

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

08/10/2008

La pensée utopique et ses dilemmes (3)

IV - Dilemme éthique : émancipation ou asservissement ?

L'utopie, nous l'avons constaté, n'est pas coupée du réel, du moins pas totalement, mais elle lui reste liée, même si c'est d'une façon quelque peu tordue, ce qui est la raison pour laquelle elle paraît en prendre le contre-pied, alors même qu'elle ne fait qu'en refléter une certaine image qui en exprime des potentialités latentes, et surtout en signale les insuffisances, les lacunes, les béances, le fait que « quelque chose manque », pour employer la formule de Brecht reprise par Ernst Bloch, qui signifie qu'on ne peut se satisfaire de ce qui est simplement donné, et qu'on veuille, en dépit de tous les obstacles, anticiper son devenir autre. Cette relation au réel, qui mêle références positives et références négatives, est foncièrement ambivalente : entre la représentation de ce qui est intolérable et celle de ce qui serait possible, qui constituent les deux versants complémentaires du discours utopique, son versant indicatif et son versant optionnel, il n'est pas aisé de faire la part, d'où le soupçon, la crainte, que ce ne soit l'intolérable qui prenne la place du possible. Dans cette combinaison équivoque, les positions du positif, qui va dans le sens d'une constitution, et du négatif, qui va dans le sens d'une destitution, sont en permanence exposées à être retournées l'une dans l'autre, et à se confondre sur le plan de leurs effets. Quelque chose manque, en effet : mais ce manque que dénonce l'utopie n'est-il pas son propre manque ? N'est-elle pas elle-même, constitutionnellement, en défaut par rapport à ce qu'elle promet ou tente de promouvoir ?

Cette difficulté peut être énoncée autrement : si l'utopie n'est pas assez réelle, comme on l'en accuse le plus souvent, c'est peut-être aussi parce qu'elle ne l'est que trop. Elle apparaît alors, sinon récupérable à la suite d'obscurs compromis dans lesquels elle aurait été contrainte de s'engager mue par l'espoir de parvenir ainsi à réaliser au moins pour une part son programme, du moins rattrapée par l'état de fait, alors même qu'elle s'était définie en excès par rapport à lui : lorsqu'elle ne peut plus éluder ce constat, elle reçoit en pleine figure les leçons du réel qu'elle avait voulu transformer. C'est ce soupçon qui a été systématiquement exploité par le genre littéraire parallèle à celui de l'utopie développé tardivement, au XXe siècle, connu sous le nom de « contre-utopie ». La contre-utopie, lue au premier degré, dévoile la face cachée de l'utopie, c'est-à-dire qu'elle démasque les graves nuisances, des nuisances n'ayant rien de potentiel, qui pourraient bien être attachées à son idéal de perfection : par exemple, due à une fixation abusive sur le principe de cohérence, - en utopie, c'est son axiome fondamental, tout se tient -, la réduction du jeu social au fonctionnement d'une machine aux rouages bien huilés qui, en répétant sans fin de mêmes mouvements, annihile à l'avance toute initiative, toute possibilité d'écart ou d'innovation, obéissant par là à une logique de totale déshumanisation, et qui, en vue de stabiliser les rapports entre les personnes, sacrifie leurs possibilités d'exister et d'agir en propre, ce à quoi se résume, selon la présentation qu'on en donne généralement, la menace « totalitaire » ; à force de chercher à tout prix à installer la cohésion et à en assurer la permanence, on en fait un instrument d'oppression. Mais, en arrière de ce message explicite, asséné en toute bonne conscience avec la force de l'évidence, s'en dissimule un autre, plus insidieux, qui constitue la leçon véritable de la contre-utopie : il suggère que ce processus de dépossession, d'aliénation, est déjà de fait, avant même que la construction utopique n'en ait explicité et précisé l'allure, amorcé et en cours. Autrement dit, le discours utopique, loin de constituer une possibilité

formelle posée en alternative radicale à ce qui existe, se situerait dans son prolongement, et ne ferait que souligner ou aggraver certaines de ses caractéristiques effectives. Ceci revient à dire que, au fond, l'utopiste, contrairement à ce qu'il croit, n'invente rien, mais se contente d'aller encore plus loin dans le sens de ce qui se fait déjà, par exemple en exploitant des programmes de transformation dont les moyens sont offerts par le progrès technique, comme la capacité de remodeler à volonté les formes et les manifestations de la vie ramenée à son seul substrat matériel et traitée comme un produit conditionné de laboratoire, qui donne son thème de base au *Meilleur des mondes* de Huxley. Il en résulte que la menace dont l'utopie est porteuse n'a rien en soi d'utopique, mais est tout à fait réelle et actuelle : de cette menace, l'utopie correctement déchiffrée ne fait que fournir la révélation biaisée, et éventuellement inversée, dans le contexte d'un monde sur lequel l'humanité exerce une maîtrise croissante, au point que, sans même s'en rendre compte, elle en vient à se servir de cette maîtrise en vue de le détruire, et, ce faisant, se détruire elle-même, laissant alors un champ libre à des formes d'existence post-historique qui n'ont plus qu'un lointain rapport avec une vie humaine digne de ce nom. Vue sous cet angle, l'utopie cesse d'être un projet, un rêve totalement coupé des conditions de sa possible réalisation, mais elle devient un symptôme, l'annonce d'une évolution en train de s'effectuer, dont elle se contente, sans y voir malice aucune, et même avec une naïveté confondante, de fournir l'annonce anticipée. L'utopie, avec ses prétentions curatrices et salvatrices, ne serait donc que l'expression d'un malaise profond de la civilisation, expression détournée et refoulée, mais non moins éloquente pour autant si on sait la faire parler, ce qui révèle que, au contraire exact de son mouvement déclaré, elle marche en fait à reculons : ses anticipations sont, par leur logique même, condamnées à être périmées ; son futur est déjà de l'ordre du passé. Si ce diagnostic s'avère justifié, on doit admettre que l'utopie, loin de se tenir sur le plan de la spéculation pure, relève effectivement de l'ordre de l'agir : mais bien loin d'initier cet avenir selon son gré, elle cède à sa poussée, qui ne dépend pas d'elle, mais dont elle est l'instrument. Alors, elle n'est plus seulement de la littérature : prise au mot, non seulement de ce qu'elle dit, mais de ce qu'elle fait, l'utopie montre son envers caché, sombre et dangereux, qui, une fois révélé, solde ses lumineuses raisons d'espérer en les convertissant en raisons de craindre.

