

NEUF ESSENTIELS
POUR UNE HISTOIRE CULTURELLE
DU TOTALITARISME



Culture & Démocratie
2022

« Neuf essentiels pour »
Des outils pour vivre ensemble

« Neuf essentiels » est une initiative éditoriale de l'asbl Culture & Démocratie qui consiste en la compilation, introduite et commentée, d'au moins neuf notices bibliographiques concernant des ouvrages jugés utiles pour qui veut s'informer sur un sujet d'actualité touchant à la culture et/ou à la démocratie.

Dans la même collection :

- *Neuf essentiels pour déconstruire le « choc des civilisations »*, Roland de Bodt (2^{de} édition), 2011.
- *Neuf essentiels pour comprendre les « droits culturels » ou le droit de participer à la vie culturelle*, Céline Romainville, 2013.
- *Neuf essentiels pour l'éducation artistique et culturelle*, sous la direction de Sabine de Ville, 2014.
- *Neuf essentiels sur la prison et l'action culturelle en milieu carcéral*, ouvrage collectif, 2015.
- *Neuf essentiels pour un numérique humain et critique*, ouvrage collectif, 2016.
- *Neuf essentiels pour penser la culture en commun(s)*, ouvrage collectif, 2017.
- *Neuf essentiels sur l'art, le soin et les milieux de soins*, ouvrage collectif, 2018.
- *Neuf essentiels sur la dette, le surendettement et la pauvreté*, ouvrage collectif, 2019.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien de la Fédération Wallonie-Bruxelles



En partenariat avec Arsenic2



Culture & Démocratie
2022

NEUF ESSENTIELS POUR UNE HISTOIRE CULTURELLE DU TOTALITARISME

Préface de

—
CLAUDE FAFCHAMPS

Introduction de

—
THIBAUT SCOHER

Postface de

—
ROLAND DE BODT

Avec le concours de

—
**KÉVIN CADOU, MORGANE DEGRIJSE,
PIERRE HEMPTINNE, HÉLÈNE HIESSLER,
MARYLINE LE CORRE, PIERRE LORQUET,
SÉBASTIEN MARANDON, LOLA MASSINON,
RENAUD-SELIM SANLI, CHLOÉ VANDEN BERGHE**

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS, Maryline le Corre	6
PRÉFACE, Claude Fafchamps	8
POTENTIELS TOTALITAIRES ET CULTURE DÉMOCRATIQUE, Thibault Scohier	13
NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES	
– <i>Les origines du totalitarisme</i> , Hannah Arendt	48
– <i>Démocratie et Totalitarisme</i> , Raymond Aron	62
– <i>La destruction de la raison</i> , Georg Lukács	71
– <i>Vous avez dit totalitarisme ? Cinq interventions sur les (més)usages d'une notion</i> , Slavoj Žižek	80
– « <i>Il faut s'adapter</i> » : <i>sur un nouvel impératif politique</i> , Barbara Stiegler	90
– <i>Le totalitarisme industriel industriel</i> , Bernard Charbonneau	100
– <i>Tout peut changer : capitalisme et changement climatique</i> , Naomi Klein	106
– <i>24/7 : le capitalisme à l'assaut du sommeil</i> , Jonathan Crary	110
– <i>Le capitalisme patriarcal</i> , Silvia Federici	118
– <i>Contre le totalitarisme transhumaniste</i> , Michel Weber ...	124
– <i>Mille neuf cent quatre-vingt-quatre</i> , George Orwell	133
– <i>La zone du dehors/Les furtifs</i> , Alain Damasio	139
POSTFACE, Roland de Bodt	146
Autres références	164

AVANT-PROPOS

La collection « Neuf essentiels » a été inaugurée en 2007 par Roland de Bodt avec le *Neuf essentiels pour déconstruire le choc des civilisations*. C'est à nouveau en partenariat avec lui – et le centre dramaturgique Arsenic2 – que le présent ouvrage a été pensé.

Dans le sillage d'une collaboration avec le collectif de théâtre Nimis Groupe autour de la publication, en 2016, de la revue *Archipels*, Culture & Démocratie initie une démarche visant à accompagner une structure de création dans son travail de recherche, espérant ainsi œuvrer au décloisonnement des secteurs du socioculturel et de l'éducation permanente tout en mutualisant les énergies permettant la co-construction de savoirs. Depuis lors, Culture & Démocratie conçoit une partie de ses publications en étroite collaboration avec des artistes, des compagnies – ou ici un centre dramaturgique – qui inscrivent leur démarche de création dans une recherche documentaire à forte dimension politique et sociale. Ces collaborations sont riches. En témoigne par exemple le huitième titre de la collection « Neuf essentiels », édité en 2019 en collaboration avec le dramaturge Rémi Pons et le collectif Esquifs, où une recherche documentaire sur la question de la dette et du surendettement donne lieu notamment à une pratique d'éducation populaire.

Arsenic2 est un partenaire de longue date de cette réflexion. Claude Fafchamps, son directeur, l'écrivait en 2019, en préambule du Hors-série du *Journal de Culture & Démocratie* : « Cela fait maintenant quelques années qu'une trame se tisse entre Culture & Démocratie et Arsenic2 ; elle noue, dénoue et resserre les fils tendus entre création artistique et

éducation permanente. » C'est donc très naturellement que cette nouvelle collaboration s'est mise en place quand Arsenic2 nous a fait part de son désir de travailler sur la notion de « totalitarisme » dans le cadre d'une recherche au long cours, sur les dramaturgies du XXI^e siècle.

Avec le terme « totalitarisme », s'ouvrent une multitude de définitions et de concepts. Cet ouvrage est une première approche de cette notion qui, nous l'espérons, donnera lieu à d'autres productions. Elle ne se prétend pas exhaustive, comme le précise Thibault Scohier dans son introduction : « Mille pages ne suffiraient pas pour décrire l'état des études antitotalitaires et de toute la littérature écrite à ce sujet. [...] Le but de cette étude est d'explorer le sens du totalitarisme, depuis ses premières définitions jusqu'à aujourd'hui. Et ainsi de proposer des outils pour comprendre les forces et les faiblesses d'un concept très particulier. »

Outre l'introduction proposée par Thibault Scohier, cet ouvrage réunit douze notices bibliographiques d'ouvrages qui nous semblent éclairer le concept de totalitarisme hier et aujourd'hui ainsi qu'une postface de Roland de Bodt qui prône pour une actualisation de cette notion. Nous espérons que ces différents outils constitueront pour le lecteur et la lectrice une stimulante porte d'entrée aux réflexions qui traversent le monde d'aujourd'hui.

Maryline le Corre,
coordinatrice à Culture & Démocratie

POUR UNE HISTOIRE CULTURELLE DE LA NOTION DE TOTALITARISME

Arsenic2 et Culture & Démocratie prennent l'initiative de publier, dans la collection « Neuf essentiels », un volume consacré à la notion de totalitarisme. Les premières discussions à ce propos datent de la saison 2018/2019. Les mesures, adoptées depuis 2020 par les gouvernements pour faire face à l'épidémie de Covid-19, n'ont eu de cesse de conforter la nécessité de revisiter la notion, les sens qu'elle a acquis dans l'histoire et les usages qui lui ont été réservés sous divers horizons.

Il y a dans la langue française des termes dont on se drape pour laisser croire que tout le bien est de son côté et que tout le mal est chez l'autre. Le terme « civilisation » opposé au terme « barbarie » est un des beaux exemples de ce type d'emploi. Cet usage du langage n'est neutre ni sur le plan de la posture de domination économique, technologique, politique, culturelle et sociale ni sur le plan des pratiques de ces dominations et particulièrement sur le plan des stratégies, véhiculées à travers le langage, en vue de la légitimation de ces pratiques. Le mot « civilisation » dans son essence vise à refouler – à discréditer – toute tentative de description ou d'analyse critique de l'extrême sauvagerie qui s'exerce dans le monde, au nom ou sous le prétexte de la « civilisation ». Il constitue une tentative permanente d'invisibiliser, par les effets du langage, cette violence aveugle, irréprensible et quasiment illimitée par laquelle « l'homme civilisé » exerce sa souveraineté absolue dans le monde. Il faut bien le reconnaître, le mot « démocratie » connaît également de tels usages que

nous pourrions appeler paravents, notamment en regard du terme « totalitarisme ». C'est pourquoi une réflexion sur le sens du terme « totalitarisme » est nécessairement aussi une réflexion sur notre culture de la « démocratie ».

Dans des échanges exploratoires avec le metteur en scène Jacques Delcuvellerie, Roland de Bodt et moi avons été invités à classer les termes « totalitarisme » ou « totalitaire » dans cette catégorie du langage qui sert à faire écran non seulement aux réalités mais aussi – et peut-être surtout – à la portée et aux responsabilités de celles et ceux qui ne combattent les régimes totalitaires que lorsqu'ils s'opposent à leur propre domination, à leurs propres intérêts.

Nous ne devrions pas perdre de vue ces recommandations lors de notre voyage au centre de ces notions.

L'idée « totalitaire » est apparue dans les années qui ont suivi la Première Guerre mondiale qui a été vécue comme une guerre « totale »¹. Elle s'est structurée en tant que théorie politique entre deux guerres. Elle a connu des usages plus intensifs, en philosophie et en sciences politiques, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Elle est régulièrement utilisée aujourd'hui encore pour désigner des situations actuelles ou historiques de domination abusive. Elle dénonce la « pensée unique » face à laquelle il semble n'y avoir aucune alternative, dans la société présente ; par exemple, l'expression TINA – *There is no alternative* –, utilisée depuis la fin du siècle dernier, tant par les industriels que par les mandataires publics,

1 Sur l'émergence de la notion, on peut lire notamment la contribution de Bernard Bruneteau intitulée « Interpréter le totalitarisme dans les années 1930 », dans le cadre du programme « Modernité et Totalitarisme » organisé par l'Institut Michel Villey auprès de l'Université Panthéon-Assas et dont les travaux ont fait l'objet d'une publication : Philippe de Lara, *Naissances du totalitarisme*, éditions du Cerf, 2011.

peut être reçue et acceptée, dans sa structure linguistique-même, comme une renaissance, sous des formes renouvelées, de la pensée totalitaire aujourd’hui.

Au vu d’une telle actualité, il semblait donc souhaitable, dans le cadre du chantier consacré aux « dramaturgies du XXI^e siècle » au sein d’Arsenic2, d’ouvrir une voie de recherche qui permettrait de faire le point sur l’histoire culturelle de cette notion et de son usage, au fil des cent dernières années. Une notion qui interroge nécessairement notre culture de la démocratie. Cette démarche n’est pas isolée et depuis une dizaine d’années, plusieurs initiatives éditoriales ont été prises dans le sens d’une telle histoire culturelle. Chacune porte la marque des convictions qui la rendent nécessaire, du point de vue de son auteur·ice, de son éditeur·ice, etc. C’est un domaine de recherche où la neutralité est un leurre, parce que parler du totalitarisme c’est parler de ce qui nous bouleverse, nous choque, nous dérange intimement.

Cette nouvelle initiative conjointe avec Culture & démocratie ne prétend donc pas offrir une vision panoramique extensive et définitivement complète d’un siècle de littérature à propos du totalitarisme. Qu’on se le dise ! Il offre une première approche diversifiée qui mêle des ouvrages plus anciens et d’autres plus récents. Chaque lectrice et chaque lecteur pourra reconnaître des ouvrages qui lui paraîtront plus essentiels que d’autres. Mais du point de vue de celles et de ceux qui portent cette initiative, tous sont « essentiels » dans la mesure où ils ouvrent notre regard et notre compréhension à l’endroit d’une notion dont l’usage n’a finalement jamais cessé, au fil des cent dernières années.

C’est Thibault Scohier qui a accepté de s’exposer à l’exercice périlleux d’introduire le sujet. Une dizaine de rédactrices et de rédacteurs ont pris en charge les notices bibliographiques

qui sont ici assemblées. Roland de Bodt plaide, en postface, pour une actualisation de la notion, face aux dominations dont nous sommes l’objet, chaque jour plus irrémédiablement, de la part des grands groupes industriels.

Ainsi, le présent volume constitue une première étape dans la constitution de cette histoire culturelle. Il ouvre la voie. Il travaille à inventorier la littérature accessible sur ce thème. Il sera suivi d’autres initiatives, complémentaires ou contraires, pour favoriser l’émergence d’un débat contradictoire. Car nombreuses sont les questions qui se posent autour de ces termes et notions : quel sort entendrait-on fixer à la langue, aux mots qu’elle génère ? Doivent-ils rester prédéterminés et figés, dans les faits de l’histoire passée ? Comme un héritage sacré ? irrémédiablement daté ? dans une signification inamovible ? Sans ouvrir de chemins à l’interprétation actuelle ? Prendrait-on la liberté d’en user pour nommer le monde présent et nous permettre de parler de ce que nous vivons, ici et maintenant ? Quels avantages ? Quels inconvénients ?

Nous poursuivrons ce travail d’histoire culturelle et d’actualisation dans les prochains mois voire dans les prochaines années.

De notre point de vue, il y a une cohérence mesurable dans la conduite rédactionnelle – et dans la coopération renouvelée – entre nos deux associations. Ce nouveau volume complète les volumes Hors-série du *Journal de Culture & Démocratie* et notamment celui qui a été consacré, en 2019/2020, aux camps et à l’encampement des populations, notamment autour des travaux du Nimis groupe.

Ensemble, nous tentons, à travers ces projets éditoriaux, d’identifier et de désigner des pratiques de domination qui sont comme les formes actuelles, hantées des fantômes d’autres camps, d’autres circonstances historiques et qui

ont pris d'autres formes qu'on peut identifier et décrire, comme des objets distincts. Il n'y a pas d'amalgame dans notre esprit. Pas plus qu'il ne pourrait y avoir de volonté de gommer les liens imaginaires que ces situations distinctes font apparaître aux observateur-ices du temps présent et que nos distinctions – pour pertinentes qu'elles nous paraissent – ne devraient pas chercher à effacer au moment de prendre conscience de notre histoire.

Nous avons la faiblesse de croire que ces publications deviendront, un jour, comme l'humus où de nouvelles créations culturelles et artistiques pourraient germer, porteuses d'aspirations nouvelles pour la liberté commune.

Claude Fafchamps,
directeur général d'Arsec2

POTENTIELS TOTALITAIRES ET CULTURE DÉMOCRATIQUE

Le terme totalitarisme est aujourd'hui largement galvaudé. Il est employé presque quotidiennement dans le débat public pour dénigrer ou jeter l'opprobre sur des positions politiques adverses. Le totalitaire est devenu le nouvel avatar du Mal, devant le dictateur ou le tyran. Parce que le champ lexical du totalitarisme s'est transformé en boîte à outils rhétoriques et polémiques, les mots ont perdu leur sens ou tout du moins l'ont vu se diluer. Qu'est-ce que le totalitarisme ? Une forme de régime politique ? D'idéologie ? Un ensemble de mœurs ? Une culture ? Tout cela à la fois ? Et surtout : peut-on réellement parler de totalitarisme dans une société libérale, toute oligarchique fût-elle ?

Des cris d'alarme retentissent de plus en plus, non seulement contre les politiques répressives et la surveillance de masse mais aussi, d'une manière plus générale, contre l'extension du marché à tous les aspects de la vie. Cette extension est-elle totalitaire ou nous rapproche-t-elle d'une forme de totalitarisme nouveau ? Le but de cette étude est d'explorer le sens du totalitarisme, depuis ses premières définitions jusqu'à aujourd'hui. Et ainsi de proposer des outils pour comprendre les forces et les faiblesses d'un concept très particulier.

Elle n'est, bien sûr, qu'une première exploration. Mille pages ne suffiraient pas pour décrire l'état des études anti-totalitaires et de toute la littérature écrite à ce sujet. Notre but est avant tout de fournir une première vue d'ensemble et de permettre ensuite aux lecteur-ices d'approfondir les

dimensions qui les intéressent particulièrement. La pluralité des approches du totalitarisme est d'une richesse considérable et qui se réinvente en permanence ; cette étude se propose de poser une pierre de plus à cette grande entreprise.

POLYSÉMIE ET CONTEXTE

Il faut pour commencer admettre que l'origine même du terme est chaotique. Beaucoup pensent aujourd'hui que la philosophe Hannah Arendt a inventé le concept lui-même. Or, il serait plus juste de dire que lui préexistaient plusieurs définitions concurrentes et contradictoires. Arendt lui a donné une définition qui a fait date et a été admise comme le canon philosophique des études sur le totalitarisme. Le terme émerge en fait à la suite de la Première Guerre mondiale. Comme le note Enzo Traverso dans son ouvrage de référence, *Le totalitarisme*, le conflit de 14-18 montre un visage nouveau et terrifiant, celui de la « guerre totale »².

La militarisation des sociétés préfigure le système politique total : l'union nationale s'impose ; les opposant-es, notamment pacifistes, sont au mieux bâillonné-es, au pire emprisonné-es ; la répression est poussée à son paroxysme dans les tranchées et sur les lignes de combat, où le soldat est déshumanisé ; le progrès technique fournit aux belligérant-es des capacités de destruction toujours plus importantes ; la guerre s'industrialise et l'économie tourne ses forces vers la production massive d'armements ; le nombre de victimes explose. L'état de guerre, qui est logiquement un état d'exception, va bientôt devenir une normalité politique, notamment avec l'émergence du fascisme italien et du nazisme allemand.

2 Enzo Traverso, *Le totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Seuil, 2001, p. 9 et suivantes.

De l'autre côté de l'Europe, en Russie, la révolution victorieuse après des années de guerre civile se transforme lentement en un régime nouveau, ultra-centralisé et contrôlé. En URSS aussi l'état de guerre permanent est présent, puisque le pays est le « seul » foyer du communisme mondial. En parallèle, le fantasme d'une maîtrise humaine sur la totalité du monde physique (par la science) et social (par l'économie), est également à l'œuvre. Le stalinisme devient l'expression de ce « rêve positiviste » : une société parfaite parce que gouvernée par une idéologie érigée en Raison (qui se révèle, comme dans le cas nazi, pleine d'irrationalité).

Dans les années 1920 et 1930, le totalitarisme ne désigne pas un système particulier. Il peut servir de repoussoir, comme dans les milieux antifascistes italiens ou, à l'inverse, de porte-étendard quand leurs adversaires mussoliniens reprennent le terme de manière positive. Certain-es révolutionnaires l'emploient comme une insulte, d'autres pour désigner une société utopique où l'égalité sociale se serait totalement imposée³. Surtout, le totalitarisme désigne alors seulement les politiques fascistes et nazies ou, plus rarement, le seul communisme stalinien. C'est dans les années 1940-1950 que commence un vrai débat (chaotique lui aussi en raison du conflit mondial et du début de la guerre froide) qui aboutira aux définitions « classiques » – celle d'Hannah Arendt ou encore celle du philosophe Raymond Aron en France – et à la réunion des régimes fascistes et staliniens sous un même chapeau.

Cette « fixation » du concept n'empêche pas sa polysémie pendant toute la seconde moitié du XX^e siècle, jusqu'à nos jours. Le travail philo-politique d'Arendt et d'Aron s'inscrit dans une logique de protection de la société démocratique et

3 C'est par exemple le cas en Espagne dans certains milieux anarchistes proches de la CNT (Confédération nationale du travail).

libérale (même si la définition de cette société varie fortement entre les deux) ; cependant, il a toujours existé des interprétations conservatrices, voire réactionnaires du totalitarisme. Celles-ci pouvant s'inscrire dans une critique de la technique, que nous verrons plus loin, ou alors, plus radicalement, dans un rejet de la démocratie conçue comme totalitaire, puisqu'elle permet, théoriquement, de tout remettre en cause et qu'elle prétend étendre la liberté à toute la vie⁴.

Il est important de comprendre que le « totalitarisme » n'a jamais été un concept neutre et que sa définition classique est elle-même profondément politique dans le sens de partisane : elle considère qu'une position antitotalitaire doit forcément embrasser un désir pro-démocratique. Je dois éclairer le-a lecteur-ice : je partage ce présupposé. Néanmoins, cette prénotion n'efface pas le débat. Définir ce qu'est la démocratie, ce qu'est une société démocratique, est sans doute aussi complexe que de définir ce qu'est une société totalitaire. Ainsi, tenter de comprendre le totalitarisme c'est toujours aussi essayer de comprendre la démocratie, ses limites, ses faiblesses et le modèle qui doit lui permettre de survivre et de s'étendre. Cette étude ne fait pas exception. Pour cela distinguons deux approches : le totalitarisme comme régime et le totalitarisme comme culture.

LE TOTALITARISME COMME RÉGIME

La thèse proposée par Arendt dans le désormais classique *Les origines du totalitarisme* (1951, voir notice p. 48) tient de la première catégorie. Elle considère le totalitarisme comme une forme nouvelle de domination politique, qui n'a pas

4 On peut trouver des exemples dans Serge Audier, *La pensée anti-68*, La Découverte, 2008, par exemple p. 171.

d'équivalent dans l'histoire humaine. Non seulement il s'impose comme un régime de contrôle quasiment absolu, mais il a aussi une vocation de conquête et d'extension. Il ne s'impose pas seulement à la population d'un État mais veut toujours s'étendre à la totalité de l'espèce humaine.

Chez Arendt le totalitarisme possède certains attributs précis : il s'agit d'un régime politique où l'État ne se distingue plus de la société et où le contrôle de celui-ci demeure entre les mains d'un groupe unique – en général, un parti. Les oppositions ne sont pas tolérées, qu'elles soient collectives ou individuelles. La vie quotidienne doit être contrôlée. En effet, le régime n'attend pas seulement une approbation silencieuse mais prétend obtenir un plébiscite général. Chaque citoyen-ne doit donc lui apporter un soutien plein, entier et public. D'où l'instauration d'un système de contrôle, de surveillance et de délation.

En plus de ces caractéristiques purement politologiques, la définition d'Arendt note l'importance du rôle de l'ennemi et de la déshumanisation. Le régime totalitaire, pour unifier le corps social, a besoin d'un ennemi, intérieur et extérieur. Cet ennemi, qui justifie le contrôle, doit être détruit. La Shoah constitue l'extrémité de cette logique : une élimination massive des juifs et juives, figures de l'Autre, où la disparition n'est pas seulement fantasmée mais mise en œuvre.

Ainsi, chez Arendt, le totalitarisme est un régime d'exception qui ne peut perdurer longtemps ; en effet il est dans sa nature d'entrer en conflit avec les régimes adverses et il ne peut donc que gagner totalement ou s'effondrer. Dans *Les origines*, elle n'identifie que deux périodes courtes pendant lesquelles on peut estimer que le nazisme et le stalinisme ont effectivement réussi à imposer un système totalitaire, avant d'être vaincu pour le premier et de se transformer à la mort de Staline pour le second.

On comprend donc qu'Arendt propose une définition prudente et complexe. Elle fait aussi le lien entre l'impérialisme européen, le colonialisme, la guerre mondiale et l'apparition du totalitarisme. À sa suite, bien que fort tard, d'autres chercheurs creuseront cette piste d'un parallélisme entre contrôle colonial et contrôle totalitaire⁵. Son analyse se porte aussi à un niveau philosophique sur la nature de la société et de l'histoire ; elle prend également en compte l'évolution technique et technologique comme un facteur d'existence du totalitarisme. Sa conception n'est pas réductible à une position politique ou stratégique particulière.

Or ses travaux paraissent au début des années 1950 (en français, au début des années 1970), à une époque où le monde se restructure de manière bipolaire entre l'axe « libre » des États-Unis et l'axe « communiste » de l'URSS. Les idées d'Arendt vont être largement popularisées, parfois à contresens, par l'intelligentsia anticommuniste. La proximité établie entre le régime nazi, alors l'incarnation du « Mal », et l'Union soviétique permet de discréditer cette dernière. Surtout, elle permet de justifier, quoiqu'encore une fois fautivement, une opposition primordiale entre des régimes qui seraient de nature démocratique et des régimes qui seraient de nature totalitaire.

De nombreux auteurs conservateurs vont reprendre, retoucher ou simplifier à l'extrême les thèses politiques d'Arendt. En France, c'est Raymond Aron qui va donner une définition classique au totalitarisme, synthétisée dans son *Démocratie et totalitarisme* (1965, voir notice p. 62). Il adopte un point de vue beaucoup plus centré sur la sociologie politique qu'Arendt. On peut résumer sa définition de la manière suivante : le totalitarisme est un régime où

5 Lire par exemple Arthur Guezengar, « De l'impérialisme au totalitarisme (1) », *Études arendtiennes* (blog), 2016, <https://ea.hypotheses.org/121>.

un parti unique impose une idéologie unique grâce à une propagande univoque et un contrôle violent de la société ; l'économie et les activités humaines sont toutes soumises et jugées à l'aune de cette idéologie unique ; tout comportement déviant idéologiquement est forcément criminel et vice-versa.

Là encore, la définition d'Aron, si elle se veut une défense sincère du libéralisme politique, va servir d'arme au milieu de la Guerre froide et, encore plus précisément, dans la lutte pour l'hégémonie sur l'université française. Après les événements de 1968, la droite intellectuelle se lance en effet dans une bataille de longue haleine contre « le marxisme » qui gangrènerait l'université. Il n'est pas innocent qu'Arendt soit justement traduite dans les années 1970-1971. Le « communisme » est réduit au totalitarisme et il s'agit de nouveau d'établir un bon et un mauvais camp. De nombreux disciples d'Aron, dont Julien Freund, vont utiliser la définition aronienne pour essayer de reconquérir l'université et d'y imposer une conception libérale et conservatrice⁶ (sans parvenir à leurs fins).

Cette logique antagoniste a donné des résultats divers. D'un côté, Claude Lefort, partisan d'un républicanisme libéral, a prolongé la pensée d'Arendt sur l'évolution du corps social. Chez Lefort, la « nature » du totalitarisme⁷ se concentre dans l'indifférenciation sociale. Alors qu'une société libérale est constituée de sphères (politique, culturelle, médiatique, etc.) qui se recouvrent parfois mais sont irréductibles les unes aux autres, le totalitarisme les fusionne et les soumet à une même logique. Lefort craint également que toute interven-

6 Lire à ce sujet Michael Scott Christofferson, *Les Intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, traduction d'André Merlot et Françoise Jaouën, Agone, 2009, [2004].

7 Pour reprendre le nom d'une conférence d'Arendt, « La nature du totalitarisme », qui se penche justement sur la question des sphères sociales et de leur fusion par le totalitarisme.

tion collective et massive sur les règles régissant la société débouche sur un affaiblissement de la démocratie et sur une tyrannie de la majorité.

Mais cela étant, l'auteur demeure, dans la tradition d'Arendt, attaché à une certaine complexité et à une ouverture analytique dont ne fait pas preuve, d'un autre côté, François Furet. Historien de formation, il défend la thèse selon laquelle la révolution française préfigurait le totalitarisme et étend cette interprétation à tout mouvement révolutionnaire et à toute politique utopique dont les actions mèneraient forcément à une extinction de la démocratie. L'approche de Furet n'est pas seulement anticommuniste mais plus généralement ultra-conservatrice. Il incarne, au fond, une position assez proche des thèses de Francis Fukuyama sur la « Fin de l'histoire »⁸ : la société libérale ne peut être dépassée, elle est le meilleur régime.

LE TOTALITARISME COMME CULTURE

Même avant la chute du Mur de Berlin, la vitalité des études antitotalitaires classiques a été très fluctuante après les années fastes (1950 dans le monde anglo-saxon, 1970 dans l'espace francophone). Elle dépendait, au fond, de l'état de la guerre froide et des menaces pesant sur le « monde libre ». Néanmoins, un ensemble de définitions a toujours coexisté avec la ligne arendtienne et a continué de se développer régulièrement pendant la seconde moitié du XX^e siècle. Cet ensemble ne considère pas le totalitarisme d'abord comme un régime mais plutôt comme le résultat d'une domination issue de la modernité, technique et politique.

Les auteur·ices proposant cette définition considèrent que cette modernité, qui commence avec la Renaissance et prend vraiment corps pendant la révolution industrielle,

8 Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, traduction de Denis-Armand Canal, Flammarion, 1992.

génère de nouveaux rapports sociaux et en particulier des rapports de domination inscrits dans les règles sociales. Dans leur esprit, le totalitarisme n'est pas un régime imposé d'en haut, par un État ou un parti, mais une variété de règles, de comportements et de mœurs qui peuvent découler aussi bien d'une structure réglementaire que de la généralisation de nouvelles technologies ou d'habitudes sociales. Ce totalitarisme « culturel » n'est donc pas antinomique du capitalisme et se présente comme une spécificité des sociétés marchandes, industrielles et massifiées.

Cette conception du totalitarisme a des origines particulièrement diverses. Une de ses sources principales se trouve dans l'École de Francfort et dans ce que le philosophe Ernst Bloch, lui-même partie prenante de cette mouvance, a qualifié de *Wärmestrom*, de « courant chaud » du marxisme⁹. Celui-ci prétend dépasser l'hégémonie de l'économie politique et s'intéresser aussi aux dimensions sociales, culturelles et psychologiques du capitalisme et des sociétés humaines. Il a eu tendance à garder une grande autonomie par rapport à l'URSS, voire à critiquer frontalement le marxisme soviétique. Composé en majorité d'universitaires allemands (Adorno, Horkheimer, Bloch, Marcuse, etc.), ayant eu à subir à la fois la montée du nazisme et ensuite l'instauration d'un régime soviétique en Allemagne de l'Est, ce courant a nourri pendant des décennies, la critique de la domination.

Notons également l'importance, pour cette École et pour ses descendances, du philosophe Georg Lukács¹⁰ qui, avant de devoir faire son autocritique, a émis des thèses particulièrement novatrices sur la culture et les arts. Notons enfin, à ce sujet, que cette pensée doit être prise dans son contexte :

9 Lire Alexander Neumann, « Le courant chaud de l'École de Francfort », *Variations* n° 12, 2008.

10 Voir notice p. 71.

celui d'une explosion des écoles artistiques d'avant-garde. La critique d'un totalitarisme culturel à travers celle de la société moderne a aussi longtemps été nourrie par les mouvements situationnistes et post-situationnistes, issus du surréalisme et du dadaïsme ; toutes des avant-gardes proposant une vision radicalement différente de la vie à travers l'art.

La théorie critique de l'École de Francfort a eu du mal à se faire une place dans le monde des idées et à se diffuser massivement dans l'inconscient collectif – l'époque était encore au marxisme triomphant. Elle sera redécouverte et avec elle la critique d'un totalitarisme culturel, dans les années 1960 et en particulier après 1968 qui consacre des auteur·ices comme Herbert Marcuse. *L'Homme unidimensionnel*, qui est justement traduit dans le monde francophone en 1968, pose les jalons de toute une littérature critique de la modernité : Marcuse y dénonce l'uniformisation des comportements, l'atomisation, le contrôle des individus par la consommation et les mass medias. Inversement, il valorise la notion de marge et de différence radicale. La critique de la technique et de la modernité a également été posée par toute une variété d'auteur·ices difficilement classables. Citons, au minimum, le philosophe Günther Anders – d'ailleurs premier mari d'Hannah Arendt –, dont les ouvrages, notamment *L'obsolescence de l'homme*, ont eu une influence conséquente.

Mais cette conception culturelle du totalitarisme a aussi des sources qui se trouvent à l'opposé du spectre politique. Par exemple, chez des auteur·ices conservateur·ices ou en tout cas des décadentistes qui, de la fin du XIX^e au début du XX^e siècle, vont poser les bases d'un sentiment de « décadence » irrémédiable de la civilisation qui s'enfoncerait et se dénaturerait.

On ne peut faire l'impasse sur ces approches, même si leur antitotalitarisme peut être teinté d'une conception minimaliste voire franchement hostile à la démocratie. Un des

ouvrages les plus représentatifs de cette catégorie, aujourd'hui largement oublié, est *La France contre les robots* de l'écrivain Georges Bernanos où celui-ci attaque féroce­ment l'émergence d'une société industrielle déshumanisante. Écrit en 1947, l'ouvrage est aussi précurseur qu'inégal, mêlant une critique de la mécanisation et de l'artificialisation avec des considérations civilisationnelles et une conception franchement réactionnaire de la jouissance « matérialiste ».

Pour compléter le tableau, il faut encore évoquer l'historien et théologien Jacques Ellul dont *Le Système technicien*, bien que peu connu du plus grand nombre, a eu une influence importante sur la critique de la technique actuelle. Son influence est également grande chez le penseur Bernard Charbonneau¹¹, qui a poursuivi ses analyses et a justement conceptualisé la notion de « totalitarisme industriel ». Chez ces deux auteurs, ce qui est déterminant, c'est que la société industrielle ne laisse pas le choix à l'individu : celui-ci est prisonnier de la grande machine qui cherche à croître sans fin. S'il faut distinguer chez eux l'aspiration à la liberté et à la spiritualité – puisqu'on retrouve, comme chez Bernanos, un rejet du matérialisme et une revalorisation de l'esprit et de la vie intérieure – il n'en demeure pas moins qu'ils ont poussé loin l'analyse des effets du monde technique sur l'humain.

Ce que toutes ces approches ont en commun, au-delà des divergences purement politiques, c'est qu'elles considèrent l'être humain dans son rapport à la société et prétendent qu'il possède naturellement, ou doit posséder socialement, une expérience ou un désir de la liberté. Elles considèrent aussi que la société a le pouvoir de faire prospérer cette expérience ou ce désir, ou alors de l'annihiler. Même dans ses expressions les plus conservatrices, la critique de la technique et de la

¹¹ Voir notice p. 100.

modernité se représente l'être humain comme spécifique et agissant – même si c'est dans la foi ou dans un ordre social figé et traditionnel.

L'intérêt de cette approche culturelle est qu'elle permet de comprendre des formes de domination qui ne sont pas officiellement instituées ou régies par une violence nue, physique et destructrice. Si elle doit être prise avec un certain recul, parce que, comme toute critique antitotalitaire elle avance armée de lourdes prénotions sur « la bonne société » ou « la nature humaine », elle dévoile de nombreux processus de contrôle ou de domination nichés dans la culture des sociétés.

ORWELL ET LE RÔLE DES INTELLECTUEL·LES

Ces deux définitions, le totalitarisme comme régime et comme culture, ne sont pas non plus contradictoires, même si elles ont eu tendance à se développer séparément, voire à se confronter régulièrement. En fait, dès l'origine des débats sur le totalitarisme, certain·es intellectuel·les les ont énoncées ensemble, comme les deux faces d'une même pièce. Le meilleur exemple est celui de George Orwell. Je ne le choisis pas au hasard : la « redécouverte » d'Orwell dans le champ francophone depuis la fin des années 1990 révèle la résonance que ses écrits littéraires ou politiques peuvent trouver avec notre époque contemporaine. Chez Orwell, le totalitarisme est à la fois un régime, dont l'extension radicale est celui de Big Brother dans 1984, et une culture, industrielle et massifiée, qui altère le rapport des êtres humains au monde.

La plupart des gens connaissent 1984 et son influence auprès du grand public a sans aucun doute été bien plus importante que celle des travaux d'Arendt et des autres philosophes antitotalitaires, mais ce qui obsédait véritablement Orwell c'est que « tout comme on peut créer une race de vaches sans cornes, peut-être est-il possible de créer une

race d'hommes qui n'aspirent pas à la liberté »¹². L'auteur a consacré de nombreux articles à la défense ce qu'il considère comme des garde-fous : la culture, la langue, ce qu'il appelle la *common decency* et qu'on pourrait définir comme un « bon sens » face aux faits et à la dignité.

