

**UNIVERSITÉ DE STRASBOURG**  
**Sciences Po Strasbourg**

**Crise des Imaginaires**  
*L'avenir en question*

Philippine Régniez

Mémoire de quatrième année d'I.E.P.  
Juin 2015  
Sous la direction d'Elisabeth SLEDZIEWSKI



**UNIVERSITE DE STRASBOURG**  
**Sciences Po Strasbourg**

**Crise des Imaginaires**  
*L'avenir en question*

Philippine Régniez

Mémoire de quatrième année d'I.E.P.  
Juin 2015  
Sous la direction d'Elisabeth SLEDZIEWSKI

## REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à ma directrice de mémoire, Madame Sledziewski pour la confiance qu'elle m'a accordée et les encouragements bienveillants qu'elle m'a prodigués, notamment lorsqu'il s'agit de « mettre le turbo ».

Je souhaite également remercier:

Bertille Sindou-Faurie pour son expertise philosophique,

Corentin Couvidat pour ses conseils avisés et relectures pertinentes, en plus de sa patience à toute épreuve,

Oriane Nething et Thibault Prat pour leur soutien inconditionnel,

Patrick Bird, dont la patience dans les moments les plus sombres de mon mémoire n'a d'égale que celle de Corentin,

Et, mes chers parents, qui m'ont tendrement accompagnée tout au long de cette belle aventure.

*Le sentiment d'humanité de l'avenir. – « Nous autres contemporains, nous commençons tout juste à former, maillon par maillon, la chaîne d'un très puissant futur sentiment – nous savons à peine ce que nous faisons. »*

*Nietzsche, Le Gai Savoir*

## **SOMMAIRE**

Introduction

Section I      Bienvenue dans le désert du réel

Section II     Le présent fait défaut

Section III    Soyons réalistes, demandons l'impossible

Conclusion

## Introduction

### *Avant-Propos.*

Il est plus facile d'imaginer la fin du monde que la fin du capitalisme, assèment Zizek et Jameson. L'industrie du cinéma vient spontanément corroborer cette affirmation : les films sur fond d'apocalypse donnent la part belle aux désastres écologiques ou sanitaires sans toutefois remettre en cause l'économie de marché. C'est le cas dans **LES FILS DE L'HOMME** ou encore, plus récemment, dans **INTERSTELLAR** : le héros, incarnation du bon Texan, défend la conquête des étoiles face à son faible frère, ridicule d'essayer de sauver les derniers champs de maïs du Midwest. Le thème porté par John Kennedy de la « *New Frontier* » et de la conquête des étoiles résonne dans nos imaginaires occidentaux ; la croissance économique est par définition illimitée, et tous les obstacles seront aplanis par une technologie toujours plus performante. Cependant quelques voix dénoncent dans l'espace public l'inadéquation fondamentale qu'il y a à défendre une croissance illimitée sur une planète par définition limitée dans ses ressources. De plus en plus nombreuses et à l'origine de mouvements politiques écologiques plus ou moins radicaux qui fédèrent une partie des électeurs, ces porte-paroles idéalistes se heurtent néanmoins à ce que Fisher appelle le « réalisme capitaliste »<sup>1</sup>, à savoir un processus de décrédibilisation des alternatives proposées, qui sont invariablement taxées d'« utopiques » et leurs hérauts, de « doux rêveurs ».

Avec l'avènement de la société capitaliste et de ce qu'il est convenu d'appeler la « société postmoderne », ce sont les représentations collectives et l'imaginaire des sociétés démocratiques occidentales qui évoluent ; l'objet de cette étude est de s'interroger sur les dynamiques et processus parcourant ces représentations collectives. La question est ici de comprendre comment fonctionne ce « réalisme capitaliste », et quels en sont les effets, dans un contexte où les révolutions technologiques rendent nécessaires, sinon urgents, les questionnements relatifs à l'avenir de l'humanité – quelles limites, si limites il y a, peut-on imposer à la biotechnologie, et quelle(s) responsabilité(s), par exemple.

Inégalités sociales criantes, crise économique, catastrophe écologique : les raisons ne manquent pas pour dénoncer le système capitaliste néo-libéral tel qu'implanté dans les sociétés occidentales contemporaines, mises sous pression par la mondialisation. De l'écart entre le projet capitaliste - vendeur de bonheur et d'accession à la propriété et à la consommation - et la réalité de la fragilisation des liens sociaux, de l'hyper concurrence entre

---

<sup>1</sup> Fisher M, *Capitalist Realism, Is there no Alternative ?* 2009, O Books.

personnes reléguées à leur statut de travailleur<sup>2</sup>, naissent souffrances et frustrations, propices à la construction d'une résistance politique ou d'un projet alternatif porteur. Ces projets existent, bien entendu : centrés autour de la question écologique comme les Zones Autonomes à Défendre de Sivens ou de Notre Dame des Landes en France, le mouvement des 99% ou *Occupy Wall Street* aux Etats Unis, ils sont marqués par une réhabilitation de l'espace local et une territorialisation des enjeux.<sup>3</sup> Précisément, cette caractéristique les rend moins à même de fédérer des foules en transcendant l'intérêt local ; ces mouvements semblent se heurter à une décrédibilisation de la prétention à l'universel, qui avait fait le souffle des grandes idéologies passées et dont il semble qu'il est impossible de se réclamer aujourd'hui. Les projets politiques du XXème siècle avaient su provoquer une politisation des foules qui ne s'arrêtait pas aux frontières, et dont la force de persuasion reste pour le moins fascinante.

En revanche, l'alternative aujourd'hui est multiple, plurielle, locale ; elle a pour atout sa proximité aux intérêts immédiats de ses militants ; mais, il existe autant d'alternatives politiques que de produits dans les supermarchés, depuis que la politique s'est marchandisée. Aujourd'hui, l'alternative politique à la pensée unidimensionnelle<sup>4</sup> s'appréhende dans une logique de marché. Elle perd par là-même son caractère fédérateur, idéaliste, capable de provoquer une *affection* autre qu'adhésion temporaire et indifférente. Réduites à l'état d'expérimentations locales hypothétiques, susceptibles d'être abandonnées dès l'apparition d'une nouvelle *mode* politique, les propositions et expérimentations alternatives au système capitaliste semblent incapables de produire une contre-hégémonie, c'est-à-dire les discours, schèmes cognitifs, représentations produits par la classe aliénée et non fruits de la domination de la classe au pouvoir, pourtant identifiée par Gramsci comme la condition *sine qua non* à la révolution et au renversement de la classe dominante.<sup>5</sup>

« *There is no alternative* » : ne pas avoir d'alternative, c'est ne pas avoir de futur. Les mouvements punks des années 1970 – 1980 touchaient cette réalité du doigt en scandant « *No future* ». Si tout change précisément pour que rien ne change, alors la projection dans l'avenir,

---

<sup>2</sup> La vie d'un travailleur au sens économique est en trois temps, comme celle d'un produit : fabrication/éducation, période d'utilité/activité, date de péremption/retraite.

<sup>3</sup> Poupeau F et Tissot S, « Spatialisation des Problèmes Sociaux », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2005/4, n°59, consulté le 25/05/2015 <https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2005-4-p-4.htm>

<sup>4</sup> Marcuse H, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société avancée*, 1964.

<sup>5</sup> Gramsci A, *Carnets de prison*, 1996, Paris : Gallimard, Trad. Aymard M. et Bouillot F.



et le travail d'anticipation, voire d'imagination, ne sont plus nécessaires. Valéry l'avait bien compris et écrivait déjà en 1945 « *Le temps du monde fini commence* »<sup>6</sup> : l'horizon temporel se rétrécit.

Dès lors, quels sont donc les liens entre la formidable faculté de l'homme à imaginer, à inventer un autre monde et les dynamiques ou mécanismes à l'origine de cette limitation des horizons temporels ?

### 1. Cadre analytique.

#### *1. La société-monde libérale de marché depuis les années 1970.*

L'utopie, à l'origine genre noble de la littérature, prend le caractère péjoratif qui nous est familier. Seule la critique (dystopique) reste en apparence possible. À celle-ci se pose le problème suivant : comment être constructive à l'heure de la déconstruction ? Concepts, valeurs, rien ne résiste au mouvement général de fragmentation, d'éclatement caractérisant la société postmoderne. Dès lors, comment proposer des alternatives ? Représentations collectives, langage, discours, relations humaines : tout est politique et rien ne doit résister à l'analyse. D'après Lampedusa : « *Il faut que tout change pour que rien ne change* ». <sup>7</sup> Le discours politique n'a jamais été aussi réformateur que depuis la fin des années 1960, date d'entrée des sociétés occidentales dans la société de consommation – date subjective puisque la société de consommation n'a pas d'avènement défini et est un processus, sans réel début ni fin – comme s'il faisait sien cette maxime. Tout change, tout le temps ; **LA SOCIÉTÉ DE CONSOMMATION**<sup>8</sup> analysée par Baudrillard dénonce en 1970 cet attrait perpétuel pour le nouveau, le neuf, en relevant le paradoxe qu'il y a à être *toujours* (perpétuellement) attiré par ce qui n'a *jamais* été fait. Dans l'art, reproduire, ne pas être original est la marque d'un « conformisme » qui dénie le statut d'artiste à quiconque ose copier. Le nouveau rôle de l'artiste est de repousser sans cesse les limites, et c'est à qui ira le plus loin dans la provocation. Ce bouillonnement est la marque de la fin des années 1960, et du début de la décennie 1970 ; pourtant, n'est-ce pas, paradoxalement, au moment où tout est politique, où on se doit de faire la révolution partout et tout le temps que s'amorce la désaffection pour la politique, et l'indifférence caractéristique de notre société ? Comme le souligne Ferry, « mai

---

<sup>6</sup> Valéry P., *Regards sur le monde actuel*, 1931.

<sup>7</sup> Lampedusa, *Le Guépard*, 1958, Paris : Seuil.

<sup>8</sup> Baudrillard J., *La Société de Consommation*, 1970, Paris : Éd. Denoël, 318p.

68, malgré ou plutôt à travers les projets communautaires et collectifs qui s'affichaient de toute part, [a] pu, non pas interrompre, mais bien renforcer comme jamais auparavant les tendances des sociétés modernes à l'individualisme. »<sup>9</sup>

Lipovetsky qualifie cette évolution de « narcissisme systémique », c'est-à-dire un processus de « *décrispation des enjeux politiques et idéologiques et un surinvestissement concomitant des questions subjectives* ». <sup>10</sup> Mai 1968, davantage qu'une « brèche » a été « l'épiphénomène d'une lame de fond suscitée par les sociétés démocratiques, et, en un sens, pour servir leurs propres fins. Envisagé du point de vue de ce repli sur la sphère privée qui caractérise les années 1980, mai 68 n'apparaît guère comme une parenthèse délaissée par paresse mais plutôt comme un mouvement dès l'origine fondamentalement individualiste. » <sup>11</sup> Il s'agit là du signe manifeste « de la désertion et de l'indifférence travaillant le monde contemporain : révolution sans finalité, sans programme, sans victimes ni traîtres, sans encadrement politique, mai 68, en dépit de son utopie vivante, reste un mouvement laxiste et décontracté, la première révolution indifférente, preuve qu'il n'y a pas à désespérer du désert. » <sup>12</sup> Pour Lipovetsky, commence alors « l'ère du vide », caractérisée par l'indifférence, le narcissisme, le surinvestissement de soi, l'apathie politique. « L'aliénation analysée par Marx, résultant de la mécanisation du travail, a fait place à une apathie induite par le champ vertigineux des possibles et le libre-service généralisé ; alors commence l'indifférence pure, débarrassée de la misère et de la « perte de réalité » des débuts de l'industrialisation. » <sup>13</sup>

Depuis cette période, s'est donc institutionnalisée une désaffection du politique, qui résulte du repli sur la sphère privée et la quête individuelle du bonheur promis par la consommation. « Les modernes, affirmait Nietzsche, se plaisent à dire qu'ils ont inventé le bonheur. [...] [À] compter du XVIIIème siècle la question du bonheur acquiert une signification nouvelle ainsi qu'un relief exceptionnel dans le paysage de la vie intellectuelle et culturelle. Luttant contre la croyance en la corruption de la nature humaine, réhabilitant l'épicurisme, les plaisirs et les passions, les hommes des Lumières ont élevé le bonheur terrestre au rang d'idéal suprême. De livre en livre, le même postulat est énoncé : *l'homme est*

---

<sup>9</sup> Ferry L, « Interpréter Mai 68 », *Pouvoirs*, n°39, 1986, p.12.

<sup>10</sup> Lipovetsky G, *L'Ère du Vide*, Paris : Folio Essais, 1983, p.64.

<sup>11</sup> Ferry L, « Interpréter Mai 68, » *Pouvoirs*, n°39, 1986, p. 10.

<sup>12</sup> Lipovetsky G, *Ibid*, p.64.

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 60.

*né pour être libre et heureux.* »<sup>14</sup> Cette quête prend place dans un monde désenchanté pour lequel la science et le progrès, notamment technique, permettent d'atteindre ce Graal.

La science valorise en effet la connaissance, en tant qu'elle permet d'améliorer continûment le bien-être des hommes à travers une « infinité d'artifices ». L'homme, en réduisant le nombre d'inconnues, *gagne la maîtrise du temps*. La religion du progrès est la foi en ce que l'homme peut se rendre « maître et possesseur de la nature »<sup>15</sup> : cette maîtrise est la première étape vers le bonheur. « L'idéologie du capitalisme de consommation constitue une figure tardive de cette foi optimiste dans la conquête du bonheur par la technique et la profusion de biens matériels. Simplement, le bonheur n'est plus pensé comme futur merveilleux mais comme présent radieux, jouissance immédiate toujours renouvelée, « utopie matérialisée » de l'abondance. Non plus la promesse d'un salut terrestre à venir, mais le bonheur tout de suite, délesté de l'idée de ruse de la raison et de la positivité du négatif. La plénitude exaltée par les temps consuméristes ne relève plus d'une pensée dialectique : elle est euphorique et instantanéiste, exclusivement positive et ludique. Le discours prophétique a été relayé par le sacre du présent hédoniste véhiculé par les mythologies festives des objets et des loisirs. »<sup>16</sup> La société hypermoderne est donc celle qui vend le bonheur individuel et universel à chaque instant ; le bonheur s'achète et se vit au présent. Pourtant, Lipovetsky le qualifie justement d'utopique en ce qu'il masque la réalité d'un monde néolibéral dont les accélérations spatiotemporelles ont créé plus d'insécurité et de désordre, davantage de repli sur soi et de solitude – à l'image de ces publicités pour vêtements, exaltant la beauté et la joie d'un corps jeune et sain, dont les retouches masquent, d'une part les troubles du comportement alimentaire des mannequins et d'autre part, les catastrophes humanitaires qui ont lieu dans les usines asiatiques où sont produits ces mêmes vêtements.

On ne saurait analyser les significations imaginaires de la société contemporaine sans tenir compte de l'hyperconsommation. En effet, le rapport au temps et à l'avenir dont il est question ici doit s'analyser comme le fruit des structures particulières de la société-monde capitaliste contemporaine.

---

<sup>14</sup> Lipovetsky G, *Le Bonheur Paradoxal*, « *Homo Felix : grandeur et misère d'une utopie* », 2006, Paris : Gallimard, p.177

<sup>15</sup> Descartes R, *Discours de la Méthode*, 2000, Paris : GF Flammarion.

<sup>16</sup> Lipovetsky G, *Le Bonheur Paradoxal*, « *Homo Felix : grandeur et misère d'une utopie* », 2006, Paris : Gallimard, p.177

## 2. La postmodernité dépassée : l'ère de l'hypermodernité

Le travail d'imagination de projets politiques alternatifs ne peut pas avoir lieu en dehors de significations imaginaires : elles sont le produit du discours que la société tient sur elle-même et par lequel elle se donne au monde. Le paradigme actuel, fondé sur le temps court, est une idéologie « hors » de laquelle les imaginations alternatives ne sont pas formulables par la société.

Pour l'analyse de ces significations imaginaires, le cadre méthodologique proposé par les théoriciens de la « postmodernité » pose problème. « [Ils] diagnostiquent [...] la fin d'une modernité caractérisée par l'épuisement des grandes utopies futuristes, des visées révolutionnaires et des avant-gardes. Toute la question, néanmoins, est de savoir si le néologisme postmodernité est réellement fondé pour appréhender l'époque historique contemporaine. Nous n'en croyons rien. Tout indique au contraire que, vers la fin des années 1970, c'est un nouveau palier de la modernité qui est franchi. Mais, loin d'un quelconque dépassement de la modernité, celui-ci renvoie fondamentalement à une autre modernité, une sorte de modernité au carré ou superlative. »<sup>17</sup> D'où le terme d'« hypermoderne » proposé par Lipovetsky plutôt que de postmoderne : la postmodernité, avec l'idée de fin de l'histoire qu'elle implique, participe davantage de la production d'une idéologie de la fin des idéologies et donc d'un mécanisme de perpétuation de l'ordre social institué. L'hypermodernité se définit alors ainsi : « Nouvelle modernité qui se lit au travers d'une triple métamorphose touchant l'ordre démocratique individualiste, la dynamique du marché et celle de la technoscience. La société hypermoderne est celle où les forces d'opposition à la modernité démocratique, individualiste et marchande *ne sont plus structurantes* et qui, par là, se trouve livrée à une spirale hyperbolique, à une escalade paroxystique, dans les sphères les plus diverses de la technologie, de la vie économique, sociale et même individuelle. Technologies génétiques, numérisation, cyberspace, flux financiers, mégalo-pôles mais aussi porno, conduites à risques, sports extrêmes, performances, happenings, obésité, addictions : tout grossit, tout s'extrémise et devient vertigineux, « hors limites ». *C'est ainsi comme une immense fuite en avant, un engrenage sans fin, une modernisation outrancière que se donne la seconde modernité.* »<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Lipovetsky G, Serroy J, *L'écran global*, 2007, Paris : Seuil, 347p. (p.51).

<sup>18</sup> Ibid, p. 52. Voir aussi : Lipovetsky G, *Le Bonheur Paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris : Gallimard, 2006 (notamment la première partie) et Lipovetsky G, *Les Temps Hypermodernes*, p. 72-81.

Ainsi, afin de comprendre la « fuite en avant » de la société contemporaine, il faut dépasser la postmodernité, qui renvoie à une société qui a atteint son but, la fin des idéologies, et la fin de l'histoire ; la grande marche en avant vers la modernité des siècles précédents n'a plus lieu d'être. La société postmoderne nie la perfectibilité de l'homme, elle abandonne la sortie de l'état de nature. Là, il s'agit simplement d'admettre que l'homme, dont la liberté et la responsabilité sont toutes relatives, est égoïste et soumis à des pulsions subconscientes incontrôlables. La grille d'analyse postmoderne implique que la société contemporaine soit l'aboutissement d'une grande marche historique parvenues à ses fins. En replaçant la société dans une perspective téléologique de l'histoire, en présentant les conditions postmodernes comme données, on implante des significations et des narratifs qui empêchent toute interrogation sur le bien-fondé de cette société et sur sa légitimité. Plus précisément, le capitalisme, qui se donne comme anhistorique depuis la victoire sur l'idéologie communiste, participe de ce mécanisme qui écarte toute possibilité d'analyse historicisante de la société contemporaine.

Au contraire, la société hypermoderne se situe dans le prolongement de la société moderne et s'analyse comme telle, tout en permettant de prendre en compte son caractère superlatif, né de l'évolution technologique et scientifique qui bouleverse les rapports sociaux et les repères spatiotemporels. La société n'est pas arrivée « au bout » (de quoi, on se le demande) mais, plutôt qu'être en marche vers le progrès, court vers un but incertain : est-ce l'accès au bien-être matériel pour tout le monde ? L'accès de tous, partout, à chaque instant, au bonheur promis par le marché ? Toujours est-il que quelle que soit la fin visée, la société-monde s'y engouffre dans une spirale infernale, abandonnant le projet émancipatoire des Modernes.<sup>19</sup>

### 3. *Rêver le monde de demain.*

L'imaginaire radical est, d'après Castoriadis, « *l'ensemble des significations à travers desquelles le monde prend forme pour l'homme* ». Il recouvre donc le champ des possibles : « toutes les questions formulables par la société considérée peuvent trouver leur réponse dans des significations imaginaires et celles qui ne le peuvent pas sont non tellement interdites que mentalement et psychiquement impossibles pour la société ».<sup>20</sup> Ainsi, l'imaginaire est ce qui

---

<sup>19</sup> Fernandez B, *Le Temps du Monde. Chronostratégies à l'heure de la mondialisation*, 2010, Paris : Paris I Université Panthéon Sorbonne, p.15

<sup>20</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, 1975, Paris : Points, p.8

permet à l'homme de s'interroger, de se projeter dans un devenir, de se livrer à l'exercice de l'utopie ; ni pleinement illusion, ni pleinement réalité, l'imaginaire est un discours, un mode de pensée.

Imaginer une alternative politique, c'est d'abord se poser un ensemble de questions autour de la relation entre le sujet et le monde. De quoi demain sera-t-il fait ? Est certes une question à laquelle personne ne peut répondre ; mais comment le sujet envisage-t-il l'avenir et comment idéalise-t-il le monde de demain ? sont autant de questions permettant de formuler un rapport au futur. Ces interrogations fondamentales font appel à la conscience que le sujet a du temps, temps objectif, comptable mais surtout temps subjectif. La complexité de cette notion, parmi les objets théoriques les plus difficiles à *saisir*, de par sa nature fluide, fait de l'imaginaire un concept paradoxal, reliant le présent et l'avenir. A mi-chemin entre l'illusion et la réalité, l'imaginaire ne semble pas avoir d'effet direct sur le cours des événements ; pourtant, lorsque l'on se livre avec Elias à l'exercice uchronique,<sup>21</sup> l'ensemble des significations imaginaires qui guidaient les acteurs de l'époque dans leurs décisions apparaît comme primordial. « Les utopies peuvent avoir une influence sur l'avenir à condition qu'elles s'articulent à l'un des futurs possibles de la société dans laquelle elles sont produites ».<sup>22</sup> Le paradoxe tient donc à cette ambiguïté de l'imaginaire, ni tout à fait réel, ni tout à fait illusion et réflexion sur l'avenir, au présent. Pourtant le sujet doit admettre que les décisions inconsidérées auront des suites souvent imprévisibles, parfois indésirables, que seule l'imagination lui permettrait d'envisager.

Dans l'hypothèse de la rationalité de l'homme, nous devrions peser le pour et le contre et être capables de nous projeter rationnellement dans l'univers des possibles de façon à prendre en compte le court terme et le long terme. L'expérience quotidienne montre bien les limites de ce postulat : le sujet n'est pas en position de se projeter en permanence dans l'avenir sous peine d'oublier de vivre, quand bien même il en aurait les moyens (la capacité intellectuelle de tout envisager, même l'imprévisible). Non, le sujet ne peut pas prendre de décision dans cette hypothèse de rationalité, mais faut-il évacuer toute question de projection dans l'avenir pour autant ? Décider avant d'agir nécessite tout de même un exercice d'imagination des conséquences potentielles de l'action. Afin que cette opération soit réalisable, il faut procéder à un travail de simplification du monde au moyen justement de significations imaginaires préconçues, présentes dans les éléments de discours et de pensée au

---

<sup>21</sup> Repenser l'histoire au conditionnel : si Hitler n'avait pas été élu en 1933, que ce serait-il passé ?

<sup>22</sup> Elias N, *L'Utopie*, 2014, Paris : La Découverte, trad. Leclerc H. et Woollven M, 151p.

travers desquels le sujet peut réfléchir. Un étudiant se pose des questions sur son futur professionnel ; il veut exercer tel ou tel métier ; il procède à un travail de simplification du réel qui lui permet de se positionner quant à ses choix. L'opération de choix ne peut avoir lieu que parce que le panel d'alternatives est limité dans l'imagination de cet étudiant ; il est soumis à une condition de réalisme, de probabilité. L'illusion doit être allusion à un futur possible du réel.

## 2. Définitions.

### *1. Avenir.*

Le temps est ce « moment singulier dans lequel l'être se transforme pour devenir soi – le temps comme étoffe de notre existence, de notre relation au monde, et donc de notre liberté ». <sup>23</sup> « *Le temps* n'est donc pas un processus réel, une succession effective que je me bornerais à enregistrer. Il naît de mon rapport avec les choses. » <sup>24</sup> Dans l'acceptation phénoménologique du temps, celui-ci participe essentiellement de la construction du sujet : sans « je » pour situer et définir un passé, un présent et un avenir, pas de temps ; le temps n'existe pas en dehors de celui qui le vit. Ce qui relie le monde et le sujet, c'est le temps ; le temps est rapport au monde. C'est pourquoi, comme le souligne Fernandez, la maîtrise du temps est un instrument essentiel de l'exercice du pouvoir contemporain, lequel a pour principal objet le sujet. Selon lui, il existe des dispositifs technologiques de manipulation phénoménologique planétaires, c'est-à-dire un ensemble d'appareils de pouvoir qui ciblent et modifient le rapport sensible de notre conscience au monde. <sup>25</sup>

Si on accepte la vision selon laquelle notre rapport au temps est l'objet de relations de pouvoir, il apparaît que l'avenir, dans sa définition la plus simple de conséquence du présent, est lui aussi l'enjeu de relations de pouvoir. Certes, l'avenir n'a pas de réalité tangible, est insaisissable, mais il n'en est pas moins l'objet de discours – le progrès n'est-il pas synonyme d'une plus grande maîtrise de l'homme sur son avenir ? – qui constituent un enjeu par eux-mêmes.

---

<sup>23</sup> Fernandez B, *Le temps du monde. Chronostratégies à l'heure de la mondialisation*, p.13.

<sup>24</sup> Merleau-Ponty M, *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 470-71.

<sup>25</sup> Fernandez B, *Le temps du monde. Chronostratégies à l'heure de la mondialisation*, *op. cit.*, p. 13-15.

## 2. Imaginaire.

En réalité, lorsqu'on parle ici d'imaginaire, c'est de discours sur l'avenir dont il s'agit. L'avenir en soi, pour le sujet, n'a pas de réalité ; il est ce qui advient perpétuellement, mais dès que l'événement (prévu ou non) se produit, il n'est plus possible de le saisir que sur le mode du passé. Objet de fantasmes, l'avenir est la source d'un grand nombre de discours ; prédictions, suppositions, prophéties, projections... Partout, tout le temps, le sujet se perd en conjectures (« construction intellectuelle d'un futur vraisemblable »)<sup>26</sup>.

L'imaginaire est donc l'ensemble de ces constructions intellectuelles grâce auxquelles le sujet accomplit ce travail de *projection* et au travers duquel s'élabore *son rapport au monde*. Castoriadis le définit ainsi : « l'ensemble des significations à travers desquelles le monde prend forme pour l'homme ». Il s'agit d'« une création incessante et essentiellement indéterminée (social-historique et psychique) de figures/ formes/ images à partir desquelles seulement il peut être question *de* quelque chose ». <sup>27</sup> Il distingue au sein de cette notion deux aspects processuels : un imaginaire *instituant*, lequel s'entend comme une œuvre collective, créatrice de significations nouvelles, qui vient bouleverser les formes historiques existantes. <sup>28</sup> Cet imaginaire est précisément le moyen par lequel la société se crée, c'est-à-dire élabore une image socio-historique d'elle-même, se donne son monde. Ce processus d'institution imaginaire est ce qui permet d'organiser la réalité, d'avoir une prise sur le réel. Le processus d'élaboration de significations imaginaires est essentiel en ce qu'il permet aux sociétés de produire le discours<sup>29</sup> grâce auquel elles pourront agir sur le monde.

Castoriadis ajoute à cela la notion d'imaginaire *institué*, c'est-à-dire non pas l'œuvre créatrice elle-même, mais son produit, soit l'ensemble des institutions qui incarnent et donnent réalité à ces significations, qu'elles soient matérielles (outils, techniques, instruments de pouvoir,...) ou immatérielles (langage, normes, lois,...). Ces deux imaginaires sont en permanence en tension : aucune société ne peut exister sans institutions explicites de pouvoir

---

<sup>26</sup> De Jouvenel B, *L'Art de la conjecture*, 1964, Monaco : éd. du Rocher.

<sup>27</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, 1975, Paris : Points, p.8

<sup>28</sup> Poirier Nicolas, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *Revue du MAUSS*, 2003/1 no 21, p. 383-404.

<sup>29</sup> « Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu. Elle était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par elle, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. » *Prologue de l'Évangile selon St Jean*. Le discours, le verbe, le langage, est ce qui fait exister le monde pour le sujet ; toute action, toute pensée demande le Verbe.



(« imaginaire institué ») mais doit (au sens d'une nécessité ontologique) poser dans le même temps la possibilité de son auto-altération (« imaginaire instituant »)<sup>30</sup>.

L'imagination est donc une faculté positive, remarquable, un *pouvoir de* ou une *puissance* permettant aux sociétés d'avoir prise sur le réel, de le transformer. Ni totalement réelle, ni complètement illusoire, elle est processus de formulation de la réalité, passée, présente et future – réalité subjective qui se donne comme vraie. A ce titre, l'imaginaire joue un rôle prépondérant dans le questionnement politique : *instituant*, il est la formulation de la représentation idéale que la société a d'elle-même ; son fondement en est les significations *instituées*, établies au cours des processus socio-historiques. Toutes les interrogations d'une société donnée portant sur son avenir et sur la représentation idéale qu'elle se fait du monde à venir, ne peuvent donc avoir lieu que dans le cadre de sa faculté d'imagination.

### 3. Idéologie.

Dès lors, comment et par quels outils mettre le doigt sur l'imaginaire en tant que production de significations ? Comment analyser ces mêmes significations ?

Il apparaît que les différentes significations sur lesquelles une société s'institue sont acquises et non innées pour l'homme. En tant que fruit de luttes socio-historiques, on ne saurait penser l'imaginaire sans avoir recours au concept d'idéologie, dans son acception formulée par Althusser : « Une idéologie est un système (possédant sa logique et sa rigueur propres) de représentations (images, mythes, idées ou concepts selon les cas) doué d'une existence et d'un rôle historique au sein d'une société donnée. Sans entrer dans le problème des rapports d'une science à son passé (idéologique), disons que l'idéologie comme système de représentations se distingue de la science en ce que la fonction pratico-sociale l'emporte en elle sur la fonction théorique (ou fonction de connaissance)<sup>31</sup> ». Châtelet signale par ailleurs que l'idéologie est *réifiante* ; elle vise en effet « à faire durer l'état de choses donné » ; elle est donc antihistoriciste par définition<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Poirier Nicolas, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *Revue du MAUSS*, 2003/1 no 21, p. 383-404, *op. cit.*

<sup>31</sup> Althusser L, *Pour Max*, in Gabel J, « IDÉOLOGIE », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 5 avril 2015. URL : <http://www.universalisedu.com.accesdistant.bnu.fr/encyclopedie/ideologie/>

<sup>32</sup> H. Lefebvre et F. Châtelet, *Idéologie et Vérité*, cité in *ibid.*

L'idéologie est donc un système de valeurs, opérant à travers des discours, qui vise à donner une certaine représentation d'une réalité. Ce concept, marqué par des définitions divergentes, certaines négatives (l'idéologie est alors par définition l'ennemi de la philosophie, la représentation fautive qu'il faut éliminer grâce à la dialectique) et d'autres neutres (l'idéologie n'est alors qu'un système de représentations collectives servant les intérêts de certains groupes sociaux prépondérants), permet de concevoir l'imaginaire comme un champ en perpétuelle évolution, traversé de luttes idéologiques. Les significations imaginaires, résultant de luttes socio-historiques, sont elles-mêmes le produit d'idéologies. Un certain groupe social qui, au moyen de la production d'un discours idéologique dominant, s'arrogerait le droit à la définition de la représentation de l'avenir idéale d'une société, parviendrait alors à établir un pouvoir légitimé par ce même discours et durable, car anhistorique.

### 3. Mainmise du capitalisme sur l'imaginaire social.

Ce qui ressort des caractéristiques de la société hypermoderne contemporaine évoquées auparavant est le caractère hégémonique de l'idéologie capitaliste, comme le pressentait Marcuse lorsqu'il évoquait « l'unidimensionnalité » de la pensée. D'après Cox interprétant Gramsci, il s'agit d'une relation sociale de pouvoir particulière dans laquelle les groupes dominants garantissent leur position de privilégiés largement (sinon exclusivement) grâce à des moyens consensuels : c'est-à-dire qu'ils acquièrent le consentement des groupes dominés en articulant une vision politique, une idéologie, qui prétend parler pour tous et dont les croyances font écho à celles répandues dans la culture populaire.<sup>33</sup> Ainsi, les discours et représentations collectives auraient pour fonction la perpétuation d'un ordre social hégémonique et capitaliste, se présentant comme anhistorique et universel ; les significations imaginaires au seul moyen desquelles toute imagination d'une altérité politique peut prendre place sont-elles le fruit de cette domination capitaliste ?

Le concept gramscien d'hégémonie permet de souligner l'importance politique des représentations collectives de la société civile ; dans ce cadre théorique, l'imaginaire joue un rôle prépondérant puisqu'il représente la faculté de puissance de la société sur le réel. Les

---

<sup>33</sup> Rupert M, « Antonio Gramsci », in Edkins J, Vaughan-Williams N, *Critical Theorists and International Relations*, 2009, New York : Routledge, p.176.

interrogations soulevées par l'écologisme radical et plus récemment par Klein<sup>34</sup> sur la compatibilité du système capitaliste actuel et la sauvegarde de la planète mettent en évidence la pertinence du questionnement sur les conditions d'apparition de projets politiques alternatifs dans le champ de l'imaginaire collectif. Ces alternatives politiques ne peuvent trouver de formulation que sur le mode discursif de l'utopie étant donné qu'il permet l'articulation d'un des futurs possibles de la société. L'utopie est donc un enjeu fondamental de l'élaboration des significations imaginaires hypermodernes.

En quoi l'idéologie dominante dans la société hypermoderne, qui postule justement la fin des idéologies, empêche-t-elle l'imagination de projets politiques alternatifs sur le mode discursif de l'utopie ?

---

<sup>34</sup> Klein N, *This changes everything. Capitalism vs the Climate*, New York : Simon and Schuster, 2014, 566p.

## SECTION 1 « BIENVENUE DANS LE DESERT DU REEL »<sup>35</sup>

Il s'agit de mettre en évidence certains des ressorts empêchant la projection d'alternatives réalistes à la société libérale de marché. L'analyse devra porter sur le discours que le capitalisme tient sur lui-même et en particulier le refus de se voir qualifié d'idéologie. A l'inverse, la représentation du capitalisme montre ce dernier comme un discours pragmatique. Comprendre le capitalisme comme une idéologie (malgré le discours hégémonique) permet de souligner un effet de déréalisation du réel (ou d'hyperréalisation) qui a pour conséquence l'érection en modèle du « dernier homme » nietzschéen ou du citoyen cynique. La présentation du monde capitaliste comme monde « post-idéologique » permet en effet de déconnecter les idéaux des actions, de faire régner le pragmatisme, sous couvert d'une hyperréalité de toute façon trop complexe pour que personne ne puisse prétendre à énoncer un idéal universel. En même temps, les nouvelles technologies créent un flux d'informations, qui, juxtaposées, font perdre le « sens des réalités » au profit d'un « effet de réel ». Ces ressorts conjoints contribuent à ériger en norme le citoyen désintéressé de la politique, cynique et narcissique qu'avait décrit prophétiquement Nietzsche.

---

<sup>35</sup> Zizek S, *Bienvenue dans le désert du réel*, 2002, Paris : Flammarion, trad. F. Théron.