C'est en gros ce thème que François Furet a entrepris de développer dans le livre qu'il a consacré à l'histoire du communisme réel en Union soviétique, en vue de dégager pour maintenant, donc après coup, les enseignements de cette histoire qu'il présente comme révolue, une fois les murs tombés et les masques levés : *Le passé d'une illusion* (éd. Robert Laffont, 1995), qui aurait pu aussi bien s'intituler, dans l'esprit de son propos, « Le passé d'une utopie ». Dans son premier mouvement, l'utopie se présente la face tournée vers l'avant, regardant uniquement l'avenir qu'elle cherche à promouvoir : mais elle offre aussi une autre face, face dérobée qui la destine à devenir passée, n'y ayant plus, une fois l'enchantement dissipé et tourné en désenchantement, qu'à faire une croix sur les illusions qu'elle traînait derrière. Car ces illusions, contrairement à ce que leur nom indique à première vue, n'avaient rien d'illusoire, mais étaient, on s'en aperçoit après coup, chargées d'un surcroît de réalité, ce qui, une fois qu'on en a pris conscience, conduit à les démettre de leurs prétentions à faire advenir un monde meilleur. C'est le cas de dire dans ces conditions, comme la sorcière Médée telle que la fait parler Ovide dans les *Métamorphoses*, *video meliora proboque deterioraque sequor*, « le mieux, je le vois et j'abonde dans son sens, mais c'est dans la voie du pire que je m'engage ». Ou encore, dans le langage de la sagesse populaire : « L'enfer est pavé des meilleures intentions », ce qui signifie qu'il faut se méfier particulièrement des intentions qui se présentent comme étant « les meilleures », car elles pourraient bien être les plus dangereuses de toutes, le mieux étant, comme dit aussi cette même sagesse, l'ennemi du bien. L'utopie représente donc cette pointe fragile où le meilleur et le pire se côtoient, et basculent directement l'un dans l'autre, jusqu'au moment où une

catastrophe brutale met fin à leur échange : alors, les vautours prennent leur envol et les discours sur la fin de l'histoire se mettent à proliférer sur un terrain miné, que toute fausse croyance a, une fois pour toutes semble-t-il, déserté. L'histoire continue, sans doute, mais ç'en est fini de l'Histoire avec une majuscule, dotée de la capacité de se transformer dans le sens du meilleur dont l'utopie la crédite, avec le concours simultané de l'imagination et de la raison miraculeusement réconciliées. La parenthèse une fois refermée, il n'y a plus qu'à opérer le mouvement de retour et de reniement qui règle les comptes de l'utopie et de ses promesses fallacieuses d'anticipation et d'évasion : il faut que le principe de réalité reprenne le pas sur le principe de plaisir, une fois celui-ci écrasé par ses conséquences mêmes, conséquences réelles trop réelles, du seul fait d'avoir été trop longtemps méconnues et travesties.

C'est sur cet amer constat que s'achève le livre de Furet :

« L'histoire redevient ce tunnel où l'homme s'engage dans l'obscurité, sans savoir où conduiront ses actions, incertain sur son destin, dépossédé de l'illusoire sécurité d'une science de ce qu'il fait... A cette menace de l'incertitude se joint dans son esprit le scandale d'un avenir fermé... L'idée d'une *autre* société est devenue presque impossible à penser, et d'ailleurs personne n'avance sur le sujet, dans le monde d'aujourd'hui, même l'esquisse d'un concept neuf. Nous voici condamnés à vivre dans le monde où nous vivons ».

Un sartrien ajouterait peut-être : « condamnés à vivre et à être libres dans le monde où nous vivons ». Etre libre, ce ne serait donc pas se dégager du monde, et de ses blocages qui ressemblent à des fatalités, en se tournant vers la promesse irréaliste d'un autre monde, mais, en sens exactement inverse, rentrer dans le monde, s'y enfoncer, au risque de s'y perdre sans rémission. Dans les dernières années du XXe siècle, cinquante ans après qu'ait été lancé le message de l'humanisme athée, dépris de la croyance en une possible transcendance, y compris celle par laquelle l'homme croit pouvoir se dépasser lui-même, et devenir, ramené à son unique mesure, son propre Dieu, ce qu'est encore, quoi qu'il en dise, le surhomme de Nietzsche, sur ce point digne héritier de Feuerbach, c'est donc à ce message totalement désabusé que reviendrait, pour finir, le dernier mot.

Dans de telles conditions, la seule annonce crédible serait celle faite par Mannheim du déclin inéluctable de l'utopie, victime à la fois de ses outrances et de l'ignorance dans laquelle elle a voulu, contre l'évidence, se maintenir à leur égard : elle qui se voulait critique du réel a négligé d'exercer une vigilance critique à l'égard de ses propres errements, et ceci parce que sa logique immanente la retenait de le faire, ce qui aggrave encore un peu plus son cas. Cette démonstration une fois administrée, de manière irréfutable, car, comme dit l'autre, les faits sont têtus, il ne resterait plus de place avouable pour l'utopie, vestige d'un passé d'erreurs et d'illusions sur lequel le mieux est de faire une croix, sans espoir de retour. Toutefois, prudence rhétorique de clerc ?, l'attitude adoptée par Furet reste plus subtile et nuancée. Selon ses propres termes, « l'idée d'une *autre* société est devenue presque impossible à penser » : « presque », donc pas non plus tout à fait, sur un mode qui reste toutefois indéterminé. C'est ce thème, de tonalité interrogative ou suspensive, qu'introduit le tout dernier paragraphe de *Le passé d'une illusion* :

« C'est (le désenchantement à l'égard de l'élan utopique) une condition trop austère et trop contraire à l'esprit des sociétés modernes pour qu'elle puisse durer. La démocratie fabrique par sa seule existence le besoin d'un monde postérieur à la bourgeoisie et au Capital, où pourrait s'épanouir une véritable communauté humaine... Non que, sous la forme où elle est morte, l'idée communiste puisse renaître : la révolution prolétarienne, la science marxiste-léniniste, l'élection idéologique d'un parti, d'un territoire et d'un Empire ont sans doute terminé leur course avec l'Union soviétique. Mais la disparition de ces figures familières à notre siècle ferme une époque, plutôt qu'elle ne clôt le répertoire de la démocratie. »

Ces lignes comportent un aveu et une concession. Un aveu : pas plus aujourd'hui qu'hier, et peut-être encore moins, la démocratie n'est défendable en théorie ni viable en

pratique si elle s'accroche à la défense de ce qui est actuellement donné et si elle ne débouche pas sur la production d'autre chose qu'elle a l'obligation de tirer comme de toutes pièces du néant, car rien, dans son état présent, n'en préfigure l'allure. Une concession : il n'est pas exclu que l'idée communiste, appelons la l'idée utopique, puisse renaître sous une forme différente, restant à trouver dans quelle forme, ainsi qu'à élaborer les concepts qui permettraient de la reconfigurer sur de nouvelles bases. La tâche serait donc de réinventer l'utopie, une fois compris que les voies sur lesquelles elle s'était engagée la conduisaient fatalement à l'échec, à la désillusion, au reniement, au remords de ses fautes, dont elle doit assumer la responsabilité pleine et entière. Au lieu de chercher à revenir aux sources pures de l'utopie, en s'installant dans une perspective nostalgique, ce qu'il faut, c'est en relancer le mouvement créatif, en lui insufflant un nouvel élan, donc en faisant fond sur sa disposition prospective qui, en principe, devrait la soustraire à la tentation de la stagnation ou du repli.