Ainsi, quand Orwell décrit une société totalitaire dans 1984, il ne critique pas seulement le communisme stalinien, il parle surtout de la société anglaise et du « monde libre » en général. À ses yeux, la société marchande et la société communiste sont toutes deux capables de produire des systèmes de contrôle. Non seulement par l'émergence d'un régime violent et autoritaire mais, surtout, par leur capacité à réduire le désir de liberté. Bref, à déshumaniser les individus, en industrialisant leurs rapports avec le monde et entre eux. L'*ersatz* (l'artificialité) est aussi dangereux que le parti et d'ailleurs ils avancent en général main dans la main.

Outre cette double définition, il faut explorer une autre partie de l'œuvre d'Orwell parce qu'elle apparaît, aujourd'hui encore, révélatrice. Il est frappant de constater, chez les intellectuel·les soviétiques et chez les premier·es penseur·ses du management autoritaire (qui désiraient et promouvaient, dès les années 1940 une société bureaucratique dirigée par des expert·es, des ingénieur·es et surtout des managers), une certaine parenté et une capacité à « adapter la réalité » aux besoins stratégiques du moment. Cela pousse Orwell à questionner le rôle de l'intelligentsia de l'époque dans l'émergence du totalitarisme. Selon l'auteur, pour devenir un régime ou pour que sa culture se diffuse largement, il doit être porté par une forme de justification idéologique.

¹² George Orwell, « Recension de *Russia under Soviet Rule* de N. de Basily », *Essais, articles et lettres*, vol. I, Ivrea & Encyclopédie des nuisances, 1996, p. 477-478.

Pour Orwell, celle-ci est d'abord et avant tout opportuniste. Les idéologues totalitaires ont un rapport faible à la vérité parce qu'il-elles désirent le pouvoir coûte que coûte. Le pouvoir, sa conquête et sa maîtrise comptent plus que toutes les autres valeurs et il-elles adopteront les stratégies les plus efficaces, même si elles sont en contradiction avec leurs idées d'hier, même si cela nécessite de corriger la réalité. De plus, ce qui conduit ces intellectuel·les à se détourner des courants de pensée plus « classiques » (le libéralisme, le conservatisme, le socialisme démocratique...) c'est avant tout, nous dit Orwell, le déclassement et la précarité. Formé·es après Hegel et Marx, il-elles prétendent avoir les outils pour changer le monde. Or, l'inertie sociale et l'incapacité des sociétés à leur fournir des postes en suffisance les conduisent à souffrir d'une profonde impuissance. C'est de cette impuissance que le désir de pouvoir provient et se répand, jusqu'à nier qu'il existe des faits objectifs. La réalité devient l'ennemie et la dignité, le respect de l'être humain et de son désir de liberté, une couche de moralisme superficiel à supprimer. Non seulement cette approche est intéressante aujourd'hui, alors que le complotisme et la crise économique sont devenus des enjeux politiques centraux, mais elle nous éclaire aussi sur la part charnelle du totalitarisme.

De nombreuses approches antitotalitaires ont tendance à décrire ces mécanismes de manière totalement déterministe ou alors dans des logiques de prescrits sociaux qui découleraient de la société elle-même. Orwell a toujours insisté sur l'importance des actes, de résistances comme de dominations. Ces intellectuel·les qu'il décrit ne sont pas des rouages insensibles et inconscients d'eux-mêmes – ce rôle est plutôt dévolu aux masses dans une société totalitaire achevée, quoique dans 1984 la « masse » des prolétaires demeure aussi le seul

espoir. Pour lui, l'intellectuel·le est un·e acteur·ice agissant·e et qui porte une responsabilité dans l'avènement du totalitarisme, en le justifiant ou en s'attaquant à l'existence d'une vérité objective. Cette vérité, n'est d'ailleurs pas seulement mathématique ($2+2=4$) mais aussi une réalité émotionnelle et psychologique. C'est l'amour et le désir qui sont la véritable cible des bourreaux du personnage principal de 1984.

Cette importance de l'amour et des émotions en général n'est pas propre à Orwell : de nombreuses dystopies de son époque en font le ressort d'une résistance au système totalitaire. C'est aussi le cas, par exemple, dans *Nous* d'Ievgueni Zamiatine, dont 1984 est en partie inspiré. *Nous* est visionnaire sur bien des points, notamment celui du contrôle panoptique, qui peut voir les faits et gestes de l'individu en tout lieu et en tout temps. Dans le monde futuriste qu'il décrit, les maisons sont de verre transparent et permettent un contrôle permanent. À l'exception des heures dédiées au sexe, qui seront derrière leurs voiles d'intimité, l'occasion pour les protagonistes de découvrir des rapports amoureux présentés naturellement comme antitotalitaires.

LE CAPITALISME, UN TOTALITARISME ?

Il nous faut maintenant quitter l'histoire et revenir au présent. Car c'est au fond l'une des questions centrales qui occupe les études antitotalitaires d'aujourd'hui : le capitalisme peut-il être totalitaire ? On s'en doute, il existe des réponses simplistes et extrêmes à cette question. Les penseur·ses libéraux·les, dans toute leur variété, y opposent une fin de non-recevoir : par essence, le capitalisme contient une dynamique de liberté, d'esprit d'entreprendre, et est indéniablement lié à une forme d'État de droit. Certains exemples, comme ceux de la dictature de Pinochet ou du régime économique de la

Chine actuelle, tendent à contredire cela. Mais, de l'autre côté, il existe aussi une position absolue : le capitalisme est totalitaire et il détruit la liberté effective des êtres humains.

Cette position est défendue par des camps politiques très différents. Elle se trouve à la fois dans un marxisme assez simpliste, qui reprend tels quels des éléments de propagande soviétique ou maoïste particulièrement anachroniques, mais on la trouve aussi chez des antidémocrates, conservateur-ices ou fascisant-es. Ces dernier-es critiquent effectivement le marché comme une forme de totalitarisme culturel, mais veulent lui substituer d'autres formes de dominations, plus traditionnelles ou, ironiquement... plus totalitaires ! Notons enfin que la position des libertarien-nes sur la question est assez spécifique : il leur arrive de défendre l'idée que c'est l'État, et encore plus l'État social, qui est totalitaire puisqu'il impose ses règles aux citoyen-nes.

Mais il faut aussi compter sur des analyses plus subtiles, qui voient dans certaines facettes du capitalisme des processus de domination complexes, pouvant prendre un tour « totalitaire » parce qu'ils s'imposent de manière structurelle à des populations entières. C'est en particulier le cas chez les critiques de la société marchande, qui mettent en avant la tendance du capitalisme à s'étendre sans cesse à des aspects de la vie humaine jusqu'alors protégés ou ignorés par le marché. Un des exemples les plus frappants est celui de l'architecture. Mise au service d'une conception managériale de la réalité, elle transforme les espaces pour transformer les esprits.

L'espace public n'est plus pensé comme un lieu d'échanges et de vie mais de passages et de commerces. L'architecture urbaine est sans doute la plus touchée par cette logique : les villes doivent être contrôlables ; les rues achalandées ; les groupes, en particulier minorisés, toujours à vue. Depuis de nombreuses années, on voit ainsi disparaître les zones

d'ombre, les recoins, les espaces végétaux en friche et fleurir, au contraire, les caméras, les esplanades lisses... bref, toutes les expressions d'une théorie, sans doute parfois inconsciente, du contrôle social panoptique, c'est-à-dire, qui peut voir en tout sens et à tout moment.

D'autres dimensions de la vie sont bien sûr concernées par cette hiérarchisation marchande. Le sommeil, comme on peut le lire plus loin dans la notice consacrée aux travaux de Jonathan Crary¹³ ; la langue, les loisirs, les voyages et une part non-négligeable de l'intime : image de soi, volonté, rapport à la sexualité et à l'amour. On ne compte plus les analyses sociologiques ou psychologiques qui mettent en avant les effets délétères d'une société basée sur le profit et la croissance permanente. Il ne faut pas sous-estimer les moyens par lesquels cette extension permanente du marché est défendue et pratiquée. Bien sûr, il y a les méthodes « douces », comme la publicité, mais ces dernières années ont montré que la force de l'État protégeait activement et violemment cette vision capitaliste de la société. Que ce soit à travers la répression des ZAD (Zones à défendre), qui sont l'expression exemplaire d'un refus des règles marchandes, ou de la crise des Gilets Jaunes, qui a prouvé que la militarisation des forces de l'ordre ne concernait pas que les « quartiers » et les populations minorisées. Il faut insister sur la capacité du capitalisme à se satisfaire ou à intégrer dans ses codes des formes anciennes de domination comme le racisme ou le patriarcat¹⁴.

Si la plupart des analyses critiques du capitalisme mettent l'accent sur sa capacité à produire des comportements et s'inscrivent donc plutôt dans une forme de critique de l'économie comme culture ou comme organisation sociale, il existe

¹³ Voir p. 110.

¹⁴ Sur cette question, voir la notice sur l'ouvrage de Silvia Federici, *Le capitalisme patriarcal*, en p. 118.

aussi des approches qui considèrent que, structurellement, le capitalisme a tendance à favoriser des régimes de plus en plus autoritaires pour empêcher des réformes ou des transformations trop importantes de son modèle. Le philosophe Grégoire Chamayou a notamment développé ce point dans des ouvrages récents¹⁵. Pour lui, le libéralisme a toujours contenu un courant autoritaire, pour lequel la liberté est relative et la force nécessaire pour limiter les désirs d'égalité du plus grand nombre.

Cette approche est précieuse parce qu'elle dépasse une aporie des études antitotalitaires classiques qui ont tendance à réduire les régimes à deux familles : d'un côté la démocratie, de l'autre la dictature (sous ses formes diverses, dont la plus avancée serait le totalitarisme). On a déjà vu que les analyses culturelles permettaient de montrer comment des formes de domination peuvent exister dans des régimes considérés comme libéraux. Grégoire Chamayou va plus loin et considère que la répression de toute tentative de construire une autre société – en changeant la société existante ou en ménageant des espaces en son sein – fait de certaines « démocraties » des régimes à tendance autoritaire. S'il faut proportion garder, il reste interpellant que la démocratie représentative réagisse aussi violemment quand une partie de son corps social – soit une « minorité » discriminée, soit un groupe « social » ou « régional » – réclame le droit de s'organiser directement ou de changer radicalement les règles du jeu.

Le capitalisme semble, par essence, capable d'intégrer ses contradictions mais aussi de les réprimer agressivement. C'est dans ce jeu de tensions, entre les aspirations contradictoires des citoyen-nes, les intérêts de l'État et de la société marchande et encore le mouvement de fond de la mondialisation, que

¹⁵ Lire par exemple Grégoire Chamayou, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, La Fabrique, 2018.

naissent des frictions qui peuvent durcir la répression et faire naître des situations potentiellement totalitaires. Le capitalisme est-il totalitaire ? Répondre à cette question est impossible et toute réponse simple serait trompeuse. Cependant, il faut admettre que dans une société capitaliste peuvent apparaître des formes de domination ou de contrôle pouvant structurellement la faire évoluer vers une situation totalitaire.

DES POTENTIELS TOTALITAIRES

Comme on l'a vu, ce n'est pas tant le capitalisme lui-même qui est totalitaire que certaines tendances autoritaires ou de contrôle qui prospèrent en son sein. Et comme on l'a également compris, des sociétés non-libérales, comme l'Allemagne nazie ou l'URSS stalinienne, ont incarné en premier le phénomène totalitaire. Il faut admettre que le spectre du totalitarisme, entendu comme une forme de domination totale, politique et culturelle, est présent dans toutes les sociétés modernes, à des échelles différentes. On ne peut pas comparer, sans précaution, les politiques d'extermination hitlériennes et l'extension du marché capitaliste au sommeil. En revanche, on peut essayer de comprendre comment on passe d'une société libérale, aussi imparfaite et oligarchique soit-elle, à des formes plus autoritaires et totalitaires.

Pour cela, il faut commencer par interroger « la qualité » totalitaire : comment détermine-t-on qu'une société est totalitaire ou que certaines politiques spécifiques sont totalitaires ? Les politologues se réfèrent en général aux modèles méthodologiques de la sociologie. Il-elles comparent à la réalité des idéaux-types, des constructions « exemplaires » possédant un certain nombre de caractéristiques prédéfinies. Cela a tendance à réduire l'analyse antitotalitaire à une liste de cases à cocher, basée généralement sur une conception du totalitarisme comme régime. Les tenant-es de l'approche

culturelle parlent plutôt de tendances, qui sont souvent complexes à définir parce qu'elles génèrent des contradictions et qu'elles coexistent avec des flux opposés. Il faut se rendre à l'évidence : il est nécessaire d'aborder le totalitarisme non comme un état figé mais bien comme un ensemble de potentialités ; de formes de dominations en devenir ou qui existent mais qui pourraient s'aggraver violemment.

Pour consolider cette approche, il faut regarder du côté du philosophe Cornelius Castoriadis et de ses concepts d'autonomie et d'hétéronomie. Étudiant l'évolution de la démocratie, un régime exceptionnel dans l'histoire, où un collectif humain se considère comme source des règles qu'il s'impose à lui-même, Castoriadis a développé cette approche pour mettre en balance les éléments démocratiques et anti-démocratiques d'une société. Est autonomie ce qui permet à l'individu et au collectif de décider de ses propres « lois », de choisir le régime de règles qu'il doit suivre. Est hétéronomie ce qui empêche l'individu ou le collectif de choisir, ce qui lui impose des règles héritées sans les remettre en question, ce qui l'opprime sous un régime de règles qu'il n'a pas choisies ou désirées. Autonomie et hétéronomie ne sont pas des états, mais, là encore, des potentiels dont le rapport peut s'inverser dans le temps long.

Les potentiels totalitaires peuvent être considérés comme des formes radicales d'hétéronomie. Ils ont toujours en commun de générer une domination dont l'ampleur échappe aux citoyen·nes ; qu'elle soit politique, technique ou culturelle. Ils sont toujours changeants parce qu'ils génèrent des oppositions, conscientes ou non, mais on peut constater si leur force augmente ou diminue au fil des années. Si les potentiels d'autonomie et de ce qu'on pourrait appeler « un esprit démocratique » parviennent à réduire leur influence ou si au contraire ils perdent du terrain.

Il me semble que cette manière d'aborder la question totalitaire est la plus pratique. Elle peut s'appliquer à toutes les sociétés, tant qu'on adapte ce qui, pour chaque société, correspond à des processus d'autonomie et d'hétéronomie. Surtout, cette approche rend la compréhension des potentiels totalitaires de nos sociétés, largement présentées comme « démocratiques », plus simple et partageable. Il est contre-productif, parce que trop simplificateur, de présenter la démocratie représentative comme un système totalitaire, mais on peut comprendre que naissent et se développent en son sein des politiques ou des faits sociaux au potentiel totalitaire, dont les plus évidents sont des formes de contrôle violent, la surveillance, la déshumanisation du marché, etc.

Regardé sous cet angle, l'équilibre actuel de nos sociétés, entre potentiel d'autonomie et d'hétéronomie, de démocratie et de totalitarisme, est préoccupant. Depuis plusieurs décennies, l'approfondissement de la démocratie semble à l'arrêt ; et à l'inverse, la défiance et l'adhésion à des programmes antidémocratiques n'ont cessé de s'étendre. L'idée que l'histoire « soit finie » n'y est sans doute pas pour rien. En figeant l'évolution de la démocratie à un moment où celle-ci demeurerait très imparfaite, et en prétendant que cette forme inégalitaire était indépassable, ses tenant·es ont retiré aux potentiels d'autonomie leur plus grande force : leur mouvement, leur réinvention constante. Face à l'impuissance démocratique, les logiques autoritaires et marchandes sont au contraire de moins en moins régulées et apparaissent de plus en plus comme un exercice désespéré ou cynique du pouvoir.

De potentiels totalitaires nous ne manquons donc pas. Mais il est important de constater que même s'ils semblent décroître, les potentiels démocratiques demeurent puissants. Chaque société réagit différemment et est le théâtre d'un rapport de force spécifique. La Hongrie de Viktor Orbán

n'est pas la France d'Emmanuel Macron, même si celui-ci nourrit une politique de plus en plus autoritaire. De la même manière, on ne peut pas tracer un symbole d'égalité entre le régime belge et celui de Vladimir Poutine ou avec celui de Xi Jinping. Il faut enfin avoir en tête que le totalitarisme n'est pas un régime « idéal-typique ». Il n'existe pas une forme parfaite ou exemplaire de totalitarisme. Ainsi un totalitarisme abouti, à notre époque, ne ressemblera sans doute pas à ceux qui ont émergé au XX^e siècle et qu'Hannah Arendt a décrits.

LE TOTALITARISME AU XXI^e SIÈCLE ET AU-DELÀ

Pour avoir une idée de ce à quoi pourrait ressembler un totalitarisme contemporain, on peut soit observer ce qui s'en rapproche le plus dans la réalité, soit se nourrir des mondes imaginaires développés par la fiction.

Si l'on commence avec la réalité, c'est sans aucun doute le régime chinois qui constitue l'exemple le plus interpellant et inquiétant – je mets de côté des régimes comme ceux de la Corée du Nord, dont le caractère totalitaire pourrait effectivement être évoqué, parce qu'il s'agit justement d'un régime « ancien », mis en place il y a des décennies et qui semble relativement prisonnier de son idéologie-propagande. La Chine en revanche a connu et connaît une évolution rapide et radicale. Le régime maoïste, proche du système stalinien, a en effet laissé la place, depuis une vingtaine d'années, à un étrange mélange entre une économie capitaliste et marchande et une dictature pyramidale à parti unique.

Surtout, les autorités chinoises misent de plus en plus sur la technologie pour faire évoluer leur système de contrôle et le rendre plus opérant. Il est difficile d'obtenir des chiffres exacts et on recense encore peu d'études synthétiques sur la question, mais on peut affirmer que la Chine est aujourd'hui

l'un des pays le plus techno-régulé de la planète¹⁶. En plus des centaines de millions de caméras et d'une surveillance massive d'Internet, le Parti communiste chinois développe actuellement un nouveau type de contrôle : le crédit social. Concrètement il s'agit d'un système de classement des citoyen-nes, en fonction d'une série de critères « civiques » (la personne traverse-t-elle au vert ou au rouge ? A-t-elle émis des critiques vis à vis du régime ?) et économiques (mieux elle gagne sa vie, plus elle est respectable)¹⁷.

Le score social est déterminé en partie par les autorités politiques, bancaires, policières et par des algorithmes. Idéalement, le régime espère pouvoir rendre la modification du score automatique – ainsi, si une caméra équipée d'un système de reconnaissance faciale assiste à une « infraction », un algorithme baisserait la note de l'individu concerné. De même, si un commentaire négatif sur une personnalité officielle ou sur le Parti est repéré en ligne. Le crédit social ne se contente pas de lister et de classer les citoyen-nes mais détermine aussi la qualité des services auxquels il-elles ont droit. Ainsi, un score faible limite les déplacements voire les interdit vers l'étranger ou une région différente, ou limite les droits d'un-e internaute sur Internet. Inversement, un score élevé offre des avantages, dans des domaines aussi variables que les prêts bancaires, la classe de voyage ou l'accès aux soins.

On l'a compris, ce système est ce qui se rapproche le plus d'une nouvelle forme de totalitarisme, ayant intégré une économie ultra-libérale et un régime de contrôle qui veut tendre vers l'absolu. On le voit, le rôle des technologies de pointe est ici fondamental : une surveillance aussi massive

¹⁶ Thibault Scohier, « Le prix de la sécurité sanitaire », *Politique*, n°112, juillet 2020.

¹⁷ Sur le crédit social, on peut lire par exemple Mara Hvistendahl, « Bienvenue dans l'enfer du social ranking », traduction de Marc Saint-Upéry, *Revue du Crieur*, n°10, 2018, p. 4 à 21.

n'est possible qu'en la confiant à l'extra-humain. En plus de réduire considérablement les libertés et les droits de l'être humain, le crédit social pourrait aussi rendre réels de vieux cauchemars de science-fiction : justice prédictive, surveillance panoptique, isolement kafkaïen. . . Ici encore il faut prendre la situation dans toute sa complexité. Le crédit social ne concerne que quelques régions test et la situation sociale en Chine est plus explosive qu'on ne le pense en général. Il est difficile, voire impossible, de savoir quelle forme prendrait le crédit social s'il était appliqué uniformément à l'ensemble de la Chine.

On peut encore ajouter que la Chine remplit un autre critère qui la rapproche des régimes totalitaires : la désignation d'un Autre à détruire. La répression féroce visant aujourd'hui les Ouïghours (rééducation, travaux forcés, « colonisation » intérieure, etc.) s'inscrit dans une déshumanisation totale de l'ennemi intérieur. S'il faut encore proportion garder, notamment dans le registre de la comparaison avec les crimes nazis et staliniens, et s'il faut aussi entendre les voix pour lesquelles le crédit social n'a rien d'extraordinaire et s'inscrirait pleinement dans la tradition culturelle chinoise¹⁸, il se trouve qu'il est l'exemple réel le plus avancé d'un système

18 On peut lire notamment Emmanuel Dubois de Prisque, « Le système de crédit social chinois », *Futuribles*, n°434, 2020, p. 27 à 48 ; Benjamin Le Gall, « Système de crédit social chinois : outil de contrôle social ou modèle de société pérenne ? », *Revue Défense Nationale*, n°828, 2020, p.101-106 ou Pierre Sel, « Comprendre le système de crédit social », *Esprit*, octobre 2019, p. 25-28. Pour ma part, si je reconnais qu'il faut inscrire le système du crédit social dans son contexte culturel et historique, il me semble qu'il est absurde de vouloir à tout prix faire de la Chine un pays politiquement « exotique » où une population « naturellement confucianiste » serait prête à se soumettre à des formes de dominations « étrangères à la compréhension de l'Occident ». Tout comme il est malhonnête de parler « d'opinion publique » dans un pays où l'information est surcontrôlée. Cette position me paraît profondément orientaliste et semble se nourrir d'une vieille fascination des intellectuel·les francophones et en particulier français·es pour le régime chinois. Voir à ce sujet tout ce que Simon Leys a pu écrire.

de techno-contrôle que les littératures de l'anticipation n'ont cessé d'imaginer depuis la première moitié du XX^e siècle. Il est même impressionnant d'étudier le système du crédit social et de le comparer à la proposition formulée par Alain Damasio dans *La Zone du Dehors*¹⁹. La société qu'il imagine est régie par un complexe système d'évaluations et d'inter-évaluations. Là aussi on prétend la population heureuse de son sort, jusqu'à ce que, bien sûr, l'auteur déploie tous les outils littéraires de la dystopie pour mettre en avant la déshumanisation, la destruction des désirs et des libertés. Comme on le lira dans la notice, après avoir scruté cette version du contrôle, Alain Damasio s'est penché dans son dernier livre, *Les Furtifs*, sur une autre forme de « pire société » : une société marchande totalitaire quasiment réalisée. Son livre est presque exemplaire sur ce qu'il reprend de la critique du totalitaire culturel.

TOTALITARISME ET CULTURE DÉMOCRATIQUE

Maintenant qu'on a pu établir les différentes formes que peut prendre le totalitarisme, réalisé ou potentiel, il me semble primordial de s'intéresser aux dynamiques antitotalitaires et en particulier à l'intérêt de défendre et de promouvoir une conception démocratique de la culture.

Mais comment définir cette conception ? Comment comprendre qu'elle s'oppose au totalitarisme, et qu'elle fournisse des remparts contre les potentiels totalitaires ? À cause des théories de la « Fin de l'histoire » et du TINA (*There is no alternative*) trop d'acteur·ices institutionnel·les ont tendance à penser et à faire penser que la défense de la démocratie passe par la protection d'un héritage et non par la réinvention et la réappropriation des règles démocratiques

19 Voir notice p. 139.

héritées. Castoriadis, qu'on a déjà évoqué, insiste beaucoup sur le cœur du processus démocratique : toujours faire du « peuple »²⁰ le créateur collectif des lois et des règles. Il est bien sûr fondamental de protéger certaines valeurs démocratiques déjà ancrées – comme les droits de l'être humain –, mais il est absurde de penser que le changement radical est en soi mauvais ou dangereux alors que par essence, le choix démocratique ne peut que fluctuer, refléter des intérêts et des idéologies changeant avec le peuple lui-même.

En effet, le totalitarisme ne peut être réduit à un régime fixe ou à un état arrêté dans le temps, et il en va de même pour la démocratie. Elle est un mouvement, en progrès ou en régression. Elle ne se réduit pas à des procédures réglementaires ou constitutionnelles mais dépend d'une culture des pratiques démocratiques. Rien ne renforce plus la démocratie que sa pratique récurrente et dans le plus grand nombre de domaines possibles. On peut aussi tenter de la définir à partir de trois dimensions essentielles – qu'il soit bien dit que ces dimensions n'ont pas valeur de définition arrêtée mais plutôt d'exploration de la culture démocratique telle qu'elle est conçue dans plusieurs traditions de pensée : la pluralité, l'écart radical et le dissensus.

1) Pluralité

La pensée totalitaire vise l'unanimité, et cherche à l'imposer dans la conscience des individus, dans leur plus profonde intimité. La contradiction n'existe pas dans un système totalitaire. Quand le parti ou l'État change d'avis, cet avis devient une vérité intangible, qui a toujours été, factuellement vraie (même si ce n'était pas le cas). Dans sa

20 Il faudrait tout un débat autour de la notion de peuple ou de corps social qu'il est impossible de tenir ici sans trop dévier du sujet.

version culturaliste, il s'agit plutôt d'un phénomène d'uniformisation massif, qui tend à la généralisation la plus large possible d'un comportement. Dans celui-ci la contradiction existe mais doit être contrôlée, intégrée et diluée ; elle doit devenir inoffensive. Ainsi, des cultures minoritaires ou contestataires se transforment rapidement en de nouvelles opportunités pour le marché qui leur ôte toute charge critique.

À l'inverse, la culture démocratique doit se nourrir d'une pluralité perpétuellement renouvelée. Par pluralité il faut entendre une variété d'opinions la plus large possible. Cela ne semble pas très difficile et les démocraties représentatives s'enorgueillissent précisément d'être des systèmes ou plus d'« options » coexistent. Or, à une époque où les idéologies et ce qu'on qualifiait en Belgique de « piliers » se sont effondrés, une variété électorale n'est pas forcément un signe de vitalité démocratique. Il est surtout intéressant de se pencher sur la hiérarchisation des idées, les sociétés ayant tendance à rendre certaines cultures légitimes et d'autres illégitimes. Cette distinction, et la discrimination qui en résulte, est particulièrement sensible vis à vis des idées venant des marges et des groupes « subalternes »²¹.

Un exemple frappant de hiérarchisation de la culture politique tient dans le « lieu » dans lequel la démocratie est censée se construire et se pratiquer. Au sommet de la hiérarchie, on trouve les ors de la République, comme le Parlement, et toute une série d'institutions publiques (administrations)

21 « Emprunté au marxiste Antonio Gramsci, le terme “subalterne” signifie de “rang inférieur” et concerne les multiples formes de subordination en termes de classe, de caste, d'âge, de genre, d'emploi... Concrètement, la subalternité caractérise l'état de groupes dont les voix et les actions sont exclues de l'espace de la représentation, invisibilisées, inaudibles. » Définition empruntée à l'ouvrage *Les mots du contre-pouvoir. Petit dico féministe, antiraciste et militant*, Centre librex et Corps écrits, avec la collaboration de Culture & Démocratie, 2021, p. 44.

et de médiation (presses nationales, télévision, etc.) ; tout en bas, le débat anarchique dans l'espace public. Celui-ci est par ailleurs soumis à des règles de police qui le rendent sinon punissable au moins dangereux et précaire. La pluralité peut-elle souffrir de la hiérarchisation des cultures ? Comment rendre réellement compte d'une pluralité d'avis quand la construction de ceux-ci passent par des acteur-ices eux-elles-mêmes convaincu-es qu'il existe des cultures plus légitimes que d'autres ?

Renverser la pyramide de la légitimité, voilà l'un des grands défis auxquels la culture démocratique doit faire face. Par l'éducation (officielle et permanente), en privilégiant des approches co-constructives, où les normes sont le résultat de véritables échanges collectifs, mais aussi en créant des médiations entre les cultures illégitimes et un public le plus large possible. Herbert Marcuse donnait beaucoup d'importance aux outsiders, non seulement parce qu'il-elles subissent des formes d'invisibilisation à combattre mais aussi parce que cette marginalisation les oblige à faire preuve de créativité et à réinventer sans cesse leur rapport à la culture héritée. Hermann Hesse dans le *Loup des steppes*, dénonçait déjà la société bourgeoise et par extension le capitalisme qui vampirise, discrimine les personnes marginales. Ces dernières constitueraient même l'une de principales sources de l'invention et de l'innovation.

La pluralité ne peut donc rester, dans une culture démocratique consistante, au rang de simple énumération ou de collection d'avis standards dont la diversité assurerait un choix par défaut. Plurielles, les idées le sont parce qu'elles naissent de situations sociales, psychologiques, identitaires diverses. Cultiver cette pluralité doit donc prendre en compte la critique de la hiérarchisation et de la légitimité des normes. Il faut qu'elle parte toujours du principe selon lequel une

norme qu'on hérite n'a pas plus de poids qu'une norme qu'on invente. Voilà la vraie difficulté et le vrai défi. Et le vrai rempart aussi contre une pensée totalitaire pour laquelle un noyau de principes dogmatiques ne peut être remis en question sous peine d'une exclusion ou d'une destruction.

2) Écart radical

Comme on l'a dit, la simple variété ne fait pas la pluralité. La pluralité, même issue d'une palette d'expériences et de vécus réellement divers, ne suffit pas pour permettre d'imaginer l'écart radical entre la société telle qu'elle est et telle qu'elle pourrait être. Il est ici question non seulement de la possibilité d'imagination mais aussi de l'éternel dépassement de celle-ci par l'action. Chaque point de vue, chaque exercice d'imagination s'inscrit dans un moment social et historique bien précis, et il sera toujours « trahi » par l'action qui, advenue dans un autre moment social et historique, prendra forcément des formes inimaginables. L'écart radical contient ainsi plusieurs réalités possibles : celles qu'on imagine et celles qu'on n'imagine pas mais qu'on peut envisager parce qu'on a imaginé la première.

Cette manière de considérer les choses a été particulièrement explorée par les avant-gardes, du surréalisme au post-situationisme. L'écriture automatique, par exemple, en libérant l'individu d'une partie des normes héritées, lui permet de laisser libre cours à son imagination. On trouve, plus récemment, chez Annie Le Brun²², une puissante réflexion sur le lien entre cet écart radical et désir politique, l'élan qui pousse à transformer la réalité individuellement et collectivement. La réduction de cet écart, voire la recherche d'une destruction de la capacité d'imaginer un monde différent, est essentielle dans la pensée

22 Annie Le Brun, *Ce qui n'a pas de prix*, Stock, 2018.

totalitaire, le seul horizon étant celui d'une domination totale et l'imagination, l'inventivité étant suspectes par nature puisqu'elles sortent des sentiers battus.

Je m'inscris ici en faux contre toute une pensée conservatrice, incarnée par François Furet ou Marcel Gauchet, pour lesquels cet écart radical, notamment dans la tradition révolutionnaire, conduit au totalitarisme. Partant de la révolution française, ils considèrent qu'un changement radical de la société implique forcément l'imposition violente par une minorité, d'une idéologie qui deviendra totalitaire. Cette manière de voir revient à condamner absolument toute l'histoire du mouvement ouvrier et refuse de considérer l'avancée de l'égalité et des libertés comme le résultat d'un rapport de force entre ce mouvement et les différentes formes de libéralisme.

L'écart radical est au contraire, quand il est pluriel et en discussion permanente, une merveilleuse défense contre toutes les formes de répression. Il permet en effet de mettre en images la situation d'égalité ou celle de liberté – ici, l'image n'est pas seulement une représentation imaginaire froide mais bien un entrelacs de raisons et de sentiments, de stratégies et de désirs, d'images, de sons, de figures de l'autre, de confrontations et de conflits... Et pour nourrir cet entrelacs, la culture démocratique doit se reposer sur les arts dans leur acceptation la plus large. C'est à travers la création et son partage que l'on peut faire grandir le stock de briques imaginaires d'un individu. C'est dans des espaces d'échange, de discussion et d'opposition que ces briques peuvent s'assembler, se désassembler et prendre des formes nouvelles. L'écart radical, s'il n'est pas réductible à l'utopie, est bien une porte vers des *topos*, des lieux « autres », qui ne seront jamais mais qui peuvent servir à renforcer l'action, le désir d'action et l'instinct démocratique.

3) Dissensus

Si la pluralité et l'écart radical sont consubstantiels d'une culture démocratique vivante, ce qui détermine le plus son caractère de mouvement est le dissensus. En effet, si toutes les formes de totalitarisme se rejoignent, c'est bien dans leur structure de contrôle des comportements. Qu'elle soit imposée par le haut ou à travers des incitants économiques et culturels, elle prétend toujours s'étendre au maximum sur la manière de vivre des individus. Le dissensus, compris comme une mise en débat et en confrontation systématique des idées politiques, lui est parfaitement insupportable, d'autant plus quand il touche aux fondements de la société : quelles libertés promouvoir ? Quelle égalité instaurer ? Comment organiser la limitation du pouvoir pour le rendre incapable de forger des comportements soumis à son régime ?

Par dissensus, il ne faut pas entendre seulement une sorte de principe « libre-exaministe », qui consisterait en des batailles rhétoriques et des échanges de salon ou de plateaux télé. Je reprends ici la conception du dissensus développée par le philosophe Jacques Rancière : une activité qui change le monde en le mettant en question. Il n'y a pas de dissensus sans remise en question des normes ; si les normes et règles demeurent figées, c'est que l'échange est stérile et au fond non-dissensuel. Pour Rancière le dissensus va au-delà de la catégorie des idées ; il s'agit aussi de découvrir, par la confrontation, de nouvelles expériences du monde et ainsi faire naître d'autres possibilités, d'autres manières d'agir. Son dissensus est le moteur d'un écart radical fonctionnel. C'est aussi, pour lui, le premier et le principal principe démocratique. Cette définition est précieuse pour dessiner les contours d'une culture réellement démocratique. Celle-ci ne saurait être seulement plurielle ou uniquement proposer des mondes radicalement écartés du nôtre ; elle doit aussi accepter d'être

responsable du changement de la réalité, parfois contre les forces qui souhaitent éviter ce changement. Parce que toute culture est une interprétation, elle devient politique : « Les interprétations sont elles-mêmes des changements réels quand elles transforment les formes de visibilité d'un monde commun et, avec elles, les capacités que les corps quelconques peuvent y exercer sur un paysage nouveau du commun »²³.

Le dissensus ne déforce pas le commun, il le forge. Entendons-nous bien sur le fait que la théorie de Rancière n'est pas une philosophie générale, elle ne prétend pas décrire des processus déterminant toute relation humaine. Au contraire, le dissensus est la condition et la pratique d'une politique d'émancipation et d'une culture démocratique. Il s'agit donc aussi d'une forme de pensée prescriptive. Et il faut l'assumer : la culture est par essence normative/prescriptive parce qu'elle transmet des perceptions et des interprétations, parce qu'elle n'est jamais neutre même quand elle est hautaine et inintelligible. Une création artistique dont les codes la rendent incompréhensible aux profanes est déjà un message ; comme l'est l'accessibilité d'une œuvre au plus grand nombre.

