

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

01/10/2008

La pensée utopique et ses dilemmes (2)

III - Dilemme ontologique : fuite du réel ou retour au réel ?

L'utopique, au sens le plus courant du mot, c'est ce qu'il ne faut surtout pas chercher à faire passer dans les faits, ni même à confronter à leur indépassable nécessité, faute de quoi on prendrait le risque de se briser contre le mur du réel. L'utopie repose sur la prescription ou l'anticipation visionnaire d'un ailleurs tellement différent, tellement autre, qu'aucun lien ne passe entre lui et ce qui est connu : son éloignement excède ainsi toute distance assignable, repérable, mesurable, et par là susceptible d'être maîtrisée, au moins pour une part. L'utopie est ce dont on parle, avec des mots, sur le mode d'un récit qui s'apparente à un récit de rêve : il paraît en conséquence relever de la seule visée que promet un désir subjectif, ce dont découle son inéluctable facticité, qui est l'envers de son caractère excessif. Mais alors, ne devrait-on pas écarter systématiquement la posture mentale propre à l'utopie ? S'il est impossible d'accorder un quelconque crédit à ses illusives attentes, pourquoi continuer à lui consacrer de l'attention, de l'intérêt, une attention et un intérêt soutenus dont témoigne le retour sempiternel des espérances et des croyances dont elle se nourrit ? A quelle paradoxale nécessité répondent ces espérances et ces croyances ? Pourquoi, alors que l'on sait bien que ce n'est pas raisonnable, persister dans la tentation d'en demander trop ? Qu'est-ce qui, à défaut de pouvoir les légitimer, confère à ces croyances une inscription dans certaines marges inassignables, insituables, de la réalité ?

Faire confiance à l'utopie est à première vue déraisonnable. Faut-il n'y voir en conséquence qu'une dérive irrationnelle de l'esprit, qui l'éloigne des limites de ce qu'il peut connaître et saisir avec les capacités dont il dispose ? L'utopie n'a-t-elle de valeur que « pour rire », sans qu'il y ait lieu de lui chercher un quelconque équivalent dans les faits ? Remarquons cependant que, lorsqu'il a donné sa base terminologique à l'histoire de la conscience utopique en créant le mot, l'un de ceux dont Rabelais, bon connaisseur en utopie, dit qu'il sont « faits à plaisir », un nom propre d'abord devenu ensuite nom commun autour duquel ses enjeux théoriques et pratiques se sont concentrés, Thomas More, s'il a forgé le terme latin *Utopia*, à partir d'éléments empruntés à la langue grecque, en utilisant un préfixe négatif signalant expressément le caractère hors-norme de la chose utopique et de l'idée qui lui correspond, a, ce faisant, écarté une autre possibilité que lui offrait déjà la langue grecque, dans laquelle le terme *atopia*, lui aussi formé à partir d'un préfixe négatif, est d'usage : à ce terme il a préféré le néologisme *utopia*, peut-être aurait-il fallu d'ailleurs écrire *outopia*, *ou-* étant le lexème suspensif ou privatif, dont Ulysse, par exemple, s'est servi lorsqu'il s'est fait appeler *outis*, « personne » et non quelqu'un en particulier qui puisse être appelé et identifié du nom qui le désigne en propre. *Atopia* signifie littéralement ce qui est extraordinaire, étrange, insolite, extravagant, absurde, inconvenant. Dans le *Gorgias*, lorsque Socrate provoque Calliclès en lui demandant si le fait d'avoir la gale, qui procure l'occasion de se gratter, peut rendre heureux, du fait qu'il offre la possibilité de satisfaire un besoin, Calliclès répond : « Mais tu es complètement hors de sens, Socrate ! » (*ôs atopos eî, Socrates*) ; et, un peu plus loin, évoquant la possibilité d'être traduit en justice, Socrate ajoute : « Il n'y aurait rien d'absurde à ce que je sois condamné à mort » (*ouden ge atopon ei apothanoimi*). L'*atopon*, c'est ce qui est à la fois déraisonnable et impossible, ce qu'il ne faut pas même envisager, sous peine de sombrer dans le délire, ou, plus prosaïquement, de parler pour ne rien dire. Si More avait nommé le pays imaginaire dans lequel il a situé sa fiction politique *Atopia* et non *Utopia*, il l'aurait implicitement présentée comme étant l'œuvre d'un fou, écartant définitivement du même coup la possibilité de lui reconnaître, si faible soit-elle, une quelconque crédibilité.

Mais alors, pourra-t-on objecter, pourquoi More a-t-il placé sa relation de l'expérience utopique dans la bouche d'un imaginaire voyageur portugais qu'il a baptisé du nom franchement bizarroïde de Raphael Hythlodæus, littéralement « expert en absurdités » (de *huthlos*, qui signifie « sornette », « verbiage », « niaiserie »), installant ainsi dans l'esprit de ceux de ses lecteurs qui savaient suffisamment de grec pour déchiffrer l'énigme un doute à propos de la recevabilité de l'incroyable récit propagé par Raphael, démasqué en tant que spécialiste en fadaïses ? A quoi on répondra qu'étaient ainsi installées les conditions d'une prise de distance ironique par rapport au contenu de ce récit, sans laquelle il resterait inadmissible, et en conséquence privé de la capacité d'inciter à la réflexion. Car *Utopia*, ce n'est pas seulement une contrée impossible à situer en aucun lieu connu, ce qui revient à dire qu'elle n'est « nulle part » ou qu'il est « de nulle part », mais c'est aussi le siège d'une fiction que son énormité même place en rupture par rapport à tout ce qui peut être connu. Cependant, cette chose incroyable n'est pas tout à fait invraisemblable, ce qui permet de tenir à son sujet un discours cohérent, rationnel, en conférant à celui-ci, en dépit de son caractère impressionnant, ou peut-être à cause de celui-ci, une existence, sans doute à part, mais non moins consistante pour autant, du moins à quelque degré, ce qui justifie qu'on en parle, qu'on entre à son sujet dans une relation détaillée et suivie, et qu'on prenne au sérieux cette relation, bien qu'elle présente toutes les apparences d'un jeu de l'esprit, donc d'une construction libre, entièrement livrée à la capacité d'invention de son auteur. Il n'y a donc pas lieu de ranger définitivement ce discours au nombre des inventions folles, ou pures « folastries » avancées sur fond de dérision dirait Rabelais, inventions qui, précisément, ne valent pas même qu'on discute à leur propos, car il est impossible de leur attribuer aucun sens : de l'utopie se dégage un enseignement digne d'être médité. C'est pourquoi l'utopie n'est pas, comme le serait une atopie, de l'ordre du pur non-être ou du pur non-sens : mais elle se rapporte plutôt à un devoir-être, dont la nature paradoxale est intermédiaire entre être, auquel il emprunte son caractère de nécessité, et non-être, qui affecte cette nécessité d'une part d'arbitraire, sans toutefois renvoyer ce devoir-être au rang des choses nulles et non avenues, ineffectives dirait-on dans le langage de Hegel, qui s'est peut-être un peu trop pressé de les évacuer hors du champ du rationnel. Est du même coup posée la question de savoir dans quel régime de pensée prend place un tel recours à la fiction, c'est-à-dire à ce qui n'existe qu'en mots ou éventuellement en images, et tire ainsi toute sa réalité du fait d'être représenté, c'est-à-dire dit ou montré.

