

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

24/09/2008

### La pensée utopique et ses dilemmes (1)

#### I - Dilemme terminologique : d'Utopie (nom propre) à l'utopie (nom commun)

« Utopie », c'est d'abord un mot qui, à un certain moment, est entré dans l'usage. Est par là soulevée la question de savoir ce qui se cache derrière ou sous ce mot, quelle idée il véhicule, à quelle « chose » il se rapporte, questions auxquelles il est à la vérité fort difficile de répondre, et qui sont peut-être condamnées à demeurer pour toujours en suspens, tant cette idée est difficile à cerner et cette chose, de par sa nature même, insaisissable autrement qu'à travers le mot qui sert à l'indiquer. C'est pourquoi le mieux, pour essayer d'y voir plus clair, est de repartir du mot, dont l'origine, sinon la signification et la portée, paraît clairement assignable, puisqu'il s'agit d'un néologisme : celui-ci a été créé de toutes pièces, pour les besoins d'une certaine cause restant à préciser, en 1516, donc la même année où Machiavel a publié *Le Prince* ; Thomas More, l'ami d'Erasme qui n'était pas encore chancelier du roi d'Angleterre Henri VIII, a alors fait paraître un ouvrage faisant d'une certaine manière, sans que leurs auteurs se soient donné le mot, pendant à celui de Machiavel, avec qui il avait en commun d'être engagé à fond dans le fonctionnement de la machine étatique de son pays, si opposées soient apparemment les perspectives ouvertes par eux sur ce fonctionnement ; il a intitulé cet ouvrage *De optimo Reipublicae statu deque nova insula Utopia libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus*, « Du meilleur état de la chose publique et de l'île nouvelle d'Utopie, un précieux petit livre tout aussi salubre que plaisant », première occurrence connue du mot « utopie », dont More est ainsi, incontestablement, le créateur, l'auteur.

Le Dictionnaire Robert historique de la langue française réalisé sous la direction d'Alain Rey donne comme première occurrence de ce même mot sous sa forme francisée tirée du latin *Utopia* forgé par More : Rabelais, 1532. Effectivement, dans *Pantagruel, Les horribles et espouvantables faictz & prouesses du tresrenommé Pantagruel Roy des Dipsodes, filz du grand geant Gargantua, Composez nouvellement par maistre Alcofrybas Nasier*, paru en 1532, l'année où d'ailleurs Rabelais adresse à Erasme une lettre dans laquelle il l'appelle « mon père », premier volume du cycle des Géants de Rabelais, le terme « Utopie », manifestement repris à More, apparaît à plusieurs reprises : au chapitre 8, la fameuse lettre de Gargantua à son fils Pantagruel résidant alors à Paris où il l'a envoyé pour qu'il y fasse ses études suivant le régime qu'il lui prescrit dans cette lettre, est signée « de Utopie, ce dix septiesme iour du mois de Mars, ton père Gargantua », et le terme, déjà évoqué au chapitre 2, à propos de la mère de Pantagruel, « Babedec fille du Roy des Amaurotes en Utopie » (la mention des Amaurotes, littéralement les « Invisibles », est également empruntée à l'*Utopie* de More), revient à plusieurs reprises dans la suite du livre, au chapitre 9, où Pantagruel se figure en entendant l'un des treize idiomes que lui parle Panurge à l'occasion de leur première rencontre que « c'est language de mon pays de Utopie ou bien luy ressemble quant au son », - ce qui laisse entendre que, de cette langue, il n'a pas gardé, après d'être éloigné de sa terre natale, un souvenir bien précis -, au chapitre 15, où il est question de l'invasion de la patrie des Géants par les Dipsodes qui « avoient gasté ung grand pays de Utopie », au chapitre 19, où Pantagruel relève le défi à lui adressé par Loupgarou, lieutenant du roi des Dipsodes Anarchie, en se servant de la formule « Je te fays veu que par toutes contrées tant de ce pays de

Utopie que d'ailleurs où ie auray puissance & auctorité », et enfin au chapitre 21 où le roi Anarche, vaincu, est fait sur l'initiative de Panurge « aussi gentil cryeur de saulce verte que feust oncques veu en Utopie », ce qui est censé témoigner de son assimilation à cette étrange contrée où les Géants ont leur gîte propre, étant difficile d'imaginer qu'ils puissent être issus d'aucun autre lieu dépourvu du caractère improbable qui rend celui-ci littéralement extraordinaire et impossible à localiser en aucun endroit identifiable. Utopie, du moins c'est de cette manière que Rabelais, l'un des premiers, l'a vue, c'est la terre natale d'êtres d'exception, où règne en conséquence la démesure, en l'absence de toute communication avec ce qui est usuellement connu et reconnu comme normal : et c'est précisément cette rupture qui, sur fond d'anomalie, déclenche le rire libérateur dont Rabelais a fait le mot d'ordre de tout son cycle narratif, voué à naviguer, de bout en bout, entre réel et imaginaire, qu'il fait coexister tout en maintenant intangible leur différence, ce dont se dégage un irrésistible effet comique, qui peut faire penser à l'humour noir des surréalistes et à la théorie des « vases communicants » exposée par André Breton, qui joue du même basculement de l'imaginaire et du réel lorsque ceux-ci se déversent réciproquement et interminablement l'un dans l'autre sans que se dissolve en rien leur contraste ; ceci serait d'ailleurs à mettre en rapport avec le fait que l'*Anthologie de l'humour noir* fasse une place significative à l'esprit d'utopie, représenté par Fourier auquel Breton a consacré par ailleurs tout un texte, l'*Ode à Charles Fourier*.

Dans la suite du cycle rabelaisien, la référence à Utopie disparaît du deuxième volume, le *Gargantua* paru en 1534, l'année où éclate l'affaire des Placards qui marque la fin de la politique de relative tolérance religieuse menée jusqu'alors par François Ier, et à ce moment il est peut-être devenu dangereux de parler d'Utopie : ce deuxième volume du cycle revient sur les années de formation du père de Pantagruel, lui-même fils du débonnaire Grandgousier par lequel il se voit confier la mission de mener la guerre contre Picrochole. La référence à Utopie réapparaît dans le *Tiers-Livre*, paru beaucoup plus tard en 1546, dont le premier chapitre relate « comment Pantagruel transporta une colonie de Utopiens en Dipsodie », conséquence de sa victoire sur le roi Anarche racontée à la fin du *Pantagruel* ; est par là justifié que le titre de cet ouvrage, qui avait été le premier à paraître, l'histoire du fils ayant commencé à être racontée avant celle du père, ait assorti le nom de Pantagruel de la mention « Roy des Dipsodes » (littéralement roi des altérés), ce qu'il n'est devenu que par droit de conquête, et non roi d'Utopie comme l'aurait laissé attendre son statut de descendant de Gargantua, qui, lui, revendiquait haut et fort son appartenance au pays d'Utopie et s'en servait pour signer ses lettres : mais, on le comprend à mi-mot, ce pays, n'étant pas lui-même organisé sous une forme étatique, n'a pas non plus vraiment de roi, statut auquel Pantagruel ne s'élève formellement qu'à la suite de sa conquête de la Dipsodie, qui, elle, est assujettie au régime de la monarchie, une étrange monarchie à vrai dire, comme le suggère le nom de son précédent dirigeant, « Anarche » ; tout se passe donc comme si Rabelais s'était ingénié, dans le but de faire rire, à brouiller, en même temps que les repères géographiques, les repères institutionnels traditionnels. De manière paradoxale, mais tout l'art de Rabelais consiste justement dans l'usage humoristique de tels paradoxes, la guerre que Pantagruel a gagnée sans en avoir lui-même pris l'initiative, ce qui lui confère le caractère de « guerre juste », débouche sur une assimilation, non comme on s'y attendrait du conquis au conquérant mais du conquérant au conquis : Utopie colonise Dipsodie en se fondant et en s'absorbant en elle, ce qui justifie qu'elle disparaisse en tant que telle, comme si son destin avait été de s'effacer, comme gommée, ou devenue inutile, à mesure que les Géants, comme beaucoup de commentateurs en ont fait la remarque, semblent se rapprocher du monde ordinaire, au point de perdre progressivement l'énormité de leurs mensurations et de leurs besoins (le lait de quatre mille six cent vaches nécessaire pour nourrir Pantagruel à sa naissance) qui les avait primitivement placés à distance de la condition humaine commune : il n'est plus besoin alors

d'accuser leur différence en les faisant venir d'Utopie, ce pays qui se situe « nulle part », hors du monde et de ses règles normales. La disparition du terme « Utopie » ne doit cependant pas faire oublier que, dans *Gargantua*, le deuxième volume du cycle, où cette évolution est amorcée, prend place un épisode que l'on serait particulièrement tenté de rapporter au genre propre de ce qui s'appellera dans la lancée « l'utopie », avec cette fois la valeur d'un nom commun : celui de l'Abbaye de Thélème, séquence narrative qui ressemble à certains égards à celles élaborées par les traditionnels récits utopiques inspirés de celui de More, ce qui ne signifie pas cependant que cette séquence soit de l'utopie, donc que cet épisode relève effectivement du genre utopique, comme paraît le confirmer le fait que son exposition se passe de l'utilisation du terme « utopie », alors même que Rabelais, dans son précédent ouvrage, avait, dans une perspective il est vrai tout à fait particulière, acclimaté en français l'usage du terme.