Toutefois, il n'est pas non plus possible de rayer d'un trait de plume le passé de l'utopie, en faisant comme si elle pouvait repartir de zéro, et d'un pas joyeux, vers d'autres lendemains enchantés, ce qui serait à nouveau se prendre dans l'engrenage où elle s'était enfoncée : rien alors n'aurait vraiment changé. Ce passé, si on veut rompre avec lui au lieu de le perpétuer par de fallacieuses promesses, il faut encore et toujours y revenir en vue d'arriver à le comprendre, car c'est la toute première condition pour en maîtriser les mécanismes au lieu de se laisser, une fois de plus, entraîner par leur mouvement. Dans l'histoire de l'utopie, quelque chose a dérapé, et ceci sans doute au départ, et non seulement à la suite d'un accident de parcours qui, à un certain moment, serait venu en dévier la destination première : le « tournant » de l'utopie, sa *Kehre* dirait-on en parlant l'heideggerien, ne s'est pas produit quelque part au milieu de sa trajectoire, qu'il n'y aurait plus dès lors qu'à rectifier pour la ramener dans son droit chemin, mais il lui est consubstantiel. L'utopie est foncièrement « tropique », en ce sens qu'elle procède d'un retournement sur soi, qui est inscrit dans sa nature même : c'est sans doute la raison pour laquelle son exposition ne peut se passer des moyens rhétoriques que lui fournit la littérature, terrain d'élection pour la culture des tropes, c'est-à-dire des tours ambigus de langage, un terrain sur lequel la philosophie doit s'exercer à séjourner pour parvenir à maîtriser, au moins pour une part, la logique de ces tropes, ce qui suppose qu'elle en reconnaisse l'existence, au lieu de les déclarer *a priori* nuls et non avenues.

La réflexion que nous avons engagée sur les dilemmes de la pensée utopique n'a donc pas seulement une portée anecdotique, mais tend à pénétrer en son fond l'essence même de cette pensée. Mais alors, objectera-t-on, s'il y a une essence de la pensée utopique, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature, n'est-il pas vain de chercher à en infléchir les orientations dans le sens d'une recréation de l'esprit d'utopie qui ne soit pas seulement un ressassement ou une rumination de ses formes passées et, il faut le dire aussi, trépassées ? La difficulté est justement de se débarrasser de cette alternative de l'ancien et du nouveau, au rouet de laquelle se trouve la pensée utopique et qui constitue l'un de ses « tropes ». Mais, pour échapper à ce dilemme, un coup de baguette magique ne suffit pas, qui le dissiperait d'un coup sur une simple décision rationnelle prise en conscience par laquelle le vrai et le faux seraient enfin, une fois pour toutes, départagés. Le propre de l'utopie, c'est justement qu'elle mêle inextricablement les valeurs du vrai et du faux, ou, si l'on veut le dire autrement, de la raison et de l'imagination : c'est son défaut constitutionnel, mais c'est aussi ce qui en fait le prix, et la rend irremplaçable, et même inéluctable ; en elle se joue quelque chose de capital pour la pensée humaine, dont elle offre une image criante de vérité, précisément en raison de ses approximations et de ses atermoiements. Ce qui anime l'esprit d'utopie, c'est le besoin de croire en quelque chose d'autre, en réponse à la prise de conscience que « quelque chose manque », ce que Ernst Bloch a appelé « principe espérance » (*Prinzip Hoffnung*). Un rationalisme étroit, et rigide, prescrit l'éradication de cette croyance insensée, qui prospère entre ombre et lumière, là où toutes les équivoques sont permises, et même sollicitées. C'est

le même rationalisme, en réalité un pragmatisme de la pire espèce, celui qui professe la nécessité de se rendre sans conditions à l'état de fait, qui annonce à son de trompe la fin des idéologies, ce qui est la meilleure façon, c'est-à-dire en fait la pire, de faire le jeu de l'idéologie, sous couvert de sa supposée disparition. De ce point de vue, les destins de l'idéologie et de l'utopie sont, comme l'avait bien vu Mannheim, inséparablement noués l'un à l'autre. C'est pourquoi, pour reprendre en mains, autant que cela est possible, ces destins, ce qu'il faut, c'est une nouvelle forme d'esprit rationnel, qui ne fuie pas les ambiguïtés et les tropes propres à l'idéologie et à l'utopie, mais qui les regarde bien en face, une fois déposée la volonté de s'y soustraire artificiellement par un acte de prétendue rupture, qui ne fait que reconduire sous des formes larvées ces ambiguïtés et ces tropes, dans des conditions où il est devenu définitivement impossible de les contrôler.

Il est donc plus que jamais vital de comprendre comment fonctionne la conscience utopique, et ce qui se passe lorsqu'elle opère ces retournements du pour au contre, de la lumière à l'ombre, et vice versa, qui constituent son pain quotidien, et pénètrent toutes ses manifestations, à tous les niveaux où elles se produisent. Pour s'y repérer dans ce labyrinthe à première vue inextricable, le mieux est encore d'isoler celle de ces manifestations où ces mécanismes sont les mieux apparents, parce que leurs conséquences paraissent particulièrement difficiles à supporter : à savoir le fait que la revendication émancipatoire portée par l'utopie est inséparable de son revers aliénant d'oppression, qui en constitue à la fois le dernier mot et son démenti. En théorie, l'utopie présuppose une indéfectible union de la nature et de la raison qui, en même temps qu'elle garantit sa légitimité de principe, lui ouvre la perspective de réussir à installer dans les faits un mode de vie apaisé et harmonieux, où règnent la concorde et le consensus, et où sont offertes à chacun les conditions d'un épanouissement personnel parfait : sur fond de bons sentiments, et avec un confortable optimisme, l'utopie exploite ainsi jusqu'au bout l'idéal du « lien social », entendu au sens d'une indéfectible union qui, du fait d'être unanimement partagée, profite par définition à tous, selon la formule que Babar a inscrite sur les drapeaux de Célesteville, une cité utopique dont l'évocation est spécialement destinées aux enfants, « Tous pour un, Un pour tous ». Or, comme dans le cas des effets optiques produits par des images représentant des formes d'organisation spatiale susceptibles d'être vues alternativement, et sans transition, en relief ou en profondeur, ce lien, au singulier, se révèle, par un renversement instantané du pour au contre, chaînes, au pluriel : le passage du singulier au pluriel signale le moment où l'union est devenue si étroite, si serrée, si « unitaire », qu'elle se métamorphose en étai, et où il apparaît de la manière la plus irrécusable que, cette inquiétante dimension de contrainte, elle la comportait dès le départ, ce qui fait que promesse d'émancipation et dispositif d'oppression semblent s'inscrire sur une même feuille de papier vue à l'endroit et à l'envers.