En laissant de côté la question hautement controversée, et peut-être indécidable, de savoir si Platon est à proprement parler un utopiste, et si les thèses développées dans *La République* relèvent de la logique ou de l'esprit de ce qui s'appellera beaucoup plus tard, et dans un autre contexte, « utopie », on peut se référer à un passage crucial de cet ouvrage pour essayer de mieux formuler la problématique de l'utopie et d'en faire ressortir les difficultés. Ce passage se trouve dans l'épilogue du livre IX, précisément dans les paragraphes 592 a-b, où est soulevée la question de savoir quelle incidence concrète peut avoir l'idéal de justice pour celui qui en aura formé une conception suffisamment claire pour qu'il en reconnaisse sans discussion la nécessité, comme c'est le cas du philosophe, si du moins il a reçu une formation appropriée. Or, à première vue, cet idéal, loin de le conduire à adopter devant les problèmes de l'existence l'attitude triomphaliste de celui qui se figure posséder à titre personnel la vérité et détenir la clé de toutes les difficultés susceptibles de se présenter, nourrit en lui un certain esprit de réserve et de prudence ; c'est ce qui le retiendra, du moins d'entrée de jeu, d'adopter la posture d'un réformateur politique se faisant fort de faire passer immédiatement dans les faits, en réorganisant la Cité, les idées qui se sont présentées à son esprit et qui, en réalité, le possèdent bien plus qu'il n'en soit lui-même le maître. C'est du moins la conclusion que tire spontanément Glaucon de l'argumentation dont Socrate a pour lui déroulé le fil et par laquelle il est parvenu à l'entortiller :

« - Alors, fit-il, du moins ne consentira-t-il pas à s'occuper des affaires de la Cité, s'il est vrai qu'il ait pareil souci !

- Si, par le Chien ! dis-je, en tout cas dans la Cité qui est la sienne, et même sérieusement ; non pourtant, sans doute, en celle de ses pères, à moins qu'il ne lui soit échu quelque divine bonne fortune !

- Je comprends ! dit-il. Tu veux dire, dans la Cité dont nous venons d'exposer la fondation, celle qui se trouve dans des discours (*é en logois keimené*), vu qu'il n'y a je pense aucun lieu de la terre où elle existe !

- Pourtant, répliquai-je, peut-être qu'elle est située là-haut dans le Ciel, comme un modèle qui se dresse devant celui qui veut bien le regarder, et, en le voyant, gouverner sa propre existence ! Et il n'importe d'ailleurs en rien qu'on trouve ou qu'on doive trouver quelque part cette Cité, car c'est de ce qui concerne celle-ci seulement, et non de quoi que ce soit d'autre, qu'il se préoccupera.

- C'est au moins à quoi on peut s'attendre, dit-il. »

Indéniablement, on peut trouver dans ces lignes des indications qui permettent de mieux préciser la problématique ultérieure de l'utopie. Si l'idéal de justice dont la représentation s'est formée dans l'esprit du penseur correspond à l'existence d'une Cité, c'est-à-dire d'une organisation ou communauté de vie, il est vraisemblable, suggère Platon, que celle-ci n'est nulle part localisable ; il ne faut d'ailleurs même pas chercher à la localiser, car il suffit de lui reconnaître une réalité sur le seul plan des discours et des raisonnements qu'on tient à son propos, qui suffisent pour cerner son caractère inébranlable de modèle, un modèle qui n'a pas besoin d'exister autrement qu'en idée, « là-haut dans le ciel », et qu'on prendrait même le risque de dénaturer en lui cherchant des équivalents réels sur la terre, ce qui ne pourrait marcher que par hasard, si l'occasion s'en présentait, ce sur quoi il ne faut pas trop compter : déjà au livre VI de *La République*, dans un passage que More évoque lui-même dans la première partie de son *Utopia* (éd. GF, p. 128), Socrate avait présenté à Adimante la vision horrifique de ce à quoi s'expose le philosophe « tombé » en politique, tel un homme « tombé au milieu des bêtes féroces » (496d). Ce qu'on ne fait que penser en le disant, pour autant qu'on le pense dans un esprit de rigueur qui ne laisse pas place à l'arbitraire, n'en dispose pas moins d'une existence propre, qui vaut pour une existence réelle même si elle n'en est pas une à proprement parler : elle subsiste à sa manière, même si elle n'est d'aucun lieu ni d'aucun temps, comme c'est précisément le cas de ce qui s'appellera longtemps après Platon, mais peut-être aussi pour une part en référence à lui, utopie, au sens d'un idéal qui, en raison de son intelligibilité intrinsèque, se suffit complètement à soi-même, de telle manière que, n'étant pas réel au sens ordinaire du terme, il n'est cependant pas affecté d'un déficit de réalité qu'il faudrait chercher d'une façon ou d'une autre à combler. C'est pourquoi il faut se contenter de dire ou d'énoncer l'utopie, sans chercher à la faire advenir réellement : car elle n'a précisément d'autre valeur que celle d'un dire, qui tire de soi-même sa nécessité.

À cela, Platon ajoute, en empruntant la voix de Socrate : il y a bien cependant une Cité qui s'offre à être conformée au modèle dont on vient de parler, modèle qui lui est spécifiquement destiné ; cette Cité, c'est la Cité intérieure, c'est-à-dire l'âme elle-même, qui ne peut se soustraire au principe d'équilibre et d'harmonie, dont l'analyse politique n'a servi qu'à donner une présentation agrandie, écrite en grosses lettres comme Platon l'avait expliqué dans le livre II de *La République*, dans les paragraphes 368c-369a. Si la Cité parfaite n'est pas localisable, sinon par accident, dans le monde extérieur, c'est parce qu'elle est en réalité logée dans l'intimité du for intérieur, qui constitue la cible véritable des réflexions du philosophe : l'au-delà auquel elle se réfère n'est pas situé au-dehors, et ainsi localisable en utilisant les paramètres de l'extériorité, parce que sa véritable « place » est au-dedans, ce qui lui donne le statut d'une sorte de nulle part. C'est pourquoi, du moins lorsqu'il écrit *La République*, Platon n'est penseur politique que par métaphore : ce qui le préoccupe, ce n'est pas le bon ordonnancement de la Cité extérieure, c'est-à-dire de la communauté politique, mais, et pour cette raison son entreprise est alors davantage celle d'un moraliste, celui de la Cité intérieure qu'est l'âme, ce qui ne sera peut-être plus le cas lorsqu'il écrira plus tard *Les Lois*, dont l'argumentation se déroule sur un autre plan, un plan pragmatique qui n'est plus du tout celui de l'utopie avec sa dimension de spéculation purement théorique. Ceci jette une nouvelle lumière sur la nature de l'utopie : cette nature serait par essence métaphorique. Si on ne peut se passer d'utopies, c'est parce qu'on a besoin de métaphores pour penser le réel, et non seulement pour se divertir, c'est-à-dire pour se procurer les moyens d'une facile évaison, par définition inutile et privée d'effets : c'est dans cette perspective que, dans *L'idéologie et l'utopie*, Ricoeur entreprendra de justifier la démarche suivie par la conscience utopique. Sous les apparences d'une diversion, l'utopie reconduirait donc en direction du réel par une voie détournée, ce qui pose

la question de savoir quel type de réel elle vise alors, et si, avec les moyens dont elle dispose, elle parvient effectivement à le rejoindre.

Pour mieux préciser la nature métaphorique de l'utopie, il faut prendre en compte le fait qu'elle est expressément construite comme une fiction, sous la responsabilité de son auteur, ce qui explique qu'elle ait pu à un moment fonctionner, essentiellement aux 17^e et 18^e siècles, avec le statut d'un genre littéraire à part entière qui a donné lieu à une véritable production en série. Si l'utopie est, comme l'écrit Platon, « celle qui se trouve dans des discours » (*é en logos keimené*), c'est parce qu'elle est élaborée en mots, rédigée aussi soigneusement qu'il est besoin pour pouvoir disposer du type particulier de fiabilité dont jouit, au niveau qui est le sien, une composition verbale, avec les caractères propres à ce que Searle, en s'appuyant sur une tradition qu'il fait remonter à Frege, appelle dans *Les actes de langage* (Ie partie, chap. 4) une « expression référentielle ». Pour être valide une expression référentielle doit, selon Searle, satisfaire à un axiome d'existence (« ce à quoi l'expression réfère existe ») et à un axiome d'identité (« ce qui vaut pour le contenu auquel l'expression réfère vaut pour tout contenu de même nature »). Qu'en est-il alors pour des expressions se rapportant à des êtres de fiction, comme par exemple Utopus, le fondateur de l'Utopia dont More raconte, avec le plus grand sérieux, la fabuleuse histoire ? Peut-on leur reconnaître le caractère d'expressions référentielles, satisfaisant comme telles aux deux précédents axiomes ?