Le risque qu'encourt dès le départ toute réflexion consacrée à l'utopie est en effet de prendre celle-ci comme une catégorie fourre-tout, dans laquelle on fait rentrer tout et n'importe quoi, l'Atlantide, l'âge d'or, le Paradis perdu, la République de Platon, la mythique Icarie, le pays du Graal et ses pieux mystères, l'Eldorado lointain dont l'accès demeure à trouver, pour ne pas parler du Troisième Royaume et de sa venue imminente, ou du Pays de Cocagne avec ses mille réjouissances dignes du palais de Dame Tartine, et avec eux, pourquoi pas ?, l'Abbaye de Thélème. De là la question, qui se révèle particulièrement délicate à trancher : qu'est-ce qui est authentiquement « utopique », au sens de l'appartenance à un genre dont les limites et les règles soient nettement identifiables et formulables, ce qui est la condition pour faire un tri dans tout ce qui se présente avec les apparences de l'utopie, ou du moins certaines d'entre elles, sans en être cependant vraiment, au sens rigoureux du terme ?

Soulever ce problème suppose qu'on s'intéresse aux conditions qui ont rendu possible la constitution commune du genre utopique, c'est-à-dire, pour en revenir au problème terminologique qui nous a servi de point de départ, qu'on parvienne à savoir quand et à comprendre comment, de la référence à Utopie ou *Utopia*, avec une majuscule, on est passé à un discours consacré à l'utopie, sans majuscule, c'est-à-dire qu'on en est venu à parler d'utopie, en général, et non plus seulement de l'Utopie, en particulier, comme on l'avait fait pour commencer. Lorsque, comme nous l'avons vu, le dictionnaire étymologique d'Alain Rey donne comme première occurrence en langue française du terme « utopie » dérivé du latin de More *Utopia* (1516), le *Pantagruel* de Rabelais (1532), il indique l'origine de l'Utopie comme nom propre, ce qu'elle a été pour commencer, mais il ne nous éclaire en rien sur le processus par lequel ce nom propre, en passant probablement par l'intermédiaire de la forme adjectivée, « utopique » au sens des caractéristiques qui permettent de reconnaître cette Utopie à nulle autre pareille, donc irréductiblement singulière, s'est transformé en nom commun, ce qui a permis de parler généralement d'utopie, en éliminant la spécification exclusive liée à l'utilisation du nom propre. Lorsque Utopie est un nom propre, elle renvoie à une existence étroitement individualisée, celle de ce lieu étrange qui n'en est pas un puisqu'il est pas localisable à l'intérieur des limites du monde connu, ce qui revient à faire de lui un sans lieu ou un non lieu ; et lorsqu'elle est devenue un nom commun, il est alors possible de parler, au pluriel, des utopies, c'est-à-dire de toutes les formes, principalement narratives, qui relèvent de cette même catégorie et trouvent en elle leur unité problématique, une unité qui n'est plus l'unité concrète d'une existence singulière, et par définition unique, comme telle irrécusable en principe sur le plan de la relation qui en est proposée, mais l'unité abstraite d'un genre commun, dont la nature doit être définie, ce qui permet en principe d'en tracer les frontières, donc de détenir les critères permettant de faire la distinction entre ce qui rentre dans ce genre et ce qui l'excède, entre ce qui est vraiment de l'utopie et ce qui n'en présente que les apparences, une distinction qui n'a aucun sens lorsque Utopie n'a encore que la valeur d'un nom propre ne se rapportant qu'à un unique existant concret, ce pays-là, à nul autre

pareil, qu'est le pays d'Utopie. Que *Utopia* (More), *Bensalem* (Bacon), *Oceana* (Harrington), voire même à la limite *Harmony* (Owen), soient les représentants d'une même famille, ce qui les dispose sur un même tableau généalogique dont elles figurent les rejetons apparentés, n'a rien d'évident ni de nécessaire.

En relatant les particularités de son *Utopia*, et en forgeant pour celle-ci un nom tiré du grec mais incorporé à un discours rédigé en langue latine, à un moment, celui de l'humanisme renaissant, où grec et latin ne sont nullement des langues anciennes que leur antiquité placerait indifféremment à égalité, mais représentent les termes d'une alternative et sont en concurrence (apprendre le grec, pour quelqu'un comme Rabelais, c'était, en cherchant à maîtriser une autre langue que celle dont se servait la scolastique, secouer la chape dogmatique maintenue par l'usage exclusif de la langue latine, et du même coup c'était s'exposer aux foudres de la censure), ce qui fait que leur coexistence forcée produit un effet ironique du même ordre que celui que dégage par ailleurs la fiction rabelaisienne, Thomas More élaborait-il, sans même s'en rendre compte, la toute première utopie, au sens générique du terme, enclenchant ainsi une tradition qui allait se développer en se nourrissant de son exemple et en exploitant la veine qu'il avait une fois pour toutes créée ? L'utopie, sans majuscule, a-t-elle commencé, en 1516, avec *Utopia*, utopie mère qui aurait transmis à ses descendant(e)s sa marque ineffaçable de fabrique, présente et coalescente à toute l'histoire ultérieure des utopies, ou bien la démarche utopique, dont les origines sont de fait immémoriales, existait-elle auparavant, comme inclinent par exemple à le penser des lectures de l'œuvre platonicienne ayant pris valeur de tradition qui présentent celle-ci comme porteuse d'utopie avant la lettre ? Qu'est-ce qui se joue, pour cette démarche de l'utopie, dans le clivage entre sa désignation à l'aide d'un nom propre et celle à l'aide d'un nom commun ? Et dans quelles conditions ces deux modes de désignation se sont-ils combinés de manière à impulser l'histoire de la pensée utopique ? Ce serait ce qu'on peut appeler le premier dilemme de la pensée utopique, qui a conduit celle-ci à se déployer dans un espace polarisé, tendanciellement conflictuel, où des voies d'orientations contraires se croisent, c'est-à-dire à la fois se rencontrent et divergent, d'une manière irréductiblement complexe, impossible à ramener à la figure simple d'une organisation unifiée, porteuse d'une signification univoque qui la dispenserait *a priori* de l'obligation de procéder à des choix cruciaux.

## **II - Dilemme méthodologique : approche structurale et approche génétique**

Supposons établie l'existence du genre utopique, à l'intérieur duquel peuvent être rassemblées les diverses figures de sa manifestation : il demeure que le lien qui passe entre ces figures peut être appréhendé de façons différentes, et même divergentes, suivant qu'on s'intéresse aux déterminants du genre utopique qui en garantissent, dans ses limites propres, l'homogénéité et la permanence, ou bien qu'au contraire on privilégie la considération des caractères qui, tout en restant internes au genre, en impulsent les transformations en le faisant évoluer, ce qui soulève la question de savoir si cette évolution a ou non un sens, et un unique sens. Dans les deux cas, l'expression « histoire de l'utopie » n'a pas la même valeur : si on adopte la première perspective, qu'on peut dire structurale, on est conduit à situer l'utopie le plus exactement possible, sans risque d'équivoque, à la place qui lui revient dans le développement des formations de l'imaginaire, en en accusant les traits distinctifs, de manière à écarter tout risque de confusion avec ce qui, quoique ressemblant à de l'utopie sur certains points particuliers, n'en est cependant pas au point de vue de ce qui constitue le genre dans son ensemble ; alors que la seconde perspective, qu'on peut dire génétique, amène à s'intéresser aux déplacements successifs qui impriment à cette forme de pensée sa destination, et en conséquence un caractère relativement ouvert, en prenant en compte le fait que, pour être singulière, elle n'est cependant pas soumise à un principe de fixité qui en bloquerait une fois pour toutes l'évolution : c'est alors que se pose la question de savoir si la multiplicité des

formes prises par la pensée utopique au cours de son histoire condamne celle-ci à la dispersion, donc à l'aléatoire, ou bien si, au contraire, le passage de l'une de ces formes à l'autre obéit à une nécessité, ce qui unifie leur trajectoire en dotant celle-ci d'une signification rationnelle.

