe constitutionnel ultime du mouvement qui absorbe en soi, abolissant leur différence, l'État comme la société civile (c'est le principe de la *Gleichschaltung*, c'est-à-dire du "branchement" ou de la "connexion uniforme"). Ainsi, idéologiquement, le nazisme n'exigeait-il pas de "convictions", mais il imposait à tous (notamment par la terreur policière) d'"être branché", de se "connecter". Cette notion postmoderne ne nous est plus inconnue! Et si elle ne conduit pas toujours et partout au massacre, elle implique néanmoins la même perte d'autonomie dans l'orientation de l'action individuelle et collective.

Allons plus loin. Le pouvoir nazi n'est plus un *pouvoir*. Il est une puissance nue, une puissance pure, une dynamique comprise en son sens étymologique (*dunamis* : la puissance de propension). Le "système" nazi a pour caractéristique de nier ontologiquement toute reconnaissance de l'altérité en la substantialisant. Aussi l'altérité devient-elle immédiatement une menace à l'identité elle aussi substantielle, une menace qu'il faut supprimer de manière également substantielle. On sait que le nazisme a condensé cette altérité sur le judaïsme, réinterprété de manière raciste à travers une biologisation radicale des Juifs, qui devenaient substantiellement l'antithèse de la "race aryenne". Cette double substantification mythologique de l'identité menacée et de l'altérité menaçante, dont les termes se trouvaient placés de manière délirante dans un rapport d'antagonisme absolu, a caractérisé définitivement le nazisme, en faisant coïncider son essence même avec la Shoah et les camps d'extermination.

Mais les analyses les plus profondes du nazisme, comme celle de Hannah Arendt, ont relevé aussi, par delà l'horreur des faits, la monstruosité de la "méthode" elle-même, c'est-à-dire du mode opératoire mis en place dans la banalité quotidienne. Il s'agit d'une entière autonomisation de l'efficacité, par delà toute référence de légitimation portant sur les fins, par delà tout jugement comportant la reconnaissance de la réalité. Une fois la fin réduite à un *programme*, la réalisation du programme "oublie ses fins" et le procès d'exécution se justifie par lui-même de manière auto-démonstrative et auto-référentielle, qui inclut tous les objectifs intermédiaires qui ne cessent de surgir en cours de route, comme les conditions purement instrumentales et circonstancielles de sa "réalisation adaptative". Lorsque l'application du programme est devenue la finalité dernière, sa continuation indéfinie devient aussi un procès illimité et l'horizon "infini" dans lequel il inscrit la pratique effective se substitue à l'idéalité purement formelle des finalités transcendantes. C'est ce caractère purement

programmatische qui représente la logique profonde du nazisme. C'est elle qui a conduit, dans son cas, aux camps de concentration et d'extermination, à la pratique d'un eugénisme meurtrier et à l'engagement d'une guerre qui vise la soumission de l'univers. C'est cette logique qui s'incarne fonctionnellement dans les divisions ss et la Gestapo. Mais c'est encore une logique de même nature qui régit actuellement la croissance auto-référentielle illimitée de l'économie, des technologies, des systèmes de communication, bref, qui régit la globalisation.

Bien entendu, l'on peut retrouver cette même tendance à la négation du réel chez les totalitarismes historiques du XIX^e siècle, dans le stalinisme ou les fascismes italien, espagnol, etc. Mais le nazisme est, au fond, encore radicalement autre chose, et sa différence spécifique tient dans le caractère *illimité et délirant* de l'usage qu'il fait de la puissance et de la violence destructrice qui, dans leur application programmatische et systématique, deviennent à elles-mêmes leur propre fin. On ne devrait pas faire l'amalgame de tous les fascismes. Bien qu'il existe un terrain commun (la crise de la société moderne à partir du XIX^e siècle), les moyens mis en œuvre pour sortir de la crise par l'Allemagne hitlérienne sont tellement exorbitants par rapport au corporatisme, au franquisme, au fascisme mussolinien, qu'il importe de ne pas les confondre (ne serait-ce qu'à cause de l'ineffable expérience des camps de la mort). C'est ainsi par sa dimension délirante, illimitée, que le nazisme représente le type pur du totalitarisme. C'est pourtant à partir de ce type qu'on retrouve les correspondances les plus claires avec notre monde actuel.