A quelques exceptions près, la plus frappante étant celle que représente Fourier, les systèmes utopiques développent des pratiques de normalisation qui, inévitablement, doivent nécessiter l'intervention d'organismes de contrôle : c'est pourquoi la plupart d'entre eux s'appuient sur une idéologie étatiste qu'ils cultivent sous ses formes les plus concentrées, jusqu'au point où, à force d'être concentrées, elles deviennent concentrationnaires ; de ce point de vue, l'utopie est bien, selon la formule de P. F. Moreau, « le roman de l'Etat ». De peur de sombrer dans les désordres et les excentricités de l'atopie, l'utopie s'adosse à un mur de règles minutieusement détaillées qui, en la rigidifiant, lui assurent une cohérence et une consistance d'emprunt. Dans la logique de cette démarche, elle est amenée à jouer simultanément sur les deux tableaux du naturel et de l'artificiel ; et, en tant que genre littéraire, elle déploie des dispositifs où le descriptif et le prescriptif deviennent impossibles à distinguer. Avec de l'art elle fait de la nature : elle se sert de moyens artificiels pour produire l'effet de naturel par lequel elle semble s'inscrire avec une irrécusable évidence dans l'ordre des choses, ce qui rapproche ses mécanismes de ceux de l'idéologie, qui procède de la même

confusion de l'institué et du spontané, en faisant apparaître comme nécessaire, et éternel, ce qui n'est au fond que contingent, et circonstanciel, c'est-à-dire un produit déterminé de l'histoire, et non un inconditionné.

L'utopie est, comme son nom la désigne, un « nulle part », un « non lieu », ce qui exprime le caractère problématique de sa position dans l'espace ; mais, ce problème, elle l'a aussi avec la durée, et, bien avant que Renouvier ait exploité cet autre néologisme, elle était déjà une « uchronie », terme qui traduit sa difficulté à se situer temporellement. Sans doute, dans la forme particulière que More lui a donnée, dont il faut se garder toutefois de faire un paradigme universel, elle a une origine historique : l'acte fondateur décidé par Utopus, le héros mythique qui a créé de toutes pièces Utopia, en la dotant à la fois de sa configuration insulaire et de la constitution idéale qui en a fixé le mode de vie. Avec cet acte, que More date précisément (1760 ans avant la composition du livre qui en fournit la révélation, ce qui le fait remonter à la période de l'Antiquité gréco-romaine dont l'humanisme programmait justement la redécouverte, la « renaissance », au moment de cette composition), on est en plein dans l'ordre de l'artificiel et du contingent : Utopus, qui est une sorte de grand explorateur des temps anciens, à l'image de ceux des temps modernes, Christophe Colomb, Vasco de Gama, ou Americo Vespucci, aurait très bien pu ne pas trouver le chemin d'Abraxa, la terre lointaine dont il a fait, par la seule force de sa volonté et de son génie, Utopia, et la question reste ouverte de savoir si, ayant abordé à un autre endroit, il aurait pu mener à bien son entreprise radicale de réforme culturelle et sociale. Toutefois, étant supposé qu'aient pu être réunies, à un moment ou à un autre, les conditions qui lui ont permis de lancer son extraordinaire expérience, celle-ci a été programmée de manière à continuer ensuite à se dérouler sous la forme d'une perpétuation à l'identique, comme si, pour elle, le temps de l'histoire devait s'être arrêté : tout l'art d'Utopus, cas typique de chef charismatique au sens wébérien, un modèle qui, dans un monde qui, cette fois, n'est plus celui de la fiction, a été repris en partage, avec le succès que l'on sait, par un Pol Pot, a en effet consisté à créer un système, concrètement un mode de vie collectif, qui, une fois installé et routinisé, est destiné à continuer à tourner comme sur lui-même, ce que facilite considérablement la configuration insulaire du territoire où il a pris place, sans que rien puisse ensuite se passer qui vienne en troubler le fonctionnement ; une fois mise sur rails, la civilisation utopienne poursuit sa route, sans en dévier le cours, indifférente aux incidents qui, s'ils se produisent, sont comme digérés par la machine, précisément conçue en vue de produire cet effet d'absorption et d'autorégulation. Lorsque Hythlodée, le narrateur fictif du récit de More, aborde en Utopie, il la découvre en gros telle qu'elle était 1760 années auparavant, au temps de sa création par Utopus, même si entre temps elle a dû fonder un grand nombre de colonies, dans des terres conquises ou acquises sur les pays voisins, ce qui lui a permis de déverser à l'extérieur ses surplus de population qui, par leur excès même, auraient remis en cause son équilibre interne. Pour s'assurer cette permanence qui lui permet de se développer sans modifier ses règles de fonctionnement, donc en marge, pour l'essentiel, de l'histoire et de ses aléas, il a fallu que la création artificielle qu'elle était au départ devienne une seconde nature, ce qui s'est fait, non peu à peu, au prix d'un apprentissage laborieux, mais tout d'un coup et pour toujours, grâce aux capacités inventives de son initiateur, qui a trouvé le moyen de rendre l'extraordinaire ordinaire, en faisant de sa création artificielle un nouvel état de fait qui est venu occuper en totalité et en une seule fois la place de l'ancien. Cette nouvelle nature, c'est la civilisation humaine telle qu'elle devrait être : mais, selon l'effet générique produit par le récit utopique, sa réalité de droit se présente comme si elle était donnée une fois pour toutes dans les faits, dans le cadre propre à un monde de fiction qu'on voit comme si on l'avait en vrai devant soi, ce qui est l'expérience étonnante vécue au jour le jour, imperturbablement, par les Utopiens, habitants d'un monde où rien ne peut arriver d'inquiétant qui risque de les inquiéter ou de les arracher à leur condition parfaite.

Lorsque Renouvier s'est servi, à la fin du XIXe siècle, du mot « uchronie », c'était pour suggérer la représentation d'un ordre de civilisation où, contrairement aux lois d'un déterminisme étroit, tout pourrait toujours se passer ou s'être passé autrement, conformément au principe kantien de la volonté rationnelle inconditionnellement libre, capable à tout moment de s'extraire des réseaux de la causalité. Mais si l'utopie a été, depuis More du moins, « uchronique », avant même que ce terme n'ait été inventé, c'était, en sens exactement opposé, pour désigner la réalité d'un système immuable, la liberté de l'acte créateur accompli par Utopus sur des bases on ne peut plus rationnelles en intention ayant eu la vertu de se muer pour toujours en nécessité, de par sa capacité à reproduire perpétuellement ses effets à l'identique, sans risque de dérapage ou d'écart. En d'autres termes, Utopie serait le résultat d'une radicale Révolution par laquelle ont été supprimées, pour toujours, les conditions d'une possible révolution qui vînt en prendre la relève : elle est issue d'un changement qui a aboli le changement, en instaurant un régime absolu de nécessité. C'est pourquoi la liberté dont elle met en œuvre le principe, en s'arrangeant pour rendre celui-ci intangible, se traduit dans les faits, les faits de la fiction s'entend, à travers des pratiques contraignantes, qui ne font que reproduire, dans un langage qui n'est plus seulement celui des mots, la complète adhésion, voire même adhérence à soi de son ordre. Ceci amène à nouveau à constater que la pensée utopique présente une double face : d'un côté, elle exprime la conscience que « quelque chose manque », donc que, comme cela, ça ne va pas, et on ne peut pas tolérer que ça continue sur la même lancée ; mais, d'un autre côté, comme elle tend à combler la lacune qu'elle dénonce, elle s'engage dans la démarche de sens inverse qui consiste à faire le plein, ce qui l'amène à promulguer un excès de règles, en avançant la promesse que, si celles-ci sont respectées, ça va aller très bien, peut-être même trop, comme on ne tardera pas à s'en rendre compte. C'est de cette façon que le projet émancipatoire bascule, sans transition, dans un régime de contrainte.