Pour ce qui est de l'axiome d'existence, Searle donne la réponse suivante :

« On peut faire référence à des êtres en tant que personnages de fiction précisément parce qu'ils existent dans le monde de la fiction. » (*Les actes de langage*, trad. fr., éd. Hermann, 1972, p. 122)

Ce monde de la fiction est conventionnel, donc artificiellement construit : à ce point de vue, il n'est pas à proprement parler réel ; mais cela n'empêche qu'il puisse donner lieu, au sens propre de la formule « donner lieu » par lequel elle signifie rendre possible une localisation, à des existences susceptibles d'être référées correctement, même s'il s'agit d'existences marginales par rapport à celles qui peuplent le monde normal. Ces existences parasites, - on pourrait les nommer des existences entre guillemets -, bien qu'elles ne soient pas des existences vraies, n'en sont pas moins de vraies existences, dans la mesure où elles sont soumises à certains rapports de nécessité auxquels elles ne peuvent se soustraire, ce qui a pour conséquence qu'on ne peut leur attribuer n'importe quelle propriété, donc forger n'importe quel énoncé à leur propos. Pour reprendre l'exemple donné par Searle, si l'expression « Sherlock Holmes portait un chapeau de chasseur » est parfaitement susceptible de prendre une valeur référentielle dans le monde de fiction auquel appartient Sherlock Holmes, où on peut le « voir » adopter les déguisements les plus divers, cette autre formule, « Mme Sherlock Holmes portait un chapeau de chasseur », n'en a *a priori* aucune, car, dans le monde de fiction où il « existe », Sherlock Holmes est rivé à son statut de célibataire endurci, qu'on peut à la rigueur imaginer troublé, surtout s'il est sous l'emprise de puissants stupéfiants, par les beaux yeux d'une jeune héritière en péril ou d'une séduisante et dangereuse espionne, mais qu'il est impensable de se représenter durablement uni à une personne de l'autre sexe qui viendrait l'arracher aux habitudes en usage dans la maison de Backer Street, dont on peut dire qu'elles font partie de son personnage et qu'elles lui collent à la peau.

Pour ce qui est de l'axiome d'identité, les choses s'avèrent plus délicates, car, dans le monde de la fiction, les critères qui rendent possible l'identification font défaut, ou du moins ne fonctionnent que de manière floue, ce qui est une conséquence du caractère artificiel de ce monde : si Conan Doyle a pu faire paraître un livre au titre aussi inattendu que « La résurrection de Sherlock Holmes », dans lequel, sur la pression insistante de ses lecteurs, il faisait revenir son héros du royaume des morts où l'avait propulsé sa lutte avec l'infâme Moriarty pour le lancer dans de nouvelles aventures, rendues plus bouleversantes encore par le fait d'être vécues par une espèce de fantôme, on ne s'imagine pas qu'il puisse avoir publié, sous peine de retirer tout sérieux à sa démarche, un ouvrage intitulé « Le mariage de Sherlock Holmes », privant ainsi son personnage de sa crédibilité ; cependant, il ne serait pas impensable qu'un tel sujet soit traité dans un esprit de provocation par un plagiaire ou un parodiste dépourvu de scrupule, s'amusant, pour rire, pour voir, à plonger l'illustre personnage, auquel son succès a fini par conférer un caractère quasi officiel,

dans une aussi improbable expérience, dont les détails ne pourraient être que des plus croustillants, ce qui donnerait lieu d'espérer que la publication en question puisse atteindre des tirages élevés et rendrait ainsi l'entreprise hautement rentable : bien sûr, l'initiateur de cette scandaleuse entreprise prendrait le risque de s'exposer à des poursuites pénales initiées par les exécuteurs testamentaires de l'inventeur du personnage, censé exercer à son égard un droit de propriété moral, risque annulé lorsque, le temps ayant passé, celui-ci sera entré, le plus légalement du monde, dans le domaine public, ce qui autorise, en principe, à raconter tout et n'importe quoi à son sujet ; mais alors resterait pendante la question de savoir si c'est bien « le même Sherlock Holmes » qui vit les épisodes relatés dans « Le chien des Baskerville », alors affectés par contraste d'un haut degré de nécessité, et ceux frauduleusement imaginés par l'auteur de ce scandaleux, à tous égards douteux, « Mariage de Sherlock Holmes », ou bien s'il ne s'agit pas d'un imposteur qui se fait passer indûment pour lui et qu'il faut de toute urgence démasquer. De même, après tout, rien n'empêchera un jour, quelque un de particulièrement malintentionné de composer un album sur « La vieillesse de Tintin », alors que dans le monde de fiction où il a été créé et duquel on ne voit pas comment il pourrait s'extraire, cet attachant personnage doit rester éternellement jeune. D'où l'on peut conclure que les êtres entre guillemets qui prennent place dans des mondes de fiction, s'ils peuvent satisfaire à l'axiome d'existence, sous condition d'un réaménagement des conditions d'application de celui-ci, peuvent ne pas satisfaire tout à fait à l'axiome d'identité, ce qui affecte leur réalité d'un certain degré de contingence, celle propre à des êtres disposant d'une identité à la carte, donc pour une part incertaine et sujette à discussion : la fiction, étant élaborée par un auteur, est livrée à l'arbitraire de celui-ci, même s'il est incité par la nature même de son entreprise à ne pas en abuser, ce qui n'empêche cependant que, à son insu, certains débordements puissent à un moment ou à un autre se produire qui dénaturent son entreprise.

Que faut-il retenir de cette analyse ? Que les êtres de fiction sont soumis à un certain nombre d'obligations, même s'ils peuvent à l'occasion ne pas respecter celles-ci, ce qui d'ailleurs est également le cas des êtres qui subsistent dans le monde réel, où les questions liées à l'identité, comme celle de savoir « qui est qui ? », ne sont pas toujours tranchées avec la netteté désirée. Cette leçon s'applique-t-elle à l'utopie ? Jusqu'à quel point celle-ci est-elle soumise aux règles de la fiction ? On peut considérer que, non seulement elle suit ces règles, mais elle en rajoute sur leur caractère d'obligation, dans la mesure où elle tend à plier ses constructions à des contraintes allant dans le sens de leur rationalisation maximale, ceci en vue d'empêcher toute confusion possible avec l'atopie, ses fantaisies débridées et ses dérives. Les utopies sont, nous l'avons vu, soumises à un principe de fermeture qui en accentue la systématisme : si elles s'éloignent de la vie courante, c'est par leur absolue rigueur, qui justifie que soit portée contre elles l'accusation de formalisme. Cette exigence de rigueur revêt une forme paradoxale dans la mesure où elle donne lieu à une exposition frontale, immédiate, sans détours, dispensée comme telle de la nécessité de se justifier, puisque comme le remarque justement P. F. Moreau, « le propre de l'utopie est de donner à voir ses concepts, non de les expliquer » (*Le récit utopique*, p. 81) : la relation utopique constate, avec un maximum de précision, davantage qu'elle n'évoque à distance, en laissant ouverte une certaine marge d'indécision ; si elle se réfère aux normes d'un devoir-être, elle en fournit une version de part en part naturalisée, du fait qu'elle les exhibe dans la forme d'une fiction vécue en direct. En dépit de cette singularité, qui en fragilise la manifestation, cette exigence de rigueur n'en est pas moins incontournable, non négociable, dans la mesure où c'est elle qui garantit le statut autonome de l'utopie, par lequel elle fonctionne comme un monde à part, que son exceptionnalité même protège des désordres de l'existence courante.

