

Le concept de réalité de l'utopie et la mythisation de l'idéologie

Gábor Tverdota

Le chemin que je vous propose de parcourir dans cette intervention est balisé par deux titres. Le premier est celui de mon projet de thèse, que je prendrai comme point de départ, pour m'acheminer vers le second, qui est celui de la présente communication. Le chemin que je vais ainsi arpenter avec vous est à peu près celui que j'ai parcouru depuis le début de mon doctorat. Le résultat attendu de cette démarche est de rendre explicite l'intuition qui a servi de base à l'élaboration de mon projet.

Le titre de ce projet est : *La distance utopique. Recherches sur la temporalité de l'action collective*. Les trois mots-clés de ce titre sont « utopie », « temporalité » et « action ». Au lieu de commencer par définir chacune de ces notions, il me semble plus intéressant de partir de la question de savoir dans quels contextes peut-on entendre parler d'elles aujourd'hui et qu'est-ce qui s'en dit en général. Prenons d'abord le couple temporalité et action. Que ma thèse de doctorat se rapporte à des choses très sérieuses ayant des incidences pratiques tout à fait tangibles, j'ai eu l'occasion de m'en assurer en parcourant un numéro de la Revue de Presse du Bureau des Temps de l'État français. Oui, vous avez bien entendu : le Bureau des Temps est une institution existante de l'État français, rattachée à la Direction de la Prospective et du Dialogue Public, dont la mission principale est de monitorer l'impact psychosocial des transformations contemporaines de la relation au temps – concernant notamment les phénomènes d'accélération –, à travers la mise en réseau de spécialistes venant des domaines les plus divers. La lecture de cette publication récente m'a amené à constater que si l'accélération a touché quasiment tous les domaines de la vie moderne, la temporalité de l'application de la philosophie, elle, n'a pas accéléré d'un pouce. Il est en effet difficile de ne pas sourire devant l'enthousiasme des fonctionnaires de l'État français devant les constats supposés novateurs du sociologue allemand Hartmut Rosa, mais dont les lecteurs d'un Jean Baudrillard par exemple savent bien qu'ils comptaient déjà pour les acquis de base de la critique sociologique d'il y a 30 à 40 ans. Bien entendu, ce hiatus temporel dans la réception – qui d'ailleurs semble être lui-même un symptôme prégnant de l'accélération – n'enlève rien ni à la valeur des constats en question, ni au caractère hautement significatif du fait qu'après la métamorphose du temps en marchandise dans le capitalisme tardif, sa *gestion* fait désormais partie intégrante de la planification étatique. Toutefois, pour ne pas dévier de mon sujet, je me concentrerai sur un des leitmotiv qui fascinent de toute évidence les éditeurs de la Revue de Presse du Bureau des Temps, à savoir la corrélation entre un ensemble de phénomènes difficilement distinguables, tels la dépression, le *burn-out*, le *break-down* la fatigue chronique, les suicides au travail, etc, et l'accélération, c'est-à-dire l'hyperactivité sociale contemporaine ayant pour seul but la maximisation du profit des entreprises. Les sociologues ne se bornent pourtant pas à constater cette corrélation. Ils en donnent également une explication, qui diffère peu de celle préconisée par le critique acerbe et pessimiste de l'auteur de *La société de consommation* :

« La fatigue (ou "asthénie") (...) du citoyen de la société post-industrielle n'est pas loin de la grève larvée, du freinage, du "slowing down" des ouvriers en usine, ou de l' "ennui scolaire". (...) [L]a fatigue n'est pas de la passivité opposée à la suractivité sociale extérieure – c'est au contraire *la seule forme d'activité* opposable dans certaines conditions à la contrainte de passivité générale qui est celle des rapports sociaux actuels. L'élève fatigué, c'est celui qui subit passivement le discours du professeur. L'ouvrier, le bureaucrate fatigué, c'est celui à qui on a ôté toute responsabilité dans son travail. L' "indifférence" politique, cette catatonie du citoyen

moderne, c'est celle de l'individu à qui toute décision échappe, ne conservant que la dérision du suffrage universel. »¹