## L'idéologie de la fin des idéologies.

La production de significations imaginaires tend à ne pas trouver de remises en cause formulables par la société parce qu'elle est conditionnée par l'idéologie, dont la force est de se présenter comme une réalité vraie et cohérente, c'est-à-dire lucide, anhistorique et an-idéologique. Sa force tient également à sa capacité à absorber la critique voire même à la formuler elle-même : c'est la critique faite par Zizek qui trouve son expression dans la phrase de Churchill « la démocratie est le pire des régimes – à l'exception de tous les autres déjà essayés par le passé <sup>36</sup> » : nous sommes dans un monde se disant « post-idéologique ». Dès lors, on aura beau jeu critiquer la société contemporaine : comme le résume Zue-Nguema, « la grosse ficelle des théoriciens, libéraux au plan économique et réalistes au plan de la théorie politique, consiste à promouvoir la nécessité de ce qui advient mais sans l'inscrire dans une perspective historique rationalisée, pensant ainsi échapper à l'affabulation idéaliste ». Il importe donc de se demander en quoi le discours dominant, qui se veut hétéronome et transcendantal à nos sociétés, résultat d'une nécessité n'ayant rien à voir avec l'idéologie et tout à voir avec une représentation « lucide » du réel, est en fait du ressort de l'idéologie. L'idéologie est entendue dans sa définition gramscienne la plus large et englobe, de ce fait, non seulement les institutions et significations visant à légitimer celles-ci, mais aussi l'ensemble des représentations, perceptions, valeurs et croyances d'une société donnée. En ce sens, l'idéologie capitaliste telle qu'on la perçoit aujourd'hui est un *hegemon* culturel, ce qui ne signifie pas pour autant que d'autres discours ne peuvent trouver à s'exprimer au sein de cette société ; simplement, le caractère hégémonique de l'idéologie capitaliste permet à celui-ci de justifier le statu quo économique, culturel, social comme naturel, inévitable et bénéfique pour l'ensemble de la société.

Comprendre l'hégémonie du discours capitaliste signifie décortiquer dans un premier temps la « postmodernité », c'est-à-dire l'idée que nos sociétés sont arrivées à un temps « post » de l'Histoire, à une « fin de l'histoire ». C'est donc le caractère *hétéronome* au sens de Castoriadis de la société qui est un facteur de légitimation et de perpétuation du discours dominant. Néanmoins, le capitalisme est paradoxal et problématique car il permet, promeut et accepte la critique en son propre sein. Les grands ensembles idéologiques du XXème siècle

---

<sup>36</sup> Winston Churchill, 11 novembre 1947, à Londres, Chambre des communes, dans *The Official Report, House of Commons (5th Series, vol. 444, cc. 206–07)*.

étaient justement réputés pour leur autoritarisme et leur absence d'autocritique. Dans ces conditions, comment un tel système pourrait-il être qualifié d'« hégémonique » ? Pourtant, la position hégémonique du discours capitaliste, dans les sociétés occidentales hypermodernes, est difficilement contestable, que ce soit dans l'ordre interne ou international. La prévalence des logiques marchandes est consacrée dans tous les pans de la société, jusqu'à nos significations imaginaires, modes de pensée, valeurs, représentations.

### A. Un monde « post-idéologique »

Historiquement, depuis la chute de l'URSS et la victoire du capitalisme sur le communisme, s'impose l'idée que le système actuel est transcendantal, que cette victoire était écrite car le capitalisme n'est que la suite naturelle des caractéristiques inhérentes à l'homme, telles que la rationalité, l'égoïsme, la cupidité. Le paradigme dominant est donc celui d'une société qui serait hétéronome, comme l'a souligné Castoriadis, et anhistorique ; faisant ainsi perdre de vue sa contingence. L'analyse géopolitique qui prévaut depuis la chute de l'Union des Républiques Soviétiques Socialistes (URSS) en 1991 est marquée par deux textes fondateurs, qui semblent se contredire mais, pris ensemble, se répondent : ce sont les analyses de Samuel Huntington et Francis Fukuyama. Leurs analyses, combinées à la description déjà ancienne de la société postmoderne, contribuent à faire accepter l'idée d'une « fin de l'histoire », d'un monde qui serait tout simplement « post », c'est-à-dire aboutissement naturel d'un processus plurimillénaire. L'ensemble de ces discours et récits vise en réalité à représenter et légitimer un ordre social contingent ou autonome comme hétéronome et transcendantal. Ainsi, des valeurs fondamentales de ce système, telles que les droits de l'Homme ou la tolérance, se révèlent impossibles à critiquer, révélant par là-même leur caractère profondément hégémonique et affectant la manière qu'a la société de se représenter le monde et elle-même.

#### *1. Fin de l'histoire et choc des civilisations*

Si les thèses défendues par Samuel Huntington et Francis Fukuyama semblent s'opposer profondément quant à la vision du monde décrite par leurs auteurs, elles renvoient en réalité toutes les deux à la représentation d'un ordre mondial débarrassé de toute idéologie ; celle-ci devenant de ce fait un concept amputé de sa fonction analytique et réduit à son sens le plus négatif.

En effet, Huntington concevait l'idéologie comme une contingence propre au XXème siècle, qui n'était pas suffisamment profondément ancrée dans l'identité d'une société et sa façon de se concevoir pour perdurer, contrairement à la « civilisation » qui, d'après lui, est le facteur déterminant des nouvelles relations internationales, de par son caractère pluriséculaire. « [Les différences de civilisation] sont de loin plus fondamentales que les différences entre idéologies et régimes politiques. »<sup>37</sup> La prédiction selon laquelle la politique et l'économie s'effaceraient dans les relations internationales au profit des logiques civilisationnelles ne s'est pourtant pas réalisée. Au contraire, l'économique semble avoir de loin supplanté le culturel et si des processus de repli sur une identité culturelle donnée existent (l'Etat Islamique en est un bon exemple), il n'en reste pas moins que McDonalds est implanté dans 119 pays, que le mode de vie occidental privilégiant les logiques marchandes exerce un pouvoir d'attraction phénoménal sur les peuples des cinq continents et que les services secrets les plus performants d'aujourd'hui opèrent dans le domaine de l'espionnage industriel.

En revanche, Francis Fukuyama soulignait dans son article « La Fin de l'Histoire ? » le triomphe de l'idéologie libérale et la victoire du mode de vie occidental, pointant justement la désormais absence d'alternatives au système politique de l'Ouest : « le triomphe de l'Occident, ou de l'idée de l'Occident, est d'abord évident dans l'épuisement total des alternatives systématiques viables au libéralisme occidental. »<sup>38</sup> Mais l'apport fondamental de son article réside dans son analyse des relations internationales après la chute du régime communiste soviétique ; selon lui, nous sommes arrivés à « la fin de l'histoire », c'est-à-dire « le point final de l'évolution idéologique de l'humanité et l'universalisation de la démocratie libérale occidentale en tant que forme finale de gouvernement humain.<sup>39</sup> » Il prétend ainsi s'inscrire dans une vision hégélienne téléologique de l'Histoire, selon laquelle la marche du Progrès humain culminera dans l'institution finale de la société et de l'Etat rationnel. Pour Fukuyama, avec le triomphe américain sur les Soviétiques, c'est chose faite.

Effectivement, la force d'attraction du mode de vie occidental et sa contagion jusqu'aux sociétés les plus reculées du monde, plaident en faveur du constat de Fukuyama. Le problème tient à ce que la présentation de l'idéologie occidentale comme l'aboutissement de

---

<sup>37</sup> Huntington S. P., « The Clash of Civilisation », *Foreign Affairs*, Été 1993, Harvard : Harvard University Press, p. 25 (traduction par nos soins).

<sup>38</sup> Fukuyama F., « The End of History ? », *The National Interest*, Été 1989, Washington (traduction par nos soins).

<sup>39</sup> *Ibid.*

la marche historique et du progrès humain fait basculer ce qui est de l'ordre de l'autonomie et de la contingence vers l'hétéronomie et la transcendance. Tout d'un coup, ce qui était critiquable et imparfait, puisque de l'ordre de la réalisation humaine, prend une dimension naturelle voire d'origine sacrée ou divine. Le système occidental perd sa qualité idéologique et s'implante ainsi dans les imaginaires comme le fruit d'un processus naturel, anhistorique, dans le sens où il sort du temps humain pour entrer dans le temps de la Nature.

## 2. La légitimation par l'hétéronomie.

Selon l'analyse wébérienne de la société, des institutions données, qui par définition (fonctionnelle) sont appelées à exercer un pouvoir sur les membres de cette société, ne peuvent fonctionner que grâce à des processus de légitimation visant à obtenir le consentement de ces mêmes membres. Weber distingue trois types de légitimations possibles : traditionnelles, charismatiques, rationnelles-légales. Que nous vivions dans des sociétés fondées sur une légitimité rationnelle-légale ne fait aucun doute ; mais d'où vient-elle ? La légitimité qui provient du droit est-elle vraiment rationnelle ? La loi seule permet-elle de légitimer un ordre social ? Ainsi que le rappelle Castoriadis, « on vote à partir d'une réalité fabriquée par le Parlement précédent et qui définit le cadre même de sa mise en cause, ce qui du coup, impose des solutions, du moins des alternatives de solutions, qui ne répondent presque jamais aux vrais problèmes. »<sup>40</sup> La légitimation d'une société ne saurait s'opérer, comme tend à le faire croire l'idéal-type wébérien, hors de toutes significations imaginaires déjà instituées. Dès lors, et quel que soit le type de légitimation qui en résulte, tout ordre social s'instituant vise à s'inscrire dans l'hétéronomie, c'est-à-dire dans le temps naturel, le temps inhumain, et ainsi cherche à faire oublier son essence contingente.

« Qu'est ce que l'autonomie en politique ? Presque toutes les sociétés humaines sont instituées dans l'hétéronomie, c'est-à-dire dans l'absence d'autonomie. Cela veut dire que, bien qu'elles créent toutes, elles-mêmes, leurs institutions, elles incorporent dans ces institutions l'idée incontestable pour les membres de la société que cette institution n'est pas œuvre humaine, qu'elle n'a pas été créée par les humains, en tous cas pas par les humains qui sont là en ce moment. Elle a été créée par les esprits, par les ancêtres, par les héros, par les dieux ; mais elle n'est pas œuvre humaine. »<sup>41</sup> Dès lors, les entreprises telles que *Le Contrat*

---

<sup>40</sup> Castoriadis C, « Encore un effort pour être républicain ! », *Manière de voir, Le Monde Diplomatique*, 2014/10, n°137, p.80.

<sup>41</sup> *Ibid*, p.78



*Social* de Rousseau ont justement pour conséquence d'inscrire un certain mode de gouvernement dans le temps long, en prenant pour point de départ un état de nature fantasmé mais vraisemblable, tout en employant le présent de vérité générale,<sup>42</sup> mode de la nécessité. L'entreprise de réflexion sur l'état de nature, pendant les Lumières, a eu pour conséquence la consécration de la rationalité, toujours en la replaçant dans le temps long – ce qui différencie l'homme des animaux est sa rationalité. Elle a abouti à une certaine forme de légitimité rationnelle-légale, inséparable des significations imaginaires qu'elle a contribué à produire : par exemple, la démocratie athénienne comme forme idéale (et rationnelle) de gouvernement, image dans laquelle se reflètent les aspirations des démocraties occidentales. La conséquence du procès de légitimation de l'ordre social est donc, ainsi que l'a mis en évidence Castoriadis, l'inscription de celui-ci dans des significations imaginaires visant à le représenter comme résultat ou fruit d'un processus anhistorique (dans la mesure où l'histoire est le temps des hommes, temps réel, imparfait) et naturel voire divin (les deux se confondant ou non, selon les sociétés). Les démocraties libérales occidentales n'ont pas échappé à cette forme de légitimation qui fait oublier aux administrés l'idéologie derrière les institutions.

### 3. *Le discours de la mondialisation.*

Le discours entourant le processus de mondialisation en est une belle illustration, tant les études visant à replacer celui-ci dans le long terme sont nombreuses. La mondialisation n'est pas un processus contingent, nous dit-on, mais bien la marche pluriséculaire de l'humanité : « la mobilité est un trait constant de l'humanité depuis des siècles ».<sup>43</sup> Comme le

---

<sup>42</sup> Rousseau J.J., *Du Contrat Social*, 1762, chap. VI : « Or comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autres moyen pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui puissent l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert. [...] « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ? » Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution. Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, *bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues.* »

<sup>43</sup> Fernandez B, *Le Temps du Monde. Critique de la chronostratégie planétaire à l'âge de la mondialisation*, 2010 Thèse d'Etat de Philosophie, Paris : Presses de l'Université Paris I Panthéon Sorbonne, p.73

soulignent Bourdieu et Wacquant, la mondialisation est un double discours, fournissant à la fois les instruments *a priori* et la légitimation *a posteriori* du récit du « nouvel ordre mondial ». « Ce discours double qui, fondé sur la croyance, mime la science, surimposant au fantasme social du dominant l'apparence de la raison (notamment économique et politologique) est doté du pouvoir de faire advenir les réalités qu'il prétend décrire, selon le principe de la prophétie auto-réalisatrice : présent dans les esprits des décideurs économiques ou politiques et de leurs publics, il sert d'instrument de construction des politiques publiques ou privées, en même temps que d'instrument d'évaluation de ces politiques.<sup>44</sup> » La mondialisation est donc une certaine représentation du monde, une phénoménologie qui se pare des atours de la raison, de la science, et donc de la « grande marche du monde », c'est-à-dire la marche inéluctable de la Nature. « Comprendre la mondialisation comme phénomène, c'est comprendre qu'elle correspond d'abord à une résonance entre les événements, qui cristallise une représentation : le sentiment de vivre une ère nouvelle »<sup>45</sup> post-idéologique. « L'accélération de la mondialisation et la fin de la guerre froide fondent ensemble un temps mondial, un temps qui : « à l'échelle de la planète, permet d'accréditer simultanément : que l'ordre du monde change (notion d'évènement) ; que le changement induit par cet évènement permet de distinguer l'avant et l'après (après la chute du Mur, après la Guerre du Golfe, comme on disait "après la chute de la Bastille" ou "au lendemain de la guerre") en donnant au changement le sens de rupture sans retour en arrière possible (notion d'irréversibilité) ; enfin que si tant de changements s'accélèrent et se multiplient, ce n'est pas "par hasard" mais bien parce que la force du marché et l'aspiration à la démocratie se conjuguent "nécessairement" (notion de cohérence). »<sup>46</sup> Les notions de cohérence et d'irréversibilité mises en avant par Laïdi jouent un rôle fondamental dans la constitution du *mythe* de la mondialisation : celle-ci devient un système de significations imaginaires interdépendantes, c'est-à-dire qu'elle fait appel à un imaginaire (celui de la société-monde, par exemple) dont les caractéristiques sont celles du mythe. Celui-ci « se présente sous la forme d'un récit venu

---

<sup>44</sup> Bourdieu P, Wacquant L, « L'import-export de la soumission », *Manière de voir, Le Monde Diplomatique*, n°137, 2014/10, p.76.

<sup>45</sup> Fernandez B, *Le Temps du Monde. Critique de la chronostratégie planétaire à l'âge de la mondialisation*, 2010 Thèse d'Etat de Philosophie, Paris : Presses de l'Université Paris I Panthéon Sorbonne, p. 75.

<sup>46</sup> Laïdi Z, « Le temps mondial. Enchaînements, disjonctions et médiations », *Cahiers du CERi*, n°14, 1996, p.16. Cité dans Fernandez B, *Le Temps du Monde*, p. 76-77.

du fond des âges et qui serait déjà là avant qu'un quelconque conteur en entame la narration. »<sup>47</sup> La mondialisation est donc « un mythe au sens fort du terme, un discours puissant, une « idée force », une idée qui a de la force sociale, qui obtient la croyance. »<sup>48</sup>

Après analyse de la mondialisation en tant que mythe, reposant sur des croyances sociales, il apparaît que les ressorts de la légitimation de la société postmoderne ne sont pas si différents des récits mythologiques d'antan et que, si le mythe d'aujourd'hui se pare des atours modernes de la science, il n'en repose pas moins sur des croyances soigneusement entretenues par les discours des médias, intellectuels et politiques. La force essentielle de la narration de la mondialisation dans le registre mythique est que celle-ci est reconnue pour vraie (c'est là la différence essentielle entre un conte et un mythe<sup>49</sup>).

Ainsi, le mythe de la mondialisation est une des dimensions essentielles du processus de légitimation des sociétés occidentales, en ce qu'il contribue à présenter l'ordre social comme hétéronome, c'est-à-dire obéissant à une loi exogène, non humaine. La remise en cause de l'ordre établi ne peut donc s'opérer que superficiellement, puisque comme le rappelle Antigone, la loi des Dieux (aujourd'hui, notre droit « naturel ») doit toujours primer sur le droit des hommes.<sup>50</sup> Présenter les justifications à l'ordre établi comme transcendantales à ce même ordre revient à faire oublier la dimension idéologique de celles-ci : nos institutions sont le fruit d'un « Réel » n'ayant rien à voir avec l'idéologie et résultant de processus naturels, comme autrefois elles s'appuyaient sur un ordre divin légitimé par l'institution religieuse. Monde désenchanté donc, mais qui n'a fait que remplacer l'ordre divin par l'ordre naturel et scientifique. Néanmoins, il est impossible d'affirmer qu'aucune critique ne trouve

---

<sup>47</sup> Vernant J-P, *L'Univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*, 1999, Paris : Editions du Seuil « Points Essais », p. 10.

<sup>48</sup> Bourdieu P, « Le mythe de la mondialisation et l'Etat social européen », Intervention à la Confédération générale des travailleurs grecs, (GSEE) à Athènes, en octobre 1996. In *Contre-Feux*, 1998.

<sup>49</sup> Pierre SMITH, « MYTHE - - Approche ethnosociologique », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 avril 2015. URL : <http://www.universalis-edu.com/acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/mythe-approche-ethnosociologique/>

<sup>50</sup> « Oui, car ce n'est pas Zeus qui l'a promulguée, et la Justice qui siège auprès des Dieux de sous terre n'en a point tracé de telles parmi les hommes. » Sophocle, *Antigone*, (441 av J-C), trad. R. Pignarre, Garnier Flammarion, 1964.

place dans le monde post-idéologique, au contraire. Il convient donc d'analyser les modalités de remises en question qui ont lieu au sein même de nos sociétés.

## B. La force performative de la critique

*C'est la marge qui tient les pages ensemble.*

*Jean-Luc Godard*

Montrer le capitalisme comme post-idéologique est également rendu possible par ce que Zizek appelle la *force performative de la critique*, c'est-à-dire le discours tenu par le système sur lui-même consistant à admettre et à dire lui-même qu'il n'est pas parfait. Cette idée est exprimée par Churchill, lorsqu'il affirme que « la démocratie est le pire des systèmes, à l'exception de tous les autres ». La fausseté et l'hypocrisie de cette position ont été maintes fois dénoncées ; elle reste néanmoins un ressort efficace de l'obstacle à l'imagination d'une alternative. La particularité de la société d'hyperconsommation réside en ce qu'elle fournit (vend) aux consommateurs des discours autocritiques, ne permettant pourtant pas de créer une résistance *active* mais remplissant plutôt une fonction cathartique.

### *1. Le « moins pire » des systèmes.*

Après les traumatismes totalitaires du milieu du XXème siècle, les démocraties libérales et le capitalisme ont pu – apanage des vainqueurs – réécrire l'histoire et ceci dans le sens d'une promotion de l'idéologie capitaliste revendiquant son imperfection même, non pas le meilleur des régimes « mais le pire, à l'exception de tous les autres ». Ce faisant, il se place du point de vue d'un « Réel » dépourvu de toute idéologie, réel dans lequel toute alternative critiquant le capitalisme serait *in fine* assimilée aux totalitarismes. On évoque chez les libéraux, par exemple, la menace d'un « *fascisme vert* », qui mettrait en danger l'humanité entière du fait de la planification souvent prônée par les tenants de l'écologie radicale aux dépens de ce qui fait le succès du modèle démocratique occidental, à savoir la consécration des libertés individuelles.

En effet, l'agitation sans cesse du spectre lugubre des tragédies du XXème siècle fait partie de ces réflexes – inconscients, probablement – d'une société cherchant à se rassurer elle-même : la surexploitation de la Mémoire collective ne fait-elle pas office de pique de rappel ? « Certes, le système dans lequel nous sommes n'est pas le meilleur, loin de là ; mais il n'est pas le pire... » Le rôle joué dans la mémoire collective par le souvenir fantasmé des horreurs nazies et communistes n'est pas sans évoquer la société décrite par Georges Orwell,

sous la menace permanente d'une guerre invisible ou dans Fahrenheit 451, où dans le ciel les bombardiers tournoient sans arrêt tandis que le bonheur se vend<sup>51</sup>. La construction identitaire d'une société ne peut se faire sans la représentation fantasmée d'un Autre, d'une altérité menaçante et en opposition de laquelle cette société donnée se définit. Cet autre, aux multiples facettes, prend la forme des totalitarismes pour la société capitaliste et cela passe par une création historique, c'est-à-dire une création ni rationnelle, ni réellement réelle, à mi-chemin entre la réalité et l'illusion, imaginaire enfin. « L'histoire est impossible et inconcevable en dehors de l'imagination productive ou créatrice, de ce que nous avons appelé l'*imaginaire radical* tel qu'il se manifeste à la fois et indissolublement dans le *faire* historique, et dans la constitution, avant toute rationalité explicite, d'un univers de significations.<sup>52</sup> », nous dit Castoriadis. Il ajoute que « [l]e monde social est chaque fois constitué et articulé en fonction d'un système de telles significations, et ces significations existent, une fois constituées, dans le mode de ce que nous avons appelé l'*imaginaire effectif* (ou l'imaginé).<sup>53</sup> »

Dès lors, la Shoah fait partie de ces significations imaginaires convoquées dans le récit de la société européenne sur elle-même à tout bout de champ. Comme l'illustrent Lipovetsky et Leroy « Le génocide s'installe comme lieu *géocentrique* de l'histoire »<sup>54</sup> (en particulier dans le cinéma). À ceux qui voient dans ce rappel permanent, dans les médias, dans les discours politiques, une trop grande complaisance envers les Juifs ou, au contraire, la preuve d'un antisémitisme latent, il convient en fait de répondre que le génocide de la Seconde Guerre Mondiale est utilisé comme signification imaginaire permettant la perpétuation de l'ordre social établi, en entretenant la peur d'une *répétition* de l'histoire. En nous concentrant sur la seconde partie de l'adage (« à l'exception de tous les autres ») nous en oublions le premier segment : le capitalisme est le pire des systèmes.

---

<sup>51</sup> Bradbury R, *Fahrenheit 451*, 1995, trad. Chambon et Robillot, Paris : Folio SF. « Seigneur ! s'exclama Montag. Tous ces engins qui n'arrêtent pas de tournoyer dans le ciel ! Qu'est ce que ces bombardiers fichent là-haut à chaque seconde de notre existence ? Pourquoi tout le monde refuse d'en parler ? On a déclenché deux guerres nucléaires depuis 1960. Est-ce parce qu'on s'amuse tellement chez nous qu'on a oublié le reste du monde ? » p. 114.

<sup>52</sup> Castoriadis C, *L'institution Imaginaire de la Société*, 1975, Paris : Points « Essais », p. 220.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>54</sup> Lipovetsky G, Serroy J, *L'Ecran Global. Du cinéma au smartphone*, 2007, Paris : Editions du Seuil, « Points Essais », p. 183.

## 2. Liberté d'expression et jugement critique.

Est-ce vraiment le pire des systèmes, puisqu'il nous permet d'exprimer *librement* nos opinions ? Le problème que pose la liberté d'expression est illustré par cette fable : un universitaire expose au monde ses travaux, qui critiquent la forme actuelle de l'Etat. Immédiatement, on (les médias, critiques, intellectuels) lui fait le reproche suivant : « On ne mord pas la main qui nourrit ! Il (ou elle), fonctionnaire, comment peut-il se permettre d'écrire cela ? Que veut-il ? Plus d'Etat ? » Mais, que l'universitaire soit payé par l'Etat rend-il sa critique moins nécessaire ? De la même façon, une fois que la liberté d'expression est acquise, garantie par les institutions, il devient de fait impossible de la critiquer. Pourtant, avoir le droit de s'exprimer librement perd quasiment toute valeur une fois qu'il est acquis ; son corollaire étant que l'Autre bénéficie également de ce droit. Un monde où la liberté d'expression est acquise est un monde où toutes les opinions, logiquement, se valent ; c'est une société de tolérance de tous envers tous plutôt que d'état de guerre. D'une part, cela aboutit à une *consommation* des valeurs et opinions : « on change d'avis comme de chemise » pourrait-on dire. Toutes les opinions se valent, pourquoi ne pas en « essayer » plusieurs ? D'autre part, on peut dénoncer l'hypocrisie de cette position, puisque lorsque « je » dis « je pense que ... », même en acceptant ostensiblement le fait que l'autre puisse avoir une opinion différente, « je » postule implicitement que « mon » opinion est la vraie<sup>55</sup>. Mais, la société qui tient ce discours, se met en position de supériorité : en admettant l'existence d'une opinion autre qui soit *vraie*, elle l'inclut dans son propre système de valeurs, l'absorbe et s'en nourrit.<sup>56</sup> « Force est de constater que c'est le discours de la résistance qui est devenu aujourd'hui la norme et que, en tant que tel, il est devenu l'obstacle principal à l'émergence d'un discours qui questionnerait réellement les relations dominantes. »<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Chesterton G K, *Orthodoxie, op. cit.*, p. 46 cité in Zizek (2002), p. 121 : « À tous les coins de rue nous pouvons croiser un homme lançant à qui veut l'entendre cette déclaration délirante et blasphématoire qu'il a peut-être tort. Chaque jour, nous rencontrons quelqu'un prêt à avouer que, certes, son point de vue peut ne pas être pas le bon. Son point de vue doit pourtant être le bon, autrement ce ne serait pas son point de vue. »

<sup>56</sup> Zizek S (2002), p. 121 « Il suffit pour s'en convaincre de comparer le combat et la souffrance de l'intégriste à la paix sereine du démocrate libéral, qui, depuis l'abri de sa position subjective, repousse ironiquement tout engagement poussé, toute prise de parti « dogmatique ». »

<sup>57</sup> Zizek S, *Bienvenue dans le désert du réel*, 2002, Paris : Flammarion, trad. F. Théron, p.105.

### 3. « *Black Mirror* »<sup>58</sup>

La série britannique « *Black Mirror* » (littéralement : « miroir noir », soit l'écran d'un objet électronique lorsqu'il est éteint) vise à anticiper l'avenir en portant un regard critique sur les technologies futures et les bouleversements sociétaux qu'elles sont à même de provoquer. Dans un de ces épisodes (« 15 Million Merits », soit 15 millions de mérites), le spectateur est plongé dans une société dont les membres doivent pédaler, parfois jusqu'à épuisement, pour fournir de l'énergie à un divertissement télévisé de grande ampleur, *Hot Shot*. Les personnages sont entourés d'écrans diffusant des émissions de télévision qu'ils sont obligés de regarder (en « zapper » certaines est passible d'une amende) ; écœuré, le personnage principal participe à l'émission *Hot Shot*, où il y hurle une critique virulente. Evidemment, le système du *show-business* voit son potentiel et lui offre une émission télévisée dans laquelle il doit recommencer, à l'infini, son discours de résistance.

Ce qui est intéressant ici est que nous, spectateurs, sommes exactement dans la même situation que les personnages de cet épisode : nous regardons cette série formuler une critique (pertinente ou non, là n'est pas le propos) du système pour nous, tout en continuant à agir comme auparavant. Les œuvres littéraires, musicales ou cinématographiques qui formulaient ce type de discours de résistance ont, pour la grande majorité, été incorporées, absorbées dans la machine médiatique : il s'agit, par exemple, de *V pour Vendetta*, devenu un film au succès mondial. Ainsi, le capitalisme est très loin d'exclure un anticapitalisme, bien au contraire. Il s'agit là d'une *inter-passivité*, c'est-à-dire que le film met en scène la critique pour nous, spectateurs, et nous permet de continuer à consommer en toute impunité. Du moment que nous croyons, sincèrement, que le capitalisme est mauvais, nous sommes libres de continuer à participer aux échanges capitalistes<sup>59</sup> et à nous soumettre aux logiques marchandes. « C'est de cette manière que l'idéologie semble fonctionner aujourd'hui dans notre univers *post-idéologique* autoproclamé : nous accomplissons nos mandats symboliques sans les assumer vraiment, sans vraiment les prendre au sérieux.<sup>60</sup> » En mettant en scène son autocritique pour nous, non seulement nous sommes passifs, mais nous oublions que le capitalisme repose sur notre complicité : « Comment a-t-il aucun pouvoir sur vous, que par vous ?<sup>61</sup> » rappelle pourtant La Boétie.

---

<sup>58</sup> *Black Mirror*, 2011, C. Brooker.

<sup>59</sup> Fisher M, *Capitalist Realism. Is there no alternative ?* 2009, London : OBooks, p.13.

<sup>60</sup> Žižek S (2002), p. 110.

<sup>61</sup> La Boétie E, *Discours de la servitude volontaire*, 1547.

La croyance en un monde « post-idéologique » est donc renforcée en ce que le capitalisme se nourrit d'une part d'anticapitalisme, sans que cela modifie en profondeur le système : l'anticapitalisme est souvent abordé sur le mode du marché – tel le sigle *OBEY*, protestataire puis décliné à l'infini sur les casquettes et T-Shirts. En ce sens, il convient de rappeler le caractère hégémonique de l'idéologie capitaliste, en Occident du moins.

### C. La position hégémonique du capitalisme occidental

L'idéologie de la fin des idéologies, telle que nous l'avons jusqu'à présent abordée, repose sur un système de croyances, de valeurs et de représentations dominant dans les sociétés postmodernes occidentales. Pour fonctionner et perdurer, il est nécessaire d'assurer une adhésion de la part de l'ensemble des classes de la société – adhésion que Gramsci développe dans le concept d'« hégémonie ». Cette hégémonie culturelle suppose d'entendre l'« idéologie » dans son sens le plus vaste, englobant les structures et superstructures de la société de *faits historiques réels* servant d'instruments de domination – mais pas seulement. La position hégémonique du capitalisme contemporain s'illustre particulièrement dans le domaine de la promotion des droits de l'Homme.

#### *1. L'hégémonie gramscienne.*

La représentation des sociétés postmodernes comme « post-idéologiques » vise à perpétuer une position hégémonique, ou dominante, du système capitaliste. En effet, « l'idéologie de la fin des idéologies » est actualisée sans cesse non seulement par les discours – médiatiques ou autres – mais aussi par un ensemble de pratiques quotidiennes, de représentations, de coutumes et d'adages auxquels la société adhère dans son ensemble, dominants comme dominés (en reprenant l'analyse marxiste de division de la société). Ces pratiques sont d'ailleurs si bien implantées que la classe dominante n'a elle-même pas nécessairement conscience de leur existence. Le pouvoir hégémonique se comprend en effet comme « la coïncidence entre une configuration donnée du pouvoir matériel (la force brute, coercitive de l'Etat), la représentation collective dominante de l'ordre mondial (normes incluses) et un ensemble particulier d'institutions qui gèrent l'ordre avec un semblant d'universalité. »<sup>62</sup> Ainsi, l'hégémonie représente une relation de pouvoir entre des forces

---

<sup>62</sup> R. Cox, *op. cit.*, in Edkins J, Vaughan-Williams N, *Critical Theorists and International Relations*, 2009, London : Routledge, p. 177 (traduction par nos soins).



sociales comprenant les dimensions culturelles, économiques et politiques de la vie sociale, qui ne se cantonne pas nécessairement aux frontières d'un État donné. Dès lors, comprendre le capitalisme comme le mode de représentation hégémonique dans les sociétés postmodernes implique que le capitalisme produise des significations imaginaires, en partie illusoires et en partie réelles, qui suscitent notre adhésion plus ou moins volontaire ou consciente. Malgré sa prétention à l'*anidéologie*, c'est-à-dire l'absence d'idéologie, le capitalisme repose sur des croyances : foi en la science et en l'objectivité, foi en la technologie, en l'homme et en l'idée de Bonheur. Comme le souligne Gramsci cependant, ces significations imaginaires et représentations collectives sont héritées de l'histoire ; sa conception du monde est celle d'une « synthèse des générations, toutes les générations passées, qui se projette dans le futur. »<sup>63</sup>

Il convient ici de souligner l'importance qu'a prise la mission éducative de l'Etat, pour la bourgeoisie ; en effet, toute relation d'hégémonie est d'abord relation pédagogique. « Tout rapport d'hégémonie est nécessairement un rapport pédagogique et il intervient non seulement au sein d'une nation, entre les diverses forces qui la composent, mais aussi dans tout le domaine international et mondial, entre ensembles de civilisations nationales et continentales. »<sup>64</sup> Les droits de l'Homme sont à ce titre une excellente illustration de l'hégémonie libérale : ils font partie de la mission éducative de l'Etat, constituent un système de croyances dont certaines sont très anciennes, et sont pratiquement impossibles à remettre en cause.

## 2. *Le Sacre des Droits de l'Homme*

Dans nos imaginaires occidentaux, l'idéologie est comme par réflexe associée aux horreurs des totalitarismes du XXème siècle ; décrire le nouvel ordre mondial comme an-idéologique vise à rassurer la société après les traumatismes endurés, puisqu'on ne commet désormais plus de crimes au nom d'un idéal (utopique) mais uniquement lorsque cela est nécessaire. Ainsi, l'intervention américaine en Irak en 2003 se présentait déjà comme une guerre non seulement juste, mais proportionnée avec la doctrine militaire de la « guerre propre » ; puisque nous sommes arrivés à la fin de l'Histoire, règne de la Liberté et de la Justice (des concepts devenus sacrés), la guerre menée par les Etats Unis contre le terrorisme s'auto-justifie : les américains sont investis de la mission (sacrée ou naturelle) de gardiens de

---

<sup>63</sup> *Ibid*, p.181.

<sup>64</sup> Gramsci A, *Guerre de mouvement et guerre de position*. Textes choisis et présentés par R. Keucheyan, 2011, Paris : La Fabrique, p.80.

la Paix, c'est-à-dire de préservation d'un ordre mondial qui n'est pas de leur fait mais bien le résultat d'une transcendance. Un rapport du Congrès américain de 1974 est très explicite à ce sujet, en tant qu'il place l'ensemble de la politique étrangère américaine sous le signe des Droits de l'Homme et vise à restaurer la « morale » au sein de la diplomatie.<sup>65</sup> Qu'on ne s'étonne pas de l'apparition de la justification morale dans le domaine des relations internationales, domaine de la *realpolitik* par excellence : en effet, de par sa qualité religieuse et sacrée, le recours à la morale fait de la position américaine une position quasi inattaquable – d'ailleurs, sur le plan idéologique, il s'agit peut-être de ce qui a le plus affaibli l'URSS dans le sens où elle s'est vue obligée, lors de la conférence d'Helsinki de 1973, de reconnaître l'existence et la validité des droits de l'Homme ; dès lors, les opposants au régime disposaient des éléments de langage nécessaire afin d'en faire le procès, déstabilisant ainsi les fondements idéologiques soviétiques en ce sens qu'ils forçaient l'URSS à se justifier *par rapport* aux droits de l'Homme.

Le discours des droits de l'Homme se prétend universaliste. Il met ainsi le divin au cœur de l'humain et en cela s'élève au dessus du temps mondial, du temps humain pour rejoindre le temps du sacré. En effet, la remise en cause des droits de l'Homme peut être considérée comme faisant partie de ces significations imaginaires « non seulement interdites que mentalement et psychiquement impossibles pour la société<sup>66</sup> », du moins dans les sociétés occidentales postmodernes. Les droits de l'Homme sont des significations imaginaires à la fois instituant et instituées, en ce sens qu'elles sont l'œuvre d'un collectif humain qui a bouleversé l'histoire (la Révolution Française, par exemple) et sont à l'origine d'institutions qui incarnent et donnent réalité à ces significations (les institutions démocratiques nationales et internationales ; les différents textes et chartes visant à garantir ces droits). La formulation de ces droits n'est ni réelle (il ne s'agit pas d'une expérience tangible et immédiate) ni rationnelle : « c'est une création imaginaire, dont ni la réalité, ni la rationalité, ni les lois du symbolisme ne peuvent rendre compte (...), et qui n'a pas besoin d'être explicitée dans les concepts ou les représentations pour exister, qui agit dans la pratique et le faire de la société

---

<sup>65</sup> American Congress « *Human rights in the world community : a call for U.S. leadership; report* » March 27, 1974, Washington : US Government Print Office.