Cette autonomie a des conséquences importantes pour ce qui concerne le rapport paradoxal que le récit utopique entretient avec la temporalité : ce récit fait un minimum de place à des événements. Plus précisément, il ne retient dans le cadre de sa narration que deux types ciblés d'événements qui ne peuvent se produire que ponctuellement : d'une part, l'acte fondateur qui a donné naissance au monde utopique, comme par exemple, chez More, la décision d'Utopus de faire disparaître l'isthme qui reliait sa terre au continent, ce qui a fait d'Utopia une île sur laquelle, tout risque de perturbation étant écarté dès le départ, peuvent se perpétuer des formes d'organisation de

l'existence individuelle et surtout collective à nulle autre pareilles ; d'autre part, l'imprévisible accident de parcours qui a rendu possible l'intrusion, *a priori* exclue, d'un observateur étranger au monde propre de l'utopie, dont, ayant percé le mystère dont elle s'entoure, il est amené, surpris, voire même stupéfié, à constater les étonnantes particularités, ce qui l'incite à en effectuer une précise relation qui en répand la nouvelle à l'extérieur et confère à ce monde réservé une certaine reconnaissance, en l'arrachant au secret dont l'avaient doté les conditions de sa naissance. A part ces deux événements exceptionnels, dans le monde de l'utopie il ne se passe rien, du moins rien d'autre que la répétition sempiternelle des lois qui en soutiennent le système : en effet, celui-ci, une fois mis en route, s'oppose à toute espèce d'initiative qui viendrait en compromettre le fonctionnement réglé. C'est pourquoi le « récit » utopique, plus que sur la narration, s'appuie sur la description : il peut à la rigueur constituer une enclave dans le cadre d'un roman, mais son esprit est en lui-même tout sauf romanesque, dans la mesure où il a très peu de choses à raconter, au sens où raconter se rapporte à des événements. Dans ces conditions, on peut se demander si l'utopie n'est pas trop rationnelle pour être réelle, ce qui est la rançon de son affirmation d'un radical devoir-être, qui la condamne à faire l'impasse sur les contradictions du monde concret, où l'accord sur les principes n'est jamais totalement garanti, ce qui permet que des événements inopinés ne cessent de s'y produire, de manière tendanciellement illimitée. De là le soupçon que l'utopie pourrait se séparer de la réalité, non par défaut mais par excès : elle en fait trop, ou plutôt elle en veut trop pour être viable, au sens où les compromis sur lesquels se bâtit la vie réelle sont viables, plus ou moins, avec une marge d'écart que l'utopie ne tolère pas, d'où son caractère contraignant, qui risque d'entrer en contradiction avec le projet libérateur qui l'anime, un nouveau dilemme que nous examinerons plus tard.

Si l'utopie n'est ni impossible, comme l'est l'atopie, ni réelle, au sens de ce qui est provisoirement donné dans les faits et est comme tel sujet en permanence à révision, faut-il dire alors qu'elle appartient à la région, à première vue intermédiaire entre être et non-être, du possible ? Les mondes de l'utopie sont-ils de l'ordre des mondes possibles, créés par le calcul et ne disposant par là que d'une valeur hypothétique, dont parle Leibniz ? Leibniz déclare lui-même de l'utopie, dont le genre narratif était fort à la mode de son temps :

« Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles sans péché et sans malheur, et on en pourrait faire comme des romans, des utopies, des Sévarambes, mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre. » (*Essais de Théodicée*, I, par. 10, éd. GF Flammarion, p. 109).

« Inférieurs en bien au nôtre », les mondes possibles de l'utopie, comme celui des Sévarambes imaginé à la fin du XVII^e siècle par Denys Vairasse, un classique du genre, le sont dans la mesure où ils ne satisfont pas au principe de raison suffisante qui pondère leur caractère formellement rationnel en les soumettant à la règle de mesure réciproque qui permet d'élire parmi ces mondes celui qui, non seulement serait éventuellement digne d'exister en raison de ses qualités propres, mais est effectivement le meilleur de tous, ce qui suffit pour qu'il accède à l'existence, alors que cet accès est refusé aux autres mondes auxquels il est préféré. De cette manière, si l'utopie reste livrée à l'arbitraire de l'imagination, un arbitraire qui est d'ailleurs tout sauf déréglé, ce n'est pas parce qu'elle est trop idéale, ce qui d'emblée creuserait une distance entre elle et la réalité, mais, selon Leibniz, parce qu'elle ne l'est pas assez, c'est-à-dire parce que son idéalité, ordonnée de manière simpliste, n'est pas suffisamment calculée pour être viable, et en conséquence légitimée dans les faits : c'est seulement en apparence qu'elle se présente chargée d'un surcroît de rationalité, car de fait elle devrait être encore mieux raisonnée, au point de vue du principe de raison suffisante, condition pour qu'elle accède à la nécessité irrécusable qui caractérise l'organisation infiniment complexe propre au monde réel, dont les élémentaires schémas élaborés par la voie de la fiction sont incapables de faire le tour de façon complètement détaillée.

Faut-il dire alors que le possible utopique a le statut d'une hypothèse en attente de sa confirmation, par laquelle elle deviendra le moment venu réalisable, du moins éventuellement, ce qui revient à en faire un réel en suspens, auquel font seulement défaut les moyens supplémentaires qui permettraient de le faire basculer hors du plan de l'imaginaire où sa représentation s'est initialement formée ? L'utopie disposerait alors d'une dimension projective, propre précisément à

un « projet » tourné vers l'avenir sur lequel il anticipe en effectuant la construction prévisionnelle, ce qui confirme sa vertu innovante, tendanciellement progressiste, au sens où, comme nous l'avons vu en suivant l'analyse de Mannheim, la représentation du progrès repose sur l'anticipation d'un avenir différé. Mais, pour qu'il en soit ainsi, il faudrait admettre que l'utopie contient dans son concept la dimension de la réalisabilité, en contradiction avec le principe d'autosuffisance qui la caractérise par ailleurs et exclut qu'elle puisse s'ouvrir sur quoi que ce soit d'autre que ce qu'elle énonce en propre. S'applique ici la remarque proposée par P. F. Moreau, qui a déjà été commentée :

« 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. » (*Le récit utopique*, p. 98)

D'où Moreau conclut que l'utopie n'est rien d'autre que la mise en forme d'une position théorique ayant pour objet le monde présent dont elle fixe les normes, et non la présentation anticipée d'un autre monde susceptible d'exister dans le futur, ce qui exclut que cette position soit soumise à la condition d'un passage à la pratique qui en compromettrait le caractère de part en part théorique. Au fond, se retrouve ici la même aporie qu'à propos de la notion de précurseur, dont la valeur est rétroactive, en sens exactement inverse de l'antécédence qu'évoque, de manière trompeuse, le terme dont on se sert pour la désigner : c'est toujours après coup, et dans un contexte différent, qu'on accole cette étiquette à des attitudes que, sur le moment, on n'aurait pu y conformer sans en tordre la portée. C'est pourquoi ce n'est qu'en apparence, par exemple sur la base d'un rapprochement superficiel avec le type de spéculations développées dans le cadre de la science-fiction, un genre littéraire qui n'a en réalité pas grand chose à voir, sinon rien à voir du tout, avec celui de l'utopie, que le discours utopique se voit accorder une dimension, comme on dit, « futuriste », tournée vers un nouveau monde à venir dont elle assurerait à l'avance, de manière prémonitoire, la promotion : en fait, ce que vise ce discours, c'est bien ce monde-ci, considéré dans son actualité, dont il cherche à mettre au jour les racines, en vue de le pérenniser, selon la vision rectifiée, améliorée, qu'il en propose. Ce à quoi l'utopie a affaire, au-delà du réel, c'est au réel du réel, c'est-à-dire encore au réel, sur la nécessité duquel elle renchérit

On peut reprendre cette discussion en en généralisant la portée de la façon suivante : le possible n'est-il que du réel en puissance, tel qu'il est donné, sur un mode intermédiaire entre le « déjà » et le « pas encore », avant de parvenir à exister en acte ? C'est cette conception du possible que Bergson a radicalement critiquée dans une conférence donnée à Oxford en 1920, que le jeune Georges Bataille alors attaché culturel à Londres a peut-être entendue en direct et qui a pu l'inspirer ? Le texte de cette conférence dont le thème était « Le possible et le réel » a été ensuite publié et repris dans *La pensée et le mouvant* : son argument principal est que la conception du possible comme anticipation du réel dénie toute capacité créatrice à la temporalité, du fait qu'elle admet qu'il soit permis de préjuger de ce qui va advenir avant même que ce soit arrivé, comme si rien ne devait pouvoir se passer dans l'intervalle. Nous avons déjà remarqué que le récit utopique met précisément en oeuvre une telle représentation du temps, où ne se produit plus aucun événement qui viendrait troubler la répétition mécanique du système, une fois celui-ci mis en place : l'utopie est fabriquée de telle manière qu'elle abolit toute créativité, c'est-à-dire la possibilité qu'advienne quelque chose qui n'était pas prédéterminé à l'origine ; et au fond ses anticipations ne sont rien d'autre que des manières de figurer cette prédétermination, propre à un système qui n'avance qu'en revenant inlassablement à son point de départ dans lequel sa nécessité se trouve concentrée et avec lequel il aurait épuisé d'un coup toutes ses capacités d'innovation. Par là même se trouvent démenties les prétentions créatrices de l'utopie, dont le mouvement fondamental est en fait celui d'un retour vers sa source, ce qui fait qu'il tourne inlassablement en rond, sans percée envisageable vers quoi que ce soit de vraiment différent qui viendrait compromettre la régularité, la permanence, et qui relèverait de la logique de l'événement. L'utopie, vue sous cet angle, ressasse davantage qu'elle ne prépare.