L'opération principale de cette lecture des phénomènes considérés pathologiques entraînés par la transformation du mode de vie de l'homme moderne consiste à interpréter le manque d'un phénomène comme le signe de sa présence redoublée. La fatigue, la déprime, ne sont de la passivité qu'en apparence : si l'on y regarde de plus près, elles sont en fait le seul type possible d'activité dans les conditions d'une réalité dont les surfaces foisonnantes dissimulent une immobilité profonde. Il s'agit là en réalité d'une variante moderne du motif herméneutique pascalien consistant d'une part à assimiler l'ainsi dit « affairement quotidien » au divertissement, et d'autre part de comprendre ce dernier comme symptôme de l'ennui des profondeurs, déterminant en filigrane toute activité et passivité humaine possible. C'est ainsi que Baudrillard et ses héritiers contemporains considèrent entre autres la passivité politique du citoyen moderne comme la seule réponse adéquate à un monde où toute expectative utopique ne peut être qu'un leurre dont il s'agit de libérer la conscience des hommes afin de garder le peu de choses qui reste encore de la dignité humaine.

L'adoption de ce motif herméneutique influe également sur la compréhension que l'on peut avoir d'un deuxième lieu commun de notre époque, qui est celui de la « mort de l'utopie » ou encore de la « fin de l'histoire ». Dans son article paru dans la Revue de Presse du Bureau des Temps, Hartmut Rosa met expressément en cause dans la massification actuelle des troubles psychologiques l'effacement de la dimension utopique de la conscience de l'homme de l'hypercivilisation contemporaine. Aussi son diagnostic constate-t-il

« la perte de la perception d'un mouvement orienté du soi ou de la vie à travers le temps. (...) [O]n ne justifie plus les changements avec la promesse d'un futur plus juste, plus libre ou meilleur, mais par la menace qu'en l'absence de changement, nous perdrons nos chances d'avenir. (...) Ce qui manque est toute perspective d'avenir (...). [A]lors que l'époque moderne fut animée jusqu'à grande partie du 20^{ème} siècle par la promesse d'une plus grande liberté et d'une qualité de vie plus élevée qui aspiraient l'ensemble de la société vers l'avant, aujourd'hui l'humanité ne semble s'attendre ni individuellement ni collectivement à une amélioration de sa vie. (...) [L]a pression monte sans cesse (...), mais elle ne se traduit plus par un mouvement vers l'avant. [Ainsi, les gens aujourd'hui] n'ont pas de but devant les yeux, mais sentent un montre derrière eux. » (p. 19.)

Aussi pertinente que peut être ce genre de description au niveau des détails, il souffre d'après moi d'une grave contradiction interne. De deux choses l'une en effet : ou bien l'on décrète la mort de l'utopie – c'est-à-dire la disparition de la force de motivation exercée sur la conscience des citoyens par une fin à atteindre grâce aux efforts fournis dans le présent – et alors on renonce à expliquer le fait que malgré tout le système arrive à arracher le consentement des individus nécessaire à son fonctionnement ; ou bien l'on persiste dans le schéma moderne de l'interprétation du fonctionnement des systèmes politiques et économiques – mais alors l'utopie n'est pas morte. Si elle l'est quand même, alors on doit cesser de l'utiliser comme principe interprétatif de l'activité et de la passivité citoyenne ; en revanche si elle est toujours en vie, c'est alors à la description de ses formes d'apparition actuelles que la sociologie compréhensive devrait s'atteler. Hartmut Rosa, comme beaucoup d'autres auteurs, se balance entre les deux positions : pour eux, dans la pratique, l'utopie est bien morte, mais dans la théorie, ils ne peuvent pas renoncer à sa puissance d'explication des phénomènes sociopolitiques.

¹ Jean Baudrillard, *La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Denoël, Paris, 1970, pp. 293-294.

