

Mafpen de Créteil
14 novembre 1997

RASSEMBLER LA REALITE ET LA JUSTICE
Utopie et philosophie politique.

Benoît Spinosa

C'est dans une note du *Conflit des facultés* que Kant adresse une sévère mise en garde aux réalisateurs d'utopies : " Il est *doux* (...) d'imaginer des constitutions répondant aux exigences de la raison (notamment du point de vue du droit), mais il est *téméraire* de les proposer et *coupable* de soulever le peuple pour abolir ce qui précisément existe. "¹ Utopie amère où l'histoire s'ordonne à une fin supra-sensible qu'elle ne peut réaliser, une fin suprême (*Endzweck*) in-situable et qui, partant, ne peut pas être la cible d'une politique transitive.

" *L'Atlantica* de Platon, *l'Utopia* de Morus, *l'Oceana* d'Harrington et la *Severambia* d'Allais ont été successivement mises à la scène, mais on n'en a jamais seulement fait l'essai (mis à part le monstre manqué de la république despotique de Cromwell) (...) Espérer un jour, si tard que ce soit, l'évènement d'une création politique comme on l'envisage ici est un doux rêve ; on peut toutefois (...) *penser* qu'il est possible de s'en rapprocher toujours davantage. "²

Sans entrer dans les détails, on remarquera que Kant ne condamne pas définitivement tout point de vue utopique, mais qu'il en dissout la réalisation historique en réduisant le plan d'action à l'idée de perspective (" une perspective à perte de vue dans le temps "³). C'est moins l'utopie qu'un certain usage déterminant de celle-ci qui est ici récusé. Notons encore que pour Kant, l'utopie coïncide avec une série de textes : pas d'écart par rapport à Platon et intégration d'Harrington, qui d'ordinaire, n'est pas classé comme utopiste ; mention enfin de l'utopie paradigmatique du XVII^e siècle, celle de Denis Varaisse d'Allais, *Histoire des Sévarambes*.⁴ S'il fallait rendre raison de cette série à première vue étrange, on pourrait dire qu'à partir de deux auteurs-sources (Platon et More), Kant oriente le concept d'Utopie vers le roman politique (Vairasse) et le projet de Gouvernement (Harrington), avec une mention des risques d'application (Cromwell). C'est finalement, dans l'ensemble, une bonne synthèse : après avoir été un nom propre (au XVI^e siècle), l'utopie est devenue un genre littéraire (au XVII^e et XVIII^e siècles), avant de se transformer en manifeste politique explicite (XVIII^e siècle), pour devenir ensuite un concept polémique et une injure politique (au XIX^e siècle), conditions sans doute propices à son discrédit dans les contre-utopies contemporaines. Kant résume donc assez bien les déterminations du concept à son époque. S'il ne parle pas encore de fonction utopique, il en prépare la notion, sans toutefois perdre de vue le contenu des textes qu'il invoque et qu'il ne récuse pas.

Cependant, ne commet-il pas une erreur quand il affirme qu'aucune utopie n'a été essayée ? Celle de More a connu une tentative de réalisation dès 1528 par Vasco de Quiroga qui fonda des villages utopiques près de Mexico.⁵ Mais, dans l'esprit du philosophe, la réalisation de l'utopie est déjà indissociable de la question de la transition historique. Or, aucune utopie classique ne pose la question de la transition parce qu'elle la dissocie, pour des raisons de fond, de celle de sa réalisation : les projets se réalisent par apposition, à la périphérie de la civilisation,

¹ Kant, *Le conflit des facultés*, Paris, Vrin, 1935, Deuxième section, 9, p. 110, note 1.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 106.

⁴ Denis Veiras (ou Vairasse) d'Allais, *Histoire des Sévarambes*, paru à Londres en 1675, puis deux ans plus tard à Paris, dans une version augmentée avec pour titre complet : *L'Histoire des Sévarambes : Peuples qui habitent une partie du troisième continent communément appelé (sic) la Terre Australe, contenant un compte exact du Gouvernement, des Moeurs, de la Religion et du Langage de cette Nation, jusques aujourd'hui inconnue aux Peuples de l'Europe*, Traduction récente chez Encrage, Amiens, 1994.

⁵ Cf. Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur, Une histoire du Paradis*, II, Paris, Fayard, p. 243.

ou sur le terre utopienne par excellence, le Nouveau Monde.⁶ Manifestement, la conjonction kantienne de la réalisation et de la transition propulse l'utopie universelle, pensée à la fois comme roman et programme, vers l'horizon non politique du politique. Même s'il reste sceptique quant à l'établissement d'une juridiction internationale pouvant assurer une paix perpétuelle, il croit en l'éducation. Par elle, nous nous rapprocherons du Règne des Fins. L'utopie, telle qu'il la conçoit, n'adviendra sans doute jamais : mais on peut se diriger vers elle, à condition de ne rien transiger quant à la liberté, à l'égalité, à l'indépendance (Idée du contrat originaire). Cette Idée en tête, et l'Utopie à l'horizon de l'histoire, le sujet moral doit promouvoir le souverain bien, espérer que les actes des individus ne s'éparpillent pas, que leurs conséquences ne soient pas anarchiques. Dès lors, le bonheur s'estompe devant un projet kantien plus vaste, qui est de concilier la nature et la liberté, de faire advenir un monde extérieur conforme à la moralité.

Outre l'enveloppement discutable du texte platonicien, Kant assimile pour partie l'utopie à un roman. On peut certes lui concéder que, l'utopie étant alors un genre littéraire, Leibniz, dans la *Théodicée*, en avait parlé de la même manière : “ Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles sans péché et sans malheur, et on pourrait faire comme des romans, des utopies, des Sévarambes ; mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre. ”⁷ Toutefois, en y regardant de plus près, la partie utopique du récit n'est jamais en elle-même romanesque : il s'agit d'une narrativité purement descriptive, souvent monotone, sans personnage marquant ni péripétie.⁸ Le narrateur perd toute puissance d'agir, se contentant, en une visite guidée des lieux de l'idéal, d'observer la solution incarnée de tous les problèmes humains. L'utopie n'est pas un récit de voyages, c'est une littérature du séjour. Le récit qu'évoquent Leibniz et Kant est en cela tout à fait exemplaire : la première partie, romanesque, est une robinsonnade collective, la recreation par le héros (le capitaine Siden ; c'est l'anagramme du prénom de l'auteur) d'une collectivité (Siden-Berg) assez imparfaite ; la seconde partie, chez les Sévarambes, voit, comme toujours dans ce type d'écrit, un effacement du narrateur, qui devient falot, simple témoin, recitant extasié et sans épaisseur qui décline les créations cette fois parfaites de Sévarias (c'est l'anagramme du nom de l'auteur). Ce clivage entre le prénom et le Nom de famille (du père) oppose la figure aventureuse du fils à celle, fondatrice, du père. Elle produit un net contraste entre l'errant à la recherche d'une colonie où faire fortune et le père, nomothète qui bâtit et baptise le monde.⁹

⁶ Ce qui, évidemment, n'est plus le cas après les révolutions européennes. Fourier, Bellamy et Morris consacrent de nombreuses pages aux étapes conduisant à la société harmonieuse. Le chapitre XVII des *News from Nowhere* (intitulé “ Comment changea le monde ”) est le plus long de l'ouvrage.

⁷ Leibniz, *Essais de Théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion, Première partie, § 10, p. 109.

⁸ Cf. Nicole Morgan, *Le sixième continent, l'Utopie de Thomas More, Nouvel espace épistémologique*, Paris, Vrin, 1995. La rhétorique humaniste, à l'origine de ce type d'écrit rêve “ d'une synthèse du narratif et du rationnel. ”, p. 55.