4. LA VIRTUALITÉ TOTALITAIRE DE LA RÉGULATION SYSTÉMIQUE POSTMODERNE

Pendant près de deux siècles, les sociétés européennes avancées ont choisi une autre voie de sortie de la crise de la modernité. C'est celle que j'appellerai simplement le *réformisme social-démocratique*, grâce auquel la question sociale a été intégrée dans le jeu des institutions politiques nationales. Et pourtant, si ce mouvement réformiste-démocratique se situe au début dans le cadre de l'universalisme spécifiquement moderne, la concrétisation et l'élargissement qu'il opère en intégrant la question sociale et la question du développement économique dans le procès de l'institutionnalisation, et la multiplication des demandes sociales et des problèmes particuliers qu'il lui faut intégrer, vont progressivement entraîner le passage d'une forme de régulation universaliste à une diversification indéfinie des lieux et des formes d'intervention de l'État, qui deviendra ainsi un État gestionnaire. L'hétérogénéité des problèmes à résoudre et la multiplicité des modalités de leur prise en charge contribueront à l'effritement du principe de l'unité du pouvoir d'État, de son *imperium*. À partir de là, le principe unificateur ne sera plus celui de la légalité mais bien de l'effectivité pragmatique. Les social-démocraties européennes se retrouveront donc, par un long détour de nature politique, sur le même terrain que les États-Unis, qui est celui de la décomposition du politique dans la gestion et le contrôle pragmatiques. Or, ce "point" d'arrivée entretient des correspondances troublantes avec le totalitarisme nazi, et ce n'est pas au niveau du recours manifeste à la violence qu'elles se révèlent. Comme je l'ai dit, cette violence formait l'aspect archaïque du nazisme et il ne représente plus, dans le procès de conversion systémique des sociétés contemporaines, qu'une dimension marginale et subsidiaire, que quelques mots suffiront à situer ici.

Le nouveau mode de régulation qui tend à s'imposer au niveau mondial manifeste une double dépendance à l'égard du développement de la société américaine. D'un côté, c'est principalement et quasiment principiellement dans l'évolution interne que la société américaine a poursuivie depuis deux siècles, qu'a été développée la forme de régulation organisationnelle-décisionnelle et ultimement

systémique. D'autre part, les États-Unis ont accédé au cours du xx^e siècle à une position géopolitique hégémonique et ils représentent désormais, après l'effondrement de l'Union soviétique, l'unique superpuissance. C'est donc sous leur influence déterminante, tant au point de vue économique que politique, culturel et militaire, que la logique de régulation systémique s'impose maintenant dans tous les pays, comme cela a été attesté par le projet de l'AMI qui visait à supprimer tous les obstacles politiques à la libre expansion de la logique financière spéculative[7].

Or, cette intervention des États-Unis sur l'ensemble des " affaires du monde " (de plus en plus confondu d'ailleurs avec le " monde des affaires ") et le parti-pris unilatéral de leur engagement en faveur de ce qu'on nomme encore le " libre marché ", malgré ses apories sociales et écologiques qui mettent en cause l'avenir même de l'humanité, sont lourds d'une violence en même temps structurelle et stratégique, qui a impliqué, comme on le sait, l'usage récurrent de la force militaire, l'intervention des services de renseignement, la violation répétée du droit international et de la souveraineté des États, etc. La réaction des États-Unis suite à l'agression qu'ils ont subie le 11 septembre 2001 montre bien, dans la forme ultratechnologique de son déploiement et surtout dans le style du discours de légitimation qui l'accompagne (" justice infinie ", " démonisation " de l'" axe du Mal ", volonté d'éradication totale d'un " terrorisme " qu'on ne cherche pas à définir ni à comprendre de manière critique, etc.), qu'ils sont prêts à user de leur puissance sans en soumettre les conditions de formation et d'exercice à aucune instance supérieure et qu'ils considèrent du même coup leurs intérêts et leur droit comme une justification absolue. Ainsi les États-Unis cherchent-ils à s'imposer unilatéralement comme " police du monde ", et ceux qui s'opposent à l'emprise de leur système de domination ne sont plus reconnus comme des combattants, mais comme des criminels qu'il faut éliminer par n'importe quels moyens.