<sup>66</sup> Castoriadis C, *La montée de l'insignifiance*, p. 224 « Toutes les questions formulables par la société considérée peuvent trouver leur réponse dans des significations imaginaires et celles qui ne le peuvent pas sont non tellement interdites que mentalement et psychiquement interdites pour la société. »

considérée comme sens organisateur du comportement humain et des relations sociales indépendamment de son existence « pour la conscience » de cette société. »<sup>67</sup>

La fin des idéologies est donc un récit, un discours, au travers duquel la société vise à se représenter elle-même et qui vient légitimer et perpétuer l'ordre social institué. Ce processus de légitimation s'opère par l'hétéronomie, c'est-à-dire la croyance en un ordre transcendantal, non pas idéologique mais « réel », dont les sociétés contemporaines constituent l'aboutissement et qui masque le caractère essentiellement contingent des institutions démocratiques libérales. Malgré le récit – quasi mythologique – d'un monde post-idéologique, cette représentation est par essence idéologique, car elle modifie la perception pour les individus du « Réel ». Elle instaure en outre une hégémonie du discours capitaliste au travers des croyances, représentations, valeurs ; discours qui opère au niveau des institutions, des normes et des représentations collectives dominantes. La force de ce récit idéologique réside en sa capacité à absorber la critique, à s'en nourrir, voire à prévoir même des espaces dans lesquels un certain anticapitalisme peut trouver à s'exprimer. Paradoxalement, l'hégémonie du système capitaliste se perpétue justement grâce à cet anticapitalisme qui ne s'extrait jamais totalement des logiques marchandes. En effet, celui-ci ne trouve sa formulation que dans un « Réel » qui est celui des sociétés postmodernes, consuméristes et dominées par les logiques de marché.

\*\*\*

Les significations imaginaires grâce auxquelles une société se pense elle-même et pense le monde sont produites par le discours capitaliste en ce qu'il s'institue en tant que réalité, voire comme « hyperréalité ». Le rapport de la société à l'avenir et à l'imagination de futurs possibles, est conditionné, déterminé, par la conception qu'elle a de la réalité (identification des problèmes, des tendances technologiques, sociétales, formulation des grands enjeux). Ainsi, il est essentiel, dans l'analyse du rapport de la société postmoderne à l'imaginaire, de comprendre et d'analyser en quoi l'hyperréalité contemporaine institue le « dernier homme » nietzschéen, c'est-à-dire en quoi les mécanismes de distanciation du réel à

---

<sup>67</sup> Castoriadis C, *L'institution Imaginaire de la Société*, 1975, Paris : Points « Essais », p. 213.

l'œuvre aujourd'hui produisent un repli sur soi dont le corollaire est le cynisme institutionnalisé, l'indifférence politique, l'apathie<sup>68</sup> ou encore « l'impuissance réflexive<sup>69</sup> ».

\*\*\*

---

<sup>68</sup> Lipovetsky G, *L'Ère du Vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, 1983, Paris : Folio Essais, p. 52.

<sup>69</sup> Fisher M, *Capitalist Realism. Is there no alternative ?*, 2009, London : OBooks, p.21.

## Hyperréalité & Dernier Homme

L'hyperréalité est le contexte dans lequel les significations imaginaires prennent l'ascendant sur la réalité elle-même. Selon l'analyse de Baudrillard, il devient alors plus difficile de discerner ce qui est « réel » à proprement parler. Dans ces conditions, comment pourrait-on imaginer une alternative n'appartenant pas à un système d'échange de signes mais à la réalité ? L'hyperréalité trompe la conscience en la détachant de tout engagement émotionnel réel. Ce processus aboutit à ce qu'on pourrait appeler un procès de « déréalisation » du réel, c'est-à-dire le sentiment de ne plus arriver à distinguer ce qui est irréel de ce qui est réel, à l'image des flux financiers dématérialisés et des algorithmes à l'œuvre sur les marchés boursiers. Les nouvelles technologies, avec l'apparition d'un monde virtuel, contribuent également à cette altération du rapport à la réalité : on passe de la « néo-réalité »<sup>70</sup> de Baudrillard à l'« hyperréalité »<sup>71</sup> de Lipovetsky. La « mise à distance » du réel que produit l'hyperréalité a un impact fort sur l'« être au monde » de l'individu, notamment dans son rapport au futur. La société hypermoderne a vu l'émergence d'un « Dernier Homme », indifférent, politiquement apathique ou impuissant. Le repli dans la sphère privée, sur le « soi » comme centre du monde, est accompagné d'une sortie, d'un désintérêt envers la vie de la cité, c'est-à-dire l'espace politique et public, identifié par la sociologie comme le début d'une nouvelle ère, celle du *narcissisme*.

### A. De la néo-réalité à l'hyperréalité

Le rapport au monde d'une société, c'est-à-dire sa manière propre de se présenter le monde et de se représenter elle-même, passe par l'élaboration d'un imaginaire, une appréciation du monde qui l'entoure qui est éminemment subjective et donc, ainsi que l'a souligné Castoriadis, n'est ni tout à fait réelle, ni tout à fait illusoire. Les significations imaginaires prennent alors le relais pour représenter un « Réel », en tant qu'« être au monde » de cette société. Les évolutions technologiques qui marquent les sociétés hypermodernes ont donc eu un fort impact sur la construction de cette « réalité », tant pour les

---

<sup>70</sup> Baudrillard J, *La Société de Consommation. Ses mythes, ses structures*, 1970, Paris : Denoël, p. 194.

<sup>71</sup> Lipovetsky G, *Le Bonheur Paradoxal*, 2006, Paris : Gallimard. Voir la première partie : « La Société d'Hyperconsommation ».

individus que dans la façon dont les sociétés se perçoivent elles-mêmes. Un premier aspect de cette évolution peut être résumé dans la célèbre formule de McLuhan, « *Medium is message* ». Néanmoins, pour certains sociologues, il faut aller encore plus loin et parler d'une réalité au carré ou réalité superlative, soit une « hyperréalité » afin de comprendre quel « être au monde » caractérise ces sociétés hypermodernes.

### *1. Medium is message*

Avec l'apparition – et surtout la démocratisation – de la télévision<sup>72</sup> et de la radio, les individus accèdent à l'information en continu, entrecoupée de pages de publicité. L'orchestration du message, entre discours d'« information » et discours de « consommation », ainsi qu'entre les modes discursifs qui vont avec (neutralité, impersonnalité pour l'information ; registre émotionnel et personnalisé pour la publicité) tendent à faire de la consommation, de la publicité, une toile de fond<sup>73</sup>. Selon Baudrillard, cette orchestration impose « par la succession systématique des messages l'équivalence de l'histoire et du fait divers, de l'évènement et du spectacle, de l'information et de la vérité au niveau du *signe*. »<sup>74</sup> Ainsi, Baudrillard cite McLuhan : le media, c'est le message. Ce que l'on consomme, ce qui est réel, ce ne sont ni les informations délivrées en pot-pourri, ni les suggestions publicitaires, mais ce découpage, ce « schème contraignant de désarticulation du réel en signes successifs et équivalents »<sup>75</sup>.

Ce que Baudrillard dénonçait déjà dans les années 1970 est peut-être encore plus frappant de nos jours avec la démocratisation des smartphones et des « applis » d'information à flux tendu : dans une même journée, chacun est alerté par un signal sonore (c'est-à-dire, même au moment où il n'avait pas envisagé de se connecter à l'actualité) des événements les plus divers : ainsi, mardi 21 avril, *Le Monde* a prévenu successivement de la mort de quelque 300 personnes au large de la Méditerranée puis de la défaite du Paris Saint Germain contre le FC Barcelone (2-0). Ces alertes, qui s'affichent directement sur l'écran du portable, ne comprennent qu'environ 300 caractères : le message est donc simplifié à l'extrême, découpé,

---

<sup>72</sup> Pour une vision anticipative des usages de la télévision, voire « *La télévision, œil de demain* », INA, 1<sup>er</sup> janvier 1947, d'après une œuvre de R. Barjavel, réalisé par JK Raymond Millet, <http://www.ina.fr/video/I10257139>

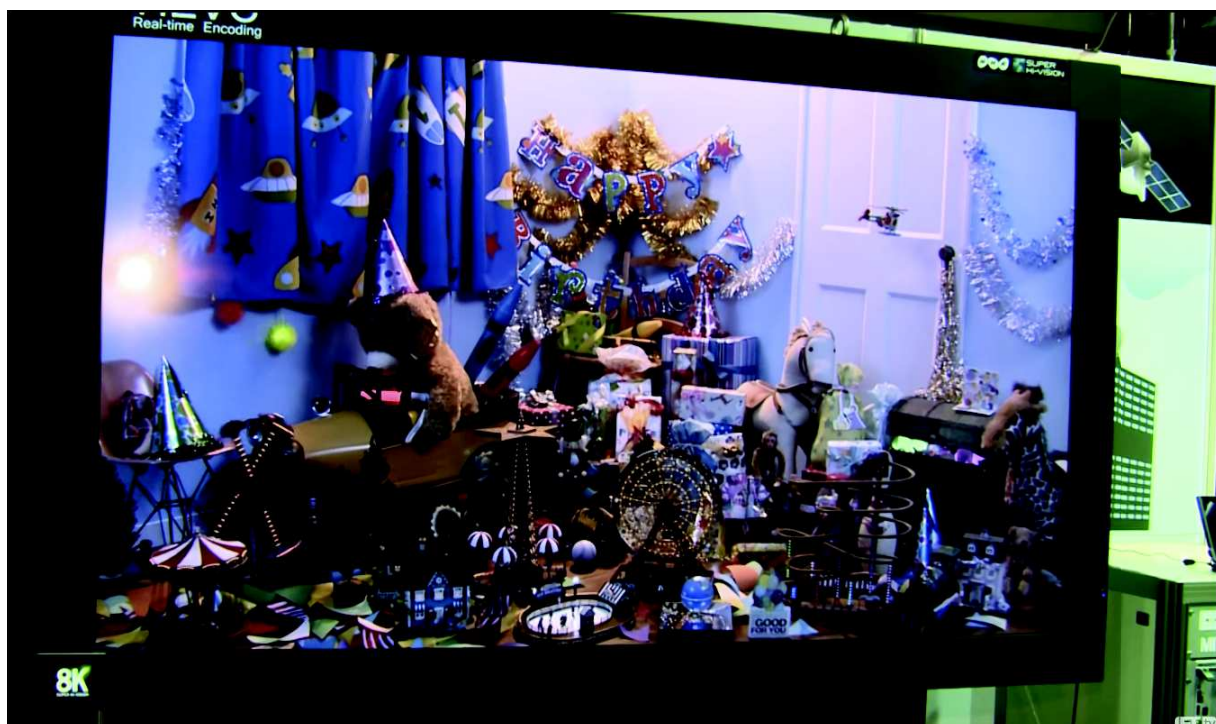
<sup>73</sup> Baudrillard J, *La Société de consommation*, p.186.

<sup>74</sup> Ibid, p.187

<sup>75</sup> Ibid, p. 187-188.

déconnecté de toute réalité<sup>76</sup>. « La vérité des mass medias est donc celle-ci : ils ont pour fonction de neutraliser le caractère vécu, unique, évènementiel du monde, pour substituer un univers multiple de médias homogènes les uns aux autres en tant que tels, se signifiant l'un l'autre et renvoyant les uns aux autres. »<sup>77</sup>

Paradoxalement, Baudrillard relève que plus on tend à se rapprocher du réel – le *direct* est toujours plus direct – plus il tend à se sensationnaliser : les informations doivent être plus vraies que vraies. Les évolutions technologiques les plus récentes vont dans ce sens, qui font de l'écran une fenêtre ouverte sur le monde, avec une résolution supérieure à ce que l'œil humain peut voir : Sony a récemment sorti son dernier modèle, la *Super High Vision*, avec huit millions de pixels, dont voici un aperçu (voir ci-dessous). La « super haute définition » visuelle est accompagnée d'un système sonore destiné à reproduire un « son en trois dimensions » plus vrai que vrai : « *television that is not television* »<sup>78</sup>... mais une réalité plus vraie que nature, une sorte de réalité superlative.



---

<sup>76</sup> Jeudi 23 Avril 2015, à 16h21 : alerte du *Guardian* « US drone strike killed US and Italian citizens held captive by Al-Qaeda », soit 60 caractères.

<sup>77</sup> Baudrillard J, *La Société de Consommation*, p.188.

<sup>78</sup> La publicité pour la *Super High Vision 8K* est disponible à l'adresse suivante : <https://www.youtube.com/watch?v=G7k2P5i3Rs4>, consultée le 23 avril 2015.

*La Super High Vision, présentée en janvier 2015, est dotée d'une résolution quatre fois supérieure à l'actuelle haute définition.*

## 2. Réalité au carré

L'entrée dans l'hypermodernité s'accompagne de l'exagération d'une réalité fictive : le politique cède la place à l'économique, le sens à la sensation, la pensée à l'image. L'hyperréalité est cette réalité fictive, où tout est possible et immédiat, où l'image et les écrans règnent, où on se rabat sur la recherche de la jouissance à travers la technologie, la productivité et la spéculation<sup>79</sup>. « Le passage de la modernité à l'hypermodernité est marqué par l'accélération des communications, le consumérisme et la spéculation, l'exploitation incontrôlée du milieu naturel, l'affranchissement des lois biologiques, l'affaiblissement des croyances religieuses et idéologiques instituées, le bouleversement des rôles et des fonctions appuyés sur la génération et le genre (sexualité, parentalité, autorité), les crises internationales récidivantes ou en spirales et la disparité de plus en plus grande entre sociétés ou continents, objet d'exploitation sans vergogne ou de mépris, en proie à la misère ou à l'exaspération. »<sup>80</sup> L'hyperréalité s'opère nécessairement à travers les technologies, grâce à la circulation immédiate de l'information et devient la norme de la « société du spectacle ». Mais elle est plus que cela, comme le montre Debord : « Le spectacle ne peut être compris comme l'abus d'un monde de la vision, le produit des techniques d'une diffusion massive des images. Il est bien plutôt une *Weltanschauung* devenue effective, matériellement traduite. *C'est une vision du monde qui s'est objectivée.* »<sup>81</sup>

La dictature de l'image est davantage qu'une simple évolution technologique ; l'image est devenue ce par quoi la société *est au monde* ; l'hyperréalité, c'est d'abord une succession d'images (publicitaires, photographies, vidéos), dans une surenchère permanente au cliché le plus marquant, le plus sensationnel possible. Le 11 septembre 2001 n'est pas une réalité : c'est une image, celle des deux tours s'effondrant sur fond bleu. A être « hyper », ou « trop », à exagérer la réalité sans cesse, ces images perdent toute réalité : que ce soit dans le domaine

---

<sup>79</sup> Barus-Michel J, « L'hypermodernité, dépassement ou perversion de la modernité ? », in *L'individu hypermoderne : [colloque consacré à l'individu hypermoderne]*, [organisé en septembre 2003 par l'École supérieure de commerce de Paris et le Laboratoire de changement social de l'Université Paris 7] ; sous la direction de Nicole Aubert. - Nouvelle édition Ramonville-Saint-Agne : Érés, cop. 2004, p. 241.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Debord G, *La Société du Spectacle*, 1992, Paris : Gallimard, p.17.



du porno, de la violence, les limites des siècles précédents semblent avoir volé en éclat ; la réalité s'offre dans ce qu'elle a de plus cru, tout le temps, jusqu'à perdre totalement pied avec le réel. La stratégie de communication de l'Etat Islamique est l'exemple contemporain le plus représentatif de cette hyperréalité : de courtes vidéos où des soldats décapitent des otages. La barbarie de ces mises à mort n'a d'égal que la vitesse de circulation de la vidéo dans le monde entier, créant la polémique pendant quelques (courtes !) heures puis retombant tel un soufflé dans l'oubli.

Car l'hyperréalité est aussi cela : une circulation de l'image à une vitesse effrénée, mais une image en chassant une autre en permanence, l'oubli est quasi immédiat. Hyperréalité dont les conséquences sont aussitôt oubliées donc. Enfin, cette hyperréalité se donne à voir dans l'infiniment petit comme dans l'infiniment grand : l'essor de la génétique permet de modifier la représentation de l'humain, qui se définit dorénavant, par métonymie, grâce à son ADN. A l'inverse, les découvertes scientifiques concernant l'espace sont de plus en plus impressionnantes, allant toujours dans le sens d'un univers dont l'infini perd toute réalité – mais représenté néanmoins sans cesse au cinéma. En effet, on ne compte plus les films ayant pour thème l'espace et les étoiles – de la **GUERRE DES ETOILES** (1977) jusqu'à **GRAVITY** (2013) ou **INTERSTELLAR** (2014).

La néo-réalité soulevée par les sociologues et philosophes des années 1960-1970 n'a donc pas perdu de sa pertinence pour qualifier le rapport au « Réel » des sociétés hypermodernes ; la disparition du sens au profit de l'image et support médiatique – de l'intermédiaire, en somme – est un processus qui ne connaît pas de fin. A l'inverse, il semble au contraire s'accroître et s'accélérer, dans une quête toujours plus incessante de sensationnel. L'hyperréalité dans laquelle nous vivons a vocation à avancer, dans une fuite en avant perpétuelle ; dont le corollaire est la mise à distance du réel, et l'enfermement dans un monde fictif, où plus rien – ou presque – n'a d'importance.

### B. La mise à distance du réel

L'hyperréalité, en ce qu'elle comporte d'accélération, d'excès, de perte de sens, constitue une expérience traumatique pour les sociétés et les individus. Il s'agit d'une réalité marquée par le superlatif et qui provoque en conséquence des réflexes de prise de distance, quitte à l'enfermement dans un monde fictif, une réalité virtuelle. Cette « passion du

semblant » devient alors un mode d' « être au monde ». Elle constitue la qualité première de notre rapport au réel, entendu comme ce qu'il reste lorsque les significations symboliques et imaginaires n'opèrent plus, lorsque le langage fait défaut, soit nos expériences sensibles. L'impact de l'avènement de la culture médiatique est à ce sujet primordial, en ce que les objets technologiques culturels (cinéma, télévision) modifient en profondeur notre perception de la réalité, en en faisant une *cinévision*, c'est-à-dire une mise en scène permanente dans laquelle le sujet se représente.

### *1. Passion du réel, passion du semblant*

D'après Alain Badiou, le vingtième siècle aura été l'aboutissement du dix-neuvième en ce qu'il aura cherché à *réaliser*, le nouvel ordre, le progrès, le bonheur ou encore l'homme nouveau, projet porté par la modernité depuis le seizième siècle. Ce nouvel ordre aurait dû être celui de la raison transcendantale, détaché des traditions et héritages du passé, tourné uniquement vers l'avenir. En cela, les expériences traumatiques du vingtième siècle – les deux guerres mondiales, l'avènement de structures étatiques totalitaires dont la rationalité est justement ce qui en fait l'horreur, ont représenté une confrontation avec le « Réel » dans ce qu'il a de plus violent, de plus authentique, et de plus insupportable.<sup>82</sup> « L'expérience dernière du vingtième siècle, permettant de le définir comme époque historique, aura été celle du réel, en tant que le réel ne se réduit pas à la réalité (sociale, quotidienne), mais se conçoit dans son extrême violence comme ce qui reste après qu'on a dépouillé la réalité de son écorce trompeuse. »<sup>83</sup> L'authenticité du réel réside dans son caractère violemment transgressif ; il s'agit, dans la psychanalyse lacanienne, de ce qu'il reste lorsque se produit une violente rupture et que les catégories symboliques sont inapplicables. Une telle rupture s'est produite lors de la Shoah.

Cette « passion du réel » constituerait un traumatisme tel pour les sociétés postmodernes qu'il s'agit de s'en préserver en « mettant à distance » le réel, en déréalisant la réalité. L'hyperréalité produite par la société de consommation et ses évolutions technologiques – en particulier l'importance prise par l'Image – serait en fait la conséquence de ce *trauma* et un mécanisme de protection du subconscient des sociétés. Zizek qualifie ce processus de « passion du semblant », c'est-à-dire la passion pour l'effet si spectaculaire qu'il

---

<sup>82</sup> Adorno T, Horkheimer W, *La Dialectique de la Raison*, 1974, Paris : Gallimard, trad. Éliane Kaufholz, 281p.

<sup>83</sup> Zizek S, *Bienvenue dans le désert du réel*, 2002, Paris : Flammarion, p.24.

en devient absurde, irréel. Deux attitudes sont induites par cette mise à distance du réel : d'une part, la recherche de l'hyperréalité, d'une expérience intense du vécu, parfois en s'automutilant, ou en adoptant des conduites extrêmes (drogues, sports extrêmes), agissant telle une piqure de rappel.<sup>84</sup> D'autre part, le procès de déréalisation se vit à l'extrême dans le plongeon dans une réalité virtuelle, où le contact social se fait sur Internet, où les jeux vidéo et les films meublent l'ennui, où les fruits et légumes en supermarché présentent un aspect lisse, parfait. « La réalité virtuelle ne fait que généraliser ce principe qui consiste à offrir un produit privé de sa substance, privé de son noyau de réel, de substance matérielle : tel le café décaféiné qui a le goût et l'odeur du café sans en être vraiment, la réalité virtuelle est une réalité qui ne l'est pas vraiment. »<sup>85</sup> On s'emploie à oublier – et faire oublier – les mille imperfections qui sont la marque du Réel : des aliments à durée de vie illimitée (surgelés), que l'on soustrait au cycle de la vie en abolissant la moisissure ; sans parler de la mort et de la maladie, mis à l'écart des villes, cachées. La vieillesse, elle non plus, n'a pas sa place : tant qu'il n'est pas trop tard, botox, crèmes de jeunesse et chirurgie permettent de lutter contre la nature ; une fois décrépité, l'humain est relégué en maison de retraite, jusqu'à ce qu'il y meure. La mort ne serait-elle d'ailleurs pas le dernier grand tabou d'une société qui refuse toute confrontation au réel ?

## 2. Cinévision : la réalité comme film, le film comme réalité

La mise à distance du réel s'opère essentiellement par l'Image. Ainsi « la fiction a une réalité, contraignante, c'est une réalité à base d'images, d'informations manipulées et de leurres, qui sont autant de figures imposées régissant la vie des individus. »<sup>86</sup> Cela signifie que la façon dont le sujet perçoit le réel est marquée, définie par des images transmises par la

---

<sup>84</sup> Lipovetsky G, *Le Bonheur Paradoxal*, « Nuits d'ivresse et jours de fêtes », 2006, Paris : Gallimard, p. 281 « Bien qu'anti-dionysiaque, la société d'hyperconsommation n'a évidemment pas réussi à éradiquer toutes les formes d'ivresse, toutes les quêtes d'extase, de trances et de sensations exacerbées. Alcools, drogues et fêtes le montrent : délégitimation n'est pas annulation, les états paroxystiques et autres excès sensoriels étant des phénomènes secouant toujours la quotidienneté hypermoderne. »

<sup>85</sup> Ibid, p.31.

<sup>86</sup> Barus-Michel J, « L'hypermodernité, dépassement ou perversion de la modernité ? », in *L'individu hypermoderne : [colloque consacré à l'individu hypermoderne]*, [organisé en septembre 2003 par l'École supérieure de commerce de Paris et le Laboratoire de changement social de l'Université Paris 7] ; sous la direction de Nicole Aubert. - Nouvelle édition Ramonville-Saint-Agne : Érès, cop. 2004, p. 242.

culture mass médiatique. Lipovetsky parle, à ce propos, d'une « *cinévision* », c'est-à-dire que « le cinéma est ce qui construit une *perception du monde*. »<sup>87</sup> Le cinéma produit de la réalité, la met en récit. « Ce que le cinéma donne à voir, ce n'est pas seulement un autre monde, celui du rêve et de l'irréel, mais notre monde lui-même devenu un mixte de réel et d'image-cinéma, un réel hors cinéma passé au moule de l'imaginaire cinéma. Il produit du rêve et de la réalité, une réalité remodelée par l'esprit cinéma, mais nullement irréelle. S'il permet l'évasion, il invite aussi à redessiner les contours du monde. Il offre *une vision du monde*. »<sup>88</sup> Le réel est artificialisé, maquillé pour en masquer les imperfections ; les « ambiances » prennent une place prépondérante, sont réifiées, c'est-à-dire qu'elles deviennent des objets à consommer. Par exemple, les visites touristiques d'une ville se doivent désormais de se conformer à l'image que l'on s'en fait : le centre historique de Prague est rénové de façon à correspondre le mieux possible aux films – comme **AMADEUS** – avec une attention particulière portée à la mise en lumière des bâtiments, une recherche des couleurs les plus « réalistes » possibles – mais réalistes *par rapport* au référentiel imaginaire. Les musiciens de rue sont encouragés, de sorte que le touriste émerveillé a la sensation d'être dans un film. La boucle est bouclée lorsque celui-ci, armé de caméras portatives et d'appareils photos, filme la scène. Ce qu'il entend montrer à ses proches à son retour devient ainsi un film dans le film, une mise en abîme du réel.

La mise en scène est donc un aspect essentiel de cette déréalisation, de cette mise à distance de la réalité. Une tendance historique du septième art est de filmer les petits moments de vie, de leur accorder autant d'importance qu'aux récits exceptionnels, comme l'illustre **CLEO DE CINQ A SEPT**. Cette tendance a déteint dans la réalité, lorsque l'on voit un nombre croissant d'adolescents se soumettre à l'exercice de la *webcam* – c'est-à-dire mettre en ligne (mettre en scène ?), sur des plateformes de partage de vidéo telles *Youtube*, leurs préoccupations quotidiennes, mal-être ou bonheurs. Cet exercice de représentation de soi ne vise-t-il pas, fondamentalement, à faire de soi « le héros de sa vie », ou la vedette du film-réalité ?

---

<sup>87</sup> Lipovetsky G, Serroy J, *L'Ecran Global. Du cinéma au smartphone*, « Le monde comme cinévision » 2011, Paris : éditions du Seuil, p.337.

<sup>88</sup> Ibid.

### C. Le Dernier Homme

*La volonté de souffrance et les compatissants. – « Et, s'il s'agit de taire ici certaines choses, je ne tairai pourtant pas ma propre morale, qui me dit : vis caché, afin que tu puisses vivre pour toi ! Vis dans l'ignorance de ce qui semble le plus important à ton siècle ! »*

*Nietzsche, Le Gai Savoir.*

L'hyperréalité et sa conséquence dans l'érection d'un nouveau mode d' « être au monde », la mise à distance du réel, produit un phénomène de désaffection pour le politique, de retrait par rapport à la vie de la *cité*, inédit dans l'histoire occidentale. On ne peut alors que penser aux paroles prophétiques de Nietzsche « la nature vulgaire est en ceci remarquable qu'elle ne perd jamais de vue son profit, et que cette pensée orientée par l'utilité et le profit est plus forte que les plus fortes impulsions : ne point se laisser égarer par ses impulsions – voilà sa sagesse et son amour-propre. »<sup>89</sup> Ainsi, le « dernier homme » semble être la description parfaite de l'individu postmoderne, dont, ainsi que l'a relevé Lipovetsky, l'apathie est la caractéristique majeure. Guidé par l'attentisme, la dialectique immobile, ce citoyen cynique et indifférent est prisonnier d'une paresse catastrophique de la pensée.

#### *1. « Apathie New Look »<sup>90</sup>*

Comme abordé précédemment, l'ère hypermoderne est caractérisée par le vide de sens, le « désert du réel » ; mais, loin de la révolte ascétique, ou du nihilisme comme mode de vie, comme *otium*, c'est-à-dire souci de soi, l'indifférence seule semble prendre le dessus. « N'importe quel sens vaut mieux que pas de sens du tout » disait Nietzsche ; pourtant, l'absence de sens ne provoque rien sinon de l'indifférence généralisée envers tout ce qui touche au domaine de la *polis*, de la cité. Mai 1968, à cet égard, est révélateur : la seule frénésie qui compte est la frénésie consumériste, le loisir non pas en tant qu'oisiveté permettant la réalisation de soi, mais « le drame des loisirs ou l'impossibilité de perdre son temps »,<sup>91</sup> c'est-à-dire la succession d'activités collectives répétées (fêtes, vacances). « Sous les pavés, la plage » : n'est-ce pas là la marque de la désaffection pour la politique, pour la

---

<sup>89</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir, Livre Premier §3*, 1982, Paris : Gallimard, traduction P. Klossowski, p.53.

<sup>90</sup> Lipovetsky G, *L'Ère du Vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, « L'indifférence pure », 1983, Paris : Gallimard, p. 52

<sup>91</sup> Baudrillard J, *La Société de Consommation*, p.238.

cité, symbolisée par les pavés, métonymie du *forum* au profit du stéréotype ultime du loisir, la plage ? « De là résulte l'indifférence postmoderne, indifférence par excès, non par défaut, par hypersollicitation, non par privation. [...] L'apathie répond à la pléthore d'informations, à la vitesse de rotation ; sitôt enregistré, l' v nement est oublié, chassé par d'autres encore plus spectaculaires. »<sup>92</sup> S'occuper de tout revient à ne s'occuper de rien ; les opinions politiques deviennent des modes, tout semble pouvoir coexister : revendications écologiques et sécuritaires, comportements spiritualistes (méditation, yoga) et concurrence extrême sur le lieu de travail, etc. L'individu postmoderne, suivant les heures du jour, change de personnalité et s'adapte en permanence à son environnement : famille, travail, amis. « L'individu postmoderne est déstabilisé, il est en quelque sorte « ubiquiste ». »<sup>93</sup>

La démobilisation de l'espace public se traduit conséquemment par le *repli sur soi* et le *narcissisme* généralisé ; repli sur soi non pas dans le sens grec, analysé par Foucault, de souci de soi. Ce dernier consistait en la recherche permanente d'un *ariston*, d'un idéal du « meilleur », impliquant un travail de culture, de maîtrise de soi. Le repli sur soi postmoderne est à l'inverse frénésie de paraître, recherche de bonheur immédiat que l'on trouve dans la consommation. Celle-ci s'est répandue dans tous les domaines de la société, du corps à la spiritualité, de la chose au concept. « Avec la sociabilité autoclave commence la démotivation généralisée, le repli autarcique illustré par la passion de consommer mais aussi bien par la vogue de la psychanalyse et des techniques relationnelles : quand le social est dès affecté, le désir, la jouissance, la communication deviennent les seules « valeurs » et les « psys » les grands prêtres du désert. *L'ère psy commence avec la désertion de masse et la libido est un flux du désert.* »<sup>94</sup> Même cette tendance à l'investigation de soi représentée par la psychanalyse est affectée par la d s affectation, l'indifférence pure : on observe un recul des psychanalyses, jugées trop longues, au profit des sciences comportementales. Ainsi, « l'indifférence pure désigne l'apothéose du temporaire et du syncrétisme individualiste. »<sup>95</sup>

La cité devient une abstraction vide de sens pour l'individu postmoderne, et affecte la façon dont la société se vit elle-même. La postmodernité et l'indifférence pure sont en contradiction la plus totale avec le modèle politique de la démocratie, fondé justement sur la participation de chaque citoyen au débat. Le pl onisme de « démocratie participative » promu

---

<sup>92</sup> Lipovetsky G, *L'ère du Vide*, p.57.

<sup>93</sup> Ibid, p. 59.

<sup>94</sup> Ibid, p.61.

<sup>95</sup> Ibid, p.59.

par les médias et censé permettre l'intéressement de tous et de chacun dans la vie de la cité, ne fait que souligner plus cruellement encore la désertion démocratique. Le pléonasmе, l'exagération, l'hypercommunication et la recherche du sensationnel en politique montrent, dans les formes mêmes du langage, le vide créé par cette désaffection, apathie politique patente dont les racines plongent dans le terreau de l'hyperréalité. Seule la vie de consommateur reste chargée de sens. Cela est devenu vrai au point que l'action de voter s'est déplacée de l'isoloir au caddie de supermarché.<sup>96</sup> La consommation « responsable » comme nouvel acte politique est le message véhiculé par les médias. La consommation se voit donc surinvestie de sens, masquant ainsi ce désert qu'est le réel. Pour Virilio, la virtualité détruit la réalité ; il ne s'agit peut-être pas d'une grande perte en soi, mais cela a pour conséquence la disparition d'une *éthique* de la réalité, c'est-à-dire l'espace public (hautement vulnérable) où les gens interagissent. L'interconnexion des systèmes virtuels ne signerait pas un nouvel âge de la démocratie mais une *téléprésence* se substituant aux intersubjectivités, plus lentes, de l'espace public.<sup>97</sup>

## 2. *Dialectique immobile*

Walter Benjamin parlait, pour définir le moment messianique, de « *dialectique immobile* », d'une dialectique à l'arrêt. Dans l'attente du moment messianique, la vie s'immobilise.<sup>98</sup> Chacun, frappé d'impuissance, attend le miracle... Cette apathie mobile et immobile à la fois peut être expliquée par la psychanalyse. Neumann a ainsi montré que le politique créait, instrumentalisait l'angoisse, l'anxiété : dans le cadre de la société fasciste, cette instrumentalisation de l'angoisse était source d'aliénation et d'apathie politique, réunissant ainsi aliénation sociale et aliénation psychique.<sup>99</sup> L'apathie devient alors la traduction de l'impuissance de l'individu face à une situation qu'il a le sentiment de ne pouvoir changer.

Le système politique actuel instrumentalise, lui-aussi, l'angoisse en créant sans cesse un sentiment d'urgence. Ainsi, le catastrophisme est la crainte entretenue, permanente mais en

---

<sup>96</sup> Cochoy F, « Faut-il abandonner la politique aux marchés ? Réflexions autour de la consommation engagée », *Revue Française de Socio-Economie*, 2008/1, n°1, pages 107-129.

<sup>97</sup> Der Derian J, « Paul Virilio », in Edkins J, Vaughan-Williams N, *Critical Theorists and International Relations*, 2009, London : Routledge, p. 334.

<sup>98</sup> Zizek S, 2002, *op.cit.*, p.26.

<sup>99</sup> Neumann F, *Anxiety and Politics*, in Aubert N (dir), *Le Culte de l'Urgence. La Société Malade du Temps*, 2003, Paris : Flammarion. p. 306.

apparence sans cesse renouvelée, d'un scénario apocalyptique se piquant de vraisemblance : hiver nucléaire pendant la guerre froide, catastrophe environnementale aujourd'hui. Le paradoxe réside en ce que, ainsi que Neumann l'a montré dans le cadre de la société fasciste, le scénario apocalyptique ou catastrophique ne crée pas davantage d'engagement politique mais au contraire un retrait, une impuissance, une apathie politique qui perpétue en réalité le système. La *katastrophè*,<sup>100</sup> en grec, est littéralement le renversement ; dans le théâtre tragique, il s'agit du moment du dénouement, mais aussi et surtout du châtement divin inéluctable, contre lequel le héros ne peut rien et qui constitue l'essence même de la tragédie. Le discours du réchauffement climatique se déclame sur le registre de la catastrophe tragique ; mais, en même temps, crée de l'apathie, suscite l'inaction. L'*hubris* occidentale à l'œuvre dans son rapport à la Nature appelle un châtement divin, inéluctable : c'est la raison pour laquelle *on ne peut rien*, ni changer ni agir. Tout comme le héros tragique grec, la société s'agite frénétiquement, mais dans une dialectique immobile, c'est-à-dire dans un immobilisme social patent.

### 3. La « paresse catastrophique de la pensée ».<sup>101</sup>

Au-delà de l'apathie politique comme résultat d'un processus d'aliénation psychologique, d'aucuns viennent dénoncer l'avènement du « *Dernier Homme* » nietzschéen, fruit du renoncement à la recherche de l'*ariston* et l'abandon de l'*otium*, au profit de la médiocrité érigée en norme. Stiegler en fait partie, qui dénonce une « paresse catastrophique de la pensée » et le désastre d'une « *faiblesse générale de l'esprit* ».<sup>102</sup> La politique, explique-t-il, a renoncé à être une « politique de l'esprit » et même une « économie politique de l'esprit ». Il voit dans l'avènement de la société hypermoderne l'apparition d'un nouveau stade de l'individuation, qu'il appelle « la honte d'être un homme »<sup>103</sup> et qui traduit ce désengagement de la politique.