⁹ Le narrateur est le fils : il voyage et fait naufrage. Son destin, c'est la robinsonnade (cf. les premières pages du *Robinson Crusoe* de D. Defoë), lieu rédempteur où il s'avère démiurgique, stratège, grand organisateur et conducteur d'hommes (quoique sur un mode imparfait). L'auteur est le père : l'utopie est sa création, du côté de sa Loi, là où les noms qu'il impose rendent les choses stables. Il définit : coupe le bras de terre, fabrique une île, cerne les mots et les choses. A la linéarité du mauvais infini, il oppose la belle circularité ontologique : à l'existence qui s'effiloche dans la mésaventure, l'essence qui se rassemble dans l'institution. “ A peine sommes-nous en Utopie que héros et histoire s'effacent devant la simple description, le voyageur ne se manifestant plus que pour demander un supplément d'information (...). C'est la loi du genre. ” (R. Trousson). Si la robinsonnade, comme aventure collective et calvaire individuel, est toujours du côté du fils rebelle et forte tête (l'Aventurier), l'utopie est la loi du père comme créateur du monde et rémunérateur des significations. Quand le narrateur quitte l'utopie, provisoirement ou définitivement, il se dirige vers l'auteur : celui-ci finit par hériter de son manuscrit, écrit en de multiples langues et mal équilibré ; il l'organise, l'expurge, l'unifie linguistiquement avant de le donner au public (*dé-babélisé* en quelque sorte). Cf. Louis Marin, “ Discours utopique et récit des origines ”, *Annales ESC*, Mars-Avril 1971, N°2, A. Colin, p 314. G. Benrekassa, “ Le statut du narrateur dans quelques textes dits utopiques ”, *Revue des Sciences humaines*, N°155, Juillet-Septembre 1974, p. 385 et p. 390. P. Bange, “ Le discours utopique ”, *Cahiers d'Etudes Germaniques*. Aix-en-Provence. 1980, pp. 9-10. J. Servier, *Histoire de l'Utopie*, Gallimard, p. 319. C.G. Dubois, “ Problèmes de l'Utopie ”, *Archives lettres modernes*, 1968 (1), p.6. R. Demoris, *Le roman à la première personne*, Paris, 1975, p. 46. R. Trousson, *Utopie et esthétique romanesque*. Colloque de Cerisy, Paris, UGE, 1978, pp. 392-394. P. Ronzeaud, *Sens et Cohérence*

Dans les contre-utopies, la substitution d'un héros problématique au récitant neutre entraîne une intrigue, un suspense et un véritable dénouement. L'accès a disparu : le lecteur est immédiatement dans la cité de verre.¹⁰ C'est la question de la sortie qui devient première. A la faveur d'une erreur minime (un angle mort, une erreur de dosage chimique), le narrateur devient actif et l'utopie bascule. On a donc pu écrire que le plus sûr moyen de détruire une utopie est sans doute d'en faire un roman : nous verrons pourquoi l'argument romanesque, repris sous des formes aussi variées que celles de Raymond Ruyer ou de Richard Rorty, passe pour un antidote aux utopies "irrespirables".¹¹

Si l'application technique du programme utopique est une entreprise risquée, on peut toutefois *penser*, précisait Kant, qu'il est possible de se rapprocher toujours davantage de la Cité des fins. Il faut donc que se concilient l'action (dont relève la politique et la morale) et l'approche (qui suppose un itinéraire transitif, une *poiësis*) : action et technique semblent ici interférer et renvoyer la vie heureuse de la Cité des Fins au terme d'une progression asymptotique, le bonheur individuel restant subjectif dans son principe et *a posteriori* dans son contenu. L'avertissement kantien signifie que la fin de la vie heureuse ne peut pas s'introduire dans la détermination des rapports juridiques.

C'est précisément à ce problème d'une conjonction du bonheur individuel et du bonheur collectif sous l'égide d'une société rationnelle que l'utopie a voulu apporter une solution, par un écart géographique ou temporel. La clôture de ces cités n'est pas une option, comme on va le voir : c'est la condition *sine qua non* de cet écart, le seul espace possible pour une résolution du problème. Ecart, clôture et *visibilité* : ce troisième principe, qu'on peut appeler panoptisme (la "clairvoyance organisée" dira H. G. Wells), n'est qu'une expression des deux autres.¹² Il s'agit d'une seule et même chose, vue sous des aspects différents : en employant un langage spinoziste, on pourrait dire que la substance utopique nous présente ces trois attributs fondamentaux. Par eux, elle se présente d'abord comme une canonique de la vie heureuse, puis comme une physique du corps social, enfin comme une éthique de la vie bonne. Nous allons brièvement signaler quels problèmes elle entend résoudre, quelles solutions elle préconise, quels griefs majeurs lui furent adressés. Enfin, nous examinerons deux de ses prolongements, avant de nous demander si l'existence de l'utopie comme récit contrefactuel à une politique réaliste jusqu'au cynisme, nous condamne à fluctuer entre l'indispensable illusion et le souci d'un humanisme efficace. La philosophie politique est-elle condamnée à se situer sur l'intervalle continu qui relie cette idéalité nécessaire, mais chimérique, à une politique réelle, mais insatisfaisante, à hésiter entre le réalisme de Machiavel et le souhait de More ?

1. LES PROBLEMES.

Peut-on rendre notre futur meilleur ? Est-il possible de concevoir une société heureuse et juste ? A ces interrogations fondamentales, l'utopie apporte, sous une forme originale, une réponse affirmative. L'utopie, qui commence avec Thomas More (1516)¹³ est la production politique d'un bonheur collectif en un lieu terrestre où tous les citoyens sont à la fois heureux et honnêtes. La cité idéale prétend ainsi régler trois problèmes :

de la Terre Australe Connue, Thèse de Doctorat, Aix-en-Provence, I. II. pp. 43-53. B. Bacsko, "L'utopie et l'idée de l'histoire-progrès", *Revue des sciences humaines*, op. cit., pp. 475-476.

¹⁰ Cf. E. Zamiatine, *Nous Autres*, Paris Gallimard ; A. Huxley, *Le Meilleur des Mondes*, et G. Orwell, 1984,

¹¹ L'adjectif "irrespirable" est de Raymond Ruyer, *L'utopie et les utopies* (1950), Paris, Monfort, 1988, p. 109. Pour son alternative romanesque chez R. Ruyer, voir *L'Art d'être toujours content*, Paris, Fayard, 1978, Chapitres 6 et 7, pp. 127 sq. Pour la préférence, chez Rorty, de la "sagesse du roman" (inspirée par Milan Kundera), à la sagesse philosophique, voir sa réponse à Thomas McCarthy dans *Lire Rorty*, L'Eclat, 1992, édité par Jean-Pierre Cometti, pp. 184-187.

¹² Cf. Pierre-François Moreau, *Le récit utopique, Droit naturel et roman de l'Etat*, Paris, PUF, 1982. H.G. Wells, *Une Utopie moderne*, 1905, Paris, Mercure de France, p. 183.

¹³ Thomas More, *L'Utopie*, Paris, Garnier-Flammarion, 1987. Cf. d'autres éditions : Editions sociales, Paris, 1978 ; Librairie Droz, Genève, 1983 ; et la grande édition d'André Prévost, Paris, Mame, 1978. Nous citerons dans l'édition Garnier-Flammarion, sauf indication explicite du contraire.

A) Un problème *methodologique* : celui du chemin du bonheur. Le bonheur, est-ce la chance, l'heureuse rencontre ou les fruits assurés d'une méthode impeccable ? Atteint-on la félicité par hasard ou par volonté ?

B) Un problème *politique* : celui de l'universalité du bonheur. Le bonheur est-il accessible à tous ou réservé à quelques-uns ? Est-il métapolitique, parapolitique dans des versions aristocratiques ou démocratiques de la tentation esthétique privée ? Peut-on dépasser un élitisme de la vie heureuse en utilisant, pour résoudre ce second problème, la solution apportée au premier ? Peut-on alors lui conférer encore un sens politique ?¹⁴

C) Un problème *éthique* : celui de la convergence de la vertu et du bonheur. La vie heureuse, qui implique la satisfaction de nos désirs et la stabilité de nos jouissances, peut-elle se concilier avec la justice, la tempérance et la sagesse ?

Certes, dans une utopie, tous les hommes sont égaux dans une même félicité parce que la société a eu le rare bonheur d'être organisée dans le détail par un fondateur méthodique doublé d'un législateur exceptionnel. La vertu n'y est jamais bafouée. On n'y voit pas le vice prospérer. Tous les gens heureux sont honnêtes. Tous les gens honnêtes sont heureux. Mais chacun sait que l'utopie, pour être une EU-TOPIE (une cité heureuse), est une OU-TOPIE. La justice politique et la vie heureuse ne sont-elles alors que des idéaux désespérants, ingrédients fictifs d'un rêve facile qui ne servirait qu'à mesurer, par un contraste saisissant, l'ampleur de nos imperfections ? Le préfixe privatif est proche homophoniquement du préfixe laudatif¹⁵ : faisant osciller l'utopie entre l'illusion et la norme, entre la chimère et l'idéal régulateur. Cette ambivalence définitionnelle suffirait à elle seule à déterminer toutes les prises de position, du conservatisme le plus méprisant aux rêveries les plus enthousiastes, en passant par tous les degrés qui vont d'un pôle à l'autre.

1.1. Problèmes methodologiques. La question d'Aristote. Le dessein délibéré d'être heureux. Chance et méthode chez Descartes. Premières déterminations du schème utopique.