A ma connaissance, le seul auteur contemporain qui ait affronté ce paradoxe avec succès est Jacques Rancière. S'il y est arrivé, c'est parce qu'il a pris en compte une la co-appartenance tout à fait fondamentale, mais malheureusement quasiment jamais pris en compte (à l'exception de Paul Ricœur), des éléments *idéologiques* et *utopiques* d'une *même* conscience politique. Ainsi Rancière ne se contente-t-il pas de dénoncer ce qu'il appelle l'*idéologie du consensus*, mais montre également avec brio la force motivationnelle de cette idéologie, en exposant précisément son élément utopique. Selon Rancière en effet, née à la suite de l'effondrement de l'Union Soviétique, l'idéologie du consensus, partagée de nos jours par les grands partis politiques qui occupent le devant de la scène dans les États de droits occidentaux, consiste à ajuster

« deux propositions sur l'état du monde : l'une dit que nous sommes enfin en paix, l'autre énonce la condition de cette paix : la reconnaissance qu'il n'y a que ce qu'il y a. En cette coquille de noix peuvent se résumer les argumentations développées au compte de la fin des utopies ou de l'histoire. Il y aurait eu un temps de la guerre : le temps où l'on voulait qu'il y eût plus que ce qui était : non pas seulement des groupes économiques mais des classes sociales, non pas seulement une population, mais un peuple, non pas seulement des intérêts à accorder mais des mondes en conflit, non pas seulement le futur à prévoir mais l'avenir à libérer. Nous serions en paix pour nous être libérés de tous ces suppléments ou de tous ces fantômes, pour savoir désormais que seul est ce qui est. »²

L'inflexion de la question propre à Rancière intervient là où est montré en quoi consiste le caractère proprement idéologique – c'est-à-dire intérieurement contradictoire – de cette position, qui consiste d'un côté à déclamer haut et fort la désuétude d'une croyance au temps comme porteur d'un sens et d'une promesse, et de l'autre à recourir précisément à cette croyance, certes sous une forme dégénérée et larvée, mais néanmoins identique. En effet, quel est le fondement commun des arguments au profit de la gouvernance technocratique, du réalisme politique, de la nécessité des mesures d'austérité, de la flexibilisation du temps de travail, de la formation continue, si ce n'est la croyance dans le Temps ? Certes, il s'agit d'un temps qui ne prend plus la figure de l'appât que l'on pose devant l'âne, mais bien celle du monstre derrière nous, décrite évoqué par Hartmut Rosa. Cependant, cela n'empêche nullement que comme l'écrit Rancière,

« [n]os gouvernants et nos sages réalistes reprennent aujourd'hui la même chanson que les utopistes honnis. Il est vrai qu'ils nous promettent bien peu, par comparaison avec eux. Mais à ce peu ils mettent la condition maximale. Pour que nous ayons l'an prochain 0,2 % de croissance en plus et 2 % de chômeurs en moins, il faut que nous nous mobilisions à temps complet (...). Il faut que nous devenions flexibles. »³

La stratégie argumentative de Rancière est remarquable dans la mesure où elle ne consiste pas en une exaltation nostalgique ou déphasée de l'utopie contre le moche réalisme de l'époque actuelle, mais en la monstration de ce qui précisément demeure encore de la réalité de l'utopie dans l'idéologie même des temps consensuels, c'est-à-dire ce que Karl Mannheim a pour la première fois nommé une *utopie conservatrice*. En rappelant qu'une promesse négative est toujours une promesse, que la volonté de sauvegarder le *status quo* est toujours une volonté, Rancière attire l'attention sur la nécessité primordiale de distinguer entre deux sens du terme d'utopie. Au sens classique et de manière très grossière, l'utopie est un genre littéraire décrivant des mondes possibles où les vices du nôtre seraient corrigées ; dans ce cas, l'utopie est une construction imaginaire close sur elle-même, qui peut néanmoins

² Jacques Rancière, *Chroniques des temps consensuels*, Paris, Seuil, 2005, p. 8.