On serait donc mieux inspiré en retournant le rapport du possible au réel, et en posant que c'est le réel qui va vers ses possibles et se projette en eux, comme le suggère Bergson dans sa conférence :

« Au fond des doctrines qui méconnaissent la nouveauté radicale de chaque moment de l'évolution il y a bien des malentendus, bien des erreurs. Mais il y a surtout l'idée que le possible est *moins* que le réel, et que, pour cette raison, la possibilité des choses précède leur existence. Elles seraient ainsi représentables par avance ; elles pourraient être pensées avant d'être réalisées. Mais c'est l'inverse qui est la vérité. Si nous laissons de côté les systèmes clos, soumis à des lois purement mathématiques, isolables parce que la durée ne mord pas sur eux, si nous considérons l'ensemble de la réalité concrète ou tout simplement le monde de la vie, et à plus forte raison celui de la conscience, nous trouvons qu'il y a plus, et non pas moins, dans la possibilité de chacun des états successifs que dans leur réalité. Car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit. Mais c'est ce que nos habitudes intellectuelles nous empêchent d'apercevoir. » (*La pensée et le mouvant*, 31^e éd., PUF, 1955, p. 109-110)

Il n'est pas nécessaire d'être bergsonien pour prendre au sérieux cette thèse, la meilleure réfutation possible au fond de l'argument ontologique dans sa forme traditionnelle qui consiste à déduire l'existence réelle de sa possibilité essentielle. Si « le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit », c'est que le possible est une rétroaction du réel et non son anticipation projective :

« En jugeant que le possible ne présuppose pas le réel, on admet que la réalisation ajoute quelque chose à la simple possibilité : le possible aurait été là de tout temps, fantôme qui attend son heure ; il serait donc devenu réalité par l'addition de quelque chose, par je ne sais quelle transfusion de sang ou de vie. On ne voit pas que c'est tout le contraire, que le possible implique la réalité correspondante, avec, en outre, quelque chose qui s'y joint, puisque le possible est l'effet combiné de la réalité une fois apparue et d'un dispositif qui la rejette en arrière. L'idée, immanente à la plupart des philosophies et naturelle à l'esprit humain, de possibles qui se réaliseraient par une acquisition d'existence, est donc illusion pure. » (id., p. 11-112).

C'est précisément cet effet illusoire que rejoue à sa façon le dispositif utopique, qui présente le monde comme un résultat ou une application de son idée, en faisant formellement l'impasse sur le fait que cette idée a été tirée de la réalité du monde existant, dont elle ne fait qu'extraire une vue idéalisée et modélisée, ce qui, nouveau paradoxe, fait du « modèle » une copie, une imitation. Comment comprendre alors que cette vue idéalisée, peut-être édulcorée, puisse constituer, comme le déclare Bergson, un « plus » par rapport au réel à partir duquel elle a été obtenue ? N'est-elle pas plutôt le réel « moins » quelque chose, ce quelque chose qui fait qu'il n'est pas seulement, tel que le présente son dépassement formel, possible, mais du possible réalisé ? Mais, formuler cette objection, c'est passer à côté du fait que, ce que l'argument de Bergson récuse sur le fond, c'est précisément l'idée de « possible réalisé », formule tautologique qui oublie que le possible est toujours, quoique présenté différemment, du déjà réalisé, et non seulement du réalisable en attente des moyens et des conditions qui le feraient passer dans l'existence.

Le meilleur moyen d'échapper à de telles apories est peut-être de supposer, comme le fait Ricoeur, que le possible n'existe pas à part du réel mais est logé en son cœur, comme une sorte de négativité qui le travaille de l'intérieur et pousse à le voir sous un angle différent, non tel qu'il est en apparence, mais tel qu'il serait si on parvenait à en percer en profondeur la nature : il apparaît alors que cette nature est foncièrement, et non accidentellement, métaphorique, c'est-à-dire tournée vers autre chose, comme le fait apparaître l'intervention de l'imaginaire, pour autant que celui-ci ne remplisse pas seulement une fonction inoffensive d'évasion, mais joue un rôle constituant dans l'établissement du rapport que nous entretenons avec le réel. Si l'utopie est dérangeante, corrosive, c'est parce que les possibilités qu'elle évoque, bien loin de s'opposer à lui de l'extérieur, sont concomitantes au monde existant, dont elles révèlent certaines failles, donc une inadéquation à soi ; en enfonçant ainsi un coin dans ce qui existe actuellement, elle pousse dans le sens de sa transformation et non dans celui du maintien perpétuel de son identité : loin de se projeter vers un réel différent, dont elle donnerait par avance une libre représentation, elle correspond à la nécessité objective dans laquelle se trouve le réel tel qu'il existe actuellement d'effectuer un retour sur soi critique, qui le met à distance de son existence présente, inquiète ses certitudes acquises, perturbe son ordre donné, dans une perspective de délégitimation et d'excentration qui en remet en cause la cohésion. Si l'utopie se rapporte à un monde qui relève à la fois de l'ordre de l'être et de celui du

non-être, c'est parce qu'elle représente l'intervention du non-être à même la réalité de l'être, qui l'empêche de coïncider absolument avec telle ou telle de ses formes d'actualisation, et ainsi impulse son devenir : elle exprime, si on peut dire, une immanence de l'au-delà, quelque chose qui s'apparente à un travail du négatif, qui exploite les oppositions internes à la réalité de son objet dans le sens de sa transformation. S'applique ici parfaitement la formule de Brecht citée par Ernst Bloch, « *Etwas fehlt* », « Quelque chose manque », à laquelle il a été fait précédemment référence : quelque chose est là, qui manque ; entendons : quelque chose est là, qui n'est pas là ; son « là » est simultanément un « pas là », ce qu'exprime littéralement le mot « utopie ». L'*Utopie* de More s'achève sur ces mots, prononcés à la première personne par l'auteur de l'ouvrage :

« ... Je reconnais bien volontiers qu'il y a dans la république utopienne bien des choses que je souhaiterais voir dans nos cités. Je le souhaite, plutôt que je ne l'espère. » (éd. GF, p. 234)

Réflexion désabusée, où l'optimisme brille par son absence, qui résonne selon une tonalité paradoxalement « réaliste », s'agissant d'une réalité à la fois improbable et introuvable comme l'est celle de l'utopie : ce paradoxe exprime la nécessité de l'utopie, qui est là tout en n'étant pas là, qui est là de n'être pas là, sous la forme surprenante d'une présence absente ou d'une absence présente. Pourquoi l'utopie est-elle « utopique », en ce sens qu'elle n'est nulle part réalisée, ni même vraisemblablement réalisable ? Ceci constitue une énigme, voire même, pour l'intellect qui, sans y parvenir, cherche à la percer, un scandale, un incompréhensible mystère.