La première approche peut être illustrée par l'ouvrage de P. F. Moreau *Le récit utopique (droit naturel et roman de l'Etat)* (éd. PUF, coll. Pratiques théoriques, 1982), une synthèse impressionnante en dépit de sa concision, ou peut-être grâce à celle-ci : elle met l'accent sur la cohésion propre au genre utopique dont elle révèle le principe générateur, avec pour objectif de « lire l'utopie pour ce qu'elle est, et non pas dans les héritages qu'elle s'invente ou dans les traditions qu'elle modifie » (p. 100, note 16) ; ceci n'exclut nullement que le genre utopique, une fois ramené à sa forme essentielle qui, elle, est inaltérable, donne lieu à d'innombrables variations sur le plan de mise en œuvre concrète à l'aide des moyens propres à la fiction narrative. Pour caractériser cette forme, Moreau identifie quatre traits fondamentaux qui sont la fermeture (chap. 3), la différence (chap. 4), la gestion sociale (chap. 5) et la raison (chap. 6). *Fermeture* : l'utopie représente des systèmes isolés, complètement autoréférentiels, ce qui en garantit la permanence ; la thématique de l'île, territoire coupé du reste du monde, qui, après More qui l'a pour la première fois exposée, revient dans un grand nombre de récits utopiques, illustre clairement ce principe. *Différence* : est ainsi visé l'effet de radical dépaysement qu'est censée produire la fiction utopique, qui semble se rapporter à un pur possible, posé idéalement en dehors de tout projet de réalisation ; l'ailleurs qu'elle représente en en décrivant minutieusement les particularités se suffit en effet parfaitement à lui-même, et n'a pas besoin de tendre vers sa transformation ultérieure en un ici ayant son inscription effective dans le monde réel ; de ce point de vue, il est clair que ce principe de différence est organiquement lié au précédent principe de fermeture, dont il dépend étroitement. *Gestion sociale* : l'objectif principal poursuivi par l'utopie est une socialisation de tous les aspects de l'existence humaine dont la condition principale est fournie par l'organisation du travail, sous la forme d'une obligation commune excluant les inégalités et les privilèges ; c'est la condition pour que les principes de fermeture et de différence qui viennent d'être installés soient respectés rigoureusement dans les faits, sous l'autorité d'un Etat souverain, sans possibilité d'écart, génératrice potentielle de conflits. *Raison* : l'utopie instaure un ordre appuyé sur un programme de globalisation et d'uniformisation, donc de normalisation, qui ramène la vie humaine à sa constitution essentielle, telle que la définit une anthropologie posant une intégrale réversibilité de la nature et du droit, lui-même complètement enraciné dans la nature, qui est de son côté position de droit, dans la mesure où elle est constitutive de sujets de droit. Il est manifeste que ces quatre principes ne jouent pas indépendamment les uns des autres, comme pourraient le faire des thèmes libres, susceptibles d'être exploités isolément, dans le désordre : ils produisent des effets théoriques déterminés dans le cadre de l'ensemble solidaire qu'ils constituent ; et, même si, suivant les cas, en rapport avec les conditions particulières propres à la fiction qui les met en scène, l'accent est mis davantage sur l'un ou l'autre, cela ne remet pas en cause leur intangible cohésion, qui définit le genre utopique comme tel.

Cette analyse permet d'y voir plus clair sur un certain nombre de points fondamentaux. En particulier elle fait bien comprendre ce qui distingue l'utopie, en traçant une nette ligne de démarcation entre ce qui rentre dans les limites de son genre propre et ce qui excède ces limites. L'utopie, selon Moreau, est avant tout « récit », et plus précisément « roman de l'Etat », c'est-à-dire exposition fictionnée, par exemple sous forme de la relation d'un voyage imaginaire en pays de nulle part, de quelque chose qui, par ailleurs, existe ou est en train de se mettre en place, et peut être théorisé par d'autres biais. Est par là substituée la description à la démonstration : c'est-à-dire que la forme de l'exposition est modifiée, mais pas son objet, qui reste le même, l'Etat comme principe organisateur de la société, qui donne

son objet à la philosophie politique. Il ne s'agit donc pas de réformer l'Etat ou d'en modifier la nature, en en produisant une idée totalement nouvelle, mais au contraire d'exhiber les conditions dans lesquelles celui-ci pourrait coïncider absolument avec son essence, donc être ce qu'il est déjà sur le fond, considéré au point de vue de ses conditions de possibilité ou de sa base anthropologique, en tant qu'il a sa source dans une nature humaine qui est d'emblée position de droit. Vue sous cet angle, l'utopie n'a pas à être réalisée dans un avenir proche ou lointain, ce qui dispense de l'obligation de rechercher les moyens requis pour la réaliser dans les faits, obligation à laquelle, en revanche, on ne voit pas comment pourrait ne pas être soumis un projet de réforme de la société faisant passer celle-ci à un état différent, faute de quoi ce projet prendrait le risque d'être taxé d'irréalisme. Au sujet des mondes décrits par l'utopie, Moreau fait la remarque suivante :

« Au demeurant, à qui prétendrait que ces mondes sont invivables, on ferait remarquer qu'ils ne sont pas faits pour y vivre. Sans quoi leurs auteurs auraient écrit des projets de réforme et non des utopies. » (p. 98)

On dirait en d'autres termes que l'utopie est une description d'essence, qui, comme telle suppose une radicale *epoché* ou mise en suspens de la considération des conditions pratiques dont dépend l'existence concrète de son objet, *epoché* dont le moyen est justement fourni par l'exposition fictionnelle, qui, tranchant dans le vif du sujet, opère une coupure radicale entre théorie et pratique. De là cette conséquence :

« Toutes les vérités invraisemblables de la fiction sont autant de positions théoriques transformées. » (id.)

Dans l'utopie, il n'y a rien d'autre à chercher que des positions théoriques transformées par le biais de la fiction, et nullement des objectifs pratiques en rapport avec un effort de modification du réel existant : l'utopie parle de ce qui est, ou de ce qui doit être et non d'autre chose, qui devrait être substitué à ce qui existe (c'est pourquoi More et Machiavel parlent au fond de la même chose, même s'ils adoptent vis-à-vis d'elle des points de vue différents) ; mais elle en parle d'une manière tout à fait particulière, qui est censée en révéler les traits essentiels. Chaque récit utopique se présente donc de la manière suivante :

« un dispositif, intellectuel et littéraire à la fois, qui resserre les thèmes et leurs illustrations en un nœud précis, les ordonne selon sa hiérarchie propre, et leur donne sens et fonction suivant ce qui fait sa visée essentielle. » (p. 101)

La notion de « dispositif », qui revient à de nombreuses reprises sous la plume de Moreau, joue ici un rôle important, dans la mesure où elle renvoie à la règle de base sur laquelle s'appuient la composition et la réception de l'utopie, qui supposent la reconnaissance et le respect des limites prescrites par cette règle qui en fixe une fois pour toutes les genres :

« Si les genres se distinguent par le dispositif intellectuel (ou affectif) supposé et suscité par l'œuvre, alors ce dispositif est plus important à mettre au jour que les dispositions matérielles qu'il engendre ; c'est lui qui est le lien entre l'idéologie et la mise en œuvre textuelle. Il suppose une sorte de connivence entre le lecteur et l'auteur sur le « niveau » où se lit le livre : non pas du tout une sympathie psychologique ; mais un effet propre à la lecture, qui consiste à se mettre sur la « longueur d'onde » adéquate. » (p. 104)

Indépendamment de la singularité des thèmes qu'elle développe, l'utopie se présente avant tout, au niveau de discours qui est le sien, *comme une utopie*, et c'est comme telle qu'elle doit être lue, comprise spécifiquement, avec sa valeur propre, non de transformation, mais de révélation.