Aristote, dans *l'Ethique à Nicomaque*, s'était interrogé, en des termes platoniciens, sur la question du mode d'accès à la vie heureuse : " Le bonheur peut-il s'apprendre ? Peut-il s'acquérir par habitude ? Par quelque autre exercice ? Nous vient-il par une faveur divine ? Par hasard ? " ¹⁶ Il ne confondait pas *eutychia* et *eudaïmonia* : si le souverain bien était lié au hasard, " quelle fausse note dans l'harmonie ! " ¹⁷ Mais le hasard est, en réalité, inéliminable. On peut, non le supprimer, mais le neutraliser, en le filtrant par la force du caractère ou en le rendant inefficace par son incorporation dans la volonté. Spinoza, reconnaissant l'impossibilité, dans le *Traité de la Réforme de l'entendement*, d'instituer une vie nouvelle " par rencontre ", a mis en place, selon l'expression de P.F. Moreau " une stratégie de la fortune " lui permettant d'atteindre la béatitude par un " dessein délibéré " ¹⁸ Cette radicalisation spinoziste était une réponse à une ambiguïté cartésienne : Descartes distinguait heur et béatitude¹⁹ et avait raillé dans la IV^e des *Règles pour la Direction de l'esprit*, ceux qui cherchent la vérité sans méthode,

¹⁴ Le frontispice de 1848 du *Voyage en Icarie* d'Etienne Cabet porte comme sous-titres " Fraternité " et " Bonheur commun ".

¹⁵ C'est cette raison phonique qui explique le choix par More du préfixe en OU. Il aurait fallu dire *A-topia*. *Ou-topia* est créé le 12 novembre 1516 et remplace l'équivalent latin *Nusquam*, " Nulle part ", qui n'aura vécu que deux mois. Pour des précisions supplémentaires, cf. Hans-Günter Funke, " L'évolution sémantique de la notion d'utopie en français ", dans *De l'Utopie à l'Uchronie*, Actes du colloque d'Erlangen, 16-18 octobre 1986, édités par Hinrich Hudde et Peter Kuon, Gunter Narr Verlag, Tubingen, 1988, pp. 19-37.

¹⁶ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 10, 1099b, 10 sq. La forme de l'interrogation est empruntée au *Ménon*.

¹⁷ *Ibidem*, I, 2, 1100b 4 et I, 10, 1099b.

¹⁸ Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, Garnier-Flammarion, Volume 1, p. 181. " Mon âme, écrit Spinoza, s'inquiétait de savoir s'il était possible PAR RENCONTRE d'instituer une vie nouvelle ou du moins d'acquérir une certitude touchant cette institution, sans changer l'ordre ancien ni la conduite ordinaire de ma vie. Je le tentai souvent en vain. " Sur l'idée de " dessein prémédité ", TRE, § 44. Pour une description fine de cette stratégie de l'aléa, voir P.F. Moreau, *Spinoza, L'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., p. 205.

¹⁹ Descartes, *A Elisabeth*, 4 août 1645, Adam-Tannery, IV, Vrin, p. 264.

comme on chercherait sur la place publique, en plein jour, un trésor qu'aurait pu égarer un voyageur. Mais lui-même avait reconnu en lui une heureuse prédisposition à l'invention de cette méthode.²⁰ Bref, il n'y a jamais de bonheur sans une part de chance : elle reste toutefois initiale, ne faisant qu'ouvrir à la méthode. Tout le reste est volontaire.

Ce schème se retrouvera dans la création d'une utopie : un lieu favorable, un homme providentiel (un même *nom propre* les définira, indiquant bien le caractère aléatoire et singulier de ce commencement), puis une organisation méticuleuse du cadre de vie, des lois, des mœurs ; le tout orienté vers une morale parfaite et une félicité exceptionnelle, collective et démocratique.²¹ Autrement dit, le singulier de la fondation engendre une universalité de la gestion, comme dans le fédéralisme de More ; un geste historique permet d'échapper aux tempêtes de l'histoire ; un être charismatique engendre une politique rationnelle-légale. Les modèles de sagesse reçoivent une traduction politique (ce qui n'est pas nouveau) mais cette fois en exploitant une conséquence théorique de ceux-ci. Ce bonheur était en droit à la portée de tous, comme Aristote l'avait affirmé. " S'il est mieux d'être heureux de cette manière <i.e. *par méthode*> que par l'effet du hasard " dit Aristote, on peut affirmer que le bonheur " est aussi accessible au plus grand nombre : puisqu'il n'est point d'homme, pourvu qu'il ne soit point anormalement inapte à la vertu, qui ne puisse l'obtenir avec de l'étude et du soin. " ²². En droit, mais pas en fait. L'utopie ne pouvait dès lors se réclamer de son seul non-lieu pour démocratiser la sagesse. Elle devait opérer d'autres transformations.

1.2. *Le problème politique. La magnanimité aristotélicienne comme sagesse métapolitique. La générosité cartésienne et ses limites. Problèmes d'une démocratisation du bonheur.*

Les définitions traditionnelles de la vie réussie sont d'une facture nettement aristocratique. Par delà les divergences de contenu, Aristote dresse dans le premier livre de sa *Rhétorique*²³ un portrait aussi sublime qu'inaccessible de l'homme heureux. Le portrait du Magnanime est de la même veine.²⁴ Ces images conviennent avec la structure de la cité grecque, son isonomie limitée et la série des exclusions qui s'ensuivent. Ajoutons que l'homme de bien transcende la vie citoyenne dans une dimension éthique qui, certes, a besoin du cadre de la cité, mais ne s'y réduit pas. Le caractère élitiste de ce bonheur est manifeste : seuls quelques *happy few* peuvent gravir la pente aristotélicienne. C'est encore cette morale héroïque-vertuiste qui,

²⁰ " Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir *eu beaucoup d'heur* de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode. " Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, p. 34. C'est nous qui soulignons. Cf. *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Paris, Garnier, II, p. 1107.

²¹ Voir par exemple Fontenelle, *La République des philosophes ou Histoire des Ajaouiens*, Genève, 1768, chapitre I, p. 26 : le peuple de cette île est " le plus heureux qui soit sur notre globe terrestre. "

²² Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 10, 1099b 15-20, Paris, Vrin, p. 69.

²³ *Rhétorique*, I, 5, 1360b, 19-30.

²⁴ *Eth. Nic.*, IV, 7-8, 1154b sq. Cet eudémonisme aristocratique n'est pas sans rappeler la grandeur d'âme dont fit preuve Socrate devant ses juges. Indépendant, le magnanime trouve en lui-même ce qui est nécessaire à son bonheur : *le bonheur se suffit à lui-même*. S'estimant à sa juste valeur, il n'accepte qu'avec condescendance ce qui lui est dû et traite par le mépris les injustices dont il est victime. Oublieux des offenses, d'une joie toujours mesurée, il ne donne pas pour être payé de retour, n'aime pas pour être aimé, mais POUR aimer. Il ne recherche pas l'honneur (la *timè*) mais se garde digne d'être honoré car cet honneur accroît sa renommée et renforce en lui la conviction qu'il sera reconnu pour ce qu'il est vraiment par un spectateur impartial. C'est un " fort ", au sens nietzschéen du terme, qui occupe le sommet-juste milieu entre le vaniteux qui se surestime et le pusillanime qui trouve du plaisir à se décrier. Mais ce sont surtout deux choses qui semblent le caractériser fortement : son impassibilité devant les vicissitudes de la fortune car " c'est à travers ces maux que brille la beauté de l'âme, lorsqu'on supporte avec une humeur douce des infortunes nombreuses et graves, et non par insensibilité, mais par noblesse et grandeur d'âme. " (*ibid.*, I, 11, 1100b, 18 sq); une vie véritablement communautaire avec des amis qui sont d'autres lui-même. Le bonheur est une activité couronnée par un plaisir extrême que le sage prend de sa propre existence, " et cela a des chances de se réaliser par le partage de la même vie et la communauté de discussions comme de pensées. C'est en ce sens, que, me semble-t-il, on peut parler, pour les hommes, de vie commune, et non pas, comme pour des bestiaux, au sens où ils paîtraient au même endroit. " (*Ibid.*, IX, 9, 1170b 14). Cette générosité se retrouvera dans l'économie des villes utopiennes, cf. More, *L'Utopie*, Paris, Mame, 1978 : " La ville qui donne ne reçoit rien en retour de celle qu'elle oblige. ", p. 94.

relayée par Plutarque et Sénèque, a traversé et nourri le monde féodal pour aboutir à la figure cornélienne du généreux cartésien. Le bonheur cartésien est la rencontre heureuse, en une âme bien née, de la nature et de la liberté, du désir et de la vertu. Conjonction rarissime d'une impulsion qui se dilate et d'une volonté qui s'affermirait. La générosité, réconciliation de Zénon et d'Epicure, est, précise Descartes, *à la fois*, une Vertu et une Passion.