La forme de vie en société que décrit et prescrit, en rentrant dans tous ses détails, l'utopie est fondamentalement grégaire et à force d'être solidaire, compacte : chacun y a sa place et sa fonction marquées, en tant que « membre » de la société, pour reprendre la métaphore qui assimile celle-ci à un organisme vivant dont toutes les parties constituantes se répondent métaboliquement les unes aux autres à travers des échanges réciproques permanents qui garantissent leur complémentarité, dans le cadre d'une union que seule la mort peut défaire. C'est le cas de dire que la société utopique, quelles que soient la diversité et la complexité de ses composantes, existe et marche comme un seul homme ou comme un seul individu qui, pour persévérer dans son être, doit préserver l'équilibre de son milieu interne, ce qui requiert une stricte hygiène de vie limitant au maximum l'intrusion d'agents perturbateurs étrangers : son développement, car le fait que la société utopique doive se perpétuer à l'identique ne la condamne cependant pas à la stagnation, amorce d'un possible dépérissement, obéit au modèle d'une parfaite ontogenèse, excluant tout ce qui pourrait s'apparenter à une épigenèse. Au fond, le type par excellence d'existence utopique, au sens du respect des règles imposées par la forme utopique, c'est Robinson Crusoe dans son île, qui constitue à lui seul une société tout entière : s'il a besoin du grain de blé récupéré du naufrage sur l'ancien monde pour recréer à partir de lui le dispositif d'une économie agricole qu'il gère entièrement à son idée, il n'a, précisément, de comptes à rendre qu'à soi-même pour cultiver le nouvel éden que, sans d'ailleurs lui demander son accord, lui a offert le hasard des tempêtes, un miraculeux jardin où art et nature fondent harmonieusement leurs productions. Il est vrai que, dans la fable racontée par de Foe, qui, tout comme l'utopie de More, n'a pas fini de faire rêver et spéculer, tout change, et l'ontogenèse bascule en épigenèse, lorsque débarque Vendredi, le sauvage, l'homme de la nature nue, ou soi-disant telle, non déjà « civilisée », qui, par sa dérangement présence, démasque les faux-semblants sur lesquels est construite la fiction de cette existence complètement autogérée : Robinson sort de sa solitude en faisant de l'intrus un domestique, pour ne pas dire son esclave, ce qui est la condition pour que soit rétabli

l'équilibre que sa venue a risqué de troubler ; mais commence alors, c'est Hegel qui raconte la suite de l'aventure, la dialectique du maître et du serviteur qui, elle, ne peut se dérouler dans les marges de l'histoire et du temps, comme Robinson en fait personnellement l'expérience lorsque le moment est venu pour lui de quitter l'île et de rejoindre, chargé du butin qu'il a amassé par son labeur, devenu capital accumulé, le monde commun où cessent de jouer les règles de l'utopie. La morale de l'histoire, c'est qu'il est vain de chercher à contenir la vie sociale dans des limites impossibles à déborder, du type de celles dont les contours de l'île offrent la métaphore visuelle : non seulement l'utopie renvoie à la représentation d'un monde idéal, donc non-vrai, mais elle se révèle, à l'épreuve, insupportable, ce qui peut conduire à se féliciter qu'elle soit si difficile à réaliser autrement qu'avec des mots.

D'ailleurs, l'île n'est pas encore assez fermée pour servir de terrain où puisse réussir dans des conditions satisfaisantes l'expérience utopique : il y a toujours le risque que des visiteurs étrangers y abordent en amis ou en ennemis ; et, d'autre part, la tentation d'en sortir est suffisamment forte pour que, pressé par l'ennui, et ayant fait le tour de la chose, on cherche à s'en échapper, à sauter le mur, dans l'espoir, fallacieux peut-être, de mener ailleurs, au loin, une vie moins contrainte, donc plus libre au sens d'une liberté qui consiste à affronter les risques de l'altérité au lieu de continuer à bénéficier du morne confort que procure le ressassement à l'identique du même, répétition qui semble constituer l'idéal de la vie utopique, telle qu'elle se déroule en restant prisonnière de ses réseaux étroitement noués de causalité. Mais il est une autre figure de l'enfermement qui, peut-être, convient mieux aux exigences de l'utopie : celle du château-fort, où, une fois abaissées ses barrières protectrices, ses grilles ou ses herses qui le transforment en prison, peut se dérouler une terrible aventure qui serre au plus près les règles de l'utopie, au point de faire de ces règles des instruments de torture. Les histoires édifiantes du genre utopique, qui font systématiquement l'impasse sur sa face obscure, dont elles réservent l'exclusivité à la forme tardivement apparue de la contre-utopie qui se maintient cantonnée dans ses marges, évitent de mentionner, parmi ceux qui ont pratiqué le genre avec une virtuosité et une puissance inégalées, Sade. Or Sade est un très grand faiseur d'utopie : et son œuvre présente la particularité d'avoir cultivé simultanément les deux aspects opposés du genre, son côté lumière et son côté ombre, ce qui l'a installé au cœur même de ses dilemmes, au point où ses voies se croisent et divergent. Sade a été à la fois William Morris, visionnaire d'un monde radieux visité en rêve, un rêve qu'on voudrait ne voir jamais finir, et Aldous Huxley, chroniqueur impitoyable d'une civilisation si parfaitement rodée que son fonctionnement tourne à l'horreur : il a pratiqué l'utopie en blanc et en noir, aussi bien dans ses aspects attractifs, propres à une eutopie, que dans ses aspects répulsifs, propres à une cacotopie, aspects alternatifs dont il a ainsi révélé l'inévitable collusion.

À la Bastille où il a été enfermé en 1784, Sade a mené à bien la rédaction définitive des *Cent vingt journées de Sodome ou l'école du libertinage*, type par excellence d'une utopie négative dont la noirceur, aujourd'hui encore, cloue le lecteur sur place. Cinq ans plus tard, au moment où, quelques jours avant sa destruction, il a quitté cette même Bastille, il venait d'achever l'autre grande réalisation littéraire de cette période de sa vie, *Aline et Valcour ou le roman philosophique*, qu'il présente ainsi dans un catalogue raisonné de ses œuvres :

« Roman en lettres sur le canevas desquelles courent les deux épisodes de Sainville et de Léonore se ralliant au sujet ; dans celle de Sainville se trouve la description réelle, et faite sur des mémoires certains, d'un pays au centre de l'Afrique, absolument inconnu jusqu'à présent, la découverte d'une île dans la mer du Sud, échappée à Cook, où règne une forme de gouvernement, faite pour servir de modèle à tous ceux de l'Europe ; dans l'épisode de Léonore est un voyage curieux autour du monde, de très singulières aventures au Monomotapa, au midi de l'Afrique, au Portugal, en Espagne, à l'Inquisition... » (Sade, *Œuvres*, t. I, éd. Gallimard/Pléiade, 1990, p. 1198)

Dans les termes mêmes où Sade les présente, alors que l'épisode de Léonore est censé fournir une analyse au vitriol du monde réel du type de celle développée dans la première

partie de l'*Utopie* de More à propos de l'Angleterre de son temps, l'épisode de Sainville reprend le modèle politique inventé par ce même More, et exposé dans la seconde partie de son livre, celui de l'utopie positive où sont réunies les conditions d'une vie sociale meilleure. L'épisode de Sainville d'*Aline et Valcour* se situe dans le cadre propre à l'utopie-île, où tout, en principe, devrait aller dans le bon sens, alors qu'avec les *Cent vingt journées* on a affaire à l'utopie-château, où, dans les conditions d'une radicale fermeture qui transforme le château en geôle, le pire se déchaîne, en toute licence, mais aussi suivant les règles les plus strictes, car la licence, pour s'épanouir pleinement, a elle aussi, et même peut-être encore davantage, besoin de règles, point qui constitue le thème directeur du texte de Lacan sur « Kant avec Sade ». Au fond les deux textes, celui qui exploite la configuration propre à l'île heureuse et celui qui exploite celle propre au château entre les sinistres murs duquel règne l'épouvante, racontent la même histoire, celle de l'utopie, dont Sade, avec une perspicacité sidérante, a fourni les deux versions alternatives et complémentaires.