³ *Ibid.*, p. 22.

exercer quelque attrait sur les lecteurs peu réalistes, friands de la littérature fantastique. Cet attrait peut d'ailleurs aller jusqu'à des psychoses collectives à vaste échelle, telle que le marxisme bolchévique, menant à la fondation d'États criminels soi-disant socialistes. C'est précisément cette première interprétation de l'utopie qui est aujourd'hui véhiculée par ces chantages de la « fin de l'histoire » que sont les idéologues du consensus.

Ce n'est évidemment pas le sens que donne Rancière à la notion d'utopie. Dans sa deuxième acception – explicitée par Karl Mannheim dans son œuvre maîtresse intitulée *Idéologie et utopie* – l'utopie dénote la structuration temporelle d'une conscience humaine. Selon Mannheim, une conscience peut être qualifiée d'utopique dans la mesure où la forme de l'expérience vécue, la forme de l'action, le mode de réflexion et surtout, la forme du vécu du temps historique, s'organisent à partir des désirs, des attentes et des fins que cette conscience se donne sous la forme précisément de son utopie – *dans la mesure donc où c'est à partir de ces désirs, attentes et fins qu'elle confère un sens à l'enchaînement de ses expériences*. L'utopie apparaît ainsi comme « le principe architectonique du temps historique », l'articulation primaire *a priori* de la compréhension du train du monde comme totalité de sens, c'est-à-dire comme Histoire⁴. N'en déplaise aux nostalgiques des grandes utopies, en ce sens précis l'utopie conservatrice du consensus, décrite par Rancière, est belle et bien une utopie – même si l'on entrevoit par ailleurs son caractère idéologique.

Bien, allez-vous me dire : l'utopie n'est donc pas morte. Mais si c'est tout ce qu'il en reste, faut-il nous en réjouir pour autant ? Sans doute pas. Mais il importe d'autant plus de comprendre ce que nous sommes en train de perdre avec son effacement graduel que les approches que j'ai critiquées dans mon intervention ne l'aperçoivent pas avec suffisamment de clarté. Dans son ouvrage de 1970 sur la société de consommation Jean Baudrillard consacrait un chapitre à la question de la violence due à l'anomie dans les sociétés d'abondance, mais n'en livrait aucune analyse expressément politique ; Hartmut Rosa de son côté insiste bien sur les conséquences psychopathologiques de l'accélération, dont la cause serait la mort – comme on l'a vu, fantasmée – de l'utopie, mais laisse complètement de côté les incidences socio-politiques de l'état de faits qu'il décrit. Or, l'analyse de ce problème réellement existant qu'est l'affaiblissement graduel de la conscience utopique – à l'exception de celle conservatrice – constitue précisément le deuxième point fort de la pensée politique de Jacques Rancière. Ses ouvrages montrent en effet qu'au fur et à mesure que s'abaisse la tension utopique, l'État se réduit de plus en plus à la pureté de son essence, c'est-à-dire à l'État policier. Comme dit Rancière, « [l]a communauté de sentiment qui soutient cet État et qu'il gère à son profit, avec l'aide de médias qui n'ont pas même besoin de lui appartenir pour soutenir sa propagande, c'est la communauté de la peur. »⁵ Dans l'État consensuel dans sa forme achevée, l'insécurité devient le mode de gestion principal de la vie collective, dont l'unique but réside en sa propre perpétuation à tout prix à travers la reproduction des circonstances mêmes qui l'entretiennent – c'est-à-dire précisément le sentiment de l'insécurité⁶. Le véritable danger qui réside dans l'effacement de l'utopie, et qui n'est pas abordé par les auteurs sus-mentionnés, c'est ce que j'appellerais la fascisation de nos États.