La violence n'est donc pas absente de la dynamique qui régit le monde contemporain et il est bien difficile de savoir dans quel sens va évoluer sa mise en œuvre. Cependant, mon argument est que ce n'est pas en elle que réside l'essentiel du risque totalitaire impliqué dans l'orientation qu'a pris le développement sociétal au niveau mondial, mais bien dans la logique systémique impersonnelle et diffuse, mais omniprésente, au service de laquelle est mis ce déploiement de puissance.

En effet, la vraie menace totalitaire existe bien plutôt dans la dynamisation *illimitée* de toute la réalité qu'entraîne la régulation systémique, puisque le caractère autoréférenciel qu'y acquiert l'accroissement marginal (par exemple le taux de profit) est de nature exponentielle et qu'il implique la *négation de toute l'autonomie ontologique de la réalité extérieure* et donc la *négation du principe de réalité*.

Une précision de nature philosophique est nécessaire pour comprendre cela. Le principe de réalité ne consiste pas, comme on le pense généralement, dans les énoncés : " l'être est ce qui est " et " tout ce qui est est nécessaire ". Il n'est pas la pure conversion redondante de la copule en affirmation ontologique ni la conversion de cette affirmation en jugement de nécessité (ce que la logique formelle a eu raison de rejeter). Il porte sur quelque chose de plus fragile et de plus riche ontologiquement que le principe de nécessité. En effet, tout ce qui est se présente dans le monde, comme existant réel et concret, sous le mode du particulier. L'être est ce qui se montre " tel ou tel ", ce qui se dévoile sous la forme concrète d'un " ceci " ou d'un " cela ". L'être est ainsi toujours incarné dans un " quelque chose " qui adhère à ses propriétés et qui existe d'abord en soi et pour soi, ou du moins de par soi. Le " fait d'être " existentiel (qui est le seul que nous rencontrons et connaissons) n'appartient pas à l'objectivité en général, mais à ce qui est " soi ", à ce qui possède en soi son être propre, que cette propriété soit réflexive ou non. C'est ce qui existe qui " est ". Et ce qui se montre dans la manifestation, ce n'est pas la généralité abstraite de l'" être ", c'est la particularité de l'exister qui possède son " fond propre ", qui ne tient pas son être d'un universel abstrait, d'un principe extérieur de causalité par exemple. Le plus petit commun dénominateur de tout ce qui existe, l'" être en tant qu'être ", n'a aucune détermination existentielle, c'est le simple résultat d'une opération logique d'abstraction, et tout ce

qu'on en peut dire ne désigne que la structure d'une proposition et n'effleure même pas l'existant qui se tient en sa particularité. Si on enlève ontologiquement à chaque existant son fond propre, celui de la spécificité dans laquelle il se tient, il n'y a plus de réalité : il ne reste que son abstraction. Il n'y a donc plus rien non plus qui puisse nous résister, opposer son être propre à notre volonté.

Or, c'est justement cela que fait le mouvement totalitaire. Il détruit le particulier, il détruit le réel qui existe de par soi, en soi et pour soi. Il emporte tout dans le pur arbitraire de son propre mouvement, de sa propre capacité de transformation. Bien entendu, l'ontologie qui était sous-jacente à la science moderne comportait déjà une dimension virtuellement totalitaire, puisque tout ce qui existe réellement s'y trouvait rapporté à un principe universel de déterminisme ou de régularité. Seulement, la science moderne, demeurant essentiellement cognitive et respectant l'autonomie du normatif et de l'expressif, ne s'était pas saisie de la totalité de la pensée, de la sensibilité et de la pratique humaines en prétendant s'appropriier la totalité de l'être. Elle nous laissait libre d'un autre rapport pratique, sensible, esthétique, synthétique à ce qui existe et, tout particulièrement, à l'altérité subjective. Or, c'est cette liberté que tendent à annuler le technologisme et le technocratisme contemporains en se saisissant directement à *notre place* de tous les objets concrets (qu'ils produisent eux-mêmes) et même de tous nos rapports intersubjectifs, dont ils s'assurent le contrôle, la gestion et la production directs (comme c'est le cas avec la substitution de la communication informatisée à l'échange symbolique). La "vérité", la "valeur" et l'"identité" de ce qui existe aussi bien dans le monde objectif que dans l'univers subjectif tendent à se mesurer, pour eux, exclusivement aux effets de leurs interventions transformatrices, manipulatrices et créatrices, lesquelles se sont à leur tour affranchies de notre volonté au s'autonomisant de manière systémique (Arnold Gehlen). Or, c'est cela, ce "virtuel" qui devient notre réalité de plus en plus quotidienne, qui est totalitaire.