Les *Cent vingt journées* exposent une utopie sociale, dont le dispositif est maintenu en vase clos, en un lieu écarté que protège un radical isolement :

« Le duc, ayant examiné le local, décida que, puisque tous les vivres étaient dans l'intérieur et qu'il n'y avait plus aucun besoin de sortir, il fallait pour prévenir les attaques extérieures redoutées et les évasions intérieures qui l'étaient encore davantage, il fallait, dis-je, faire murer toutes les portes par lesquelles on pénétrait dans l'intérieur, et s'enfermer absolument dans la place comme dans une citadelle assiégée, sans laisser la plus petite issue, soit à l'ennemi, soit au déserteur. L'avis fut exécuté : on se barricada à tel point qu'il ne devenait même plus possible de reconnaître où avaient été les portes, et on s'établit dans les dedans d'après les arrangements qu'on vient de dire... » (*Oeuvres*, t. I, éd. cit., p. 67)

L'isolement de ce bunker, dont les issues n'ont pas seulement été fermées, mais effacées, comme si elles n'avaient jamais existé, est encore renforcé par des conditions climatiques exceptionnelles qui placent le château de Silling un peu plus en sécession du monde normal de la civilisation ; les rigueurs d'un extrême hiver l'encerclent de neige et de glace, ce qui peut être pris comme une métaphore de la page blanche, blanche comme un linceul, où peut venir s'inscrire la relation d'une aventure singulière, extraordinaire à tous les sens du terme, hantée par l'obsession du négatif, et vouée à retourner au néant dont elle est issue :

« Il était tombé une quantité effroyable de neige qui, remplissant le vallon d'alentour, semblait interdire la retraite de nos quatre scélérats aux approches mêmes des bêtes. Car pour des humains, il n'en pouvait plus exister un seul qui osât arriver jusqu'à eux. On n'imagine pas comme la volupté est servie par ces sûretés-là et ce que l'on entreprend lorsqu'on peut se dire : « Je suis seul ici, j'y suis au bout du monde, soustrait à tous les yeux et sans qu'il puisse devenir possible à aucune créature d'arriver à moi : plus de freins, plus de barrières. » De ce moment-là, les désirs s'élancent avec une impétuosité qui ne connaît plus de bornes, et l'impunité qui les favorise en accroît bien délicieusement toute l'ivresse. » (*Oeuvres*, t. I, éd. cit., p. 225).

L'expérience que favorise ce total enfermement est collective : elle débouche sur l'instauration d'une socialité hors norme, et hors la loi, fondée sur des principes criminels visant exclusivement à la consommation, à la destruction et à l'extermination. Cette socialité déviante, vouée au mal, qui défie les règles usuelles de l'existence communautaire en instaurant un lien social excluant tout attachement affectif positif, du type de la confiance réciproque, n'est cependant pas sans codes, bien au contraire : si elle parodie les formes ordinaires de communauté, c'est en produisant une image décalée de leur régime légal, dont elle accuse les traits au maximum. Cette image, par son caractère dérangeant, démasque les excès sur lesquels s'édifie toute entreprise de pouvoir ; elle révèle que le déchaînement du désir ne va pas sans lois, donc sans chaînes, qui matérialisent des rapports de domination, soit, pour reprendre le langage de l'époque, des « privilèges » ; est ainsi suggérée la possibilité

d'inverser la relation de la loi et du désir : si le désir ne peut se passer de la force de la loi, c'est peut-être l'indice que, là où il y a loi, et plus précisément loi sociale, il doit y avoir, caché quelque part dans les replis obscurs du système, désir absolu de domination, violence débridée, abus. La maxime en forme d'impératif catégorique sur laquelle s'appuie la terrible entreprise du duc et de ses complices, tous issus des castes supérieures de la société, « Que nos désirs soient nos uniques lois » (p. 75), joue donc sur le retournement de la formule dont on se sert pour désigner la loi du désir, qu'elle prend dans le sens, non plus du génitif objectif, c'est-à-dire de la loi imposée au désir en vue de le limiter et de le dompter, comme le veut la morale usuelle, mais du génitif subjectif, c'est-à-dire de la loi surgie directement du déferlement illimité du désir, qui, tout en suspendant les formes usuelles de la légalité, douces en apparence, car il faut du miel pour faire avaler l'amère potion, instaure une contrainte légale plus dure et insupportable encore, du type de celle qui règne dans les prisons, une condition dont Sade était particulièrement bien placé pour s'en faire le témoin halluciné, lui qui est resté enfermé une grande partie de sa vie, aussi bien sous Louis XVI que sous Robespierre et Napoléon. Ce qu'on apprend à « l'école du libertinage », où, dans des formes qui ressemblent à celles d'une expérience de laboratoire, les rapports humains sont poussés à la limite, c'est que le pouvoir est par essence suppliciant, transgressif, scélérat, ce qui ne l'empêche nullement de reposer sur des conventions qui en régulent les interventions : les maîtres de cette école se permettent tout, mais pas n'importe comment ni dans n'importe quel ordre ; leur recherche effrénée du plaisir dans ses formes les plus extrêmes obéit à un plan compliqué d'une extraordinaire sophistication, dont ils se défendent de s'écarter, ce confère à leur entreprise une étonnante rigueur, du type de celle qui, précisément, est censée régner dans les écoles, où on se livre, avec un sérieux qui exclut la fantaisie, à des travaux didactiques. Au château de Silling, on apprend à faire le mal dans les règles, et du même coup on se familiarise avec l'idée que le fait de suivre des règles pourrait bien entretenir un rapport étroit avec le mal, qui est finalement la grande affaire humaine, la base de toutes ces magnifiques cultures dont on célèbre la grandeur et la bonté, alors qu'elles recèlent un fond négatif et répulsif d'ignominie : dans un tout autre langage, empreint de décence, Rousseau, dont Sade était un admirateur (dans son « Idée sur les romans », qui sert de Préface au recueil des *Crimes de l'amour, Julie ou la nouvelle Héloïse* est présenté comme « un livre sublime... qui n'aura jamais d'imitateurs »), dit la même chose, développe la même scandaleuse leçon. L'utopie négative, telle que Sade la pratique, avec un sens imparable de la provocation et du défi, ce qui, sur le plan de son existence personnelle, lui a coûté fort cher, est donc porteuse d'une charge subversive, par laquelle elle participe à son étrange manière au mouvement révolutionnaire en cours au moment de sa composition.