Mais la question se pose tout naturellement : d'où vient cette peur, d'où vient cette insécurité menant à la fascisation ? Nous le savons, il existe un certain nombre de réponses canoniques à cette question qui n'a cessé de tracasser les théoriciens de tous bords depuis au moins la fin du XIX^{ème} siècle. Mon but n'est pas de les recenser ni à les discuter. Je voudrais plutôt montrer en quoi la démarche que j'essaye d'élaborer dans ma thèse permet de jeter quelque lumière sur cette problématique épineuse. D'après ce que j'ai dit jusqu'ici, il peut

⁴ Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, trad. Jean-Luc Évard, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006, pp. 171-172.

⁵ Jacques Rancière, *Chroniques des temps consensuels*, op. cit., p. 164.

⁶ *Ibid.*, p. 167.

paraître tentant de risquer l'hypothèse suivante : si la montée de cette angoisse sans nom faisant basculer les démocraties occidentales vers une réémergence du fascisme est visiblement corrélative de la disparition graduelle de la conscience utopique, alors il semble assez plausible que la dernière soit la cause de la première. Si cette hypothèse n'est pas totalement fautive, je ne crois pas qu'elle soit tenable sous cette forme simpliste. Pour expliquer la montée du sentiment d'insécurité et son rapport à l'utopie, il faut que je discute une notion que j'ai utilisé mais que je n'ai pas explicité, à savoir la notion d'idéologie. Pour ce faire, c'est encore au protagoniste de ma thèse que je vais recourir, c'est-à-dire à Karl Mannheim.

Selon Mannheim, afin de comprendre toute la richesse du concept d'idéologie, c'est avant tout son *histoire* qu'il convient de questionner. Je vais maintenant essayer d'articuler brièvement quelles sont les étapes décisives de l'histoire du concept d'idéologie et en quoi consiste la complexité de ce phénomène.

Le concept moderne de l'idéologie a deux sources selon Mannheim. La première de ces deux sources est d'ordre anthropologique et concerne la méfiance et le soupçon que l'homme a de tout temps ressenti envers les agissements de ses semblables. Mais c'est seulement au moment où ce soupçon pour ainsi dire « naturel » devient *méthodique* que l'on peut parler de soupçon d'idéologie. En quoi consiste le devenir-méthodique de la méfiance ? Il consiste à « *fonctionnaliser* » les énoncés et les agissements de l'adversaire. La fonctionnalisation désigne l'appréhension du fait que la *source* de la non-véracité ou de la non-fiabilité des énoncés et des agissements de l'adversaire ne résident pas dans ses caractéristiques individuelles, mais sont la *fonction* d'un *facteur social* et encore davantage *politique*. Ainsi, tel individu voit les choses de telle ou telle façon parce que ses intérêts lui font voir la réalité de manière oblique. Le bon mot de Machiavel qui dit qu'on parle différemment sur l'agora que chez soi exprime assez bien l'entrée du soupçon d'idéologie sur la scène politique moderne. Cette première acception de l'idéologie peut être appelée *régionale* ou *psychologique* dans la mesure où elle dénote la présence dans la conscience de l'adversaire d'une *région aveugle au plan psychologique*, une distorsion de la vision causée mécaniquement par la situation sociopolitique de l'adversaire, distorsion qui ne concerne toutefois pas sa structure mentale en tant que telle, et qu'il est donc possible de corriger, par exemple en induisant chez lui un changement de perspective.