S'il en est ainsi, il est impossible de continuer à soutenir que l'utopie consiste en une pure spéculation théorique, totalement décollée des faits et se déployant dans un espace de libre invention. Car elle possède aussi la dimension de l'agir, dans la mesure où elle exprime la nécessité de ce mouvement de transformation qui, déjà amorcé sur le plan où il doit se produire, ne relève pas de son initiative arbitraire. C'est sur ce caractère pratique de la fonction utopique que Mannheim appuie l'analyse développée dans la première partie de l'étude qu'il consacre, dans *Idéologie et Utopie*, à « la conscience utopique », étude dont nous avons déjà commenté la seconde partie, qui reconstitue l'histoire des successives figures de l'utopie, dont la trajectoire d'ensemble correspond, selon lui, à un processus d'auto-destruction ou d'auto-dévoration de l'utopie la conduisant vers son extinction inévitable, sous la forme de sa totale absorption dans le réel. La question que se pose Mannheim dans la première partie de son étude, qui est intitulée « Essai de clarification des phénomènes fondamentaux : utopie, idéologie et le problème de la réalité », est en gros la suivante : étant donné que l'utopie se caractérise par sa non-coïncidence ou sa non-congruence avec l'être tel qu'il est donné, dont elle s'écarte systématiquement, comment peut-elle satisfaire à l'obligation fondamentale de « solidarité avec l'être » qui est par ailleurs la condition d'existence de toute pensée ? Comment une non-solidarité peut-elle, sans contradiction, exprimer le fait d'être solidaire ? Si on réduit l'utopie au statut d'un discours théorique disposant d'une valeur représentationnelle par laquelle il se contente d'évoquer d'autres mondes que celui qui existe réellement, on justifie la possibilité pour la pensée, sous les espèces de la pensée utopique, de se soustraire aux lois du réel et de se développer librement face à lui sur un plan différent qui serait un plan d'irréalité, ce qui serait la garantie de son autonomie. Alors que, si on restitue à l'utopie sa dimension pratique d'intervention, qui la met à nouveau en prise avec le réel, car on ne voit pas où pourrait se situer son intervention si ce n'est dans ce monde-ci, on se donne les moyens de voir les choses tout autrement. On en vient alors à considérer que l'utopie n'est pas en rapport avec « le » réel en général, dont elle se détacherait une fois pour toutes dans l'absolu, mais se définit toujours relativement à un réel historiquement déterminé, dont elle exhibe les insuffisances, ce qui entretient l'incitation à le transformer au lieu de le laisser tel qu'il est.

L'*Utopie* de More, à laquelle Mannheim aurait pu faire référence pour conforter sa thèse, en fournit une bonne illustration. La partie de l'ouvrage rédigée en premier, qui en a constitué la seconde lorsqu'il est parvenu à sa forme définitive, est consacrée à une présentation détaillée de la civilisation utopienne, d'où il ressort qu'elle satisfait aux conditions idéales d'une organisation sociale parfaite faisant prévaloir en tous points l'intérêt public commun sur les intérêts privés. C'est Erasme, paraît-il, qui, dans la perspective d'une publication de ce texte, a conseillé à More de ne pas asséner une telle exposition sans préparation, à nu en quelque sorte, mais de la faire précéder

d'un autre développement faisant transition, consacré à l'état actuel de la civilisation, avec ses insuffisances et ses maux, ce qui correspond à la première partie de l'ouvrage dans sa forme définitive, partie rédigée sous forme de dialogue réunissant des personnages réels, More lui-même ainsi que Pieter Gillis, un proche d'Erasmus qui l'avait accueilli au moment de son ambassade en Flandres, et un personnage imaginaire, Raphael Hythlodée, qui aurait eu l'occasion de séjourner en Utopie, présentateur de la relation orale où sont exposées les étonnantes particularités de cette civilisation : la vision utopique se trouvait ainsi remise en perspective, dans le cadre d'une entreprise comparatiste permettant d'en relativiser la nature, au lieu de la laisser paraître comme subsistant complètement à part, sans aucun lien avec ce qui existe, à la manière d'un bloc d'absolu tiré directement du néant et livré tel quel, dans son extraordinaire et à la limite choquante singularité, sur le mode d'une fiction formelle, sans aucune attache au réel. Le livre paru en 1516, et qui a connu aussitôt une assez considérable diffusion, a pu ainsi jouer sur l'effet de contraste dû à la mise en regard entre ce qui pourrait ou devrait exister, en un lieu indéterminé, ce qui l'apparente à un « nulle part », et ce qui existe effectivement ici et maintenant. C'est donc de l'Angleterre de son temps, et très concrètement de la manière dont y sont produites, distribuées et exploitées les richesses, dans le cadre installé par le régime de la propriété, avec tous les conflits entre particuliers dont il est potentiellement porteur, que parle indirectement l'utopie imaginée par More, qui, en raison de ses importantes responsabilités judiciaires et politiques, était mieux placé que personne pour avoir connaissance des graves problèmes posés par l'état de son pays, dont la société utopique offre une représentation inversée où ses défauts sont systématiquement corrigés : le bien y prend la place précédemment occupée par le mal, qui en offre une sorte d'image en creux, à la manière d'un négatif photographique. L'utopie se présente ainsi comme la réponse apportée à une question qui vient du réel lui-même, ce qui ne nécessite d'ailleurs pas que cette réponse ait à faire la preuve de sa réalisabilité. On comprend que, dans un tel contexte, l'utopie ait pu remplir un rôle de critique politique et sociale, en vertu duquel son « nulle part » se trouve d'une certaine façon relocalisé dans l'environnement matériel auquel il fournit, en contrepoint, une alternative compensatoire, ce qui le charge de réalité, tout en le libérant de l'obligation de s'identifier au réel. C'est pourquoi il est inapproprié de décontextualiser une entreprise comme celle de More, en en faisant un « modèle » valant idéalement pour d'autres systèmes historiques de référence, ce à quoi on est conduit par exemple lorsqu'on installe ce modèle dans la position de précurseur des utopies sociales du XIXe siècle, alors qu'en fait il parle de tout autre chose. Le mieux, pour évacuer cette tentation, est de renoncer à considérer l'utopie comme un modèle formel, c'est-à-dire comme un programme à la recherche des moyens de son application dans la réalité, en prenant conscience du fait qu'il est d'emblée, à sa manière, appliqué, comme l'est l'envers d'une feuille de papier à son endroit, à cette réalité même en vue de laquelle il a été configuré. Ceci n'empêche pas que, une fois déposée la tentation de la considérer comme un modèle transposable à l'identique dans d'autres contextes, l'utopie puisse, en raison même de sa bizarrerie, de son inquiétante étrangeté, et des effets de contraste qu'elle provoque, stimuler des réflexions prenant place dans le cadre d'actualités différentes de celle qui a constitué son origine.

Pour en revenir au contexte très particulier dans lequel est née la spéculation utopique, à savoir le monde de la toute première Renaissance, il coïncide avec le moment où le voyage constitue une expérience intellectuelle d'une intensité sans pareille : de ce monde, les explorateurs ne cessent de remodeler les contours, ce qui oblige en permanence à en redessiner les cartes ; l'inconnu et le connu s'y côtoient et d'une certaine manière communiquent, ce qui, sans mettre fin à leur opposition, les situe dans le prolongement l'un de l'autre à l'intérieur d'un même espace dont les frontières ne sont pas une fois pour toutes tracées, et rétablit par là entre eux, sur fond d'indécision, une sorte de liaison. Il faudra attendre l'époque classique pour que soit installée, dans la première moitié du XVIIe siècle, une limite nettement tranchée, et en principe infranchissable, entre l'imaginaire, ou le légendaire, et le réel : alors, don Quichotte sera décrété fou pour n'avoir pas respecté cette limite ; alors, l'utopie sera expulsée du réel dans lequel elle était antérieurement enclavée, même si sa situation ne s'y trouvait pas précisément déterminée. Non sans ironie, More, qui se présente comme le rapporteur objectif de la relation qui lui aurait été communiquée par

l'intermédiaire de Raphael Hythlodée, ce voyageur imaginaire seul à avoir séjourné en Utopie, remarque :

« Nous avons négligé de lui demander, et il n'a pas pensé à nous dire, dans quelle partie du monde Utopie est située. Je donnerais beaucoup pour racheter cet oubli, car j'ai quelque honte à ignorer dans quelle mer se situe l'île au sujet de laquelle j'ai tant à dire. » (éd. GF, p. 76).