Le dissensus donc, s'oppose aux règles héritées. Sa pratique remet les normes en question, permet d'en créer de nouvelles, de toujours interroger le sens du politique et de la culture. Le dissensus, plus encore que la pluralité et l'écart radical, est une formidable manière de cultiver les potentiels démocratiques d'une société. Si sa pratique concrète requiert une énergie non-négligeable et une certaine foi dans la capacité de l'être humain à s'améliorer, il n'est pas lui-même une utopie, mais « seulement » un rapport au monde qui ne refuse pas d'être irrigué par des inspirations utopiques.

23 Jacques Rancière, *Politique de la littérature*, Galilée, 2007.

Pluralité, écart radical et dissensus forment un triptyque à la fois réducteur et ambitieux pour poser les bases d'une culture démocratique capable de prendre racine dans une époque qui lui est profondément hostile. Ces principes peuvent être complétés, amendés et arrangés au gré des reconfigurations diverses dont cette culture est friande.

AUJOURD'HUI : LE CONFINEMENT ET SES LIMITES

Depuis que la pandémie de Covid-19 a éclaté, le « totalitarisme » a été largement réinvoqué. Soit de manière assez prosaïque à propos du contrôle des données liées à la vaccination, soit plus généralement, et sans doute avec une certaine dose de désespoir, pour décrire le confinement, l'interdiction de manifestations publiques ou encore les couvre-feux imposés un peu partout. Si l'on peut comprendre la crainte de nombreux·ses citoyen·nes vis à vis d'un État qui apparaît toujours plus détaché de la réalité et bureaucratisé à l'extrême, ces critiques ont tendance à confondre l'autoritarisme, tel qu'il est présent dans tous les régimes libéraux et illibéraux, et le totalitarisme.

Si l'on considère cela sous l'angle du potentiel totalitaire des politiques de confinement, il paraît plus aisé de cibler des problèmes spécifiques : le contrôle des données, la marchandisation de la santé publique, les violences policières, la désinvolture des partis et des gouvernant·es délaissant les institutions représentatives, comme le parlement, pour lui préférer la voie facile et inquiétante de la gouvernance par décret. . . Malgré tout, ces problématiques sont débattues, ouvertement critiquées, dans les médias et dans la société civile belge. On peut juger qu'elles sont mal traitées, mais il serait malhonnête de prétendre qu'elles ne le sont pas du tout.

Identifier ce qui menace le projet démocratique, donc ce qui nourrit la possibilité du totalitarisme, me semble

une nécessité absolue. D'autant plus par temps de lassitude démocratique et civique. Mais l'objectif de cette étude est de montrer que l'analyse antitotalitaire ne doit jamais tomber dans la simplification à outrance, au risque de relativiser la gravité du totalitarisme réel, celui qui a pour projet de détruire l'individualité humaine et les désirs de liberté et d'égalité. C'est donc dans les luttes démocratiques, plurielles et dissensuelles, que se trouve la meilleure action possible.

S'il est une chose qui est antitotalitaire, c'est d'accepter un champ de possibles radicaux – et donc d'accepter les porteur-ses de ces possibles, qu'il-elles aident leurs concitoyen-nes à co-construire des savoirs ou occupent une zone humide destinée à être détruite et remplacée par un nouveau temple de la consommation de masse. In fine, la création de communs – de vécus et de futurs communs – doit être mise en avant. Reconstruire nos capacités à penser et à agir pour faire advenir une société qui nous engage réellement et qui emporte et intègre la pluralité des voix en lutte pour la démocratie.

Thibault Scohier,

critique culturel, rédacteur chez *Politique*
et membre de Culture & Démocratie

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

LES ORIGINES DU TOTALITARISME

Hannah Arendt
Traduit de l'anglais

Gallimard, Collection Quarto, 2002, 1632 pages.

Avertissement

Hannah Arendt est à la culture de la politique ce que Marguerite Duras est au roman ; mais encore ce que Claire Lejeune est à la poésie et à l'essai, ce que Rosa Luxembourg est à l'engagement rougeoyant pour la cause commune, ce que Marguerite Yourcenar est au labyrinthe des alchimies de la littérature belge d'expression française, ce que Simone Signoret est aux lumières du septième art, dans un monde dominé par les hommes : un « monstre sacré »²⁴ ; l'incarnation d'une sensibilité exigeante qui s'origine dans la conscience de sa fragilité qui en éprouve les pièges et en assoit l'avantage ; qui assure sa raison au gré de chacune de ses élévations dans l'escalade des chutes où l'humanité se précipite aveuglément sous l'emportement de ses passions avides ; qui ouvre pour nous des fenêtres d'intelligence sur le non-formulé, l'incommunicable et l'incommunié de la condition humaine²⁵.

24 Délibérément je garde la formulation de l'expression au masculin, parce que le patriarcat me paraît incapable de penser le féminin de cette position symbolique, celle du « monstre sacré » précisément, sur le plan de leurs représentations imaginaires.

25 Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne* (1958), traduction de Georges Fradier, Éditions Pocket, 2002. Le titre de l'édition en langue anglaise est *The human condition*, c'est pourquoi j'y fais référence de cette manière.

Ce que connaît la lune, le soleil ne peut seulement le soupçonner : la face obscure de la nuit terrestre, sous les envoutements étoilés, à l'aune d'une lumière diaphane. Ai-je été ébloui ? Est-ce une dommageable trahison de concéder les intimes tremblements qu'occasionne l'éveil de la conscience à l'orée de la forêt des entendements mordorés où nous invite Hannah Arendt ?

Elle crée des chemins de liberté sous les tilleuls centenaires de la révolution d'où elle nous interpelle, au-delà des hautes futaies d'épines du non-formulé et des palissades fardées du non-dit de son temps, dans le silence suspendu où résonne de loin en loin l'évanouissement d'un orage si totalisant que la souffrance en paraissait sans fin ? Devant les charniers de l'histoire au XX^e siècle – les camps industriels de la mort de 1939-45 mais pas seulement, ceux des tranchées de 1914-18 qui ont servi de laboratoire « grandeur nature » aux essais des nouvelles technologies industrielles de la destruction totale²⁶, aux premières armes chimiques aussi, ceux de 1936 en Espagne, encore – elle pense, elle se demande ce que cela signifie en réalité de penser et ce que la pensée peut *réfléchir* de l'innommable de la « domination totale » ; elle doute, elle écrit enfin dans l'urgence. Dans l'urgence, portée par quelque espérance ; celle de faire place aux lumières dans l'obscurité détresse de ces anéantissements scientifiquement raisonnés.

Tout ce qui se veut bien-pensant lui semble suspect, y compris à son propre détriment ; la pensée se doit d'être critique – c'est pour elle une nécessité vitale ; et dès lors pour parler de la politique, il convient d'abord de reconnaître et d'examiner nos préjugés au regard de la politique, elle-même²⁷.

26 Roland de Bodt, « Le camp comme paradis. Prototype de la technocratie industrielle », in *Journal de Culture & Démocratie*, hors-série 2019, p. 37-39.

27 Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* éditions du Seuil, collection « Points-essais », 2016.

Peut-on parler d'Hannah Arendt comme d'un amour de jeunesse? Est-ce pécher? Sinon l'aveu d'un parti pris durable? « Faute avouée est à moitié pardonnée », soutient un proverbe de culture chrétienne; voyons donc, à présent, ce que l'autre moitié nous réserve. Tout bien considéré, y a-t-il vraiment « faute »? Et comment mesurer l'extraordinaire fidélité au genre humain dont il fallait être animée pour décrire l'indicible et entrer de plain-pied et tout de suite dans l'incompréhensible de l'humanité, au sortir de la guerre? Aux premiers jours de la paix: Que s'est-il passé? Pourquoi cela s'est-il passé? Comment cela a-t-il été possible?

Présentation de l'édition

L'ouvrage *Les origines du totalitarisme*, dont le titre original est *The origins of Totalitarianism*²⁸, comporte trois parties distinctes dont les deux premières ont été écrites dans les premières années qui ont suivi la fin de la Seconde Guerre mondiale, entre 1944 et 1947. La troisième est plus tardive. Le manuscrit de l'ensemble est rédigé dès 1949 et la publication originale en langue anglaise (américaine), des trois parties en un seul volume, est éditée à New York en 1951. Cette édition sera revue et complétée par l'autrice en 1958, 1966 et 1968. L'introduction – rédigée par Hannah Arendt pour l'édition de 1966 – est intégrée au troisième volume de l'édition de poche et justifie le projet éditorial d'ensemble et les nécessités de ses ajustements, au fil de sa réception.

La première partie dont le titre original est *Antisemitism* a été traduite en langue française par Micheline Pouteau et publiée en un volume distinct par les éditions Calmann-Lévy en 1973, sous le titre *Sur l'antisémitisme*.

²⁸ Que le terme anglais soit *Totalitarianism* mériterait peut-être une notice documentaire en soi, puisqu'il conjugue, du point de vue de la langue française, la racine du terme « totalitaire » à celle du terme « arianisme »; ce dernier relevant du vocabulaire des hérésies religieuses. À suivre?

La seconde partie dont le titre original est *Imperialism* a été traduite en langue française par Martine Leiris et publiée en un volume distinct par Fayard en 1972, sous le titre *L'impérialisme*.

Le troisième volume dont le titre anglais est *Totalitarianism* a été traduite en langue française par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy et publiée en un volume distinct par les éditions du Seuil, en 1972, sous le titre *Le Système totalitaire*.

Une édition de la traduction française en trois volumes, au format poche, révisée par Hélène Frappat, est donc accessible aujourd'hui dans le catalogue général des éditions Points. Je mentionne cette édition pour que chacune et chacun puisse accéder à cette œuvre au format poche mais ce n'est pas l'édition que j'utiliserai pour cette notice.

En effet, dès 2002, ces traductions françaises des trois parties des *Origines du totalitarisme* ont été regroupées en un seul volume, par les éditions Gallimard dans la collection « Quarto ». Cette nouvelle édition a été établie sous la direction de Pierre Bouretz, directeur d'études à l'École des Hautes études en Sciences sociales (Paris). Elle comporte 32 documents (1632 pages) de l'œuvre d'Hannah Arendt, en traduction française, dont plusieurs textes ultérieurs qui montrent comment la pensée d'Hannah Arendt a évolué à propos du totalitarisme et divers extraits de correspondances avec des intellectuel·les de son temps qui complètent utilement la lecture. De surcroît, le volume comporte également l'essai consacré à « Eichmann à Jérusalem – rapport sur la banalité du mal » (1963). Je dois reconnaître que ce qui a déterminé définitivement mon choix tient non seulement à l'intérêt de cette édition complétée qui comporte l'ensemble des préfaces, introduction et textes connexes rédigés par l'autrice mais plus particulièrement aux diverses contributions introductives de Pierre Bouretz qui constituent – c'est mon point de vue – un

modèle exceptionnel dans l'approche scientifique de ces productions littéraires. On trouvera en supplément (pages 93 à 140) une chronologie déjà très complète de la vie d'Hannah Arendt, illustrée de portraits et de documents d'époque, qui est particulièrement bien conçue et permet de mieux mesurer les imbrications de la vie et de l'œuvre de l'autrice. Le projet éditorial remarquable de ce volume comporte également une bibliographie très étoffée et deux index soignés, l'un consacré aux actrices et acteurs de cette histoire, l'autre à l'analyse des thèmes abordés.

Présentation de l'autrice

Je ne vais certainement pas me lancer dans une présentation originale d'Hannah Arendt et je renvoie volontiers à l'introduction de Pierre Bouretz précitée. Par contre, il me paraît nécessaire de justifier de mon intérêt pour l'autrice. Hannah Arendt s'est intéressée à des questions qui me préoccupent. Dans les diverses œuvres dont j'ai pu prendre connaissance, elle développe à sa manière une approche culturelle des questions qu'elle traite. Je suis loin de partager toutes les considérations qu'elle émet mais je dois reconnaître que ces formulations m'obligent à réfléchir par moi-même aux diverses questions qu'elle aborde dans ces livres : la question de la culture dans *La crise de la culture*²⁹, celle de la politique notamment dans *Qu'est-ce que la politique ?*³⁰, celle de la révolution dans son essai sur ce thème³¹, celle de la pensée

29 Hannah Arendt, *La crise de la culture*, (1961/1968), traduction de Patrick Lévy, Gallimard, 1989.

30 Ouvrage déjà cité mais d'autres éditions peuvent être consultées, telles que par exemple : *Vies politiques*, éditions Gallimard, 1986 ou *La politique a-t-elle encore un sens ?*, éditions de L'Herne, 2007.

31 Hannah Arendt, *De la révolution* (1963), traduction de Marie Berrane, Gallimard, 2013.

dans *La vie de l'esprit*³², de la liberté dans *La liberté d'être libre*³³, de l'humanisme dans la plupart de ses œuvres, de la faculté de juger dans *Juger – sur la philosophie politique de Kant*, etc. Sa manière de poser les jalons de ses propres réflexions m'aide à penser par moi-même que ce soit dans l'adhésion à ses vues ou dans la distanciation. Et cela la rend parfaitement indispensable à mes yeux.

Et pour dire les choses en quelques mots : qu'on soit d'accord ou pas avec les points de vue qu'elle adopte et les analyses qu'elle conduit tout au long, l'œuvre d'Hannah Arendt est d'une ampleur magistrale et ceci peut se démontrer tant par l'homogénéité des cheminements de la pensée par laquelle elle relie la diversité des questions culturelles, politiques, éthiques et sociétales dont elle s'empare que par l'étendue des investigations qu'elle y déploie, à l'intérieur de ces questions elles-mêmes.

La traduction en langue française est relativement tardive, vingt années (1951 à 1971) – et quelles années ! – séparent la sortie de l'édition originale de sa première traduction en français. Et la traduction en langue française de l'ensemble de son œuvre ne cessera de s'amplifier vingt ans après sa disparition, à partir de la fin du XX^e siècle. Hannah Arendt n'a pas vraiment connu de son vivant la large réception de sa pensée, dans le monde francophone ! Ni les critiques qu'elle éveille ni les engouements qu'elle suscite.

Au terme des recherches que j'ai pu établir – n'étant pas un spécialiste de son œuvre – je n'ai trouvé ni une histoire critique de la traduction de son œuvre en langue française ni

32 Hannah Arendt, *La vie de l'esprit* : I. « La pensée » – II. « Le vouloir », Presses universitaires de France, 2013.

33 Hannah Arendt, *La liberté d'être libre*, traduction de Françoise Bouillot, éditions Payot, 2019.

un inventaire comparatif des éditions anglaises (américaines) et françaises qui permettrait de déterminer explicitement où on en est, près de cinquante années après sa disparition.

Considérant cette situation éditoriale, le travail réalisé par Pierre Bouretz et son équipe, offre à l'orée de ce vingt-et-unième siècle, une montée en puissance tout-à-fait bénéfique à la découverte, à la promotion et à la connaissance de cette œuvre magistrale.

Commentaire

Hannah Arendt nous emmène à la recherche des ferments sur lesquels se forme la « culture totalitaire », c'est-à-dire la culture par laquelle la domination totale des sociétés humaines peut-être conçue, formulée et organisée. C'est pour moi la grande originalité de ce triptyque de l'autrice de prendre au sérieux, de partir à la recherche et d'explorer les formes culturelles par lesquelles l'esprit de la domination totale s'érige comme mode de soumission généralisée des populations.

Ainsi, l'ouvrage qu'elle publie traite des « origines » et non des « causes » du totalitarisme. La distinction n'est pas innocente. Hannah Arendt fait sienne la réflexion sur le pseudo-déterminisme de l'histoire. Question du rapport à l'histoire qui avait fait l'objet de débats non seulement politiques mais également académiques particulièrement vifs entre les deux guerres et durant la Seconde Guerre mondiale.

En effet, l'utilisation de l'histoire comme justification d'un incontournable déterminisme de l'action politique fait partie des stratégies de légitimation de l'instauration d'un ordre nouveau dans la domination des populations. Dans leur rhétorique de séduction, de conviction et d'aveuglement des masses, les régimes totalitaires ont eu recours à cette « logique » de l'histoire comme « cause » des aspirations et des choix politiques auxquels ils prétendaient. La possibilité d'une

constitution de la connaissance historique comme science était très récente : elle s'établit progressivement à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle.

L'instrumentalisation à des fins politiques des acquis récents de cette science historique nouvelle était un enjeu majeur pour asseoir la légitimité des régimes politiques au début du XX^e siècle. L'utilisation de cette « logique » historique permettait d'ancrer les inventions politiques nouvelles – et Hannah Arendt travaille à démontrer comment le totalitarisme est pleinement une création culturelle inédite – dans un pseudo enchaînement des causes aux effets de l'histoire³⁴. Il y a donc des sources culturelles où s'origine le totalitarisme mais en aucun cas ces éléments d'histoire ne constituent des « causes efficientes » dans la structuration des systèmes totalitaires. Le totalitarisme est un fait politique inconnu qui émerge entre deux guerres et transforme en profondeur le rapport des populations à la culture, à l'histoire, à la politique, aux sciences, à la morale, à l'intimité, au collectif, à la violence, à la domination, etc.

Il est difficile pour nous de mesurer combien, dans cette période de fin de guerre et de reconstruction, les informations et les commentaires qu'elles suscitent sont abondants et contradictoires. Ils posent des problèmes magistraux à l'interprétation des faits historiques, sans qu'une théorie de ces questions ne soit encore établie. C'est à cet endroit précisément, où la nécessité d'établir une théorie du phénomène totalitaire, dans la diversité de ses origines, de ces manifestations et de ses conséquences s'impose à elle, qu'Hannah Arendt entreprend d'écrire ce grand ouvrage, auquel elle reviendra durant pratiquement toute sa vie (voir extrait).

34 On trouve une déconstruction explicite de cette instrumentalisation de l'histoire dans l'œuvre de Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, traduction de Jacqueline Bernard et Philippe Monod, deux tomes, Seuil, 1979. Cet ouvrage est une contribution non négligeable à l'éclairage de la question totalitaire.

Cette exploration des conditions de l'émergence du totalitarisme comme invention d'une aspiration et d'une forme nouvelle de « domination totale » de la société est l'objet du voyage auquel nous convie Hannah Arendt aux origines du totalitarisme.

De l'antisémitisme

À septante-cinq ans de distance, nous devons nous efforcer de replacer l'initiative d'Hannah Arendt dans son contexte historique ; les analyses et les idées-forces de cette première partie se sont formées pendant la Seconde Guerre mondiale, voire bien avant lorsqu'elle-même a été confrontée à la montée du nazisme en Allemagne ainsi qu'à la propagande antisémite de ce régime, qu'elle a documentée et aussi combattue, dès 1933, puis à l'exil dès l'été de la même année. La première rédaction a été finalisée entre 1944 et 1947, c'est-à-dire parallèlement à la « découverte » des camps par l'opinion mondiale (1944-1945), aux préparatifs et au déroulement du procès de Nuremberg qui a jugé des principaux responsables de ce régime (1945-1946) ; c'est-à-dire avant la création de l'État d'Israël (1948) et avant l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'être humain (1948) par la nouvelle (ré)organisation des Nations-Unies.

Il apparaît comme pleinement légitime qu'au moment d'entreprendre un travail d'ampleur sur la question de la « domination totale » – telle qu'elle a été pratiquée par le régime nazi, telle qu'Hannah Arendt en a fait l'expérience dans sa propre vie et telle qu'elle en découvre les conséquences si désastreuses et si spécifiques pour la communauté juive toute entière – au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la question de l'antisémitisme vienne en premier lieu, comme une porte d'entrée par l'Enfer (si on se réfère à la comédie de Dante), dans l'analyse du phénomène totalitaire.

Aussi, cette première partie présente un intérêt historique d'exception, même si, septante-cinq ans plus tard et compte tenu de l'histoire de la seconde moitié du XX^e siècle et du premier quart du XXI^e siècle, une approche du phénomène totalitaire ne pourrait plus être ouverte prioritairement par cette porte d'entrée spécifique. C'est donc dans la reconnaissance de sa singularité historique que cette première partie offre ses plus beaux fruits à une lecture, aujourd'hui.

De l'impérialisme

De mon point de vue, c'est la partie qui a le plus d'actualité même si la question de l'impérialisme ne se pose plus du tout pour nous de la même manière. D'abord, je voudrais saluer cette liberté de reconnaître d'emblée le rôle de l'impérialisme dans la formation de la culture totalitaire et de reconnaître de surcroît la fonction du racisme dans la formation de cette culture impérialiste. L'analyse de « la pensée raciale » reste magistrale, jusque dans la finesse de ses diverses articulations. La mise en exergue du phénomène bureaucratique comme organe de la domination impériale. L'embarras dont les libertés et les droits de l'être humain sont l'objet, sous la configuration de cette culture.

Tout ceci mérite pleinement d'être lu, réfléchi, débattu, interrogé, critiqué, actualisé et reformulé aujourd'hui, pour qu'à travers les suscitations où nous entraîne Hannah Arendt nous puissions nommer les formes culturelles des dominations dont nous sommes l'objet, dans le temps présent.

Du totalitarisme

En me replongeant dans ce livre que j'avais lu il y a bien des années, beaucoup de choses me sont apparues plus claires dans la démarche d'Hannah Arendt. Il est évidemment impossible ici de revenir point par point sur les propositions

qu'elle formule. Et c'est probablement toujours celui des trois volumes qui a été le plus contesté dans la mesure où c'est le seul où l'auteur instaure un parallélisme entre Hitler et Staline. Par une lecture trop rapide, longtemps j'ai cru qu'elle assimilait, dans ce même concept du totalitarisme, le fait nazi et le fait communiste. Et j'y voyais une conception idéologique à charge du communisme. Mais à la relecture, je dois constater que cette interprétation n'était pas fondée. Ce que Hannah Arendt conjugue dans le « système totalitaire » c'est l'hitlérisme et le stalinisme. Elle prend la précaution, à plusieurs moments tout au long de cette troisième partie, de montrer comment, de son point de vue, Staline liquide le communisme tel qu'il avait été conçu, débattu et mis en œuvre sous Lénine, pour transformer par la révolution les institutions et les structures sociales héritées du tsarisme.

Les distinctions nuancées et précises qu'elle établit – et auxquelles elle reviendra à plusieurs reprises par la suite – entre autoritarisme, dictature, tyrannie et domination totale, sont de formidables objets de débat et nous offrent de belles occasions d'affiner notre pensée. Enfin le dernier chapitre « Idéologie et terreur, une forme nouvelle de gouvernement » reste tout à fait significatif pour nous aujourd'hui.

Extrait

En 1954, Hannah Arendt rédige une première version de ce qui deviendra par la suite le dernier chapitre, « Idéologie et terreur, une forme nouvelle de gouvernement », de son grand ouvrage. Cette première version est publiée dans un petit volume au format poche par la « Petite bibliothèque » des éditions Payot, sous le titre *La nature du totalitarisme*, dont je tire l'extrait suivant :

« [...] en situation totalitaire, au contraire, tout est fait pour “stabiliser” les hommes, pour les rendre statiques, pour empêcher tout acte imprévu, libre, spontané, de sorte que la terreur comme loi du processus puisse se déployer sans obstacle, sans se trouver entravée par ces hommes. C'est la loi du processus lui-même, naturel ou historique, qui désigne les ennemis de l'humanité, et aucune démarche humaine, aucune action libre des hommes n'est autorisée à s'ingérer dans celui-ci. Culpabilité et innocence deviennent des notions dénuées de sens : est “coupable” celui qui fait obstacle au processus de la terreur, c'est-à-dire qui entrave, volontairement ou non, le mouvement de la nature ou de l'histoire. En conséquence, les dirigeants n'appliquent pas les lois mais accomplissent le mouvement selon sa loi interne ; ils ne prétendent pas faire œuvre de justice ni de sagesse mais détenir la connaissance “scientifique”.

La terreur fige les hommes de manière à libérer la voie pour le processus naturel ou historique. Elle élimine les individus pour le bien de l'espèce. Elle sacrifie les hommes pour le bien de l'humanité... »

Roland de Bodt,
chercheur et écrivain

Mots-clés

Affaire Dreyfus – Antisémitisme – Autoritarisme – Autorité – Bourgeoisie – Camps de concentration – Domination – Droits de l'homme – Extermination des juifs – Hitlérisme – Impérialisme – Libertés publiques – Masses populaires – Nazisme – Racisme – Révolution – Stalinisme – Totalitarisme

Contenu

[* : Texte inédit.]

Hannah Arendt entre passion et raison par Pierre Bouretz (9) – Vie et œuvre par Jean-Louis Panné (93)

Les Origines du totalitarisme (141) – Introduction par Pierre Bouretz (143) – Préfaces (177) – Première partie : *l'Antisémitisme* (217) – I. L'Antisémitisme, insulte au sens commun (219) – II. Les juifs, l'État-nation et la naissance de l'antisémitisme (229) – III. Les juifs et la société (283) – IV. L'Affaire Dreyfus (327) – Deuxième partie : *L'Impérialisme* (367) – V. L'émancipation politique de la bourgeoisie (369) – VI. La pensée raciale et le racisme (415) – VII. Race et bureaucratie (451) – VIII. L'impérialisme continental : les mouvements annexionnistes (501) – IX. Le déclin de l'État-nation & la fin des droits de l'homme (561) – Troisième partie : *Le Totalitarisme* (609) – X. Une société sans classes (611) – XI. Le mouvement totalitaire (657) – XII. Le totalitarisme au pouvoir (719) – XIII. Idéologie et terreur : une forme nouvelle du régime (813)

Textes complémentaires d'Hannah Arendt (839) – Présentation par Pierre Bouretz (841) – Les techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration (845) – En guise de conclusions * (860) – Comprendre le communisme * (875) – Autorité, tyrannie et totalitarisme (880) – Réflexion sur la révolution hongroise * (896)

Correspondances et dossier critique (939) – Présentation par Pierre Bouretz (941) – Échanges avec Karl Jaspers (947) – Lettre de Kurt Blumfeld (952) – Les origines du totalitarisme par Éric Voegelin * (958) – Une réponse à Éric Voegelin, par Hannah Arendt * (967) – Pour conclure par Éric Voegelin * (975)

Eichmann à Jérusalem, rapport sur la banalité du Mal (977) – Introduction par Pierre Bouretz (979) – Note au lecteur (1017) – I. La Cour (1021) – II. L'accusé (1039) – III. Un spécialiste de la question juive (1053) – IV. La première solution : l'expulsion (1073) –

V. La deuxième solution : les camps de concentration (1085) – VI. La solution finale : le meurtre (1099) – VII. La conférence de Wannsee ou Ponce Pilate (1127) – VIII. Les devoirs d'un citoyen respectueux de la loi (1149) – IX. Les déportations du Reich, l'Allemagne, l'Autriche et le protectorat (1165) – X. Les déportations d'Europe occidentale, France, Belgique, Allemagne, Hollande, Italie (1175) – XI. Les déportations des Balkans, Yougoslavie, Bulgarie, Grèce, Roumanie (1193) – XII. Les déportations d'Europe centrale, Hongrie et Slovaquie (1205) – XIII. Les camps de la mort de l'Est (1217) – XIV. Preuves et témoins (1231) – XV. Le jugement, l'appel, l'exécution (1245) – Épilogue (1263) – Post-scriptum (1289)

Correspondances et dossier critique (1307) – Présentation par Pierre Bouretz (1309) – Correspondances croisées entre Hannah Arendt, Heinrich Blücher, Karl Jaspers, Mary Mc Carthy, Gershom Scholem (1313) – La controverse autour d'Eichmann à Jérusalem (1403) – Le « cas Eichmann » et les Allemands, entretien avec Thilo Koch (1410)

DÉMOCRATIE ET TOTALITARISME

Raymond Aron

Gallimard, 1987 (1965), 370 pages.

Présentation

En novembre 1955, Raymond Aron donnait à la Sorbonne le premier des grands cours desquels seraient tirés trois de ses plus célèbres ouvrages. Venant après *Dix-huit leçons sur la société industrielle* et *La lutte des classes*, les dix-neuf leçons de son cours de l'année 1957-1958 – juste avant le retour au pouvoir du Général de Gaulle et le passage à la V^e République –, publiées d'abord en 1958 sous le titre *Sociologie des sociétés industrielles : esquisse d'une théorie des régimes politiques*, furent éditées chez Gallimard en 1965 avec comme titre cette fois, *Démocratie et Totalitarisme*.

Ce livre s'est rapidement imposé comme un incontournable de la pensée française sur le totalitarisme, par son ambition sociologique. L'ouvrage de Raymond Aron suit une progression assez simple. Tout d'abord, il pose les bases de son approche méthodologique. Ensuite, il expose sa thèse centrale, selon laquelle la différence entre démocratie et totalitarisme tient essentiellement à la logique interne du régime. Elle renvoie à sa manière d'accepter ou de refuser le conflit politique. Il détaille ensuite comment, de cette distinction primaire, il est possible de cartographier la diversité des régimes politiques.

La première caractéristique de son approche est qu'elle s'inscrit dans le sillage d'une analyse politique (p. 23-33). Le terme « politique » n'a rien d'évident puisqu'il renvoie

à des objets très différents. L'anglais différencie ainsi les politiques publiques (*policies*), les acteur-ices et institutions qui structurent le champ politique (*polity*), du champ disciplinaire qui s'intéresse à la décision publique, à la sociologie des organisations (*politics*). Il existe ainsi, dans le lexique français, une vraie incertitude quant à l'objet désigné. S'agit-il de désigner certains segments particuliers de l'organisation sociale ou la forme spécifique de cette organisation sociale dans son ensemble? Raymond Aron tranche dans le sens d'une définition proche de la *Politeia* de Platon : parler de régime politique, c'est parler d'une certaine mise en forme de la société, d'une certaine représentation qu'elle a d'elle-même, qui s'impose aux acteur-ices, parce que la perception de leur Cité s'opère dans le contraste de la perception qu'il-elles ont des autres Cités. Il ne s'agit donc pas simplement de constater à distance l'existence d'un phénomène indépendant des actions humaines comme celui des marées, mais bien plutôt de l'analyser comme un phénomène qui n'a de sens qu'à partir de notre propre expérience de l'altérité, autrement dit parce que nous participons activement à l'expérience. Cette définition de la politique n'isole pas l'aspect politique de l'aspect social, religieux ou économique, parce que tous ces champs sont impliqués dans la forme particulière du régime politique.

La seconde particularité de la méthode de Raymond Aron est que l'approche sociologique se distingue de l'approche philosophique parce qu'« elle ne se veut pas normative [ou prescriptive], mais axiologiquement neutre [l'analyse ne dépend pas des valeurs du chercheur, elle est factuelle] » (p. 38). L'analyse sociologique met sur un pied d'égalité tous les éléments qui vont jouer sur le comportement des acteur-ices (analyse des habitudes, du milieu social, des valeurs, du discours, etc.).

Enfin, Raymond Aron refuse l'idée qu'il serait possible de trouver « un » meilleur régime parce que les organisations politiques sont le fruit d'une société particulière dont tous les tenants ne sont pas exportables. De plus, l'idée du meilleur régime interroge nécessairement les finalités poursuivies par la politique, qui est peu conciliable avec l'étude de terrain et suppose des arbitrages normatifs importants (par exemple, faut-il privilégier l'efficacité ou la liberté?) (p. 54).

Raymond Aron envisage la question totalitaire à partir du constat du passage à une forme de société nouvelle sous l'influence de l'industrialisation et de l'apparition des masses. La définition du totalitarisme intervient après une première distinction entre les régimes constitutionnels-pluralistes et les régimes de parti unique (p. 74). Aron déclare que cette opposition entre deux idéaux-types lui apparaît naturelle à l'observation de la révolution hongroise qui a bouleversé le paysage politique soviétique en 1956, puisque la perspective de l'émergence de plusieurs partis politiques aurait altéré la nature du régime (p. 97).

L'Union soviétique passe successivement de la direction collégiale à la direction à un seul sans faire changer la nature du régime. En revanche, le passage d'un régime de parti unique à un régime à partis multiples provoquerait un réel changement. Le phénomène de la multiplicité des partis, qui découle de la conception moderne de la représentation, constituerait donc un aspect essentiel des régimes modernes (p. 99). Ainsi, contrairement à beaucoup de ses pairs Raymond Aron ne pense pas que l'Union soviétique ne soit plus totalitaire après Staline. Le critère du nombre de partis, certes d'abord empirique, porte en lui le principe même d'une forme de société qui accepte ou refuse la conflictualité. Le concept d'« harmonie » renvoie chez Raymond Aron davantage à l'idée d'un équilibre entre idée et intérêt dans

la compétition politique – autrement dit la politique ne se réduit pas à un jeu d'opportunistes par les opportunistes et pour les opportunistes – plutôt qu'à l'idée d'une société unifiée (p. 110-112).

Les régimes totalitaires sont alors considérés par Raymond Aron comme « une forme particulière de régime de parti unique ». Ces régimes ont en commun le monopole, accordé à un parti ou à une instance, de l'activité politique légitime (p. 80), c'est-à-dire la participation à la concurrence pour l'exercice du pouvoir, la participation à la détermination du plan d'action, au plan d'organisation de la collectivité toute entière. Ce type de régime comporte un parti et s'appuie sur une idéologie au sens de « représentation globale du monde historique, du présent et de l'avenir, de ce qui est et de ce qui doit être » (soit le concept de vision du monde, *Weltanschauung* en allemand). Ce parti voudrait parvenir à une transformation totale de la société pour la rendre conforme à son idéologie. Il entretient également la confusion entre la société et l'État (p. 91). Ces régimes renvoient une idée contraire à celle de l'harmonie en opérant la survalorisation des idées. Le concept de totalitarisme renvoie chez Aron à l'idée d'une « révolution permanente », qui ressemble à la « loi du mouvement » qu'Hannah Arendt avait su repérer. Les régimes de parti unique seraient en effet confrontés à une alternative entre une révolution permanente s'appuyant sur l'idéologie et une stabilisation au risque de devenir plus technocratiques (p. 105).

Aron articule une gradation dans la radicalité de l'adhésion à l'idée du monopole de l'action politique légitime. Pour Raymond Aron, tous les régimes de parti unique ne sont pas totalitaires. Ne sont totalitaires que les régimes de parti unique qui mobilisent une idéologie servant de vérité officielle défendue par l'État, qui accordent à ce parti un monopole de la force

et de la persuasion au moyen d'une presse dirigée, qui encadrent la plupart des activités économiques et professionnelles, et considèrent les fautes économiques ou professionnelles comme des fautes idéologiques, par extension (p. 284). L'État devient alors véritablement indissociable de la société civile, il devient un « État partisan ». Le meilleur exemple de ce genre de phénomène serait celui de l'Union soviétique. Il ne faudrait donc pas confondre le totalitarisme avec les régimes « en transition » comme la Turquie de Kemal Atatürk et les régimes fascistes. En effet, contrairement à Hannah Arendt, Raymond Aron ne considère pas le nazisme comme un régime totalitaire, parce qu'il ne correspondrait pas suffisamment à cet idéal-type.