Est particulièrement intéressante l'idée selon laquelle ce genre est construit sur deux dimensions à la fois : l'une intellectuelle, théorique, et l'autre littéraire, fictionnelle. Comme on l'a signalé, l'utopie est de la théorie sous forme de fiction, c'est-à-dire de la théorie informée ou transformée par la fiction. Ce qui pose du même coup la question de savoir jusqu'à quel point la fiction modifie les positions théoriques auxquelles elle sert de véhicule : en effectue-t-elle une transposition formelle qui en conserve le contenu à l'identique, sans rien lui ajouter ou lui retrancher, ou bien intervient-elle sur ce contenu, dans des proportions qui restent à déterminer ? Lorsque la fiction substitue la monstration à la démonstration,

maintient-elle une totale adéquation entre les contenus visés par l'une et par l'autre, ou bien en décale-t-elle les enjeux de manière significative ? Exhibée par la fiction, la théorie n'est-elle pas, à travers le geste même qui la signifie, mise ironiquement à distance d'elle-même ? La thèse de Moreau sur l'utopie, qui peut déconcerter par sa radicalité, est féconde justement parce qu'elle permet de soulever ce type de question, qui mène au cœur du fonctionnement du dispositif utopique, un fonctionnement complexe en raison des deux dimensions sur lesquelles il se déploie, et dont rien ne garantit *a priori* qu'il tourne tout à fait rond, donc qu'il ne produise pas, en dérapant, un certain nombre d'effets inattendus, excédentaires par rapport à l'objectif de présenter de la théorie, sans en changer le contenu, sous une autre forme, celle justement de la fiction, ou, comme le dit More, l'objectif de faire de la philosophie à l'aide d'autres moyens que ceux de la philosophie.

Si intéressante soit-elle, en raison de la rigueur qu'elle introduit dans le décryptage des différentes utopies, dont le foisonnement peut égarer, cette analyse soulève cependant une difficulté, en raison de son caractère expressément limitatif, et peut-être exagérément limitatif. Dire que l'utopie repose sur un dispositif dont les conditions sont celles d'une anthropologie égalitaire fondant une socialité qui aie pour unique condition et principe la reconnaissance des individus comme sujets de droit, donc que l'utopie se ramène dans tous les cas à l'exposition d'une théorie de la citoyenneté, système de référence dont elle ne peut en aucun cas s'écarter, c'est entreprendre de la lire à sa propre lumière, en projetant sur sa constitution la règle de fermeture qu'elle impose à son contenu, et c'est peut-être, en en redoublant le principe, forger une utopie de l'utopie. Mais, du fait que l'utopie se présente généralement comme un discours de fermeture, qui donne à voir des systèmes autosuffisants, doit-on fatalement conclure qu'elle soit un discours fermé sur lui-même, quelle que soit l'infinité des variations auxquelles donne lieu son dispositif de base, que ces variations laissent intangibles, bloquant ainsi toute possibilité qu'il évolue, qu'il se transforme ? De là le soupçon que Moreau, dans son effort de délimiter strictement le genre d'utopie, ne s'attache en fait qu'à un unique type d'utopie, pratiquant ainsi l'élimination systématique de toutes les autres manifestations que produit son évolution. De cette élimination, on a un symptôme irrécusable dans l'impasse totale et tacite effectuée dans le livre de Moreau sur tout ce qui a pu être rangé au XIX<sup>e</sup> siècle sous l'étiquette « socialisme utopique », formule que, implicitement, il traite comme un anachronisme, impropre à une juste compréhension des caractéristiques essentielles du genre utopique telles qu'il les a identifiées : c'est par abus que Saint-Simon ou Fourier seraient catalogués comme des utopistes, alors qu'ils appartiennent en réalité à un autre temps que celui de l'utopie, qui, ayant commencé au XVI<sup>e</sup> siècle, se serait achevé au XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque le modèle théorico-littéraire élaboré pour la première fois par More a cessé définitivement de s'imposer. Ce dont traite Moreau c'est de l'utopie classique en général dont il considère que, apparue en bloc, comme les systèmes de socialité décrit par le discours utopique, elle n'a pu que disparaître aussi en bloc, sans laisser de traces, ni surtout sans s'ouvrir sur d'autres formes issues de sa transformation.

À l'opposé exact de cette approche foncièrement limitative des problèmes de l'utopie se situe celle pratiquée par Mannheim dans le quatrième des essais rassemblés dans son ouvrage *Idéologie et Utopie*, intitulé « La conscience utopique » (*Idéologie et Utopie*, trad. fr., éd. de la Maison des Sciences de l'homme, 2006, p. 159-213 ; cet essai sur la conscience utopique a été repris par Mannheim dans l'édition anglaise abrégée de son livre, qui avait déjà fait l'objet d'une traduction française, éd. Marcel Rivière, 1956, p. 124-233, « La mentalité utopique » ). Dans la deuxième partie de l'étude de Mannheim consacrée à la conscience utopique est proposée, non comme chez Moreau une analyse du genre utopique (au singulier), mais une typologie des « figures de l'utopie » (au pluriel), qui conduit à replacer celles-ci sur une même ligne d'évolution, donc de reconstituer une histoire de l'utopie qui ne soit pas seulement un ensemble de variations autour d'un modèle intangible.

La perspective ouverte par Mannheim donne à cette histoire un point de départ déconcertant : la toute première figure recensée dans le cadre de sa typologie, qu'il présente comme inaugurale de la modernité, est celle de ce qu'il appelle la conscience chiliastique. Pourquoi est-ce elle qui inaugure la modernité ? Parce que, pour la toute première fois dans l'histoire humaine, elle vient desserrer l'étau imposé à l'esprit public lorsque règne un régime unique de tradition, ce qui correspond à ce que Mannheim appelle dans son langage le degré zéro de la concurrence dans la vie de l'esprit, une vie qui, dans ce cas de figure, est stabilisée au point de s'apparenter à une non-vie, condamnée à tourner en rond en se reproduisant à l'identique : la conscience chiliastique, par sa radicalité même, apporte un germe de contestation, incarné concrètement dans un geste de révolte par lequel la socialité, forcée d'abandonner les formes unitaires figées que lui imposait la tradition, se trouve entraînée dans un mouvement de transformation qui en remet en cause la cohésion, et la propulse vers l'avant dans la recherche de nouveaux équilibres. Ce geste de révolte, dans lequel Mannheim voit implicitement l'origine de ce qui sera plus tard la lutte de classes, est représenté de façon exemplaire par la Guerre des Paysans (à laquelle Engels avait déjà consacré en 1849, sous le titre *La guerre des paysans en Allemagne*, un essai qui esquissait un parallèle de ce mouvement avec les révolutions de 1848), menée en Allemagne au début du XVI<sup>e</sup> siècle sous l'inspiration de Thomas Münzer, auquel Ernst Bloch, marxiste hétérodoxe comme Mannheim, et lui-même puissant théoricien de l'esprit de l'utopie (dans son livre *Geist der Utopie* publié en 1918-1923), avait déjà consacré en 1921, donc quelques années avant la publication d'*Idéologie et Utopie*, un ouvrage intitulé *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (trad. fr. éd. Julliard, 1964, repris en 1975 dans la collection 10/18). Münzer est l'exact contemporain de More, avec qui il a aussi en commun d'avoir fini son existence en ayant la tête tranchée : mais on ne voit pas comment son entreprise pourrait être rangée sous la rubrique « théorie transformée par la fiction » ; et, si elle a donné naissance à quelque chose, ce n'est pas, comme on peut le dire de l'utopie de More, à un genre littéraire, un thème que Mannheim n'aborde jamais dans son étude de la conscience utopique, alors qu'il est central à l'analyse développée par Moreau, qui, d'un revers de main (*Le récit utopique*, p. 40, note 28), écarte la thèse de Mannheim sur le chiliasme.