La générosité cartésienne semble obéir aux mêmes contraintes et subir les mêmes limitations. C'est d'abord une magnanimité naturelle (*genus*), synthèse exceptionnelle, "cornélienne", de la vertu et de la sagesse. Mais Descartes parle aussi de générosité acquise et accessible à tous. La générosité est innée, ne s'épanouissant que chez quelques-uns. Il y a, chez les hommes, une inégalité du caractère (ou tempérament moral) qui les rend diversement réceptifs aux acquis de l'expérience : les habitudes s'implantent plus ou moins bien dans des terrains psychologiques différents. En cela, la générosité est d'abord "passion" : les dispositions en sont reçues passivement, tout comme les inclinations de la volonté (donc de la liberté). Mais ce n'est pas là une fatalité. On peut devenir généreux et acquérir par l'éducation une disposition que la nature nous a refusée : l'habitude est une seconde nature, et si l'on compare la générosité innée à une langue naturelle, on peut dire de la générosité acquise qu'elle est pareille à une langue instituée, artificielle certes, mais dont la syntaxe, la morphologie et le vocabulaire n'ont rien à envier à la première.²⁵ Le bonheur serait-il enfin à la portée de tous ? Aurait-il trouvé son régime démocratique ? Mais QUI instaurera ces habitudes et éduquera l'homme aveuglé par sa passion ? Le pédagogue du bonheur ne peut être que celui qui possède la science : seul le généreux peut assurer la maîtrise de cet enseignement et offrir à tous "le plus grand et le plus solide contentement de la vie."²⁶

Mais Descartes estime que sa méthode (doute radical) ne saurait être étendue au champ socio-politique où elle rencontrerait des difficultés spécifiques et peut-être insolubles. "Jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fonds qui est tout à moi."²⁷ A l'homme méthodique et content qui innove dans le champ du savoir, il opposera, pour les désapprouver "ces humeurs inquiètes et brouillonnes qui, n'étant appelées, ni par leur naissance, ni par leur fortune, au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle réformation."²⁸ Un simple particulier n'a pas à projeter de "réformer un Etat, en y changeant tout dès les fondements, et en le renversant pour le redresser (...). Ces grands corps (i.e. *les Etats*) sont trop malaisés à relever étant abattus ou même à retenir étant ébranlés, et leurs chutes ne peuvent être que très rudes."²⁹ Que faire ? Pour éviter l'application catastrophique, autant déconseiller la méthode dont elle pourrait se réclamer. Il y a *quasi* deux types d'hommes, précise Descartes, auquel la méthode ne convient pas : les orgueilleux dont le naturel dogmatique se renversera en irrésolution sceptique et les modestes, lucides, à la recherche d'un guide : la figure du généreux est dessinée en creux comme le juste milieu vacant de ce partage de l'humanité. Cette place, Descartes, par nécessité et par bonheur, l'occupera. La béatitude du sage est d'un autre ordre que les liens utiles de la citoyenneté. La félicité n'est pas la concorde et le bonheur autre chose que le salut public. C'était là, certes, opérer une distinction salutaire qui refusait de faire de la politique l'horizon ultime de la vie humaine. Mais l'ambiguïté allait s'installer pour longtemps entre un bonheur personnel basé sur l'Agir et un bonheur collectif, fruit de la technique, de la science et de la méthode. Ces deux bonheurs ne pourraient-ils enfin converger vers un Souverain Bien, par l'action-production d'hommes qui moraliseraient la nature (Kant), par l'auto-mouvement d'une raison universelle (Hegel), ou par le développement contradictoire des modes de production (Marx) ? Descartes ne répond pas : l'histoire des hommes, comme le monde qui nous entoure, ne peut être *qu'indéfinie* au regard de nos esprits bornés.

La radicalité cartésienne restera confinée dans le domaine des sciences. Lycurgue ne peut être qu'un législateur épistémologique. En politique, on fera du neuf avec du vieux ; la rationalité est impertinente dans l'espace de l'Etat car les hommes ne sont pas "des personnes

²⁵ Cf. Nicolas Grimaldi, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Vrin, 1988, notamment la sixième étude, "La générosité chez Descartes, Passion et Liberté", pp. 145-177.

²⁶ Descartes, *Lettre à Christine de Suède*, 20 novembre 1647, Paris, Vrin, 1991, V, p. 83. Il faut toujours qu'existe un Socrate pour que soit délivré le prisonnier assis au fond de la caverne.

²⁷ Descartes, *Discours de la Méthode*, Paris, Folio, 1991, II^o partie, p. 87.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 86.

parfaitement raisonnables ». Le généreux cartésien, solidaire de ses semblables, ne va pas au-delà de la communauté informelle des amis, et n'envisage pas une pédagogie de la liberté à l'échelle sociale ni une promotion de la citoyenneté comme générosité acquise : « il n'appartient qu'aux souverains ou à ceux qui sont autorisés par eux, de se mêler de régler les moeurs des autres »³⁰. C'était laisser intact le hiatus entre cette morale presque parfaite et la réalité historique qui lui faisait face.³¹

L'utopie, même si l'expression est en partie anachronique, est un cartésianisme politisé.³² Cet homme providentiel est un généreux qui a l'ambition de fonder une société. Comment peut-il assurer le bonheur de tous sinon par l'égalité des conditions et des activités ? L'uniformité souvent dénoncée des utopies n'est en réalité que la manifestation de cet universel concret. N'y a-t-il pas contradiction dans cette métamorphose ? Si le bonheur, méthodiquement programmé, peut s'étendre à tous, que vaut-il dans son contenu ? Est-il encore le point culminant de la vertu ? Est-il excellence ? Un bonheur pour tous n'implique-t-il pas une révision à la baisse de l'eudémonisme classique (ou encore : est-ce un hasard si les utopies sont plutôt néo-épiciuriennes ?) ? Est-il possible d'édifier un corps social de citoyens contraints à une pratique assidue de la vertu ? Tel est le problème, gros du double risque d'un hédonisme vulgaire ou d'un vertuisme inhumain.

1.3. Le problème éthique. Sa formulation grecque. Synthèse rhétorique et non utopisme platonicien. L'utopie, ou le dégel de l'opposition entre physis et nomos.

Dans un tel contexte, le « bonheur pour tous » est à première vue aussi énigmatique que la « réussite » pour tous. S'il intègre la vertu, il faudra alors expliquer comment peuvent se concilier ici-bas l'excellence et la démocratie, la grandeur et l'égalité, à moins de vivre dans une société où tous les citoyens sont des héros. S'il ne l'intègre pas, il se réduit à un hédonisme où la volonté de réussir sa vie n'implique plus que les moyens du succès soient louables : ils peuvent être indifférents et le bonheur démocratique s'identifier au bien-être du consommateur (un salut par le confort) ; ils peuvent être blâmables parce que la satisfaction de tous nos désirs (qu'implique la notion de bonheur) se heurtent à des normes sociales immanquablement répressives (c'est en ce sens que Freud dit du bonheur qu'il n'est pas une valeur culturelle) ; seuls quelques-uns, habiles et sans scrupules, pourront, par des actes clandestins ou d'indignes subterfuges, parvenir à un état de félicité véritable. Devant l'injuste bonheur des uns qui fait le malheur réel des autres, la conscience malheureuse se désole et désespère d'un monde déchiré où la réussite malhonnête le dispute à la vertu ignorée, voire humiliée.

Le problème ainsi formulé remonte à Homère et à l'idéal aristocratique de l'homme bel et bon.³³ Peut-on élargir cette figure de l'excellence à l'ensemble des citoyens ? Le sens commun en doute parce qu'il dit constater la dissociation des valeurs de réussite et des valeurs morales. Platon et les sophistes s'accordent sur la nécessité de cette conjonction. Tous prétendent hériter de la tradition héroïque et veulent prolonger la sagesse de l'âge archaïque. Mais l'essentiel est de savoir qui donne la mesure, de l'homme ou du divin. La position sophistique ne manque pas d'intérêt. Mais Platon n'y voit qu'une synthèse rhétorique, liée pour l'essentiel au hasard d'un homme habile plutôt que savant (Périclès). Qu'il disparaisse et le couple Nicias- Alcibiade en devient la triste caricature, vérité sinistre de cette cité de confection

³⁰ Descartes, *Lettre à Chanut*, 20 novembre 1647, V, p. 87.

³¹ G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1970.

³² Aussi Fourier considère-t-il Descartes comme faux prophète, prince des sophistes et douteur passif « car il ne voulut pas soumettre au doute expérimental cet arbre de mensonge qu'on nomme Civilisation ». Il nous y engouffra au contraire. Fourier lui oppose « le doute absolu et l'écart absolu ». Voir S. Debout-Oleszkiewicz, « Fourier et la philosophie cartésienne », dans *Recherches sur le XVII^e siècle*, n°1, Ed. du CNRS, 1976, pp. 128-139. C. Bouglé, dans *Socialismes Français*, Paris, A. Colin, 1951, pp. 6-7, voit dans les philosophes du XVIII^e siècle, des « penseurs de cape et d'épée », qui, suivant Newton et Locke en physique et en psychologie, combattent la tradition socio-politique en « cartésiens actifs » : « ils retiennent pour le généraliser le doute méthodique (...) la société elle-même peut et doit être faite à coup de raison », à la hache en quelque sorte, s'attaquant aux « forêts sacrées » où Descartes n'a pas voulu pénétrer (p. 7). La littérature utopique n'est qu'une forme particulière de ce phénomène plus général qu'est la politisation du cartésianisme. Le texte cartésien politiquement détourné est celui qui ouvre la seconde partie du *Discours de la Méthode*.