Le parti fasciste constituerait un deuxième type de parti monopolistique, dont « l'idéologie n'était pas totale » (p. 92). En effet, « il ne souhaitait pas, au point de départ, bouleverser l'ordre social. L'essentiel de l'idéologie fasciste était l'affirmation de l'autorité de l'État, de la nécessité d'un État fort ». Ce type de régime ne serait pas incompatible avec une économie libérale et ne supposerait pas nécessairement la fusion de l'État et de la société civile. De même, il ne susciterait pas autant d'enthousiasme et de peur que le type totalitaire (p. 92). Il repose néanmoins sur une politisation des êtres humains et sur un parti-État (p. 231). Le régime le plus proche de cet idéal-type serait le nazisme. Globalement, le sociologue est d'accord avec Arendt pour dire qu'on peut comparer le régime nazi entre 1941 et 1945 avec la Russie de 1934 à 1937. Mais il ajoute qu'il « serait injuste de confondre la comparaison de ces deux périodes, de ces deux terreurs, avec une comparaison de l'ensemble de ces deux régimes » (p. 291). De plus, « L'objectif que se donne la terreur soviétique est de créer une société entièrement conforme à un idéal, cependant que, dans le cas hitlérien, l'objectif est purement et simplement l'extermination » (p. 298).

Comme l'ensemble des régimes de parti monopolistique, les régimes totalitaires tirent leur soutien de la foi ou de la peur, mais d'une manière extrême (p. 87). Pour Aron, la peur atteint dans les régimes totalitaires la forme paroxystique de la terreur, et la foi atteint son *apex* dans un régime « idéocratique », c'est-à-dire où l'idéologie devient une forme de religion séculière. Cette idéologie, supposée motiver l'action du parti, se distingue pourtant réellement des pratiques effectives (p. 239-241). L'idéologie est utilisée dialectiquement, alternativement comme une fin et comme un moyen. L'une des conséquences les plus frappantes du régime de l'idéologie, c'est la terreur. Le code soviétique serait ainsi plus préoccupé à prévenir l'impunité d'un coupable que la condamnation d'un innocent. Les actes « contre-révolutionnaires » ou « socialement dangereux » sont interprétés très largement par les tribunaux (p. 272). Aussi, le sociologue distingue trois types de terreur.

La terreur « normale » de la révolution française consiste en une faction tentant d'éliminer les factions opposées (ce qui recouvrerait, dans le cas russe, la période 1917-1921). Elle renvoie aux terreurs de Robespierre, de Cromwell ou de Lénine (p. 274-275). Ensuite, la terreur de la collectivisation agricole de 1929-1930 est une terreur contre les ennemis de classe. Aron considère que cette terreur s'explique encore rationnellement, même si elle est moins discriminée que la première terreur (p. 275). Ensuite, la troisième terreur, menée par le parti lui-même contre ses ennemis réels ou virtuels, y compris en son sein (p. 275). Aron note que 70% des candidats élus au XVII^e congrès (Comité central) ont été dénoncés alors que pour beaucoup, ils étaient des ouvriers adhérents d'avant 1921 et étaient donc « d'honnêtes communistes » aux yeux de Khrouchtchev (p. 276). Cette terreur se serait progressivement développée à partir de la collectivisation

et de 1934. C'est cette dernière terreur qui aurait abouti à la fois aux camps et aux procès de Moscou (p. 276-277). Elle se caractérise par l'indiscrimination de ses victimes et par son irrationalité, permise par la discipline du parti et ses techniques (p. 293-298).

Commentaire

L'ouvrage de Raymond Aron ne réduit pas la diversité des régimes à une opposition stérile entre démocratie et totalitarisme. Au contraire, il leur donne une véritable profondeur par leur distinction via les idéaux-types.

Raymond Aron semble néanmoins sous-estimer le potentiel totalitaire du fascisme. Les travaux sur l'Italie fasciste ont pris un tournant décisif au tournant des années 1990. La troisième édition de l'ouvrage *Les interprétations du fascisme* de Renzo De Felice en 1988³⁵ et les travaux d'Emilio Gentile ont contribué à renouveler la compréhension du régime de Mussolini³⁶. L'Italie fasciste avait bien une dimension totalitaire : non seulement Mussolini le revendiquait ouvertement dans *La doctrine du fascisme* (1932), mais son dessein comportait le projet d'un-e Italien-ne nouveau-elle, un perfectionnisme éthique dont seul l'État pouvait être le moteur pour la société. L'encadrement du parti était réel puisque l'année précédant sa chute, 62% des Italien-nes faisaient partie d'une structure d'embrigadement. Il y avait donc bien un « programme fasciste » qui s'appuyait beaucoup plus sur l'idéologie que ce que Raymond Aron concevait³⁷.

35 Renzo De Felice, *Les interprétations du fascisme*, Traduction Xavier Tabet, préface d'Emilio Gentile, éditions des Syrtes, 2000.

36 Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme? Histoire et interprétation*, traduction de Pierre-Emmanuel Dauzat, Gallimard, 2004, p. 306-307.

37 Voir notamment, Roger Griffin, « Modemity, Modernism and Fascism. A "Mazeway Resynthesis" », *Modernism/Modernity*, vol. 15, n°1, 2008, p. 9-24.

À propos du nazisme, il méconnaît aussi admirablement les travaux des années 1960 et l'approche dite « programmatique » du nazisme³⁸. Le projet du nazisme ne pouvait en aucun cas se réduire à un projet d'extermination des populations juives, mais emportait une dimension politique bien plus large que certains travaux ont rapproché de l'ambition coloniale britannique³⁹. La pertinence de l'hypothèse totalitaire est toujours débattue à propos du nazisme⁴⁰, mais les arguments qu'emploie Raymond Aron sont battus en brèche par les travaux récents. La domination nazie supposait la redéfinition de l'ordre social pour le refonder sur des critères raciaux, en Allemagne et, au-delà, dans son « espace vital ».

Kévin Cadou,
chercheur (ULB)

38 Sur ce point, voir René Schwok, « Chapitre VII. Les "programmologues" », in *Interprétations de la politique étrangère d'Hitler: Une analyse de l'historiographie*, Graduate Institute Publications, 1987.

39 Jean-Louis Vullierme, *Le Nazisme dans la civilisation: miroir de l'occident*, l'Artilleur, 2018.

40 Saul Friedländer, « Nazism: Fascism or Totalitarianism? », in C. S. Maier (éd.), *The Rise of the Nazi Regime. Historical Reassessments*, Westview Press, 1986, p. 25-34.

Mots-clés

Démocratie – État partisan – Harmonie – Parti-État – Politique – Régime monopolistique – Révolution permanente – Sociologie – Terreur – Totalitarisme

Contenu

Introduction (9)

Première partie : concepts et variables

I. De la politique (23) – II. De la philosophie à la sociologie (38) – III. Dimensions de l'ordre politique (54) – IV. Partis multiples et parti monopolistique (73) – V. La variable principale (90)

Deuxième partie : Les régimes constitutionnels pluralistes

VI. Analyses des principales variables (109) – VII. Du caractère oligarchique des régimes constitutionnels-pluralistes (128) – VIII. En quête de la stabilité et de l'efficacité (148) – IX. De la corruption des régimes constitutionnels-pluralistes (166) – X. La corruption est-elle inévitable? (184) – XI. La corruption du régime français (202)

Troisième partie : un régime de parti monopolistique

XII. Fil de soie et fil de l'épée (223) – XIII. Fictions constitutionnelles et réalité soviétique (240) – XIV. Idéologie et terreur (262) – XV. Du totalitarisme (282) – XVI. Les théories du régime soviétique (300) – XVII. Le devenir du régime soviétique (317)

Conclusion – XVIII. De l'imperfection des régimes (337) – Des schèmes historiques (355)

LA DESTRUCTION DE LA RAISON

Georg Lukács

Traduit de l'allemand

Éditions Delga

Tome 1 : « Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard », 2010, 270 pages.

Tome 2 : « Nietzsche », 2012, 217 pages.

Tome 3 : « De l'après-Nietzsche à Heidegger et Hitler », 2017, 465 pages.

Présentation de l'édition

Si une première version a été rédigée, en 1933, sous le titre « Comment la philosophie fasciste est-elle née en Allemagne? », et si une seconde version est réécrite et amplifiée, pendant l'hiver 1941-42, sous le titre « Comment l'Allemagne est-elle devenue le centre de l'idéologie réactionnaire? »⁴¹, la version définitive de cet ouvrage magistral en langue allemande et une édition en langue hongroise ne seront finalement publiées qu'en 1954.

Une première traduction en langue française de la plus grande part de cet ouvrage a été publiée en 1958, en deux volumes, aux éditions de L'Arche dans la collection « Le sens de la marche », sous le titre *La destruction de la raison*⁴². Cette

41 Ces informations historiques sont données par le traducteur Aymeric Monville dans la présentation du premier volume consacré à Schelling, Schopenhauer et Kierkegaard, p. 5.

42 Aymeric Monville indique dans la préface introductive au second volume consacré à Nietzsche (p. 7) que la traduction du titre en langue hongroise s'est orientée vers : « Le détronement de la raison – Critique de la philosophie irrationaliste ». En suivant Lucien Goldman, dans son introduction aux premiers écrits de Georg Lukács (en postface du volume consacré à *La théorie du roman*, éditions Gallimard), il ne semblerait pas sans intérêt de traduire le titre de l'ouvrage dans le sens d'une « déstructuration de la raison ».

première traduction est due à un collectif composé de René Girard, André Gisselbrecht, Joël Lefebvre, Édouard Pfimmer. Le premier tome porte sur « Les débuts de l'irrationalisme moderne, de Schelling à Nietzsche » et le second tome porte sur « L'irrationalisme moderne de Dilthey à Toynbee ». Elle est épuisée depuis de nombreuses années et n'a pas été rééditée.

Une traduction nouvelle en langue française est, aujourd'hui proposée en trois volumes par les éditions Delga. C'est à travers celle-ci que je découvre l'œuvre. Le premier volume, publié en 2010 et traduit de l'allemand par Didier Renault, regroupe une présentation⁴³ par Aymeric Monville, les remarques préliminaires posées par Lukács et les chapitres qu'il consacre à Schelling, Schopenhauer et Kierkegaard. En appendice, la première traduction en langue française, par Didier Renault, de la préface écrite par Georg Lukács, douze ans plus tard, en 1966 lors de la réédition en langue allemande du chapitre consacré à Nietzsche (voir le deuxième volume). Elle constitue une mise au point et une clarification significative de sa démarche et des questions qui, de son point de vue, se posent à ses contemporain-es par rapport à la gestion de « l'héritage nazi ».

Le second volume, publié en 2012 et traduit de l'allemand par Aymeric Monville, regroupe une importante préface introductive du traducteur (2006), le chapitre consacré à « Nietzsche, fondateur de l'irrationalisme de la période

43 Cette présentation me paraît avoir pour principale vocation de justifier l'initiative d'une nouvelle traduction, d'une nouvelle édition et de rendre légitime l'intérêt renouvelé pour Georg Lukács, au XXI^e siècle, compte tenu de sa mise à l'index par les marxistes de stricte observance. Elle paraîtra probablement un peu étrange au lecteur ou à la lectrice qui ne se sentirait pas nécessairement concerné-e par un tel plaidoyer en réhabilitation « familiale ». Elle est d'un très grand intérêt pour comprendre – sans les faire siennes – les raisons qui ont été avancées dans le but d'enterrer l'œuvre d'un des essayistes les plus passionnants de son siècle.

impérialiste » qui forme une seconde partie centrale de l'ouvrage de Lukács, ainsi que, en fin de ce volume, également le texte de la préface de 1966. Du fait de la portée complémentaire de ces trois différentes contributions, je recommande la lecture de ce volume, relativement léger pour entrer en contact avec l'œuvre.

Le troisième volume, publié en 2017 et traduit par Didier Renault, comporte, sous forme de préface, une lecture signée par Domenico Losurdo et traduite de l'italien par Aymeric Monville, ainsi que la volumineuse troisième partie de l'ouvrage qui est alors consacrée à l'analyse de la philosophie vitaliste dans l'Allemagne impériale, au néo-hégélianisme, aux théories sociales et racistes du fascisme, à l'irrationalisme après la chute d'Hitler.

Il n'existe pas d'édition de la traduction en langue française de l'œuvre monumentale et complète de Lukács. Diverses ressources y contribuent chez divers-es éditeur-ices. Les éditions Delga affichent l'intention de poursuivre cette édition, au fil des ans et des possibilités.

Présentation de l'auteur

C'est un homme tout à fait étonnant. Il naît en 1885 dans une famille bourgeoise, à Budapest, en Hongrie. Il étudie dans les meilleures écoles et universités, y compris allemandes. Il sera l'étudiant puis l'assistant de Max Weber. Il suivra l'enseignement de Georg Simmel. Il se consacrera, très tôt, à des études et à des essais consacrés à l'esthétique, à la philosophie, à la sociologie naissante et à la littérature qu'il aborde sous divers points de vue. À la révolution russe (1917) il a un peu plus de trente ans, il optera pour le marxisme. Dans cette école de la pensée, il décide d'occuper une position tout à fait singulière qu'on pourrait décrire comme celle d'un « marxiste adogmatique » ; ce qui lui vaudra le rejet de la part de toutes les

intellectuel-les bien-pensant-es qui considèrent le marxisme comme une « maladie honteuse » et cela lui vaudra de la même manière le rejet de toutes les marxistes qui se considèrent comme seul-es détenteur-ices de l'orthodoxie en la matière. Il vit longtemps, il écrit pratiquement jusqu'à la fin de sa vie : son œuvre est traversée par deux guerres mondiales, par la révolution russe, la révolution hongroise à laquelle il prend une part active, participe au gouvernement provisoire et se trouve finalement forcé à l'exil. Il reprend régulièrement ses travaux anciens, les complète, les développe par des approches nouvelles. Il lit l'œuvre de Marx sous l'angle de la méthode d'analyse des réalités et il défend que cette méthode puisse être appliquée aux œuvres de Marx lui-même ! Insuffisamment lu et souvent mal compris, il écrit une œuvre monumentale, au cours des septante premières années du XX^e siècle. Il influencera plus d'une génération d'auteur-ices que ce soit en opposition pour en contester la teneur et la portée ou en adhésion pour y trouver des questions, une conduite, l'interrogation du sens. Il m'apparaît comme un précurseur de l'histoire culturelle. Considéré comme historien de la philosophie, comme sociologue de la littérature, comme écrivain engagé, il est un grand lecteur de Marx et d'Hegel auxquels il a consacré des travaux significatifs : notamment deux tomes au *Jeune Hegel*, dans la Bibliothèque de Philosophie chez Gallimard, un volume sur *Marx et Engels, historiens de la littérature* aux éditions de L'Arche ou *Histoire et conscience de classe*, aux éditions de Minit. On trouve sur le net des œuvres traduites en langue française mais non encore éditées ou épuisées de longue date.

Commentaire

À plusieurs titres, l'ensemble de cette œuvre monumentale nous intéresse, aujourd'hui en 2021. Non qu'on se sente obligé de souscrire à chacune de ses propositions, de ses thèses ou de ses conclusions étayées, documentées, argumentées, Georg Lukács nous interpelle, ici et maintenant, par les préoccupations qui sont les siennes, par la manière de les aborder, par l'intense travail d'approche culturelle qu'il y consacre et par la formulation pertinente et aigüe des questions qu'il porte à l'endroit de ces préoccupations. Et non seulement la formulation des questions mais tout autant cette belle pratique rigoureuse, éveillée, insatisfaite, curieuse, exigeante, critique, prudente et déterminée des questionnements qu'il conduit à l'intérieur, voire de l'intérieur, de ces objets à penser. Ce n'est pas non plus que ses questions sont exceptionnellement originales – par rapport à ses pairs, dans les différentes disciplines où il opère – mais il travaille ardemment à les rendre exceptionnellement originelles. Et cela apparaît comme une signature de son implication.

On pourra le vérifier dans *La destruction de la raison*. Une question centrale se pose à lui, dès la formation de la culture politique du parti nazi dans l'Allemagne d'après la Première Guerre mondiale (avant 1929), tout au long de leur montée et de leur prise de pouvoir, dans chaque moment de la Seconde Guerre mondiale mais encore, dans les dernières années de sa propre vie, plus de vingt après les faits historiques, au moment où s'affirment des conceptions culturelles en vue d'expliquer, de justifier et de liquider cet héritage encombrant, dans l'histoire de l'Allemagne. Cette question qui, d'une certaine manière, occupera toute sa vie, c'est celle de comprendre : Comment est-on passé du siècle des Lumières, de la Révolution française, aux camps de concentration et d'extermination du régime nazi ?

À cette question plusieurs réponses différentes ont été construites par les contemporains de Lukács : le plus grand nombre prétendra à un « accident de l'histoire », imprévisible, sans relation aucune avec la grande tradition culturelle allemande, dont la responsabilité est entièrement à charge d'Hitler en tant que chef suprême ; l'autre dénonce les camps en tant qu'ils sont l'aboutissement de l'esprit des Lumières, qui a autonomisé les sciences et l'industrie non seulement des dogmes de la religion judéo-chrétienne mais autant des limites – jugées excessivement étroites – de l'humanisme, hérité de ce même contexte religieux.

À cette question Lukács entend répondre que : non seulement il ne s'agit pas d'un accident de l'histoire mais encore que la formation de l'idéologie fasciste et nazie est le résultat d'un processus culturel de longue durée qui vise la déconstruction de la raison, héritée des Lumières, au profit d'une philosophie vitaliste irrationnelle. Et il entreprend l'étude culturelle de ce mouvement au cœur de la philosophie allemande, elle-même : de Schelling à Heidegger. Cette option excessivement courageuse affronte de manière frontale toute la culture bourgeoise, industrielle, bien-pensante qui a fait le lit du nazisme dans l'imaginaire des populations. Le très grand intérêt pour nous aujourd'hui n'est pas d'adopter – sans les discuter – les condamnations qu'il porte à Nietzsche ou à Schopenhauer. L'intérêt c'est qu'il ose dénoncer l'idéologie nazie comme le produit culturel, qui se vit comme « hautement » cultivé, et se forme au fil des débats et des pratiques philosophiques sur plus d'un siècle d'histoire industrielle. Et il ne se satisfait pas d'indiquer le sens, la route à suivre pour mener cette analyse, il prend sur lui d'en tenter la démonstration et d'entraîner son lecteur, sa lectrice, pas à pas, dans l'exploration et le défrichage de ce terrain culturel miné de l'irrationalisme, de la légitimation de l'irrationalisme à des fins de domination.

Extrait

En 1966, Georg Lukács publie une nouvelle préface pour le volume consacré à Nietzsche (voir la traduction française de Didier Renault dans le deuxième volume publié par les éditions Delga) – dont cet extrait (pages 181 et 182) est tiré : « Puisque certains chapitres décisifs de mon livre, achevé en 1952, *La destruction de la raison*, sont aujourd'hui rendus accessibles à un large public, je souhaite très brièvement indiquer son rapport avec ce mouvement de protestation contre l'héritage du passé hitlérien de l'Allemagne qui se dessine, même si c'est tardivement. Dans ce livre, bien entendu, la problématique est plus restreinte. J'y parle avant tout de contextes intellectuels qui dans l'Allemagne du XIX^e siècle révèlent l'irrationalisme philosophique comme une propédeutique objective à l'ère hitlérienne, situation dans laquelle l'apogée politique coïncide avec un niveau abyssal au plan théorique et humain, étant donné que l'irruption hégémonique de l'irrationalisme dans la philosophie allemande représente déjà une constante dégradation du point de vue de la philosophie authentique. Bien entendu, cette limitation du problème à la conception du monde philosophique n'implique pas un confinement à la pure contemplation. Il n'y a pas de vision du monde innocente : c'est l'une des thèses fondamentales de ce livre. De même que je sais que toute alternative réelle de la vie est déterminée par l'évolution socio-historique objective, il a toujours été évident à mes yeux qu'à l'occasion d'une décision entre alternatives, la conception du monde des acteurs ne saurait en aucun cas rester sans influence. Cela ne doit pas signifier une surestimation du rôle des œuvres philosophiques. Le nombre de ceux qui ont réellement lu Schopenhauer et Nietzsche ou même Heidegger et ont été directement influencés par eux dans leurs actions est infime. (Schopenhauer lui-même ne concédait à son éthique aucune validité pour sa propre conduite de vie.)

Cependant un rapport existe, même s'il est très indirect et médiat. D'une part, il n'est absolument pas nécessaire d'avoir lu un philosophe pour qu'il exerce une influence, parfois décisive, sur la conception du monde. Il y a tous les commentaires, des articles dans les revues et dans les journaux, des émissions de radio, entre autres. C'est là que se propage le contenu de nombreuses philosophies, souvent réduites ou déformées, mais aussi souvent efficacement réduites à l'essentiel. Il n'est pas nécessaire d'avoir lu Nietzsche soi-même ni de rien savoir du dionysiaque ou du retour éternel du même pour se forger, par ces intermédiaires, une bonne conscience à se comporter en "surhomme" vis-à-vis de son épouse ou de ses subordonnés. »

Roland de Bodt,
chercheur et écrivain

Mots-clés

Culture – Entendement – Fascisme – Hegel – Hitler – Irrationalisme – Raison

Contenu

[* : Texte inédit.]

Tome 1 : « Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard » – Présentation : De destruction en déconstruction, par Aymeric Monville (5) – I. Remarques préliminaires sur l'histoire de l'irrationalisme moderne (23) – II. L'intuition intellectuelle de Schelling comme première manifestation de l'irrationalisme (59) – III. La dernière philosophie de Schelling (87) – IV. Schopenhauer (127) – V. Kierkegaard (181) – Appendice : Comment surmonter le passé allemand ? (239).

Tome 2 : « Nietzsche » – Préface : Nietzsche, par-delà l'innocence, par Aymeric Monville (5) – Nietzsche, fondateur de l'irrationalisme de la période impérialiste (51) – Postface : Comment surmonter le passé allemand ? (177).

Tome 3 : « De l'après-Nietzsche à Heidegger et Hitler » – Lukács et la destruction de la raison, par Domenico Losurdo (5) – IV. La philosophie vitaliste dans l'Allemagne impérialiste (39) – V. Le néohégélianisme (173) – VI. La sociologie allemande de la période impérialiste (207) – VII. Darwinisme social, théorie des races et fascisme (281) – Postface : Sur l'irrationalisme de l'après-guerre (371).

VOUS AVEZ DIT TOTALITARISME ? CINQ INTERVENTIONS SUR LES (MÉS)USAGES D'UNE NOTION

Slavoj Žižek

traduction de Delphine Moreau et Jérôme Vidal

Amsterdam, 2013, édition augmentée, 312 pages.

Présentation

Philosophe et psychanalyste, Slavoj Žižek est né en 1949 en Slovénie dans un pays, à l'époque, communiste. Il déploie sa réflexion autour de la question : « Où en sommes-nous donc aujourd'hui ? » Son travail, qui mêle culture populaire et savante, cherche à sortir de l'unilatéralisme de TINA (il n'y a pas d'alternative au libéralisme mondialisé) tout en veillant à ne pas s'enfermer dans de nouveaux dogmatismes. La notion de totalitarisme et les totalitarismes historiques sont justement à la croisée de ces deux écueils : ils ne doivent pas être invoqués pour justifier l'immobilisme d'un monde en crise.

La totalité n'est pas tout...

Caractéristique de l'ensemble de l'œuvre, l'axe théorique fondamental de la pensée de Slavoj Žižek, s'alimente à ses lectures, toujours renouvelées et polymorphes, du philosophe Georg Hegel et du psychanalyste Jacques Lacan. Son souci est de dissocier les notions d'absolu et de totalité que l'on puise en général dans les œuvres de ces auteurs. Žižek confronte alors l'exigence de la totalité (tout savoir, tout faire, tout rassembler) à la double affirmation d'un savoir absolu maintenu comme

horizon (version hégélienne) et d'une impossibilité de clore quoi que ce soit (version lacanienne). La difficulté suscitée par la volonté d'articuler ces deux affirmations, sans tomber dans le relativisme ou le scepticisme, se mesure à son style de pensée qui ne peut jamais déboucher sur une synthèse aboutie ou pleine, et en reste toujours à un agrégat d'idées à la fois excessif et en manque, déboité en quelque sorte.

Lorsqu'on se lance dans la lecture d'un texte de Žižek, on a l'impression d'être en face d'une pensée qui nous échappe. Le·a lecteur·ice est vite emporté·e par des formules, des anecdotes et des références à des livres classiques ou à des séries de télévision ; tout un tissu mobile mélangeant des registres habituellement très éloignés les uns des autres. L'auteur ne cherche pas à donner à ses pensées la forme d'un système fermé sur lui-même mais nous invite à emprunter un chemin le long duquel zigzaguent ses idées.

Contre le relativisme, Žižek semble gesticuler comme un « clown » – selon une figure qu'il apprécie beaucoup – afin de satisfaire à cette exigence : il faut sauver quelque chose de l'ordre de l'absolu, de la vérité mais cela ne peut s'accomplir qu'en récusant radicalement toute velléité de totalité. En un mot, la vérité est toujours mi-dite (à méditer) puisque la dire entièrement est une entreprise impossible ou totalitaire. Encore cela ne signifie-t-il pas qu'il faille la contrefaire.

Contre le scepticisme et le cynisme des nanti·es, Žižek affirme qu'il y a encore des histoires collectives à inventer et que certains possibles, certains à-venir sont meilleurs que d'autres. Il soutient la nécessité de continuer à se battre pour réduire les inégalités sociales et les injustices de classe au nom de la dignité.

Problématique

Est-ce que les pensées qui proposent une alternative à notre monde globalisé fondé sur la croissance indéfinie du Capital sont condamnées à devenir « totalitaires » ? Le titre du livre *Vous avez dit totalitaire* ? fonctionne comme un tiroir à double fond. L'ouvrage contribue à une réflexion, à la lumière des totalitarismes d'hier, sur les risques totalitaires que l'on encourt aujourd'hui. Or, pour Žižek, aujourd'hui l'invocation de la notion de totalitarisme fonctionne souvent à vide. Elle masque mal le refus d'une partie des spectateur-ices du monde occidental de vouloir changer quoi que ce soit à nos modes de vies. La mondialisation protégée par TINA – *There Is No Alternative* – agite l'épouvantail du totalitarisme afin d'empêcher les réformes ou les changements sérieux. Le livre de Žižek explore donc les conditions qui permettraient de sortir de cette cloche idéologique désamorçant toute pensée un peu différente, en la taxant systématiquement de liberticide.

Dès l'introduction Slavoj Žižek analyse cette menace d'un renouveau des régimes totalitaires brandie par les gouvernements des démocraties occidentales comme une forme de « subterfuge ». Un subterfuge est un moyen habile de se sortir de l'embarras, une diversion pour détourner l'attention des problèmes réels. Dès qu'un parti, un syndicat ou une association veut remettre en cause l'accumulation indéfinie du capital ou le caractère sacré de la propriété privée, on les taxe systématiquement de danger pour la démocratie.

L'usage de la référence au totalitarisme sert donc aujourd'hui de paravent au déni de toute proposition alternative en politique. En dehors de la démocratie globalisée et de l'économie mondialisée, tout changement politique est-il condamné à être taxé de totalitaire parce qu'il contiendrait automatiquement les germes des goulags et des camps de demain ?

Soyons très clair-es, Slavoj Žižek ne souhaite absolument pas remettre en cause la spécificité et l'horreur des totalitarismes nazi et stalinien, ces formes extrêmes d'organisations et de violences politiques. Néanmoins il affirme que, dans notre époque postmoderne qui a vu la chute du Mur de Berlin et la fin d'un monde bipolaire, invoquer de manière inconséquente et constante les totalitarismes passés à propos de phénomènes du présent permet à de nombreux commentateur-ices de cacher les abjections contemporaines : « Au lieu de nous permettre de penser la réalité historique qu'ils prétendent nommer, ils nous dispensent, ou pire, nous empêchent positivement de penser », dit Žižek. Dès lors, que dissimule l'épouvantail d'une résurgence du totalitarisme ?

Agiter le chiffon rouge des totalitarismes d'hier et d'une renaissance du risque totalitaire à l'instar d'« antioxydants idéologiques » neutralise « les radicaux libres », dit avec humour Žižek. Évoquer les camps ou les purges devant toute tentative de pensée radicale empêche son approfondissement sous le prétexte qu'elle nous ferait courir le risque de réanimer les monstres d'hier. Par conséquent, se référer au totalitarisme aujourd'hui, c'est utiliser un interrupteur, un « *denkverbot* » – une sorte d'interdit de penser –, écrit Žižek.

Plan du livre

Le livre s'organise en cinq chapitres qui déploient, chacun, un aspect de la notion de totalitarisme et la volonté de les actualiser en les liant à notre monde postmoderne. Ils ne sont pas « totalisables », comme indiqué ci-dessus, et le-a lecteur-ice doit s'attendre à ce que le plan de l'ouvrage apparaisse incomplet ou présente des failles. On a l'impression que la forme du livre de Žižek, et en particulier la difficulté à relier ses cinq parties les unes aux autres selon une démarche

cohérente, fait écho à la problématique de l'ouvrage. En effet, vouloir éliminer tout manque constitue l'un des symptômes fondamentaux des maladies totalitaires.

L'âme se définit-elle comme une construction fictive destinée à divertir ou à être dépassée ou fait-elle signe vers quelque chose de bien plus profond et que les mythes et la psychanalyse ont mis à jour? Jacques Lacan nomme cette fonction symbolique fondamentale « le vide du désir de l'autre ». Les êtres doués de parole se nourrissent de rêves et d'histoires à dormir debout afin de continuer à vivre. Les totalitarismes et la notion philosophique qui en découle refusent justement cette dimension à une partie de l'humanité au nom d'une totalité sans reste ni différence, que celle-ci prenne la forme d'une « race » supérieure, d'une classe unique ou d'une parousie. Lacan oppose à ce besoin de tout enclorre sous une unité, sa notion du « Pas-tout », c'est-à-dire le refus de réifier l'humanité sous une définition définitive, ou notre résistance à s'identifier à une essence intangible.

C'est pourquoi, dans le chapitre un, Žižek s'intéresse aux mythes. En convoquant de grandes figures de la psyché humaine telles que Hamlet, Œdipe ou James Bond, Žižek s'engage dans une réflexion à contre-courant du « positivisme » moderne : tout n'est pas convertible en calcul ! Contre une conception bouchère de l'humanité, où l'on vend un pauvre pour le prix d'une paire de sandale ; contre une utilisation instrumentale de la raison où l'on réduit toute chair en viande commercialisable, Žižek rappelle que l'espèce humaine a besoin de mythes pour vivre et non d'une rationalité gestionnaire et réductionniste.

Ce qui est totalitaire aujourd'hui, c'est la propension du mercantilisme et du capital à envahir tous les compartiments de nos vies afin d'imposer une logique uniforme : maximisation des profits, réduction des coûts, individualisation des

responsabilités et globalisation qui marquent le recul des protections sociales et la montée des inégalités. À l'ère du postmodernisme et du soupçon généralisé qui désamorcent toutes les expériences sérieuses susceptibles de maintenir cette faille poétique, Žižek souhaite nous faire sentir – ce n'est pas une démonstration – que notre monde se nourrit d'une pensée de machines et de rouages. La réelle menace totalitaire aujourd'hui réduit l'être humain à de la pure matière première et du désenchantement cynique.

Sommes-nous des êtres illuminés? Les chapitres deux et trois tentent d'éclaircir cette question fondamentale en la confrontant à la figure du-de la musulman-e dans les camps de concentration nazis et celle de la victime consentante des grands procès staliniens. Chez Žižek, l'illumination, correspond à ce que Lacan nomme « la fonction symbolique », une fonction irréductible à la raison instrumentale et qui résiste à toute tentative de totalisation.

Contre les stratégies postmodernes de dépolitisation et de victimisation qui « disqualifie[nt] comme comparativement négligeables au mal absolu de l'holocauste, les formes de violence dont les États occidentaux sont responsables dans le Tiers-Monde », la figure du-de la musulman-e attire notre attention sur une figure impossible et limite. Dans les camps, les musulman-es sont ces hommes et femmes dépouillé-es de leur humanité et assujetti-es à leurs fonctions organiques de pure survie. Or cette opération de transsubstantiation de l'être humain en matière survivante est vouée à l'échec : même les nazi-es produisaient des restes. . .

De même, l'accusé des procès staliniens renonce librement à sa dignité au nom d'un idéal qui le rétrécit au simple rôle de véhicule vers un horizon qui le dépasse.

Or notre humaine condition est fondée sur l'impossibilité d'une telle soustraction qui ne conserverait que nos pures fonctions végétatives ou idéologiques. Les deux cas extrêmes des totalitarismes allemands et soviétiques indiquent, dans leurs échecs respectifs, tous les deux le même lieu. Il existe un irréductible ou un indicible humain : rêve, inconscient, poésie et révolte. « Le besoin de croire doit être consubstantiel à la subjectivité humaine. » Lacan reformule : « l'absence de tragédie propre à la condition moderne rend cette condition plus terrifiante encore. »

Pour prendre un exemple concret, quand Boukharine, compagnon de route de Lénine, accepte d'endosser le rôle de coupable pour des crimes qu'il n'a pas commis lors des procès et des purges stalinienne de 1938, il accomplit ce geste pour le Parti et l'avènement du communisme. Mais s'il se sacrifie pour la cause, il refuse de croire qu'il est coupable et il conjure Staline, dans une lettre privée, de reconnaître que le procès n'est rien d'autre qu'une mise en scène, nécessaire sans doute mais fictive. Or c'est précisément à ce minimum de subjectivité et d'autonomie personnelle auxquelles le Parti lui demande de renoncer ! Le malentendu est total entre Boukharine et le totalitarisme stalinien. Il ne s'agit pas de justice mais de propagande et de communication. Boukharine devient un outil au service des « lendemains qui chantent ». Pour le comité central du Parti, la forme ultime de la trahison de Boukharine consiste justement dans son attachement entêté à ce reste de liberté personnelle.

Et pourtant, bien que les régimes communistes aient engendré une des formes du totalitarisme et malgré leurs échecs patents, ils ont suscité aussi des attentes utopiques. Pensons à ces communistes qui, devant le peloton d'exécution, continuaient à chanter l'Internationale au plus fort de la terreur stalinienne. . . Le courage intellectuel de Žižek réside dans

son refus de jeter le bébé avec l'eau du bain. Le communisme permet d'espérer autre chose que le règne inconditionné de la propriété privée. À la place du consensus de la marchandise et de TINA, Marx propose son abolition et une réforme du travail et du vivre ensemble.

C'est l'objet des deux derniers chapitres. Žižek emploie l'image du bouton de l'ascenseur. Les ingénieur-es nous font croire qu'en appuyant sur le bouton « fermer les portes » nous accélérons la procédure de leur fermeture bien que le temps reste identique. Ce placebo nous rassure par une illusion de contrôle. Mais les portes de l'ascenseur sont programmées à l'avance ! Cette participation factice constitue une métaphore adéquate de nos démocraties libérales et postmodernes dans lesquelles le relativisme plural des choix individuels cache mal le fait qu'il repose sur un antagonisme de classe irréductible. Žižek se moque de nos sociétés tolérantes et multiculturelles comme d'un faux choix. Le véritable adversaire n'est pas le foulard mais la propriété privée. . . et l'absence totale d'Esprit qui nous condamne au cynisme et à faire du monde un lieu de pur caprice.

Commentaire

L'intérêt du livre réside dans sa volonté de penser autrement quitte, parfois, à provoquer. Dans le dernier chapitre, Žižek énumère les risques totalitaires d'aujourd'hui et en particulier le recouvrement progressif du numérique dans tous les compartiments de notre vie. Là encore, Žižek innove et déploie l'art de nous prendre à contre-pied. Il raconte l'histoire d'une personne qui surprend, à travers la fenêtre de son bureau, un directeur et sa secrétaire en train de copuler fougueusement. Elle décide alors de les appeler au téléphone. Le directeur décroche le combiné et il entend : « Je suis ton Dieu et je te vois » ce qui provoque son évanouissement subit et terrifié !