Le chiliasme, autre nom du millénarisme, qui prophétise l'avènement, ici et maintenant, d'une société idéale, représente, selon Mannheim la première expression des aspirations de couches sociales opprimées. Cette expression n'est en rien théorique :

« Ce ne sont pas des « idées » qui poussèrent ces hommes à la révolution, ce sont des énergies extatiques et orgiastiques qui déclenchèrent la véritable éruption. Les éléments du champ de conscience transcendants à l'être qui s'éveillèrent ici à des fonctions utopiques militantes n'étaient pas des « idées », et c'est les dénaturer inconsciemment – en se plaçant dans la perspective de l'étape ultérieure de l'Utopique – que de tenir ce qui advint pour l'ouvrage des « idées »... Ce n'étaient pas des « idées » qui menèrent les hommes de la Guerre des paysans à l'action, au sabotage de l'être. Ce sont des profondeurs de l'âme d'ancrage autrement plus vital, plus souterraines, qui déclenchèrent ici l'irruption. » (p. 175)

*Am Anfang war die Tat* : l'ère de la modernité aurait donc trouvé son amorce dans un mouvement révolutionnaire venu, si on peut dire, du fond des tripes, animé, non par des principes théoriques clairs, mais par une obscure volonté de transformation qui ne pouvait être portée que par des damnés de la terre, des dominés ; c'est alors que, selon la perspective propre à Mannheim, l'utopie, révolutionnaire dans son esprit initial, a été amenée à se poser en antagonisme à l'idéologie, dont les tendances sont au contraire conservatrices, et c'est cette relation antagonique entre utopie des dominés et idéologie, par vocation dominante, - le concept d'idéologie dominée étant contradictoire dans les termes, du fait que toute idéologie tend, par sa nature même, à être dominante, comme Marx et Engels l'avaient déjà suggéré dans *L'idéologie allemande* -, qui a impulsé la trajectoire de la conscience moderne,



conscience foncièrement déchirée entre deux pôles extrêmes, dont la dynamique proprement historique a été enclenchée et stimulée par ce déchirement.

Faire commencer l'histoire de l'utopie par Münzer, et non par More qui lui a donné son nom propre, mais serait passé à côté de son esprit fondamental, esprit pratique avant d'être théorique, élan émotionnel avant d'être construction rationnelle, c'est donc développer à son sujet une thèse particulièrement forte : en particulier, c'est récuser comme un préjugé l'idée selon laquelle l'utopie serait avant tout un genre discursif, ce qu'elle ne serait devenue qu'ensuite, lorsque son esprit initial s'est affaibli, et c'est lui restituer le caractère d'une primordiale aventure, qui, en pratique, a ébranlé de façon radicale les structures traditionnelles de la société, remettant à plus tard d'exposer une théorie raisonnée des conditions de cette transformation, sous la forme par exemple d'une théorie de l'Etat, qui ne représente pas en conséquence l'esprit authentique de l'utopie. En effet, au point de vue de Mannheim, le chiasmisme ne donne pas seulement son point de départ à l'histoire de l'utopie, mais il définit en profondeur la nature même de l'utopie, une nature dont s'éloigneront progressivement ses figures ultérieures, sans toutefois parvenir à la faire définitivement disparaître. Au cœur de la conscience chiliastique, il y a un sens écrasant de la transcendance, c'est-à-dire de la présence absolue d'un au-delà qui surplombe et déchire la réalité de ce qui est actuellement donné : on dit bien présence, car l'au-delà du chiasmisme ne consiste pas dans la promesse d'un avenir éloigné, mais développe le sentiment de l'imminence de sa venue, qui revêt l'allure d'une irruption, d'un soudain jaillissement, provoquant un complet renversement de toutes les formes de socialité existantes ; c'est comme un saut dans l'inconnu, effectué dans l'urgence, avec la prescience que quelque chose de radicalement nouveau doit arriver :

« Ici (n'importe où) et maintenant, quelque part dans les ajointements de l'espace-temps, certes nous y *sommes* toujours, mais du point de vue du vécu chiliastique nous n'y sommes qu'inauthentiquement. Pour le vécu absolu du chiliaste, l'instance du présent devient la faille où ce qui avait d'abord été for intérieur déborde dehors et intercepte soudain en le modifiant le monde extérieur. » (p. 176)

L'esprit du chiasmisme, qui est d'abord un sentiment vécu, ce qui exclut qu'on puisse le réduire à une somme raisonnée d'arguments, repose sur le constat que quelque chose ne va pas, que la réalité actuelle est profondément injuste, inviable, et que, en conséquence, elle doit laisser la place à une nouveauté absolue, tellement absolue qu'en fait elle est déjà là, du fait de la pression irrésistible qu'elle exerce en vue que cela change, dans le sens d'une espérance dont la force est telle qu'elle vaut pour sa réalisation immédiate. *Etwas fehlt*, « il y a quelque chose qui manque » : dans un entretien radiophonique qu'il a eu en 1964 avec Adorno (une traduction française du texte de cet entretien est publiée dans le n° 949 de la revue *Europe*, mai 2008), Bloch, très proche à ce point de vue de Mannheim, cite (p. 52) cette formule, qu'il reprend au *Mahagonny* de Brecht (il avait déjà cité l'extrait de la pièce où elle revient à plusieurs reprises comme un refrain dans le par. 42 du *Principe espérance*, trad. fr. t. II, éd. Gallimard, 1982, p. 560), pour caractériser ce qui définit dans son fond l'espérance utopique, qui n'a rien à voir, selon lui, avec un espoir calculé : quelque chose manque, on n'a pas besoin de préciser quoi, car le sentiment de ce manque est si pressant qu'il se suffit à lui-même, sans qu'il soit besoin de le déterminer davantage pour lui donner un contenu. Si la modernité a pu prendre ensuite des formes plus raisonnées, et mieux déterminées, elle a commencé par cet élan impulsé de manière purement émotionnelle, par ce sursaut révolutionnaire, qui lui a permis de rompre les liens de la convention et de remettre en cause, de fond en comble, les traditions existantes : c'est à partir de ce choc, de cette expérience radicale du nouveau, au sens d'une nouveauté qui n'est pas seulement possible, envisageable dans un avenir lointain, mais est inéluctable au présent, donc nécessairement réelle, que l'existence humaine s'est trouvée engagée dans une destination à proprement parler historique, animée par un désir irrépressible de changement inconnu auparavant.

Cet élan qui a enclenché le mouvement historique de la modernité était si fort au départ qu'il n'a pu ensuite que décroître. C'est ce qui, selon Mannheim, a donné naissance à de nouvelles figures de l'utopie, à travers lesquelles son esprit a peu à peu perdu sa radicalité première, et s'est engagé dans des compromis, en vue de réduire les oppositions liées à la co-présence de l'au-delà transcendant et de l'ici-et-maintenant qui était à la base de l'espérance chiliastique, une espérance qui se nourrissait de ce contraste que, en conséquence, elle ne cherchait nullement à résorber, mais qui a fini par avoir raison d'elle : le trop-plein d'énergie déversé par la certitude de l'inéluctabilité du changement a dû ensuite être canalisé, réorienté, fixé sur des cibles mieux précisées, ce qui a été rendu possible par une rationalisation graduelle de l'esprit utopique, qui l'a peu à peu débarrassé de ses racines mystiques et religieuses, et lui a donné des formes profanes qu'il n'avait pas au départ. Alors se sont succédées de nouvelles figures de l'esprit utopique, dont la première, selon Mannheim, a été celle de l'utopie libérale-humanitaire. Cette nouvelle forme de l'utopie a repris à son compte l'idée qu'il faut que les choses changent, mais elle l'a retravaillée en produisant une nouvelle représentation du changement, qui s'est incarnée dans le concept de progrès. Ce concept a procédé d'un reniement de l'espérance chiliastique, à partir de la reconnaissance du fait que tout ne peut pas changer tout de suite, ce qui a conduit à redéployer dans une dimension temporelle le désir de changement, un désir qui ne s'est pas éteint, mais a pris des formes atténuées, plus « raisonnables », en différant le moment de sa réalisation. L'utopie a alors été prise en charge par une nouvelle classe montante, la bourgeoisie « idéophile », convaincue que ce sont les idées qui mènent le monde, c'est-à-dire qui le font progresser dans le sens d'une amélioration tendue vers la réalisation finale du bien, du juste, représentations abstraites ou idéaux qui ont alors été présentés comme les moteurs du changement. Alors que le changement annoncé avec une vigueur sans pareille par la prophétie chiliastique ne pouvait être qu'immédiat, celui que professe l'utopie libérale humanitaire suppose la prise en compte des médiations nécessaires à son accomplissement : il cesse en conséquence d'être inconditionné, irrationnel, et s'appuie sur la maîtrise des conditions de sa réalisation, maîtrise assurée en dernière instance par un contrôle rationnel. De ce fait, le projet révolutionnaire ne disparaît pas, mais se voit obligé de prendre une direction nouvelle, très précisément la direction temporelle qui lui est assignée par la représentation du progrès et de son déroulement univoque. A propos de Condorcet, dans lequel il voit un parfait représentant de cette figure libérale-humanitaire de l'utopie dont il a effectué la théorisation rationnelle, une théorisation dont se passait très bien le prophète chiliastique préoccupé davantage de mettre en mouvement les masses en jouant sur leurs émotions que de leur proposer un plan d'action raisonné, Mannheim écrit :