Ceci n'empêche qu'après s'être vautré dans une immoralité dont son nom est devenu par la suite le symbole Sade ait ensuite, et en quelque sorte dans la même lancée, pratiqué le genre du roman moral, imité du *Télémaque* de Fénelon, où la bonté vient occuper la place tenue, dans les *Cent vingt journées*, par la méchanceté. Le circuit autour du monde de Sainville, à la recherche de Léonore enlevée par des pirates, est raconté dans la Lettre XXXV d'*Aline et Valcour* qui représente près de la moitié du roman. Au début de cette Lettre, Sade a placé la note suivante :

« Le lecteur qui prendrait ceci pour un de ces épisodes placé sans motif, et qu'on peut lire ou passer à volonté, commettrait une faute bien lourde. » (*Œuvres*, t. I, éd. cit., p. 525)

Aline et Valcour, sous-titré « roman philosophique », tire en effet une grande partie de sa signification de la relation de ce périple, qui reprend le modèle narratif du récit de voyage, exploration au cours de laquelle la nature humaine se révèle sous toutes ses faces, modèle fréquemment utilisé au XVIII^e siècle comme support d'un message de portée générale concernant l'anthropologie, ce même modèle qui sera repris par Lévi-Strauss, hors fiction en principe, dans *Tristes tropiques*. Les deux stations les plus significatives du parcours accompli

par Sainville sont celles qui l'amènent à séjourner au royaume de Butua, où sont pratiqués inégalité, esclavage et anthropophagie, et dans l'île de Tamoe, où est installé un régime de type démocratique et où l'alimentation est strictement végétarienne.

À Tamoe, îlot de magnanimité et de bonheur, ce qui en fait par excellence une terre d'eutopie, règne partout une parfaite circularité, comme le constate Sainville dès qu'il y débarque :

« ... Nous entrâmes, suivant nos guides, dans une superbe allée de palmiers à quatre rangs d'arbres qui conduisait du port à la ville. Cette ville, construite sur un plan régulier, nous offrit un coup d'œil charmant. Elle avait plus de deux lieues de circuit ; sa forme était exactement ronde ; toutes les rues étaient alignées ; mais chacune de ces rues était plutôt une promenade qu'un passage. Elles étaient bordées d'arbres des deux côtés, des trottoirs régnaient le long des maisons, et le milieu était un sable doux, formant un marcher agréable. Toutes ces maisons étaient uniformes ; il n'y en avait pas une qui fût, ni plus haute, ni plus grande que l'autre ; chacune avait un rez-de-chaussée, un premier étage, une terrasse à l'italienne au-dessus, et présentait de face une porte régulière d'entrée, au milieu de deux fenêtres qui, chacune, avait au-dessus d'elle la croisée servant à donner du jour au premier étage. Toutes ces façades étaient régulièrement peintes par compartiments symétriques, en couleur de rose et en vert, ce qui donnait à chacune de ces rues le caractère d'une décoration. Après en avoir longé quelques-unes, qui nous parurent d'autant plus riannes que, les insulaires garnissant en foule le devant de leur maison, pour nous voir, contribuaient encore au mouvement et à la diversité du spectacle, nous arrivâmes sur une assez grande place d'une parfaite rondeur, et environnée d'arbres. Deux seuls bâtiments circulaires remplissaient en entier cette place ; ils étaient peints comme les maisons et n'avaient de plus qu'elle qu'un peu plus de grandeur et d'élévation. L'un de ces logis était le palais du chef... » (p. 614)

Dans cet univers tout en rondeur, on cultive, dans une ambiance parfaitement paisible, la douceur de vivre : son évocation révèle que Sade, tout autant que dans le style vache, qui vise à choquer, pouvait exceller dans le style à l'eau de rose et consensuel, l'un et l'autre n'en faisant d'ailleurs qu'un où bonté et méchanceté, aux extrêmes, se rejoignent.

Le chef de Tamoe, le sage Zamé, qui fait penser aux géants débonnaires du cycle rabelaisien, eux-mêmes naturels d'Utopie, n'a rien d'un monarque ordinaire, comme il en fait lui-même la remarque à Sainville :

« Je vous étonne, me dit-il, je le vois bien... On vous a dit que j'étais le chef de cette nation, et vous êtes tout surpris qu'à l'exemple de vos souverains d'Europe, je ne fasse pas consister ma grandeur dans la morgue et le silence. Et savez-vous pourquoi je ne leur ressemble point ? c'est qu'ils ne savent qu'être rois, et que j'ai appris à être homme... » (p. 615)

L'objectif de Zamé n'est pas d'être respecté ou admiré, adulé par des courtisans, sur fond de crainte, ni d'accumuler d'immenses richesses ou d'immortaliser son nom par de sanglants exploits militaires, mais de se faire aimer de tous, ce qui le distingue des autres chefs d'Etat :

« Ma vanité se place à des objets différents : être cher à ses concitoyens, être aimé de ceux qui l'entourent, faire le bien, empêcher le mal, rendre tout le monde heureux, voilà les seules choses, mon ami qui doivent flatter la vanité de celui que le hasard met un moment au-dessus des autres... Je n'ai adopté dans ma vie qu'un principe : travailler à réunir autour de moi la plus grande somme de bonheur possible, en commençant par faire celui des autres. » (p. 618-619)

Vaste programme ! On ne voit pas comment on pourrait refuser d'y adhérer. Avant de le mettre en œuvre dans son île natale, Zamé a parcouru le monde, ce qui lui a permis de constater à quel point les divers régimes de civilisation qui s'y sont développés sont corrompus :

« Partout je vis beaucoup de vices et peu de vertus ; partout je vis la vanité, l'envie, l'avarice et l'intempérance asservir le faible aux caprices de l'homme puissant ; partout je pus réduire l'homme en deux classes, toutes deux également à plaindre ; dans l'une, le riche, esclave de ses plaisirs ; dans l'autre, l'infortuné, victime du

sort ; et je n'aperçus jamais ni dans l'une l'envie d'être meilleur, ni dans l'autre la possibilité de le devenir, comme si toutes deux n'eussent travaillé qu'à leur malheur commun, n'eussent cherché qu'à multiplier leurs entraves : je vis toujours la plus opulente augmenter ses fers en doublant ses désirs ; et la plus pauvre, insultée, méprisée par l'autre, n'en pas même recevoir l'encouragement nécessaire à soutenir le poids du fardeau... » (p. 626)

Sade place dans la bouche de Zamé une leçon qui sera plus tard reprise par Bourdieu : dans une société fondée sur un principe inégalitaire, tout le monde sans exception est esclave du système, riches et pauvres, puissants et faibles, bourreaux et victimes, dominants et dominés. C'est pourquoi, pour assurer à la vie humaine son libre épanouissement, il faut tout reprendre à la base, en donnant à la socialité des fondements naturels, donc égalitaires. C'est à partir de ce constat que l'épisode de Sainville d'*Aline et Valcour* développe, dans la plus pure tradition utopique, son « roman de l'Etat », dont voici un échantillon :