L'intérêt de cette histoire, consiste à saisir qu'une telle réaction n'est pas engendrée par la peur d'être découvert mais causée par la réalisation de son fantasme inconscient d'être vu!

Žižek explique que « le fantasme n'est pas un rêve mais l'idée qu'il y a quelqu'un dehors qui nous regarde ». Ce que révèle cette scène sexuelle et ce mot d'esprit raconté par Žižek et que tente de supprimer ou de cacher l'ensemble des pouvoirs totalitaires, c'est justement cet autre; un autre impossible, « Dieu? », « Esprit Absolu? », « vide du manque de l'autre lacanien? » comme si la scène sexuelle avait un double fond, son fantasme qui nous observerait et qui serait nécessaire aux êtres parlants? Qu'est-ce qu'un homme? s'interroge Saint-Augustin: « Des yeux et des fantômes. »

Ce ne sont pas les pensées radicales mais la machine globalisée qui maximise l'ensemble du monde au nom du Tout argent qui constitue le totalitarisme contemporain.

« Consensus veut dire que les données et les solutions des problèmes sont telles que tout le monde doit constater qu'il n'y a rien à discuter et que les gouvernements peuvent anticiper cette constatation qui, allant de soi, n'a même plus besoin d'être faite », dit Jacques Rancière dans *Chronique des temps consensuels*. Nous devons redécouvrir les bienfaits du dissensus, prescrit Žižek. Il prend comme exemple les algorithmes qui organisent nos réseaux virtuels et les nombreux compartiments de nos vies individuelles et de nos interactions collectives. Or ces lignes de codes ne sont jamais discutées et encore moins rêvées ou fantasmées. Les réseaux devraient faire l'objet d'une socialisation, devenir des espaces où d'autres histoires pourraient se déployer. Dans le même ordre d'idée, les théories du complot et la paranoïa ne sont pas favorisées par la prolifération d'histoires alternatives. Elles

trahissent plutôt notre difficulté à supporter le manque, ce vide qui nous structure, et que nous souhaiterions combler une fois pour toute.

Žižek conclut tout en s'interrogeant : n'avons-nous pas besoin de métaphores pour vivre dans le monde et le faire vivre?

Sébastien Marandon,

membre de Culture & Démocratie

Mots clés

Totalitarisme – Symbolique – Grand Autre – Postmodernisme – Communisme – Cynisme – Paranoïa – TINA – Radicalité – Subterfuge – Mythe – Liberté – Démocratie libérale et globalisation – Absence de pensée – Cultures populaires – Conception bouchère de l'humanité – Fantasme et fétiche – Lacan – Marx – Matrix – Hamlet

Contenu

Introduction : Les antioxydants idéologiques (9) – Chapitre I : Le mythe et ses vicissitudes (17) – Chapitre I : Hitler, un ironiste? (71) – Chapitre II : Quand le parti se suicide (101) – Chapitre IV : Le deuil, la mélancolie et l'acte (155) – Chapitre V : Les *cultural studies* sont-elles vraiment totalitaires? (207) – Conclusions (249)

« IL FAUT S'ADAPTER » SUR UN NOUVEL IMPÉRATIF POLITIQUE

Barbara Stiegler

Gallimard, 2019, 336 pages.

Présentation

Barbara Stiegler, professeure de philosophie à l'Université Bordeaux-Montaigne, s'est d'abord intéressée à Nietzsche avant d'orienter ses recherches vers la philosophie politique, et plus particulièrement vers l'étude du néolibéralisme. Elle situe ses travaux dans la lignée de ceux de Michel Foucault, qu'elle étend en révélant les origines évolutionnistes du néolibéralisme.

Dans son essai intitulé « *Il faut s'adapter* » : *le nouvel impératif politique*, Barbara Stiegler part d'un constat, ou plutôt d'un sentiment : celui d'un retard généralisé, qui agit conjointement sur les individus et sur la collectivité. Qui, en effet, n'a pas senti dans sa vie quotidienne ce que l'on considère comme les conséquences d'un système galopant derrière le profit ? Qui ne s'est pas senti·e lésé·e face à ce que Nietzsche appelait une « monstrueuse accélération de la vie » ? Qui n'a pas subi les souffrances et les jubilations du retard, de la hâte, de l'accélération ? Qui, enfin, n'a pas couru derrière un emploi du temps trop chargé ou n'a pas culpabilisé du contraire ?

Ce sentiment de retard, d'une teneur pathologique, a ceci d'inédit et de particulier que la modernité seule ne saurait l'expliquer. Ainsi, toute la thèse de notre autrice repose sur

l'idée que la forme la plus récente du capitalisme, le néolibéralisme, a réinterprété à sa manière le sentiment moderne du retard, en lui donnant une teneur nouvelle qui repose sur des fondements darwinistes.

En effet, le lien secret et intime du libéralisme et de l'évolutionnisme, qui avait subtilement échappé à Foucault, se dévoile subrepticement lorsqu'on analyse la colonisation lexicale « biologisante » dans les champs économiques, sociaux et culturels, qui réclame des « évolutions », des « mutations », des « innovations », qui ordonne de « s'adapter » en vue de « survivre » à un environnement changeant, dont l'accès limité aux ressources implique la « compétition ». Les sciences humaines, et en particulier la philosophie, la politique et la sociologie, se trouvent ainsi imprégnées des sciences naturelles, à travers la théorie de l'évolution.

Toute l'entreprise de Stiegler consiste à dire que l'appel à la « réadaptation » provient en réalité d'un récit totalisant – aux effets très concrets – articulé autour de notre « retard » face à une certaine idée de notre avenir et découle d'une interprétation darwiniste du libéralisme. Son ouvrage se concentre en particulier sur un conflit historique qui opposa deux théoriciens du libéralisme évolutionniste, John Dewey (1859-1952) et Walter Lippmann (1889-1974), pour montrer comment la vision la plus pessimiste de la nature humaine a su s'imposer dans le champ politique. Il s'articule autour de cinq chapitres qui dévoilent la genèse du débat.

Au commencement, Dewey et Lippmann partent d'un constat similaire : l'humanité est « désadaptée » par rapport à son nouvel environnement. Cette désadaptation provient d'un décalage entre le rythme lent de l'évolution et le brusque changement imposé par la révolution industrielle. Ils constatent qu'une tension inédite naît d'une dysynchronie entre la « stase » (l'effort du vivant pour stabiliser ou ralentir le flux du devenir)

et le « flux » (l'ensemble des forces qui poussent le vivant à l'évolution). Le débat qui opposa Dewey à Lippmann consistait dès lors à déterminer de quelle nature serait constitué l'organe de réajustement entre le flux et la stase.

Le nouveau libéralisme dont Lippmann et Dewey se réclamaient avait ceci de commun qu'il prenait un tournant par rapport au libéralisme de la génération précédente, inspiré avant l'heure par *L'origine des espèces*⁴⁴, et incarné par la figure de Herbert Spencer (1820-1903). Spencer fut le premier penseur à étendre l'évolutionnisme à des domaines comme la psychologie, la sociologie, la philosophie ou les sciences politiques. C'est pour cette raison qu'il est connu, à tort, comme étant le père du « darwinisme social ». En réalité, Spencer s'est contenté de s'accommoder au darwinisme en l'interprétant dans un sens lamarckien⁴⁵. Il considère l'évolution comme une force permettant une amélioration, par les caractères acquis, de notre adaptation à l'environnement. Il la comprend comme le passage d'un ensemble indéfini et incohérent à une espèce « civilisée », cohérente et efficace, qui s'acte par une division organisée, coopérante et mondiale du travail. De ce fait, Spencer voit l'évolution non comme un moyen, mais comme une fin : elle ne doit en aucun cas être entravée. Le capitalisme, qui constitue l'un des échelons de cette évolution, doit pouvoir se déployer de façon débridée, sans être freiné par aucune manœuvre émanant de l'État.

Au contraire, Dewey et Lippmann sont les témoins, un demi-siècle plus tard, d'une rupture entre l'espèce humaine et la société industrielle : loin de s'améliorer, les problèmes sociaux ont empiré, accentuant la tension entre flux et stase.

44 Charles Darwin, *De l'origine des espèces ou des lois du progrès chez les êtres organisés*, traduction française et préface de Clémence Royer, éd. Guillaumin, 1862.

45 Inspiré des théories de Jean-Baptiste Lamarck.

Ainsi, si, comme Spencer, Lippmann et Dewey entendent repenser l'action publique à partir de l'évolution, ils s'en distancient dans l'idée qu'il faut agir sur quelque chose pour réajuster la dyssynchronie. Cependant, tous deux défendront des conclusions rigoureusement différentes.

Dewey comprend l'évolution comme un processus actif, créateur et interactif : les organismes, et en particulier les êtres humains, apportent chacun des potentialités nouvelles (les « impulsions »). Ils ne subissent pas les changements mais au contraire adaptent et s'adaptent à leur environnement dans une dynamique rétroactive.

Lippmann pense que les impulsions sont le résultat d'une entité stable, solidifiées par une longue histoire évolutive et incarnées par des désirs instinctifs. Ceux-ci doivent être civilisés, contrôlés. Ses constatations sur le désajustement entre flux et stase l'ont convaincu que les individus sont incapables d'orienter eux-mêmes leurs impulsions. Il explique en effet ce désajustement par un manque d'intelligence des êtres humains, qui possèdent pour la plupart une représentation erronée de la réalité. Incapables de concevoir l'environnement dans son ensemble, les individus se contentent de fabriquer des « stéréotypes » (des fictions) censés représenter le monde mais ne permettant en réalité que de restreindre leur champ de vision à une infime facette grossière de celle-ci. Seul-es les expert-es, qui possèdent une vision plus étendue de la réalité, sont à mêmes de contrôler les impulsions des citoyen·nes. Lippmann pense que la société doit être hiérarchisée, à tous les niveaux et dans tous les domaines, autour de « leader·euses étendu·es » (aussi bien les expert-es gouvernementaux·ales que les syndicats, en passant par les dirigeant·es d'entreprise).

Ainsi, tandis que Dewey considère que la solution au désajustement consiste à réorganiser l'environnement de façon collective et planifiée, Lippmann soutient qu'il n'est plus

question de contourner la grande société, mais de faire avec, en réadaptant les individus grâce à une évolution conduite par les expert-es et les leader-euses qui orientent les impulsions. En d'autres termes, Dewey analyse le libéralisme comme un moyen pour réadapter la grande société aux individus, tandis que Lippmann associe la révolution industrielle à l'évolution, et la voit comme une fin à laquelle il faut adapter les individus. L'évolutionnisme démocratique qu'il cherche à promouvoir s'avère ainsi dépendant de la conception téléologique que Spencer se fait de l'évolution. Car si les opinions publiques doivent se mobiliser derrière les leader-euses, c'est en suivant la logique de la division du travail, qui fait des expert-es les plus concerné-es et les plus aptes à répondre à la question de l'organisation. Autrement dit, la grande société se charge aussi de résoudre les problèmes qu'elle engendre, par une division du travail de mieux en mieux ordonnée, et des expert-es ou leader-euses choisi-es de plus en plus pertinemment.

Ces deux conclusions diamétralement opposées sur la nature de l'action politique proviennent de ce que Lippmann considère le peuple comme une masse passive incapable de gérer seule ses impulsions. Son levier d'action doit être réduit au strict minimum : suivre ou ne pas suivre les leader-euses, voter « oui » ou « non ». L'entreprise des gouvernant-es repose alors sur la « fabrique du consentement », une notion que Noam Chomsky popularisera des années plus tard sur un ton critique. Les élections sont transformées en de simples formalités qui peuvent, au mieux, réformer l'action publique (par des « petites variations »), mais non la révolutionner : c'est, pour Lippmann, le signe d'une nation stable.

Dewey reproche à Lippmann sa position « neutre », « objective », « experte » et défend plutôt une démocratie pragmatique reposant sur la participation active des citoyen-nes. Il ne cautionne pas l'analyse quelque peu essentialisante de

Lippmann, développée dans *The Phantom Public* selon laquelle les individus sont passifs par nature. Dewey pense que ce sont justement les visions dichotomiques, alimentées en partie par Lippmann et par les institutions, qui les rendent passifs. En effet, chaque individu oscille dynamiquement entre impulsion (qu'il associe à l'expérience de l'environnement et donc à sa connaissance et à son innovation – le flux) et habitude (qu'il relie à un processus collectif de stabilisation – la stase). Or, pour Dewey, c'est précisément cette oscillation qui permet l'évolution. Dès lors, toute tentative d'alimentation des dualismes contribue à écarter le flux de la stase et à affaiblir cette tension créatrice, ce qui explique que selon lui le monde a davantage souffert des expert-es et des autorités que des masses. Les individus, actifs, ont un rôle important à jouer dans l'action publique. La survenue régulière de nouveaux publics rend inévitable l'accumulation des conflits et l'apparition de révolutions n'est que le symptôme d'un système démocratique sain. C'est ce que Dewey retient de la logique expérimentale développée par Darwin et qui est perdue dans les petites graduations lippmanniennes. Ainsi, Dewey caractérise l'évolution de façon diamétralement opposée à Lippmann : buissonnante, hétérogène et imprévisible. Son seul « but » restera de produire des différences radicales en libérant les potentialités de chaque individu, et ses rythmes ne seront jamais compatibles avec celui, uniforme, qui est exigé par la société industrielle.

La Grande Dépression a encore divisé un peu plus les positions de Dewey et Lippmann. Dewey interprète la crise de 1930 comme étant le produit d'une contradiction : le libéralisme a demandé aux individus d'agir sur le progrès social et économique mais les a en même temps rendus incapables de le faire, en les transformant en masses passives (« mollusques »), désindividualisées et interchangeable. Selon lui, l'erreur a

consisté à penser l'intelligence de façon individuelle, alors que seule l'intelligence collective permet la planification nécessaire à la construction d'un nouvel ordre social. En ce sens, Dewey s'oppose fermement au *New Deal*, associé à du capitalisme d'État qui maintient le capital culturel des élites, empêchant la mise en place d'une éducation égale des masses. Le tournant libéral du *New Deal* est alors associé à un échec cuisant de la démocratie et à un blocage plus drastique encore de la libération des potentialités.

Lippmann, quant à lui, reconnaît la crise du libéralisme de 1930 mais la met sur le compte d'un laisser-faire spencérien. Dans un premier temps, le *New Deal* keynésien le séduit. Mais quelques années plus tard, il juge le pouvoir trop centralisé et trop fort autour du président Roosevelt. Lippmann, qui ne comprend pas la planification de Dewey comme un moyen pour arriver à une société capable de se gouverner elle-même (grâce à la soumission des connaissances des expert-es à l'intelligence collective) mais comme une administration « d'en haut », s'éloigne encore un peu plus de la démocratie libérale deweyenne. À la place, il investit deux nouveaux outils de réajustement : les artifices du droit et une politique invasive.

L'objectif des artifices de droit n'est selon lui pas de planifier ce qui est autorisé mais de réglementer ce qui ne l'est pas : il s'agit moins d'imposer des plans que de poser un cadre à coups de procès et de réglementations. Ces règles permettent de révéler la vraie nature de la compétition, qui n'est pas une guerre de tou-tes contre tou-tes mais une hiérarchie fondée sur les supériorités naturelles de chacun.e. De ce fait, il disculpe le capitalisme et impute la concentration sauvage de profits à l'application de mauvaises règles corrompant la reconnaissance des leader-euses. De l'autre côté, la politique invasive, théorisée par Foucault sous le concept de « bio-politique », a quant à elle l'objectif d'induire des conduites

chez les individus en investissant tous les domaines de la société. Contrairement à Dewey, Lippmann a une vision très pessimiste de l'être humain, qu'il juge radicalement déficient. La biopolitique lippmannienne n'a pas pour but d'ouvrir les potentialités : au contraire, elle referme les mailles. Son objectif est d'ériger un nouveau « *Way of life* » qui dépasse de tou-tes les adversaires en investissant dans les loisirs, la culture et la santé pour mieux renforcer le statut quo. Lippmann va plus loin encore, puisqu'il considère que le libéralisme évolutionniste doit non seulement adapter les conduites, mais qu'il doit plus encore créer, dans le domaine de la santé publique, une population saine, apte à la grande division du travail, par la mise en place d'une politique eugéniste. Celle-ci doit contribuer à améliorer le matériel défectueux de l'espèce humaine et contribuer à son évolution en la réadaptant aux exigences de l'économie mondialisée.

On pourrait résumer le débat par ceci : les « retards » de Dewey et de Lippmann sont foncièrement différents, et découlent de deux visions opposées de la nature humaine, l'une positive, l'autre négative. Dewey, qui a une confiance absolue dans les capacités créatrices de l'espèce humaine, considère que ce sont les potentialités que chaque individu porte en lui qui permettront un réajustement rétroactif avec l'environnement. Il défend l'idée que la grande société peut être adaptée, au terme d'un questionnement mené par l'intelligence collective. Au contraire, Lippmann juge que ce retard n'est que le résultat d'une déficience de l'espèce humaine : c'est elle qu'il faut réajuster à une économie mondiale transcendante analysée comme une fin en soi. Ainsi, lorsque Dewey dénonce une organisation qui désindividualise les masses transformées en « mollusques », avec des individus mous au-dedans et des coquilles étriquées, il vise le modèle de société qui prévaut à son époque et que Lippmann a encore durci.

Commentaire

En révélant les origines évolutionnistes des libéralismes, et en particulier du néolibéralisme, Stiegler dévoile ce que Gramsci nommait « l'hégémonie culturelle ». Elle met en lumière les idéologies, invisibilisées par les pouvoirs dominants et par les institutions, qui ont érigé le système socio-économique que l'on connaît aujourd'hui. Et, en remplaçant ces idéologies dans leur contexte historique (le *Lippmann-Dewey Debate*) elle démontre que le système actuel découle non seulement d'un tournant darwinien pris par le libéralisme historique, mais surtout qu'il est le produit d'une certaine vision très pessimiste de la nature de l'espèce humaine. Elle révèle aussi les racines fondamentalement hiérarchisées et autoritaires du néolibéralisme actuel, qui résultent d'un manque de confiance manifeste dans les êtres humains. S'il est clair que le libéralisme lippmannien a triomphé dans l'histoire, on pourrait cependant aussi se questionner sur la place, plus subtile mais peut-être plus profonde, qu'a pris le libéralisme pragmatique de Dewey. Cet essai de philosophie politique a du moins l'intérêt de montrer la colonisation, par le libéralisme, de toutes les modifications paradigmatiques de l'action sociale, et l'enracinement de l'idée que tous les anciens systèmes en même temps que tous ceux qui ne tiennent pas compte de l'évolutionnisme sont « en retard » par rapport à un certain progrès. Enfin, les concepts qu'il amène fournissent des outils permettant d'analyser ce qui est peut-être la plus profonde tension entre flux et stase de notre histoire et, conjointement, la plus puissante injonction à l'adaptation contemporaine, et qui s'illustre dans les discours des politiques publiques face aux changements drastiques de nos écosystèmes.

Chloé Vanden Berghe,
chercheuse (ULB)

Mots-clés

Darwinisme – Libéralisme – Néolibéralisme – Libéralisme évolutionniste – Walter Lippmann – John Dewey – Changement – Retard – Réajustement – Flux – Stase – Évolution – Évolutionnisme – Capitalisme

Contenu

Avant-propos (9-10) – Introduction. Le retard de l'espèce humaine (11-20) – Chapitre I. Réadapter l'espèce humaine à la grande société (21-46) – Chapitre II. Une démocratie darwinienne (47-93) – Chapitre III. Les sources biologiques du conflit (94-130) – Chapitre IV. Vers un nouveau libéralisme (131-158) – Chapitre V. La grande révolution : mettre l'intelligence hors-circuit (159-187) – Chapitre VI. Réformer l'espèce humaine par le droit (188-219) – Chapitre VII. L'agenda néolibéral : vers un nouvel âge de la biopolitique (220-270) – Conclusion : Gouverner la vie et les vivants. Vers de nouvelles conflictualités (271-186) – Appendices (187-328).

LE TOTALITARISME INDUSTRIEL

Bernard Charbonneau

L'Échappée, 2019, 272 pages.

Présentation

Bernard Charbonneau (1910-1996) est un penseur et écrivain français, pionnier dans le domaine de l'écologie politique. Il a consacré son œuvre et sa vie à la défense de la nature et de l'humain, menacés par la dictature de l'économie et du progrès. *Le totalitarisme industriel* est un recueil de certains de ses articles – sélectionnés et introduits par Pierre Thiesset⁴⁶ – parus entre 1972 et 1996 dans les journaux militants *La Gueule ouverte* et *Combat nature*. Le premier est un journal écologiste anarchiste et contestataire « qui annonce la fin du monde », dont les revendications fortes sont souvent agrémentées d'une bonne dose d'humour noir. Le second se présente comme la revue des associations écologiques et de défense de l'environnement, en lutte contre le rouleau compresseur du développement.

Ce rouleau compresseur illustre d'ailleurs la couverture de l'ouvrage, sur laquelle il trace une interminable (auto) route de béton. Il détruit tout sur son passage et, d'une symbolique implacable, défigure des paysages, autrefois naturels, d'innombrables cicatrices. Sur le ton de la tribune vindicative, Bernard Charbonneau décrit dans ces pages les effets néfastes de la croissance à tout prix, les impacts du

46 Journaliste à *La Décroissance*, il dirige également la collection « Le Pas de côté » aux éditions L'Échappée.

soi-disant progrès – apparemment sans limites, y compris morales – et de l'absolutisme du marché sur l'environnement mais aussi sur les sociétés humaines. Il parle d'une planète rétrécie par l'accélération des transports et des communications – sur laquelle plane l'ombre menaçante de la bombe atomique –, de peuples enfermés dans des villes, poussés à consommer de l'information, des loisirs et de la nourriture dont la qualité se dégrade inexorablement sous l'influence de la société industrielle.

Le livre est divisé en six chapitres, regroupant des articles par thématiques indépendamment de leur ordre chronologique ou de leur publication dans l'un ou l'autre journal. Au fil des pages est déconstruite la notion de progrès, souvent valorisée comme le versant positif de la croissance économique et industrielle, mais ici considérée comme un totalitarisme industriel. Charbonneau met notamment ses lecteur-ices en garde contre le développement de la science et particulièrement des techniques, prétendument neutres mais s'opposant de plus en plus régulièrement aux libertés humaines. Cette dictature électronique s'impose petit à petit, notamment par le « recensement de tout, la totalisation par l'informatisation [qui] mène à un totalitarisme de fait sous le signe du marché ou du pouvoir » (p. 82). Dans sa vision sombre de la société de consommation, il avance même que « par des voies techniques et non politiques, sans drame, le cauchemar de science-fiction de Georges Orwell, 1984⁴⁷, se réalise. Et c'est une société libérale et démocratique, non nazie ou stalinienne, qui s'engage dans la voie d'un totalitarisme » (p. 83).

La société industrielle prend sous sa plume l'aspect d'un monstre vorace et insatiable qui détruit pour produire au nom du profit, tout en proclamant agir pour le « bien commun ».

47 Voir notice p. 133.

Elle assèche les cours d'eau, pollue la terre, corrompt les hommes et les femmes. L'industrie agroalimentaire et l'élevage de masse produisent de plus en plus vite des ersatz de nourriture : de beaux produits rapidement arrivés à maturité, mais sans aucune valeur nutritive ni goût. L'auteur prédit que cette tendance mènera l'humanité à prendre ses repas sous forme de pilules si la tendance n'est pas rapidement inversée et que l'on continue à dévaler cette pente glissante. Il prescrit pour ce faire une politique de décroissance et de plantation d'arbres, avant de devoir en arriver à une forme d'écologie totalitaire, lorsqu'il n'y aura plus le choix.

Charbonneau aborde également l'organisation politique du mouvement écologiste, dont il fut un instigateur en France. Il fixe le début de la « mode » écologiste aux années 1970 – alors que les mouvements de protection de la nature existaient déjà bien auparavant –, suite à l'insertion de la problématique environnementale dans les préoccupations politiques, notamment grâce à l'organisation du premier « Jour de la Terre ». Avec la nouvelle popularité et la médiatisation grandissante de l'écologie, apparaissent les dangers de sa récupération, le détournement ou la minimisation de ses objectifs dans des compromis qui servent à laver les consciences sans remédier aux problèmes de fond. Le mouvement n'est pas non plus exempt de courants divergents et de pensées multiples. Une des thèses soutenue dans *Le totalitarisme industriel* est d'ailleurs que l'écologie est aussi bien de gauche que de droite, conservatrice en même temps que réformatrice. Cela constitue une force d'adaptation mais également un risque de dispersion accru. Aux yeux de l'auteur, il n'existe que deux choix face au jeu politique : « Soit participer et trahir sa vocation de changement, soit refuser le pouvoir et faire la démonstration de son impuissance. » (p. 248)

Le dernier chapitre de l'ouvrage, intitulé « La révolution impossible et nécessaire » est composé de quatre articles – conçus comme un ensemble – parus dans *Combat nature* entre 1992 et 1993. Charbonneau y revient sur plusieurs aspects prédominants de sa pensée, tels que les contradictions internes à l'écologie politique, ses raisons d'être, ses perspectives futures. Il s'annonce sceptique quant à l'efficacité des révolutions, l'histoire nous enseignant qu'elles suivent généralement le même schéma : la révolte, la terreur (constituée d'une lutte généralement violente contre les ennemis internes et externes), l'instauration de réformes puis une restauration, inévitable bien que pas forcément totale. Il avance également que si la croissance, arrivée à ses limites, provoquait une grosse catastrophe, l'utopie verte portée au pouvoir pourrait imposer une dictature totale nécessaire à la survie de l'espèce et de la planète. Ne souhaitant pas en arriver à de telles extrémités sanglantes et totalitaires, il prône la mise en place d'un système qui allie moyens et fins. Concrètement, un pouvoir politique exécutif pour le court terme (les moyens) ainsi que la création d'une institution vouée à réfléchir et agir sur le long terme (les fins).

Commentaire

Engagé depuis toujours dans des luttes environnementales, témoin privilégié et moteur du développement de l'écologie politique en France, Bernard Charbonneau nous livre un témoignage de premier choix sur les évolutions en cours et à venir de l'écologie. Il n'est pas dupe face à sa récupération par les médias et les entreprises, dénonçant le « *green washing* ». L'essence du livre pourrait être résumée par la formule consacrée, « on n'arrête pas le progrès ! », le progrès n'y étant pas considéré – on l'aura compris – comme une notion positive. Le monstre productiviste de la croissance

exponentielle – de la puissance technique, de la population, de la consommation – détruit en son nom la terre que nous connaissons, habitons et aimons. Le portrait qu’il dresse du totalitarisme industriel est évidemment bien sombre et encore très actuel, même s’il ne rejette pas tout ce qui constitue le véritable « développement », notamment des sciences de la terre par exemple, dont l’écologie est la descendante.

L’ouvrage rassemble des opinions – ou plutôt des cris d’indignation et de passion – au sujet de ces combats qui constituent autant les racines que les fruits du mouvement écologique : menaces globales (nucléaire, bombe atomique, mondialisation) et, non moins importantes, luttes locales pour la préservation de telles vallées ou rivières. Le fil rouge de l’importante sélection d’articles est compréhensible et intéressant, mais n’empêche cependant ni la répétition ni l’éclatement du propos, ce qui rend le livre peu aisé à prendre en mains dans son ensemble.

On retiendra toutefois le plaidoyer de l’auteur pour une jouissance simple et respectueuse de la « planète-vie » et de la nature, qui gagneraient à être travaillées et habitées à l’aide de pelles et de haches plutôt que complètement ignorées ou, au contraire, exploitées méthodiquement à l’aide de bulldozers et de tronçonneuses jusqu’à être vidées de leur substance. Ses descriptions de régions et paysages, qu’ils soient préservés ou saccagés, ne suscitent qu’une envie : ralentir, lever le nez de son écran et aller respirer l’air de la campagne, se promener le long d’une côte venteuse ou même simplement retourner un peu de terre dans le potager. Ce n’est qu’en se reconnectant à ces plaisirs essentiels que des pratiques saines et respectueuses d’utilisation de la nature (et non exploitation ou sauvegarde dans des espaces clos) pourront être (ré)introduites.

Morgane Degrijse,

Chargée de projet à Culture & Démocratie

Mots-clés

Écologie – Croissance – Progrès – Industrie – Technique – Agrochimie – Lutte – Écologie politique

Contenu

Avant-propos (5) – Biographie (21) – I. Un développement exclusif (29) – II. Autorité scientifique, société technocratique (73) – III. Un monstre qui dévore l’espace (115) – IV. Le désert agrochimique (159) – V. Directives pour un mouvement écologique (197) – VI. La révolution impossible et nécessaire.

TOUT PEUT CHANGER : CAPITALISME ET CHANGEMENT CLIMATIQUE

Naomi Klein

Traduit de l'anglais par Geneviève Boulanger
et Nicolas Calvé

Actes Sud, 2015, 540 pages.

Présentation

Naomi Klein est une journaliste canadienne altermondialiste. *Tout peut changer : Capitalisme et changement climatique* est son quatrième ouvrage, après *No Logo* (1999), *Journal d'une combattante* (2002) et *La stratégie du choc* (2007). Dans ce livre, elle fait une mise au point sur la source des changements climatiques ; à savoir notre modèle économique capitaliste et extractiviste. Par un travail très fouillé qui explore tour à tour les dessous de la droite climato-sceptique, la force de l'idéologie néolibérale mais aussi les résistances en cours, l'autrice dresse un panorama approfondi des lignes qui parcourent les combats environnementaux actuels. Elle montre l'impossibilité de relever le défi climatique dans le système capitaliste et néolibéral qui est le nôtre, notamment par des descriptions concrètes du combat qui se joue entre la droite conservatrice enrichie et climato-sceptique et les défenseur-ses de l'environnement et de la justice sociale. Après un constat catastrophique de l'impasse climatique dans laquelle nous sommes et de l'inertie qui nous empêche d'en sortir, elle passe en revue les stratégies à mettre en place,

articulant justice sociale et environnementale. Elle énonce clairement les mesures qu'elle juge nécessaires d'appliquer, planifiées et contraignantes, pariant entre autres sur les services publics et la convergence des mouvements sociaux. Elle prend aussi soin de montrer les inégalités face aux dérèglements climatiques et exploitations environnementales et les différents combats que mènent les communautés qui en sont victimes. Elle reste optimiste, faisant état des luttes locales qui se multiplient, invite à les connecter pour créer un mouvement global et fort.

Commentaire

Si le livre s'intitule *Tout peut changer*, le ton reste alarmant. Naomi Klein nous rappelle les chiffres inquiétants qui nous promettent un avenir catastrophique en termes de changements climatiques. Elle invite une fois de plus à ouvrir les yeux sur l'ampleur des changements qu'il faut opérer tout de suite, même si l'on ne peut plus vraiment éviter le pire : les objectifs mondiaux fixés ne sont pas suffisants, et pourtant, ils ne sont même pas respectés. Nous allons vraisemblablement dépasser le seuil des deux degrés de réchauffement planétaire.

Sont également cités tous les phénomènes que nous observons déjà aujourd'hui et que nous subirons assurément demain : désintégration de la calotte glaciaire de l'Antarctique occidentale, accélération de la hausse du niveau de la mer, vagues de chaleur extrêmes, baisses spectaculaires des rendements des cultures de base, sécheresses, inondations, ouragans, feux de forêt... L'autrice répète encore et encore que le temps nous est compté et qu'il faut agir tout de suite. Cet ouvrage est pourtant paru il y a maintenant sept ans... Elle y indiquait déjà que la fenêtre permettant de respecter l'objectif des deux degrés était sur le point de se fermer : « En 2017, elle sera fermée pour de bon. » (p. 45)

Difficile aujourd'hui – l'échéance étant dépassée – d'adhérer à l'optimisme de l'autrice... En effet, Naomi Klein fait le pari que la crise climatique peut constituer « un catalyseur de changements bénéfiques et le meilleur argument dont les progressistes aient jamais disposé pour faire valoir leurs revendications : [...] rebâtir les économies locales, libérer nos démocraties de l'emprise destructrice des géants du secteur privé, empêcher l'adoption d'accords de libre-échange néfastes et renégocier ceux qui étaient déjà en vigueur, investir dans les infrastructures publiques les plus mal en point, tels les transports en commun et le logement social, se réapproprier des services publics essentiels comme l'énergie et l'eau potable, assainir le secteur agricole, ouvrir les frontières aux réfugiés climatiques et respecter les droits territoriaux des peuples autochtones ». (p. 21) C'est donc un changement de paradigme total que l'autrice appelle de ses vœux. De cette façon, elle montre que si les changements tant attendus surviennent difficilement, c'est bel et bien car ils sont tout à fait incompatibles avec le caractère totalisant et hégémonique du néolibéralisme déréglementé dans lequel nous vivons, et qui profite à une minorité riche et de droite.

Naomi Klein montre que cette minorité tient une place prépondérante dans les mouvements climato-sceptiques qui influencent fortement le cours des choses, niant l'existence des changements climatiques et défendant le laisser-aller économique, assurant ses arrières ou défendant des solutions inquiétantes de géo-ingénierie. L'autrice le répète : « Il existe un lien solide et direct entre l'hégémonie des valeurs intimement liées au capitalisme triomphant et la persistance d'opinions et de comportements anti-environnementaux. » (p.105)

Face à cela, elle invite à cultiver toutes les poches de résistance où se pratiquent déjà des valeurs étrangères au capitalisme, mais aussi à sortir de notre inertie et à établir des liens entre

les différents combats de la gauche progressiste pour créer un mouvement fort de justice sociale et environnementale.

Dans la suite du livre, Naomi Klein énonce les mesures fortes qu'elle juge nécessaires pour sortir de l'impasse. Elle montre concrètement comment les cadres juridiques néolibéraux soutiennent le commerce international et empêchent systématiquement toute avancée en faveur de la protection de l'environnement, comme la réglementation de l'extraction de combustibles fossiles polluants, par le biais de contestations judiciaires. Elle juge donc impératif de venir à bout des règles commerciales en vigueur qui sont en combat permanent contre les mesures pour le climat prises à l'échelle internationale.

Les mesures qu'elle défend et qui peuvent être discutées exigent une planification réfléchie et à long terme des villes et transports, logements, mais aussi de l'économie. Une planification qu'elle imagine en grande partie décentralisée, permettant également de lutter contre la pauvreté, la faim et le chômage. *Tout peut changer* est un livre dense, qui invite aussi à l'action et la solidarité avec les luttes des communautés les plus touchées par les projets extractivistes et mortifères, et à se connecter à leurs pensées régénératrices du vivant.

Lola Massinon,
sociologue et militante

Mots-clés

Dérèglement climatique – Néolibéralisme – Extractivisme – Libre échange – Urgence – Changement de paradigme – Résistances – Économies locales – Actions – Solidarité

Contenu

Avant-propos – D'une manière ou d'une autre, tout est en train de changer – I. Deux solitudes – II. La pensée magique – III. Parce qu'il faut bien commencer quelque part – Conclusion – L'heure de vérité

24/7
**LE CAPITALISME À L'ASSAUT
DU SOMMEIL**

Jonathan Crary
Traduit de l'anglais par Grégoire Chamayou

La Découverte, 2016, 144 pages.

Présentation

Cet ouvrage de Jonathan Crary entend mettre à nu les mécanismes néolibéraux qui exploitent non-stop la matière première humaine en exerçant une maîtrise totale sur le temps et les énergies des individus et dénoncer le rêve capitaliste d'une activité économique sur laquelle « le soleil ne se couche jamais ».