On peut ainsi donner un sens formel au terme, qui dépasse (en les englobant comme des cas particuliers et tout à fait exceptionnels) les formes du totalitarisme historique qui ont servi de modèles à la production du concept. Mais on peut aussi donner un sens très formel à ce terme. Pour moi, le totalitarisme, c'est essentiellement une négation de l'être, du réel, du principe de réalité, au profit d'un arbitraire opératoire techno-systémique qui affirme sa toute-puissance virtuelle. La violence sensible, celle qui a caractérisé par exemple les camps de la mort nazis ou le Goulag stalinien, manifeste certes l'essence du totalitarisme, mais celle-ci ne s'y réduit pas. Il y a toujours une dynamique générale qui préside au déchaînement de la violence. Il faut se poser la question : dans quel contexte idéologique et pratique cette violence a-t-elle été possible? Qu'est-ce qui se met en place dans la volonté de toute-puissance du nazisme, et alors aussi dans le déchaînement contemporain de la toute-puissance technologique, économique, communicationnelle, informatique, et même, comme on l'a vu, militaire (rien n'illustrant mieux cette dernière que la prétention de "zéro mort", qui abolit toute réciprocité entre les adversaires et rend évidente la chosification absolue de l'"ennemi")?

Si la société actuelle peut être définie comme une société unidimensionnelle, c'est qu'elle aussi développe sans limite les potentialités sur lesquelles a misé le totalitarisme nazi. Chez elle également, les systèmes de gestion et de contrôle direct ne respectent plus les êtres qu'ils s'approprient. Ils transforment tout ce qui existe en leur propre effet ou produit immédiat. Le réel est devenu "ce qu'on fait", ce n'est plus ce qui est déjà, hors de nous, par soi-même, que ce soit dans l'ordre de l'existant objectif ou dans celui de la manière de vivre. Dans la forme systémique actuelle, la volonté de toute-puissance s'est directement objectivée, elle n'a plus besoin d'être incarnée (sauf transitoirement et marginalement), comme dans le nazisme, dans un sujet fantasmatique, lui-même représenté dans (et non par) un "chef suprême" délirant. On assiste plutôt à la démission de toute volonté subjective, qui doit se mesurer à la résistance d'une altérité, à son existence : c'est la "réalité" elle-même qui devient ainsi "irréelle" et "délirante".

À l'évidence, le terrain a été extraordinairement bien préparé par ces philosophies qui, de

Nietzsche jusqu'à Deleuze, ont œuvré à la déconstruction du discours, du sujet et du monde substantiel. Pour elles, il n'y avait ni pensée ni objet consistants. Le procès de l'histoire n'avait, disait-on, ni sujet ni fin. La pensée philosophique a ainsi participé à la dissolution de ce qui est : elle a préparé la "réalisation" du nihilisme auquel avait conduit la crise de la modernité. Cette négation du réel est bien illustrée par le déploiement de la réalité "virtuelle" cybernétisée. De manière plus tragique, l'approche purement technologique de la réalité a envahi aussi le politique, où le *contrôle* s'est substitué au *pouvoir* et où les systèmes de gestion opérationnels ont remplacé les institutions qui régissaient encore la pratique par le sens et les valeurs transcendantales qui y étaient investies.

La régulation systémique n'exerce plus, comme le politique, une emprise collective réfléchie et indirecte sur la réalité des pratiques. Le nouveau mode de régulation produit la substance même d'une nouvelle réalité qui n'est plus sociale ni naturelle et qui n'a plus d'autre consistance que la dynamique exponentielle à laquelle tous les sujets, pour "rester dans le coup", doivent incessamment s'adapter de manière compulsive. Là où le politique moderne créait le risque d'un despotisme, le systémisme programmatique contemporain conduit vers la dissolution de l'autonomie de toute action, vers la dissolution de toute identité individuelle et collective ancrée dans une histoire et une expérience du monde particulières. Hannah Arendt a fortement insisté sur la portée ontologique d'une telle réduction béhavioriste de la subjectivité, qui est inscrite dans la régulation systémique.