« On ne renonçait pas au but ultime, atteindre un seuil de perfection, mais on ne vivait la Révolution que comme une simple étape transitoire. L'idée de progrès devint à elle-même son propre frein, en ce qu'elle découvrait des intervalles nécessaires, des degrés intermédiaires dans le devenir qu'on pensait encore et toujours rectiligne. Si, auparavant, jugeant du point de vue de la raison, on avait disqualifié tout ce qui était provisoire comme « erreur » et « préjugé », chez Condorcet se fit jour une tolérance au moins relative pour ce provisoire. Les « préjugés » tels ou tels d'une époque furent reconnus dans ce qu'ils avaient d'inéluctable, et comme autant de « composantes du tableau historique » on les admit dans l'image du progrès, désormais périodisée, échelonnée dans le temps. »  
(p. 183)

Alors que l'esprit chiliastique développait à fond le sens de l'absolu, rejetant en son nom l'ensemble de la réalité existante, le progressisme bourgeois, à l'inverse, cultive celui du relatif, imprimant ainsi une tout autre allure à la conscience utopique, de manière à l'adapter au contexte du moment. En développant cette opposition, Mannheim intervient par avance, à sa manière, dans ce qui s'est appelé plus tard la querelle de la sécularisation : pour lui, entre théologie de l'histoire, qui soumet celle-ci à des principes transcendants, et philosophie de

l'histoire, qui la ramène à un mouvement d'idées portées par des consciences humaines, il n'y a pas continuité mais rupture, passage d'une figure de l'utopie à une autre radicalement différente. Et d'ailleurs, cette alternative entre continuité et rupture est en elle-même impuissante à rendre compte du passage d'une figure de l'utopie à l'autre :

« Quelles qu'aient été les conditions de l'émergence de cette idée de progrès, transformation continue de la conscience religieuse ou contre-manoeuvre de la *ratio*, il y a déjà en elle, par comparaison avec la conscience chiliastique, un mouvement d'approche, une ouverture au *hic et nunc* concret du temps advenant. » (p. 183)

Le paradoxe de la conscience chiliastique est qu'elle enclenche la dynamique de l'histoire tout en procédant sur le moment à une négation du principe même de l'historicité, puisqu'elle exige un dépassement radical, et surtout immédiat, des nécessités du monde existant, ce qui, d'emblée, exclut l'« ouverture au *hic et nunc* concret du temps advenant », donc toute perspective de développement dynamique : pour qu'il y ait effectivement histoire, au sens d'un mouvement qui se poursuit en allant de l'avant, il faut que le désir de changement abandonne l'horizon de transcendance dans lequel s'épanouit l'espérance chiliastique, ou du moins prenne suffisamment distance par rapport à lui, pour se rapprocher d'un plan d'immanence, comme y incite la raison qui s'oppose aux excès et aux débordements du révolutionnarisme chiliastique car elle sait qu'il n'est pas possible de tout obtenir tout de suite. L'utopie développe alors une nouvelle culture de l'altérité, proprement du non-lieu que son nom désigne : elle installe l'autre qui définit sa visée, non dans une position surplombante par rapport à ce qui existe, mais dans son prolongement, au terme par définition lointain d'un processus en cours d'accomplissement, et dont il faut avoir la patience de suivre pas à pas les étapes de déroulement, sans en bousculer le mouvement, mais en se soumettant à la logique interne de sa progression qui fusionne le réel et le rationnel. C'est ce que signifie la formule de Mannheim à propos de Condorcet selon laquelle « l'idée de progrès devint à elle-même son propre frein », ce qui tient au fait qu'elle a dû mettre en œuvre un processus d'auto-limitation, proprement de culture, en tout opposé à l'esprit initial du chiasme, inculte, sauvage, par vocation. A travers cette mise en œuvre, l'utopie se rapproche du monde en même temps qu'elle éloigne dans le temps la réalisation de ses objectifs, sans renoncer pour autant à la volonté que les choses changent, mais en tenant compte des conditions indispensables pour que cette volonté s'inscrive finalement dans les faits, conditions qu'il lui faut dégager de la réalité du monde dont il est impossible de faire abstraction :

« Ici, à la parousie du sens thématique par les chiliastes, celle qui à tout instant doit avoir lieu par une trouée dans l'histoire, est affecté un emplacement dans ce processus historique lui-même – ce qui, même si repoussée au lointain, signifie pourtant que l'utopie descend relativement, quand, auparavant, au contraire, elle faisait soudain effraction, par intrusion d'une « extériorité » pleine et entière. Désormais, pour la vision utopique aussi, ce monde fait déjà mouvement vers la parousie du sens, de l'utopie. » (p. 184)

À l'illogisme passionnel du « tout tout de suite » fait place la dialectique du déjà et du pas encore qui impulse et soutient le mouvement d'une histoire véritable, c'est-à-dire d'une histoire calculée, mesurée, ayant renoncé au mirage des illuminations immédiates, vécues dans la transe, et par là même vouées à l'échec.

Paradoxalement, l'introduction de cette mesure historique qui a permis de concilier l'élan utopique avec les nécessités du monde existant, dans une perspective qu'on pourrait dire « réaliste », a reposé sur des idées, c'est-à-dire sur un jeu d'abstractions qui n'ont permis de maîtriser le monde qu'en le déréalisant, du fait de le placer sous la lumière claire et desséchante du concept. L'idéal utopique, en s'installant dans une perspective d'adaptation, a alors revêtu l'allure d'une procédure de normalisation. C'est-à-dire que la figure libérale-humanitaire de l'utopie, dont l'*Aufklärung* a constitué l'illustration exemplaire, n'a pu résoudre les contradictions de la figure antérieure, la conscience chiliastique qui s'était

confrontée hardiment, avec même un excès de hardiesse, à l'impossible, qu'en développant à son tour de nouvelles contradictions, ce qui l'a obligée, au moment où elle a rencontré ses limites, à céder la place à une nouvelle figure, selon une logique de transformation qui, à première vue, semble empreinte d'hégélianisme, comme si elle effectuait une reprise de la succession des figures de la conscience décrite dans la *Phénoménologie de l'esprit*, où chacune de ces figures « sort » de la précédente, avec laquelle elle rompt tout en se situant dans son prolongement.

Issue de la critique de l'utopie libérale-humanitaire, dont elle dénonce et critique la dérive abstraite, la troisième figure de la conscience utopique identifiée par Mannheim est tout à fait surprenante : c'est celle qui, à l'opposé de tout ce qui vient d'être dit précédemment, aussi bien à propos de l'utopie chiliastique qu'à propos de l'utopie progressiste, ramène l'esprit utopique dans le sens d'un conservatisme. L'idée d'une utopie conservatrice n'est-elle pas contradictoire dans les termes, dans la mesure où la conservation implique le refus du changement, ce changement qui se trouve à la base de l'esprit utopique ? Ce que le conservatisme récuse dans le progressisme libéral, c'est la tentation de substituer aux pesanteurs du concret, illustrées dans le domaine du social par la persistance des traditions qui tendent à perdurer indéfiniment, des systèmes fabriqués de toute pièce, dont la promotion est assurée par un volontarisme de l'idée pure, crédité du pouvoir exorbitant de remodeler le monde à son gré, en en brisant les cadres naturels existants, sans tenir compte de leur ancienneté qui leur tient lieu de garantie légitime : c'est avec ce type d'arguments que, par exemple, Herder, critique le révolutionnarisme progressiste. Bref, la rationalité bourgeoise, en dépit de la prudence affectée de son réformisme, qu'elle prétend mieux adaptée aux nécessités objectives, ne serait pas moins exposée au soupçon d'irréalisme que l'illumination prophétique qui embrase le révolutionnarisme chiliastique : utopique en ce sens, elle le serait même encore davantage, dans la mesure où, précisément, elle tend à laver l'esprit utopique de l'accusation d'irréalisme, en vue de le faire plus aisément passer dans les faits en le parant d'un déguisement idéal qui le rend soi-disant viable. C'est donc au nom de la dénonciation des dérives abstraites de l'utopisme que le conservatisme s'oppose au libéralisme progressiste et au fumeux règne de l'idée que celui-ci tendrait à promouvoir, au détriment des exigences immémoriales du réel, ramené à ses tendances originelles, celles qui sont liées au sang et à la terre, qui rendent dérisoires et vains les efforts en vue de le transformer. Pourtant, selon Mannheim, c'est bien une nouvelle figure de l'utopie qui ressort finalement de cette critique apparemment radicale de l'utopisme bourgeois.