Le sujet est complexe, la forme est courte, 140 pages en quatre chapitres bien équilibrés. La verve pamphlétaire rassemble beaucoup d'éléments à charge de façon à en révéler la logique totalisante.

L'auteur n'est ni économiste, ni sociologue, ni philosophe, mais historien de l'art moderne. Il a publié notamment, en français : *L'art de l'observateur, vision et modernité au XIX^e siècle*. C'est bien un « art de l'observateur » qu'il exerce sur les symptômes de notre société du XXI^e siècle et sa position, celle d'un spécialiste de l'expérience esthétique. Dans l'exercice de cette pratique, qui demande du temps, qui repose sur des temporalités non prédictibles, la prégnance croissante de l'horloge néolibérale représente inévitablement un danger, la menace de la disparition de toute participation

au symbolique. C'est ce danger qui est explicité au fil des chapitres qui ne traitent pas chacun un angle bien spécifique, mais s'enroulent, alternent plans larges et focus détaillés, enchevêtrent visions méta et plongées intimistes.

Chapitre 1 : Alignement militaire

L'attaque est franche, plaçant le fantasme d'une vie « libérée » de l'exigence du repos du côté des ambitions guerrières. Nous voici dans les laboratoires militaires s'intéressant au bruant à gorge blanche qui, en période de migration, se prive de sommeil. Des militaires capables de la même prouesse, quel avantage sans prix sur un ennemi obligé de faire dodo ! C'est l'occasion de rappeler que de nombreuses innovations militaires ont ensuite largement modélisé la vie sociale mainstream. Des militaires capables de ne pas dormir, aux travailleur-ses et aux consommateur-ices sans sommeil, même combat. Dans la même foulée, retour sur les techniques, toujours bien actives, de torture basées sur l'absence de sommeil et la privation sensorielle. Cela permet d'obtenir n'importe quels aveux. Voilà de quoi inspirer la recherche d'une maîtrise du sensible, au quotidien, par des mécanismes intrusifs de sollicitations constantes ? En tout cas, c'est la thèse de l'auteur qui y voit un parallèle avec le fonctionnement ininterrompu des marchés et réseaux d'information.

Tout en rappelant que « les assauts contre le temps de sommeil se sont intensifiés au cours du XXI^e siècle », conduisant à une diminution significative de la moyenne du temps dormi par nuit (actuellement six heures et demi pour huit heures à la génération précédente), Crary synthétise l'histoire de la perception péjorative du sommeil, en passant par Descartes, Hume, Locke. Ces fondements philosophiques, en rencontrant l'industrialisation, conduisent à forger l'idéal « d'un individu constamment occupé, toujours dans l'interconnexion,

l'interaction, la communication, la réaction ou la transaction avec un milieu télématique quelconque » (p. 25). Ce sont les débuts d'une attaque systématique contre la frontière entre temps privé et temps du travail, parallèlement au développement des éclairages publics qui estompent la différence entre jour et nuit. Cette perte de repères entre l'exposition permanente de l'activité rentable et ce qu'Arendt appelle « les ténèbres de la vie cachée » génère de dangereux déséquilibres, « il n'y aurait plus la moindre possibilité de nourrir la singularité du moi, un moi capable d'apporter une contribution significative aux échanges qui ont trait au bien commun » (p. 32). L'auteur utilise alors cette formule : « Le sommeil représente la durabilité du social. » (p. 35)

Chapitre 2 : Mot d'ordre

Il donne une des clés de son analyse en mettant en avant la notion de « mot d'ordre » de Deleuze et Guattari : « Un commandement, une instrumentalisation du langage visant à conserver ou à créer de la réalité sociale, et dont l'effet est en définitive d'engendrer la peur. » (p. 41) En effet, Crary analyse des rhétoriques et leurs impacts sur la vie privée, la subjectivité et la collectivité, les organisations sociales, en croisant ces discours performatifs avec des « données » scientifiques, économiques, politiques, culturelles permettant de les critiquer.

Il approfondit la prédominance des recherches militaires avec les outils de surveillance automatisés, créant la possibilité de « “voir”, sans jamais cligner de l'œil, 24 heures sur 24 et 7 jours sur 7, de jour comme de nuit » (p. 44), tels que les drones. Ces nouvelles armes ont systématisé les attaques nocturnes, contribuant encore plus à effacer la distinction diurne/nocturne et à généraliser l'indistinction des victimes, et donc une catégorisation sommaire de ce qui est « vu ». Voir

comme des drones serait la métaphore de ce qui est attendu des consommateur·ices sans cesse sollicité·es par les réseaux numériques, entraînant une désintégration de « certaines capacités humaines de voir, et tout spécialement la capacité à faire le lien entre des distinctions visuelles et des évaluations sociales et éthiques » (p. 45).

Le regard est réduit à une approche mécanique, tendance bien illustrée par les applications qui analysent le mouvement de l'œil face aux écrans qu'il scrute en permanence, afin d'affiner les manières de capter l'attention et renforcer les stratégies d'audience. Cette mécanisation des sens se situe dans l'histoire générale des médias, mettant en exergue, plutôt que la succession d'engins et de paradigmes successifs, la façon dont ils agissent sur « les rythmes, les vitesses et les formats d'une consommation accélérée et intensifiée » en vue de « reconfigurer les formes d'expériences et de perception » (p. 50).

D'Edison à Siemens, de Microsoft à Google, se produit une éclipse du contenu au profit de la valorisation de la manipulation de l'objet technologique, encourageant le fait de s'y abandonner, littéralement. « L'appareil est une fin en soi » (p. 56) et ne pas y adhérer, c'est prendre le risque d'un sentiment d'échec social et économique.

Les flux d'images numériques mises en circulation par ces appareils sont « au service d'une maximisation du temps passé dans les formes ordinaires de l'automanagement et de l'autorégulation individuels » (p. 58). Les analyses de Fredric Jameson sont convoquées : « Les actes individuels de vision sont sollicités à l'infini pour être reconvertis en une information qui va à la fois servir à renforcer des technologies de contrôle et être une forme de plus-value sur un marché fondé sur l'accumulation de données au sujet du comportement de l'utilisateur. » (p. 59)

Chapitre 3: Quotidien privatisé

On démarre la troisième patrie avec *Les filatures de coton d'Arkwright la nuit*, peinture de Joseph Wright of Derby (1782). Une usine de briques, la nuit, toutes fenêtres éclairées, en pleine campagne. « L'éclairage artificiel de la fabrique annonce le déploiement rationalisé d'un rapport abstrait entre le temps et un travail coupé des temporalités cycliques qui étaient celles des mouvements de la lune et du soleil. » (p. 74)

Henri Lefebvre est convoqué pour, dans cette temporalité cyclique, souligner la particularité et l'importance de la vie quotidienne, comme « constellation vague des espaces et des temps en dehors de ce qui était organisé et institutionnalisé autour du travail, de la conformité et du consumérisme » (p. 82).

Il s'agit de démonter « l'assaut du néolibéralisme contre la vie quotidienne » entamé dès les années 1980, en revenant sur l'histoire emblématique de la télévision qui redéfinit « le citoyen comme téléspectateur », le tournant décisif du cyber-espace, les secteurs de la communication effectuant un alignement temporel des individus sur le fonctionnement des marchés et l'apparition de « l'économie de l'attention », nouveau fer de lance capitaliste, théorisée par Éric Schmidt (Google).

Revenir sur l'invasion de l'espace domestique par la télévision permet d'aborder les évolutions technologiques qui conduisent à synchroniser les vies privées aux impératifs économiques, aux visées du « tout marchandise » et aux critères d'audimat. La télévision est suivie par le magnétoscope, la VHS, les jeux vidéo, l'ordinateur personnel, toutes ces « nouveautés » étant vendues et célébrées comme restituant une part significative d'interactivité. C'est l'enchaînement d'un « progrès » où la multiplication de types d'écran organise « la mobilisation de l'individu en vue de son habitude à un ensemble ouvert de tâches et de routines » afin de développer « l'addiction technologique » (p. 99).

Ce trouble de la santé est rendu tangible par l'apparition d'études révélant les effets néfastes sur la santé d'une consommation intense de télévision et d'Internet. Jusque-là, il était inconcevable que ces technologies puissent avoir un impact « physique » sur les cellules, les tissus vivants humains. Il est question, notamment, d'un lien possible entre augmentation de la consommation télévisuelle et élévation du taux d'autisme chez les enfants. Le rayonnement lumineux des écrans se révèle perturbateur du sommeil. Des cas croissants de dépression liés à une fréquentation excessive du web sont de plus en plus fréquents. C'est une addiction sans aucune phase de « satisfaction, fût-elle brève, d'un engourdissement des sens. [...] On éprouve plutôt un basculement dans une sorte de vacuité dont il est difficile de sortir » (p. 99).

L'omniprésence, à toute heure, de ces « interfaces continues » place l'individu dans un rôle principalement réactif (cliquer). « Une des façons dont les environnements 24/7 diminuent notre puissance d'agir consiste à nous rendre incapables d'éprouver des états de rêve éveillé ou de pratiquer cette sorte d'introspection distraite qui nous gagne dans des plages de temps lentes ou vides. » (p. 100)

Chapitre 4: Rêve et file d'attente

S'attacher à la manière dont Chris Marker, Sigmund Freud et André Breton ont traité du rêve permet de problématiser comment la révolution conservatrice néolibérale s'accapare tout espace de rêve et de rêverie de manière à exploiter la subjectivité, la production individuelle de données sur soi.

Un cheminement se trace depuis Freud, pour qui un rêve est toujours l'expression d'un désir individuel, jusqu'à l'idéologie de marché qui entend démolir le collectif, le communautaire et « s'assurer qu'il n'y a pas d'alternative visible aux formes de vie privatisée » (p. 127). Cela au niveau

du milieu de travail (antisyndicalisme, dérégulation du droit du travail), dans le milieu universitaire et de la recherche, et au jour le jour, dans la vie privée, via les interfaces électroniques. L'auteur replonge dans la matérialité du temps avec *D'Est* de Chantal Akerman. On y voit l'impact de l'effondrement des pays de l'Est, symbolisé par les innombrables files devant les magasins. Au cœur de cette négativité vécue par les gens dépourvus de tout, elle montre aussi « l'acte d'attendre comme quelque chose d'essentiel à l'expérience d'être ensemble, à la possibilité provisoire de la communauté » (p. 135). Le numérique – cette toile qui fonctionne et recouvre le monde 24/7, dont l'unique fonction est de nourrir le capitalisme des plateformes avec nos données personnelles –, vise précisément à détruire toute possibilité d'être ensemble, amplifiant l'esprit des réformes néolibérales : « En s'appropriant les espaces publics et les ressources communes, la logique du marché dépossède les individus de bon nombre de formes collectives de partage et d'assistance mutuelle. » (p. 126) L'auteur termine par un éloge répété du sommeil comme ressource incontournable pour imaginer un « futur sans capitalisme ».

Commentaire

En habitué de l'interprétation des formes esthétiques, l'auteur décortique les signes d'une privation de sommeil épidémique, à l'échelle de la population mondiale. Il en pointe la cause dans la révolution conservatrice néolibérale et l'hégémonie du capitalisme numérique. Il piste les relations entre intime et écosystème technologique.

Son investigation s'appuie sur les travaux de nombreux artistes : Andreï Tarkovski, Jean-Luc Godard, Ernest Mandel, Thomas Pynchon, Joseph Wright of Derby, Chris Marker, Philip K. Dick, Ridley Scot, David Lean, André Breton, Chantal Akerman...

Il est intéressant de mettre ce livre en perspective avec d'autres ouvrages tels par exemple *L'accélération* d'Harmut Rosa et *Il faut s'adapter*⁴⁸ de Barbara Stiegler. Cette constellation d'analyses confirme une tentative d'emprise totale et massive sur nos temps de vie, brouillant la frontière entre éveil et sommeil, confisquant la capacité de rêver d'autre chose.

Pierre Hemptinne, directeur de la médiation culturelle à PointCulture, membre de Culture & Démocratie

Mots-clés

Éloge du sommeil – Maîtrise du sensible – Sollicitation constante – Temps privé/temps du travail – Mot d'ordre – Surveillance automatisée – Économie de l'attention – Rêve

Contenu

Chapitre 1 (11) – Chapitre 2 (42) – Chapitre 3 (73) – Chapitre 4 (103)

48 Voir notice p. 90.

LE CAPITALISME PATRIARCAL

Silvia Federici
Traduit de l'anglais et de l'espagnol
par Étienne Dobenesque

La Fabrique, 2019, 192 pages.

Présentation

Silvia Federici enseigne la philosophie politique à l'Université d'Hofstra (New York, États-Unis). Italienne et américaine, militante féministe radicale⁴⁹, elle a notamment étudié dans ses travaux les moments historiques à l'origine du capitalisme et les processus économiques que Karl Marx a appelés « accumulation primitive », repensés d'après une perspective féministe.

Dans son ouvrage le plus connu, *Caliban et la sorcière: femmes, corps et accumulation primitive*⁵⁰, Federici s'intéresse à la période de transition entre le féodalisme et l'État moderne au tournant du XV^e siècle, qui voit la mise en place de nouveaux rapports sociaux au service d'un contrôle accru sur les femmes, leur corps et leurs savoirs, notamment avec la construction de la figure de la sorcière et le début des chasses aux sorcières. Pour Silvia Federici, la chasse aux sorcières contribue à instaurer une nouvelle division sexuée du travail qui assigne les femmes à un rôle reproductif.

49 Les féministes radicales dénoncent le patriarcat comme ordre social conférant l'autorité aux hommes sur les femmes et l'essentialisation des rôles sociaux.

50 *Caliban et la sorcière: femmes, corps et accumulation primitive*, traduit de l'anglais par collectif Senonevero et Julien Guazzini, Entremonde / Senonevero, 2017 (2004 pour le texte original).

Le capitalisme patriarcal complète cette analyse historique et politique de la division sexuée du travail. L'ouvrage est une compilation de six textes écrits entre 1975 et 2017, pour la plupart issus de conférences. Ils analysent les liens entre marxisme et féminisme plus spécifiquement sur la question du travail : ils repèrent, d'une part, les outils du marxisme qui peuvent contribuer aux études de genre, et d'autre part les apports de la pensée féministe à l'élaboration d'une politique des communs.

Commentaire

Le travail de Silvia Federici apporte un éclairage important sur l'un des « potentiels totalitaires » de la société capitaliste – une tendance autoritaire et de contrôle aux conséquences structurelles déterminantes pour une part de la population⁵¹. *Caliban et la sorcière* est un essai volumineux et très documenté, s'appuyant aussi bien sur des sources primaires que secondaires et accompagné de nombreuses images d'archives. Mais nous renseignons ici *Le capitalisme patriarcal* car il nous semble plus abordable et qu'il est historiquement plus proche : Silvia Federici y traite de la période de la révolution industrielle du milieu du XIX^e siècle analysée et théorisée par Marx dans *Le Capital*.

Les textes qui composent l'ouvrage ont chacun une focale différente. Dans la perspective de ce « Neuf essentiels », on retiendra particulièrement les deux derniers chapitres : « L'invention de la ménagère » et « Origines et développement du travail sexuel aux États-Unis et en Grande-Bretagne ».

Les premiers chapitres reviennent sur les thèses développées avant Silvia Federici par Mariarosa Dalla Costa et Leopoldina Fortunati, selon lesquelles Marx a abordé l'histoire

51 Voir introduction de Thibault Scohier p. 13.

du développement capitaliste uniquement depuis le point de vue de la construction du travailleur industriel salarié et du travail de production de marchandises, en omettant la sphère des activités qui les rendaient possibles hors de l'usine : le travail domestique, la sexualité, la procréation. En s'appuyant sur plusieurs ressources, et en particulier sur une lecture détaillée du *Capital* et des archives utilisées par Marx, Federici fait apparaître que la question de la reproduction de la main-d'œuvre était devenue une source d'inquiétudes dans la sphère politique en Grande-Bretagne et aux États-Unis où les réformateurs se préoccupaient du désintérêt des femmes prolétaires pour la famille et la maternité. Salariées des usines, ces dernières étaient « habituées à leur indépendance et à vivre dans un espace public avec d'autres femmes et hommes [et] menaçaient la moralité bourgeoise » (p. 128) : « le travail des femmes dans les usines provoquait la destruction de la vie familiale, donnait une indépendance nouvelle aux femmes, et contribuait à la contestation ouvrière, ce dont témoignait la montée des syndicats et du chartisme » (p. 31).

Dans « L'invention de la ménagère », Federici s'attarde sur le processus de réforme du travail engagée en Angleterre et aux États-Unis entre la moitié du XIX^e siècle et le début du XX^e, qui a abouti à la transformation « non seulement [de] l'usine, mais aussi [de] la collectivité et [du] foyer, et en premier lieu [de] la position sociale des femmes » (p. 125). L'époque était celle de la seconde révolution industrielle avec la généralisation progressive de l'usage de l'électricité, et le passage de l'industrie légère à l'industrie lourde comme principaux secteurs industriels nécessitait un type de travailleur plus robuste et plus productif, dont la nouvelle ménagère prolétaire devait prendre soin à tous niveaux.

« Du point de vue des femmes, cette réforme peut être décrite comme la création de la ménagère à temps plein, un processus complexe de manipulation des structures sociales qui, en quelques décennies, a sorti les femmes – et en particulier les mères – des usines, augmenté substantiellement les salaires des travailleurs hommes, suffisamment pour leur permettre d'entretenir une ménagère “inactive”, et institué des formes d'éducation populaire pour inculquer aux ouvrières d'usine les compétences nécessaires au travail domestique. » (p. 126). Le salaire familial est devenu peu à peu une revendication partagée aussi bien par les ouvriers (un salaire élevé étant devenu pour un homme signe de respectabilité) que par les classes dirigeantes. Avec l'instauration de ce nouveau « contrat social », l'idée que le travail domestique est un « travail de femme » s'en est trouvée renforcée, sinon instituée – et elle est encore largement répandue aujourd'hui.

Dans « Origines et développement du travail sexuel », Silvia Federici s'attaque à la question de la sexualité et de la maternité. Pour Federici, au moment des réformes de la deuxième moitié du XIX^e siècle et du début du XX^e, alors que les femmes ouvrières étaient exclues des usines, « la réglementation du travail ménager n'était pas possible sans la réglementation du travail sexuel » (p. 148) : ainsi, en parallèle d'un contrôle social qui s'établit sur base d'une séparation entre les femmes respectables (les épouses et les mères au foyer) et les « mauvaises » (les ouvrières et les prostituées), une série de lois sont promulguées qui visent à contrôler le travail sexuel – déclaration obligatoire des lieux de prostitution, visites médicales imposées, hospitalisations forcées (p. 139). « Comme pour le travail ménager, écrit Federici, la politique sexuelle du capital et de l'État pendant cette phase a consisté à étendre à la femme prolétaire les principes qui

réglementaient déjà la conduite sexuelle des femmes dans la famille bourgeoise. En premier lieu la négation de la sexualité féminine comme source de plaisir et de gain financier pour les femmes. » (p. 149)

Pour Silvia Federici, qui prend part à la campagne internationale *Wages for Housework* (un salaire pour le travail ménager) initiée en 1972-73 par Selma James avec l'International Feminist Collective, l'un des enjeux de ce texte de 1975 est aussi d'étayer les revendications portées par le collectif, qui défend que c'est en pensant le travail ménager comme un travail gratuit allant de soi que s'est organisée l'exploitation des travailleur·ses non ou mal salarié·es – en cela incluses les populations colonisées et paysannes du Sud pourtant essentielles à la reproduction du cycle économique.

Les revendications de salaire pour le travail ménager n'ont pas eu de retentissement au-delà des années 1970, mais cette pensée politique du travail ménager comme un travail gratuit est à la base de nombreuses théories féministes, dont celle du *care* qui étend le travail invisibilisé et naturalisé des femmes au-delà de la sphère domestique⁵². Notons aussi qu'en conceptualisant les rapports sociaux de pouvoir induits par le capitalisme patriarcal, Federici et les féministes comme Selma James mettent en évidence qu'à la hiérarchie des salaires correspond la hiérarchie des sexes, des « races » et même des âges, et en cela contribuent à amorcer la pensée féministe intersectionnelle⁵³.

52 Lire par exemple à ce sujet Florence Degavre, « Les régimes du *care* » (entretien), *Le Journal de Culture & Démocratie* n°47, 2018.

53 L'intersectionnalité désigne la situation de personnes subissant simultanément plusieurs formes de domination ou de discrimination dans une société. Lire par exemple à ce sujet Bwanga Pilipili et Petra Van Brabant, « Pour un féminisme intersectionnel et décolonial » (entretien), *Le Journal de Culture & Démocratie* n°50, 2019.

Dans cet ouvrage, Silvia Federici démontre que le capitalisme s'appuie sur et produit des formes de domination patriarcales, qui établissent un contrôle sur l'activité des femmes, leur travail, mais aussi sur leur corps et leur sexualité. Thibault Scohier évoque en introduction de ce « Neuf essentiels » la tendance de la société marchande et des logiques capitalistes à s'étendre à des aspects de la vie humaine auparavant réservés à l'intime : bien que situé dans le contexte ouvrier anglo-saxon, *Le capitalisme patriarcal* donne un bon exemple de « potentiel totalitaire » de nos sociétés. Pour cultiver nos démocraties, reste à identifier et à renverser les situations socio-politiques, historiques et géographiques dans lesquelles celui-ci demeure un « potentiel » ou, au contraire, se réalise dans une forme réellement totalitaire.

Hélène Hiessler,

coordinatrice à Culture & Démocratie

Mots-clés

Capitalisme patriarcal – Chasse aux sorcières – Communisme – Genre – Marxisme – Patriarcat – Travail reproductif

Contenu

En guise d'introduction Marxisme et féminisme : histoire et concepts (7) – *Le Capital* et le genre (27) – *Omnia sunt communia* (63) – Le capital et la gauche (111) – L'invention de la ménagère (125) – Origines et développement du travail sexuel aux États-Unis et en Grande-Bretagne (143)

CONTRE LE TOTALITARISME TRANSHUMANISTE

LES ENSEIGNEMENTS PHILOSOPHIQUES DU SENS COMMUN

Michel Weber

FYP éditions, 2018, 248 pages.

Présentation

Michel Weber est directeur du Centre de philosophie pratique (Bruxelles) et professeur adjoint à l'université du Saskatchewan (Canada). Ses recherches portent sur la philosophie politique et la philosophie de la psychiatrie.

Contre le totalitarisme, le titre indique un plaidoyer à charge, une démonstration que le transhumanisme constitue une forme contemporaine de totalitarisme, ou à tout le moins qu'il risque d'y mener. L'auteur définit d'emblée le totalitarisme transhumaniste comme « une pathologie politique “de droite”⁵⁴, qui abuse de la technologie pour atomiser les gens (parfois au propre, toujours au figuré), les rendre conformes aux normes édictées en haut lieu. » (p. 8)

Le sous-titre mérite également qu'on s'y attarde, afin de ne pas se méprendre dans la lecture. Si la notion de « sens commun » peut s'apparenter au bon sens populaire, étant selon Descartes « la chose la plus partagée » (p. 19), force

54 Les guillemets sont de l'auteur. On mentionnera pour mémoire un transhumaniste prétendument « de gauche », qui de fait peine à convaincre. Voir Marc Roux et Didier Coeurnelle, *Technoprog, La contre-culture transhumaniste qui améliore l'espèce humaine*, FYP éditions, 2016.

est de constater que le courant transhumaniste accapare fréquemment le même argument. Le propos sera dès lors ici de recourir aux « arguments philosophiques » du sens commun, manière d'attaquer l'adversaire sur son propre terrain en dénonçant ses impostures, invitation aussi lancée aux lecteur·ices d'approfondir cette notion de sens commun, laquelle, contrairement aux apparences, n'est pas si simple⁵⁵.

Le terme transhumanisme a été forgé par le biologiste Julian Huxley en 1957 dans une perspective eugéniste, et c'est en 2002 que la *World Transhumanist Association* voit le jour, à la fois courant, mouvement, voire religion. Le transhumanisme est présenté par Michel Weber comme un amalgame libertarien technophile, allié au capitalisme industriel et financier. Alors que la science se fonde sur l'observation et la technique sur ses applications, la technoscience dont il se réclame est orientée, inféodée au monde marchand. Le transhumanisme s'appuie sur une convergence d'avancées dans les domaines des nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences cognitives (NBIC) pour susciter un mouvement *accélérationniste* d'augmentation et d'hybridation des êtres humains, jusqu'à mener l'espèce au-delà du vivant. Le transhumanisme agit comme un lobby, fourbissant force d'agendas prophétiques et de menaces guerrières.

À la sagesse d'Hypocrate « D'abord ne pas nuire », le transhumanisme oppose un pragmatisme matérialiste visant à l'*augmentation* physique et mentale, réactivant le fantasme de l'immortalité et agitant le spectre d'une guerre entre intelligences artificielles et êtres humains, prétexte à des pratiques d'eugénisme et d'apartheid sous couvert de nécessité.

55 On s'en voudrait de ne pas citer le très intéressant *Réactiver le sens commun, Lecture de Whitehead en temps de débâcle*, d'Isabelle Stengers, Les empêcheurs de penser en rond, 2020. Michel Weber se réfère abondamment au même Alfred North Whitehead.

Le transhumanisme prétend sortir des dualismes corps et âme, objet et sujet, vivant et non vivant, masculin et féminin, etc., « faisant passer pour une libération ultime l'aliénation définitive à la technique et au grand capital qui la pilote » (p. 37). Pour le transhumanisme, toute matière est corvéable et toute nature est une ressource. Il présente le progrès comme un impératif constant dans l'histoire, arguant que l'être humain n'aurait pas pu se développer sans outil et sans technique. À cet argument très souvent entendu, Michel Weber objecte que « c'est la cohésion du groupe qui a rendu possible l'émergence d'une trajectoire personnelle et exemplaire » (p. 40). Plutôt qu'une espèce technique, l'humain est une espèce sociale.

L'âme platonicienne était constituée, hiérarchiquement, par les désirs et appétits (bas-ventre et ventre), les émotions (cœur) et la raison (cerveau). Pour le transhumanisme, seule la raison importe. Or, selon Weber, une raison sans désir ni émotion n'irait pas bien loin, sinon vers l'autisme. C'est du reste un argument tenace pour relativiser l'idée même d'une intelligence artificielle. Citant Rosalind Picard : « Si nous souhaitons créer des ordinateurs vraiment intelligents qui soient capables d'interagir naturellement avec nous, il faut leur conférer la capacité de reconnaître, de comprendre, et même d'éprouver et d'exprimer des émotions. » (p. 55)

Le matérialisme technoscientifique du transhumanisme couronne le droit de propriété comme la règle, à commencer par la propriété de l'individu sur sa propre personne, en ce compris ses organes et l'usage qu'il en fait. Des « technoprophètes » comme Max More⁵⁶ vont jusqu'à prétendre s'émanciper de Mère Nature pour reprendre les rênes d'une

56 Fondateur de l'*Extropy Institute* et personnage influent de la galaxie transhumaniste.

création inaboutie. Le dopage, l'hybridation, l'eugénisme ou l'usage de drogues dures ne seraient pas plus condamnables que le suicide ou la prostitution.

Un autre présupposé du transhumanisme est la neutralité axiologique des (techno)sciences : la science poursuit son propre agenda par-delà le bien et le mal. Or l'agenda transhumaniste est inféodé au grand capital. Pour Weber, toute éthique devrait viser à l'universalité, être désintéressée, prôner le scepticisme et être partagée par la communauté. Avec le transhumanisme, on en est loin, le capitalisme l'alimentant de besoins factices, instrumentalisant le désir et la séduction dans une logique de confort et d'individualisme sans cesse croissante. Derrière la couverture libertarienne, l'être humain ne s'appartient plus, c'est ce qu'on appelle servitude volontaire, voire esclavage.

S'ensuit une exploitation maximale des ressources et une spéculation généralisée, permettant de détourner impunément le bien public au bénéfice d'oligarques privés. Cette kleptocratie s'appuie sur un « keynésianisme militariste » qui l'autorise à mobiliser des sommes colossales de bien public, véritable militarisation de l'économie. Citant Jaurès : « Le capitalisme porte en lui la guerre comme la nuée porte l'orage. » (p. 73)

S'appuyant sur la mythologie, Weber analyse les manœuvres de destruction systématique du vivant par le transhumanisme. *Oedipe ex vivo*, ou comment la science se débarrasse de Dieu (tout en arborant des signes de religiosité, le transhumanisme est une religion sans dieu). Le meurtre du Père. *Oreste in silicio*, ou comment la biologie s'émancipe de la Vie. Le meurtre de la Mère. *Médée in vitro*, quand l'animal-machine consent par servitude volontaire à fabriquer de bons petits soldats pour le capitalisme, condamnés à s'augmenter pour survivre. Le meurtre des enfants. *Némésis in thanato*, ou

la juste colère face à la démesure. Comment la crise globale, permanente, systémique et peut-être terminale est agitée par les transhumanistes eux-mêmes. Il y aura des famines, des émeutes, des migrations massives, des pandémies, des guerres... autant de raisons pour s'augmenter, c'est la fuite en avant. Citant Norbert Wiener : « Nous avons modifié notre environnement de manière tellement radicale que nous devons maintenant nous modifier nous-même afin de nous adapter à ce nouvel environnement. Nous ne pouvons plus vivre dans l'ancien. » (p. 108)

Considérant le transhumanisme comme une « caricature vénale » de l'ascétisme, Michel Weber entend mobiliser le sens commun pour mettre en évidence la véritable tradition ascétique, arguant que ce qui est partagé dans le sens commun ne relève pas d'une opinion, d'une foi ou d'une science. Citant Whitehead : « Vous pouvez affiner le sens commun, vous pouvez le contredire en détail, vous pouvez le surprendre – mais, finalement, vous devez le satisfaire. » (p. 112) Le transhumanisme serait à considérer comme « ce qui nous fait perdre le sens », et pour y faire face il importe de mobiliser nos cinq sens de la perception extérieure mais aussi ceux de l'introspection sensorielle. Sur cette base, nous pouvons alors identifier ce qui met le sens commun en crise : une déshumanisation qui fait de nous des esclaves techniques, et le non-respect du vivant, qui menace toute existence sur terre. S'appuyant sur Tocqueville et son analyse *De la démocratie en Amérique*, Weber décrit « une dissociété se nourrissant de conformisme, d'atomisme et, en fin de compte, de terreur larvée » (p. 118). Pour faire simple, la référence au sens commun, laquelle a à voir avec l'élémentaire et honnête bon sens, ne peut que constater les ravages de ce conformisme, le philosophe l'appuyant de ses analyses et

décryptages. Avec pour conclusion que « la vérité de notre existence se trouve dans l'organique, pas dans le mécanique et encore moins dans l'hybride » (p. 124).

L'ascétisme duquel Weber se réclame et dont le transhumanisme constitue le dévoiement vénal serait une religiosité sans religion, une orthopraxie de l'expérience personnelle plutôt qu'une orthodoxie d'obéissance à un modèle. Ainsi dans sa pratique corporelle il importe d'abandonner le statut de patient-e consommateur-ice de soins pour se confronter aux épreuves de la vie. Ce pragmatisme ascétique s'oppose au pragmatisme matérialiste du transhumanisme. Weber se réfère au chamanisme, cette religion sans dogme basée sur l'expérience de se guérir soi-même pour ensuite œuvrer à aider la communauté. Le recours aux *substances* (drogues) marque bien le caractère à la fois analogue et contraire du transhumanisme et de l'ascétisme : d'un côté il fait de l'individu un-e consommateur-ice absolu-e, abruti-e par les stupéfiants, de l'autre il représente une assistance non récréative à l'émancipation. Le transhumanisme est en cela une caricature mercantile d'humanisme, alors que le philosophe selon Weber est l'héritier des chamanes, à l'instar de Socrate, « dernier chamane et premier philosophe » (p. 143).

La technoscience, admettant que nous avons saccagé notre environnement, invite cyniquement à le transformer davantage. Dans ce contexte de crise terminale, face au puissant lobby technophile, Weber invite à en dénoncer la visée totalitaire et l'ascétisme dévoyé. Le sens commun est aussi une manière d'opposer au projet transhumanisme *Le rire de la servante de Thrace*, voyant le philosophe contemplant les astres tomber dans un puits.

Le conformisme et l'atomisme constituent les deux plaies majeures de notre civilisation. La conclusion de Weber est que « la technique rend le totalitarisme inévitable » (p. 170)

car elle ne prend pas en compte l'unicité des individus, tout en offrant aux dirigeant-es la possibilité d'une mise à l'œuvre totale de leur programme. En l'occurrence, et à l'instar du 1984 d'Orwell, nous faisons face à un keynésianisme militaire mêlant surveillance panoptique et torture scientifique, rendant le vivant dispensable et atomisant l'individu dans une servitude volontaire. En l'absence de recours au sens commun et à ses enseignements, nous n'aurions d'alternative que le totalitarisme infantilisant de *Brave new World* ou la dictature militarisée de 1984.

Commentaire

Le propos se rapproche de celui du collectif néo-luddite (briseur-ses de machines) grenoblois Pièces et Main d'Œuvre, abondamment cité et dont on conseillera la lecture du *Manifeste des chimpanzés du futur*⁵⁷, à la fois militant et érudit. Le livre de Weber est plus concis, un peu plus ardu également. L'auteur ne simplifie pas, au contraire : il rend toute notion complexe, en la restituant dans la nuance et dans une perspective historique. Non qu'il digresse mais, pour le non-philosophe, se dégage l'impression d'un cours de rattrapage express, forcément synthétique et extrêmement référencé. Le sens commun dont il se réclame étant, comme l'indique le sous-titre, à trouver au terme de l'enseignement philosophique. On ne peut donc pas lui reprocher ce qu'il ambitionne d'être mais la lecture s'en trouve parfois ralentie. Comme il l'avoue lui-même, il s'attarde brièvement⁵⁸ sur nombre de notions, le ton du livre est dans l'oxymore.

57 Éditions Service compris, 2017. Le titre se réfère à une « prophétie » de Ray Kurzweil, apôtre du transhumanisme et par ailleurs directeur chez Google, selon laquelle les individus qui refusent de s'augmenter aujourd'hui seront les chimpanzés de demain.

58 Ainsi (p.133) : « Le cœur de l'expérience chamanique mérite qu'on s'y attarde brièvement. »

Il restitue cependant bien le danger incarné par un mouvement parfois perçu comme folklorique, né dans le cerveau de yupies boomers de la *Silicon Valley* ayant abusé du LSD. À coup de prophéties auto-réalisatrices, le transhumanisme est un féroce adepte du syndrome TINA (*There is no Alternative*), au service d'un capitalisme ayant « perdu le sens ». L'accélération serait devenue un but en soi. « Le projet transhumaniste n'a aucun sens autre que celui que lui donne le capitalisme en crise. Et il a toujours été en crise ; la "crise" n'est rien de moins que son mode de fonctionnement. » (p. 123)

Nous n'avons pas attendu le Covid-19 pour voir émerger un contexte et un langage pré-guerriers. De *La guerre des intelligences*⁵⁹ à *La guerre des métaux précieux*⁶⁰, on ne sait plus contre qui ni contre quoi la guerre se prépare mais une certaine rhétorique ambiante impose l'idée que l'Histoire avance à marche forcée, à coup de crises successives présentes et à venir. Or l'état de guerre musèle toute opposition : on fait le gros dos, on se prépare au pire, on arme les enfants. Le capitalisme raffole de l'état d'urgence. Le livre de Michel Weber constitue une invitation salutaire à dénoncer l'inexorable et à repenser un sens commun.