³³ Il a des racines bibliques comme le signale Hobbes dans le *Léviathan*, XXXI, p 381-382 de la traduction de F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.

où le contrat n'est qu'un simulacre de *philia* et la justice un piètre juste milieu entre des citoyens apeurés et des natures violentes que seule la crainte du châtement maintient dans le respect des lois.

En cela, tout oppose Platon aux utopistes : la société ne peut être conventionnelle ; elle n'est jamais démocratique ou égalitaire ; le travail n'y est pas généralisé ; tous les citoyens n'y sont pas des soldats ; le travail intellectuel est le fait d'une élite. Sa société idéale, construite en paroles, n'est pas une utopie. En revanche, on trouve des éléments utopiques dans l'humanisme pédagogique des sophistes, dans l'idée que l'homme est la mesure de toutes choses, que les choses ne sont que conventions.³⁴

Pourquoi More (et bien d'autres après lui) se réfère-t-il à Platon ? Outre les raisons multiples souvent alléguées par ailleurs, il y a dans le sixième livre de la *République*, en 499b-c, une possibilité de voir apparaître un roi divinement inspiré " d'un véritable amour pour la vraie philosophie " ou un philosophe contraint par les circonstances à prendre en main la situation politique : " Dire que l'un ou l'autre de ces deux cas ou tous les deux ne peuvent se rencontrer, je prétends pour ma part que c'est un propos dénué de raison : autrement nous prêterions au ridicule pour nous entretenir de pures chimères ". Cette émergence du fondateur sage n'est pas impossible (*adunaton*) : chose difficile, mais non pas impensable.³⁵ L'utopie va opérer la synthèse entre nature et artifice. Le législateur originaire compensera sa vie éphémère par une science immortelle : par contrat et convention, il fabriquera une société en accord avec la nature. L'utopie sera pensée comme construction. Ce souverain bien construit sera la projection dans l'imaginaire d'une générosité innée étendue au champ politique, d'une magnanimité à vocation pédagogique, d'un système juridique qui entendraient intégrer dans le corps de ces lois le principe même du bonheur, faisant d'une pierre deux coups, et même trois ou quatre, puisque l'universalité du droit (la loi est valable pour tous) deviendrait éthique généralisée, bonheur diffusé dans tout le corps social comme manifestation de la vertu et valeur culturelle suprême. Restera à se demander si ce coup de force, même assené sur un territoire fantôme, peut se justifier, et si ce bonheur décrété n'enveloppe pas, dans le moment même de sa fondation, l'horreur despotique qu'il entendait conjurer.

2. LES SOLUTIONS UTOPIQUES.

2.1. Une canonique du bonheur.

Utopie est d'abord le titre d'un ouvrage de Thomas More, paru à Louvain en 1516 : *Traité de la meilleure forme de gouvernement*, ou encore, puisque les titres furent divers, *Discours du très sage Raphaël Hythlodée sur la meilleure forme de gouvernement*. Son objet est l'organisation idéale du vivre-ensemble. Sa forme n'est pas celle du roman, mais de la description, l'imagination y étant domestiquée par une intention didactique et parfois positiviste. C'est incontestablement un jeu, mais un jeu sérieux de l'intelligence plus proche des variations scientifiques que des licences poétiques : *un jeu de société* qu'on ne doit pas assimiler à un simple rêve ou à une périπέtie romanesque. Cet autre monde n'est pas le lieu merveilleux où paraissent des revenants, des animaux fantastiques ou des magiciens : non " le puéril merveilleux des prestiges, mais la ravissante organisation de l'univers " dira Morelly.³⁶ C'est un autre monde *possible*. L'utopie ne régresse pas, pour s'autoriser toutes les fantaisies, au niveau prélogique des métamorphoses et des inversions satiriques (comme chez Ovide ou Cyrano) : elle joue sur cette modalité du possible pour dévoiler rationnellement les conséquences tangibles de

³⁴ J.Y. Lacroix insiste à juste titre sur cette différence. Les spécialistes de la pensée platonicienne sont quasi unanimes à la signaler. Citons, entre autres, Victor Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier, 1970, pp. 165-173 ; Henry Joly, *Logos, Epistémé, Polis, Le renversement platonicien*, Paris, Vrin, 1985, pp. 308-312 ; P.M. Edmond, *Le philosophe-roi, Platon et la politique*, Payot, 1991, p.13 et surtout p. 152 : " nous sommes, avec Platon, à mille lieux d'une utopie.. " etc. Tout repose sur une indétermination du concept d'idéalité, comme le signale Léo Strauss dans *Droit Naturel et Histoire*, Paris, Plon, 1954, chapitre II. Pour l'influence de la pensée sophistique, voir Nicole Morgan, *op. cité*, p. 55.

³⁵ Platon, *République*, VI, 499b-e, Belles-Lettres, Paris, 1975, p. 124. On notera toutefois que dans le livre I de l'Utopie, l'argument platonicien du philosophe-roi est invoqué par le personnage Thomas More dans le sens d'un réformisme social, contre le radicalisme utopique de Raphaël Hythlodée. Cf. Nicole Morgan, *op. cité*, pp. 59 sq.

³⁶ Morelly, *Code de la Nature, ou le véritable esprit de ses lois*, Paris, Chinard, 1950 p. 156.

principes socio-politiques endormis et dont les applications inédites, fermes et courageuses, engendrent ce bonheur simple dont désespèrent nos désirs vains et sophistiqués.

C'est l'histoire même que rapporte Raphaël Hythlodée, le narrateur de l'utopie de More : il a suivi Amerigo Vespucci jusqu'au bout du monde. Le grand explorateur l'a laissé là, aux marges de la terre connue, et Raphaël, avec quelques compagnons, est allé *un peu plus loin*. A-t-il donc rencontré des monstres, des Harpyes, des Lestrygons, des géants aux jambes rayées et des oiseaux de feu ? Non, précise-t-il, tous ces " prodiges affreux sont tout ce qu'il y a de plus démodé. "37 Il a vu tout autre chose : un peuple heureux qui vit sur une île en forme de croissant de lune. Ce ne sont pas des monstres ou des surdoués de la rationalité, mais des hommes tout à fait ordinaires, restés fidèles à la constitution d'un sage législateur qui a aboli la propriété privée, la monnaie, les cabarets et l'oisiveté. Un judicieux dispositif législatif étouffe dans l'oeuf l'Envie, le vice, l'orgueil, l'avarice et tous les vains mouvements des désirs infinis. Le travail est généralisé, les repas pris en commun, les emplois du temps stricts. La tolérance religieuse est un fait, le goût des lettres n'a pas disparu ; des rapports francs et sincères unissent des citoyens paisibles qui parlent une langue claire. C'est Utopie.³⁸

Le seul *bon-heur* de l'utopie tient dans la figure de son fondateur : tout le reste est méthode. La rencontre du génie et de la discipline permettra d'assurer le bonheur de tous, un bonheur vertueux qui, ne laissant rien au hasard, pourra durer indéfiniment. Le bonheur devient programme réalisé, algorithme géométrique, idée neuve et valeur culturelle : " Il n'existe nulle

³⁷ More, *op. cité*, p. 89.