L'indifférence politique n'aurait alors d'autre explication, d'autres racines que l'abandon de l'esprit, le renoncement au « souci de soi »<sup>104</sup> caractéristique de l'humanité en

---

<sup>100</sup> Littré.

<sup>101</sup> Stiegler B, *Mécréances et Discrédit, I La décadence des démocraties industrielles*. 2004, Paris : Editions Galilée, p.140.

<sup>102</sup> L'expression est de P. Valéry, in *Regards sur le monde actuel*, 1931.

<sup>103</sup> Stiegler, 2004, *op. cit.*, p.141.

<sup>104</sup> L'expression est de M. Foucault, *Histoire de la Sexualité. 3. Le souci de soi*, 1984.



tant que culture, en tant qu'élévation, au profit d'un *neg-otium*, d'une recherche frénétique de profit et de bonheur dans la consommation. Le désastre capitaliste constitue l'avènement du nihilisme nietzschéen : « ce que je raconte, c'est l'histoire des deux prochains siècles. Je décris ce qui viendra, ce qui ne peut manquer de venir : l'avènement du nihilisme. »<sup>105</sup> Le nihilisme est la négation de cet *otium*, la négation du projet antique de culture de soi, d'individuation en vue du *devenir ariston* ou meilleur. Il s'agirait donc du règne de la médiocrité, du « dernier homme » en tant qu'il est l'homme vulgaire : « si l'homme est l'être autour de qui un monde s'épand, le dernier homme est celui qui aura procédé à la réduction de ce monde à l'état de spectacles et d'images. »<sup>106</sup> Le dernier homme est celui qui se laisse dominer par la recherche du profit, dont la pensée est orientée par l'utilité et le profit. « *La honte d'être un homme*, écrit Gilles Deleuze, nous ne l'éprouvons pas seulement dans les situations extrêmes décrites par Primo Levi, mais dans des conditions insignifiantes, devant la bassesse et la vulgarité d'existence qui hante les démocraties, devant la propagation de ces modes d'existence et de pensée-pour-le-marché, devant les valeurs, les idéaux et les opinions de notre époque. L'ignominie des possibilités de vie qui nous sont offertes apparaît du dedans. Nous ne nous sentons pas hors de notre époque, au contraire nous ne cessons de passer avec elle des compromis honteux. Ce sentiment de honte est un des plus puissants motifs de la philosophie. »<sup>107</sup>

Le « dernier homme » hypermoderne naît de l'industrie culturelle dénoncée par l'Ecole de Francfort,<sup>108</sup> et de l'hyperconsommation contemporaine. Le temps du loisir est le temps d'une nouvelle servitude volontaire ; l'accès aux loisirs pour tous est l'accès à l'hypermassification du contrôle pour tous. Ce que revendique l'individu moyen à travers les vacances et le temps libre, ce n'est pas l'individuation, la « liberté de s'accomplir », dit Baudrillard, mais d'abord « faire la démonstration de l'inutilité de son temps, de l'excédent de temps comme capital somptuaire, comme richesse. »<sup>109</sup>

---

<sup>105</sup> Nietzsche F, cité in Stiegler B, 2004, « *Croyance et politique* » *op. cit.*, p. 63.

<sup>106</sup> Benoît Goetz, « Le “ dernier homme ” de Nietzsche : quelques aspects d'un personnage conceptuel », *Le Portique* [En ligne], 1 | 1998, mis en ligne le 15 mars 2005, consulté le 21 avril 2015. URL : <http://leportique.revues.org/349>

<sup>107</sup> Deleuze G & Guattari F, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris : Minuit, p. 103.

<sup>108</sup> Adorno T et Horkheimer W, *La Dialectique de la Raison*, 1974.

<sup>109</sup> Baudrillard J, 1970, *op.cit.*, p.250.

Ainsi, l'hyperconsommation et l'hégémonie du discours capitaliste en général ont désenchanté le monde, c'est-à-dire ont acté la mort de Dieu : la vie réelle est dépréciée, mais non au profit de valeurs supérieures. Celles-ci sont les premières victimes de l'ère du vide, du néant. Le dernier homme est le mécréant normal, celui que nous nous efforçons d'être, produit par les représentations et images du monde renvoyées par les dispositifs technologiques-industriels de la culture. L'hypermassification de la culture est l'institution de la mécréance vulgaire, de l'apathie politique, de l'indifférence généralisée, de la démobilisation plutôt que de l'immobilisation : le dernier homme vit dans la perte de sens au profit du sensationnel sans que cela l'affecte ni ne l'attriste. Et Lipovetsky d'en conclure « Dieu est mort, les grandes finalités s'éteignent, mais *tout le monde s'en fout*, voilà la joyeuse nouvelle, voilà la limite du diagnostic de Nietzsche à l'endroit de l'assombrissement européen. »<sup>110</sup> L'indifférence politique, pourrait-on dire, est alors la conséquence de la misère psychologique des masses.

\*\*\*

La légitimation de la société démocratique à l'âge néolibéral au moyen de « l'idéologie de la fin des idéologies » rehausse l'importance de l'imaginaire dans la construction d'un discours politique alternatif. En effet, sans analyse des significations imaginaires à l'œuvre, il est vain de critiquer le discours dominant. Il apparaît que l'imaginaire est justement produit par l'hégémonie capitaliste en tant qu'il est le moyen pour cette dernière de se perpétuer. Cet imaginaire pris dans son sens le plus restreint est Image : quoi de plus logique, dès lors, que le développement massif des dispositifs technologiques industriels de production d'image, au point que l'on puisse parler d'« écranocratie ». L'écran symbolise même la société hypermoderne : il est image, représentation. La société-spectacle, mise-en-scène, n'est devenue autre que la société-écran.

L'hyperréalité est le produit de dispositifs de pouvoir – celui-ci doit être envisagé d'un point de vue technologique : elle est perte de sens, « désert du réel » ; elle est sensation, représentation, vecteur primaire de l'hyperconsommation institutionnalisée. L'hyperréalité en vient à modifier la perception du « réel » (celle-ci n'est pas expérience sensible mais bien travail de l'homme sur soi, être-au-monde). En privilégiant la réalité « virtuelle », la cinévision, elle produit une mise à distance du « réel », qui institue à son tour l'indifférence

---

<sup>110</sup>Lipovetsky G, 1983, *op.cit.*, p.52.

politique. La prédominance des logiques marchandes, la valorisation du profit, la légitimation de l'ordre capitaliste par des « récits » ou mythes tels que les droits de l'Homme ou la mondialisation, sont la marque de la société hypermoderne contemporaine et contribuent à faire émerger une nouvelle forme d'« être-au-monde » centrée sur l'individu. L'homme normal correspond au dernier homme, indifférent aux affaires de la *polis*. Ce dernier homme répond aux contraintes de l'hyperréalité et de l'hyperconsommation par le repli sur soi, l'apathie politique mais cette apathie devient la norme. Le comportement anormal est l'engagement *désintéressé* en politique – l'engagement dans la vie de la cité pour des motifs strictement personnels ou individuels étant, lui, perçu comme normal.

Dans ces conditions, l'imaginaire est le lieu à la fois de l'implantation d'un discours hégémonique qui cherche à perpétuer l'ordre social dominant et en même temps le moyen par lequel cet ordre est implanté. Dans une société de l'image, la pensée est dominée (aliénée ?) par des représentations transmises par les technologies mass médiatiques. Le souci de soi et la quête de la vertu sont délaissés au profit du bonheur immédiat et de la satisfaction dans la consommation. L'imaginaire est, semble-t-il, la première victime de l'hégémonie capitaliste : l'individu vulgaire décrit par Nietzsche n'a en effet que faire de la création imaginaire, de la *poiesis*, et se contente d'absorber les représentations imagées sans éprouver le besoin de les remettre en cause ; ou pire encore, s'il les critique, c'est au prix d'une distance cynique qui est le dernier stade de l'apathie politique. Le Dernier Homme sait qu'il ne vit pas dans un monde parfait, mais *il s'en fout*. Seul compte le fait de « tirer son épingle du jeu ».

La question du rapport au temps, et en particulier à l'avenir, est alors centrale : le constat d'une société cynique et narcissique ne présage rien de bon quant à sa faculté (et son envie) de se projeter, d'imaginer un avenir possible, bref, en un mot, de vivre autrement qu'au présent.

## SECTION 2 « LE PRESENT FAIT DEFAULT »

« *Le temps du monde fini commence.* »

Paul Valéry, 1945.

La faculté d'imagination de l'être humain est essentiellement rapport au monde, être au monde. L'anticipation et l'imagination sont des processus fondamentaux dans l'institution des sociétés, rappelle Castoriadis ; sans prise en compte des imaginaires, pas de connaissance historique.<sup>111</sup> Les significations imaginaires instituées contribuent à l'autoperpétuation des institutions et de l'ordre social, de sorte que, sous l'apparence de changement, les structures sociales demeurent substantiellement les mêmes, produisant ainsi une force d'inertie sociale. L'imaginaire contemporain est produit dans la société contemporaine par les institutions démocratiques néolibérales et procède d'une perception du « réel » qui est en fait « hyperréalité », image, ainsi qu'analysé dans la première section. Néanmoins, il convient de ne pas laisser de côté la dimension essentielle de l'imaginaire, à savoir son rapport au temps du *devenir* (l'avenir). L'imaginaire est important en tant qu'il est *poiesis*, création incessante à partir de significations imaginaires instituées ou héritées des processus socio-historiques.

Hyperréalité, hypermodernité, hyperconsommation : la société contemporaine, nous l'avons vu, est marquée du sceau de l'excès ; elle est règne du *trop*, qui affecte et modifie en apparence toutes ses dimensions, puisqu'elle crée une nouvelle représentation de la réalité. L'individualité n'y échappe pas, car l'homme postmoderne devient personnage cynique et indifférent. Pourtant, l'aspect sans doute le plus essentiel de cette société ne réside sûrement pas dans l'hégémonie capitaliste – constatée déjà par Marx et Engels – ni dans l'érection de la consommation en modèle. Le règne de l'*hyper* est un règne temporel en tant qu'il domine systématiquement au moyen de la maîtrise du temps, joue sur les rythmes et les temporalités. Nombreux sont les sociologues et philosophes à avoir souligné le caractère neuf du rapport au temps, caractérisé par l'accélération et la vitesse – celle-ci accède d'ailleurs au rang d'objet théorique, de *logos*<sup>112</sup>. A cet égard, les dispositifs de pouvoir sont indissociables du développement des nouvelles technologies (informatique et communication) en ce qu'elles

---

<sup>111</sup> Castoriadis C, *L'institution imaginaire des sociétés*, « *L'histoire et les schèmes de la succession* », op.cit., p. 277-278.

<sup>112</sup> Virilio P, *Vitesse et Politique. Essai de dromologie*, 1977, Paris : Editions Galilée, 151p.

ont un effet spectaculaire sur la compression spatio-temporelle, sur le rétrécissement de l'espace et du temps : jamais la planète n'a été aussi petite qu'aujourd'hui alors que quelques heures d'avion seulement sont nécessaires à son parcours.

L'être humain est exceptionnellement proche de devenir « maître et possesseur de la nature » et pourtant son rapport à l'avenir est incertain, son imagination marquée par la crainte (et notamment la peur des technologies qu'il développe pourtant frénétiquement). Précisément, la question de l'avenir semble avoir disparu de l'espace public où elle résidait pourtant depuis l'avènement de la *polis* ; quelle autre utilité aurait en effet celle-ci que la construction d'un *devenir commun* ? Il est donc légitime de s'interroger sur les effets de la *liquidation* ou dissolution du présent sur la construction politique du *devenir-ensemble*.

A cette fin, il convient d'analyser les effets sur notre rapport à l'avenir et à l'imaginaire du projet scientifique moderne tel qu'il s'est développé à partir du XVIème siècle ainsi que de l'instauration du *chronos*, c'est-à-dire un temps objectif, calculable. L'aboutissement de ce processus peut être vu de deux manières, qui sont en réalité les deux revers d'une même médaille : d'un côté, la dissolution de l'instant présent (le « Présent Liquide »<sup>113</sup>) ; de l'autre, le culte de l'instant, de l'immédiateté. Plus fondamentalement encore, c'est la question « d'un homme sans avenir »<sup>114</sup> qui se pose, c'est-à-dire d'un homme prisonnier des rythmes technologiques et de l'incertitude, ayant perdu sa faculté de *croire*, en tant que capacité d'imagination.

\*\*\*

---

<sup>113</sup> Bauman Z, *Le Présent Liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*, 2007, Paris : Seuil.

<sup>114</sup> Cette question est soulevée par N. Aubert, in *Le Culte de l'Urgence. La société malade du temps*, 2003, Paris : Flammarion, p. 245.

## I. Devenir « maître et possesseur » du Temps.

Dès le XVII<sup>ème</sup> siècle, ère de la modernité scientifique ouverte par Galilée et Descartes, les progrès et découvertes faites dans les domaines techniques et scientifiques ont entraîné l'avènement d'une temporalité progressiste, c'est-à-dire orientée vers le futur, et nourrissant l'espoir de faire advenir un monde meilleur grâce aux avancées scientifiques. La foi humaniste dans le progrès a donné lieu à la naissance d'outils inhumains (*hors* de l'humain) de rationalisation du temps – mathématisation par exemple – et à la survalorisation de la dimension future du temps, celle « des bienfaits à venir du progrès<sup>115</sup> ». L'ambition occidentale moderne, formulée dans le projet cartésien, de « se rendre maître et possesseur de la nature », a une influence profonde en ce qu'elle change le paradigme temporel pour en faire l'objet de la connaissance et de la maîtrise humaine ; en un mot, il s'agit de mettre l'homme à la place de Dieu en lui donnant la maîtrise du temps. Le corollaire de ce projet est le culte du futur, porté par l'idée de « Progrès » et qui vient se substituer aux croyances.

### A. La construction d'une temporalité inhumaine.

*Ce temps prométhéen est semblable au mouvement des astres,  
C'est-à-dire à ces mouvements circulaires qui s'inscrivent dans le temps,  
Qui permettent de mesurer le temps par eux.  
Car l'éternité des dieux (...) c'est un temps dont les philosophes  
Pourront dire qu'il est l'image mobile de l'éternité immobile.  
J.-P. Vernant, L'Univers, Les Dieux, Les Hommes. 1999*

Les dimensions du temps, qu'elles soient vécues ou pensées, font l'objet d'une conceptualisation ou d'une représentation permettant aux sciences expérimentales de s'en saisir, l'objectif étant de pouvoir développer un *logos*, c'est-à-dire un savoir sur le temps. Pour cela, il a fallu séparer *chronos* et *tempus*, c'est-à-dire admettre qu'indépendamment du temps de la conscience (le temps du sujet, de la conscience), un temps objectif et absolu existe (*chronos*). Ce temps peut être un objet de connaissance, en tant qu'il est possible d'en tirer des lois, de le soumettre au déterminisme et à la causalité. Dégager des lois temporelles

---

<sup>115</sup> Fernandez B, *Le Temps du Monde. Chronostratégies planétaires à l'heure de la mondialisation*, 2010, *op.cit.*, p.81. (Vernant 1999)

revient à objectiver le temps, à s'en rendre « maître et possesseur ». Néanmoins, ce processus de réification du temps est aussi l'élaboration d'un temps *inhumain*, hors de l'humain, impossible à *connaître* pour la conscience. Or, étant donné que le temps est aussi ce qui nous donne au monde, l'essence même de notre rapport au monde, l'objectivation du temps revient à nous éloigner toujours plus de nous-mêmes.

*1. Distinction chronos et tempus.*

*Le temps absolu, vrai et mathématique, en lui-même et de sa propre nature,*

*Coule uniformément et de sa propre nature,*

*Coule uniformément et sans relation à rien d'extérieur.*

*Newton, 1759*

On distingue en général deux types de temps : le temps physique, celui des horloges, qui opère un découpage permanent de la nature en secondes, minutes, heures, journées. Ce temps physique est celui que nous appelons *chronos* : c'est un temps absolu, existant en dehors de toute conscience humaine. Et en effet, dans la Théogonie grecque, Chronos préexiste à tout, sauf au Chaos : de la Béance, du Vide, du Chaos et de Chronos naît Gaia, grâce à qui toute forme de vie peut apparaître. En même temps, il a pu être confondu avec le Titan Cronos, fils d'Ouranos et de Gaia, qui « sépare le ciel et la terre. Il crée entre le ciel et la terre un espace libre : tout ce que la terre produira, tout ce que feront naître les êtres vivants, auront un lieu pour respirer, pour vivre. D'une part, l'espace s'est débloqué, mais le temps également s'est transformé. »<sup>116</sup> Ces deux personnages sont tous les deux revêtus des attributs du Temps et de sa maîtrise ; Chronos, par son caractère antérieur à toute chose, rappelle l'impossible dissociation entre Être et Temps : pas de rapport au monde, pas d'être, sans temps. « Ces deux entités [être et temps] se déterminent mutuellement : la condition humaine se définit par sa capacité à « s'ancrer dans le temps », tandis que le temps, par sa fonction « hébergeante », est ce qui permet de saisir la réalité fondamentale du Dasein (être là) par quoi se définit l'être de l'homme. »<sup>117</sup>

D'autre part existe *tempus*, le temps subjectif, le temps de la conscience ou du vécu personnel, lequel détermine l'Être. Notre époque est en train de vivre une mutation radicale dans son rapport au temps, c'est-à-dire que sa façon de vivre le temps (*tempus*) par rapport au temps « disponible » ou au temps absolu (*chronos*) est en train de changer profondément.

---

<sup>116</sup> Vernant J.-P., *L'Univers, les Dieux, les Hommes*, 1999, Paris : Seuil, p.22.

<sup>117</sup> Heidegger, *Être et Temps*, cité in Aubert N, *Le Culte de l'Urgence*, *op.cit.*, p. 23

Le temps dans la pensée occidentale est un temps linéaire, représenté par une droite pour Platon ; un fleuve dans lequel on ne se baignerait qu'une seule fois, pour Héraclite. La continuité est la caractéristique première du temps occidental, temps fluide liant l'être et le non-être, c'est-à-dire le devenir possible de l'être : « la dialectique ne dépasse pas le dialogue de l'âme et du réel et [...] l'expérience qui va des choses au moi [est] un jeu d'images qui garde une homogénéité foncière. »<sup>118</sup> Or, la linéarité, la fluidité du temps objectif est problématique en ce sens qu'elle nie les accidents de parcours, les interruptions ; en un mot de Bachelard, c'est une philosophie du plein, de la substance, qui oublie le néant, le vide – représentation très différente de la conception cyclique du temps oriental, par exemple. Le temps objectif est fluide, homogène ; comme le rappelle Ronsard, il existe en dehors de toute conscience humaine : « Le temps s'en va, le temps s'en va, Madame, las, le temps non, mais nous nous en allons... »<sup>119</sup>. À l'inverse, le temps subjectif est soumis à une fluidité variable, à des accidents de parcours ; il est hétérogène et la notion de durée a une consistance très relative en fonction de l'âge et de l'intensité avec laquelle nous ressentons les événements.

## 2. La soumission à la causalité et au déterminisme.

On date généralement les débuts de la physique moderne des découvertes de Galilée ; lequel eut l'intuition fondamentale du temps comme paradigme d'organisation du monde des phénomènes, du monde de la nature : « jusqu'alors, l'idée du temps était centrée sur des préoccupations humaines. Le temps servait essentiellement aux hommes d'orientation dans l'univers social et de mode de régulation de leur coexistence, mais il n'intervenait pas de façon explicite et quantitative dans l'étude des phénomènes naturels.<sup>120</sup> » La découverte de Galilée, qui donne naissance à la dynamique moderne, est celle de l'explication de la chute des corps, non par l'espace mais par le temps comme paramètre fondamental. Les lois de la dynamique sont ensuite synthétisées par Newton, qui dégage le principe d'inertie : un corps en mouvement dans l'espace et le temps suit une trajectoire rectiligne uniforme, si tant est que celui-ci est libre ou ne subit aucune force. De là découle l'idée « d'un temps *absolu* et uniforme qui est à la fois un outil *pratique*, puisqu'il peut être utilisé dans la géométrie des

---

<sup>118</sup> Bachelard G, *La dialectique de la durée*. « Détente et Néant », 1950, Paris : PUF, p. 7.

<sup>119</sup> De Ronsard P, *Sonnet à Marie*.

<sup>120</sup> Fernandez B, *Le Temps du Monde*, *op.cit*, p.83.



mouvements, et un paradigme *théologique*, parce qu'il est le « *sensorium dei* »<sup>121</sup>, « *éternel et infini, tout puissant et omniscient* », la matrice divine dans laquelle ont lieu tous les phénomènes. »<sup>122</sup>

La philosophie de la nature moderne cherchait à expliquer les phénomènes par la recherche d'un seul type de cause, la cause efficiente ou fonctionnelle, c'est-à-dire la condition de l'effet. La causalité comme schème explicatif du monde permet d'ordonner, d'organiser celui-ci dans l'espace et dans le temps, puisque « la cause est première dans le temps et antécédente dans la relation ». <sup>123</sup> Ainsi, le temps objectif est une ligne droite dont passé, présent et futur sont ordonnés nettement, séparés. Pourtant, la métaphore littéraire du temps (qu'il soit objectif ou subjectif, celui-là), inséparable du monde hydraulique,<sup>124</sup> de la fluidité, rappelle le principe d'inséparabilité de la nature ; tout est entremêlé, il est vain de vouloir séparer, ordonner, rationaliser.<sup>125</sup> Le temps se pense comme fluide et est indissociable de l'imagination de l'eau : il est fleuve mais aussi filet d'eau qui glisse entre les doigts.<sup>126</sup> La causalité s'appuie sur la métaphore hydrique sans toutefois en saisir toute la complexité. Le temps causal perd ainsi une dimension essentielle de la réalité.

L'ordonnement rationnel du monde que permettent les enchaînements causals et le dégagement de lois, c'est-à-dire de déterminismes, s'effectue donc grâce au temps comme paradigme organisateur ; surtout, il met l'homme à la place de Dieu, dans la mesure où seul Dieu a la connaissance de l'avenir. La grande ambition du projet occidental moderne est donc

---

<sup>121</sup> Newton E, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, trad. Marquise du Châtelet, 1759, vol.II, livre III, Scholie générale, p.174.

<sup>122</sup> Fernandez B, *Le temps du monde*, *op.cit.*, p.83.

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> Bachelard G, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, 1942, Paris : Librairie José Corti. 221 p.

<sup>125</sup> « C'est que les sombres eaux de la mort deviennent les eaux de la vie, que la mort et sa froide étreinte soient le giron maternel, tout comme la mer, bien qu'engloutissant le soleil, le ré-enfante dans ses profondeurs... Jamais la vie n'a pu croire à la mort ! » Jung, *Métamorphoses et symboles de la libido*, p.209.

<sup>126</sup> Wordsworth : « C'est ainsi, c'est avec la même incertitude que je me suis plu longtemps à me pencher sur la surface du temps écoulé. », in Bachelard, *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'Imagination de la Matière* 1942, p. 65

démesurée, puisqu'elle prétend substituer l'homme à Dieu ; et cela concerne, au premier chef, la science en tant que connaissance des phénomènes naturels et outil pratique de prédiction.

### 3. Une temporalité inhumaine.

Paradoxalement, ce projet humaniste – c'est-à-dire qui met l'homme au centre de l'univers, à la place de Dieu – passe par la construction d'un temps à la fois objectif et technique, que nous avons identifié sous le terme de *chronos*, et qui est absolu, *hors du temps*. Ainsi, le projet moderne est aussi l'avènement d'un temps mécanique, scandé par les montres et les calendriers, temps tyran contre lequel on ne peut rien. « Penser le temps selon les lois de la géométrie permettait un réglage de l'univers d'une précision redoutable. »<sup>127</sup> Les différentes évolutions, permises par la science, d'une temporalité objective extrêmement précise répondent donc aux impératifs des transports en général : un temps astronomique pour les besoins de la navigation d'abord, puis un temps mécanique (celui des montres à ressorts), et enfin un temps électronique basé sur la vibration des atomes de quartz. L'exactitude temporelle ainsi créée a une utilité économique incontestable et répond, de près ou de loin, d'abord aux besoins du commerce.

Pourtant, il s'agit d'un temps extérieur au temps vécu ; un temps qui peut devenir tyrannique en ce qu'il évince de nos représentations du temps le *temps du devenir*, le temps existentiel : « le grand paradoxe de ce temps est qu'il se place *hors du temps*, dans un *présent sans épaisseur*, réduit à un instantané figé, impassible et neutre, simplement prolongé d'une tendance, passant d'instant à instant. »<sup>128</sup> Les jours se succèdent aux jours, les années aux années ; mais ce temps là n'a rien d'humain, car il n'a aucune valeur en soi, si ce n'est celle que nous, sujets, lui accordons. Le problème est donc celui d'un temps objectif réputé unique et universel, absolu et intangible, répondant à des lois transcendantales qui sont celles de la causalité ; alors que le temps se pense et se vit de multiples façons, est fait de discontinuités et d'interruptions au rythme de la vie. Ainsi, dans leurs structures mêmes, temps objectif et temps subjectif divergent ; l'un est immobile, l'autre mouvant.

Nous sommes confrontés à des représentations du temps qui divergent de l'expérience sensible. Le temps est ce qui permet un rapport au monde, un vécu subjectif ; mais passé, présent et avenir ne sont pas nécessairement inséparables dans le temps de la conscience, puisque le temps psychologique mêle passé récent et avenir proche. Le temps subjectif est le

---

<sup>127</sup> Fernandez B, *Le Temps du Monde, op.cit.*, p. 84.

<sup>128</sup> *Ibid.*

temps de l'insaisissable « Si on ne me le demande pas, je crois savoir ce qu'est le temps, mais si on me le demande, je ne sais plus... »<sup>129</sup> La nature du temps subjectif est justement caractérisée par sa qualité intangible – là encore, la métaphore poétique de l'eau vient au secours du langage : le temps, c'est l'eau que je cherche à rattraper et qui inéluctablement s'écoule entre mes doigts ; même si j'ai *conscience* d'un temps objectif représenté par le calendrier ou la montre, l'expérience sensible contredit cette représentation fixe du temps éternel.

Le rapport au temps contemporain est donc profondément marqué par la divergence entre temps objectif et temps subjectif ; temps techno-marchand, qui impose ses propres impératifs, éloignés de l'expérience sensible et du vécu psychologique. Il s'agit donc d'une représentation collective d'un temps *inhumain*, qui vise à ordonner et simplifier le monde, sans prendre en compte les discontinuités et autres accros du vécu. La construction de cette représentation temporelle témoigne en plus, en instituant la possibilité de prédire l'avenir, d'une ambition moderne visant à substituer l'homme à Dieu, et modifie durablement notre rapport au futur – lequel devient *adoration*.

## B. Le culte du futur.

Le futurisme, ou culte du futur, est défini par Fernandez comme « le culte frénétique de toute chose consacrée unanimement par la science, et à notre époque par les politiques et les médias, comme symbole d'un futur imminent, promesse de progrès et de bonheur. »<sup>130</sup> Ainsi que nous l'avons vu, la causalité scientifique rend les phénomènes naturels prédictibles et contribue à mettre l'homme au centre de l'Univers. Le corollaire de cet humanisme est la foi incorruptible dans l'idée de progrès : ce qui arrivera ne peut être que bon. Un effet pervers de cette religion est ce qu'on a dénommé culte du neuf ou juvénilisme, c'est-à-dire un attrait vide et persistant pour le nouveau. Enfin, le culte des modernes pour le futur demande à ce qu'on s'interroge sur un « oubli du présent », c'est-à-dire d'un présent condamné à la précéden

### *1. L'idée Moderne de Progrès.*

*« Le culte de l'avenir et la foi dans le Progrès  
(imaginé comme la somme de tous les Progrès)*

---

<sup>129</sup> Saint Augustin, *Les Confessions*.

<sup>130</sup> Fernandez B, *Le Temps du Monde, op. cit.*, p. 89

*représentent les deux piliers sur lesquels  
Repose la religion civile des Modernes »  
Taguieff, Du Progrès, 2001*

L'idée de progrès, contrairement à la présentation qu'en ont faite les philosophes des Lumières, n'est pas héritée de l'Antiquité ; pour les Grecs, l'histoire est celle d'une détérioration, le cours des événements allant toujours dans le sens de l'usure et de la dégradation. C'est avec le christianisme qu'une vision téléologique et linéaire de l'histoire de l'humanité prend forme, puisque le Nouveau Testament subordonne le moment présent au jour du Jugement Dernier. Cette vision du temps s'impose progressivement et est développée par les philosophes des Lumières, pour lesquels le progrès des sciences doit conduire à une application pratique permettant d'améliorer le bien-être de l'humanité. Leibniz théorise ainsi les indéterminations du cours du temps (imprévisibilité, incertitudes, imprévus) : ce qui reste invariant, c'est le meilleur. « Le meilleur des mondes se métamorphose au cours de la meilleure des histoires. »<sup>131</sup> Kant fait sien cette idée, d'un Etat cosmopolitique universel et dessein suprême de la nature, qui arrivera un jour à s'établir.<sup>132</sup> Condorcet et Turgot ont donné au progrès sa dimension sommative ou accumulative : le progrès est progrès historique, et l'histoire est celle de la raison qui échappe à la dégénération. La dimension cumulative du progrès fait de lui la somme des biens et constitue un accroissement illimité du pouvoir pratique de l'homme sur le monde. Bacon le lie d'ailleurs irrémédiablement à la destinée scientifique : « l'idéologie du progrès, amorcée par la science moderne, ne va pas sans l'idée barbare d'un empire humain sur l'ensemble du monde, dont la science permettrait de faire reculer toujours plus loin les limites. »<sup>133</sup> Le progrès devient donc, avec Bacon, un élan continu vers un temps nécessairement meilleur, selon un schéma temporel linéaire et ascendant ; en attendant, l'aspiration vaut mieux que la possession.

L'entrée dans la modernité se double donc d'une vision « futurocentrique »<sup>134</sup> du monde qui modifie profondément la signification et la représentation du savoir, lequel devient le vecteur de l'empire humain sur la nature. Avec le positivisme de Comte s'impose

---

<sup>131</sup> Bernard VALADE, « **PROGRÈS** », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 29 avril 2015. URL : <http://www.universalis-edu.com/acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/progres/>

<sup>132</sup> Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 1784, cité in *Ibid.*

<sup>133</sup> Fernandez B, *Le Temps du Monde, op.cit.*, p.89

<sup>134</sup> Taguieff P-A, *Du Progrès*, 2001, coll. 'Librio', Paris : Gallimard, p.12.

également l'idée selon laquelle le savoir permet non seulement la maîtrise rationnelle des phénomènes naturels mais aussi celle des sociétés et du devenir humain, niant ainsi la part d'imprévu et de créativité de l'un et l'autre. Le futur ne peut être que meilleur, pour l'homme et pour la nature ; il faut donc avancer perpétuellement vers un Souverain Bien dont les contours sont vagues et flous. « La vision progressiste en effet, si elle annule la figure du destin implacable auquel nous livraient les idéologies religieuses, nous replonge dans l'inéluctable en faisant naître une confiance nouvelle et absolue de l'avenir, paradis qui ne manquera pas de se réaliser historiquement au terme d'un progrès nécessaire, continu et indéfini. »<sup>135</sup>

Malgré les critiques, nombreuses et déjà anciennes, du « progressisme », la temporalité moderne continue à se caractériser par une orientation futuriste, dont les horizons de significations se réfèrent à l'idée moderne de progrès. L'histoire de l'humanité perd toute dimension cyclique, toute prise en compte du mouvement perpétuel de détérioration ou de perte, pour ne garder que la face lumineuse du « meilleur » ; chaque époque représente désormais une étape dirigée vers la réalisation future de la grandeur humaine. Le regard de l'humanité (occidentale) est désormais tourné au loin, vers les « lendemains qui chantent ». Cette révolution dans la perception que l'on a de l'avenir a eu un impact durable sur le rapport au temps de la société postmoderne ; si elle s'est empressée de « déconstruire » la notion de « progrès », elle n'en a pas moins hérité d'un attrait perpétuel pour le neuf, alias un éternel « juvénilisme ».

## 2. *L'attrait perpétuel du neuf.*

*L'enfant voit tout en nouveauté ; il est toujours ivre.  
Rien ne ressemble plus à ce qu'on appelle l'inspiration,  
Que la joie avec laquelle l'enfant absorbe la forme et la couleur.  
(...) Mais le génie n'est que l'enfance retrouvée à volonté.  
Baudelaire, Le Peintre de la Vie Moderne, 1863*

Mise en lumière par Marx puis Schumpeter, la modernité capitaliste comme « destruction créatrice » instaure une « tradition du nouveau »<sup>136</sup> paradoxale qui se traduit par une course à l'innovation permanente. La production fordiste a été supplantée par un

---

<sup>135</sup> Fernandez B, *Le Temps du Monde, op.cit.*, p.90 (Laïdi 1996)

<sup>136</sup> Rosenberg H, cité par Lipovetsky G, *L'Ère du Vide, op.cit.*, p.117.

« innovationnisme »<sup>137</sup> qui structure les habitudes mêmes de consommation : le produit marqué de la mention « nouveau » attire le badaud, chaque innovation technologique – du téléphone cellulaire au *smartphone*, de la télévision à la Super High Vision déjà évoquée – connaît un succès retentissant, vite remplacée par une autre. L'hypermodernité en ce sens se conçoit comme une quête permanente du neuf, mais aussi comme une négation permanente du passé ; « un processus de négation sans limite qui, de fait, ne s'épargne pas lui-même. »<sup>138</sup> Cette négation est donc celle du passé ; tout ce qui a trait à l'ancien, au « déjà-vu », toute nostalgie d'un mode de vie ou d'une époque passés est qualifiée de « réactionnaire ». Mai 1968, encore une fois, est à cet égard révélateur, en ce qu'il instaure des mots d'ordre en apparence modernistes.

Cette vision s'inscrit dans la continuité de la religion du Progrès en ce qu'elle suppose, comme le montre Taguieff, le sophisme « *post hoc, ergo melius hoc* »<sup>139</sup> (à la suite de cela, donc meilleur cela) qui revient à poser l'équivalence de la succession et de l'amélioration. Ce qui vient après est donc nécessairement meilleur : c'est ce qu'il qualifie de « préjugé néophile. »<sup>140</sup> « le primat du nouveau est un présupposé de l'idée de progrès »<sup>141</sup> ; malgré l'essoufflement de la modernité, constaté notamment dans le domaine des arts où la quête sans cesse de l'inédit et de la négation de la tradition ne semble plus pouvoir se réaliser, nos significations imaginaires restent largement tributaires de cet attrait pour le nouveau, l'inédit, le neuf. Les objets technologiques en sont le meilleur exemple, qui suscitent un culte parfois irrationnel, en même temps qu'ils se confondent avec la fascination qu'ils exercent sur les masses.

Etendue aux objets de consommation, le culte du nouveau se traduit par un *juvénilisme*<sup>142</sup> s'étendant, comme par contagion, à la recherche de la jeunesse éternelle et à l'attrait exercé par les biotechnologies, ces objets techniques permettant d'améliorer ou de corriger les dysfonctionnements inhérents au corps humain. Le neuf, c'est aussi le jeune et la négation du vieux, le rejet de la maladie et de la mort – le regard tourné vers l'avenir, l'individu postmoderne semble oublier ce que celui-ci comporte d'obsolescence et de

---

<sup>137</sup> Lipovetsky G, *Le Bonheur Paradoxal, op.cit.*, p. 95.

<sup>138</sup> Adorno T, *Théorie Esthétique*, cité par Lipovetsky G, *L'Ère du Vide, op.cit.*, p.117.