D'un autre côté, la fin du politique à laquelle nous assistons marque aussi bien une différence fondamentale avec l'idéal démocratique de la société moderne. Si on analyse la société contemporaine du point de vue des logiques autorégulatrices qui s'y implantent, je ne vois pas où subsiste encore un caractère démocratique qui référerait à la capacité du peuple d'agir sur son destin. À moins que l'on ne confonde totalement la démocratie avec le marché, comme certains le font, ou bien encore avec le respect judiciaire des "droits de la personne" qui ne comportent plus aucune capacité de participation à l'orientation de la société et, en outre, ne protègent la liberté personnelle qu'à l'encontre d'un pouvoir politique de toute manière évanescent, mais qui livrent le sujet à la toute puissance de la logique systémique qui prend la place de la réalité dernière. Or, ce n'est pas individuellement mais seulement collectivement que l'on peut empêcher que le monde nous soit retiré de dessous les pieds!

5. CONCLUSION

Si j'ai, dans cet article, mis en perspective la réalité contemporaine avec le totalitarisme nazi, c'est que je ne fais pas de la dimension totalitaire la caractéristique d'un *régime* de société à caractère encore "politique", volontaire et réflexif, mais plutôt d'un mode de fonctionnement immédiatement opérationnel que son autoréférentialité oriente vers une expansion illimitée.

Ainsi, d'un côté, il y a eu les régimes totalitaires du xx^e siècle, à caractère spécifiquement archaïque, et de l'autre côté, il existe maintenant un horizon totalitaire dans le systémisme contemporain. Mais nous ne sommes pas dans une *société* totalitaire : d'une part, parce que ce qui subsiste comme société n'est pas intrinsèquement totalitaire et d'autre part, parce que la réalisation du systémisme totalitaire conduit justement à l'abolition de la société et de la socialité. Ainsi, il y a évidemment aujourd'hui des aires de "liberté" qui peuvent paraître à l'extrême opposé de la répression et de l'engagement totalitaires des régimes de Hitler ou de Staline. Mais cette liberté, qui n'implique plus en fait que l'indépendance de l'individu privé à l'égard des normes collectives, ne comporte plus aucune capacité de participation réfléchie à l'orientation des régulations systémiques qui déterminent l'avenir de la société et du monde, au moment même où cet avenir peut être massivement compromis par les développements économiques et technologiques que nous avons progressivement

laissés s'affranchir de toute finalité et de toutes contraintes normatives, identitaires et même naturelles (comme dans les biotechnologies ou dans l'imagerie virtuelle qui envahit le champ de la culture et de l'expérience quotidienne).

En bref, la postmodernité n'a pas encore détruit le monde. Mais, je voulais brièvement démontrer qu'il est tout aussi évident que l'on retrouve dans la société actuelle, sous une forme certes plus diffuse mais peut-être plus effective, le même délire de puissance qui avait caractérisé les totalitarismes historiques. On peut maintenant transformer la réalité de l'intérieur sans la détruire de manière explicite.

Autour de nous, les postmodernistes se réjouissent du désinvestissement du Sujet. Le problème, c'est qu'ils demeurent impuissants à formuler les limites du système actuel. Ils laissent en plan la question de savoir comment les identités flottantes, comment les lieux défaits de l'intégration symbolique, parviendront encore dans l'avenir à fixer les frontières d'un monde commun qui puisse perdurer et à établir les normes ou les principes permettant de faire de la nécessité d'habiter une planète unifiée un projet commun significatif. Ils ne répondent pas à ces questions-là. Pour eux aussi, dans l'extension absurde de la visée moderne d'émancipation, le changement dans n'importe quelle direction et la puissance de faire n'importe quoi sont devenus à eux-mêmes leur propre fin, dont le sens nous échappe de plus en plus, non seulement à nous, mais aussi à tout ce qui s'y trouve désarticulé en sa nature propre.