³⁸ Définir l'utopie pour en saisir la valeur et la fonction semble relever de la gageure. L'enquête se heurte à quatre difficultés essentielles. La première, qui tient au flottement du terme chez More semble vouloir concilier les pôles incompatibles du fictif et du projectif, du souhaitable qui n'advient pas et du possible qu'il n'est pas tout à fait sot d'espérer puisque seul l'avenir peut, décisivement, trancher entre le projet chimérique et la probabilité plausible. Mais n'est-ce pas vouloir penser une " chimère vraisemblable " en associant l'ici et l'ailleurs ? La seconde est la difficulté (peut-être même l'impossibilité) de constituer un corpus homogène des récits utopiques, faute d'un découpage valide du phénomène. Où commence l'utopie, ou finit-elle ? Peut-on, en traversant ce genre philosophico-littéraire flou, lui assigner des frontières, l'appivoiser dans l'intervalle pertinent qui pourrait exhiber la loi du genre sous la forme de dimensions isolables d'un objet repéré ? L'utopie, littérature fuyante et indisciplinée, alimentée par des écrivains souvent marginaux, ressemble plutôt à ces statues de Dédale dont parle Platon dans le *Ménon* : toujours en mouvement, les textes nous échappent et si nous pouvons nous en faire une opinion droite, il nous est difficile de les lier dans l'espace du raisonnement et le champ des inférences pour en prendre une connaissance véritable. Les philosophes la délaissent parce qu'elle est trop romanesque ; les littéraires la méprisent un peu pour son tour trop conceptuel. Flottant dans l'intermonde des paradigmes savants comme un satellite orphelin, cet objet spéculatif non identifié défie toutes les analyses par le caprice de ses trajectoires. Il ne semble pas y avoir d'eidétique de l'utopie. A cela s'ajoute, troisième difficulté, une méprise sur son contenu : confondue avec le rêve, l'âge d'or, l'Arcadie et la robinsonnade, assimilée à un roman ou à un récit de voyage, rapprochée de l'austérité monacale ou de l'espérance millénariste, l'utopie se perd dans ces voisinages multiples avant de s'évaporer dans l'*utopisme*, vague désir de l'âme humaine qui imagine un ailleurs meilleur. Faire l'histoire de l'utopie reviendrait finalement à brosser le tableau de l'odyssée de la conscience humaine. Et cette histoire, quatrième obstacle, n'est pas un temps paisible : l'utopie change. A l'utopie dans l'espace succède l'utopie dans le temps (l'uchronie, si mal nommée). Dès lors, les prédicats affluent pour la disperser un peu plus : il y a l'utopie-voyage, l'utopie-anticipation, l'anarchique, la révolutionnaire, la réactionnaire, l'utopie satirique, décadente, puis autant de réactions et de démarquages, la dystopie, l'anti-utopie, la contre-utopie, la para-utopie, la pseudo-utopie, sans oublier bien sûr, les eutopies et les cacotopies. Ainsi, marquée par son étymologie ambiguë, sa situation insolite dans le champ du savoir, la multiplicité des genres apparentés et la pluralité des visées qui émergent de son histoire saccadée, l'utopie paraît relever du genre *éclaté*, ne laissant au lecteur amer, pour prix de sa patience, que le désolant constat d'une vague tendance psychique, mal consolé par l'idée banale que, décidément, il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Nous avons donc délibérément sacrifié cette riche complexité à une opinion vraie de l'utopie relative au problème que nous envisageons. Pour des renseignements supplémentaires sur ces problèmes, cf. respectivement : Judith Schlanger, " Puissance et impuissance de l'imaginaire utopique ", *Diogène*, octobre-décembre 1973, n°84, pp. 3-27. Georges Benrekassa, *Le savoir de la fable et l'utopie du savoir : textes utopiques et recueils politiques (1764-1788)*, Littérature, février 1976, n° 21, pp. 59-78. Pierre-François Moreau, *Le Récit utopique, Droit naturel et Roman de l'Etat*, P.U.F., 1982, Chapitre II, pp. 25-42. Claude-Gilbert Dubois, *Problèmes de l'Utopie*, Archives des Lettres modernes, n°85, 1968, pp. 7-41. Raymond Trousson, " Utopie et roman utopique ", *Revue des Sciences Humaines*, n° 155, juillet-septembre 1974, pp. 367-378. G. Raullet, " L'utopie est-elle un concept ? ", *Lignes*, n°17, octobre 1992, pp. 102-117. Henri Maler, *Convoiter l'impossible*, Albin Michel, 1995, pp. 13-33.

part, écrit Thomas More, un peuple plus excellent ni un Etat plus heureux. ”³⁹ Et Etienne Cabet parlera, au XIX^e siècle de “ la prodigieuse félicité d’Icarie ”⁴⁰. Mais où sont ces bienheureux ? L’utopie les situe ailleurs, dans l’espace (une île lointaine) ou dans le temps (un futur éloigné), et par cet écart significatif, tout autant pensé qu’imaginé, elle fait contraster nos malheurs réels d’avec cette félicité fictive. Cet écart fictionnel n’est pas cependant une coupure radicale (qui ne nous concernerait pas) puisqu’elle s’articule autour de certains principes qui, oubliés, conduisent à nos malheurs, mais qui, rappelés et observés, pourraient nous acheminer vers la cité heureuse. L’utopiste part du réel affligeant, en recherche les causes par une analyse régressive qui accède aux principes (Résolution), là où eut lieu la bifurcation fatale, ce que Morelly appelle le “ premier point divergent ”, ou “ le premier chaînon de l’erreur ”.⁴¹ Puis, ayant rétabli les principes ignorés, il développe logiquement (Synthèse ou Composition) les conséquences de ces axiomes réveillés. L’utopie est ici algèbre politique.

Ce pourquoi elle est radicale : aucune réforme ne peut conduire au bonheur. Il faut traiter le mal à sa racine et récuser d’emblée tout projet qui ne voudrait que corriger certains abus ou n’envisager que des mesures d’accompagnement pour atténuer certaines injustices. Les expropriations, les brigandages, la corruption, l’oisiveté, la cruauté des peines, la spéculation financière, les arguties juridiques, les compromis politiques (qui sont des compromissions), tout cela n’est que la retombée logique de principes funestes (le plus souvent la propriété privée et la monnaie) qui nourrissent un vice fondamental (l’Envie). Il faut donc changer les principes et non corriger leurs conséquences.⁴² L’utopie proprement dite n’est que la description de cette nouvelle géométrie du politique : elle entend dépasser Platon qui n’a construit sa cité idéale qu’en paroles. Ce qu’avec des lettres Platon a dessiné dans la République, “ moi seule, dit l’Utopie de More, je l’ai montré avec des hommes, des ressources et d’excellentes lois : Eutopie, à bon droit, c’est le nom qu’on me doit. ”⁴³ L’utopie va mettre en scène et en images ces nouveaux principes, les incarnant dans sa géographie, sa géométrie urbaine hyperrationnelle, ses villes modulaires, ses maisons identiques, ses vêtements uniformes. Cette géométrie “ non-euclidienne ” du politique est une philosophie palpable, à l’état solide : du bonheur en relief, transcrit en braille; de la philosophie politique pour mal-conceptualisant.

Cette radicalité du projet implique une part de chance : pas de bonheur sans heur. Il est extrêmement significatif qu’Utopie soit d’abord un NOM PROPRE avant de devenir un nom commun, puis un genre littéraire, enfin un concept polémique. C’est le nom de l’île (*nova insula Utopia*) : il aurait fallu dire A-topia (non-lieu), mais le fameux OU, en anglais parlé, est proche de EU. C’est cette raison homophonique qui va relier pour longtemps l’aspect irréel de l’utopie à son aspect normatif. Mais ce nom propre de l’île vient du nom du fondateur, UTOPUS, “ qui devint roi ”. L’île, autrefois une presque-île appelée Abraxa, était le théâtre de guerres civiles conduites par des indigènes belliqueux. “ Après les avoir vaincus à la première rencontre, Utopus décida de couper l’isthme de quinze miles qui rattachait la terre au continent et fit en sorte que la mer l’entourât de tous côtés. Il mit les habitants à la besogne, et il leur adjoignit ses soldats, pour éviter qu’ils ne considèrent ce travail comme une corvée humiliante. ”⁴⁴

C’est donc un pays conquis et une île construite par un philosophe-roi qui impose un nom au cercle de sa création. Abraxa, qui désignait la presque-île *naturelle*, est un mot magique proche d’Abracadabra. Le geste du fondateur est donc exemplaire à plus d’un titre : il substitue un nom au charabia, une forme politique stable à la barbarie amorphe, la raison à la superstition, une convention au simple fait naturel et une égalité citoyenne (par le travail) aux dissensions ethniques. Dans cette république d’acquisition, le travail généralisé a un aspect anti-platonicien évident puisque disparaît, par décret, la hiérarchie naturelle et sociale des penseurs, des guerriers et des producteurs. Mais surtout, l’île est voulue, fabriquée, et l’idéal apparaît d’un coup : l’atoll du bonheur est une insularité artificielle dont la fondation équivaut à une fermeture délibérée. C’est un lieu commun : les habitants de la *Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon, après une grande période de commerce international, *décidèrent* de se replier sur eux-mêmes ; les Solariens

³⁹ Thomas More, *op. cité*, p. 185.

⁴⁰ Etienne Cabet, *Voyage en Icarie*, Paris, Mallet, 1842, p. 544.

⁴¹ Morelly, *op. cité*, p. 159.

⁴² More parle d’une “ République où les institutions sont *aux antipodes* de toutes ces folies ” (C’est nous qui soulignons), *L’Utopie*, Paris, Mame, 1978, p. 101.

⁴³ *Ibidem*, p. 330.