Pierre Lorquet,
La Maison du Livre

59 Laurent Alexandre, *La guerre des intelligences – Comment l'intelligence artificielle va révolutionner l'éducation*, JC Lattès, 2017.

60 Guillaume Pitron, *La guerre des métaux rares, la face cachée de la transition énergétique et numérique*, Les Liens qui Libèrent, 2018.

Mots clés

Accélérationisme – Ascétisme – Augmentation – Capitalisme – Crise – Eugénisme – Militarisme – NBIC – Philosophie – Progrès – Sens commun – Technoscience – Totalitarisme – Transhumanisme

Contenu

Introduction : Génocide, écocide ou biocid? (7) – 1. L'espérance prométhéenne : guérir, améliorer, transcender (25) – 2. Les présupposés du transhumanisme (37) – 3. L'hybris de la technoscience et ses conséquences systémiques (86) – 4. Le retour du sens commun (111) – 5. Orphée ou l'ascétisme éternel (125) – Conclusion (145)

MILLE NEUF CENT QUATRE-VINGT-QUATRE

George Orwell

Traduit de l'anglais par Célia Izoard

Éditions Agone, 2021, 524 pages.

Présentation

Faut-il encore résumer ce classique de la dystopie⁶¹? Londres, en 1984 (le futur alors), Winston Smith est un fonctionnaire du ministère de la Vérité. Il passe ses journées à détruire ou à modifier des documents pour les faire correspondre avec la réalité officielle de l'instant. Trois blocs se partagent le monde – Océania, Eurasia et Estasia – et semblent en guerre perpétuelle. La société d'Océania, où vit Smith, est régie par un système totalitaire développé à l'extrême.

L'intimité des individus a été abolie par les télécrans, postes de propagande qui filment également tous les faits et gestes de leurs utilisateur·ices. Les comportements sont surveillés et régulés, et l'ultime frontière, celle de la pensée intime, franchie. À la tête du Parti, Big Brother vous surveille. Régulièrement, on organise des « minutes de la haine » pendant lesquelles les cadres doivent crier et vouer aux gémonies les traître·s et, en particulier, leur chef supposé Emmanuel Goldstein.

Le roman de George Orwell est le journal de Winston Smith écrit au jour le jour ; le simple fait de le tenir est déjà une forme de résistance ou de dissidence. Smith y raconte sa remise en cause du système, sa rencontre et sa passion

61 Société imaginaire régie par un pouvoir totalitaire ou une idéologie néfaste.

avec Julia, et puis sa chute. En plus de présenter une société totalitaire avancée dans le détail, Orwell fait un gros travail pour établir de nouvelles règles : la langue aussi doit être domestiquée pour contrôler les esprits, ainsi naît la novlangue qui s'épure d'année en année.

Commentaire

Mille neuf cent quatre-vingt-quatre est sans doute l'œuvre qui a le plus marqué la représentation du grand public sur le totalitarisme. Succès immédiat en 1949, alors que la guerre froide démarrait, il n'a cessé de retrouver son public, de générations en générations, et d'influencer les représentations culturelles du totalitarisme. Une croyance commune veut qu'Orwell ait « inventé » cette image de la société totalitaire, ultra surveillée, notamment par la technologie. S'il en a fourni sans doute une des versions les plus pessimistes, il s'est en fait largement inspiré des récits d'anticipation de son époque. Pas tant du *Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley, dont les thèses sont très différentes, que de textes comme *La machine s'arrête* (1909) d'E. M. Forster et, surtout, *Nous autres* (1920) d'Ievgueni Zamiatine⁶². Le tableau totalitaire d'Orwell ressemble également beaucoup à *La Kallocaïne*, publié en suède par Karin Boye en 1940. S'il est très peu probable qu'Orwell en ait eu connaissance, cela démontre que les thèmes qu'il a développés étaient bien enracinés dans l'imaginaire européen, même avant la Seconde Guerre mondiale.

La véritable originalité du roman d'Orwell est d'avoir poussé la logique du totalitarisme jusqu'au bout. Alors qu'à son époque (et on pourrait sans doute l'affirmer encore aujourd'hui), les

62 Le roman de Zamiatine, comme celui d'Orwell, a connu une nouvelle édition, avec un autre titre, *Nous*, aux éditions Actes Sud. On ne déconseillera aucune des deux. Il est démontré qu'Orwell connaissait *Nous autres*, qu'il a découvert en français et qu'il a cherché à faire éditer en Angleterre.

dystopies étaient des récits moraux, contant la plupart du temps une chute positive, une révolte, un renversement de l'ordre et un retour de « l'instinct de liberté propre à l'humain », Orwell choisit de conclure son récit sur une défaite quasi-totale. Il est plus proche ici du *Talon de fer* de Jack London. Sa volonté n'est pas tant de produire un manifeste utopique déguisé en dystopie ou un conte moral mais plutôt un cri d'alarme, cru et strident. C'est pourquoi *Mille neuf cent quatre-vingt-quatre* tient autant du roman que du pamphlet.

Mais là où Orwell a su s'assurer une longévité qui va bien au-delà de la polémique des années 1940, c'est en travaillant cette possibilité d'un contrôle de l'esprit. Le cœur du livre est bien contenu dans cette transformation de Winston qui, au départ, est effectivement un individu curieux, conscient d'un manque profond de quelque chose qu'on pourrait appeler la liberté. Et puis, le Parti le capture et au lieu de le tuer, ses tortionnaires parviennent à une fin bien plus funeste et inquiétante : le convertir. Le fameux $2+2=5$ qu'il doit accepter comme une vérité absolue n'est pas seulement le symbole de l'absurdité du totalitarisme mais aussi, paradoxalement, de son pouvoir. Si un régime politique peut effectivement abolir la vérité objective, il devient alors tout puissant puisqu'il peut saper toute tentative d'objectiver la souffrance, le désir, la lutte.

La novlangue possède le même but et si les notices qu'Orwell a intégré à la fin du roman sont un peu rébarbatives, elles n'en demeurent pas moins d'une acuité brûlante. Si un mot n'est pas une vérité, il faut des mots pour exprimer des vérités, objectives et subjectives.

Une dimension beaucoup moins discutée de l'œuvre d'Orwell concerne l'amour et le désir. Le contrôle des pulsions et de la sexualité est pourtant central dans l'univers qu'il décrit. Le sexe et l'amour sont considérés comme des

tares. Mais la passion de Winston pour Julia est l'envers de sa destruction par le Parti ; avec la nature délivrante, c'est le seul appel d'air du livre⁶³.

Aujourd'hui, *Mille neuf cent quatre-vingt-quatre* est, à l'image de la pensée d'Orwell, utilisé à tort et à travers par à peu près tous les bords politiques. À gauche, on dira que les mots du néo-management et de la communication sont une novlangue. À droite, on dira que c'est l'écriture inclusive et les concepts de la sociologie critique ou des études de genre. . . Ce faisceau d'interprétations contradictoires, pour ne pas dire totalement confuses, n'est cependant pas nouveau. Au moment de sa sortie, déjà, un malentendu s'est installé : le roman serait un manifeste anticommuniste et son auteur, qui ne faisait pas mystère de ses sympathies socialistes et anarchisantes, est tout à coup acclamé par une certaine critique conservatrice. Orwell lui-même doit prendre la plume pour mettre les choses au clair⁶⁴.

En effet, il est convaincu que l'URSS – et le communisme stalinien – est, à l'époque, une des plus importantes menaces pour le reste du monde. On est après les grandes épurations et la plupart des partis communistes à travers la planète sont inféodées aux volontés de Moscou. Cependant, Orwell ne voulait pas décrire seulement une société stalinienne mais bien un totalitarisme qui pourrait arriver aussi bien dans un système communiste que fasciste. Ce qu'il vise en particulier, c'est une conception du contrôle social qu'il juge être particulièrement développé chez certain-es intellectuel-les, souvent en mal de pouvoir ou de réalisation, et qui ont un désir de puissance qu'il-elles vont injecter dans une idéologie, peu importe laquelle.

Voilà peut-être la leçon centrale du livre d'Orwell, leçon qui n'a pas de couleur politique : la centralisation du pouvoir

63 Pierre Bourlier est un des rares à avoir creusé cette question dans son étude auto-publiée *Au coeur de 1984*, Lulu.com, 2008.

64 Lire « Deux déclarations sur 1984 », dans *Écrits politique*, traduction de Bernard Hoepffner, Agone, 2009.

et du contrôle peut produire des sociétés prétendant à l'annihilation de la liberté et de la vérité objective. Orwell n'a jamais présenté de pensée antitotalitaire structurée et définitive mais on peut, dans ses écrits, et notamment dans *Mille neuf cent quatre-vingt-quatre*, trouver des pistes et des redondances : la nature, parce qu'elle existe objectivement hors du temps humain, est toujours libératrice ; les droits humains et la pluralité politique, s'ils sont couplés à une vraie politique de l'égalité, ont toujours eu la préférence d'Orwell ; contre le contrôle, une défense de l'individualité, même et surtout dans cette politique de l'égalité, est le meilleur remède au mal totalitaire. Les masses, peut-être paradoxalement, demeurent le grand espoir de l'ouvrage : sous-estimées par les cadres du parti, majoritaires, libres encore d'avoir été épargnées par le conditionnement intellectuel, elles peuvent constituer une forme de continuation de l'humanité.

Dans quelle édition lire *Mille neuf cent quatre-vingt-quatre* ?

Depuis quelques années et encore plus depuis que l'œuvre d'Orwell est tombée dans le domaine public, ses écrits sont soumis à une pression éditoriale intense et parfois absurde-ment commerciale. *Mille neuf cent quatre-vingt-quatre* a connu pas moins de quatre nouvelles éditions-traductions en trois ans. La traduction « originale » d'Amélie Audiberti datant de 1950 a gravé dans le marbre d'excellents néologismes, comme « novlangue » ou « crimepensée », mais elle n'en demeurerait pas moins fautive : elle supprimait plusieurs dizaines de lignes et modifiait le sens de plusieurs échanges centraux entre Winston et O'Brien.

En 2018, Gallimard abandonne sa traduction canonique (plutôt que de la corriger) au profit d'une nouvelle version, signée Josée Kamoun. Celle-ci est sans doute la plus « expéri-

mentale», passant l'entièreté du texte au présent et modifiant fortement la novlangue, rebaptisée néoparler. En 2019, c'est au tour de Célia Izoard de s'emparer de *Mille neuf cent quatre-vingt-quatre* d'abord aux Éditions de la rue Dorion, livrant une traduction plus ouvertement inscrite dans le projet politique orwellien. En 2020, à quelques mois de son passage dans le domaine public, Orwell entre dans la Pléiade ; ici orthographié *Mil neuf cent quatre-vingt-quatre* et cette fois confié à Philippe Jaworski dont la traduction est une sorte de voie médiane entre les précédentes⁶⁵. Enfin notons qu'une version sous Creative Commons a été réalisée par Romain Vigier aux Éditions Renard Rebelle en 2021.

J'ai choisi d'utiliser, pour cette notice, la traduction de Célia Izoard entre-temps rééditée chez Agone parce qu'elle est la seule à intégrer, ouvertement et productivement, la dimension politique de l'écriture d'Orwell, évitant de faire de lui un styliste ou un caricaturiste. La traduction d'Audiberti, si elle demeure parfaitement lisible et même souvent sympathique, est néanmoins à proscrire pour éviter les incompréhensions et apprécier le texte dans sa globalité.

Thibault Scohier,

critique culturel, rédacteur chez *Politique*, membre de Culture & Démocratie

Mots-clés

Anticipation – Contrôle – Désir – Dystopie – Écriture politique – Intellectuel·les – Journal – Liberté – Novlangue – Parti – Roman – Surveillance – Vérité objective

65 Sur ces différentes traductions, on peut lire l'article du spécialiste d'Orwell, Jean-Jacques Rosat, « "1984" face à ses traducteurs » dans la revue en ligne *En attendant Nadeau*, février 2021.

LA ZONE DU DEHORS LES FURTIFS

Alain Damasio

La Zone du Dehors, CyLibris, 1999 première édition, 494 pages.

Les Furtifs, La Volte, 2019, 688 pages.

Présentation

Vingt ans séparent la parution de *La Zone du Dehors* et celle des *Furtifs*. Entre la première et la dernière œuvre éditée de l'écrivain de science-fiction, Alain Damasio, un même thème central : celui de la pire société et des moyens de lutter contre son avènement. Ce couple – entre le devenir totalitaire d'une société et les contradictions humaines visant à le contrer – est au cœur de son processus d'écriture. Il s'agit, en quelque sorte, de son moteur, de sa tension créatrice. Mais en vingt ans, le capitalisme et les luttes sociales ont évolué, comme leurs frictions.

Deux dystopies⁶⁶

La Zone du Dehors : en 2084, les êtres humains ont essaimé dans le système solaire. Sur une lune (imaginaire) de Saturne, une cité prétend avoir découvert le meilleur système de gouvernement : la démocratie méritocratique. Tous les deux ans, les citoyen·nes s'attribuent réciproquement une note synthétisant leurs qualités sociales. Plus la note est élevée, plus le·a citoyen·ne dispose d'un poste important jusqu'à se retrouver à la tête de l'État-cité. Ce classement détermine aussi le nom des personnes – la notion d'individualité étant rejetée –, et leurs avantages au sein de la société. Mais l'évaluation

66 Société imaginaire régie par un pouvoir totalitaire ou une idéologie néfaste

des individus passe aussi par un réseau complexe de capteurs vidéos et sonores. La cité pratique allègrement le panoptique, c'est-à-dire une surveillance tendant vers l'absolu, où l'État peut observer et juger les citoyen·nes en permanence.

Le livre, publié en 1999, raconte l'histoire d'une poignée de révolutionnaires (très majoritairement des hommes), réuni·es au sein d'une organisation baptisée la Volte. Il·elles militent, de diverses manières, pour enrayer la machine du classement global et pour brouiller la toile de surveillance. Dans *La Zone du Dehors*, Damasio insiste sur l'importance de l'autocontrôle et du consentement d'une bonne part de la population pour expliquer le maintien d'une dictature faussement douce. Inversement, il montre que le combat des « volté·es » ne passe pas seulement par une confrontation et un sabotage des moyens de l'État de surveillance mais aussi par une capacité de conviction et de désir d'un monde différent. Au fil de l'intrigue, une minorité toujours plus forte de citoyen·nes va remettre en cause classements et normes, pour finalement sortir de la cité et fonder des alternatives. La conclusion, sans la révéler, est plutôt pessimiste.

Les Furtifs : en 2041, la France a été quasiment entièrement privatisée. Non seulement ses industries, entreprises et services publics mais aussi... ses écoles, ses rues et ses villes. Celles-ci, en banqueroute, se sont vendues à des groupes privés qui les ont remodelées pour les calquer sur les fantasmes néolibéraux les plus décomplexés : les citoyen·nes sont divisé·es en catégories, de la plus banale à la « premium ». L'accès aux rues est régenté par ce statut, comme les différents emplois et services. La publicité est omniprésente, les lieux publics sont remplis de capteurs qui déclenchent sans arrêt des réclames ciblées. Une nouvelle génération de smartphones, commercialisés sous forme de bague, superposent à la réalité une couche d'images virtuelles.

L'histoire principale suit un père en quête de sa fille disparue, volatilisé un beau jour dans sa chambre. Les coupables ? D'étranges créatures, appelées « les furtifs », dont on ne sait pas grand-chose sinon qu'elles sont quasiment invisibles, se déplacent à une vitesse folle, changent de forme et qu'elles se figent et meurent sous le regard humain. La quête individuelle est le prétexte à une plongée dans les marges où des alternatives vivent, se développent, expérimentent. Le livre est riche en contre-mondes dans lesquels on sent une influence indéniable du zadisme et des modes de contestations contemporains. Sa fin est plus optimiste que celle de la *Zone du Dehors*, et même chargée d'une sorte d'enthousiasme.

NOUVEAUX CONTRÔLES, NOUVELLES ÉMANCIPATIONS

Dans ces deux dystopies, Alain Damasio explore deux versions totalitaires de l'avenir. La première, celle d'un État panoptique axé autour d'un principe de méritocratie poussé à l'extrême, n'est pas sans rappeler le crédit social chinois. Ce système de contrôle, que la Chine expérimente et met en place peu à peu depuis une dizaine d'années, est lui aussi basé sur une note sociale, attribuée aux citoyen·nes et qui conditionne leur accès à de nombreux services (soin, transport, etc.). *La Zone du Dehors* est de ce point de vue à la fois visionnaire et classique. Visionnaire parce qu'elle a dressé un portrait du crédit social chinois plusieurs années avant sa mise en place. Classique parce que ses moyens littéraires sont encore ceux de la dystopie traditionnelle : l'action se passe dans un espace relativement isolé et fermé – ici une cité perdue sur une lune – ; les protagonistes sont des « marginaux·les » qui remettent en cause un ordre établi qui va doucement s'effriter ; le contrôle est le fait d'un mariage entre un système technologique complexe et une idéologie se voulant absolue.

La deuxième tentative d'Alain Damasio est plus ambitieuse, à la fois parce qu'elle mélange les genres de la science-fiction et du fantastique et parce que l'auteur y réalise un travail de forme quasi-expérimental. Les dimensions totalitaires de cette société capitaliste « totale » sont toutes des extensions de notre société contemporaine. On se trouve face à l'inconnu connu, à un futur effrayant parce que déjà reconnaissable dans le présent. Plus que jamais, la dystopie repose ici sur le socle des dominations réelles et quotidiennes de nos sociétés néolibérales. De la même manière, la contestation magnifiée et sublimée dans les *Furtifs* s'inspire de mouvements contemporains qu'ils soient anticapitalistes, écologiques, libertaires, etc. Les furtif sont une symbolisation de ces mouvements et de l'émancipation en général ; le symbole de la réinvention et, en même temps, d'une naturalité et d'une historicité de la « poïésis », c'est-à-dire la création notamment des institutions humaines.

Ainsi, une des lignes de force des livres d'Alain Damasio est que tout germe totalitaire engendre une réaction antitotalitaire. Cette contradiction n'est pas linéaire et ne permet pas toujours son propre dépassement : dans *La Zone du Dehors*, la leçon finale est assez fataliste ; dans *Les Furtifs*, au contraire, elle est presque trop optimiste quant à la capacité des luttes à se fédérer et à leur caractère spontané. Mais l'immense apport des ouvrages d'Alain Damasio est de renouveler l'imaginaire antitotalitaire, de lui donner une expression littéraire, contemporaine ; un panel d'images-scènes symboliques qui vont voyager, se répandre, créer des envies, des désirs et passions.

AMBITIONS ET LIMITES POLITIQUES

L'auteur ne cache pas ses inspirations philosophiques : il a travaillé sur Deleuze, Foucault et la *french theory*⁶⁷. On croit entendre la voix de Gilbert Simondon, philosophe de la technique, dans ses livres. Surtout, Alain Damasio ne cache pas sa proximité avec différentes mouvances de la gauche révolutionnaire française, notamment ses héritières situationnistes, insurrectionnistes et libertaires. *Les Furtifs* sont peut-être l'une des premières représentations littéraires du zadisme et de l'esprit des zones à défendre qui fera date. Les scènes décrivant les affrontements entre militant-es et milicien-nes privé-es sont presque des décalques (sans doute un peu embellis et héroïsés) des chocs entre les Black Blocs et les policier-es.

Dans des sociétés où l'option révolutionnaire est largement criminalisée et isolée dans la sphère médiatique, il est d'autant plus ambitieux de vouloir lui donner une expression littéraire dans des genres populaires comme ceux de la science-fiction et du fantastique. Et c'est encore plus vrai quand l'éditeur, bien nommé La Volte, propose avec *Les Furtifs* une publication trans-médias en sortant le livre avec un album dématérialisé. Même s'il faut bien admettre que la recherche stylistique et le gigantisme des manuscrits de l'auteur sont aussi des freins à l'élargissement de son lectorat.

Une autre limite, plus sérieuse, se situe dans l'écriture des personnages féminins qui est régulièrement critiquée par des féministes depuis la sortie de *La Zone du Dehors*.

67 Apparue dans les universités françaises à partir des années 1960 et américaines à partir des années 1970, la *French Theory* est un corpus postmoderne de théories philosophiques, littéraires et sociales, où la notion de déconstruction tient une place centrale. La *French Theory* a eu une forte influence dans le milieu des arts et du militantisme.

Leïla Bergougnoux, Nina Faure et Yéléna Perret ont rédigé un article synthétique sur la question, « La zone du cadour. Révolution viriliste chez un “héros” de la gauche critique, Alain Damasio »⁶⁸. Dans un entretien donné à la revue *Ballast*, Alain Damasio répondait à ses critiques⁶⁹ et promettait une évolution et plus de « maturité » dans ses récits futurs, tout en considérant avoir été dans la bonne direction avec *Les Furtifs*. La longue analyse (toujours en cours de publication) du collectif « La Dérivation »⁷⁰ semble démontrer que de nombreux problèmes demeurent et que le débat est loin d’être clos. Cette situation, qui pose la question de la subjectivité et de la performativité de tout mouvement créateur, nécessiterait à elle seule, un article entier. Néanmoins, elle montre que l’imaginaire antitotalitaire doit se nourrir de visions diverses, plurielles et ne peut faire l’économie d’une critique des dominations autres que celle du capitalisme comme système économique-industriel.

COMPRENDRE/COMBATTRE PAR LA LITTÉRATURE

La démarche d’Alain Damasio a en tout cas l’immense avantage de rendre accessible les questions totalitaires – qu’est-ce qu’une société totalitaire ? Quelles peuvent être ses formes ? D’où vient-elle ? Comment est-elle présente dans la société actuelle ? Comment la combattre ? Quels projets lui opposer ? – à un public plus large et sous le prisme d’une démarche plus didactique. Il renouvelle le genre de la dystopie littéraire et montre que le lien entre « pire société » et « société meilleure » est inextricable. Si intrigue il y a, si mouvement il y a, il naît

68 https://lmsi.net/La-zone-du-cador?fbclid=IwAR2y9gbEqUXkerzVNP7CmNiUPneH-PEyZ_zCdCf2FoVi5A4lBn6-cSeqQ

69 <https://www.revue-ballast.fr/alain-damasio-4/>

70 <https://derivation.fr/furtifs/>

du conflit entre la domination et l’émancipation, entre la surveillance et la liberté, entre le contrôle et la capacité des êtres humains à choisir un destin politique.

Il est à espérer que les critiques faites par certaines militantes féministes fassent évoluer l’auteur et ouvre à son écriture des horizons nouveaux. Malgré leurs imperfections indéniables, *La Zone du Dehors* et *Les Furtifs* constituent la pointe émergente d’un iceberg « volutionnaire » en littérature. Des actions quotidiennes, des analyses critiques, des imaginaires au travail confluent pour creuser l’écart absolu entre ce qui est et ce qui pourrait être. Alain Damasio traite le totalitarisme non comme un concept historique mais bien comme une dimension essentielle de notre réalité politique et technique et lui promet des contradictions tout aussi réelles.

Thibault Scohier,

critique culturel, rédacteur chez *Politique* et membre de Culture et Démocratie

Mots-clés

Contrôle – Dystopie – Littérature – Néo-libéralisme – Science-fiction
– Surveillance

POUR UNE ACTUALISATION DE LA NOTION DE « TOTALITARISME »⁷¹

À ce point de l'histoire commune de notre humanité planétaire, je crois nécessaire de cultiver notre liberté de pensée à l'endroit des termes et des notions qui forment les outils par lesquels il nous est loisible de décrire, d'analyser et de critiquer les réalités auxquelles nous sommes exposé-es, dans et aussi par la société-monde telle qu'elle s'impose à nous, aujourd'hui.

TOTALITARISME/HISTOIRE

C'est un postulat : il appartient à chaque génération de faire ses choix et de décider comment elle entend nommer ce qu'elle constate, ce qui la préoccupe, ce qui la dérange et ce qui la questionne dans son rapport à l'univers. C'est-à-dire dans son rapport à l'histoire de l'humanité et à la présence structurante de cette histoire dans sa propre réalité vécue, en tant que génération de cette histoire. Et tout autant en regard des espérances qu'elle fonde, des formules qu'elle invente, pour les temps et les générations à venir.

« Comme un voilier de haute mer, chaque génération est ainsi portée par la vague et les vents tout en décidant “le plus librement possible” de la destination et du chemin par lequel elle entend y accéder et ainsi écrire sa propre histoire, son *Odyssee*⁷² ».

71 Cette contribution s'inscrit dans le cadre du chantier consacré aux « Dramaturgies du XXI^e siècle » auquel je collabore, depuis plusieurs années, avec Claude Fafchamps, dans le cadre d'Arsenic2.

72 À dessein, je raccroche la justification de cette contribution aux plus anciens récits de l'humanité, ici et par exemple l'*Odyssee* d'Homère.

Je suis parfaitement conscient que ce postulat fait voler en éclats les efforts accomplis par les sciences politiques pour clore le débat sur la période historique et la nature⁷³ précise des régimes qui peuvent légitimement être reconnus en tant que « totalitaires ». Et je dois reconnaître explicitement que si je partage le projet de Philippe de Lara sur la nécessité d'une « anthropologie du totalitarisme »⁷⁴, je ne crois pas que cela puisse se faire dans le cadre d'une définition historique admise, close et datée. Ma conviction postulerait qu'une démarche anthropologique appliquée aux phénomènes totalitaires devrait, tout au contraire, s'inscrire dans une temporalité longue et restée ouverte aux formes actualisées, aux mutations, aux métamorphoses, aux persistantes ressuscitations, etc.

La situation de la formation des connaissances en cette matière est paradoxale parce que le débat sur la « nature » et sur le périmètre de ce qui peut être désigné comme « totalitarisme » ou comme « régime totalitaire » – dont on trouve un relevé déjà foisonnant (sans faire l'économie des contradictions et des controverses) dans l'ouvrage de Florent Bussy⁷⁵ – occupe principalement des auteur-ices et des chercheur-ses en philosophie politique, en philosophie de la connaissance ou en sociologie politique, peu dans le domaine des sciences

73 Sur l'essence du totalitarisme comme phénomène nouveau ou spécifique aux seuls régimes hitlérien et stalinien, dans l'histoire, caractérisé par le culte du chef, le parti unique, un certain type de confusion entre ce parti et les structures de l'État, etc.

74 Philippe de Lara, « Pour une anthropologie du totalitarisme » (2011), in de Lara, Philippe (dir.), *Naissances du totalitarisme*, éditions du Cerf, 2011, p. 15-72.

75 Florent Bussy, *Le totalitarisme – Histoire et philosophie d'un phénomène politique extrême*, éditions du Cerf, 2014. Il y a de nombreux partis-pris que je ne partage pas mais il faut reconnaître l'intérêt du matériel documentaire collationné.

historiques⁷⁶, strictement considéré : Hannah Arendt, Raymond Aron, Karl Popper, Herbert Marcuse, Georg Lukács, Bernard Charbonneau, Claude Lefort, Naomi Klein, Bernard Bruneteau, Philippe de Lara, Florent Bussy ne construisent pas leur posture au départ des sciences historiques⁷⁷. Toutes et tous ont un intérêt explicite et patent pour les faits de l'histoire et les apports du travail historique, mais l'interprétation de ces faits et la définition du champ où s'applique la notion de totalitarisme impose à leurs yeux un débat qui est nécessairement et originellement de nature philosophique et politique. Or, ce débat ne peut s'empêcher de mettre en question la notion d'histoire elle-même. Il interroge la démarche historique, ses vertus épistémologiques⁷⁸. S'intéresser, au départ de la philosophie politique, au phénomène totalitaire, c'est s'intéresser inévitablement à la philosophie des sciences de l'histoire. Et cette situation paradoxale dans notre capacité à produire des savoirs et des compréhensions de ces savoirs m'apparaît donc plutôt comme un argument en faveur d'un travail d'actualisation de notre entendement à propos de la notion de totalitarisme.

Fort de ce postulat, donc, je me propose d'inventorier, par cette contribution, une première liste de questions ou plutôt une première liste de « zones de questions » vers lesquelles nous pourrions orienter nos recherches et nos travaux futurs. Loin de moi l'idée d'embrasser le tout de la chose mais je crois pouvoir ouvrir des voies d'exploration alternatives

76 Il faut encore reconnaître à la décharge de la science historique qu'une part non négligeable des sources restait inaccessible durant toute la seconde moitié du XX^e siècle.

77 Seul – si j'ose dire – Emilio Gentile est professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Rome.

78 C'est-à-dire sa capacité à produire des savoirs, des analyses et des compréhensions des faits.

et contribuer par-là à démontrer l'existence de chemins de liberté(s) nouvelle(s), sur lesquels il nous serait possible de nous engager.

TOTALITARISME/CULTURE

La première hypothèse de travail consisterait à reconnaître le totalitarisme comme un paradigme culturel, comme une culture à part entière. Et le premier faisceau de questions découlerait de cette proposition. Cette proposition n'est pas nouvelle ; ce sont les conséquences éventuelles de cette proposition qui restent largement à explorer. La reconnaissance du totalitarisme comme culture est probablement le lieu du refoulement et du « non-dit », du « non-acceptable ». C'est dégager le phénomène totalitaire des condamnations morales, éthiques et juridiques dont il a été l'objet et le sortir de son statut moral de « barbarie », en tant qu'il aurait été le contraire de la culture. Mais ces jugements moraux nous empêchent de comprendre aujourd'hui le phénomène dans sa dimension culturelle, c'est-à-dire à quel endroit il a pu apparaître comme un projet culturel d'organisation de la société.

Une culture à part entière ? Précisément, parce que le totalitarisme est constitué par des idées, par des croyances, etc. Les diverses notices bibliographiques de cette nouvelle livraison des « Neuf essentiels » en témoignent.

Et pour ne prendre qu'un exemple, Karl Popper a exploré ces idées en remontant jusqu'à Platon et aussi à Hegel⁷⁹. Il estime, par un examen minutieux – qu'il avait entrepris dès la Première Guerre mondiale⁸⁰ et qu'il finalise durant, et dans les années qui suivirent, la Seconde Guerre mondiale – que « le programme politique de Platon est parfaitement totalitaire et ayant examiné les objections que soulève cette affirmation, nous nous sommes demandés quel rôle les Idées de Justice, de Sagesse, de Vérité et de Beauté ont pu jouer dans la formulation de ce programme » (Chapitre 10, tome 1). Le champ des idées qu'il explore est bien plus large que ce quarteron (justice, sagesse, etc.) et concerne un certain nombre de représentations du monde, le sens de l'histoire et son influence déterminante – ou non – sur le destin des sociétés humaines, le rôle et la portée de la raison, la théorie d'un déclin de l'humanité considéré comme « inéluctable », l'idée que le monde où nous vivons est la corruption précisément du monde des idées qui est censé être un monde parfait, etc.

Nous-mêmes, nous pourrions poser des hypothèses sur les idées qui portent, aujourd'hui, le totalitarisme en germe dans notre société. Par exemple à propos de l'idée de

79 Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, tome 1 : « L'ascendant de Platon » ; tome 2 : « Hegel et Marx » (1919 à 1962), Seuil, traduction de Jacqueline Bernard et Philippe Monod, 1979. D'une part, l'intention de Popper est explicitement décrite, dans l'introduction de l'ouvrage (rédigée probablement au milieu des années 1950) : son livre déduit que « ce qu'on appelle de nos jours totalitarisme se rattache à une tradition aussi ancienne et aussi jeune que notre civilisation ; il tente ainsi de nous faire mieux comprendre la nature du totalitarisme et le sens de l'éternel combat mené contre lui ». D'autre part, ses analyses sont tout à fait intéressantes pour nous aujourd'hui, même si nous ne les lisons pas nécessairement avec les mêmes prérequis ou avec les mêmes visées que celles et ceux avec lesquels il les a écrites, en son temps.

80 Voir la préface de l'édition en langue française (1978) : « Les idées exposées dans cet ouvrage remontent à l'année 1919. »

surveillance et de contrôle total de la société, du statut des êtres humains⁸¹, du remplacement de la présomption d'innocence par la présomption de culpabilité (toute personne doit être contrôlée à tout moment et dans tous ses actes, en tant qu'elle est potentiellement criminelle et coupable) dans une politique sécuritaire renforcée, la disparition de la protection de la loi à l'égard de la vie privée, etc.

Un tel chantier ne devrait pas seulement se concentrer sur la génération d'idées totalitaires pour en établir l'index ou le répertoire mais il gagnerait tout autant à établir si ces idées sont devenues des croyances susceptibles d'orienter les décisions et les pratiques individuelles et collectives. Si ces croyances sont nourries de sentiments – d'impuissance, de peurs, de maltraitance, d'inégalité, d'injustice, de haine, etc. – ou de besoins, des besoins de reconnaissance, de souveraineté, de domination ou de soumission, de puissance et d'autorité, etc.

Cette approche exploratoire par le registre des idées ne devrait donc pas se limiter à l'examen des idées telles qu'elles s'énoncent dans les seuls champs économique, administratif et politique mais tout autant dans une diversité de champs de toute nature : sociale, psychologique, philosophique, esthétique, juridique, éthique, etc.

81 Le cinquième chapitre du deuxième volume des *Origines du totalitarisme*, par lequel Hannah Arendt a complété son approche de « L'impérialisme », porte sur « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme » ; il est tout à fait instructif sur la situation faite, entre deux guerres, aux personnes qui ont été « déclassées » – y compris par les régimes démocratiques – et se sont retrouvées non seulement sans papiers mais aussi sans statut juridique ou politique, expulsées et enfin déportées puis enfermées dans des camps en attendant leur rapatriement dans un pays qui les accepterait. Son interprétation de ces situations (1920 à 1939) comme signes annonciateurs des régimes totalitaires est interpellante pour nous aujourd'hui.

Il conviendrait encore d'examiner comment ces idées, ces croyances et ces sentiments travaillent de concert à la formation des valeurs : sont-ils corroborés par des savoirs ? Comment les sciences s'en mêlent ? Y sont mêlées ? En confortent ou en fragilisent l'essor ?

Et toutes ces explorations des domaines de l'imaginaire social – cher à Cornelius Castoriadis⁸² – nous permettraient d'identifier le foisonnement du « patrimoine culturel immatériel » du totalitarisme. Patrimoine, dont nous n'aurions pas tant à décrire les formes invariantes et exclusives (spécifiques au seul « vrai » totalitarisme) qu'à identifier l'ensemble des variétés d'idées qui sont ou qui ont été associées à la notion de totalitarisme dans l'humanité. La démarche ne devrait pas se conduire de manière fermée ou resserrée mais de manière ouverte, évolutive même, pour prendre la mesure de la diversité des formes culturelles (immatérielles) qui ont conjugué ou conjuguent aujourd'hui encore⁸³ cette notion.

Il serait également possible de consacrer nos recherches à l'étude culturelle des politiques et des pratiques individuelles et collectives qui sont caractéristiques du totalitarisme. De même, nous pourrions nous consacrer à l'établissement de l'inventaire du patrimoine culturel matériel (mobilier et bâti) laissé ou détruit par les régimes totalitaires. Car il serait inexact de considérer que seul le patrimoine mobilier ou bâti puisse témoigner de la culture totalitaire. La destruction du patrimoine culturel matériel de l'humanité par les totalitarismes est tout aussi significative : on se rappellera les autodafés de livres sous le régime nazi.