La seconde source du concept de l'idéologie moderne, elle, n'est pas d'ordre anthropologique, mais plutôt philosophique et historique. Il n'accuse pas le devenir-méthodique d'un soupçon naturel, mais un processus historique bien connu : à savoir la *dislocation de l'unité ontologique objective de l'image du monde* telle que la pensée du Moyen Âge se la représentait. Dislocation qui, dans l'interprétation mannheimienne, appela la tentative de sauvegarder ou de retrouver dans la mesure du possible l'unité en question. C'est cette tentative qui aurait motivé selon le sociologue la naissance de la *philosophie de la conscience kantienne*, cette dernière garantissant la cohérence de l'expérience vécue du monde par l'*unité du sujet* qui ne se contente pas d'acquiescer aux principes des formes prises par le monde, mais qui, pour beaucoup, les produit spontanément à partir de soi. Dès lors, le monde n'existe plus comme « monde » que rapporté à un sujet, d'où il découle qu'à partir de Kant, *pour l'image que se fait un sujet du monde* – c'est-à-dire pour ce qu'on appellera plus tard sa *Weltanschauung* –, plus généralement pour l'expérience qu'il peut en avoir, *l'activité consciencielle est constitutive*. On a donc là, nous dit Mannheim, les *germes* de ce qui deviendra dans l'œuvre de Marx et Engels, et selon la terminologie mannheimienne, le *concept total* ou *compréhensif* de l'idéologie. *Total*, dans la mesure où une critique qui s'exerce à l'égard de la *Weltanschauung* de l'adversaire – notamment celle du bourgeois –, entend taxer d'idéologique la *totalité du champ de conscience* de l'adversaire, y compris ses catégories logiques, et pas seulement l'une ou l'autre de ses

affirmations ; *compréhensif* dans la mesure où le champ de conscience de l'adversaire inclut les conditions de possibilité même de son accès au monde, donc la compréhension qu'il peut en avoir. Ce qui manque encore à ce concept pour devenir l'une des armes intellectuelles principales du prolétariat en lutte, c'est d'une part l'*historicisation* de la notion – accomplie par Hegel concevant désormais l'unité du sujet et de l'image du monde comme se transformant sans cesse dans le devenir historique – et d'autre part sa « *sociologisation* », advenant avec le marxisme et l'idée selon laquelle ce n'est plus l'« esprit du peuple », mais la *classe* qui doit être considérée comme étant le déspositaire de la conscience désormais historicisée. Avec l'avènement du marxisme, le concept régional ou psychologique de l'idéologie – consistant à débusquer les causes sociopolitiques de la non-fiabilité des assertions de l'adversaire – *fusionne* avec le concept total ou *compréhensif*.

Or, et c'est tout-à-fait décisif du point de vue de notre problème, ce que Mannheim montre est que ce mouvement historique qui part de la naissance du soupçon d'idéologie se fondant sur la méfiance naturelle que l'homme ressent envers son adversaire, qui passe par l'avènement de la philosophie de la conscience kantienne et de la philosophie de l'histoire hégélienne, et culmine dans la critique marxienne des idéologies, ce mouvement historique *ne s'arrête pas à ce stade*. En effet, bien que d'origine marxienne, la critique totale ou *compréhensive* des idéologies ne pouvait pas rester l'apanage d'une seule classe sociale : très rapidement, tous les partis politiques et tous les mouvements sociaux, qu'ils soient de gauche ou de droite, commencent à l'utiliser les uns contre les autres. La critique des idéologies au sens total devient une arme politique à vocation universelle : désormais aucune perspective « ne peut démasquer les autres en les déclarant idéologiques sans que ces dernières n'en fassent autant » (p. 63.) Il s'opère ainsi ce que Mannheim appelle la *généralisation* de la critique des idéologies, qui aura des conséquences incomparablement plus importantes que n'importe laquelle des stades précédents de l'évolution de la politique moderne.