⁴⁴ Thomas More, *L’Utopie*, Garnier-Flammarion, p. 139-140.

de Campanella, venus d'Inde pour fuir la cruauté des mages, des brigands et des tyrans, *résolurent* de mener une vie communautaire philosophique.⁴⁵

Cette fondation-fermeture par un législateur généreux (donc résolu) relève de la technique de la table rase, que d'autres utopistes incarneront de manière spectaculaire : " Ce qui passe toute admiration, écrit Gabriel de Foigny, c'est que toute la terre australe est sans montagne : et j'ai appris de très bonne part que les Australiens les avaient toutes aplanies "⁴⁶. Sur cet espace plan, lisse et homogène comme une terre sans terreau où tous les points sont réversibles et les lieux interchangeableables, va s'édifier l'architecture idéale, planification du vivre-heureux qui se ramène à une série de clôtures, comme s'il fallait, pour détailler ce bonheur, reconduire indéfiniment, en miroir (ou en abyme, comme on dit parfois) le même geste : celui de la dé-finition, de la dé-termination. Peut-on **déterminer** le bonheur, en capturer l'essence dans le cercle parfait de la raison humaine ? Telle est la tentative utopique, et si elle échoue, les enseignements que nous pourrions en tirer ne seraient sans doute pas minces. L'hypothèse capitale, ce que H. G. Wells appelle " l'hypothèse d'émancipation ", doit nous affranchir de la tradition, des habitudes, des lois anciennes " et de cette servitude plus subtile qu'implique toute possession. "⁴⁷ Comment la mettre en oeuvre ?

Cette création fulgurante par un grand Architecte, inventeur des moeurs et du langage, de l'égalité par le travail, représente une première fermeture, de nature géographique, immédiatement redoublée par un système défensif impressionnant où l'artifice s'ajuste à la nature : ainsi Amaurote, la capitale de l'Utopie de More, est-elle protégée de trois côtés par des murailles et du quatrième par un large fleuve. La cité de Campanella est une forteresse comportant sept enceintes concentriques épousant le flanc de la colline⁴⁸. L'ouvrage des hommes s'accordent avec les oeuvres de la nature. Pourquoi ce luxe défensif sinon parce que le bonheur est un équilibre précaire entre ces deux ordres ? Les murailles apaisent en fait deux craintes : celle de l'invasion et surtout celle de la déperdition. Dans l'utopie de Doni qui ne connaît pourtant ni armée ni ennemi, la ville est ceinte d'une haute muraille circulaire qui exorcise la peur de l'écoulement, de la migration et des mélanges.⁴⁹

L'utopie n'est pas cependant complètement hermétique : il faut bien qu'un narrateur y entre et finisse par en sortir (pour que nous puissions la lire).⁵⁰ Les utopiens, qui s'attendent à

⁴⁵ Francis Bacon, *La Nouvelle Atlantide* (1627), Payot, 1983, pp. 57-58 (Nouvelle édition Garnier-Flammarion, 1995, pp. 102-103). Tommaso Campanella, *La Cité du Soleil* (1623), dans *Voyages au Pays de Nulle part*, Paris, Laffont, 1990. Cf. H. G. Wells : " Cet état de choses révèle une intention, une volonté, portées à un degré que notre pauvre terre vacillante et indécise n'a jamais connu. ", *Une Utopie Moderne*, Paris, 1907, Mercure de France, p. 190. Il avait précisé, p. 144, que son " Utopie ne pourra être réalisée ni par le hasard ni par l'anarchie, mais par un effort coordonné et une communauté de dessein ". On trouvera une critique de ce volontarisme chez M. Buber, *Utopie et Socialisme*, Paris, Aubier, 1977, p. 27.

⁴⁶ Gabriel de Foigny, *La Terre Australe connue* (1676), Paris, Société des textes français modernes, 1990, Edition Pierre Ronzeaud, p. 70. Les utopiens de More transplantent les forêts : " ils arrachent une forêt jusqu'aux racines pour la planter ailleurs ", c'est-à-dire près de la mer ou d'un fleuve pour faciliter le transport du bois. Mame, *op. cité*, p. 115.

⁴⁷ H. G. Wells, *Une Utopie moderne*, Paris, Mercure de France, 1907, p. 19.

⁴⁸ T. Campanella, *op. cité*, p. 150.

⁴⁹ Anton Franceso Doni, *Monde Fou, Monde Sage* (1552), dans *La Cité Heureuse*, Paris, Quai Voltaire, 1992, pp. 57-71.

⁵⁰ On part moins pour Utopie qu'on y arrive malgré soi. Dans la plupart des cas (sauf chez Cabet) les deux univers de Départ et d'Arrivée sont des ensembles disjoints par un itinéraire aléatoire, une navigation sans repères, un voyage catastrophique. On se dirige vers un nuage, on traverse une zone de turbulences, un vent violent et inhabituel pousse le navire dans la même direction. A la défaveur d'une tempête, d'un naufrage, d'une erreur de cap, de la fuite d'un danger, on change brusquement de dimension. Le voyage n'est pas programmé ; l'arrivée est toujours accidentelle, irruption chanceuse d'un voyageur égaré dans un espace paradigmatique original. Ce n'est plus l'épopée maritime du moine Brandan parti résolument à la recherche du Paradis dont Dieu lui promet un aperçu après un lot d'épreuves, faites de patience et de marques de piété. Ce n'est pas non plus l'itinéraire militant du chiliaste bien décidé à forcer le passage du nouvel éon. Bien que située aux confins d'une cartographie rationnelle, dans un océan sans monstres et sans miracles, l'utopie n'est pas un lieu ordinaire, un azimut, ou l'intersection d'une longitude et d'une latitude. Site idéal sur le point aveugle d'une mappemonde (lieu " pivotal " dirait le fouriériste), cité terrestre mais à l'écart de tout *topos* assignable, elle ne peut pas être une

l'irruption accidentelle de quelque voyageur égaré, prennent de grandes précautions : l'arrivant est isolé, mis en quarantaine (plus symbolique que sanitaire), puis passé un délai (comme si l'étranger était confiné dans un caisson de décompression éthique) et parfois un test de moralité, il est autorisé à quitter ce sas symbolique, apte désormais à franchir le pallier qui le hisse au niveau de l'idéal dont il fera le tour par une visite guidée.

Cette fermeture spatiale est essentielle : par elle, le temps est neutralisé. Les peuples heureux n'ont pas d'histoire(s) : ils n'ont que des emplois du temps. Non que l'utopie soit l'éternité ou l'instant éternel : elle a un long passé (1760 ans chez More, 1900 ans chez Bacon), souvent recueilli dans d'énormes Annales. Mais Utopus, le Dieu mortel, ou Icara, Solamona ou Sévarias,⁵¹ etc., ont défini une fois pour toutes une structure sociale que les habitants n'ont plus qu'à remplir ou à orner (arts mécaniques ou décoratifs). C'est la spatialisation, comme le dira plus tard Bergson, qui gèle la durée vécue, le temps tourmenté et l'imprévisible nouveauté. Il reste du temps en Utopie, mais c'est celui, inessentiel, des variations secondaires (les maisons n'avaient qu'un étage, désormais elles en ont trois, etc.) : pas de tournant historique, ni de catastrophes internes. La cité idéale n'est pas perfection achevée, mais le futur qu'elle s'ouvre n'est que le temps paisible, parfois chronométré, où tout hasard est maîtrisé par une sagesse collective.⁵² Le temps n'est que l'intonation des énoncés du bonheur : il est la prosodie des utopies. On comprend dès lors que toute utopie échappe à la révolution, non parce qu'elle serait hors du temps, ou qu'elle ressemblerait à un arrêt sur image du politique, mais parce qu'en réalité, toutes les révolutions ont déjà eu lieu, en une seule fois, condensées, ramassées dans l'acte originaire, violent, épouvantable et sage, d'une fondation parfaite.⁵³

Contrôler l'espace-temps conduit à la fermeture économique, animée par l'idéal autarcique : la démographie, le nombre des familles, des membres par famille, sont plafonnés. A chaque famille correspond un métier et un sage gouvernement fait permuter les familles et alterner les tâches agricoles et les activités urbaines. La propriété privée, "mère de tous les vices"⁵⁴, est supprimée : c'est le célèbre "communisme" des utopies qui leur vaudra la demi-révérence des marxistes. "Maisons, chambres, lits, tout, en un mot, est commun entre eux."⁵⁵, parce qu'entre amis, disaient les Anciens, tout est commun, et il n'est pas de bonheur sans amitié. Tout luxe est évidemment condamné, moins par une peur anticipée de la société de consommation que par crainte que ne s'instaurent des différences fatales à la cohésion sociale. Le dirigisme économique veut enfin neutraliser l'idée d'un marché qui ferait appel à la spontanéité imprévisible des acteurs commerciaux. La chance, le hasard, n'ont plus court : l'aléa est maîtrisé par l'acte de la création, s'effaçant maintenant devant la rigueur des géomètres. Mais pour renforcer ces clôtures, il faut une éducation parfaite, ce qu'une langue transparente va grandement faciliter.

destination immanente à son trajet. Toute arrivée fait l'objet d'une intrusion. Cf. Edward Bellamy, *L'An 2000*, Paris, 1891, Dentu, p. 34 : "en me voyant ainsi brusquement tombé dans un nouveau monde".

⁵¹ Icara est le fondateur de *Icarie* de Cabet. Sévarias est le fondateur du pays des Sévarambes. Solamona est le législateur de *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon.