Ce qui justifie cette thèse à première vue déconcertante, c'est l'analyse suivante : pas moins que le rationalisme inspiré par l'idée de progrès, qui repousse à la fin de l'histoire l'avènement d'un monde parfait, le conservatisme joue sur l'organisation temporelle, dont il se contente de forger une représentation inversée. Ce que la rationalité bourgeoise pose comme devant advenir seulement au terme du processus, il l'affirme comme déjà advenu à son commencement, ce qui fait de celui-ci une origine absolue, indépassable comme telle : au primat du nouveau est ainsi substitué celui de l'ancien, avec à l'arrière-plan la présomption que celui-ci est aussi le plus concret, donc le plus réel, et en conséquence le meilleur possible. Le conservatisme procède d'une volonté de totale immersion dans les profondeurs de la temporalité : son déni de l'avenir et de ses faux prestiges coïncide avec la promotion du passé, crédité des valeurs d'excellence contestées au progressisme. Au fond, conservatisme et progressisme sont l'image en miroir l'un de l'autre : à ce titre, ils sont identiquement des utopies, dans la mesure où ils prétendent soumettre l'actualité de ce qui existe présentement au primat de normes de perfection dont il est finalement indifférent qu'elles appartiennent à l'avenir ou au passé. La contre-révolution, c'est de la révolution à l'envers, c'est-à-dire encore de la révolution, quoique sous une forme qui la rend en apparence méconnaissable. De plus, le conservatisme déploie un imaginaire mythologique de l'enfouissement et de la maturation

organique qui, pas moins que celui cultivé par le progressisme, qui privilégie de son côté les capacités édifiatrices de la raison, relève d'une logique d'utopie : on ne quitte pas le plan du rêve, un rêve qui revêt alors l'allure d'une ruminant nostalgique ; et celle-ci se présente comme l'image inversée des perspectives idéales promises par la rationalité triomphante.

Cependant, s'il est justifié de parler d'utopie conservatrice, puisque le conservatisme est lui aussi de l'utopie, sous la forme cette fois d'un retour aux origines de l'histoire et non d'une projection vers son terme annoncé, il faut préciser qu'avec elle la configuration du principe utopique se trouve non seulement reconduite, mais aussi modifiée sur un point capital : en inversant le cours du temps, en programmant la nécessité de revenir en arrière et non d'aller de l'avant vers un futur programmé, le conservatisme accentue encore un peu plus le lien de l'utopie au réel, même s'il représente ce lien avec les moyens de son imaginaire propre, qui est, comme nous venons de le voir, celui de l'enracinement. Déjà, le libéralisme avait cherché à échapper à l'irréalisme dont, à son point de vue, était grevée l'espérance chiliastique, ce qui l'avait conduit à passer un premier compromis entre utopie et réalité : il y était parvenu en dotant l'au-delà utopique d'une dimension temporelle qui permettait de le situer dans le prolongement de ce qui existe, au lieu de lui reconnaître une position surplombante, transcendante, qui lui assurât les caractères de l'absolue présence. Le conservatisme va plus loin encore dans la tentative de rapprocher l'utopie du réel, dans la mesure où son programme se réclame des valeurs du déjà-là, en vertu desquelles il n'y a qu'à fouiller dans les profondeurs de l'existant pour y trouver les germes latents de perfection qui y sont enfouis, enfouis, et qu'il suffit de dégager pour qu'ils parviennent à leur plein épanouissement :

« Nous avons déjà pu observer que l'utopie libérale, l'idée humanitaire, comparées à l'extase chiliastique, sont relativement plus proches du *hic et nunc*. Dans le cas des conservateurs, ce processus de rapprochement est chose faite, *l'utopie est par avance immergée dans l'être*. » (p. 190)

Ceci confirme que l'adversaire principal que combat le conservatisme est l'esprit artificiel d'invention, auquel il oppose les prestiges naturels de la croissance organique chargés d'une valeur ontologique forte :

« Si le libéralisme a passionnément vécu le *devoir-être*, chez les conservateurs, l'emphase se reporte sur l'*être*. » (p. 191)

L'utopie revêt alors une dimension justificatrice, se traduisant à travers son opposition au changement, qui n'est jamais à son point de vue qu'une apparence : rien ne pouvant réellement être modifié sur le fond, il faut renoncer à l'illusion selon laquelle, en injectant davantage de rationalité dans les rapports humains, on pourrait les améliorer. De ce point de vue, le conservatisme réussit le tour de force de forger un type paradoxal d'utopie : l'utopie réaliste, et même hyperréaliste, qui décourage les efforts en vue de transformer le monde, auxquels elle substitue l'intention d'entretenir avec lui des rapports autant que possible pacifiés, stabilisés, voire même éventuellement figés, en le prenant comme il est, et en s'efforçant tout au plus de le faire être encore un peu plus ce qu'il est déjà.

Une telle position est-elle tenable durablement ? Il est clair que son déficit de rationalité, dont elle fait sa marque de fabrique, la rend particulièrement fragile. L'utopie conservatrice se veut justificatrice, au nom du primat indépassable de ce qui est originaire : mais, en suivant cette orientation, elle ne peut, dans les faits, que produire, ou plutôt confirmer, de l'injustice, c'est-à-dire, concrètement, de l'insupportable, ce qui la place en conflit avec le réel, alors même qu'elle cherchait à entretenir avec lui une relation apaisée, dont la permanence fût garantie. De là une nouvelle opposition, dont doit sortir, après celles de l'utopie chiliastique, de l'utopie libérale-humanitaire et de l'utopie conservatrice, une quatrième figure de l'utopie : celle, selon Mannheim, de l'utopie socialo-communiste. À première vue, celle-ci renoue avec la volonté de changement impulsée par l'utopie libérale que l'utopie conservatrice avait tenté de brider. Mais, c'est sur cet aspect que Mannheim met

principalement l'accent, elle n'en est pas moins en accord avec le conservatisme sur le point suivant : le déroulement de la vie sociale est enraciné dans les faits, ce qui lui impose l'obligation de s'accorder avec les tendances qui dirigent ceux-ci en prenant appui sur des bases matérielles, primordiales, qui en dernière instance intangibles ; et, en conséquence, elle réfuse, avec des arguments qui ressemblent étrangement à ceux du conservatisme, le volontarisme de l'idée sur lequel s'appuie le réformisme bourgeois, qui a le tort à ses yeux de ne pas tenir suffisamment compte du primat de ces bases matérielles. De là la représentation éminemment paradoxale qu'elle forge d'une révolution dont la nécessité est d'emblée inscrite dans la réalité, ce qui ne signifie pas qu'elle puisse réussir à tout coup, sans qu'il faille attendre que ses conditions aient mûri suffisamment pour qu'elle atteigne ses objectifs. C'est cette exigence que développe la théorie de la conjoncture révolutionnaire avancée par les marxistes, au nom de laquelle ils prennent distance avec les insuffisances de ce qu'ils appellent, en vue de le critiquer, le socialisme utopique, encore trop proche à leurs yeux du progressisme bourgeois et de ses abstractions creuses, qui planent au-dessus de la réalité au lieu de séjourner dans sa masse profonde.