<sup>139</sup> Taguieff, *Du Progrès, op. cit.* p. 10

<sup>140</sup> Ibid, p.121

<sup>141</sup> Ibid, p.117

<sup>142</sup> Taguieff, *ibid.*

dégradation pour ne voir que la vie à venir. Davantage que de concerner le corps lui-même, le culte du nouveau s'exerce aussi dans le domaine des idées et des concepts – celui-ci faisant désormais partie des pans touchés par la société d'hyperconsommation. Ainsi que le relève Fernandez, « la vision progressiste de la technologie vient en effet se substituer à nos logiques de pensée et de sensations [...] La modernité baigne dans un climat psychologique où toute idée nouvelle rejette *de facto* les précédentes dans les limbes de l'oubli. »<sup>143</sup>

L'idée de progrès, si elle est contestée, n'en a pas moins implanté durablement dans nos imaginaires l'association inconditionnelle du neuf avec le bien, de l'aspiration au bonheur avec l'innovation technologique. Chaque nouvel objet technologique symbolise par métonymie l'ensemble des promesses du futur. « La métaphysique de la modernité tient donc dans cette idée insensée que la technologie est une trace du futur, la boule de cristal qui nous permettrait de rêver le monde de demain. »<sup>144</sup>

Outre l'association étroite entre le temps et la technologie qu'opère la religion du progrès, celle-ci instaure dans nos significations imaginaires un culte de l'avenir qui se traduit par la recherche perpétuelle du neuf, et cela dans tous les domaines de la société de consommation, des objets au corps et aux concepts. La projection permanente vers un avenir radieux, en plus de la négation du passé, a pour conséquence l'oubli d'un présent condamné à la précéden

### 3. *Le présent comme précéden*

Le culte du futur associe celui-ci au meilleur, sans conditions ni réflexions. L'entreprise américaine Google consacre ainsi une bonne part de ses profits à la recherche dans l'innovation et le développement de technologies destinées à faire partie intégrante de nos vies quotidiennes, notamment dans les domaines de la santé et de l'amélioration physique et cérébrale de l'homme. Pourtant, ces innovations, qui posent dor

et déjà d'importantes questions en termes de démocratie, de dignité humaine, de liberté et de vie privée, sont quasi complètement absentes de l'*agora*, du lieu défini par Castoriadis comme jonction entre société civile et institutions, là où doit se tenir le débat démocratique et se poser la question du *devenir-ensemble*.

---

<sup>143</sup> Fernandez B, *Le Temps du Monde, op.cit.*, p.91.

<sup>144</sup> *Ibid*, p. 93.

dévalorisation, non seulement du passé, mais aussi et surtout du présent ; à sa condamnation comme précédence. Cela revient à faire du présent un temps vide de sens, vidé de toute signification, étant donné qu'il n'est que le temps de l'attente de ce qui est à venir. Le présent, en tant que manifestation du nouveau, est certes toujours meilleur ; mais il n'est meilleur que par rapport au mieux promis par l'avenir et n'a pas de valeur, positive ou négative, *en soi*. Considérer l'histoire, comme le fait l'idéologie progressiste, comme une succession d'évènements visant à construire l'avenir merveilleux de l'homme occidental, revient à dévaloriser ces évènements présents comme nécessairement *moins biens* que l'évènement suivant.

A l'inverse de l'analyse d'un *présentisme*, c'est-à-dire d'une survalorisation de l'instant présent, Fernandez souligne que l'obsolescence programmée des objets techniques qui nous entourent modifie notre rapport au présent de façon à ce que celui-ci devienne *boulimique*, c'est-à-dire que l'individu achète toujours plus d'objets sans jamais en tirer la satisfaction promise (étant donné que celui-ci est remplacé quasi immédiatement par un nouvel objet, mieux). Les objets techniques, contrairement aux objets artisanaux, tirent leur valeur de leur utilité et par conséquent, sont dépassés dès que celle-ci est remplacée par un objet plus efficace ; tandis que les meubles artisanaux ne perdent pas nécessairement leur charme au cours du temps, au contraire. La durée de vie des objets du quotidien tend donc à réduire drastiquement ; c'est ce qui a été dénoncé comme *obsolescence programmée*, et qui entraîne une *compression du temps des choses*<sup>145</sup> qui modifie les comportements de consommation afin que l'on achète et remplace perpétuellement. « Car l'envie du futur, le désir insatiable de l'instant suivant – censé être meilleur que celui-ci et représenté par l'objet nouveau – nous empêche de tirer plaisir de ce qui nous est donné à vivre. La temporalité des objets éphémères, déjà en train de passer, nous invite à cette orgie consumériste du temps. »<sup>146</sup>

Le progrès perd donc sa dimension accumulative – et cela dans les domaines sociaux aussi bien que scientifiques – pour se réduire comme peau de chagrin à destruction systématique en vue de l'avenir et progrès technologique et industriel seulement. La Modernité, bien qu'elle se soit essoufflée dans de nombreux domaines, dont le plus représentatif est vraisemblablement le domaine artistique, n'en a pas moins eu pour effet de créer durablement dans nos imaginaires un attrait pour le futur symbolisé par l'objet neuf, l'objet technologique, boule de cristal contenant à lui seul toutes les promesses de l'avenir. Le

---

<sup>145</sup> Fernandez B, *Le Temps du Monde, op, cit.*, p.94

<sup>146</sup> *Ibid*, p.94.



présent perd ainsi toute signification, tout sens, dans une orgie consumériste toute entière tournée vers la nouveauté, la jeunesse, et dont l'oubli du présent répond à l'oubli de la dimension dégradante de l'avenir : le nouveau est nécessairement bon, ce qui vient ne peut être la mort. Le rapport entretenu par l'hypermodernité avec le temps et avec le monde est donc un rapport d'hyper-simplification, qui ne veut retenir que le clinquant, le dynamique, pour oublier ce que la philosophie orientale souligne depuis les origines : vie et mort sont deux aspects d'un même tout, ainsi que rapidité et lenteur, création et destruction. L'attrait pour le neuf de la société contemporaine est donc volonté consciente ou inconsciente de détourner le regard de ce qui est perçu comme le négatif du monde.

\*\*\*

La Modernité a introduit l'idée selon laquelle l'homme, en se rendant maître et possesseur de la nature, pouvait maîtriser le temps ; idée qui participe au « désenchantement du monde ». <sup>147</sup> Néanmoins, cela a surtout permis l'instauration de dispositifs *chronostratégiques* d'institution et d'autoperpétuation de logiques à la fois marchandes et de consommation : c'est la liquidation, la dissolution du temps présent au profit de l'instantané et du bonheur immédiat. Le culte du futur, du progrès, de la Modernité, a pour effet de dévaloriser, de vider de son sens un présent condamné à l'éternelle précédenance. Cela implique donc une mutation du rapport au présent, à l'instant, qui est créatrice d'inertie : le présent se vit, d'une part, à pleine vitesse, à pleine jouissance ; d'autre part, il n'est rien comparé à ce qui vient. La combinaison de ces deux aspects d'un même rapport à l'instant crée une réalité lissée, fruit des nouvelles technologies et source d'apathie. En effet, l'empire de l'éphémère déresponsabilise les individus des conséquences de leurs décisions, tout en les immobilisant dans la froideur d'un monde devenu fou.

\*\*\*

---

<sup>147</sup> Weber M, *L'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, 1904-1905, document pdf préparé par Tremblay, J-M,. Site consulté le 7 juin 2015 URL :

[http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/ethique\\_protestante/Ethique\\_protestante.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/ethique_protestante/Ethique_protestante.pdf)

## II. Le culte de l'instant ou l'empire de l'éphémère.

Le culte de l'instant, et l'empire de l'éphémère ne peuvent être dissociés de l'avènement des nouvelles technologies de communication, d'information ; des nouveaux moyens de transports, etc. Tout doit devenir accessible, tout de suite, tout le temps, les choses, les objets, les lieux mais aussi les gens. Dans le même temps, s'instaure un culte de la vitesse et de l'urgence, qui ne fait que masquer une *inertie polaire*.

### A. Nouvelles technologies et processus d'accélération.

La Modernité n'a pas seulement marqué l'avènement d'un culte du futur, mais bien plus que cela : elle a mis le temps au centre des relations de pouvoir, le temps est pouvoir. Celui qui maîtrise l'incertitude, celui qui a un contrôle sur l'avenir, détient le pouvoir. A cet égard, l'analyse foucauldienne des relations de pouvoir comme dispositif technologique par essence est primordiale pour comprendre le temps en tant que chrono-technologie ou chrono-stratégie. Plus concrètement, il s'agit également d'observer l'impact des technologies de l'information et de la communication sur le rapport à l'avenir des sociétés hypermodernes. Ces évolutions techniques ne sauraient être entendues comme des données exogènes, mais doivent être replacées dans le cadre cognitif de l'« empire de l'éphémère » ou de la quête du bonheur immédiat dans la consommation.

#### *1. L'analyse du pouvoir comme dispositif chrono-stratégique*

Les analyses de Castoriadis sur l'institution imaginaire des sociétés mettent en lumière le temps en tant qu'il est imaginaire, c'est-à-dire création incessante, *poieisis*, pouvoir sur le monde. Le rapport au temps comporte une dimension essentielle d'acceptation de l'altérité, c'est-à-dire de mouvement perpétuel de création de l'Autre, que ce soit à travers de processus de dégradation (usure, mort) ou au contraire de production (neuf, vie). Le temps de la conscience représente donc ce mouvement par lequel la conscience du sujet se soumet à l'individuation : la conscience n'est pas une donnée fixe et mesurable à un instant  $t$  mais bien un processus, un mouvement. Accepter l'altérité revient donc, pour le sujet, à reconnaître le caractère fluide du temps, comprendre que le temps est création et destruction.

Ce temps n'est pas le temps objectif et quantifiable qui prédomine dans les significations imaginaires, institué depuis l'époque moderne ; au contraire, il s'agit là du

temps subjectif. Qui contrôle le temps a le pouvoir sur les imaginaires, sur les individus : les consciences, mais aussi plus largement la conscience que la société a d'elle-même, sont alors soumises à des dispositifs chrono-stratégiques de contrôle, ou pour reprendre les termes foucaaldiens : de discipline. Qui maîtrise le temps maîtrise également les processus d'individuation, l'être au monde des uns et des autres. Le temps objectif et « techno-marchand » s'est institué comme paradigme dominant au cœur de nos sociétés, prenant le pas sur le temps de la conscience, du devenir, de l'imaginaire créateur. Les relations de pouvoir, soit processus de normalisation des consciences – les individus sont soumis à des injonctions permanentes à se conformer, à devenir à leur tour les reproducteurs des normes – ne sauraient donc se passer du temps.

Le temps tel qu'il est institué aujourd'hui au cœur des significations imaginaires est le temps technique et objectif que nous avons vu se développer pendant l'ère Moderne : il est l'instrument par lequel l'homme devient « maître et possesseur de la nature », mais instrument vidé de son sens. Il n'est que dispositif de synchronisation des consciences : l'instauration d'un « temps mondial », temps déconnecté du lieu où on se trouve, revient à soumettre les temporalités de chaque individu à une même mesure temporelle, un même rythme, partout et tout le temps. Cette synchronisation est le « métro boulot dodo » tant dénoncé : un même emploi du temps pour tous et pour chacun. Le temps de la conscience est soumis à la dictature, au pouvoir totalitaire du temps techno-marchand, grâce aux dispositifs techniques : le rythme de la journée était dans un premier temps soumis aux cloches ; il est aujourd'hui soumis à un impératif de rentabilité aidé par les techniques de mesure (montres à quartz etc). Le temps n'est pas seulement « de l'argent », il est bien plus que cela : il est le dispositif de pouvoir agissant sur les consciences des individus de sorte que ceux-ci soient « déconnectés » du temps de leur conscience pour ne devenir que les automates d'un temps technique institutionnalisé et tout-puissant. Fernandez montre bien ainsi le processus de « captation des flux psychiques au moyen des machines temporelles, au premier rang desquelles la télévision, téléphonie mobile et Internet, pour être canalisés vers les produits de consommation qui assurent la pérennisation de la circulation des marchés. »<sup>148</sup> Le processus de discipline des consciences s'effectue grâce au temps objectif, lequel s'impose au détriment du temps de l'individuation, de la dynamique de construction d'une altérité, d'un être au monde propre à chacun. « Se rendre maître du temps, c'est domestiquer le monde, faire plier son évolution créatrice sous l'ordre du temps des activités humaines. Cette recherche de

---

<sup>148</sup> Fernandez B, *Le Temps du Monde*, op. cit, p. 142

maîtrise est dangereuse lorsqu'elle enserme et brise les temps pluriels nécessaires à la récréation des devenirs vitaux fondamentaux : les cycles écologiques comme les temporalités psychiques, sociales et politiques. »<sup>149</sup> Il n'y a pas de pouvoir sans temporalité imposée, « unique et violente ».

Le temps fait donc l'objet de dispositifs chrono-stratégiques de pouvoir, dont la manifestation matérielle est celle des nouvelles technologies : techniques de l'information en *temps réel*, dont la vocation est la synchronisation des consciences au sein d'un même « hyper-espace-temps », caractérisé par des phénomènes de compression et d'accélération.

## 2. Un « hyper-espace-temps »

La production d'un technocosme mondial, d'un « temps mondial » ne saurait se passer des nouvelles technologies, ces avancées techniques qui participent à la compression de l'espace et du temps : révolutions dans le domaine des transports, mais aussi technologies de la communication et de l'information. Ces dernières sont un élément clé de l'hyperréalité, ainsi que Baudrillard l'avait montré : le message est supplanté par le *medium*, l'information est vidée de son sens initial. Ne reste alors que l'injonction de consommation, mais aussi une entreprise de synchronisation du temps des consciences. Il s'agit de relier entre eux tous les appareillages informatisés, uniformisant ainsi non seulement les temporalités mais aussi des cadres mentaux, des schèmes cognitifs désormais communs à toute la planète.<sup>150</sup>

Le « temps mondial » est défini par Laïdi comme « le moment où toutes les conséquences géopolitiques et culturelles de l'après-guerre froide *s'enchaînent* avec l'accélération d'un processus de mondialisation économique, sociale et culturelle. »<sup>151</sup> Ses analyses tendent à mettre en évidence le lien entre les changements économiques et technologiques et *l'accélération du temps*. Tout va plus vite, à la fois pour le sujet, englué dans ce que Aubert appelle une « urgence ordinaire » et pour le monde, lequel semble devenir fou. Ainsi, résume Aubert, « c'est un temps totalement nouveau, un temps virtuel, général et abstrait, un temps sans durée, un « hyper-espace-temps », d'accessibilité directe, immédiate et

---

<sup>149</sup> *Ibid*, p. 142.

<sup>150</sup> Aubert N, *Le Culte de l'Urgence*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>151</sup> Laïdi Z, « Le Temps Mondial. Enchaînements, disjonctions et médiations », *Cahiers du CERI*, n°14, 1996, p.5

généralisée mais qui, mettant en place que Paul Virilio appelle une « stéréo-réalité », désoriente notre perception du réel et notre lien social. »<sup>152</sup>

Ce qui caractérise cette nouvelle réalité est l'immédiateté, l'urgence : l'institution imaginaire de la société « est celle de l'institution du temps *matériellement* par les technologies et *symboliquement* selon l'imaginaire de la technologie : du progrès, de la vitesse, de l'ubiquité, des réseaux et de la mobilité. »<sup>153</sup> Cette double institution se pare d'injonctions à la disponibilité des individus en toutes circonstances, le champ des relations entre individus se trouvant désormais investi de la même exigence d'immédiateté de réponse aux sollicitations de l'autre, via courriels, messagerie instantanée (sms). Cela est vrai au point que différents logiciels de messagerie (*Whats'app, Facebook, iMessage*) indiquent l'heure à laquelle le destinataire non seulement reçoit, mais « lit » le message, à la seconde près ; permettant ainsi de nourrir d'éventuels reproches lorsque la réponse est « trop » tardive. Ne pas répondre à son téléphone devient alors une attitude, « sinon irresponsable, du moins suspecte »<sup>154</sup> relève Aubert.

En plus de la culpabilisation résultant de la pression à la disponibilité, une étude de Jauréguiberry montre que le règne du « temps réel » induit une incapacité à se projeter dans l'avenir, même à court terme ; inutile de faire des plans susceptibles de changer d'une minute à l'autre ou de décider à l'avance lorsque l'on peut prévenir « en dernière minute ». « Le mobile peut alors apparaître comme un instrument de fuite en avant [...] générant une indétermination et un aléatoire généralisés, risquant de rendre obsolète la notion même de projet, qui nécessite une certaine confiance dans l'avenir. »<sup>155</sup> Les nouvelles technologies seraient responsables, selon lui, du « *syndrome du zappeur* », c'est-à-dire « l'ensemble des symptômes du mal latent qui guette ceux qui vivent de façon trop entière une expérience d'ubiquité médiatique au point de s'y faire absorber. C'est tout à la fois l'anxiété du temps perdu, le stress du dernier moment, le désir jamais assouvi d'être ici et ailleurs en même temps, la peur de rater quelque chose d'important, l'insatisfaction des choix hâtifs, la hantise

---

<sup>152</sup> Aubert N, *Le Culte de l'Urgence*, op.cit. p. 57.

<sup>153</sup> Fernandez B, *Le Temps du Monde*, op. cit. p. 133.

<sup>154</sup> Aubert N, *Ibid*, p. 57

<sup>155</sup> Jauréguiberry F, « Télécommunications et généralisation de l'urgence », *Sciences de la société*, n°44, mai 1998.

de ne pas être branché au bon moment sur le bon réseau, et la confusion due à une surinformation éphémère. »<sup>156</sup>

Les nouvelles technologies modifient donc profondément notre rapport à l'avenir, mis sous tension entre, d'une part, un sentiment de maîtrise du temps, et d'autre part un règne de l'urgence, un homme compressé, prisonnier du temps réel. Le temps subjectif s'accélère donc, alors que le temps objectif, lui, ne bouge pas d'un iota – paradoxe dont les effets sur la psyché des individus se font parfois douloureusement ressentir. Cette institution matérielle d'un temps technique se double de l'institution symbolique d'un « présent [qui] fait défaut » et qui s'accompagne paradoxalement d'une survalorisation de l'Instant, de la normalisation d'un hédonisme individualiste. En somme, c'est la survalorisation idéale de l'instant qui donne le sentiment de ne jamais vivre assez au présent – d'où la génération d'angoisses et de frustrations.

### 3. *L'homme-Instant et le Bonheur Immédiat.*

Les nouvelles technologies ne sont pas une donnée exogène, une fatalité dont il faudrait, tant bien que mal, s'accommoder. Elles s'inscrivent dans un magma de significations imaginaires véhiculées par les médias, aux consonances hédonistes, qui présentent la jouissance immédiate et instantanée au détriment de la projection dans l'avenir, de l'anticipation, ou de la planification. D'ailleurs, l'individu *cool*, n'est-il pas celui qui se laisse « porter par la vague », qui ne « fait pas de plans », conscient qu'il est de leur inutilité ? Cet individu tire sa force de sa faculté d'adaptation à la société postmoderne : il évite de choisir et adopte une attitude de consommateur - y compris au regard de ce que peut lui apporter l'avenir. Il doit « saisir l'opportunité » et ainsi peut éviter de choisir, donc de se projeter.

« L'homme contemporain devient un « homme-présent », c'est-à-dire un individu qui, las des utopies, de la condition temporelle d'un présent sacrifié sur l'autel de l'avenir, se réfugie dans un présent vicinal, autarcique, autoréférentiel et inquiet ».<sup>157</sup> Le temps de l'homme n'est alors plus un temps qui se définit autour de son activité, mais autour de son travail, se réduisant ainsi à une force de production solvable, entièrement tournée vers la satisfaction de ses besoins non plus seulement vitaux, mais « créés de toutes pièces pour saturer la puissance de désirer. »<sup>158</sup> L'homme, machine désirante, est tout entier tourné vers la

---

<sup>156</sup> *Ibid.*

<sup>157</sup> Laïdi Z, *Le Sacre du Présent*, cité par Fernandez B, *Le Temps du Monde*, *op.cit.*, p.119

<sup>158</sup> Fernandez B, *ibid.*, p.120.

satisfaction immédiate, répondant aux injonctions consumériste du discours mass médiatique. Les transformations de la démocratie vers un individualisme égoïste seraient ainsi responsables de l'avènement de l'unique perspective d'un présent sans avenir, confondu avec un hédonisme insouciant, une volonté de jouissance au jour le jour rendant caduc tout projet politique. Pourtant, l'idée selon laquelle l'individu hypermoderne se réfugierait dans une fuite en avant perpétuelle afin de ne pas se confronter avec l'idée de sa propre finitude paraît peu crédible : personne n'a jamais cru que consommer frénétiquement vaincrait la mort. En revanche, ce système politique particulier qu'est la démocratie contribue tout de même à l'institution matérielle et symbolique d'un « présentisme » en ce que son fonctionnement même est fondé sur la rotation des mécontentements, et donc la construction de projets politiques à durée limitée. Les responsables politiques ont des contrats à durée déterminée dont les effets pervers ont suffisamment été dénoncés ; il n'en reste pas moins qu'il s'agit là d'un règne du court terme, autant au niveau des individus qu'au niveau des sociétés. Le règne du présentisme n'est donc pas tant matériel qu'acté dans les significations imaginaires des sociétés occidentales.

Elles sont imprégnées de la promesse capitaliste de la conquête du bonheur, matérialisé par le confort permis par la technique. « Simplement, le bonheur n'est plus pensé comme futur merveilleux mais comme présent radieux, jouissance immédiate toujours renouvelée, « utopie matérialisée » de l'abondance. [...] La plénitude exaltée par les temps consuméristes ne relève plus d'une pensée dialectique : elle est euphorique et instantanéiste, exclusivement positive et ludique. »<sup>159</sup> En fait, même sans adhérer au discours exaltant le bonheur à portée de main, la satisfaction immédiate des besoins secondaires demeure : le culte de l'urgence s'est étendu dans le domaine de la consommation également. Soumis à une pression constante, dans le monde du travail mais aussi dans ses relations sociales, le sujet cherche à parer à ses angoisses par des « petits » (ou grands) plaisirs soulageant instantanément, mais pour une durée très limitée. En guise d'illustration, ces femmes qui, à l'approche des vacances d'été, se mettent au régime et adoptent des comportements alimentaires parfois extrêmes de privation, répondant à un impératif sociétal de minceur. A un moment donné, la frustration est trop grande : elles craquent et sont immédiatement « punies » par leur corps en anéantissant le résultat de leurs efforts. On peut comparer le comportement consumériste de l'homme-présent à cette situation : sous pression, il va se

---

<sup>159</sup> Lipovetsky G, *Le Bonheur Paradoxal*, 2006, Paris : Gallimard, p. 379.

permettre un « loisir », le poussant ainsi à consommer, donc à travailler davantage pour subvenir à ce besoin, et ainsi de suite.

La culture hypermoderne, fondée sur les nouvelles technologies, et son cortège de significations imaginaires mettant à l'honneur la satisfaction immédiate des besoins, contribue donc à instituer un homme-présent, ancré dans l'instant, aveugle à l'avenir car « englué dans une urgence ordinaire. » Il s'agit là d'une harmonisation, synchronisation ou uniformisation du temps de la conscience, tombé sous la coupe d'un « temps mondial » objectif et objectivant, réduisant l'être humain au rang de « machine désirante » dont le rapport au temps est vidé de tout sens, de toute signification ou encore de tout projet politique. La conséquence de ce mode de vie est paradoxale, en ce qu'il crée à la fois un « culte de la vitesse » et une « inertie polaire », résultant de l'angoisse et de l'incertitude générées.

#### B. Inertie polaire & culte de la vitesse.

*A la surface*

*Du dehors*

*Vastitude où s'éploie*

*L'immense*

*Blanc naval*

*Linceul de tout*

*Crâne abri dernier*

*Unique macule*

*S. Beckett, Peste soit de l'horoscope*

L'expérience des nouvelles technologies est inséparable du sentiment d'une accélération du temps, d'un monde allant de plus en plus vite, imposant sa contrainte sur les individus, de sorte qu'ils doivent s'adapter en permanence. La pensée de Virilio est alors centrale afin d'analyser et de mettre en lumière les paradoxes au cœur de la notion de vitesse, vitesse du temps, du monde, des individus et de la technologie. La vitesse, davantage que l'urgence, est l'objet d'un culte moderne, lequel cache des phénomènes d'immobilisme, que Virilio désigne sous le terme d' « inertie polaire ».



### 1. Les paradoxes de la vitesse.

La société hypermoderne prise la vitesse au point d'en faire une valeur centrale d'appréciation de la qualité des objets (technologiques notamment) et des individus. Elle met l'accent sur leur capacité d'adaptation rapide, et la « vivacité d'esprit » est souvent l'aune à laquelle on mesure l'intelligence. Finalement, cela revient à évaluer les capacités du cerveau humain (en partie) de la même façon que l'on évaluerait celles d'un processeur informatique. D'autre part, il est indéniable que la qualité première des objets est leur vitesse, entendu comme rapidité : « les objets et dispositifs techniques entraînent un désir de vitesse, un désir d'en finir. »<sup>160</sup> Un consommateur tend à survaloriser tout objet ou dispositif, que ce soit informatique ou de transport, lui évitant de « perdre du temps » ; car « le temps, c'est de l'argent ». La monétarisation du temps, son assimilation avec le profit, met donc la recherche de vitesse au cœur du rapport au temps des individus, quitte à provoquer par là-même une altération du sens du réel.<sup>161</sup> La vitesse est devenue la mesure du monde, explique Virilio, le phénomène à travers lequel se perçoit le monde technologique contemporain. L'effet de célérité tend à devenir un élément principal de la conscience du monde et de ses phénomènes, au détriment de la vitesse propre de la conscience, c'est-à-dire l'expérience de coordination des flux, des rythmes qui composent le monde par chacun. Le vécu du monde à l'aune de la vitesse tend à provoquer des effets de « déracinement », soulignés par Friedmann : « en maintes circonstances, les techniques multipliées dans le nouveau millénaire tendent à rendre plus rares nos occasions de percevoir des présences. »<sup>162</sup>

Pourtant, la vitesse est en elle-même une notion paradoxale : le vécu particulier et contemporain de la vitesse nie que celle-ci n'est pas seulement rapidité ou célérité, mais lenteur. Le concept de vitesse ne désigne pas seulement le fait d'aller vite mais aussi l'unité de mesure servant à évaluer cette rapidité ; les différents sens de la vitesse sont alors contradictoires, puisqu'ils sont à la fois le mesurant et le mesuré, le contenant et le contenu. Ce paradoxe montre qu'en réalité la vitesse est à la fois la norme, l'étalon dont on se sert pour apprécier la durée d'une action, et l'objectif à atteindre, la norme cette-fois au sens de « ce vers quoi il faut tendre », d'idéal. Lorsqu'on parle de la vitesse d'un processeur informatique par exemple, on ne parle alors plus seulement de la durée « objective » nécessaire à

---

<sup>160</sup> Fernandez B, *Le Temps du Monde*, op cit, p. 108.

<sup>161</sup> Virilio P, *Ethique de la Disparition*, 1980, Paris : Livre de Poche, p.77

<sup>162</sup> Friedmann G, *7 études sur l'homme et la technique*, 1966, Paris : Gonthier, « Bibliothèques Médiations » p.63

l'accomplissement d'une action, mais nous émettons aussi, implicitement, un jugement qualitatif : s'il « va vite », il est positif. A l'inverse, la lenteur est un élément implicitement négatif contenu dans la notion même de vitesse, contribuant ainsi à imprimer dans les imaginaires l'association du Bien ou Bon et de la célérité ; au contraire, du lent au Mauvais.

Or, le paradoxe prend une autre dimension lorsque l'on quitte l'échelle de l'humanité et du cerveau humain pour s'inscrire dans le temps de la nature : le temps de la vie, des plantes, des minéraux et des animaux ; le temps de l'océan et des montagnes, dont l'appréciation ne peut pas se faire à l'aune de la vitesse comme unité de mesure déterminée par le temps de l'homme. Au contraire, elle ne peut être appréciée que par une temporalité incommensurable pour l'homme.

## 2. *Le désir de vitesse.*

*Nous déclarons que la splendeur du monde s'est enrichie d'une beauté nouvelle :*

*La beauté de la vitesse. Une automobile de course avec son coffre*

*Orné de gros tuyaux, tels des serpents à l'haleine explosive...*

*(...) Est plus belle que la Victoire de Samothrace.*

*Manifeste du Futurisme, Article 4, 1909.*

Le capitalisme trouve sa légitimation dans la promesse d'un bonheur par le confort matériel et l'abondance qui, économiquement, se justifie par l'intensification de la concurrence. En effet, les consommateurs sont réputés avoir accès aux meilleurs des biens au prix le plus juste, parce que le jeu de la concurrence fait en sorte que les entreprises soient mises en situation de s'améliorer, d'innover en permanence. Cette logique génère un phénomène de rétrécissement de la durée : ainsi que le relève Lipovetsky,<sup>163</sup> on remédie aux problèmes de gains et de réalisation d'économies de production en raccourcissant la durée de vie des produits, lesquels s'usent donc plus vite, avec ce qui a été dénoncé comme *l'obsolescence programmée*. Un très grand nombre de produits a une durée de vie qui n'excède pas deux ans ; le consommateur est ainsi habitué à devoir racheter, et modifie ses habitudes de consommation de sorte que sa sensibilité aux nouveaux produits augmente. La vitesse au sens de célérité ou de rapidité est donc au cœur de la logique des entreprises, et ce à toutes les étapes du processus de production, réduites au maximum afin de gagner des parts de marché. La valeur « monétaire » du temps, dans un contexte de concurrence exacerbée, contribue donc à mettre au cœur du dispositif la valeur « vitesse » ; celle-ci est sans cesse

---

<sup>163</sup> Lipovetsky G, *Le Bonheur Paradoxal*, op. cit, p.98

recherchée, par tous les moyens. Elle est alors assimilée au gain de temps, c'est-à-dire au profit : la vitesse, dans le discours de l'offre capitaliste, est le profit.

Simultanément, les dispositifs mass médiatiques tendent à maximiser la rapidité des flux d'information, sur le modèle du « *scoop* » ; se donnant ainsi pour le temps du monde, le temps de l'événement, le temps *réel*. La véracité de l'information, le temps de l'analyse et du jugement critique, mais aussi simplement sa construction, sont des valeurs secondaires face à la rapidité de l'information ; manière, dans la guerre de tous contre tous, de s'approprier la maîtrise de l'incertitude, c'est-à-dire le pouvoir. Finalement peu importe de savoir, de détenir une connaissance particulière au détriment d'un autre ; le pouvoir réside désormais dans le fait de simplement avoir connaissance avant l'autre, sur le même mode que la course à l'arme atomique ne se posait pas, stratégiquement, en termes de possession de l'arme – mais bien de rapidité de sa possession. Ainsi ce n'est plus le fait en lui-même qui est valorisé, mais la durée dans laquelle s'inscrit ce fait ; et ceci, en privilégiant la durée la plus courte possible.

La vitesse de l'information est donc pouvoir, pouvoir sur les autres et sur le monde, en ce qu'elle est l'instrument de l'uniformisation et de la synchronisation des consciences : « la vitesse des informations a pour effet d'organiser les rythmes de nos perceptions, les durées de nos pensées. (...) La vitesse offerte par les technologies de l'information se révélerait l'arme dotée d'une efficacité extraordinaire au service de la totalisation des consciences, de l'uniformisation des esprits, capable d'atteindre la conscience dans ses mécanismes les plus profonds. »<sup>164</sup> Parce que les dispositifs mass médiatiques tels que la télévision s'offrent comme « fenêtre sur le monde », comme une réalité à part entière, la conscience que nous avons du monde se construit par leur intermédiaire ; s'ils valorisent la vitesse, alors celle-ci devient synonyme d'idéal.

L'imaginaire de la vitesse est d'ailleurs foisonnant dans la société hypermoderne : les événements sportifs extrêmes, hérités des grandes expéditions du XIX<sup>ème</sup> et du XX<sup>ème</sup> siècle, n'explorent pas une *terra incognita* mais la dévalent : il ne s'agit plus de découvrir, mais d'aller vite. Les records battus, en natation ou en course à pied par exemple, sont des records de vitesse avant tout. L'homme est tenu de s'adapter à un monde qui va plus vite, et pour cela tous les moyens sont bons, y compris l'ajout de technologies censées augmenter sa « performance » (mesurée à l'aune de la vitesse) dans ses tissus et cellules : l'homme nouveau n'est pas seulement fort, *il est plus rapide*. Il s'agit d'un trait constant des films de l'ère

---

<sup>164</sup> Fernandez B, *Le Temps du Monde*, *op.cit.*, p.113

contemporaine : l'être humain est *propulsé* dans l'espace à vitesse « supralumique, »<sup>165</sup> il est équipé de machines bioniques le rendant capable de se mouvoir ou d'intégrer les informations extérieures plus rapidement.<sup>166</sup> Vitesse, technologie et performance s'associent, créent des images sur lesquelles repose un véritable culte de la vitesse, culte en ce qu'il est au centre des désirs des sociétés hypermodernes ; le conjoncturel, les crises, le court terme sont alors survalorisés par rapport au temps long, au temps de latence.

### 3. *Inertie polaire.*

En effet, si la vitesse est aujourd'hui pouvoir, elle ignore que la création, la *poiesis* a lieu dans les moments de latence, dans les creux, les « blancs ». Le temps de la conscience est fait, nous l'avons vu, de la coordination des différents flux du monde ; la réponse du cerveau aux stimulus extérieurs ne se fait pas de façon automatique ou performante, à la manière d'un robot, mais est le fruit de réflexions, d'états d'esprits, de certaines représentations du monde. A ce titre, la lenteur est parfois salvatrice – lenteur qui n'est que relative, fonction du temps dans lequel on se place. Le phénomène d'accélération du monde décrit par Rosa a alors pour conséquence le développement d'états d'insensibilité : l'extrême mobilité brouille ou rend flou le monde autour du sujet, le coupe finalement de l'expérience sensible du monde. La disparition des temps de latence – le temps dans les transports, par exemple, est « rentabilisé » par l'usage du *smartphone* – signifie également la réduction drastique des durées lors desquelles le sujet marque une pause, essentielles dans les processus d'individuation et moment privilégié d'élaboration de projets, d'imagination créatrice ou de projection de soi dans l'avenir.

La fulgurance des grandes vitesses a cet effet paradoxal de nous couper du monde, d'anesthésier la sensibilité humaine ; le monde s'efface et le temps se fige. Virilio décrit ce paradoxe de la vitesse né de l'extrême mobilité comme l'annihilation de la relation au temps vécu.<sup>167</sup> La technologie hypermoderne alliée avec le culte de la vitesse, serait, selon d'aucuns, le résultat d'un processus de lissage de la réalité, de sorte que les individus se protègent du monde et de la vie en interposant des écrans, en vivant dans l'urgence. L'expérience sensible de la réalité, faite de négatif et de positif, de bon et de mauvais, serait finalement éloignée des

---

<sup>165</sup> *Star Trek*, Gene Roddenberry, 1966-1969

<sup>166</sup> Par exemple, le développement de la réalité augmentée est un secteur très prometteur : le premier modèle, l'*Occulus rift*, est sorti en 2012.

<sup>167</sup> Virilio P, *Esthétique de la Disparition*, *op.cit.*, p.120.

consciences sensibles des sujets, plongés dans un monde technologique lisse sans bien ni mal, théoriquement sain. Pourtant, Aubert montre bien que la vitesse et l'accélération sociale créent des pathologies propres à un individu hypermoderne englué dans son angoisse ; la thèse d'un lissage du monde par la technologie et la vitesse afin de se protéger des interrogations existentielles ne semble donc pas crédible. En revanche, il apparaît qu'effectivement, l'extrême mobilité, induite par les nouvelles technologies, crée des phénomènes d'immobilisme, d'apathie, d'inertie qui sont autant d'empêchements à une projection dans le futur ou l'exercice de la faculté d'imagination créatrice. Les témoignages recueillis par Aubert dans le *Culte de l'Urgence* font en effet régulièrement état de la sensation de « faire du sur-place », « piétiner », « constante fuite en avant » : la vitesse crée donc la situation paradoxale d'une *inertie polaire*, c'est-à-dire une immobilisation des corps devant les dispositifs technologiques. Ce qui reste n'est alors que *l'impression de mobilité extrême*, laquelle peut justement avoir pour fonction de créer une *sensation de vécu*. L'urgence, relève Aubert, permet aux uns et aux autres de ressentir « une fureur de vivre », sans que celle-ci mène nécessairement quelque part, bien au contraire. L'apport essentiel de Virilio en ce qui concerne ces questions est d'ailleurs un apport spatial : paradoxalement, le sujet a l'impression de vivre plus vite, d'être plus mobile, et ceci, en restant toute la journée devant un écran d'ordinateur ou son poste de télévision. La vitesse des flux d'informations, par exemple, ne crée donc dans la réalité qu'une inertie, une apathie qui se traduit dans l'espace par l'*immobilité* des corps. Michel Foucault avait souligné par ailleurs l'importance du corps dans l'analyse des dispositifs de biopouvoir : le culte de la vitesse devient alors un instrument privilégié, un dispositif chrono-technologique de pouvoir d'une redoutable efficacité puisqu'il a un effet visible évident d'immobilisation des corps sur une chaise de bureau. Cela, à tel point que l'on « découvre » aujourd'hui les propriétés « bienfaisantes » de la marche à pied, et les conséquences néfastes pour la santé de la sédentarisation à l'extrême.