«... Les enfants quittent ici la maison paternelle dès qu'ils n'ont plus besoin du sein de la mère ; l'éducation qu'ils reçoivent est *nationale* ; ils ne sont plus les fils de tel ou tel, ce sont les enfants de l'Etat ; les parents peuvent les voir dans les maisons où on les élève, mais les enfants ne rentrent plus dans la maison paternelle ; par ce moyen, plus d'intérêt particulier, plus d'esprit de famille, toujours fatal à l'égalité, quelquefois dangereux à l'Etat ; plus de crainte d'avoir des enfants au-delà des biens qu'on peut leur laisser. Les maisons n'étant habitées que par un ménage, il y en a souvent de vacantes ; sitôt qu'une maison le devient, elle rentre dans la masse des biens de l'Etat, dont elle n'a été séparée que pendant la vie de ceux qui l'occupaient. L'Etat est seul possesseur de tous les biens, les citoyens ne sont qu'usufruitiers ; dès qu'un enfant mâle a atteint sa quinzième année, il est conduit dans la maison où s'élèvent les filles : là, il se choisit une épouse de son âge ; si la fille consent, le mariage se fait ; si elle n'y consent pas, le jeune homme cherche jusqu'à ce qu'il soit agréé ; de ce moment, on lui donne une des maisons vacantes, et le fonds de terre annexé à cette maison, qu'elle ait appartenu à sa famille ou non, la chose est indifférente, il suffit que le bien soit libre pour qu'il en soit mis en possession... » (p. 649)

L'imaginaire égalitariste de Sade ne va pas jusqu'à envisager que les filles soient conduites dans la maison des garçons pour s'y choisir un époux à leur convenance : tout ce qu'elles peuvent faire, c'est consentir à l'union que l'un d'eux leur propose ou la refuser, ce qui ne leur ménage une marge de choix limitée. À Tamoe, le divorce est légal, mais c'est le mari qui a l'initiative de répudier sa femme lorsque celle-ci est devenue trop âgée pour lui donner des enfants. Une comparaison plus détaillée permettrait de mettre en évidence ce que l'utopie de Sade doit à celle de More, à laquelle elle s'apparente par bien des traits, comme par exemple l'instauration d'un régime de sanction appuyé sur un principe, non de punition, mais de réparation, qui rend inutile l'enfermement carcéral :

« Quand un homme a fait une faute, faites-la lui réparer en le rendant utile à la société qu'il osa troubler ; qu'il dédommage cette société du tort qu'il lui a fait, par tout ce qui peut être en son pouvoir ; mais ne l'isolez pas, ne le séquestrez pas, parce qu'un homme enfermé n'est plus bon ni à lui, ni aux autres, et qu'il n'y a qu'un pays où les malheureux sont comptés pour rien et les fripons pour tout, qu'un pays où l'argent et les catins sont les premiers motifs des opérations, qu'un pays où l'humanité, la justice sont foulées aux pieds par le despotisme et la prévarication, où l'on ose se permettre des indignités de ce genre. » (p. 659)

Du fond du cachot où il écrivait son roman, Sade était particulièrement bien placé pour dénoncer avec une extrême virulence les défauts d'un système pénal qui reproduit en son sein, sous une forme aggravée, les errements de l'ordre social qu'il est censé rétablir. Sur le plan de la vie réelle, et non plus celui de la fiction, il s'était lui-même, avec une amère ironie, désigné sous l'appellation de « Monsieur le six » (il occupait alors une cellule numérotée de ce chiffre) dans des lettres écrites à sa femme au moment de sa première incarcération à Vincennes qui avait débuté en 1777, et, par dérision, il avait alors envisagé la possibilité d'être puni, ou plutôt, comme il le dit, guéri, par où il était censé avoir péché :

« Si j'avais eu *Monsieur le six* à guérir, je m'y serais pris bien différemment, car au lieu de l'enfermer avec des anthropophages, je l'aurais clôturé avec des filles ; je lui en aurais fourni en si bon nombre que le diable m'emporte si, depuis sept ans qu'il est là, l'huile de la lampe n'était pas consumée ! Quand on a un cheval trop fougueux, on le galope dans les terres labourées ; on ne l'enferme pas à l'écurie. Par là, vous l'auriez mis dans la *bonne voie*, dans ce qu'on appelle le *sentier de l'honneur...* » (lettre à Mme de Sade du 31 août 1783, in Marquis de Sade, *L'aigle, Mademoiselle...*, éd. Artigues, 1949, p. 104)

À Tamoé, sous la conduite du sage Zamé, on ne va pas jusqu'à préconiser, comme Sade le fait ici, de « consumer l'huile de la lampe » en enfermant les délinquants sexuels dans un lupanar de luxe, où ils puissent se délivrer de leurs fantasmes en en faisant le tour, ce qui est, portée par un esprit d'humour noir, encore une autre figure de l'utopie, qui n'est ni celle, infiniment gratifiante, et peut-être un peu trop, de l'île heureuse, ni celle, infiniment terrifiante, et peut-être un peu trop, du château abritant prospérités du vice et infortunes de la vertu : cette nouvelle figure, on pourrait l'appeler celle de l'utopie-boudoir, un rêve typique de prisonnier qui cherche à s'évader par les moyens de l'imagination pure.

Son statut d'enfermé a fourni à Sade les conditions idéales pour parcourir, sous toutes ses formes, et en exploitant toute la gamme de ses productions, le champ où s'exerce la spéculation utopique : ne pouvant échapper aux murs de sa prison, il ne lui restait plus que ce moyen d'évasion imaginaire, dont il a exploré les diverses variantes. C'était une manière d'exercer la liberté dans les conditions de la plus extrême contrainte, l'une appelant l'autre par sa logique intrinsèque, ce qui les noue on ne peut plus étroitement entre elles. Son cas, en raison de son caractère extrême, illustre parfaitement le dilemme auquel est exposée, pour des raisons qui n'ont rien d'accidentel, la pensée utopique, qui procède de ce retournement permanent d'un pôle d'absolue licence à un pôle d'obéissance à des règles non moins absolue, sans que soit résolue leur opposition. L'imaginaire utopique se nourrit de cette tension qu'il reconduit en lui inventant sans cesse de nouvelles formes de manifestation, de nouvelles figures. Il s'en conclut que cette activité mentale est foncièrement déraisonnable : son entreprise ne dispose d'aucun fondement permettant de la stabiliser ni d'aucune garantie susceptible de la légitimer. Et pourtant, elle intéresse la raison, qui ne devrait pas s'en détourner, d'abord à cause de sa richesse inventive, apparemment inépuisable, ensuite parce que les énigmes auxquelles elle la confronte stimulent sa réflexion, la poussent à se dépasser elle-même, à aller au-delà du simple constat de l'état de fait. L'utopie est un rêve éveillé auquel on ne peut, sans risque d'y perdre et d'y perdre énormément, se soustraire, en dépit de ses dilemmes, ou plutôt à cause de ceux-ci.