Le démasquage généralisée auquel les diverses perspectives soumettent les autres et auquel elles sont elles-mêmes constamment soumises amène la prise de conscience du *caractère nécessairement idéologique de sa propre perspective*. Or, comme l'écrit Mannheim, ce moment « inaugure inopinément une phase méthodologiquement nouvelle dans l'ensemble de l'évolution de *notre pensée tout entière*. (...) [A] partir de ce point médian, c'est à proprement parler *l'ensemble de notre axiomatique*, de notre *ontologie* et de notre *épistémologie* qui se transforment. » Les conséquences de ce stade vont donc bien au-delà de la sphère politique : elles ont une influence directe sur l'ensemble de la vie sociale. Il est important de reconnaître que la généralisation de critique des idéologies au sens total n'est pas un phénomène qui ne concernerait que les politiciens et un nombre restreint d'épistémologues. Son caractère dévastateur procède précisément de cela qu'elle touche plus ou moins chaque membre de la société, qu'elle met devant un choix jusque là inexistant. A partir de ce stade de l'histoire de la politique moderne, chacun doit en effet composer avec le fait extrêmement *déstabilisant* de la *nécessaire relativité et contingence de toute perspective* non seulement politique, mais également morale, religieuse, historique, et ainsi de suite. En m'avancé quelque peu, mon hypothèse est que c'est précisément ici que trouve l'une des origines du *sentiment de l'insécurité* dont je vous parlais précédemment. Mais avant d'y venir, j'aimerais d'abord vous présenter une typologie des réponses que l'on peut, d'après moi, donner face à ce défi. Je distinguerai quatre types de réponse possible.

1) Le premier type, largement le plus répandu, consiste à ignorer le phénomène de la généralisation de la critique des idéologies, de *détourner son regard* et vivre *comme si* de rien n'était. A mon sens, lorsque Baudrillard parle de catatonie politique du citoyen moderne, c'est-à-dire de la *passivité* citoyenne, c'est plutôt dans cette attitude *sceptique* de défense qu'il faudrait en chercher les raisons.

2) Le deuxième type de réponse est celle des *relativistes* en tout genre, ou encore des nihilistes, concluant de l'impossibilité d'un critère de validité absolu à la relativité de toutes les perspectives.

3) Le troisième type de réponse consiste en une dénégation différente de celle qui caractérise le scepticisme politique et peut être décrite comme la *négation expresse de la relativité et de la contingence de toute perspective*, accompagnée de l'*hypostase* ou de l'*absolutisation* de la perspective propre. C'est là, me semble-t-il, l'attitude qui sert de fondement aux diverses formes de fondamentalismes, ainsi qu'aux comportements chauvins, excluant et haineux. C'est la le berceau de ce que Jacques Rancière décrit comme le *rassemblement haineux et effrayant de gens effrayés autour de l'Un qui exclut*.

4) Enfin, le quatrième type de réponse sera donné par ceux qui décident de persévérer au milieu du tourbillon de la crise en tirant toutes les conclusions politiques, épistémologiques et éthiques. Il s'agit ici de personnes qui, même dans la difficile situation induite par la généralisation de la critique des idéologies, décident de rester fidèle à leurs utopies respectives, mais comprennent en même temps qu'ils doivent assumer la transitivité de tout savoir historique, tout en s'ouvrant aux autres perspectives et attitudes, reconnaissant que seule cette ouverture aux perspectives opposés peut les aider à toujours dépasser le particularisme de leur propre position – en d'autres termes que seules les perspectives opposées peuvent compléter la leur. Cette attitude est appelée par Karl Mannheim le *relationnisme dynamique*.

Afin de saisir où se situe précisément la différence entre cette perspective et la précédente, je reviendrai à ma problématique initiale, qui est le rapport entre les modalités de l'action et la temporalisation de la conscience humaine. Mon hypothèse consiste ici à dire que ce qui différencie une attitude qui hypostasie et absolutise sa propre position et celle qui essaye de la dépasser tout en la maintenant (*cf. Aufhebung*) grâce à sa confrontation aux autres perspectives est que là où la première tente d'effacer la nécessité de décider de son rapport à l'idéologie, le deuxième accepte la nécessité de la constante auto-transformation en mettant sans cesse son idéologie à l'épreuve des autres. Cette dernière position, celle du relationnisme dynamique implique un concept de *réalité* différent de celui que suppose l'absolutisation de sa propre perspective. En empruntant la formulation à Hans Blumenberg, le concept de réalité du relationnisme dynamique est un « contexte ouvert en accord avec lui-même, où la réalité est toujours le résultat d'un processus de réalisation, d'une fiabilité qui se maintient dans le temps sans être jamais définitivement assurée, d'une consistance jamais close et donc toujours rapportée au futur tout entier (...). »⁷ Sur cette base, il est possible de dire que le concept de réalité qui sous-tend l'attitude du relationnisme dynamique est de structure utopique dans la mesure où les actions reçoivent leur sens et leur consistance à partir de l'avenir.