En termes de rapport à l'avenir, les conséquences de l'inertie polaire sont celles d'un oubli du monde, et donc d'un oubli de l'avenir. Le sujet est coupé de l'avenir, qu'il ne peut envisager sereinement, englué dans l'urgence et dans la vitesse du temps présent. Kundera s'en fait le porte-parole :

« *L'homme penché sur sa motocyclette ne peut se concentrer que sur la seconde présente de son vol ; il s'accroche à un fragment de temps coupé et du passé et de l'avenir ; il est arraché à la continuité du temps ; autrement dit, il est dans un état d'extase ; dans cet état, il ne sait rien de son âge, rien de sa femme, rien de ses enfants, rien de ses soucis et, partant, il n'a pas peur, car la source de la peur est dans l'avenir, et qui est libéré de l'avenir*

*n'a rien à craindre. La vitesse est la forme d'extase dont la révolution technique a fait cadeau à l'homme. »*<sup>168</sup>

\*\*\*

La vitesse a donc envahi nos imaginaires, nos représentations collectives ; associée en permanence avec la technologie, elle produit une réalité lissée, déconnectée du monde extérieur, à l'instar des paysages brouillés aperçus par la vitre du TGV. Pourtant, elle ne crée pas, comme on pourrait s'y attendre, davantage d'engagement, de mobilisation dans des projets, ni de mise à contribution d'une imagination créatrice de la part des individus, mais plutôt une inertie, une apathie évoquant des individus enfermés dans une bulle filant à grande vitesse. L'immobilisation froide et indifférente des sujets et des consciences, voilà ce que Virilio met en lumière avec le concept d'inertie polaire. Quelle en est la conséquence quant au rapport des individus et des sociétés hypermodernes à l'avenir ? Peut-on étayer la thèse, véhiculée de façon véhémence par certains, d'un homme sans avenir ? En tous les cas, il reste des imaginaires collectifs durablement marqués par cette image de la *vitesse de la lumière*, c'est-à-dire la vitesse couplée avec les nouvelles technologies.

\*\*\*

---

<sup>168</sup> Kundera M, *La lenteur*, 1995, Paris : Gallimard, coll. 'Folio', p.10

### III. Un homme sans avenir ?

Le rapport au temps se construit au moyen d'images, de significations imaginaires qui, explique Simondon, sont à la fois faculté d'anticipation et capacité à se souvenir, à construire une mémoire.<sup>169</sup> Imagination et rapport au temps participent donc d'un même mouvement, celui de la construction du réel. Dans ces conditions, nous avons vu que l'image de la vitesse est le paradigme dominant du rapport au monde des sociétés postmodernes. Paradoxalement, l'imaginaire de la vitesse génère un éclatement, une fragmentation, un morcellement du monde qui remet en cause la capacité de l'homme à ce projeter. A cet égard, la question de l'avenir de l'homme se pose : l'angoisse et l'incertitude ainsi générées sont-elles sources créatrices ou au contraire freins au moteur imaginaire ? Elles auraient pour conséquence le repli de l'homme sur l'instant présent et l'oubli du futur. Ainsi que le souligne Stiegler, le problème qui se pose est celui, fondamentalement, de la croyance.

#### A. Le monde morcelé.

Le rapport entretenu par la société contemporaine au temps est générateur d'angoisse, d'incertitudes ; il convient donc de rappeler le rôle des significations imaginaires dans la gestion par l'homme de la crainte et en particulier, la peur de la mort. Celle-ci serait à la racine de ce qu'il est convenu d'appeler le *présentisme*, à savoir le refuge dans l'instant présent.

##### *1. Les images de la crainte.*<sup>170</sup>

Simondon analyse les images et croyances collectives comme, pour partie, fruit d'états de crainte, d'attente et d'angoisse. Les réactions des sujets, mais aussi des sociétés, ne sont pas seulement le résultat d'un calcul d'anticipation, comme celui opéré par le travail prospectif scientifique. Au contraire, et comme par réflexe, l'intellect s'appuie sur un ensemble déjà constitué d'images et de croyances que le sujet a absorbé dès le plus jeune âge, et qui sont autant de moyens d'extérioriser et de gérer des peurs enfouies. Le rêve, dans sa

---

<sup>169</sup> Simondon G, *Imagination et Invention (1965-1966)*, 2008, Paris : les Editions de la Transparence, p.15

<sup>170</sup> *Ibid*, p. 43

forme cauchemardesque, est l'archétype de cette gestion des peurs par le cerveau : le cauchemar permet de donner sa forme à la peur, de la formuler, et de s'en débarrasser pour éviter la névrose. A l'échelle de la société, les peurs collectives peuvent trouver leur expression dans les contes – Simondon prend l'exemple d'*Hansel et Gretel* pour montrer qu'une peur prégnante de l'époque était l'angoisse de la famine. Les contes ne s'appuient pas sur des éléments réalistes ; au contraire, ils laissent toute sa place à l'imaginaire. Par exemple, la figure du crapaud est sujette à des métamorphoses inquiétantes et dangereuses, tout comme la salamandre, les dragons et les ogres. En fait, il s'agit d'un processus d'objectivation et d'amplification de la réalité qui joue un rôle de moteur : ces images ne sont pas sans incidence, loin de là.

Aubert montre en effet qu'en moment de crise, elles tendent à prendre le relais dans la psyché des individus et dictent leur comportement<sup>171</sup> : les croyances collectives et significations imaginaires tendent donc à acquérir une force motrice. Simondon parle d'ailleurs « d'images motrices » : « les images motrices, comme schèmes de comportement ou comme intuitions du déroulement interne des phénomènes, sont amplifiées par une activité psychique qui les agrandit, les systématise, et surtout les projette sur des choses supposées objectives et réelles. Ces choses, en fait, sont avant tout les résultats de l'activité de projection amplifiante caractérisant le fonctionnement psychique *a priori*, illimité, sans frein objectif et stimulé de manière endogène par la force des motivations. »<sup>172</sup> Au moment où survient la catastrophe, les croyances collectives, les images de la peur et de l'angoisse prennent le relais du comportement rationnel, du calcul froid : elles jouent un rôle de moteur de l'action humaine, moteur qui peut être paralytique, restrictif, ou créateur et source d'inventivité.

A l'échelle de la société, Lucrèce avait compris dès l'Antiquité que ces images de la peur et de l'angoisse étaient la source des mythes et croyances. La peur de l'orage par exemple ne peut pas, chez l'homme, être gérée seulement par la fuite, comme les animaux : l'homme, doué d'abstraction, comprend que celle-ci est vaine. Il va alors se dédoubler, c'est-à-dire extérioriser sa peur en créant des Dieux, qui sont une image augmentée de lui-même. « C'est encore à partir de lui-même que l'homme opère un dédoublement en posant à l'extérieur de lui l'image d'un être analogue mais plus puissant. »<sup>173</sup> Le malheur est que cette image ou croyance reste, s'institue, demeure et menace l'homme, devenant ainsi la source de

---

<sup>171</sup> Aubert, 2003, « Temps, technologies et catastrophes », *op.cit.* p.213-244.

<sup>172</sup> Simondon, 2008, *op.cit.*, p.44

<sup>173</sup> Simondon, 2008, *op.cit.*, p.47



son aliénation par la religion. « En somme, par ce dédoublement qui lui a permis momentanément d'apaiser sa crainte, l'homme a perdu sa liberté. »<sup>174</sup> Pour Lucrèce donc, l'imagination est en fait source d'aliénation, en ce qu'elle empêche l'ataraxie, puisqu'elle pousse l'homme à se projeter sans cesse dans l'avenir, source d'une angoisse profonde, qui est celle de la mort.

Quelles sont les peurs et craintes qui instituent les croyances collectives dans la société hypermoderne ? Il est permis de croire que la peur de la mort reste le premier moteur des images présentes dans nos imaginaires. Néanmoins, il est également évident que l'angoisse de la mort ne prend plus la forme d'une peur de la famine, ou de la crainte des orages. Les angoisses existentielles de la société hypermoderne sont sans doute faite d'un autre matériau, certainement plus complexe, et qui à tout à voir avec l'imaginaire de la vitesse.

## 2. *No future.*

*« Le passé n'éclairant plus l'avenir,  
l'esprit marche dans les ténèbres [...]  
La trame du temps se rompt à tout moment  
et le vestige des générations s'efface. »  
Tocqueville, De la Démocratie en Amérique*

Notre hypothèse est que l'angoisse existentielle se manifesterait désormais dans la crainte de ne vivre pas assez, de ne pas jouir assez du présent : en fait, la société hypermoderne repousserait sans cesse les frontières de la mort en se consacrant uniquement à l'instant présent, en faisant siennes les maximes hédonistes et en détournant la pensée épicurienne. *Carpe diem* est érigé en mot d'ordre, bien que sa signification originelle en soit assez éloignée : il s'agissait plutôt, pour Lucrèce, d'empêcher que les forces de l'imagination ne prennent le dessus sur le présent. « On pourrait dire que la sagesse épicurienne consiste à donner au présent toute sa plénitude en ne le laissant pas dévorer par les forces de l'imagination qui perpétuellement anticipe et arrache l'homme au présent pour le lancer à la recherche de tout ce qui n'est pas actuellement donné. »<sup>175</sup> L'homme-présent, lui, serait un « être sans point de vue », « privé de toute distance symbolique entre son être et le monde. »<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 48

<sup>176</sup> Laïdi Z, *Le Sacre du Présent*, 2000, Paris : Flammarion, p. 27.

L'imaginaire marchand, qui imprègne désormais tous les rapports sociaux, serait responsable de l'instauration d'une « culture du présent ». En effet, il prône l'instantanéité, l'hyper-choix, tout en maintenant une division de la société, répartie en groupes de plus en plus petits, qui institue la satisfaction immédiate et de « l'éclatement des limites ». « Dans cette société, l'individu est sans cesse confronté à des situations de choix à opérer séance tenante entre des possibles toujours plus nombreux et les « désirs catégoriques », c'est-à-dire ceux qui confèrent un sens à l'existence en la projetant dans l'avenir, y sont relégués au second plan par rapport aux « désirs conditionnels », reposant sur des impératifs de survie immédiate. »<sup>177</sup> Le rapport au temps produit par l'imaginaire marchand est un rapport de court terme, puisque les marchés financiers voient dans le temps long une source de risque à abolir : cette temporalité courte « domine tout le champ de la construction du sens. »<sup>178</sup> L'accélération de la société, qui touche tous les pans des rapports sociaux, n'a pourtant pas affecté la division de celle-ci : plutôt que d'opérer un mouvement d'uniformisation, d'homogénéisation des groupes sociaux, l'imaginaire marchand a renforcé disparités et inégalités. Les structures des sociétés occidentales, comme la famille, se sont éclatées sous la pression de l'accélération des rapports sociaux.<sup>179</sup> L'individu comme la société sont donc placés en permanence en situation d'opérer des choix entre différents possibles, choix dont la « durée de vie » tend à se réduire, ainsi que l'on peut l'observer sur le plan politique. Pourtant, les choix opérés par les politiques aujourd'hui engagent nos sociétés sur un temps bien plus long que par le passé : c'est la question du traitement des déchets nucléaires, par exemple. La durée objective du choix, soit son impact présumé dans le temps, est bien supérieure à la capacité de projection instituée par l'imaginaire techno-marchand.

---

<sup>177</sup> Aubert, 2003, *op.cit.*, p. 260. Aubert précise que cette survie peut également être de nature psychologique.

<sup>178</sup> *Ibid.*

<sup>179</sup> Rosa H, W. E. Scheuerman (ed), *High Speed Society* « Social Acceleration : ethical and political consequences of a desynchronized high speed society », 2008, Pennsylvania : Pennsylvania University Press, p. 77-111

Comme l'explique Aubert : « L'affaiblissement des liens sociaux traditionnels qui structuraient le champ des relations sociales a laissé apparaître de nouveaux types de liens : des liens plus faibles, plus fragiles mais plus nombreux et pouvant être produits plus facilement, grâce aux contextes multiples et différenciés dans lesquels chaque individu déploie sa trajectoire, grâce aussi à la multiplication des moyens de communication, sur Internet notamment. » p.326

Cet éclatement de la société, dû à une accélération des rapports sociaux, serait à l'origine de « l'homme-présent », c'est-à-dire l'apparition d'un sujet « privé de distance symbolique entre lui et son monde » qui « ne parviendrait plus à se penser sur le mode de l'intentionnalité et du projet. »<sup>180</sup> « Il fonctionnerait dans un système de sens incapable d'envisager quoique ce soit au delà de l'ici et maintenant, un sens focalisé sur la disponibilité et la réalisation immédiate des choses, au détriment de la distanciation entre l'expérience et l'attente, spécifique de la notion de projet. »<sup>181</sup> L'homme-présent est un homme qui, comme le préconisait la sagesse épicurienne, ne se laisse pas dévorer par les forces vives de l'imagination, qui ne se projette pas dans l'avenir et dont le centre de gravité est le moment présent. Lucrèce proposait une médecine des passions, qui devait conduire à l'état d'ataraxie : l'hédonisme contemporain est très loin de l'épicurisme, puisque les besoins des individus, même les plus superflus, doivent être satisfait quasi immédiatement et que toute projection dans l'avenir est niée, rendue inutile et peu rentable.

Ainsi, l'imaginaire techno-marchand a instauré un rapport particulier au temps, spécifique à l'époque contemporaine, et qui nie toute possibilité de projection dans le futur. L'individu est soumis à des forces centrifuges, entre la trop grande variété de choix, la complexité croissante de ceux-ci, et l'éclatement des repères – familiaux par exemple – qui empêchent la projection dans l'avenir. Une angoisse existentielle est ainsi générée. Le rapport à l'avenir suppose qu'à un moment donné, le sujet croie, fasse acte de croyance. Pourtant, on observe un discrédit, un « désenchantement du monde ».

## B. Angoisse et discrédit.

L'angoisse a un rôle politique fondamental d'aliénation psychologique, qui accompagne l'aliénation sociale. A ce titre, elle ne peut être considérée comme un simple dommage collatéral du présentisme mais doit être comprise comme un instrument du pouvoir disciplinaire. Il faut élargir la réflexion à la question du croire et de la crainte comme modes d'être au temps.

### *1. Le rôle moteur de l'angoisse dans la politique.*

Simondon avait montré que l'angoisse jouait un rôle primordial dans la construction des imaginaires et des croyances collectives, puisqu'elle en était souvent l'élément

---

<sup>180</sup> Aubert, 2003, *op. cit.*, p.258

<sup>181</sup> *Ibid.*

déclencheur. Aubert, quant à elle, fournit une étude des pathologies générées par le mode d'existence contemporaine, le vécu dans l'urgence : celui-ci produit et institutionnalise la dépression comme mode d'être.<sup>182</sup> Le rapport contemporain avec l'avenir est un rapport d'angoisse, qui est géré par une éthique de la vitesse : il s'agit d'une éternelle « fuite en avant ». Un problème n'est pas résolu tant qu'il n'est pas urgent : une fois seulement dans la « situation de crise », il peut trouver sa place dans l'espace publique. Nombre de décisions politiques sont ainsi prises dans l'instant, comme l'a montré la sociologie de l'administration avec le concept de « fenêtre d'opportunité » ou de *policy window*. Un problème, tant qu'il n'est pas soulevé dans des termes consacrant son urgence, n'apparaîtra pas dans les agendas médiatiques, gouvernementaux, politiques. L'importance du problème se mesure donc à la vitesse ou réactivité de la réponse qu'il doit générer ; le problème, traduit dans des termes politiques, est exprimé dans le registre de l'anxiété.<sup>183</sup>

Le rapport à l'avenir contemporain se pense donc sur le mode de l'angoisse. En soi, ce n'est pas extraordinaire : l'avenir est la source d'une incertitude profonde, existentielle puisqu'il amène avec lui la mort. Ce qui est nouveau aujourd'hui est que le sujet trouve refuge dans un imaginaire collectif de la vitesse, qui survalorise le présent. A l'inverse, l'« homme-perspectif »<sup>184</sup> décrit par Laïdi avait essayé d'instaurer un rapport de confiance avec l'avenir, en réduisant l'incertitude : le projet positiviste d'Auguste Comte cherchait ainsi à donner à l'homme la maîtrise des phénomènes naturels et sociaux, par la connaissance de lois, qui permettaient de se projeter dans l'avenir plus sereinement. L'homme-présent, lui, ne cherche plus à connaître l'avenir : il en serait d'ailleurs bien incapable, au vu de la complexité du monde dans lequel il vit, qu'il décrit volontiers comme un « tourbillon ». Par exemple, les phénomènes naturels ne sont plus à la portée que d'un tout petit nombre d'individus, tant leur complexité est grande.

Neumann, dans son analyse sur l'Etat nazi, a montré qu'en réalité la génération d'une angoisse profonde dans la vie quotidienne des citoyens n'était pas anodine : elle est, au contraire, un instrument du pouvoir disciplinaire. En fait, l'institutionnalisation de l'angoisse en politique est essentielle à la création d'une apathie parmi les citoyens, de qui on paralyse

---

<sup>182</sup> *Ibid.* Voir Chapitre 6 « L'homme dépressif ou le ralentissement du temps », p.155.

<sup>183</sup> La « crise » des retraites, le « fléau » du chômage, le « terrorisme », la « crise » économique... Dans les termes journalistiques, le champ sémantique du problème est toujours celui de la « pathologie », qu'il faut traiter en urgence, avant qu'il y ait des effets de « contagion ».

<sup>184</sup> Z. Laïdi, *Le Sacre du Présent*, p.27.

les moyens psychologiques pour réagir. Neumann distingue trois stades de l'apathie ainsi créée, dont le dernier correspond parfaitement à l'état d'esprit actuel : il s'agit du rejet conscient des règles du jeu dans un système politique, parce que l'individu ne voit pas de possibilité de changer quoique ce soit au système par ses efforts. L'apathie devient alors l'expression de l'impuissance et de l'aliénation politique. L'aliénation psychologique accompagne ainsi l'aliénation sociale.<sup>185</sup>

Il est donc nécessaire de distinguer, d'une part cette angoisse paralysante, celle qui restreint nos possibilités d'action et qui est synonyme de rétrécissement<sup>186</sup> et qui est, comme l'avait montré Lucrèce, la source de l'aliénation de l'homme. D'autre part, l'angoisse peut aussi être créatrice : Heidegger rappelle qu'elle « est notre mode d'exister, notre manière d'habiter le monde. Elle est le sentiment vital qui nous meut, nous permet de nous dépasser. La projection de soi dans un futur indéterminé est ce qui nous permet de vouloir et de refuser, d'être libre. »<sup>187</sup>

Que l'avenir suscite une angoisse ou non ne constitue donc pas un problème en soi. En revanche, l'angoisse existentielle contemporaine n'est pas une angoisse créatrice, mais restrictive, car elle pousse à la fuite en avant plutôt qu'à l'invention d'images positives.

## 2. *Le désenchantement du monde et la question de la croyance.*

Ainsi, l'imagination n'est pas seulement une modalité de pensée qui naîtrait de l'angoisse ou de la peur : elle est un devenir possible, facteur de réalité dans le temps projeté. L'imagination est donc rapport au devenir, à l'avenir, porteuse de nos craintes et des nos espoirs.<sup>188</sup> La question de la croyance est donc essentielle dans l'étude du rapport à l'avenir : « car le CROIRE est la forme du rapport au TEMPS », nous dit Stiegler.<sup>189</sup> La croyance suppose une forme de confiance dans l'avenir qui est profondément remise en question. En fait, la culture hypermoderne suppose, d'une part, la mort de Dieu et la fin des croyances religieuses traditionnelles – le désenchantement du monde – et d'autre part, l'avènement de la

---

<sup>185</sup> Neumann F, *Anxiety and Politics in the European History*, 1954.

<sup>186</sup> En latin, *angustia* signifie « resserrement ».

<sup>187</sup> Fernandez B, 2010, *op. cit.* p.113.

<sup>188</sup> Simondon, 2008, *op.cit.*, p.55

<sup>189</sup> Stiegler B, *Mécréances et Discrédit, 1. La décadence des sociétés industrielles*, 2004, Paris : Galilée, 2004, p.74. La croyance est ici entendue comme l'action de faire confiance et l'adhésion de l'esprit à une certaine vérité ou réalité.

« confiance calculée »<sup>190</sup> prônée par les théories économiques mais qui touche tous les pans des rapports sociaux. En effet, la confiance calculée (donc une croyance relative, pondérée) est nécessaire à toute forme d'investissement financier : le rapport à l'avenir devient un calcul coût avantage, pondéré par le facteur risque. La réduction de la confiance à un calcul est aux antipodes de la croyance, laquelle laisse sa place à l'imagination. Ici, le devenir possible est calculable, mesurable, prédictible.

Sauf que l'avenir est, par essence, incertitude, indétermination ; la croyance en l'avenir est un mode d'être qui s'exprime autant sur le registre de la crainte que de l'espérance. Les deux sont des moteurs de l'imagination. Cette dualité, qui ne peut s'exprimer que dans un avenir incertain, est ce qui nous rend libres. C'est aussi ce qui permet l'affirmation de valeurs, de principes par rapport auxquels la décision est rendue possible : sans connaissance de l'avenir, il est nécessaire de conserver des repères en fonction desquels je puis décider de ma conduite. Codes d'honneur et autres prennent alors le relais et agissent en tant que guides, qui permettent de décider dans un avenir incertain. La disparition de la croyance, conséquemment au désenchantement du monde, a entraîné dans sa chute les impératifs moraux : le seul guide de conduite qui reste est celui du calcul coût avantage. Cette analyse rejoint ce que Sennett a appelé le procès de « *corrosion du caractère* », <sup>191</sup> c'est-à-dire la dégradation progressive, l'usure de la « force de caractère », des différents éléments principiels qui guidaient les conduites de façon plus ou moins stable. L'honneur faisait partie de ces principes qui se devaient de guider la vie d'un chevalier dans l'ordre féodal, au sein d'un système de croyances.

Ces croyances, ces imaginaires collectifs étaient ce qui permettait à la fois la projection dans l'avenir – espérance ou crainte – et procuraient au sujet un *référentiel* lors de la prise de décision. Avec le désenchantement du monde, les principes, les codes moraux sont remplacés par le calcul : au-delà de la tristesse de ce constat, ce processus implique également un rétrécissement du rapport à l'avenir puisque plus le calcul doit se faire sur le temps long, moins il est possible. A l'inverse, seul le court terme, voire le très court terme, permet de penser l'avenir sur le mode de la confiance calculée. Celle-ci semble, par exemple, responsable du raccourcissement de la durée des mariages : le mariage est l'institution sociale par excellence du temps long. Or, les individus de la société contemporaine ne peuvent

---

<sup>190</sup> *Ibid.*

<sup>191</sup> Sennett R, *Le travail sans qualités* (titre anglais : *the corrosion of character*, 1998), Paris : Albin Michel, 2000.

prévoir qu'un mariage durera réellement toute la vie ; au moment où les coûts du mariage excèdent les gains, il se traduit par un divorce. Deux conséquences, donc, à la confiance calculée : d'une part, le rétrécissement de la durée des mariages, d'autre part la baisse du nombre de ceux-ci.

La politique est la pensée d'un devenir-ensemble. Elle est donc par essence tributaire d'un certain rapport à l'avenir. Or, nous avons vu que le rapport à l'avenir des sociétés hypermodernes était marqué par une crainte, une angoisse institutionnalisée, qui poussent les individus et les sociétés à vivre au présent : dans la sphère politique, comme dans la vie privée, l'avenir est oublié, relégué aux calendes grecques dans une fuite en avant perpétuelle. Ce vécu dans l'urgence perpétuelle est générateur d'une angoisse qui n'est pas anodine : elle est l'instrument du pouvoir disciplinaire, un outil de l'uniformisation des consciences. Le désenchantement du monde et la disparition de la croyance, soit le rapport à l'avenir sur les registres de la crainte et de l'espoir, ont institutionnalisé un mode d'être à l'avenir qui est celui de la « confiance calculée ». Ce mode réduit donc l'imagination, la croyance à un vulgaire calcul coût avantage qui ne s'arrête pas aux seules décisions économiques mais s'est répandu dans tous les domaines de la société.

\*\*\*

Le rapport au temps, et en particulier à l'avenir, est constitutif de la construction d'une pensée politique. Il est, dans les sociétés hypermodernes, le résultat de l'invention d'une temporalité objective, hors de l'humain, qui participe du désenchantement du monde : l'ère moderne a ainsi enlevé la maîtrise du temps à Dieu, en même temps que celle des phénomènes naturels et sociaux. L'avenir a perdu une part de l'incertitude et de l'indétermination qui était sienne, tandis que l'humanité s'est substituée à Dieu, ou à la nature. Ce processus a conduit, dans un premier temps, à une survalorisation du futur. Celui-ci devait répondre à toutes les promesses, toutes les angoisses : dans les imaginaires, la croyance religieuse était remplacée par celle du progrès. En même temps, ce nouvel imaginaire collectif a permis l'institutionnalisation du rythme techno-marchand au sein des sociétés, et est responsable de la révolution industrielle. En même temps que cette nouvelle forme de temporalité, objective et tyrannique, s'institutionnalisait, la croyance dans le progrès a été peu à peu remplacée par un repli sur le présent : l'éphémère est devenu un empire, et la société a commencé à vivre à des rythmes de plus en plus courts, créant ce qu'Aubert a appelé un « culte de l'urgence ». En fait, s'est opérée une évolution paradigmatique primordiale, qui est

celle de la vitesse : celle-ci est devenue la norme de la société, l'étalon grâce auquel juger les objets comme les individus.

Ainsi, on a vu survenir un monde agissant à des rythmes et des temps de plus en plus courts, saccadés, dans le souci de laisser derrière soi les angoisses liées à l'avenir : il s'agit de l'ère de fuite en avant généralisée. Pourtant, comme l'a constaté Virilio, cette impression de vitesse ne doit pas faire oublier que l'accélération du monde est aussi un instrument du *biopouvoir*, qui visse les individus à leur chaise et immobilise les institutions – imaginaires ou non – des sociétés hypermodernes. En ce sens, l'évolution du rapport au temps est éminemment créatrice d'immobilisation et de démobilité : en un mot, l'accélération des rapports sociaux est créatrice d'apathie politique.

Celle-ci est encore renforcée par ce que Castoriadis appelle le « morcellement du monde » : un monde éclaté sous l'effet de la vitesse, avec des structures sociales nucléarisées, à l'image de la famille. L'individu tend à se replier sur lui-même et son cercle proche, en même temps qu'il se réfugie dans la jouissance de l'instant présent. Le rapport à l'avenir de la société hypermoderne est alors quasiment inexistant puisque celle-ci se réfugie dans un *présentisme*, un culte de l'instant présent, dénoncé par Laidi. Dans les imaginaires, la vitesse, prise pour elle-même, est sacralisée : jouir tout de suite, vite, jouir encore. Cette forme de rapport à l'avenir est génératrice d'angoisse, une forme d'aliénation psychologique, également instrument du biopouvoir. En bref, le rapport à l'avenir des sociétés contemporaines est instauré par des technologies de biopouvoir – angoisse, vitesse, urgence, nouvelles technologies d'information et de communication – qui visent à opérer une synchronisation, une normalisation des consciences et des individus ; non seulement au moyen des dispositifs identifiés par Foucault mais aussi et surtout au moyen des *rythmes* et des *temporalités*.

\*\*\*



### SECTION 3 SOYONS REALISTES, DEMANDONS L'IMPOSSIBLE.

Les sections 1 et 2 ont analysé les conditions dans lesquelles les croyances et significations imaginaires étaient instituées, dans la société hypermoderne, en montrant que la projection des sociétés dans l'avenir était marquée par une apathie, une immobilisation politique que l'on retrouve à tous les niveaux.

D'une part, l'imaginaire collectif est socialement construit et sert à l'autoperpétuation de l'hégémonie capitaliste. Cette domination a lieu grâce à la production d'une hyperréalité, c'est-à-dire d'une perception de la réalité, au travers du symbolique et de l'imaginaire, marquée par l'excès. La Réalité « objective » est en fait une construction sociale tributaire des technologies mass médiatiques : l'individu est déconnecté du monde réel, à la fois présenté comme trop complexe et simplifié à l'extrême par les médias. L'image du monde est déformée par l'interposition d'écrans et modifie l'être-au-monde dans le sens d'un désengagement : les individus tendent à se réfugier dans la jouissance immédiate permise par la consommation et cessent de s'investir dans des projets politiques qui leur paraissent « vains ».

L'imaginaire est le produit d'une société donnée : il est un enjeu de pouvoir, car on trouve en son sein les images de devenir, de futurs possibles. L'imaginaire d'une société est donc à la fois l'Image qu'a cette société d'elle-même, au présent, mais aussi ce qu'elle envisage de devenir : en ce sens précis, l'imaginaire a évidemment partie liée avec le rapport qu'entretient la société à l'avenir. Plus largement, l'imaginaire hypermoderne est également le produit d'un certain rapport au temps de la société. En l'occurrence, la deuxième section a montré que le rapport au temps de la société hypermoderne était le fruit de logiques technomarchandes, qui avaient conduit à une objectivation du temps, au détriment du rythme des consciences. Le temps est un enjeu de pouvoir et de contrôle, dont l'objectif est d'uniformiser et de synchroniser les consciences, de manière à les rendre dociles, au moyen des nouvelles technologies d'information et de communication. La conséquence de l'évolution du rapport au temps à l'ère hypermoderne est la survalorisation de l'instant présent au détriment du passé et de l'avenir. À cet égard, nous avons montré que la production de significations imaginaires était le fruit d'une angoisse existentielle qui trouve sa source dans l'incertitude et l'indétermination de l'avenir ; autant l'ère moderne avait cherché à maîtriser cette incertitude, autant l'ère hypermoderne se réfugie dans une fuite en avant, un *présentisme* permanent. En ce sens, les significations imaginaires contemporaines tendent à instituer la *vitesse* en une

nouvelle norme hégémonique. En même temps, cet imaginaire sert les buts et objectifs du capitalisme, en ce que la vitesse est couplée à la technologie et légitime l'appareil industriel et financier des sociétés occidentales.

Cette nouvelle section a pour objet d'analyser un mode précis d'imagination : le registre utopique. L'utopie est certes un genre littéraire mais elle est aussi un discours politique, qui permet d'articuler une critique de la société contemporaine de son auteur à l'image d'un *devenir possible de cette société*, et ce depuis l'*Utopia* de More. Au sein de la société hypermoderne, l'utopie est un registre discursif paradoxal : il est, d'une part, victime d'une décrédibilisation, c'est-à-dire que l'utopie devient, au mieux, irréaliste et peu digne d'intérêt ; au pire, elle porte les germes du totalitarismes. Pourtant, la société hypermoderne tient un discours utopique sur elle-même, qui est celui de l'utopie technologique.

Il s'agit donc d'analyser les différentes articulations de ce paradoxe, en montrant tout d'abord les conditions et les effets de la décrédibilisation de l'utopie comme discours politique. En effet, est à l'œuvre dans la société hypermoderne un « réalisme capitaliste »<sup>192</sup> qui verrouille les tentatives de formulation d'alternatives politiques. Ce verrouillage est primordial, car les significations imaginaires sont au cœur du processus d'institution d'une société : l'utopie est un mode d'expression particulier d'un devenir possible de la société, à mi-chemin entre le réel et l'irréel.

---

<sup>192</sup> Fisher M, *Capitalist Realism, Is there no alternative ?* 2008, London : 0books.

## I. Le meilleur des mondes ?

*On n'a que ce choix : caresser les hommes, ou bien les occire.*

*Machiavel, Le Prince*

L'utopie est un genre littéraire qui permet d'imaginer une philosophie politique, en fonction d'un principe de possibilité. Néanmoins, cette fonction est enfermée dans les significations imaginaires instituées de la société hypermoderne et qui ont pour effet de « verrouiller » les imaginaires, tout en posant la question de l'avènement d'un « système totalitaire », résultant de la domination effective d'une pensée unique.

### A. Le « réalisme capitaliste », verrou de l'imaginaire

*There is no alternative.*

*M. Thatcher*

Il convient de définir et délimiter les notions couvertes par l'expression de « réalisme capitaliste » afin de montrer en quoi, précisément, la situation contemporaine est celle d'un verrouillage des imaginaires. L'évolution du registre utopique au cours de l'histoire, permet notamment de souligner l'existence d'un tel réalisme capitaliste, puisque l'on verra s'implanter au cours des siècles une utopie qui ne parvient plus à imaginer et ne fait que dénoncer.

#### *1. Qu'est ce que le réalisme capitaliste ?*

L'expression « réalisme capitaliste » est d'abord employée par des artistes allemands, dans une exposition de 1962, intitulée « démonstration pour le réalisme capitaliste ». Elle est alors entendue comme le pendant, ou le contrepoint, au réalisme socialiste, courant littéraire du début du vingtième siècle qui vise à dépeindre la réalité sociale dans une perspective socialiste. Ici, la notion de « réalisme capitaliste » désigne l'entreprise de légitimation du capitalisme par lui-même. Elle est résumée par la formule, attribuée à Žižek et Jameson, selon laquelle « il est plus simple d'imaginer la fin du monde que la fin du capitalisme. »<sup>193</sup> Elle vise donc à décrire le sentiment répandu selon lequel *le capitalisme est non seulement le seul système viable économiquement et politiquement mais aussi qu'il est aujourd'hui impossible*

---

<sup>193</sup> *Ibid*, p.2, traduction de l'auteur.

*d'imaginer une alternative cohérente.* Le capitalisme a réussi à s'imposer comme seul horizon réaliste de la réalité : son hégémonie est efficace car elle se pense comme pragmatique. Le réalisme capitaliste repose donc sur la dichotomie entre les faits et les valeurs, entre ce qui est faisable, pragmatique, réaliste, et ce qui est idéal, utopique, imaginaire. Avec la construction d'une objectivité scientifique, c'est l'ensemble du système capitaliste qui s'est emparé des termes de la distinction pour faire du « concret », la norme et du « théorique » la source d'une méfiance emprunte de bon sens. Cette dichotomie remplit donc une fonction normative, qui élève le réalisme et le concret au rang de valeurs, au détriment du monde des idées et de la théorie. Sauf que cela conduit également à déprécier automatiquement les alternatives politiques au capitalisme.

En effet, le capitalisme a une position hégémonique qui lui permet de définir ce qu'est la réalité.<sup>194</sup> Il est, de plus, autonome : les règles et étalons selon lesquels la réalité est acceptée comme vraie sont eux-aussi le produit du capitalisme. En conséquence, l'invention d'une alternative politique tombe sous le coup du réalisme capitaliste, car elle est doublement jugée peu crédible ou réalisable, dans le plan de la réalité définie par le capitalisme et selon les normes établies par celui-ci. Le réalisme capitaliste fonctionne donc comme un verrou, un obstacle à la progression d'idées alternatives dans les consciences : ce verrou est la décrédibilisation. Ainsi, la barrière qui est instituée dans les consciences relève de l'autocensure : ce ne sont jamais les institutions matérielles du pouvoir qui décrédibilisent les alternatives politiques mais le corps social qui n'y croit pas lui-même. « Ça ne marchera jamais » « tu dis cela parce que tu as vingt ans, mais crois-moi, c'est inutile » Telles sont les phrases qui participent de ce verrouillage des imaginaires, qui en sont la censure. Cette censure n'est donc pas simplement justifiée par la réalité objective mais est bien le produit de l'entreprise de légitimation du capitalisme par lui-même.