82 Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société* (1964 à 1974), Seuil, 1975. Je ne cite que cet unique ouvrage pour attirer l'attention sur un des plus grands penseurs du XX^e siècle sur les questions culturelles.

83 Cette semaine (juin 2021) dans un journal régional (Aude) le terme « totalitaire » apparaît à deux reprises dans un article consacré à l'histoire de la répression du catharisme.

Sur la base de ces éléments du patrimoine culturel immatériel et matériel, des politiques et des pratiques, il deviendrait possible de construire – c'est à quoi les autrices et les auteurs des livres, repris et présentés dans ce volume des « Neuf essentiels », se sont employé-es – une histoire culturelle des régimes totalitaires.

À ce stade, ces quelques hypothèses de travail n'ont d'autre vocation que celle de montrer, par une approche de nature scientifique, combien le totalitarisme est pleinement un paradigme culturel, c'est-à-dire un système de production de sens et d'organisations logiques qui peuvent être observées et décrites comme culturelles : des idées, des croyances, des valeurs, des savoirs, des sentiments, des esthétiques, des politiques, des pratiques, des biens mobiliers, des biens immobiliers, etc.

Il est probable qu'aucun mouvement, régime ou système de domination totalitaire ne puisse s'instaurer dans la société humaine, sans préalablement s'être institué dans l'imaginaire social. Sur ce plan, je rejoins le point de vue de Castoriadis. Et cela a des implications pour nous. Puisque cette approche postule qu'avant d'être un phénomène observable sur les plans économique ou politique, le totalitarisme se constitue préalablement, originellement et nécessairement comme culture.

Cette proposition bouleverse certainement une conception morale de la culture qui reste largement partagée dans la société. Elle postule une approche culturelle, qui est précisément susceptible de produire des compréhensions et des savoirs dans la mesure où elle s'est dégagée de ces présupposés moraux, et principalement cette idée que la culture conduit « naturellement » au bien. Aussi étudier le totalitarisme en tant qu'il est une culture, un paradigme culturel, nous oblige à réinterpréter et à actualiser notre conception de la culture

elle-même. Et cette situation paradoxale plaide en faveur de l'extension et de l'approfondissement d'une étude culturelle de la notion de totalitarisme.

TOTALITARISME/CIVILISATION

La deuxième hypothèse de travail à laquelle nous pourrions nous atteler est le corollaire et même le prolongement de la précédente. Dans la mesure où il nous paraît établi que le terme « civilisation »⁸⁴ désigne l'utilisation de la culture à des fins de domination des populations, je ne reviens pas sur la démonstration de cette interprétation. Elle demanderait une contribution argumentée qui dépasserait de beaucoup les possibilités de la présente postface. À celles et ceux qui ne l'auraient pas adoptée comme une connaissance démontrée, je propose de l'accepter comme un postulat de travail.

Donc, si le totalitarisme est une culture, dans sa volonté de domination totale des populations, il se constitue nécessairement aussi en tant que civilisation. Une civilisation à part entière ? La justification de sa domination en tant que « civilisation supérieure » est même un puissant moteur d'amplification, de développement et de démultiplication des cultures totalitaires. C'est la logique des « maîtres du monde » qui repose sur une conception inégalitaire du genre humain ayant besoin de cette inégalité pour dominer. Qui présente cette conception inégalitaire à la fois comme naturelle et aussi comme indispensable : d'un côté, les esprits et

84 Cette interprétation du terme « civilisation » n'est pas un simple postulat gratuit; elle pourrait faire l'objet d'une démonstration, dans la mesure où le terme de civilisation a été mobilisé de manière permanente et soutenue – dans l'histoire culturelle de l'humanité – pour justifier les colonisations, la christianisation des « sauvages », les croisades, l'esclavagisme, l'exploitation d'artisan·es, d'ouvrier·es et de paysan·es, des femmes, l'appropriation des terres, des ressources naturelles, etc.

les corps sont considérés comme naturellement « forts » et de l'autre naturellement « faibles ». Il s'agit bien de construire cet ordre inégalitaire et de l'entretenir et de l'exercer, dans chacun de ses discours et dans la plupart de ses actes. Ainsi, le totalitarisme est non seulement une culture mais plus encore une civilisation en puissance et en actes.

Dès lors la question qui se pose à nous est de voir par quels moyens nous pouvons identifier le caractère totalitaire des régimes qui se présentent sous le masque de la civilisation. À vrai dire cette question pourrait être étendue aux régimes qui se présentent sous le masque de la démocratie. Ce n'est pas une problématique simple, car toutes les civilisations – et toutes les dominations des populations qui se sont présentées et justifiées en tant que « civilisation » – présentent, à un examen attentif, des caractéristiques communes avec les cultures totalitaires. Le terme « civilisation » semble précisément être conçu pour invisibiliser les visées et la violence des actes de domination totale auxquels elle soumet les populations, dans le monde désigné comme « non-civilisé ». Dans la pièce *Tartuffe* (1666), Molière nous montre l'imposture au travail dans le creuset d'une famille, profitant de la naïveté d'un père et s'appuyant sur les aveuglements de la mère de cet homme (scène 1). Le dénouement est heureux au cinquième acte par l'invention d'un artifice théâtral salutaire. Mais dans la vie réelle ? Qu'en aurait-il été ?

L'histoire du XX^e siècle après le Traité de Versailles (1919) offre de multiples textes remarquables par lesquels celles et ceux qui sont soumis-es à la domination de la civilisation – et en particulier des civilisations qui se sont revendiquées d'une supériorité occidentale – dénoncent les violences, les brutalités, l'abus, et le crime auxquels les populations de leur pays sont impunément exposées. Par exemples, Rabindranath Tagore (1941) aux Indes, Aimé Césaire (1950) en Afrique,

etc. Depuis le génocide des autochtones d'Amérique, depuis la « Grande » Guerre (1914-1918), depuis la découverte des camps de la mort du régime nazi (1942-1944), depuis la destruction des populations des villes d'Hiroshima et de Nagasaki par l'arme nucléaire (1945), le terme civilisation ne me paraît plus utilisable dans son sens premier. L'opposition entre « civilisation » et « barbarie »⁸⁵ ne me paraît plus démontrable et bien au contraire, il nous appartient de regarder la réalité en face : une démonstration de consubstantialité n'est plus hors de portée.

Et cette situation a évidemment des conséquences pour nous, aujourd'hui. Je veux dire pour toutes les populations de la planète qui sont soumises sans pouvoir y échapper, depuis août 1945, à la « civilisation industrielle », à la « civilisation technologique » et à « l'ère nucléaire ».

TOTALITARISME/LUMIÈRES

La plus grande part des auteur·ices qui ont produit du sens sur la question du totalitarisme nous ramènent à l'héritage des Lumières, à l'interprétation de cet héritage, à son rôle dans les faits historiques qui caractérisent les totalitarismes, à sa portée pour nous aujourd'hui dans notre effort d'interprétation de ces phénomènes.

Popper remonte à Platon, puis à Hegel et à Marx. Arendt remonte à Hobbes. Lukács revisite la question de la raison auprès de Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, etc. Et cette

85 Dans le monde occidental, le terme « barbarie » a souvent été utilisé pour dénoncer les régimes totalitaires, notamment la découverte des camps de concentration et des camps d'extermination du régime nazi, relativement peu pour décrire les grands bombardements alliés, notamment au Japon (1945), l'usage de l'arme nucléaire ou par la suite les grands bombardements au Vietnam (1968-1973). Il existe probablement une histoire culturelle de la notion de « barbare » ou de « barbarie » pour désigner ce qui nous est « étranger », au sens du terme *barbaros*, en grec ancien, mais je ne l'ai pas documentée. Si elle n'existait pas elle devrait être encouragée.

formulation des questions chez Lukács et les débats que cela pose dans les années 1950 et au-début des années 1960, va amener une réinterprétation des Lumières chez Lucien Goldmann⁸⁶ et chez Michel Foucault, notamment. Plus récemment, en 2009, Philippe de Lara ouvre un séminaire universitaire consacré à « Modernité et totalitarisme ». Et tout cela n'est que quelques exemples dont la liste pourrait être largement et diversement complétée, de 1919 à aujourd'hui.

L'étendue du questionnement et son importance pour nos propres conceptions philosophiques et politiques sont magistrales : d'un côté les camps et l'usage de l'arme nucléaire constituent l'aboutissement d'un mouvement des Lumières qui aurait autonomisé la « raison instrumentale », « la raison scientifique », « la raison technologique » de toute préoccupation humaniste et qui ouvrirait la voie à la destruction de l'humanité et des conditions de la vie humaine sur cette planète ; de l'autre les camps de concentration et d'extermination sont le produit de la « destruction de la raison » comprise dans un sens humaniste, pour reprendre le titre du livre de Georg Lukács.

Il n'est pas envisageable, ici, de documenter les diverses dynamiques des convictions qui se sont exprimées, parfois avec passion, à ce propos. Mais nous pouvons prendre acte que l'étude culturelle du totalitarisme – ou (pour reprendre la question que Florent Bussy emprunte en 2014) l'étude qui consisterait à répondre à la question : « Qu'est-ce qui est totalitaire dans le totalitarisme ? un pays ? un État ? une société ? une culture ? » (p. 60) – ouvre nécessairement une interrogation sur l'interprétation de l'héritage des Lumières et partant sur notre interprétation de ce qui est constitutif de

86 Lucien Goldmann, « La philosophie des Lumières » (1960), et « Le problème du mal » (1961), in *Structures mentales et création culturelle*, éditions Anthropos, collection « sociologie et connaissance ».

ce mouvement des Lumières, aux différentes époques où il se structure, se reconnaît et se manifeste, et tout autant encore pour nous aujourd'hui, au XXI^e siècle.

Cette activation et cette mise en question de l'étude culturelle des Lumières à l'occasion de l'étude culturelle du totalitarisme est un argument majeur en vue d'un travail d'actualisation de notre entendement de la notion de « totalitarisme ».

TOTALITARISME/LIBÉRALISME

Il semble pratiquement acquis – mais ce point devrait faire l'objet d'une exploration rigoureuse – que les auteur·ices de différentes convictions soient relativement unanimes sur le fait que le totalitarisme se construit sur la liquidation du libéralisme, au bénéfice des grands groupes industriels. La chose est explicite – par exemple, chez Karl Popper ou chez les fondateurs de l'école de Francfort, dès ses débuts⁸⁷, c'est-à-dire, en Allemagne ou dès le premier exil, dans le courant des années 1930 – ou plus implicite, dans les formulations qu'y consacre Hannah Arendt, dans le volume sur « l'impérialisme », notamment dans le dernier chapitre – ajouté dans un second temps – consacré à la liquidation des droits de l'homme. Ce qui est intéressant chez Hannah Arendt, ce sont les nuances qu'elle apporte à la nécessité de revisiter les écrits et les exigences posées par Lénine à propos de la notion de liberté. Il ne semble, dès lors, pas exclu de considérer ici encore que l'étude culturelle de la notion de totalitarisme interroge

87 Herbert Marcuse, « La lutte contre le libéralisme dans la conception totalitaire de l'état » (1934), in *Culture et société*, Paris, France, Les éditions de Minuit, collection « Le sens commun », 1980. Les textes de Marcuse qui datent de cette époque (1933 à 1939) devraient être largement remis à l'étude, parce qu'ils sont – me semble-t-il – porteurs de sens pour prendre conscience et requalifier notre propre entendement de la question totalitaire, aujourd'hui, cent ans plus tard.

nécessairement nos conceptions et nos compréhensions de la notion de libéralisme. Et cette activation et cette mise en question de l'étude culturelle du libéralisme à l'occasion de l'étude culturelle du totalitarisme pourrait être un argument, tout aussi majeur, en vue d'un travail d'actualisation de notre entendement de la notion de « totalitarisme ».

En effet, à la lecture des notices qui précèdent on peut observer qu'une partie des auteurs et des autrices considèrent actuellement que les régimes autoritaires et leurs potentialités totalitaires constituent les aboutissements logiques du libéralisme ou du néolibéralisme.

Je dois reconnaître que je ne partage pas du tout cette analyse. Autant, je peux comprendre que les grands groupes industriels mondiaux se présentent à nous sous le masque du libéralisme ou du néolibéralisme. Je dirais même que, de leur point de vue : c'est de bonne guerre ! Puisque la guerre est l'essence, la finalité et la pratique quotidienne de ces groupes industriels. Mais, de mon point de vue, c'est une posture publicitaire et une figure rhétorique dont ils usent pour aveugler les gouvernements et les populations.

Face à cette posture « libérale » des grands groupes industriels mondiaux, nous, les citoyennes et les citoyens, nous devons prendre attitude et, à cette fin, au moins deux possibilités s'offrent à nous : soit une attitude « légitimiste » – fondée par l'analyse de l'idéologie à laquelle nous sommes exposé·es – par laquelle nous serions amené·es à cautionner la posture « libérale » dont se drapent ces grands groupes industriels pour nous soumettre à une domination de plus en plus totale et à des régimes de plus en plus « autoritaires » ; vu sous cet angle les régimes autoritaires voire totalitaires seraient l'accomplissement du libéralisme ; soit une attitude « critique » fondée par l'analyse des faits qui sont avérés, par laquelle nous serions amené·es à contester l'imposture

« libérale » dont se drapent ces grands groupes industriels qui opèrent, sous ce masque, une liquidation autoritaire de toute velléité de libéralisme politique ou économique pour asseoir une domination de plus en plus totale sur les populations. Vu sous cet angle, la liquidation du libéralisme serait la condition préalable et nécessaire à l'instauration de régimes autoritaires voire totalitaires.

Ces deux interprétations ont divisé l'école de Francfort, en amont et en aval de la seconde Guerre Mondiale. Le présent ouvrage montre qu'elles nous divisent durablement aujourd'hui encore. Cette situation conflictuelle dans l'analyse de notre situation actuelle devrait nous inciter à organiser une journée d'études culturelles sur ce thème « Totalitarisme et libéralisme » pour permettre l'exposition dialectique de points de vue, tant historiques qu'actuels, contradictoires.

TOTALITARISME/INDUSTRIE

Enfin, la question du totalitarisme semble inséparable de la question industrielle. Le terme apparaît au lendemain de la première guerre totale (1914-1918), événement le plus désastreux de l'histoire de l'humanité parce qu'il apparaît comme la démonstration incontestable que la raison industrielle, la raison économique, la raison technologique constituent une menace pour la survie de l'humanité⁸⁸. Dans l'expression guerre totale, le mot « totale » renvoie aux processus industriels de la guerre : les premiers gaz, les premiers bombardements aériens, l'usage de la mitrailleuse, des mortiers, des lance-flammes, etc. Cette « découverte » majeure, dans l'histoire de la

88 Une partie des choix des ouvrages référencés dans ce volume documente de diverses manières cette question. Il y a bien entendu le livre de Bernard Charbonneau, qui réunit explicitement des articles rédigés sur cette question : du « totalitarisme industriel ». Ces contributions témoignent très explicitement des contestations et des critiques de l'industrie dans les années 1960 et suivantes. Mais il y en a d'autres.

pensée, recevra malheureusement une confirmation radicale au cours de la Seconde Guerre mondiale (1939-1945) : d'un côté, les industries allemandes sont à la base de l'organisation des camps de travail, des camps de concentration et de l'exploitation systématique des êtres humains dans ces camps, elles sont largement impliquées dans le processus industriel de mise à mort et d'extermination des populations juives d'Europe, sans elles ce programme n'aurait pu se réaliser⁸⁹. Les industries alliées sont à la base de la fabrication et de l'usage de l'arme nucléaire sur les populations d'Hiroshima et de Nagasaki, les premiers jours d'août 1945.

Dans le cadre de ces travaux, il serait souhaitable de considérer que le système industriel ne peut pas seulement être réduit à la question du capital. Il y aurait probablement, une longue introduction justificative à dessiner, pour montrer que le capitalisme (dont la responsabilité des années de guerre dans le système totalitaire est explicitement et implicitement visée dans certains travaux présentés dans cette édition, et même si cela reste encore très en-dessous de ce que les réalités justifieraient) non seulement a un rôle majeur dans la structuration de la philosophie industrielle totalitaire mais encore qu'il n'est qu'une composante parmi d'autres de ce système industriel⁹⁰. Il pourrait être intéressant de

89 Tout près de nous, en 2017, le roman d'Éric Vuillard, *L'ordre du jour*, Actes Sud, reçoit le Prix Goncourt. Il est particulièrement significatif pour nous aujourd'hui, puisqu'il donne à lire notamment les discussions d'alliances entre le régime nazi et les patrons de l'industrie allemande.

90 Le « système industriel » est beaucoup plus étendu et complexe que le système capitaliste. Que ce soit dans ses finalités ou dans ses modalités concrètes. Il implique l'existence et les responsabilités d'un nombre incommensurablement plus important que les seuls actionnaires. Il implique délibérément les ouvriers, les employés, les cadres et les syndicats, les clients, les intermédiaires, etc., dans l'organisation du régime industriel totalitaire. L'étude en est rendue d'autant plus complexe et d'autant plus difficile.

reprendre les travaux de John Kenneth Galbraith sur *Le nouvel État industriel*⁹¹.

De la même manière, il serait intéressant de reprendre *Dix-huit leçons sur la société industrielle* de Raymond Aron (1955). Je pense qu'il y a chez cet auteur beaucoup de méthode, de logique et d'efficace argumentaire qui pourraient nous être utiles pour nos travaux. Par exemple, une grande partie des diverses formes de la pensée argumentaire qu'il a mobilisées et déployées dans son livre *L'opium des intellectuels* (1956) – pour dénoncer les aveuglements des intellectuel·les dit·es « de gauche » parce que, de son point de vue, il·elles soutenaient le communisme contre vents et marées, sous Staline – pourraient aujourd'hui être utilisées en direction des cadres des industries multinationales. Pour moi, ce grand plaidoyer d'Aron est principalement un argumentaire contre l'aveuglement, le mysticisme en politique, le refus de considérer la contradiction, le fanatisme, avant d'être un argumentaire contre les positions politiques de la gauche.

Aussi, il serait intéressant d'examiner comment, dans ces divers travaux, les commentateur·ices de la question du totalitarisme ont reconnu ou minimisé la responsabilité du système industriel dans l'émergence du phénomène totalitaire. La question me paraît légitime, dans les circonstances de la domination technologique totale à laquelle nous sommes confronté·es : le phénomène totalitaire est-il un phénomène caractéristique à l'ère industrielle ? Comment cette question a-t-elle été posée par celles et ceux qui nous ont précédé·es ? Comment la responsabilité industrielle a-t-elle été posée, au regard de ce qui s'est passé au cours de la Première et de la Seconde Guerre mondiale ?

91 John Kenneth Galbraith, *Le nouvel état industriel* (1967), Gallimard, 1979. Il faudrait voir également comment les travaux de cet auteur ont été reçus et critiqués.

La situation actuelle n'est plus du tout la même et là-dessus nous pourrions convenir de démonstrations qui lèveront les incertitudes éventuelles. Les pratiques totalitaires qui émergent, entre 1919 et 1939, se présentent à nous sous la forme d'un régime politique et les commentateur·ices les ont analysées sous l'angle de cette nature. Mais aujourd'hui, avec le triomphe des logiques industrielles de marché, l'État devient un service spécialisé de la structure technologique industrielle mondiale : celui qui permet de capter les ressources publiques et de les redistribuer précisément vers l'économie des grands groupes industriels, dans le monde.

Les commentateur·ices qui nous ont précédé·es ont estimé que les camps de concentration et l'arme atomique étaient le signal de la fin du totalitarisme barbare et que la page était tournée. Beaucoup y ont cru sincèrement. Mais notre génération pourrait avoir intérêt à se demander si ces événements n'étaient pas les balbutiements d'un régime industriel qui entend placer la totalité de l'humanité sous son contrôle et dans cette totalité, la totalité de nos vies et de nos aspirations. Il n'est pas insensé pour notre génération et pour celle de nos enfants de se demander si l'ère nucléaire qui s'affirme le 6 août 1945 au matin n'ouvre pas la voie à de nouvelles formes de domination totale dont les camps de concentration et les meurtres de masse de la Seconde Guerre mondiale n'étaient finalement que les premiers essais, insuffisamment « civilisés » pour conquérir l'opinion publique mondiale. Septante-cinq années plus tard, quel regard, quelle interprétation devrions-nous porter sur ces phénomènes ? L'aveuglement ?

Roland de Bodt,
chercheur et écrivain

AUTRES RÉFÉRENCES

OUVRAGES, ARTICLES ET REVUES

- Laurent ALEXANDRE, *La guerre des intelligences – Comment l’intelligence artificielle va révolutionner l’éducation*, JC Lattès, 2017.
- Günther ANDERS, *L’obsolescence de l’homme. Sur l’âme à l’époque de la deuxième révolution industrielle*, 1956. Traduction de Christophe David, Éditions de l’Encyclopédie des Nuisances, 2002.
- Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, (1961/1968), traduction de Patrick Lévy, Gallimard, 1989.
- Serge AUDIER, *La pensée anti-68*, La Découverte, 2008.
- Karin BOYE, *La Kallocaïne*, Moutons électriques, 2018 [1940].
- Bernard BRUNETEAU, « Interpréter le totalitarisme dans les années 1930 », in Philippe de Lara (dir.), *Naissances du totalitarisme*, éditions du Cerf, 2011.
- Florent BUSSY, *Le totalitarisme – Histoire et philosophie d’un phénomène politique extrême*, éditions du Cerf, 2014.
- Cornelius CASTORIADIS, *L’institution imaginaire de la société* (1964 à 1974), Seuil, 1975.
- Grégoire CHAMAYOU, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, La Fabrique, 2018.
- Michael SCOTT CHRISTOFFERSON, *Les intellectuels contre la gauche. L’idéologie antitotalitaire en France* (1968-1981), traduction d’André Merlot et Françoise Jaouën, Agone, 2009 [2004].
- Philippe DE LARA, « Pour une anthropologie du totalitarisme », in Philippe de Lara (dir.), *Naissances du totalitarisme*, éditions du Cerf, 2011.
- Renzo DE FELICE, *Les interprétations du fascisme*, traduction de Xavier Tabet, préface d’Emilio Gentile, éditions des Syrtes, 2000.
- Emmanuel DUBOIS DE PRISQUE, « Le système de crédit social chinois », in *Futuribles*, n°434, 2020.
- Saul FRIEDLÄNDER, « Nazism: Fascism or Totalitarianism? », in C. S. Maier (éd.), *The Rise of the Nazi Regime. Historical Reassessments*, Westview Press, 1986.
- Edward M. FORSTER, *La machine s’arrête*, traduction de Laurie Duhamel, L’Échappée, 2020 [1909].
- Francis FUKUYAMA, *La Fin de l’histoire et le Dernier Homme*, traduction de Denis-Armand Canal, Flammarion, 1992.
- John Kenneth GALBRAITH, *Le nouvel état industriel*, traduction de Jean-Louis Crémieux-Brilhac et Maurice Le Nan, traduction de Pierre-Emmanuel Dauzat, Gallimard, 1979 [1967].
- Emilio GENTILE, *Qu’est-ce que le fascisme? Histoire et interprétation*, traduction de Pierre-Emmanuel Dauzat, Gallimard, 2004.
- Lucien GOLDMANN, « La philosophie des Lumières » (1960), et « Le problème du mal » (1961), in *Structures mentales et création culturelle*, Anthropos, 1970.
- Roger GRIFFIN, « Modernity, Modernism and Fascism. A “Mazeway Resynthesis” », in *Modernism/Modernity*, vol. 15, n°1, 2008.
- Mara HVISTENDAHL, « Bienvenue dans l’enfer du social ranking », traduction de Marc Saint-Upéry, in *Revue du Crieur*, n°10, 2018.
- Annie LE BRUN, *Ce qui n’a pas de prix*, Stock, 2018.
- Benjamin LE GALL, « Système de crédit social chinois: outil de contrôle social ou modèle de société pérenne? », in *Revue Défense Nationale*, n°828, 2020.
- Herbert MARCUSE, *L’homme unidimensionnel*, traduction de Monique Wittige et l’auteur, Minuit, 1968.
- Herbert MARCUSE, « La lutte contre le libéralisme dans la conception totalitaire de l’état » (1934), in *Culture et société*, Minuit, 1980.
- Alexander NEUMANN, « Le courant chaud de l’École de Francfort », in *Variations*, 2008.
- George ORWELL, « Recension de *Russia under Soviet Rule* de N. de Basily », *Essais, articles et lettres*, vol. I, traduction d’Anne Krief et Michel Petris, Ivrea & Encyclopédie des nuisances, 1996.
- Guillaume PITRON, *La guerre des métaux rares, la face cachée de la transition énergétique et numérique*, Les Liens qui Libèrent, 2018.
- Karl POPPER, *La société ouverte et ses ennemis*, Tome 1 : « L’ascendant de Platon » ; tome 2 : « Hegel et Marx » (1919 à 1962), traduction de Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Seuil, 2018.
- Jacques RANCIÈRE, *Politique de la littérature*, Galilée, 2007.
- Marc ROUX et Didier COEURNELLE, *Technoprog, La contre-culture transhumaniste qui améliore l’espèce humaine*, FYP éditions, 2016.
- René SCHWOK, « Chapitre VII. Les "programmologues" », in *Interprétations de la politique étrangère d’Hitler: Une analyse de l’historiographie*, Graduate Institute Publications, 1987.
- Thibault SCOHIER, « Le prix de la sécurité sanitaire », in *Politique*, n°112, juillet 2020.

- Pierre SEL, « Comprendre le système de crédit social », in *Esprit*, octobre 2019.
- Isabelle STENGERS, *Réactiver le sens commun, Lecture de Whitehead en temps de débâcle*, Les empêcheurs de penser en rond, 2020.
- Enzo TRAVERSO, *Le totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Seuil, 2001.
- Éric VUILLARD, *L'ordre du jour*, Actes Sud, 2017.
- Jean-Louis VULLIERME, *Le Nazisme dans la civilisation: miroir de l'occident*, l'Artilleur, 2018.
- Norbert WIENER, *The Human Use of Human Beings, Cybernetics and society*, Avon Books, 1971.
- Ievgueni ZAMIATINE, *Nous autres*, Gallimard, 1979 [1920].

SITES ET BLOGS

- Arthur Guezengar, « De l'impérialisme au totalitarisme », in *Études arendtiennes* (blog), 2016, <https://ea.hypotheses.org/121>.
- *Le blog des amis de Georg Lukács*: amisgeorglukacs.org
- Des vidéos de Nicolas Tertulian sur Georg Lukács sont consultables sur le net.

FILMS

- *Hannah Arendt* (biopic), Margarethe von Trotta, 2012.
- *Le Dictateur*, Charlie Chaplin, 1940.
- *Les temps modernes*, Charlie Chaplin, 1936.

CULTURE & DÉMOCRATIE

Fondée en 1993, constituée en asbl en 1994, association d'éducation permanente depuis 2010, Culture & Démocratie est une plateforme de réflexion, d'observation, d'échange et de sensibilisation à ce qui lie la culture et la démocratie. Cette articulation nourrit l'association depuis son origine.

Culture & Démocratie développe une approche critique du concept de culture, explore les questions de l'accès à la vie culturelle, de la participation culturelle, de la dimension culturelle des politiques publiques et des droits culturels.

Ces dossiers sont explorés en chantiers thématiques – art et santé, culture et enseignement, culture et prison, culture et travail social, et transversalement, droit de participer à la vie culturelle – qui donnent lieu à des échanges et publications.

Culture & Démocratie publie chaque année trois Journaux qui peuvent également être commandés et téléchargés sur le site internet de l'association.

Culture & Démocratie édite également la collection « Les Cahiers de Culture & Démocratie ».

Adresse: 72 rue Coenraets – 1060 Bruxelles – Belgique

Tél.: 0032 (0)2 502 12 15

Courriel: info@cultureetdemocratie.be

Site web: www.cultureetdemocratie.be

CULTURE & DÉMOCRATIE A NOTAMMENT PUBLIÉ

Les Cahiers de Culture & Démocratie

- Cahier 01 – *Des arts contemporains, pour qui, pour quoi? Les arts plastiques en débat*
- Cahier 02 – *La culture au cœur de l'enseignement: un vrai défi démocratique*
- Cahier 03 – *L'indispensable révolution. Culture et création au cœur de l'enseignement*
- Cahier 04 – *Culture & Démocratie: 20 ans de réflexions*
- Cahier 05 – *20 ans de Culture & Démocratie. D'un siècle à un autre: nouveaux enjeux, nouveaux défis*
- Cahier 06 – *Artistes au travail: on bouscule les idées reçues*
- Cahier 07 – *De quoi les Capitales européennes de la Culture sont-elles le nom?*
- Cahier 08 – *Penser la culture en commun(s)?*
- Cahier 09 – *Habiter l'exil*
- Cahier 10 – *Faire vivre les droits culturels*

Neuf essentiels

- *Neuf essentiels pour déconstruire le choc des civilisations*, Roland de Bodt
- *Neuf essentiels pour comprendre les « droits culturels » ou le droit de participer à la vie culturelle*, Céline Romainville
- *Neuf essentiels pour l'éducation artistique et culturelle*, sous la direction de Sabine de Ville
- *Neuf essentiels sur la prison et l'action culturelle en milieu carcéral*, ouvrage collectif
- *Neuf essentiels pour un numérique humain et critique*, ouvrage collectif
- *Neuf essentiels pour penser la culture en commun(s)*, ouvrage collectif
- *Neuf essentiels sur l'art, le soin et les milieux de soins*, ouvrage collectif
- *Neuf essentiels sur la dette, le surendettement et la pauvreté*, ouvrage collectif

Hors-collection

- *Culture et vous?*, dossier d'information sur le droit à l'épanouissement culturel
- *Jail House Rap & Slam*, coffret CD-DVD
- *Culture, art et travail social: un rendez-vous à ne pas manquer!*, Labiso Cahier 103-104
- Brochure Art et Santé: pratiques artistiques en milieu de soin. Regards croisés
- « Festim'art culture et travail social, réenchanter le social » in *Travailler le social* #45-46, 2013
- *Code de déontologie de l'artiste intervenant en milieux d'accueil, d'aide et de soins* par la commission Art et Santé
- *Thesaurus – Pour une approche terminologique des champs médicaux, culturels et sociaux* par la commission Art et Santé
- *L'artiste dans les milieux de soins, une cartographie*, DVD produit par Culture & Démocratie et Luna Blue Film et réalisé par Isabelle Rey
- *Caverne et démocratie: sur la prison, le travail social et les pratiques artistiques*, texte de Lucile Beaudot sous la supervision de l'équipe des permanents de Culture & Démocratie
- *Archipels #1 – « Tourmentes et migrations »*
- *Archipels #2 – « Langues d'exil »*
- Paul Biot, *Une approche des droits culturels*, Culture & Démocratie et Cultures du Cœur Auvergne

Vous pouvez commander toutes nos productions à l'adresse:
info@cultureetdemocratie.be

CENTRE DE DOCUMENTATION

Toutes les ressources référencées dans la collection « Neuf essentiels » sont disponibles dans le centre de documentation conjoint de Smart, Culture & Démocratie, POUR LA SOLIDARITÉ – PLS et Coopcity, situé Rue Coenraets, 72 à 1060 Bruxelles.

Le catalogue de ce centre de documentation répertorie plus de 3000 ressources liées aux champs d'actions thématiques des quatre organisations partenaires, parmi lesquels: sociologie de l'art et de la culture, politiques culturelles, mouvement coopératif, entrepreneuriat solidaire, économie sociale. Ce fonds documentaire multilingue regroupe des ouvrages scientifiques, des essais, des guides pratiques, des thèses, des revues, des dossiers, des publications sur supports numériques, ...

Une partie des ressources dites « vives » est directement accessible dans le centre de documentation, une autre partie est archivée. Toutes les ressources disponibles sont en consultation libre sur place. L'emprunt n'est pas consenti. Photocopieuse disponible pour la reproduction d'extraits.

COLOPHON

Neuf essentiels pour une histoire culturelle du totalitarisme

Production: Culture & Démocratie asbl, Rue Coenraets 72, 1060 Bruxelles
Relecture, édition: Roland de Bodt, Morgane Degrijse, Claude Fafchamps, Hélène Hiessler, Maryline le Corre, Emma Rio, Renaud-Selim Sanli

Illustration: Croquis d'étude pour *La mémoire aux alouettes* (Meyer, Michotte/Merkeke)

Merkeke publie peu. Un premier album de BD, *Sablier* (scénario Ph. De Pierpont, sorti en 2000); dans la foulée, une histoire courte, *D'une nuit à l'autre* (Fréon/Frémok) et autres commandes d'illustrations.

Parallèlement, il accepte la proposition d'adaptation du scénario de long-métrage *La mémoire aux alouettes* en roman graphique du cinéaste belge Paul Meyer (NDLR: *Déjà s'envole la fleur maigre*, 1960) co-scénarisé avec Anne Michotte. Comme cette histoire démarre sous forme d'enquête à travers l'écriture d'une pièce de théâtre par Girolamo Santocono à partir du site où, en 1956, a eu lieu la catastrophe minière de Marcinelle, cette création demande à l'auteur d'effectuer des repérages en Belgique et en Italie, à la rencontre d'anciens mineurs, de témoins de la catastrophe du Bois du Cazier et de protagonistes du film; expériences humaines parfois inédites. Toujours en cours de réalisation, ce projet aura nécessité des recherches bibliographiques, iconographiques comme muséales et, par la force des choses, une sorte de labour du temps pour ne pas dire de la mémoire. Au-delà du parti pris plastique, ce qui motive encore l'auteur, c'est le tracé documentaire dans l'inscription d'une histoire collective. Mais de quelle histoire? De quelle mémoire?

En 2019, Merkeke a sorti, à compte d'auteur, le Prologue de cette « Mémoire aux alouettes » sous forme de livret.

Date d'édition: 2022

Graphisme: Salutpublic

Impression: Drukkerij-Uitgeverik Jan Verhoeven nv

Dépôt légal: D/2022/13.047/1

Éditrices responsables: Hélène Hiessler & Maryline le Corre

Ce 9^e titre de la collection « Neuf essentiels » s'intéresse à la notion de totalitarisme. Qu'est-ce que le totalitarisme? Une forme de régime politique? D'idéologie? Un ensemble de mœurs? Une culture? Tout cela à la fois? Et surtout: peut-on réellement parler de totalitarisme dans une société démocratique, toute oligarchique fût-elle? Le but de cette étude est d'explorer le sens du totalitarisme, depuis ses premières définitions jusqu'à aujourd'hui. Et ainsi de proposer des outils pour comprendre les forces et les faiblesses de ce concept très particulier.

Cet ouvrage collectif réunit une large introduction proposée par Thibault Scohier, suivie de douze notices bibliographiques d'ouvrages, contemporains ou non, qui nous paraissent utiles pour appréhender la notion de totalitarisme hier et aujourd'hui. Enfin une postface rédigée par Roland de Bodt prône pour une actualisation de cette notion. Nous espérons que ces différents outils constitueront pour le lecteur et la lectrice une stimulante porte d'entrée dans cette thématique.

Cet ouvrage est édité en partenariat avec Arsenic2, dans le cadre de ses recherches sur les dramaturgies du XXI^e siècle.

ARSENIC
PLACES AUX LIBERTÉS

Culture & Démocratie

FÉDÉRATION
WALLONIE-BRUXELLES

En partenariat avec Arsenic2
Avec le soutien de la Fédération Wallonie-Bruxelles