Selon Mannheim, c'est

« ce qui explique que la doctrine socialo-communiste, en bien des matières, puisse se mettre à l'école de la doctrine conservatrice. » (p. 195)

À celle-ci, elle reprend en effet le présupposé substantialiste au nom duquel elle combat l'idéalisme qu'elle reproche au progressisme bourgeois :

« Ici, l'idée vient à nous sous la figure d'une substance d'un nouveau genre, quasiment comme un être vivant pourvu de conditions d'existence bien déterminées dont la connaissance peut devenir le thème de la recherche scientifique. Ici, les idées ne sont pas des projections du désir ni des exigences descendues de quelque sphère d'absoluité, par d'imaginaires maximes du devoir, elles ont bien plutôt une vie concrète et une fonction précise dans le procès d'ensemble : elles dépérissent une fois caduques, elles peuvent se réaliser lorsque le procès social atteint une stase déterminée – mais faute de coïncider avec la réalité, elles deviennent des « idéologies » opérant par camouflage. » (p. 196)

Devenu « thème de la recherche scientifique », le substantialisme professé par les conservateurs se mue en déterminisme, ce qui, en principe, en renforce le caractère objectif, donc en garantit la parfaite compatibilité avec les nécessités matérielles du devenir historique. S'extrait-on pour autant de l'horizon propre à l'utopie ? L'idée selon laquelle l'histoire est soumise à des lois qu'elle ne peut modifier et qui lui impriment un rythme de développement qu'elle ne peut ni accélérer ni retarder, car il est exclu de parvenir à la soustraire à ses conditions réelles telles qu'elles sont inscrites dans les structures socio-économiques, paraît opposée à l'esprit de l'utopie, dont elle prend manifestement le contre-pied :

« Ce que, dans le passé, on ne vivait que comme résistance de mauvais aloi - les conditions « matérielles » -, est maintenant hypostasié en principe moteur du train du monde, dans le sens d'un économisme réinterprété dans le langage du matérialisme. » (p. 197)

Autrement dit, comme l'avait déjà fait le conservatisme, le socialisme ne fait que donner une présentation inversée des thèses qu'il reproche à l'idéalisme bourgeois, auquel il reprend par ailleurs l'idée que son projet n'a de chance d'aboutir que si sa réalisation est différée : au lieu de dénier toute valeur positive à ce qui relève seulement de conditions matérielles, il hypostasie celles-ci en « moteur du train du monde », ce qui fait passer à nouveau au premier plan la thématique du changement. En opérant ce renversement, il réactive donc le schème de pensée qui conduit à interpréter l'histoire en termes de progrès : et à ce point de vue on peut considérer qu'il renoue avec le libéralisme, en prenant cette fois position contre le conservatisme, dont il refuse d'adopter les positions figées, foncièrement réactives. La mythologie du grand soir et des lendemains qui chantent, sous la condition qu'on ait la patience d'attendre leur venue qui est à terme inéluctable, comme le retour sur terre annoncé du sauveur suprême, signale la persistance de l'esprit d'utopie et de ses

assurances, même si celles-ci trouvent dans les bases scientifiques sur lesquelles elles sont alors assises une garantie objective.

En développant cette analyse de l'idée propre au socialisme, Mannheim tend à faire comprendre que celle-ci effectue une sorte de synthèse entre conservatisme et libéralisme, dont elle prétend surmonter l'alternative en élaborant la théorie, à première vue bizarre voire même monstrueuse, d'un substantialisme progressiste, tentative qui, bien qu'elle revête une allure scientifique, n'en conserve pas moins les traits fondamentaux de l'utopie. Or l'adversaire qu'elle combat, dans le cadre de cette improbable alliance, c'est l'anarchisme, dans lequel elle diagnostique la résurgence contemporaine de l'esprit chiliastique : à ce dernier, elle reproche de nourrir un rêve radical d'absolu qui détourne de la considération du conditionné et de ses lois matérielles ; Bakounine est ainsi, à l'époque contemporaine, comme un nouveau Münzer dont les élans prophétiques auraient été en apparence dépouillés de tout arrière-plan théologique. En conséquence, le socialisme, pour définir sa voie propre, est astreint à poursuivre une triple lutte, contre l'esprit libéral bourgeois, dont il critique l'idéalisme, contre le conservatisme, dont il récuse l'immobilisme, et contre l'anarchisme, auquel il fait grief de son abandon aux prestiges de l'immédiateté, clé de sa mystique révolutionnaire. L'obligation dans laquelle il se trouve de mener cette triple lutte contre les figures antérieures de la conscience utopique dont il entreprend de prendre la relève démontre que ces figures sont toujours à leur manière vivantes, et en particulier que l'esprit du chiliisme, tel un phénix qui renaît de ses cendres, maintient une actualité dans un tout autre contexte que celui qui l'a vu naître et alors qu'il appartient au passé lointain de l'utopie. Les successives figures de l'utopie ne se sont donc pas substituées au fur et à mesure entre elles, la nouvelle figure venant occuper entièrement la place libérée par la précédente : mais elles sont venues, en dépit de leurs profonds désaccords, s'ajouter et se combiner les unes aux autres, dans une ambiance de contestation réciproque qui a pris des formes de plus en plus complexes, seule la première figure, celle de l'esprit chiliastique, ayant pu régner à l'état pur en occupant entièrement au moment de sa première apparition le champ de la conscience utopique, qu'elle a dû ensuite partager avec d'autres, qui, elles, ne sont jamais parvenues à la déboulonner complètement. Même le « socialisme scientifique » des marxistes, qui entreprend de donner à l'action révolutionnaire des bases ontologiques n'a pu venir complètement à bout de cette figure initiale de l'esprit utopique qui, l'ayant impulsée à l'origine, traverse toute son histoire, et la hante.

De ce point de vue, l'approche historique de l'utopie, si elle en pluralise les manifestations, à l'opposé de l'approche structurale, qui rassemble celles-ci autour d'un modèle unique pouvant donner lieu à des variantes mais en lui-même immuable, n'en finit pas moins par déceler, à l'arrière-plan de ces manifestations et des ruptures qui en scandent la suite, une continuité. De la manière dont Mannheim présente l'histoire de la conscience utopique ressort l'idée que, en dépit du contraste que présentent les moments de cette histoire, ils traduisent la persistance d'une tendance unique, dont la nécessité se fait jour à travers la dynamique du passage de l'une des étapes de cette histoire à l'autre. Cette tendance, qui travaille de l'intérieur toute l'histoire de l'utopie, est celle qui, en compliquant progressivement l'agencement de ses figures, la conduit à diminuer peu à peu l'écart qui la sépare du réel, donc à quitter l'horizon de transcendance pour rejoindre un plan d'immanence où elle se fonde avec sa base ontologique : on pourrait parler, en un sens voisin de celui où Marx parle du devenir réel de la philosophie, d'un devenir réel de l'utopie, au cours duquel celle-ci, progressivement absorbée par la cible qu'elle vise, voit du même coup programmé son déclin, qui conduit à son extinction, à moins d'un retour au point de départ qui relance l'ensemble du cycle. Au départ, avec la première figure de la conscience chiliastique, l'utopie se tenait au plus loin du réel ; puis, avec la seconde figure de l'utopie libérale-humanitaire, elle a pris conscience de la nécessité de renoncer à son désir initial d'absolu pour réaliser les

conditions de son déploiement temporel, ce qui revenait pour elle à accéder au sens du relatif ; ensuite, avec la troisième figure de l'utopie conservatrice, elle a entrepris de se délivrer de ce que cet effort de temporalisation comportait encore d'abstrait et d'idéal ; et, enfin, avec la quatrième figure de l'utopie socialo-communiste, elle a cherché à concilier l'action révolutionnaire avec un conditionnement historique, de manière à parvenir à changer le monde tout en en endossant les lois : une décision de soumission aux nécessités du réel qui l'a amenée à se confronter à la fois avec le retour de l'espérance chiliastique, avec celui du projet libéral sous les espèces du socialisme utopique, et avec celui des pesantes certitudes du conservatisme à l'école duquel elle avait consenti à se mettre, à ses risques et périls. De ce constat, Mannheim conclut que, au cœur de l'esprit utopique et de ses transformations, se trouvait inscrite la fatalité de sa disparition, face à laquelle la résurgence contemporaine de l'esprit chiliastique, par le biais de l'anarchisme, représente une sorte de sursaut. Si l'utopie est condamnée à dépérir, c'est du fait de ses contradictions internes, qui la poussent à s'éloigner au maximum du réel et, simultanément, à s'en rapprocher le plus possible, dilemme auquel elle ne peut échapper et qui la rend finalement inviable. C'est à ce dilemme que nous devons à présent nous intéresser, en examinant de plus près les rapports que l'utopie entretient avec le réel.

(à suivre)

©Pierre Macherey