Le réalisme capitaliste couvre également la démobilisation politique contemporaine, fruit de la présentation du monde contemporain comme post-idéologique, mais aussi résultat du cynisme hypermoderne et du rapport à l'avenir défini par le calcul. Le caractère post-idéologique du monde vient non seulement légitimer l'hégémonie capitaliste en la présentant comme transcendante mais instaure également le cynisme en mode d'être. Le rapport au politique, la formulation du *devenir-ensemble* ne suscite plus ni enthousiasme ni adhésion. Au contraire, l'attitude « normale » est celle du citoyen-consommateur indifférent, ainsi que le

---

<sup>194</sup> Confère la Section 1, §I, C « La position hégémonique du capitalisme ».

relevait Lipovetsky.<sup>195</sup> Plus encore, la structure du capitalisme toute entière repose sur un désaveu généralisé : nous ne sommes pas dans un système capitaliste parce que nous y croyons, mais bien parce qu'il est le seul qui fonctionne. Le réalisme capitaliste repose donc sur la démobilisation des consciences, l'institutionnalisation du cynisme comme mode d'être dans la cité. Le corollaire de cette situation de cynisme est la disparition de la croyance, identifiée par Stiegler. En effet, la croyance en la politique suppose une double projection dans l'avenir : d'une part parce que la politique ne se conçoit que comme l'invention d'un *devenir ensemble* et qu'elle est donc, par essence, imagination d'un avenir possible, commun ; d'autre part parce que la croyance est la forme de rapport à l'avenir. Ni totalement rationnelle, ni complètement imaginaire, la croyance suppose donc une forme de confiance en l'avenir. Or nous avons constaté la disparition de cette croyance et ce à plusieurs niveaux : comme *mode d'être au politique*, la croyance a été remplacée par le cynisme et l'apathie, nouvelles normes citoyennes. Le nouvel acte militant est la consommation. Ensuite, comme *rapport à l'avenir*, la croyance n'a plus lieu d'être : elle a été remplacée par la « confiance calculée », qui introduit le temps court dans le rapport à l'avenir, et détruit la part d'imaginaire contenue dans la croyance pour y introduire la rationalité.

Le réalisme capitaliste aboutit donc à un verrouillage de l'imagination. A ce titre, il convient de rappeler ce que Castoriadis avait mis en évidence : « toutes les questions formulables par la société considérée peuvent trouver leur réponse dans des significations imaginaires et celles qui ne le peuvent pas sont non tellement interdites que mentalement et psychiquement impossibles pour la société ».<sup>196</sup> La formulation d'alternatives politiques au capitalisme fait donc partie de ces significations imaginaires impossibles pour la société.

## 2. Utopie et réalisme capitaliste.

Dans ces conditions, il apparaît clairement que l'utopie, comme mode de formulation d'un avenir possible, est la première victime du verrouillage effectif des imaginaires. En effet, nombreux sont ceux qui ont souligné une évolution du discours utopique dans le sens d'une dévalorisation de celui-ci. La modernité s'est d'abord constituée comme « utopie positive », où l'idée de progrès conduisait à penser le « non-encore advenu » d'une société en pleine

---

<sup>195</sup> Lipovetsky G, *L'Ère du Vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, « apathie new look », *op.cit.*

<sup>196</sup> Castoriadis, *Les Carrefours du Labyrinthe. La Montée de l'Insignifiance*. Paris: Editions du Seuil, 1996, p.8

métamorphose.<sup>197</sup> En effet, l'utopie – dès son origine, chez More – se pense comme réalisable : elle est le fruit d'une critique de la société et répond à un « principe de possibilité », c'est-à-dire qu'elle doit rester imaginable, pensable et potentiellement réalisable.<sup>198</sup> L'utopie, jusqu'à la fin du XIXème siècle, est un exercice littéraire et politique de description de la société telle qu'elle devrait être, à partir de la réalité. Même si elle constitue une « suspension de l'histoire », car elle est assignée au royaume des idées et est, à ce titre, hors du temps, elle contient néanmoins un objectif positif ou normatif, de formulation des principes et idéaux auxquels doit répondre la société future. L'utopie est alors un genre éminemment politique et social, mais elle connaît un tournant au cours du vingtième siècle, lorsque ses auteurs se concentrent davantage sur les questions soulevées par les progrès technologiques. Elle a supplanté l'interrogation morale et politique portant sur le sens à donner à l'histoire et s'est faite l'écho d'un siècle angoissé, comme le montre cette question du philosophe Berdiaeff, placée en exergue du *Meilleur des Mondes* : « les utopies apparaissent comme bien plus réalisables qu'on ne le croyait autrefois. Et nous nous trouvons actuellement devant une question bien autrement angoissante : comment éviter leur réalisation définitive ? ... Les utopies sont réalisables. La vie marche vers les utopies. »<sup>199</sup>

De radieuses, les utopies deviennent noires : « brillante au temps de Machiavel, d'Erasme ou de More, elle deviendra noire comme la nuit au milieu du vingtième siècle dominé par les totalitarismes »<sup>200</sup>. La foi dans la capacité à s'émanciper et à s'autoconstituer fait alors place à l'effroi devant *Megalopolis* et le projet de *La Ferme des animaux*.<sup>201</sup> Le tournant du vingtième est donc celui de l'utopie totale, de la dystopie qui force à l'extrême les traits technologiques déjà en germe dans la société et « élève la science-fiction au rang de la grande littérature et de la philosophie politique. »<sup>202</sup> Aujourd'hui, le genre perdure sous la forme de la dystopie – avec, en France, les romans de Damazio – et se consacre à la

---

<sup>197</sup> Frédéric Lemarchand, « L'idéologie moderniste et l'utopie », *Ecologie & politique* 2008/3 (N°37), p. 23-31, p.23

<sup>198</sup> *Ibid*, p.24.

<sup>199</sup> Berdiaeff in Huxley A, *Le Meilleur des Mondes*, Paris : Pocket, 2002 [1933], p.5

<sup>200</sup> Touraine A, « La société comme utopie », in L Tower et R. Schaer (dir.) *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Paris : BNF & Fayard, 2000, p.31

<sup>201</sup> Deléage J-P, « Utopies et dystopies écologiques », *Ecologie & politique* 2008/3 (N°37), p. 33-43. p.34

<sup>202</sup> *Ibid*, p.36

dénonciation des dérives prévisibles du règne techno-marchand plutôt qu'à l'imagination à proprement parler d'une alternative politique, d'un avenir possible de la société. Toutefois est apparu ce que d'aucuns ont appelé « l'écotopie », une utopie écologique, qui est le mode de formulation d'une alternative politique et sociétale, exclusivement tournée vers la préservation de l'environnement et des liens sociaux, abolissant les rapports marchands et les logiques de profit. Ce genre a pourtant été la victime de virulentes critiques portant sur les germes d'un « totalitarisme vert ». « L'écotopie permet sans doute de fuir un monde pollué, aux ressources en voie d'épuisement, mais ne comporte-t-elle pas un risque d'ordre autoritaire, conformiste, semblable à celui des anciennes utopies positives ? D'autre part, est-il inéluctable qu'une civilisation industrielle et technologique sombre dans la barbarie et la destruction ? » questionne Raymond Trousson.<sup>203</sup>

On retrouve dans cette critique récurrente de l'écotopie la logique du réalisme capitaliste : le capitalisme n'est certes pas le « bon » système, mais il n'est pas le pire ; et tout ce qui n'est pas capitaliste porte les germes du totalitarisme – épouvantail des temps modernes agité depuis la deuxième moitié du vingtième siècle. Pourtant, il est permis de remettre en cause la pertinence de cette dénonciation tous azimuts du « totalitarisme », puisqu'à certains égards, le capitalisme peut être considéré comme un « système totalitaire », au sens de Freitag.<sup>204</sup> Nous nous intéresserons en particulier à l'avènement d'une pensée unique.

### B. L'avènement du meilleur des mondes ?

*En 1931, alors que j'écrivais Le Meilleur des Mondes,  
j'étais convaincu que le temps ne pressait pas encore.  
Aldous Huxley, Retour au Meilleur des Mondes, 1958*

Le réalisme capitaliste repose sur la décrédibilisation des utopies, d'une part, mais aussi sur l'agitation de l'épouvantail totalitaire : la démocratie libérale est érigée en modèle politique normal, les droits de l'Homme et la tolérance en sont ses principes fondateurs. Ce

---

<sup>203</sup> Trousson R, *Sciences, Techniques et Utopies. Du paradis à l'enfer*, 2003, Paris : L'Harmattan, p.210.

<sup>204</sup> Michel Freitag, « Totalitarismes : de la terreur au meilleur des mondes », *Revue du MAUSS* 2005/1 (no 25), p. 143-184.

que montre pourtant l'existence d'un tel réalisme politique est la domination d'une pensée unique et totale, en dehors de laquelle les significations imaginaires sont tant mentalement que psychiquement impossibles pour la société. Des imaginaires qui tendent à s'uniformiser sous la pression de l'industrie du divertissement venue des Etats Unis ; une synchronisation temporelle des consciences, au moyen des dispositifs chrono-stratégiques ; enfin, un éclatement et un morcellement du monde qui ne laisse de place qu'au règne de l'efficacité : tels sont les éléments qui permettraient d'étayer la thèse, non pas d'un nouveau totalitarisme de type hitlérien ou stalinien, mais bien d'un « *système totalitaire* » tel que l'a argumenté Freitag.<sup>205</sup> Pour lui, la question est de savoir « si, en fixant le concept du totalitarisme, ces deux représentations en apparence opposées des totalitarismes historiques [stalinienne et hitlérienne] ne servent pas depuis longtemps à l'occultation d'une nouvelle forme de totalitarisme *sans nom et sans visage* dont la forme et la dynamique seraient profondément inscrites dans les modalités de régulation opérationnelles qui caractérisent la *mutation organisationnelle et systémique* des sociétés contemporaines, et qui se déploient en particulier dans le procès que l'on nomme la « globalisation ». »<sup>206</sup> En clair, la question qu'il pose est celle de la parenté entre les formes de totalitarismes historiques vécues au milieu du vingtième et la forme de la société contemporaine. Selon Freitag toujours, le caractère totalitaire du système capitaliste contemporain proviendrait de sa forme régie selon « un mode systémique à caractère décisionnel-opérationnel ».

En fait, ce que Freitag nomme « forme de régie des rapports sociaux selon un mode systémique à caractère décisionnel-opérationnel » peut être simplifié sous le terme de principe d'efficacité ou de réalisme. En effet, un problème du système capitaliste est celui du déplacement de la décision politique vers la sphère économique. Par conséquent, elle n'obéit pas aux normes du champ politique, c'est-à-dire aux normes de justice et de liberté mais aux règles économiques : impératifs de rationalité, d'efficacité et logique de profit. Le pouvoir, lui aussi, change de nature et devient contrôle : l'approche purement technologique de la réalité envahit aussi le politique, à mesure que les systèmes de gestion opérationnelle directe remplacent les institutions modernes qui régissent encore les rapports sociaux. Ainsi que l'écrivait déjà Huxley « la société décrite dans *1984* est dominée presque exclusivement par le châtimeur et la crainte du châtimeur. Dans l'univers imaginaire de ma fable, ce dernier est rare et en général peu rigoureux. Le contrôle presque parfait exercé par le gouvernement est

---

<sup>205</sup> *Ibid.*

<sup>206</sup> *Ibid.*, p.144



réalisé au moyen du renforcement systématique des attitudes satisfaisantes, de nombreuses manipulations psychologiques à peu près non violentes, à la fois physiques et psychologiques et de la standardisation génétique. »<sup>207</sup>

Freitag donne une définition large du totalitarisme : « est de nature totalitaire une puissance qui ne connaît, ne reconnaît et ne respecte aucune limite interne ou externe à son emprise sur la réalité »<sup>208</sup> Sans résumer ici les arguments lui permettant de soutenir que le capitalisme est un système totalitaire, il nous paraît plus opportun de ne souligner qu'un aspect de son analyse – l'avènement d'une pensée unique et liquide. Le réalisme capitaliste permet en effet de déconstruire l'identité du sujet pour ne garder que mouvances, flux et reflux : le sujet ne se définit que par rapport à ce qu'il fait, dans un présent « liquide »<sup>209</sup>, son identité propre change à tout moment, en fonction des attentes implicites de ses divers rapports sociaux. La pensée postmoderne a ainsi entraîné un vaste mouvement de déconstruction qui aboutit à la perte des repères de l'individu, contraint de s'adapter en fonction des différents moments de la journée. Bien que les apports des philosophes de la déconstruction soient incontestables, il n'en reste pas moins que la pression à l'efficacité est le seul repère stable : « on est en présence ici d'une nouvelle forme d'aliénation qui atteint le ressort intime de ce retrait identitaire qui fonde la permanence du sujet à lui-même et pour autrui ».<sup>210</sup> La pensée pragmatique, opérationnelle, prônée par le capitalisme prend alors le relais de la perte de repères entraînée par les différents phénomènes contemporains – mondialisation, mais aussi évolution du rapport au temps et à l'avenir, déconstruction en tous genres, etc.

Ainsi, si nous ne nous aventurerons pas jusqu'à admettre que le capitalisme constitue effectivement un système totalitaire – ce n'est d'ailleurs pas le propos – on retiendra que le réalisme capitaliste, en plus de verrouiller les imaginaires, constitue un moyen d'uniformisation et de synchronisation des consciences efficace, présidant à l'établissement d'une pensée unidimensionnelle.<sup>211</sup>

\*\*\*

---

<sup>207</sup> Huxley, *Retour au Meilleur des Mondes*, 1958, Paris : Plon, trad. D. Meunier, p.12.

<sup>208</sup> Freitag, *op.cit*, p. 157.

<sup>209</sup> Bauman, *Le Présent Liquide. Peurs sociales et obsessions sécuritaires*, 2007, Paris : Seuil.

<sup>210</sup> Freitag, *op.cit*, p.161

<sup>211</sup> Cela avait déjà été dénoncé, en son temps, par H. Marcuse, in *L'homme unidimensionnel*, 1968, Paris : Editions de Minuit, trad. M. Wittig.

Le réalisme capitaliste est donc une norme, agissant dans les discours et représentations imaginaires, qui sert à la perpétuation des institutions capitalistes en même temps qu'il les légitime. Les propositions politiques alternatives qui ont pu être formulées dans la société ne sont, en effet, pas parvenues à faire sauter le verrou posé sur les imaginations : elles n'ont, dans l'ensemble, pas pu remettre en cause les fondements de la société pour proposer un mode d'existence radicalement nouveau. Celles qui s'y sont essayées se sont heurtées à deux critiques, toutes deux produites par le réalisme capitaliste : l'une tient au manque de crédibilité de la proposition et juge celle-ci au regard des impératifs capitalistes d'efficacité et de pragmatisme. L'autre, à l'inverse, reproche à ces alternatives précisément leur caractère utopique, mais cette fois-ci en rappelant que les germes des totalitarismes du vingtième siècle figuraient dans des utopies.<sup>212</sup> La question des liens entre réalisme capitaliste, système totalitaire et utopie s'est donc inévitablement posée ; sans pouvoir y répondre, nous avons souligné que le réalisme capitaliste agissait comme une autocensure, contribuant ainsi à l'avènement d'une pensée unique gouvernée par un principe d'efficacité. La force de cet impératif réside justement en sa plasticité, sa « liquidité ».

Après ce dur constat, il paraît important d'explorer plus en détail la façon dont les représentations imaginaires et utopies s'articulent, permettant ainsi d'ouvrir la réflexion sur la manière dont des projets politiques alternatifs peuvent trouver une formulation au sein de la société.

\*\*\*

---

<sup>212</sup> F. Rouvillois montre qu'en fonction de la définition que l'on donne à l'utopie, celle-ci recoupe très vite la notion de totalitarisme, soulignant ainsi la proximité historique qu'ont pu entretenir ces deux concepts. Rouvillois F, « Utopie et totalitarisme », in L Tower et R. Schaer (dir.) *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Paris : BNF & Fayard, 2000, pp 316-327

## II. L'utopie, devenir possible de la société.

L'utopie est un mode paradoxal, ambigu, d'expression de la pensée politique d'une société : elle est articulation entre le réel et l'irréel, entre le passé, le présent et l'avenir – elle ne respecte d'ailleurs pas toujours la « flèche » temporelle – entre la fiction littéraire et l'analyse politique la plus fine. Grâce à toutes ces particularités, l'utopie mérite notre entière attention en ce qu'elle peut, éventuellement, permettre de formuler des significations imaginaires qui ne feraient pas, autrement, partie du domaine du pensable. Un récent courant philosophique consacre de plus en plus l'importance de l'imaginaire dans la compréhension et la construction d'une réalité : l'imaginaire est un artefact social, qui remplit des fonctions de perpétuation d'un ordre existant mais aussi d'invention. Il est le moteur de tout projet politique. En même temps, il est important de souligner avec Elias que les utopies ont un rôle à jouer pour l'avenir.

### A. L'imaginaire, entre réel et irréel

*Une image coûte autant de travail à l'humanité qu'un caractère nouveau à une plante.*

*Jacques Bousquet.*

Castoriadis est le premier à avoir mis en lumière la fonction de l'imaginaire dans l'institution d'une société et souligné son importance en tant qu'enjeu primordial pour cette société. L'imaginaire est en effet un objet théorique paradoxal et, comme tout paradoxe, il s'agit précisément de ce qui le rend digne d'intérêt. L'analyse de l'imaginaire montre, en outre, qu'il appartient au domaine de la pensée inconsciente et, à ce titre, joue un rôle dans la prise de décision sans forcément pouvoir être maîtrisé.

#### *1. L'imaginaire créateur.*

*A nos yeux, l'humanité imaginante*

*Est un au-delà de la nature naturante.*

*Gaston Bachelard, L'Eau et les Rêves*

Il a fallu sortir de la conception traditionnellement pauvre de l'imaginaire en philosophie : simple faculté de représentation d'images, œillères déformant la réalité (Pascal), ou encore forces dont il faut s'éloigner à tout prix (Lucrèce). Castoriadis au contraire a

proposé une vision radicalement neuve de l'imaginaire, sans laquelle on ne peut comprendre l'importance du verrou du réalisme capitaliste que nous avons analysé.

Il ne faut donc entendre l'imaginaire ni comme irrationnel, ni au seul sens psychologique de faculté de l'âme. « L'imaginaire est bien plutôt la capacité de créer des formes, des images, capacité de mise en forme que nous trouvons déjà chez le vivant, même au stade de la cellule. Cette capacité formante-imageante se retrouve aussi bien chez l'individu privé que dans le social, dans la mesure où celui-ci est instituant. »<sup>213</sup> En fait, l'imaginaire est l'entité permettant de comprendre l'existence de plusieurs sociétés et la notion même de société. Ni l'hypothèse rationnelle, ni le structuralisme ou l'école fonctionnaliste ne permettent de saisir pourquoi certaines institutions, inutiles, subsistent, par exemple, ou n'apportent de réponses satisfaisantes à la question de l'origine des langues. Le rôle de l'imaginaire est d'être le moteur de l'action humaine, en ce qu'il est capacité à dessiner le *non-encore advenu*, à se projeter dans le temps. Si l'être est temps, comme nous l'avons postulé, alors il ne peut y avoir de rapport à la réalité cohérente et sensible sans imaginaire : le rapport au réel se construit à la fois grâce aux phénomènes sensibles et aux significations imaginaires qui chargent la réalité de sens. Les significations imaginaires sont le moyen de l'existence d'une société. « Elles sont ce qui permet de donner une unité à toutes les institutions d'une société donnée. »<sup>214</sup> Elles sont imaginaires, « parce qu'elles ne correspondent pas et ne sont pas épuisées par des références à des éléments « *rationnels et réels* » et parce qu'elles sont posées par *création* ». <sup>215</sup>

Ainsi, « *la pseudo-rationalité moderne est une des formes historiques de l'imagination.* »<sup>216</sup> Nous pouvons désigner la société en tant que telle parce que son principe d'unité réside dans l'imaginaire social – ce qui explique, par exemple, que le concept de nation ait autant de force. La société existe grâce à l'imaginaire social instituant, qui permet de faire subsister des institutions plurielles : la société est un « magma de magmas », selon Castoriadis. L'imaginaire social ne se conçoit pas comme la somme des *psychés* individuelles mais bien comme une entité à part entière : « nous devons donc reconnaître que le champ social-historique est irréductible aux types traditionnels d'être, et que nous observons ici les

---

<sup>213</sup> Castoriadis, *L'imaginaire comme tel*. Texte présenté par A. Tomès, Paris : Hermann Philosophie, 2007, p.61

<sup>214</sup> *Ibid.* p. 53

<sup>215</sup> Castoriadis, *Domaines de l'Homme*, Paris : Seuil, 1986, p.225

<sup>216</sup> Castoriadis, *L'institution Imaginaire de la Société*, Paris : Seuil, 1975, p. 219

œuvres, la création de ce que j'appelle l'*imaginaire social* ou la *société instituante*, (en tant qu'elle s'oppose à la société instituée) – prenant grand soin de ne pas en faire, de nouveau, une autre « chose », un autre « sujet » ou une autre « idée ». »<sup>217</sup> Poser l'existence d'un imaginaire social ou instituant seul permet de comprendre l'émergence d'institutions et, plus généralement, de la *société instituée*. En effet, c'est cet imaginaire qui attribue leur place et leur valeur aux différents facteurs réels qui existent dans une société.<sup>218</sup>

« Bref, il est impossible de comprendre ce qu'a été, ce qu'est l'histoire humaine, en dehors de la catégorie de l'imaginaire ». <sup>219</sup> L'être de la société est alors constitué d'un ensemble d'institutions et de significations imaginaires sociales, « qui sont des productions collectives et qui n'ont rien à voir avec les représentations de la psyché singulière, ni même avec l'interaction des différents individus ». <sup>220</sup>

La société se pense alors comme un magma de significations imaginaires, dont le principe est celui de la création : non pas création à partir de rien, *in nihilo*, mais création *ex nihilo*, parce que ce qu'elle crée ne ressemble à rien de connu dans la réalité perceptible. Castoriadis illustre la force créatrice de l'imaginaire avec l'invention de la roue ou de l'écriture : ni l'une ni l'autre ne sont contenues dans la nature et pourtant l'homme est parvenu à les faire surgir.

La pensée de Castoriadis permet donc de comprendre et d'éclairer l'existence d'institutions et de sociétés, leur relative stabilité mais aussi leur évolution permanente. Ainsi, l'existence d'un réalisme capitaliste, d'un imaginaire social produit par le système capitaliste, est un élément d'autoperpétuation et d'auto-institution de celui-ci. Le réalisme capitaliste gouverne l'imaginaire social contemporain : il légitime les institutions tout en imposant sa norme dans les *psychés* individuelles. En effet, le sujet doit alors être entendu comme le fruit des interactions entre un imaginaire radical – celui du l'enfant, augmenté des significations imaginaires propres à chaque individu et constitutives de l'individualité – et l'imaginaire social qui s'impose à chacun. Dès lors, tout projet politique ne peut que s'inscrire dans un imaginaire social. Le moteur, le principe permettant de faire émerger le projet, de lui donner son potentiel, est *imagination*, faculté de création – capacité de l'homme à faire advenir le *non encore advenu*. En outre, les conditions dans lesquelles le projet pourra être formulé sont

---

<sup>217</sup> Castoriadis, *Domaines de l'Homme, op.cit.*, « la création dans le social historique » p. 226

<sup>218</sup> Tomès A, *op.cit.*, p. 52.

<sup>219</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op. cit.* p.224

<sup>220</sup> Tomès A, *op.cit.*, p.63.

celles des significations imaginaires instituées. Ainsi, un projet politique ne prend pas tant forme dans le Réel que dans la représentation symbolique du réel contenue dans l'imaginaire social.

## 2. Une imagination spontanée.

*Car l'être est avant tout un éveil et il s'éveille dans la conscience d'une impression  
extraordinaire.*

*Gaston Bachelard, L'Eau et les Rêves*

L'imagination est la faculté de créer des images, des représentations symboliques du réel ; en un mot, elle est le processus par lequel la réalité se charge de sens. Castoriadis, avec le concept de « significations imaginaires », quelles soient sociales ou radicales, charge l'imagination d'une profondeur nouvelle : les images préexistent à la consciences, sont dotées d'une force qui leur est propre. Simondon souligne ainsi que « toute image forte est en quelque mesure douée d'un pouvoir fantomatique, car elle peut se surimposer au monde de la représentation objective et de la situation présente, comme le fantôme est dit passer au travers des murailles. »<sup>221</sup> Il attribue en outre à l'image la qualité de « quasi-organisme ». Parfois opaques, les images peuvent être secondaires à l'être pensant mais aussi parasites ou adjuvantes, habitant le sujet ou le désertant selon les moments. « Elles peuvent être, contre l'unité personnelle, un germe de dédoublement, mais elles peuvent aussi apporter la réserve de leur pouvoir et de leur savoir implicite au moment où un problème doit être résolu. »<sup>222</sup> L'image est donc ambiguë : subjective et objective, abstraite et concrète, réelle et irréelle, elle se joue de l'avenir comme du passé.

L'image est en fait douée d'un relief vital, auquel le sujet fait inconsciemment appel : quasi-anticipation, elle est ce qui permet de mettre une distance symbolique avec le réel. Elle est donc ce qui autorise la pensée, puisqu'elle comporte des éléments concrets (souvenirs...) mais fragmentaires et mêlés d'abstrait (le retentissement affectif). L'image n'est pas exogène ; elle est progressivement incorporée dans la représentation sociale de la réalité. La meilleure illustration est celle des stéréotypes dont sont victimes les minorités étrangères : les Juifs dans les pays chrétiens d'occident, par exemple, ont vu une représentation péjorative et dénuée de fondements réels s'instituer dans les imaginaires collectifs. Il s'agit d'un phénomène de causalité cumulative : « au bout de quelque cycles d'échanges récurrents allant

---

<sup>221</sup> Simondon, *Imagination et Invention (1965-1966)*, Paris : les éditions de la transparence, 2008, p. 8

<sup>222</sup> *Ibid*, p. 9

de l'image au réel et du réel à l'image par la perception, l'image primitive s'est réalisée et trouve dans l'état social assez de justifications pour se stabiliser. »<sup>223</sup> L'image devient alors un *principe organisateur* du réel.

Ce processus d'organisation de la réalité est d'autant plus important qu'il survient très vite, au moment de la perception du réel ; il n'y a pas de décalage entre le moment où le sujet perçoit un stimulus extérieur et celui où une image survient, en rapport avec le stimulus. Cela simplement parce le sujet est actif lorsqu'il perçoit, et qu'une activité cérébrale ne peut se faire sans image, même inconsciente – puisqu'elle permet la mise à distance symbolique du réel, la pensée, l'action.

L'imaginaire propre à chaque individu se distingue des significations imaginaires sociales : ils se recoupent mais ne sont pas identiques. L'existence d'une individualité est donc rendue possible par l'existence d'imaginaires et d'images propres à chacun, ainsi que l'a mis en évidence la psychanalyse. Pourtant, dans chaque *psyché* individuelle, un fond d'images est hérité des significations imaginaires sociales : en clair, cela signifie que chacun intériorise d'une façon ou d'une autre l'imaginaire collectif de la société à laquelle il appartient – ne serait-ce que par l'apprentissage de la langue.

Au moment fatidique de la crise, de l'urgence, les images ont une force d'autant plus importante que l'esprit est vulnérable : les significations imaginaires sociales prennent donc, inconsciemment, le relais de la pensée rationnelle. Cela explique par exemple les moments de démence collective, tels que l'on a pu les observer dans l'Allemagne nazie. Aujourd'hui, ce procès donne encore davantage de force à l'imaginaire capitaliste, car il instaure un état d'urgence perpétuelle qui tend à renforcer le poids des significations imaginaires technomarchandes dans les consciences. Ce processus est d'autant plus fort que les images sont opaques, souterraines, difficilement saisissables.

Une société se définit donc par un magma de significations imaginaires qui sont socialement fabriquées. Cette définition montre le pouvoir de l'image en tant que paradigme organisateur du réel, d'autant que le recours à l'image est un processus spontané, dont le sujet et *a fortiori* la société n'ont pas nécessairement conscience. Les cas de démence collective tendent ainsi à renforcer la thèse d'un imaginaire social propre à chaque société, qui conditionne également les institutions et évolutions de cette société (non pas un imaginaire qui serait la somme des imaginaires individuels mais une sorte de magma). L'existence d'un

---

<sup>223</sup> *Ibid*, p. 11

réalisme capitaliste, verrou posé sur l'imaginaire, montre la force des institutions capitalistes et leur capacité d'autoperpétuation et d'autolégitimation.

En revanche, l'imaginaire social n'est pas statique, mais en perpétuelle évolution. A ce titre, il paraît nécessaire d'étudier quel rôle les utopies peuvent jouer dans l'avènement d'un avenir, si tant est que l'on surmonte les difficultés à se projeter énoncées jusqu'à présent.

## B. À quoi servent les utopies pour l'avenir ?

*Les évènements les plus riches arrivent à nous bien avant que l'âme ne s'en aperçoive.*

*Et, quand nous commençons à ouvrir les yeux sur le visible,*

*Déjà nous étions depuis longtemps adhérents à l'invisible.*

*D'Annunzio, Contemplation de la mort.*

La société hypermoderne se vit au présent, à toute vitesse et son imaginaire collectif est le fruit de l'hégémonie capitaliste : le monde tel qu'il est représenté est fragmenté, morcelé et en même temps global, il est à la fois hypercomplexe et simplifié à l'extrême. En un mot, imaginaires et rapport à l'avenir sont marqués du signe de l'excès. S'il existe un genre littéraire à la croisée de ces problématiques, il s'agit de l'utopie : premièrement, parce que l'utopie telle qu'elle apparaît au XVIème siècle se définit justement comme la lutte contre l'éternel *hubris* humain. Ensuite, le registre utopique entretient un rapport particulier au temps, et à l'équilibre entre imaginaire et réalité ; pour toutes ces raisons, il apparaît indispensable de consacrer ici une analyse de ce genre littéraire, philosophique et politique si particulier. En l'occurrence, il s'agira de démontrer la puissance de l'utopie comme force d'irradiation des imaginaires sociaux.

### *1. Un avenir possible de l'homme.*

La définition de l'utopie est loin de faire consensus dans la littérature, tous comme les œuvres pouvant être qualifiées, ou non, d'« utopiques ». À l'origine même du terme, l'œuvre de More, *Utopia* (1516), signifie le non-lieu, c'est-à-dire le lieu qui n'existe nulle part. Preuve que l'utopie porte en elle une puissance insoupçonnée, l'appellation de More a dépassé le chef d'œuvre pour désigner un genre à part entière. Celui-ci se situe au carrefour de plusieurs disciplines et marie une pluralité d'être au temps – le mythe du paradis perdu est aussi qualifié d'utopique -, entrecroisant réel et irréel, éléments concrets, vraisemblables et éléments tout droit sortis de l'imagination de leurs auteurs. L'utopie, rappelle Elias, est



inséparable des conditions sociales dans lesquelles elle est inventée.<sup>224</sup> Pourtant, elle est largement tributaire de son créateur : il ne suffit pas de réunir certaines conditions pour qu'une utopie voie le jour. Sans prétendre à donner une définition exhaustive et suffisamment précise de l'utopie, on retiendra quelques aspects spécifiques qui donnent au genre sa puissance, sans faire de distinction entre utopie et dystopie.

Un aspect commun à plusieurs utopies, et en particulier celles du seizième jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle, en est l'objectif : le texte littéraire doit donner les clefs d'une organisation rationnelle permettant de limiter le pire défaut de l'homme, son *hubris*. En un sens, l'utopie se charge de défendre les organisations humaines contre les forces vives de l'imagination tout en s'inscrivant dans le domaine de l'imaginaire. En effet, l'*hubris* est l'orgueil humain démesuré : il trouve sa racine dans le rêve, le rêve fou de dépasser la condition humaine. L'homme se rêve à la place de Dieu : il en est sévèrement puni, à l'instar d'Œdipe, archétype de l'*hubris* excessif. La seule manière d'empêcher ces excès réside, croit-on, dans la toute-puissance de la raison : nombreuses sont les utopies, limitées dans l'espace, qui confèrent à leur organisation idéale la marque de la rationalité. Comme le résume Redeker : « l'*hubris*, la démesure s'y avère impossible. Hantée par la limite, l'utopie craint l'indéfini, l'illimité, le sans-frontière. »<sup>225</sup> L'utopie s'emploie donc comme prévention et remède à la démesure.

Ce premier aspect nous permet d'en amener un deuxième, celui de la critique sociale et politique de la société contemporaine des auteurs. Aspect très largement accepté et développé par la littérature, la critique de l'époque est souvent énoncée comme la raison d'être de l'utopie : c'est la raison pour laquelle celles-ci changent de formes en fonction des évolutions des sociétés, passant de radieuses à effrayantes. Ainsi, l'utopie est non seulement pensée comme remède à la démesure mais aussi comme un ensemble de principes dégagés des critiques sociales et politiques. Celles-ci ne portent pas sur des éléments nécessairement précis et réels mais plutôt sur la façon dont l'auteur se représente les conditions sociales dans lesquelles il vit : « le concept d'utopie recouvre d'abord des représentations imaginaires de sociétés humaines entières, proposant des solutions à d'authentiques problèmes sociaux de leur époque – problèmes sociaux dont les auteurs ont conscience qu'ils concernent la vie en commun des êtres humains. »<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> Elias N, *L'Utopie*, 2014, Paris : La Découverte, p. 36

<sup>225</sup> Robert Redeker, « La vraie puissance de l'utopie », *Le Débat* 2003/3 (n° 125), p. 100-111, p. 101.

<sup>226</sup> Elias, *L'utopie*, *op.cit*, p.36

Comme ce deuxième aspect le laisse entrevoir, l'utopie ne saurait se concevoir sans postuler l'existence de significations imaginaires sociales. En effet, l'utopie est à la fois une critique de l'Image renvoyée par la société, son auteur étant alors investi de la mission d'en refléter fidèlement les aspects négatifs, tout en se concevant comme projection imaginaire de la cité idéale (ou, chez Platon, idéale). Ainsi, le discours utopique tient autant de la critique de la réalité sociale et politique que de la représentation imaginaire de cette société, dépouillée de ses disgrâces. En même temps, l'utopie est le produit de significations imaginaires, en ce sens qu'elle reflète la confiance de l'Homme en lui-même : radieuse au temps de la foi dans le Progrès, elle devient noire et effrayante à mesure que l'homme perd confiance à sa capacité à contrôler les techniques qu'il crée. « [Les] utopies-cauchemars reflètent la lente émergence du désenchantement du monde tel qu'il est »<sup>227</sup>, explique Elias.

Enfin, et il s'agit là sans doute de l'aspect le plus fondamental, l'utopie est *un mode d'être au monde d'une société donnée* – elle exprime et articule la vision de l'avenir de cette société, son être à l'avenir. Il est alors intéressant de constater avec Deléage-Perstunski que « la répartition des termes « avenir » et « futur » a été modifiée à partir des années 1960, au bénéfice du second. »<sup>228</sup> Ce nouvel équilibre traduit ainsi, selon elle, la place grandissante de l'angoisse vis-à-vis de l'avenir, produite par l'avènement du « dernier homme », l'institutionnalisation du cynisme, et la postmodernité. L'emploi du terme futur ferait alors écho au slogan punk « *no future* ». L'utopie est donc un mode particulier d'expression de l'être au temps d'une société, notamment en ce qu'elle permet la projection de cette société dans un futur à la fois vraisemblable et imaginaire. Comme le souligne, à juste titre, Elias, l'utopie tire sa force de sa performativité, c'est-à-dire de son ancrage dans le réel. En même temps, le rapport que l'utopie entretient avec l'avenir est paradoxal, car elle a vocation à établir une uchronie, c'est-à-dire à abolir le temps, une fois qu'elle est instituée.<sup>229</sup> Une fois arrivé à la société idéale, le temps doit s'arrêter : l'avenir, en tant que principe d'altérité (Bergson : l'avenir porte en lui le changement, et représente l'altérité du monde présent) n'a plus sa place lorsque la société atteint sa perfection et, par définition, ne doit plus évoluer.