Étonnante négligence, en effet ! Elle permet d'accréditer l'idée que, bien qu'on ne sache pas où, du moins pour le moment, l'île d'Utopie n'en a pas moins sa place quelque part dans le vaste monde où subsistent encore suffisamment de terres ignorées pour qu'on puisse ainsi lui attribuer une localisation dont l'identification demeure en suspens. Le seul renseignement au sujet de son emplacement que More, par la bouche de Raphael, est le suivant :

« Ce nouveau monde ... est séparé du nôtre par l'équateur et bien davantage encore par la différence des coutumes et des mœurs. » (éd. GF, p. 199)

Ce qui suggère qu'il se situe dans l'autre hémisphère, l'hémisphère sud, celui qui reste encore en grande partie à explorer, et où les choses, on peut le penser, doivent se passer de façon complètement différente de celle à laquelle on est habitué.

Joue donc ici, sous un angle différente, la distinction entre utopie et atopie que nous avons déjà mentionnée : le délire atopique, mu principalement par le principe de plaisir, correspond à une fuite du monde réel, dont, avec une déconcertante facilité, il évacue en bloc toutes les contraintes en se libérant une fois pour toutes de l'obligation de rendre des comptes, ce qui lui confère une portée exclusivement ludique ; alors que l'utopie représente, sous une forme raisonnée, et peut-être même excessivement raisonnée, un effort de retour en direction du réel dont le principe doit se trouver dans le réel lui-même et non hors de lui, ce qui justifie sa dénomination de principe de réalité, jouant dans une perspective où l'utile doit prévaloir sur l'agréable et le divertissant. Cette manière de voir est ainsi résumée par Mannheim :

« Le concept d'utopie ici retenu nous semble, sous cet angle, le plus compréhensif. Tout d'abord, il s'efforce de prendre en compte le caractère dynamique de la réalité effective en ce qu'il ne prend pas son départ en un être en général, mais dans un être concrètement, socio-historiquement déterminé, en transmutation constante. Il s'efforce ensuite de trouver un concept d'utopie échelonné selon ses qualités historiques et sociales ; enfin, il cherche à maintenir séparés l'un de l'autre l'utopique « relatif » et l'utopique « absolu ». » (*Idéologie et Utopie*, trad. fr., éd. de la Maison des Sciences de l'homme, 2006, p. 164)

On comprend alors pourquoi Mannheim tient tant à aborder les problèmes de l'utopie par le biais de son histoire, et se méfie d'une approche structurale de ceux-ci qui tend à en figer la manifestation : c'est que, pour lui, il n'y a d'utopie qu'historique, ce qui restitue à celle-ci une inscription relative dans le réel dont elle ne peut se détacher absolument. De ce point de vue la rupture avec le régime ordinaire de la temporalité qu'affiche la forme utopique n'est qu'apparente : en réalité, elle est entièrement soumise à la loi du temps historique, même si elle en donne une présentation artificiellement inversée. Dans une perspective assez voisine, A. L. Morton soutiendra :

« L'Utopie anglaise, c'est, si l'on veut, l'image reflétée, plus ou moins déformée, de l'Histoire anglaise. » (*L'utopie anglaise*, trad. fr., éd. Maspero, 1964, p. 9)

En dépit de sa prétention à instituer un autre monde, subsistant complètement à part du monde existant, l'utopie ne fait rien d'autre que révéler un envers caché de ce dernier, dont elle exhibe des faces différentes, précisément en vue de faire ressortir au grand jour les oppositions internes qui le travaillent et en défont la cohésion manifeste : en donnant cours à une insatisfaction, comme l'énonce la formule « *Etwas fehlt* », « Quelque chose manque », donc en offrant un moyen de s'exprimer au besoin de nouveauté et de changement qui est appelé par un certain état actuel de la société, elle contribue à sa dislocation, préalable à sa recomposition sous d'autres formes. Il faut donc prendre en compte le fait que, contrairement à ce qu'elle paraît déclarer, l'utopie ne prescrit pas le changement pour le changement, dans l'abstrait, donc de manière purement théorique mais dégage la perspective de transformations concrètes, prenant place pratiquement dans le contexte socio-historique qui lui fournit les matériaux de sa réflexion. En usant d'un autre langage, on pourrait dire que l'utopie, si sa nature est comme nous l'avons dit métaphorique, est une métaphore du présent, c'est-à-dire qu'elle a toujours une valeur d'actualité, en ce sens qu'elle doit se rapporter à une situation historique déterminée dont elle se contente d'effectuer une transposition fictionnée :

par là, elle indique ce qui, venu des profondeurs de cette actualité à laquelle elle se rapporte et dont elle ne peut être détachée, provoque le transport – métaphoriser, c'est en effet, littéralement, transporter –, de celle-ci au-delà de ses formes manifestes.

C'est la raison pour laquelle, et Mannheim accorde une considérable importance à cette thèse, l'utopie diffère de l'idéologie par son caractère nettement anti-conservateur : bien loin d'aller dans le sens du maintien de l'état présent, auquel elle offrirait ses garanties légitimes, elle tend à en promouvoir le changement, un changement rendu inévitable par les insuffisances propres à cet état dont elle assure la révélation dans une perspective de délégitimation, en tout opposée à celle qui anime l'idéologie ; cette dernière développe en effet une tout autre forme de non-congruence avec l'être, par laquelle elle tire, non vers l'avant, comme l'utopie, mais vers l'arrière, dans le sens de la perpétuation de l'état existant, opposant ainsi ses pesanteurs à l'élan, à l'envol utopique. Il en résulte que, si l'utopie est amenée par sa logique même à faire retour vers le réel, c'est parce qu'elle est issue du réel, dont elle explore les tendances profondes au changement : le mouvement par lequel elle se tourne vers l'extérieur est aussi, et même avant tout, un procès d'intériorisation prenant la forme d'un auto-dépassement dialectique qui, au lieu de renvoyer dos à dos identité et différence, joue sur leur contradictoire unité. L'incitation au changement à laquelle l'utopie prête sa voix répond donc au devenir même de l'être, dont elle est une manifestation : c'est pourquoi il n'y a pas un modèle unique de l'utopie, dont elle n'aurait qu'à ressasser le message, l'allure générale de celui-ci étant fixée une fois pour toutes, sans qu'il ait à s'adapter aux conditions réelles du présent.

Disons cela encore autrement : il n'y a pas de discours utopique en soi, dont la détermination générique puisse être établie pour l'éternité ; mais l'utopie est toujours la réponse à une situation donnée, et c'est dans la perspective propre à celle-ci qu'elle se présente dans la forme de l'utopie, forme en conséquence relative. Ce qui caractérise une époque historique, c'est la lutte entre les forces tirant dans le sens de la conservation des formes d'organisation qui y dominent et celles qui, sur fond de résistance à cette domination, tirent au contraire dans le sens de leur modification : l'idéologie est au service des premières, l'utopie, à celui des secondes, dans des conditions où, ce qui existe, ce n'est ni l'idéologie en tant que telle, subsistant à part, ni l'utopie en tant que telle, subsistant elle aussi à part, et n'ayant à se soumettre qu'à ses règles propres, mais la relation réciproque entre ces attitudes de pensée antagoniques qui, en s'opposant, renvoient à un conflit dont les enjeux sont d'emblée incorporés au monde historique réel où ces attitudes prennent place. Mannheim en tire cette conséquence étonnante que l'utopie n'existe qu'au point de vue de l'idéologie, et réciproquement :

« La notion de l'Utopique, c'est toujours la couche dominante qui en décide, celle qui se trouve en coïncidence non problématique avec la réalité ontique existante ; la notion de l'Idéologique, c'est toujours la couche montante qui la détermine, celle dont les rapports existentiels avec la réalité ontique donnée sont tendus. » (p. 167).