Quelle est maintenant la temporalité qui correspond à l'attitude qui essaye d'effacer la nécessité de décider de son rapport à l'idéologie ? Pour poser la question autrement : quel est le procédé suffisamment puissant à même d'effacer la conscience typiquement moderne de ce rapport ? Pour répondre à cette question, je ferai à nouveau recours à Hans Blumenberg, plus précisément à l'expression forgée par lui de la « *mythisation de l'idéologie* ». *Mythiser une idéologie* ? Qu'est-ce à dire ? La réponse est la suivante : la mythisation de l'idéologie consiste en un court-circuitage de la conscience moderne de la temporalité, pour laquelle ce qui est attendu de l'expérience à venir est qu'elle corrige l'expérience actuelle. A l'opposé de ce concept de réalité, le but du procédé de mythisation de l'idéologie est que le réel – tel qu'il est accessible dans et à travers le concept total de l'idéologie – soit *ce qui s'offre comme tel de lui-même dans sa présence actuelle*. Il faut que la conscience adhère complètement et

⁷ Hans Blumenberg, *La raison du mythe*, trad. Stéphane Dirschauer, Paris, Gallimard, 2001, p. 75.

instantanément au réel tel qu'il apparaît de sorte qu'aucune contrainte logique, aucun argument rationnel critique ne puisse venir la déstabiliser.

Mais comment réaliser cet étrange *époque*, ce court-circuit du concept de réalité moderne dont la conscience utopique est redevable ? C'est pour répondre à cette question que tant Mannheim que Blumenberg ont recours à la catégorie du *mythe* telle qu'elle a été élaborée par Sigmund Freud dans *L'Homme Moïse et le religion monothéiste*. Pour offrir une explication rationnelle de l'immense puissance mobilisatrice du phénomène mythico-religieux, Freud a eu recours à la catégorie psychanalytique du « retour du refoulé ». Selon lui, le secret de la force d'attraction du phénomène mythico-religieux réside dans le fait d'avoir compris que tout morceau de passé ayant subi le destin du refoulement et qui revient « exerce une influence incomparablement forte sur les masses humaines et élève une prétention irrésistible à la vérité, contre laquelle l'objection logique reste impuissante »⁸. L'une des causes possibles identifiées par Freud du retour du refoulé est la *ressemblance* très frappante entre des vécus actuels et des vécus refoulés. Dans certains cas, les nouvelles impressions analogues ont le pouvoir de réveiller le refoulé qui sommeille, de sorte à ce que l'énergie de ce dernier s'additionne (se transfère) à celle de l'actuel, mettant hors circuit les lois qui régissent la conscience en temps normaux. Comme l'écrit Blumenberg,

« Une telle mobilisation et un tel transfert d'affects archaïques doivent être à l'œuvre lorsque l'on tente de mythiser des idéologies : ce qui se dispense de toute légitimation rationnelle et doit, bien que n'ayant aucune histoire démontrable, avoir l'aspect de l'archaïque des origines faisant retour doit apparaître comme démesurément puissant et en ligue avec tous les pouvoirs. Car on sous-entend que l' "ancienne vérité" est devenue telle en raison de son caractère véridique, tandis que *la fonction des tardives mythologies fictives consiste à capter l'association de la vérité en faveur de ce qui se donne pour ancien.* (...) »⁹

.
.

.

.

.

Conclusion...

⁸ Sigmund Freud, *L'homme Moïse et le religion monothéiste. Trois essais*, tr. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1986, p. 175.

⁹ Hans Blumenberg, *La raison du mythe*, *op. cit.*, p. 46.