---

<sup>227</sup> *Ibid*, p.111

<sup>228</sup> Édith Deléage-Perstunski, « Imagination du futur », *Ecologie & politique* 2008/3 (N°37), p. 91-92.

<sup>229</sup> Robert Redeker, « La vraie puissance de l'utopie », *Le Débat* 2003/3 (n° 125), p. 100-111.

« Les utopies sont les représentations imaginaires d'un Etat ou d'une société étatique, qui indiquent ce que leurs auteurs considèrent comme des problèmes urgents de leur propre société et les solutions qu'ils envisagent pour résoudre ces problèmes, qu'elles soient réalisables ou non. »<sup>230</sup> Cette définition, donnée par Elias, est volontairement restreinte ; toutefois, elle est de nature à mettre l'accent sur les différents aspects que nous venons d'évoquer, en soulignant particulièrement l'importance des représentations imaginaires. En effet, parmi tous ces paradoxes, il en est à retenir spécifiquement : l'utopie désigne le contraire du *hic et nunc*, quelque chose d'irréalisable, n'existant ni maintenant ni demain, ni ici ni là-bas. Pourtant, elle tire sa raison d'être du fait que l'on souhaite la voir se réaliser ; et pour cela, se fonde sur des éléments réels et vraisemblables.

## 2. Puissance d'irradiation de l'utopie

Ce paradoxe est précisément ce qui donne sa *force performative* à l'utopie. De la confrontation des utopies modernes sont nés les totalitarismes du vingtième siècle. L'utopie ne devrait pas pouvoir se réaliser et pourtant sa raison d'être tient à ce qu'elle doive se réaliser. Elle acquiert pourtant une force performative, une puissance d'irradiation de ce véritable hiatus. « Une utopie n'a nul besoin de devenir complète réalité pour produire des effets dans le champ socio-historique. La véritable force de l'utopie réside dans sa capacité à exercer une influence sur la réalité qui ne soit pas de l'ordre de la réalisation programmatique. »<sup>231</sup> L'imaginaire acquiert sa puissance du fait qu'il est principe organisateur de la réalité ; comme produit de l'imaginaire, fabrication née des représentations collectives, l'utopie tire également sa force de sa potentialité : elle est un devenir imaginaire, certes, mais *possible* de la société. Elle est *imaginable*. Certains souhaitent la voir se réaliser, d'autres pas ; toujours est-il que sa potentialité laisse concevoir, qu'avec un effort de volonté, le rêve devienne réalité. L'utopie devient alors la forme moderne du mythe et s'entend comme paradigme organisateur de l'avenir de la société. « L'utopie peut également être vue [sous l'angle du] *mythe-moteur*, le mythe qui met en mouvement les foules et les individus. Si la réalité correspondant au mythe [...] se trouve dans le futur, son efficace s'exerce dans le présent, dans la mesure où les individus agissent en fonction de ce mythe. »<sup>232</sup> Elle est l'incarnation au présent d'une idée du futur.

---

<sup>230</sup> Elias, *L'Utopie*, *op.cit.*, p.141-142.

<sup>231</sup> Robert Redeker, « La vraie puissance de l'utopie », *Le Débat* 2003/3 (n° 125), p. 100-111.

<sup>232</sup> *Ibid*, p.107.

L'utopie incarne donc, d'après le mot de Redeker, une « puissance d'irradiation ». « Elle modifie la réalité tout en protégeant l'utopie contre les assauts destructeurs du réel socio-historique. Loin d'être faite pour être appliquée, une utopie est faite pour irradier la réalité de sa puissance transformatrice. »<sup>233</sup> Ainsi, en y ajoutant la condition mise par Elias, selon laquelle une utopie peut avoir un effet réel sur une société, à condition qu'elle s'articule à de réelles possibilités de changement,<sup>234</sup> on conçoit bien que l'utopie est une puissance d'irradiation des significations imaginaires, instituées et instituanes, au sein d'une société.

Le réalisme capitaliste soumet à la puissance du rêve, celle de la raison comme norme. Il dévalorise l'utopie, lui retire sa crédibilité : celle-ci, en perdant sa vraisemblance, cesse de devenir un devenir possible pour ne rester qu'une fiction littéraire, privée de sa puissance d'irradiation. Cette puissance ne repose en effet que sur la croyance, la foi qu'elle suscite, à l'instar du mythe. Comme le résume Deléage-Perstunski, « cette culture peut me « déprimer » au sens où elle induit cette sensation que « vouloir transformer le monde et ne pas se contenter de l'interpréter (Karl Marx) est non seulement une illusion, celle de mes ancêtres modernes, mais une mystification ».<sup>235</sup> Il paraît alors primordial de chercher à réhabiliter ce mode particulier d'imagination qu'est l'utopie, puisque, tel que le rappelle Bachelard « L'imagination n'est pas, comme le suggère l'étymologie, la faculté de former des images de la réalité ; elle est la faculté de former des images qui dépassent la réalité, qui chantent la réalité. Elle est une faculté de surhumanité. Un homme est un homme dans la proportion où il est un surhomme. [...] L'imagination invente plus que des choses et des drames, elle invente de la vie nouvelle, elle invente de l'esprit nouveau ; elle ouvre des yeux qui ont des types nouveaux de vision. »<sup>236</sup>

\*\*\*

La formule « soyons réalistes, exigeons l'impossible » synthétise à la fois l'existence d'un réalisme capitaliste et montre que celui-ci ne peut être dépassé que par le pouvoir de l'imagination sur la réalité, tout en traduisant un certain désespoir. Ainsi, nous avons

---

<sup>233</sup> *Ibid*, p.102.

<sup>234</sup> Elias, *op.cit.*, p.22

<sup>235</sup> Édith Deléage-Perstunski, « Imagination du futur », *Ecologie & politique* 2008/3 (N°37), p. 91-92.

<sup>236</sup> Bachelard G, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, *op.cit.*, p.25

démontré que les significations imaginaires sociales de l'hypermodernité étaient le produit de l'hégémonie du capitalisme. L'imaginaire social perd donc son autonomie. Il est verrouillé, au nom d'une réalité qui est elle-même un artefact socialement construit. L'analyse marcusienne de la pensée unique ou unidimensionnelle, à l'origine appliquée à l'industrie culturelle, s'applique donc plus généralement aux significations imaginaires dans leur ensemble. Ce constat soulève une interrogation inquiétante, celle de l'avènement du capitalisme comme système totalitaire. Le capitalisme véhicule l'idée selon laquelle certes, nous ne sommes pas dans le « meilleur des mondes », mais dans le « moins pire » : le serpent se mord la queue. Le réalisme capitaliste vise ainsi à se légitimer et se perpétuer au travers de significations imaginaires qui évoluent et s'instituent perpétuellement. L'enjeu est donc, d'une part, de marcher dans les pas de Castoriadis en prônant l'habilitation de l'imaginaire comme objet philosophique et politique fondamental. D'autre part, il convient d'agir sur ces mêmes significations, afin d'éventuellement faire évoluer les significations imaginaires de sorte à préparer un meilleur avenir. Cela revient à vouloir sortir de la postmodernité ou même de l'hypermodernité, et s'interroger sur quel avenir nous voulons. En conséquence, il importe de concevoir une éthique de la durée, évoquée par Bachelard, pour instaurer un rapport au temps différent. L'utopie est au carrefour de ces différentes problématiques. Il s'agit donc de prendre conscience de sa force d'irradiation des imaginaires, et *in fine*, de son action sur la réalité. Réinventer l'utopie, inventer des utopies, permettrait, en outre, de dépasser l'utopie technologique instituée dans les représentations collectives. Le pouvoir des utopies a en effet été intégré par le capitalisme, malgré leur apparente décrédibilisation : l'ivresse hégémonique des Etats Unis est une utopie, tout comme la technologie qui doit permettre l'avènement d'un homme nouveau, plus performant.

\*\*\*

## Conclusion.

*« Il faut pouvoir imaginer autre chose que ce qui est pour pouvoir vouloir, et il faut vouloir autre chose que ce qui est pour libérer l'imagination. »*

*Cornelius Castoriadis, Sujet et Vérité dans le monde social-historique*

Nous avons tenté de démontrer l'existence d'un frein, d'un verrou aux imaginaires sociaux qui empêchait la création d'alternatives politiques, en mesure de répondre aux crises environnementales ou autres qui s'annoncent en ce début de vingt et unième siècle. Fondamentalement, la question est celle d'un *vouloir imaginer* : la société contemporaine veut-elle libérer l'imagination ? Nous avons énoncé les termes du débat, les éventuels obstacles à l'imagination, obstacles presque techniques. Néanmoins, seule la société dans son ensemble peut exprimer une volonté, politique ou non, de changement ; seul un débat qui définirait une idée du futur que nous voulons, pour nos générations et les générations à venir, permettrait réellement de libérer les imaginaires. L'imagination est l'expression la plus forte de la volonté de l'homme, de son pouvoir sur la nature, de sa capacité à voir au-delà du réel. Pour que ce vouloir devienne pouvoir, nous devons nous demander « Que voulons-nous ? ».

C'est en ce sens que nous parlons d'imaginaires « en crise ». L'absence de ce débat est criante et se justifie de bien des façons : l'hyper-complexité du monde empêche tout un chacun de se sentir légitime à donner son avis, par exemple. L'hégémonie capitaliste sur les imaginaires collectifs rend irréaliste la possibilité d'une société qui ne soit dominée ni par l'argent, ni par l'économie. Le morcellement du monde pousse chacun à tirer son épingle du jeu, en se réfugiant dans un cercle social de plus en plus restreint. L'avenir lointain n'a plus de sens, seul l'instant présent et la jouissance immédiate ont de valeur. Les vies sont gouvernées par un sentiment d'urgence qui empêche toute œuvre créatrice de l'imagination. La liste des obstacles au *vouloir devenir ensemble* est longue. Pourtant, la prise de conscience et la mobilisation des sociétés sont rendues nécessaires par les enjeux environnementaux et les tares d'une civilisation en déclin. « Si nous ne prenons pas le temps de faire la critique du

passé nous n'aurons pas assez d'intuition pour comprendre le présent ou maîtriser l'avenir : en effet, jamais le passé ne nous quitte, et *l'avenir est déjà parmi nous.* »<sup>237</sup>

*Des imaginaires en crise*

La postmodernité est d'abord la grande responsable de cette crise des imaginaires. « Bienvenue dans le désert du réel » : c'est ainsi que Morpheus introduit, dans le film *Matrix* (1999), un Néo stupéfié à la « vraie réalité ». La réalité, prise par elle-même, est un désert de sens ; nous construisons socialement une réalité au moyen de significations imaginaires, qui nous permet de charger de sens ce qui, autrement, n'en aurait pas. La postmodernité instaure néanmoins un désert de sens : le sens que les Anciens et les Modernes avaient donné à la vie humaine, celui d'une négation des instincts et d'un souci de soi, est délaissé au profit de la cupidité et de l'égoïsme. Le monde devient un désert où l'accès aux ressources se paie cher, à force de travail. L'ère postmoderne instaure un désert idéologique, là où de grands projets politiques fédéraient autrefois les foules et promouvait les débats passionnés. A l'inverse, l'hyperréalité est lissée, aseptisée et l'individu est protégé de la confrontation avec le réel par l'intermédiaire de la culture mass médiatique et des écrans. Le cynisme et l'apathie deviennent les attitudes « normales » à adopter dans la vie quotidienne : l'être au monde, l'être dans la cité est donc le produit d'une démobilitation et d'une indifférence généralisées. « Je vis dans un monde dominé par une culture « postmoderne » (Jean-François Lyotard) qui incite à ne plus croire aux grands récits explicatifs de l'histoire collective. Je suis portée au « désenchantement » (Max Weber) et au scepticisme lié à « la mort de Dieu » (Friedrich Nietzsche) et à « la mort de l'homme » (Michel Foucault). Je suis entraînée à ne plus espérer les lendemains qui chantent, à ne plus imaginer un monde meilleur à venir. »<sup>238</sup> Comment, dans ces conditions, donner libre cours à son imagination ? Car la force de la « réalité postmoderne » est qu'elle se présente comme vraie, comme la seule réalité qui vaille. Elle est le fruit d'un procès de légitimation du capitalisme par l'hétéronomie.

La synthèse de Deléage-Pertunski est incomplète : il y manque l'analyse d'un rapport au temps particulier de la société contemporaine, qui agit et influe sur la faculté d'imagination. Le sentiment dominant est celui d'un présent qui « ferait défaut » : il est à la

---

<sup>237</sup> Mumford L, *Le mythe de la machine, t.1 La technologie et le développement humain*, Paris : Fayard, 1973, p.15

<sup>238</sup> Deléage - Pertunski, Edith. « Imagination du futur », *Ecologie et Politique*, 2008/3, n°37, p.91-92.

fois survalorisé par la société contemporaine et la première victime de cette survalorisation. En effet, la quête hédoniste de la jouissance immédiate, du *carpe diem*, tend à faire passer l'instant présent avant l'à-venir. Les décisions ne sont donc plus prises en fonction de considérations de long terme mais plutôt en fonction du moment présent ou du très court terme. Le présent comme mode d'être au monde est le résultat de l'abandon du Progrès comme mythe de la société, de l'institution d'un temps voire d'une chrono-stratégie techno-marchande qui fait correspondre les besoins humains aux logiques financières. Ces différentes évolutions du rapport au temps instaurent un *présentisme* – Laïdi parle d'un *sacre du temps présent* – qui installe un culte de l'urgence, en même temps qu'il fait prendre des décisions au jour le jour. En ce sens, l'instant présent échappe d'autant plus aux individus qu'il est survalorisé, tellement chargé de sens qu'il perd toute signification, qu'on ne peut plus en profiter. Ainsi, le présent fait défaut et l'avenir sort du champ des significations imaginaires instituant. Celles-ci deviennent marquées du sceau de la *vitesse*. L'image de la vitesse est produite par les logiques techno-marchandes : le monde est représenté par le temps réel, issu des nouveaux modes de transport et des technologies d'information et de communication. Ce nouveau mode d'être au temps crée une inertie polaire, une immobilisation des individus et des sociétés devant leurs écrans : finalement, dans un monde qui va de plus en plus vite, les imaginaires restent statiques et les sociétés cessent de se projeter dans l'avenir.

Evolution de l'être au temps, dernier homme : il apparaît désormais impossible de *vouloir* se libérer des significations imaginaires instituées et ce d'autant qu'existe un *réalisme capitaliste* qui rend unimaginable un mode de vie différent. En ce sens, il est permis de constater, non pas l'avènement d'une pensée unique mais bien celui d'un imaginaire « unidimensionnel » et entièrement fabriqué par l'idéologie capitaliste hégémonique. Nous avons soulevé, avec Freitag, la possibilité de l'apparition d'un « système totalitaire » capitaliste, celui du meilleur des mondes décrit prophétiquement par Huxley. Le verrouillage des imaginaires plaide en faveur d'une réhabilitation de l'utopie en tant qu'elle est l'expression d'un futur possible de la société. L'utopie est dotée d'une puissance d'irradiation des significations imaginaires : elle permet la projection de la société dans un avenir qui, s'il reste incertain, peut désormais être envisagé plus sereinement. Elle acquiert sa force d'irradiation d'un principe de potentialité : parce qu'elle se fonde sur des éléments concrets, réels, elle suscite une croyance collective. En ce sens, l'utopie devient mythe fondateur d'une société et charge l'existence de sens. D'après le mot de Bachelard, « elle est faculté de surhumanité. » Ne faudrait-il pas, dès lors, voir l'utopie « non pas dans sa faculté à nous faire



imaginer un futur meilleur, mais plutôt dans sa capacité à nous montrer notre complète incapacité à imaginer ce futur – notre emprisonnement dans un présent non utopique sans historicité ni futurité – permettant de révéler le confinement idéologique du système dans lequel nous sommes en quelque sorte enfermés ? »<sup>239</sup>

### *Une utopie qui ne dit pas son nom*

Le capitalisme est en effet un projet utopique par essence. L'idée, selon laquelle l'ensemble des problèmes ou dommages causés par l'activité humaine – dommages environnementaux, insécurité, guerres etc. – peuvent trouver une solution grâce au marché et à la « main invisible », peut difficilement manquer d'être une utopie. Tout comme la conclusion qui en découle : les problèmes d'ici-bas peuvent trouver une solution dans la technologie, qu'elle soit *nano* ou spatiale. Ainsi, le capitalisme est fondé sur l'idée utopique de dépassement des limites humaines par la technologie (biotechniques etc.) sans nécessairement s'interroger davantage sur son bien-fondé. Enfin, Elias dénonçait déjà en son temps la volonté hégémonique des Etats Unis sur le reste du monde, grâce à la libéralisation des échanges et au *soft power*, comme une ivresse utopique. « Partout on rencontre donc ce danger de l'ivresse hégémonique et de l'utopie hégémonique, chez les grandes comme les petites puissances. Le « rêve américain » est rarement décrit avec précision. Mais en réalité il signifie : « Nous sommes les meilleurs, les plus forts, les plus grands. » [...] Il y a, si je puis dire, des futurs possibles et des futurs impossibles. Mais l'idée qu'un Etat seul puisse devenir à la longue le plus puissant Etat du monde, ou le rester, est complètement irréaliste. L'idée que l'on puisse garantir la sécurité de son propre peuple en étant plus puissant militairement que tous les autres est une utopie. »<sup>240</sup> L'existence d'une telle utopie capitaliste perce à travers les films, et en particulier les productions hollywoodiennes : le film *Moon* (2009)<sup>241</sup> met en scène une station spatiale sur la Lune, dont la fonction est de fournir l'ensemble de la planète en énergie propre et mise en place par une entreprise, *Lunar*. Le bien commun est donc assuré par le marché. Afin de réduire ses coûts, l'entreprise *Lunar* emploie des clones d'une durée de vie de trois ans sur sa station. *Moon* met donc en scène l'utopie technologique, à la fois comme moyen de conquérir et de monopoliser un marché (la technique est ce qui permet de

---

<sup>239</sup> Arendt H, « le concept d'histoire », in *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*. Paris : Gallimard, coll. 'Folio Essais', 2004 [1972], p.113.

<sup>240</sup> Elias N, *Utopie, op. cit.* p.148

<sup>241</sup> Jones, Duncan (Réalisateur), *Moon*, 2009.

réduire les coûts et donc de parvenir à un optimum économique) et comme remède aux maux de la planète. Le caractère utopique de ce projet tient à ce qu'il n'apparaît pas réaliste ou réalisable : la science est sûrement en mesure d'y parvenir, mais les sociétés ?

### *Pour une éthique de l'espérance*

Simondon identifiait deux motifs de production de significations imaginaires : l'angoisse et l'espérance. Réhabiliter l'espérance comme mode d'être à l'avenir permettrait d'affronter plus sereinement celui-ci mais aussi, peut-être, de formuler ou de mieux formuler les questionnements. En fait, l'espérance comme mode d'être à l'avenir, comme *éthique*, donnerait sa place au débat dans l'espace public. Elle serait le remède au dur constat dressé par Rodary et Lefèvre : « coincée entre les discours eschatologiques et la production marchandisée d'une utopie contrôlée, la dimension émancipatrice d'une vision future continue à être en butte aux projets totalitaires de contrôle social qui ont caractérisé notre modernité. Plus que jamais, le futur est une affaire marchande qui ne souffre pas que l'on puisse librement deviser des avenir alternatifs. »<sup>242</sup> Habilitier une éthique de l'espérance dans les significations imaginaires permettrait donc de modifier notre rapport à l'avenir : cela substituerait, au principe de précaution comme au principe de responsabilité, une foi dynamique en l'avenir – espérer ne veut pas dire rester passif, au contraire. Une éthique de l'espérance signifierait plutôt que les efforts d'aujourd'hui porteront leurs fruits demain. Elle permettrait de redorer le blason de la patience au détriment de l'urgence. L'espérance est un sentiment positif : c'est un pilier de la foi chrétienne, qui y voit un facteur de cohésion sociale. Il n'est pas nécessaire que l'espérance reste un principe religieux : une éthique laïque de l'espérance peut tout à fait être envisageable. Permettre à l'espérance, comme éthique, d'irriguer les significations imaginaires représenterait donc l'opportunité de restaurer une cohésion sociale, d'instaurer un débat public relatif à la vision du futur souhaité par la société, d'améliorer le rapport à l'avenir au détriment du culte de l'urgence et de l'imaginaire de la vitesse. En fait, l'éthique de l'espérance changerait fondamentalement le mode d'être au monde contemporain, dominé et produit par l'angoisse.

---

<sup>242</sup> Estienne Rodary et Mathias Lefèvre, « L'avenir est déjà parmi nous », *Ecologie & politique* 2008/3 (N°37), p. 15-22.

## Bibliographie.

### *Ouvrages de référence.*

- Arendt H, « le concept d'histoire », in *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*. Paris : Gallimard, coll. 'Folio Essais', 2004 [1972].
- Aubert (dir.). *Le Culte de l'Urgence. La société malade du temps*. Paris: Flammarion "Champs essais", 2003.
- Bachelard, Gaston. *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'Imagination de la Matière*. Livre de Poche. Paris: José Corti, 1942.
- Bachelard, Gaston. *La Dialectique de la Durée*. Paris: Quadrige/ PUF, 2006.
- Baudrillard, Jean. *La Société de Consommation. Ses mythes, ses structures*. Paris: Editions Denoël, 1970.
- Bauman, Zygmunt. *Le Présent Liquide. Peurs sociales et obsessions sécuritaires*. Paris: Seuil, 2007.
- Castoriadis, Cornelius. *Domaines de l'Homme*, Paris : Seuil, 1986.
- Castoriadis, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*. Paris: Seuil, 1975.
- Castoriadis, Cornelius. *L'imaginaire comme tel*. Texte présenté par A. Tomès, Paris : Hermann Philosophie, 2007.
- Castoriadis, Cornelius. *Les Carrefours du Labyrinthe. La Montée de l'Insignifiance*. Paris: Editions du Seuil, 1996.
- Debord, Guy. *La Société du Spectacle*. Paris: Gallimard, 1992.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. *Qu'est ce que la philosophie?* . Paris: Editions de Minuit, 1991.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: PUF/ Quadrige, 1962.
- Descartes, René. *Discours de la Méthode*. Paris: GF Flammarion, 2000.
- Edkins J, Vaughan-Williams N, *Critical Theorists and International Relations*, 2009, New York : Routledge
- Elias, Norbert. *L'Utopie*. Traduit par Leclerc H et Woollven M. Paris: La Découverte, 2014.
- Fernandez, Benjamin. *Le Temps du Monde. Chronostratégies planétaires à l'heure de la mondialisation*. Doctorat d'Etat de Philosophie. Paris: Université Paris I Panthéon Sorbonne, 2010.
- Fisher, Mark. *Capitalist Realism. Is there no alternative?* . London: OBooks, 2009.

Foucault, Michel. *Histoire de la Sexualité. Le Souci de Soi*. Paris: Gallimard, 1984.

Friedmann. *7 études sur l'homme et la technique*. "Bibliothèques Médiations". Paris: Gonthier, 1966.

Gramsci, Antonio. *Carnets de prison*. Traduit par Aymard et Bouillot. Paris: Gallimard, 1996.

Gramsci, Antonio. *Guerre de mouvement et guerre de position*. Édité par Keucheyan. Paris: La Fabrique Editions, 2011.

Horkheimer, Max et Adorno, Theodor W. *La Dialectique de la Raison*. Traduit par Kaufholz. Paris: Gallimard, 1974.

Jouvenel, De. *L'Art de la Conjecture*. Monaco: Editions du Rocher, 1964.

Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 1784.

Klein, Naomi. *This Changes Everything. Capitalism vs the climate*. New York: Simon and Schuster, 2014.

La Boétie, Etienne. *Discours de la servitude volontaire*, 1547.

Laïdi, Zaki. *Le Sacre du Présent*. Paris: Flammarion, 2000.

Lipovetsky, Gilles. *L'Ère du Vide. Essai sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1983.

Lipovetsky, Gilles. *Le Bonheur Paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*. Paris: Gallimard, 2006.

Marcuse, Herbert. *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société avancée*. Paris: Gallimard, 1964.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, 1945.

Mumford L, *Le mythe de la machine, t.1 La technologie et le développement humain*, Paris : Fayard, 1973.

Neumann, Franz. *Anxiety and Politics in the European History*. 1954.

Nietzsche, Friedrich. *Le Gai Savoir*. Traduit par Klossowski. Paris: Gallimard, 1982.

Rosa, Hartmut et Scheuerman, William (ed). *High Speed Society. Social acceleration, power and modernity*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2008.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*. Paris : Poche, 2006.

Sennett, Richard. *Le Travail sans qualité (the corrosion of character)*. Paris: Albin Michel, 2000.

Serroy, Georges et Lipovetsky, Gilles. *L'Ecran Global. Du cinéma au smartphone* Paris: Seuil, 2011.

Simondon, Gilbert. *Imagination et Invention (1965-1966)*. Paris: Les Editions de la Transparence /Philosophie, 2008.

Sophocle, *Antigone*, (441 av J-C), trad. R. Pignarre, Garnier Flammarion, 1964.

Stiegler, Bernard. *Mécréances et Discrédit, I. La décadence des démocraties industrielles*. Paris : Editions Galilée, 2004.

Taguieff, Pierre-André. *Du Progrès*. Paris: Gallimard, 2001.

Tower L, et Schaer R, (dir.) *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Paris : BNF & Fayard, 2000.

Trousseau R, *Sciences, Techniques et Utopies. Du paradis à l'enfer*, 2003, Paris : L'Harmattan

Vernant J-P, *L'Univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*, 1999, Paris : Editions du Seuil « Points Essais ».

Virilio P, *Esthétique de la Disparition*, 1980, Paris : Livre de Poche.

Virilio P, *Vitesse et Politique. Essai de dromologie*, 1977, Paris : Editions Galilée, 151p.

Weber M, *L'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, 1904-1905, document pdf préparé par Tremblay, J-M,. Site consulté le 7 juin 2015 URL : [http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/ethique\\_protestante/Ethique\\_protestante.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/ethique_protestante/Ethique_protestante.pdf)

Zizek S, *Bienvenue dans le désert du réel*, 2002, Paris : Flammarion, trad. F. Théron.

*Articles de revues scientifiques.*

Barus-Michel. «L'hypermodernité, dépassement ou perversion de la modernité?» *L'individu hypermoderne : colloque consacré à l'individu hypermoderne*. ESCP, 2003.

Bourdieu, Pierre. «Le mythe de la mondialisation et l'Etat social européen.» *Contre-Feux*, 1998.

Castoriadis, Cornelius. «Encore un effort pour être républicain.» *Manière de Voir* (Le Monde Diplomatique) n°137 (2014/10).

Cochoy, F. «Faut-il abandonner la politique aux marchés? Réflexions autour de la politique engagée.» *Revue Française de Socio-Economie*, 1 2008: 107-129.

Deléage J-P« Utopies et dystopies écologiques », *Ecologie & politique* 2008/3 (N°37), p. 33-43.

Deléage-Perstunski, Edith. « Imagination du futur », *Ecologie & politique* 2008/3 (N°37),

Ferry, Luc. «Interpréter Mai 1968.» *Pouvoirs* n°39 (1986).

Freitag, Michel. « Totalitarismes : de la terreur au meilleur des mondes », *Revue du MAUSS* 2005/1 (no 25), p. 143-184.

Fukuyama, Francis. «The End of History? .» *The National Interest*, Été 1989.

Gabel J, « IDEOLOGIE », *Encyclopaedia Universalis* [En ligne], consulté le 5 avril 2015, URL : <http://www.universalisedu.com.accesdistant.bnu.fr/encyclopedie/ideologie/>

Goetz, Benoît. «Le "dernier homme" de Nietzsche : quelques aspects d'une personnage conceptuel.» *Le Périodique [en ligne]*, 1998/1.

Huntington, Samuel. «The Clash of Civilisation.» *Foreign Affairs*, Été 1993.

Jauréguiberry F, « Télécommunications et généralisation de l'urgence », *Sciences de la société*, n°44, mai 1998.

Laïdi, Zaki. «Le Temps Mondial. Enchaînements, disjonctions et médiations.» *Cahiers du CERI*, 1996.

Lemarchand, Frédéric. « L'idéologie moderniste et l'utopie », *Ecologie & politique* 2008/3 (N°37), p. 23-31, p.23

Poirier, Nicolas. «Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical.» *Revue du MAUSS* 21 (2003): 383-404.

Redeker, Robert. « La vraie puissance de l'utopie », *Le Débat* 2003/3 (n° 125), p. 100-111

Rodary, Estienne et Lefèvre, Mathias, « L'avenir est déjà parmi nous », *Ecologie Politique* 2008/3 (n°37).

Smith. « MYTHE -- Approche ethnosociologique. », *Encyclopaedia Universalis* [en ligne]

Tissot, Sylvie et Poupeau, Franck. «Spatialisation des Problèmes Sociaux.» *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2005.

URL : <http://www.universalis-edu.com.acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/mythe-approche-ethnosociologique/> (accès le Avril 21, 2015).

Valade, Bernard, « PROGRÈS », *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], consulté le 29 avril 2015. URL : <http://www.universalis-edu.com.acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/progres/>

#### *Dossiers de presse.*

Dossier « Google, Maître du Futur ? » *Courrier International*, 27 mai 2014, n°12130.  
 « Google, Maître du monde ? » C' dans l'air, France 5, 13 février 2014.

#### *Corpus littéraire et cinématographique.*

Baudelaire, Charles. *Le Peintre de la vie moderne*, 1863.

Beckett, Samuel. *Peste soit de l'horoscope*. Paris: Les Editions de Minuit, 1957.

Bradbury, Ray. *Fahrenheit 451*. Traduit par Chambon Robillot. Paris: Folio SF, 1995.

Brooker, Charlie (Réalisateur) *Black Mirror*. 2011.

Cocteau, Jean (Réalisateur), *Cocteau s'adresse à l'an 2000*, INA, 1962. URL : <http://www.ina.fr/video/VDF07000801>

Cuarón, Alfonso (Réalisateur), *Children of men*, 2006.

Cuarón, Alfonso (Réalisateur), *Gravity*. 2013.

Damasio, Alain. *La Zone du Dehors*, Paris : Gallimard, 2001.

Huxley, Aldous. *Le Meilleur des Mondes*, Paris : Pocket, 2002.

Huxley, Aldous. *Retour au Meilleur des Mondes*, Paris : Plon, trad. Meunier, 1958.

Jones, Duncan (Réalisateur), *Moon*, 2009

Kundera, Milan. *La Lenteur*, Paris : Gallimard, coll. 'Folio', 1995.

Lampedusa, Giuseppe. *Le Guépard*. Paris: Seuil, 1958.

Lucas, Georges (Réalisateur) *La Guerre des Etoiles*. 1977.

Marker, Chris (Réalisateur), *2084*, 1984. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=MGkSAe0SzIg>

Marker, Chris (Réalisateur), *La Jetée*, 1962.

Nolan, Christopher (Réalisateur), *Interstellar*. 2014.

Orwell, Georges, *1984*, Paris : Gallimard, coll. 'Folio', 1949.

Orwell, Georges, *La Ferme des Animaux*, Paris : Gallimard, coll. 'Folio', 1945.

Raymond Millet (Réalisateur) *La télévision, oeil de demain*. INA. 1947. URL : <http://www.ina.fr/video/I10257139>

Roddenberry, Gerry (Réalisateur). *Star Trek*, 1966-1969.

Ronsard, Paul de, *Sonnet à Marie*.

Stanton, Andrew, *Wall-E*, 2008.

The Wachowski brothers, *The Matrix*, 1999

Valéry, Paul. *Regards sur le monde actuel*, Paris : Stock, 1931.

# TABLE DES MATIERES.

<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>7</b>
Avant-Propos.....	7
1. Cadre analytique.....	9
1. La société-monde libérale de marché depuis les années 1970.....	9
2. La postmodernité dépassée : l'ère de l'hypermodernité.....	12
3. Rêver le monde de demain.....	13
2. Définitions.....	15
1. Avenir.....	15
2. Imaginaire.....	16
3. Idéologie.....	17
3. Mainmise du capitalisme sur l'imaginaire social.....	18
<b>SECTION 1 « BIENVENUE DANS LE DESERT DU REEL »</b> .....	<b>20</b>
I. L'IDEOLOGIE DE LA FIN DES IDEOLOGIES.....	21
A. Un monde « post-idéologique ».....	22
1. Fin de l'histoire et choc des civilisations.....	22
2. La légitimation par l'hétéronomie.....	24
3. Le discours de la mondialisation.....	25
B. La force performative de la critique.....	28
1. Le « moins pire » des systèmes.....	28
2. Liberté d'expression et jugement critique.....	30
3. « Black Mirror ».....	31
C. La position hégémonique du capitalisme occidental.....	32
1. L'hégémonie gramscienne.....	32
2. Le Sacre des Droits de l'Homme.....	33
II. HYPERREALITE & DERNIER HOMME.....	37
A. De la néo-réalité à l'hypperréalité.....	37
1. Medium is message.....	38
2. Réalité au carré.....	40
B. La mise à distance du réel.....	41
1. Passion du réel, passion du semblant.....	42
2. Cinévision : la réalité comme film, le film comme réalité.....	43
C. Le Dernier Homme.....	45



1. « Apathie New Look » .....	45
2. Dialectique immobile .....	47
3. La « paresse catastrophique de la pensée » .....	48
<b>SECTION 2 « LE PRESENT FAIT DEFAUT ».....</b>	<b>52</b>
I. DEVENIR « MAITRE ET POSSESSEUR » DU TEMPS.....	54
A. La construction d'une temporalité inhumaine.....	54
1. Distinction chronos et tempus.....	55
2. La soumission à la causalité et au déterminisme.....	56
3. Une temporalité inhumaine.....	58
B. Le culte du futur.....	59
1. L'idée Moderne de Progrès.....	59
2. L'attrait perpétuel du neuf.....	61
3. Le présent comme précédence.....	63
II. LE CULTE DE L'INSTANT OU L'EMPIRE DE L'EPHEMERE.....	66
A. Nouvelles technologies et processus d'accélération.....	66
1. L'analyse du pouvoir comme dispositif chrono-stratégique .....	66
2. Un « hyper-espace-temps » .....	68
3. L'homme-Instant et le Bonheur Immédiat.....	70
B. Inertie polaire & culte de la vitesse.....	72
1. Les paradoxes de la vitesse.....	73
2. Le désir de vitesse.....	74
3. Inertie polaire.....	76
III. UN HOMME SANS AVENIR ?.....	79
A. Le monde morcelé.....	79
1. Les images de la crainte.....	79
2. No future.....	81
B. Angoisse et discrédit.....	83
1. Le rôle moteur de l'angoisse dans la politique.....	83
2. Le désenchantement du monde et la question de la croyance.....	85

<b>SECTION 3 SOYONS REALISTES, DEMANDONS L'IMPOSSIBLE. ....</b>	<b>89</b>
I. LE MEILLEUR DES MONDES ?.....	91
A. Le « réalisme capitaliste », verrou de l'imaginaire .....	91
1. Qu'est ce que le réalisme capitaliste ?.....	91
2. Utopie et réalisme capitaliste.....	93
B. L'avènement du meilleur des mondes ? .....	95
II. L'UTOPIE, DEVENIR POSSIBLE DE LA SOCIETE. ....	99
A. L'imaginaire, entre réel et irréel.....	99
1. L'imaginaire créateur. ....	99
2. Une imagination spontanée. ....	102
B. À quoi servent les utopies pour l'avenir ? .....	104
1. Un avenir possible de l'homme.....	104
2. Puissance d'irradiation de l'utopie .....	107
<b>CONCLUSION. ....</b>	<b>110</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE. ....</b>	<b>115</b>
<b>TABLE DES MATIERES. ....</b>	<b>120</b>