L'idéologique et l'utopique ne sont perçus comme tels qu'au point de vue qui les sert actuellement à les contester, dans des conditions qui sont appelées par le devenir historique à se transformer. C'est pourquoi l'utopique d'aujourd'hui, c'est-à-dire ce qui est dénoncé comme tel par les tendances conservatrices à l'œuvre sur le moment, peut très bien devenir l'idéologique de demain, lorsqu'il sera apparu que les transformations dont il assurait la promotion correspondaient à un mouvement dont la nécessité étaient inscrite dans la réalité du devenir historique, ce qui a eu pour conséquence que ces transformations ont fini par se réaliser dans les faits, de manière à définir la structure organisationnelle propre à un nouvel état : c'est ainsi par exemple que le libéralisme, d'utopie d'hier, s'est transformé en l'idéologie de demain, tournée vers le passé et non plus vers l'avenir, et ceci, bien sûr, au prix d'une mutation, voire même d'un retournement complet de son contenu rationnel. Il n'y a donc pas de forme utopique qui puisse être isolée de son contenu, et de son contexte auxquels elle est au contraire liée intrinsèquement, et ceci d'autant plus que ce contenu et ce contexte sont indissociables d'une orientation pratique, caractérisée par sa plasticité, davantage qu'ils ne consistent en une configuration théorique, caractérisée par la systématisme de son organisation représentationnelle. Ce à quoi l'utopie a affaire, en effet, ce n'est pas à l'être en général dont l'ontologie traditionnelle tend à offrir une image massifiée, mais à l'être en devenir, qu'on ne peut appréhender, c'est-à-dire sur lequel on ne peut avoir prise, qu'en s'intégrant à son

mouvement, dont la trajectoire résout l'alternative de l'immanence et de la transcendance : de cet être en devenir, qui donne son objet à une ontologie pratique, l'utopie libère les tendances à aller au-delà de ses formes actuelles, tendances qui n'en sont pas moins incorporées à son état présent, dont elles sont l'émanation. S'applique ici à plein le retournement du rapport du possible au réel : si le possible se présente comme une anticipation du réel, c'est, comme le dit Bergson, non parce qu'il est moins que réel, mais parce qu'il est plus que réel, au sens de l'incitation à être encore plus qui propulse l'être au devant de lui-même.

En adoptant cette position, Mannheim est amené à minorer les aspects de l'utopie qui font d'elle la création personnelle de son auteur. Si l'utopie est une fiction, elle n'est pas une fiction comme les autres, dans la mesure où elle n'est pas la libre invention d'un créateur, dont l'imagination serait suffisamment féconde pour en tirer la configuration du néant ; car elle est tout sauf une création *ex nihilo*, qui serait une pure forme, dégagée de la relation à un contenu historique déterminé :

« Au sens où nous l'avons définie, une utopie efficiente ne saurait à la longue être la performance d'un individu, pour la raison déjà que l'individu isolé, de lui-même, ne peut torpiller un statut ontique socio-historique. C'est à la condition seulement que la conscience utopique de l'individu intercepte des tendances déjà présentes dans l'espace social et les traduise, à la condition qu'elle reflue sous cette forme dans le champ de conscience de couches tout entières chez qui elle se convertit en agir, c'est à ces conditions seulement que, à rebours d'un régime ontique établi, peut s'instaurer une réalité ontique réactive. » (p. 170).

C'est seulement si on la considère comme une représentation théorique fermée sur elle-même que l'on peut imputer l'utopie à une prise de position individuelle, de part en part conscience et explicite. Mais, la voir sous cet angle, c'est négliger le fait que l'impulsion à agir à laquelle elle correspond déborde les limites d'une telle prise de conscience particulière : si l'utopie prescrit un au-delà de l'état existant, c'est parce qu'elle est elle-même entraînée dans une dynamique de débordement qui l'emporte, au-delà de ce qu'elle énonce factuellement, en direction de la cible qu'elle vise, une cible qui, si elle est représentée sous une forme imaginaire, n'en est pas moins réelle, puisque sa nécessité se trouve inscrite dans les conditions historiques du moment en fonction desquelles elle est visée. C'est pourquoi il faut se donner les moyens de comprendre que l'utopie est « inféodée au social » (p. 171), ce qui est précisément la manifestation de sa solidarité avec l'être, au devenir duquel elle est incorporée.

Ce n'est pas tout, car si l'utopie présente, en dépit de ses modes arbitraires de manifestation, un caractère de nécessité, ce n'est pas seulement parce qu'elle est conditionnée historiquement et socialement, mais c'est aussi parce que, loin de constituer seulement un effet accidentel de ce conditionnement, elle en fait partie intégrante :

« Mais on peut aller plus loin et affirmer à bon droit que dans la mobilisation progressive des couches sociales leurs énergies de transformation historique ne s'activent que du fait de leurs liens de toujours avec les formes telles ou telles de l'utopie. » (p. 170).

L'utopie n'est pas seulement un élément d'appoint aux forces sociales de transformation qui portent vers l'avant le devenir de l'être, élément d'appoint dont ces forces pourraient à la rigueur se passer, mais elle est indispensable à ce mouvement dont elle ne peut être en aucun cas dissociée.

On peut cependant se demander si, emporté par le souci de renouer le lien de l'utopie avec l'être et ainsi de la soustraire au statut de possible ne disposant que d'une nécessité formelle, préoccupation qu'il parvient à satisfaire par le biais de la référence à la pratique, Mannheim ne pousse pas sa thèse jusqu'à un point de radicalité où elle rencontre ses limites, et, peut-être, se retourne en son contraire. Ce qui fait problème, ici, c'est l'affirmation selon laquelle les « énergies de transformation historique » entretiennent un « lien de toujours avec les formes telles ou telles de l'utopie ». Comment peut-on soutenir simultanément que l'utopie revêt des formes « telles ou telles » qui en modifient la nature, en déplaçant son point d'impact sur la réalité, - ce qui sera précisément le thème traité dans la seconde partie de l'étude sur la conscience utopique, consacrée à ses successives figures et à la logique propre de transformation à laquelle elles sont soumises -, et que l'utopie entretient un « lien de toujours » avec des forces révolutionnaires, ce qui fait hautement problème s'agissant de ce que Mannheim, dans sa typologie des figures de l'utopie, appelle l'utopie

conservatrice ? Que peut signifier la formule « lien de toujours » dans un contexte où tout en est en devenir, et où en conséquence rien n'existe pour toujours, du moins sous des formes identiques ? Cette difficulté se trouve accentuée par le fait que, de l'examen de l'histoire de la conscience utopique, Mannheim dégage la conclusion de son inévitable déclin : non seulement l'utopie est solidaire avec l'être dès son origine, dans la mesure où elle exprime un besoin révolutionnaire de transformation qui devient impossible à endiguer lorsque les rapports sociaux sont parvenus à un certain niveau de complexité, mais elle l'est aussi et surtout à l'arrivée, sous la forme cette fois de son absorption totale dans la réalité vis-à-vis de laquelle elle est de moins en moins capable de prendre distance, à moins d'un sursaut, représenté à l'époque contemporaine, sous la forme de l'anarchisme, par la résurgence des illuminations chiliastiques, ce qui relance à nouveau, mais dans des conditions qui ne peuvent plus être tout à fait les mêmes, le cycle de la conscience utopique.

Il y a donc un problème. On peut admettre que l'utopie, tout en revêtant les formes propres à la fiction, fasse face au monde réel bien qu'elle paraisse lui tourner le dos. Mais que veut dire au juste faire face au monde réel ? Dans l'esprit de Mannheim, il ne peut s'agir que d'une attitude de confrontation, qui ébranle les certitudes du donné, en faisant ressortir qu'elles sont au fond de fausses certitudes, rien de plus. Mais si cette attitude est seulement une posture théorique, exempte de l'obligation de justifier ses effets, c'est-à-dire d'en mesurer la portée effective, peut-elle maintenir une crédibilité ? Nous voyons ici émerger une nouvelle alternative, qui est celle des intentions et des œuvres, ou encore du droit et du fait. Soit l'utopie est maintenue sur un plan purement intentionnel ou programmatique, donc théorique, et alors elle peut se réclamer d'une valeur en soi, cette valeur en soi absolue dont a précisément entrepris de la dépouiller l'appréhension de son statut par le biais de la pratique. Soit elle relève effectivement de l'ordre de l'agir, et alors paraît incontournable la question de savoir sur quoi elle débouche dans les faits, c'est-à-dire quel type de pratique elle tend à promouvoir, à défaut de parvenir à la réaliser dans les faits. Ce nouveau dilemme est concrètement celui qui passe entre le projet libérateur, auquel répond généralement l'utopie qui s'attaque aux contraintes liées au maintien de l'état présent, et les effets potentiellement aliénants sur lesquels débouche, sur le plan même de sa forme, donc avant même d'avoir à être mise en œuvre, l'exposition de ce projet.

(à suivre)

©Pierre Macherey