Comme le nazisme, la société postmoderne contemporaine voudrait faire un saut par-dessus la crise du sens, en abolissant le sens dans la fuite en avant d'une expansion de la puissance pure (" tout ce qui est possible, il faut le faire " : tel est le slogan du technologisme). Aussi, dans son développement, cette puissance technologique et systémique devenue autonome tend-elle à s'approprier le sens de la réalité, le sens des institutions sociales et politiques, le sens des formes d'expression esthétique, le sens de l'identité. Elle tend à s'approprier tout cela dans le déploiement de sa simple effectivité et de sa pure productivité virtuellement illimitée, qui sont devenues irréflechies et donc " insensées ". Tout cela, ce mouvement rendu spontané, la philosophie nihiliste ne l'avait qu'anticipé, mais cela est en train d'être réalisé.

Il existe cependant, heureusement, des marges considérables d'autonomie, aussi bien chez les personnes individuelles que dans les sociétés où nous vivons, qui restent encore toutes déchirées entre la tradition, la modernité et le postmodernisme. Profitons de ces déchirements, de ces résidus et de ces inaccomplissements. C'est grâce à ces marges que nous ne sommes pas encore dissous dans un appareil régressif et, marginalement, aussi répressif à l'égard de tout ce qui ne s'y soumet pas encore ou refuse de s'y adapter. Il revient précisément aux acteurs et aux mouvements sociaux d'élargir ces marges, mais il faut qu'ils sachent ce qu'il veulent, et que ce qu'ils veulent ou désirent ne soit ni illimité ni privé de sens. Car le sens n'est jamais que le lien qui rattache le particulier au tout, la reconnaissance de sa place.

Michel Freitag*

NOTES

1. Ce texte est tiré d'une conférence donnée au premier des Séminaires Fernand Dumont (organisé par le Département de sociologie de l'Université Laval), consacré à la question de l'antilibéralisme au xx^e

siècle, en octobre 2001. C'est Jean-Philippe Warren qui en a élaboré une première version à partir du *verbatim* de mon exposé, et nous lui avons gardé autant que possible son caractère "oral". J'ai personnellement tiré du même exposé un texte beaucoup plus long qui paraîtra dans l'ouvrage sous la direction de Daniel Dagenais, *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain* (Québec, Presses de l'Université Laval), en automne 2002. Pour réduire le texte, le comité éditorial m'a demandé de bien vouloir éliminer les références et notes de bas de page.

* Michel Freitag a enseigné la sociologie au Département de sociologie de l'UQAM pendant 30 ans. Il a publié plusieurs livres et articles sur, entre autres, la théorie des types de société, l'architecture, l'épistémologie des sciences sociales, le néolibéralisme, l'enseignement universitaire et l'histoire occidentale. Il s'est mérité en 1998 le prix du gouverneur général.

2. Sur le nazisme, dans la même perspective comparative, cf. aussi mon article plus ancien : "Discours idéologiques et langage totalitaire. Quelques considérations actuelles sur le fascisme et son idéologie", *Revue européenne des sciences sociales* **21**, 65, (1983).

3. On trouvera plusieurs essais de définition de la postmodernité dans les pages de la revue *Société*, en particulier les n^{os} 18-19 (1998), "Critique de la postmodernité" et 12-13 (1994), "Postmodernité de l'Amérique".

4. Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, trad. M. Wittig, Paris, Éditions de Minuit, 1968 [1964].

5. Michel Freitag, *Dialectique et société*, Montréal/Lausanne, Saint-Martin/L'Âge d'homme, 1986. Cf. surtout le Tome II, "Culture, pouvoir, contrôle : les modes formels de reproduction de la société".

6. La place manque ici, ne serait-ce que pour esquisser ce qui constitue la particularité du "cas américain", qui va marquer fondamentalement l'histoire du xx^e siècle après l'effondrement des totalitarismes nazi et stalinien. Je renvoie à ce sujet à mon article "La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique", *Société*, 12-13 (1994).

7. Pour une analyse poussée de la signification de l'AMI, cf. Michel Freitag et Éric Pineault, *Le monde enchaîné* (Québec, Nota Bene, 2000).