⁵² More critique la vaine gloire des nobles qui "se félicitent du hasard qui les a fait naître d'une longue lignée d'aïeux", Mame, *op. cité*, p. 107.

⁵³ Ce monde sage, dira Doni, "il aurait fallu le faire quand on ne savait rien", quand les hommes étaient encore suffisamment innocents pour s'engager sur cette voie vertueuse. Il semble donc qu'il ait existé, en amont de notre histoire, un moment où la bifurcation utopique était possible pour que s'engage une autre histoire. Remarquons que les deux histoires, la nôtre et la leur, ne se valent pas : nous avons besoin de l'utopie pour comprendre la dérive de nos mœurs et la relativité de notre prétendue nature, mais la réciproque n'est pas vraie. B. Baczko a raison lorsqu'il affirme que les "utopiens n'ont pas besoin de connaître notre histoire pour éclairer leur vie sociale". Car, si la nôtre est imparfaite comme l'atteste le malheur des humbles, la leur est pleine de cette évidence intuitive de la justesse des idées et de la justice des causes. Quand Raphaël Hythlodée introduit en Utopie des livres grecs et latins, croyant par là doter l'île d'un savoir prestigieux, il est surpris par la capacité d'assimilation des habitants (trois ans pour absorber l'héritage antique). La prétendue "invention" apportée par les étrangers avec un orgueil naïf s'avère n'être qu'un effet possible du patrimoine utopien. Cf. B. Baczko, "L'utopie et l'idée de l'histoire-progrès", *Revue des Sciences Humaines*, n° 155, p. 475. Louis Marin, "Discours utopique et récit des origines", *Annales E.S.C.*, Mars-Avril 1971, n° 2, A. Colin, p. 324.

⁵⁴ Morelly, *La Basiliade ou le naufrage des îles flottantes*, Messine, 1753, I, p. 5.

⁵⁵ Campanella, *op. cité*, p. 245.

“ Mais quelle sorte de langage le monde parlerait-il si le miracle de Babel était sur le point de se reproduire à l’envers ? ” demande H. G. Wells.⁵⁶ Ce sera une langue cratylienne, sans métaphores, où les mots diront les choses dans leur être même, rendront visibles les états d’âme, empêchant la dissimulation des sentiments, une langue harmonieuse “ faite comme aucune autre pour traduire les sentiments de l’âme ”⁵⁷. Cette transparence du langage produit un effet curieux : si le souverain bien rend bavards ceux qui le désirent, il semble laisser peu loquaces ceux qui le possèdent. Les Australiens de Gabriel de Foigny parlent peu, s’exprimant par quelques gestes. Cependant, quand ils daignent émettre quelques sons, c’est une langue merveilleuse, *angélique*, qu’entend le narrateur : sans déclinaison ni article, elle est faite avec très peu de noms. A base de monosyllabes (“ af ” signifiant “ aimer ”), son économie lui confère une puissance référentielle inouïe : les Australiens “ forment si parfaitement leurs noms qu’en les entendant, on conçoit aussitôt l’explication et la définition de ce qu’ils nomment. ” Ainsi “ Etoile ” se dit AEB (A pour feu, E pour air, B pour clarté). “ L’avantage de cette façon de parler est qu’on devient philosophe en apprenant les premiers éléments. ”⁵⁸ Voilà comment est levé l’obstacle intellectualiste : puisque la chimie des corps est déposée dans les sons de la langue et que la syntaxe n’est que le reflet fidèle de leur structure physique, la métaphysique se confond avec l’enseignement élémentaire. Cette volonté de transparence explique l’aversion des utopistes pour tout ce qui fait écran, qui défigure, maquille la vérité ou déforme les apparences : la haine des sens figurés, des propos sibyllins, des jargons professionnels, des engrais chimiques, du maquillage féminin et des talons hauts.

Cette fermeture linguistique éclaire la fermeture juridique : “ Leurs lois sont peu nombreuses ”, elles sont “ courtes et claires ” et “ écrites sur des tables d’airain suspendues aux portes et aux colonnes du temple ”.⁵⁹ C’est la seule société dans laquelle est pertinente l’adage selon lequel “ nul n’est censé ignorer la loi ”.⁶⁰ Chez Campanella, la justice est rendue avec la promptitude et la simplicité d’un syllogisme : le juge s’assoit au-dessous de la colonne appropriée, indique du doigt à l’accusé le précepte qu’il a transgressé, et le punit. Les avocats sont alors inutiles : les chicanes juridiques, la tradition confuse des précédents, le passé embrouillé de la jurisprudence, tout ceci est rejeté. L’ennemi utopien, c’est le jurisconsulte, le sophiste du droit, qui tisse, comme Hermès (le dieu du commerce et des voleurs) des pièges inextricables. Il est du côté de la monnaie et des métaphores. Pour s’édifier, l’utopie doit faire taire le juriste parce que l’ordre politique s’oppose à tous les labyrinthes, qu’ils soient dédale des lois et des arrêts, des rues, des livres ou des maîtres.⁶¹ Le bonheur ne peut éclore que dans ces villes géométriques et étoilées, tracées dans la plaine par un ingénieur cartésien qui leur octroie une langue univoque, une juridiction minimale, une bibliothèque essentielle et un maître unique. Entre le labyrinthe et l’utopie existe la même incompatibilité paradigmatique qu’entre l’heur et le bonheur, la fortune et la méthode, en prenant “ fortune ” dans ses deux acceptions principales, le hasard et l’enrichissement personnel, dont le juriste est la synthèse abhorrée.

Que faut-il de plus pour être heureux ? Il reste à maîtriser l’essentiel, la vie même et à en expulser toute incertitude : contrôler les maladies, sélectionner les naissances, réglementer les mariages et superviser les décès. Interdire les unions libres, proscrire toutes les aventures (l’utopiste interdit de la même manière tous les jeux de hasard). Fixer l’âge des décès, réglementer les suicides, promouvoir l’euthanasie. Beaucoup de thèmes utopistes qui paraissent “ progressistes ” sont en fait légitimés par cette volonté d’un contrôle social total. Le suicidé

⁵⁶ H. G. Wells, *op. cité*, p. 28.

⁵⁷ More, *op. cité*, p. 171. Dès More apparaît la valorisation d’une langue nationale, condition d’une éducation démocratique : elle a priorité sur les langues savantes, qu’elle n’exclut pas.

⁵⁸ Gabriel de Foigny, *op. cité*, IX, p. 163.

⁵⁹ Campanella, *op. cité*, p. 265. More, *op. cité*, p. 196.

⁶⁰ More, *op. cité*, Mame, p. 126 : “ Dans les autres nations, de telles pratiques <i.e. judiciaires> sont difficiles à observer, en raison de l’accumulation invraisemblable des lois et de leur caractère extrêmement compliqué. Mais, chez eux, tout le monde est expert en droit. ”

⁶¹ Cf. More, *op. cité*, p. 103. Cf. Louis-Sébastien Mercier, *L’An deux mille quatre cent quarante, rêve s’il en fut jamais*, (1770), Ducros, 1971, XV, p. 148 : “ Tous les livres de théologie, ainsi que ceux de jurisprudence, sont scellés sous de gros barreaux de fer dans les souterrains de la bibliothèque ”. Dans le Paris du XXV^e siècle, les hommes sont enfin débarrassés de “ ce ramas indigeste de coutumes opposées. ”, XV, p. 151. E. Bellamy, *op. cité* : à “ l’interminable écheveau des droits réels et personnels ” il oppose “ quelques maximes très simples ” (p.144) qui représentent un “ aplanissement ” des anciens malentendus.

sans mobile apparent ne reçoit ni sépulture ni bûcher : “ il est honteusement jeté dans quelque marais. ”⁶² En bref, il faut éviter les naissances inattendues, les mariages improvisés et les décès imprévus. Décider en lieu et place de la nature.⁶³ Quand on ne pourra pas, comme le rêvera Fourier, manipuler tous les utopiens en machinant toutes les rencontres, une pénalité exemplaire corrigera, de manière spectaculaire, ces citoyens stupides qui refusent d’être heureux.

“ Nous descendons la montagne par le col, et à mesure que les vallées se découvrent, cette Utopie se déploie, où hommes et femmes sont heureux, où les lois sont sages, et où tout ce qui est enchevêtré et confus dans les affaires humaines a été débrouillé et redressé. ”⁶⁴

Toutes les enceintes concentriques cernent ce bonheur labile. Toutes les portes se ferment pour préserver cette béatitude qu’on sent inquiète : pour le voyageur égaré, l’utopie s’ouvre en se refermant, se montre en se cachant et se dit par tout ce qu’elle fait taire. Lieu étonnant où le bonheur se replie, frileux, bien à l’abri de remparts concentriques sur le dedans desquels Campanella peint à fresque l’encyclopédie de son temps. Les remparts sont des manuels scolaires : l’habitat, la forteresse et l’école se confondent. L’homme heureux se cache et surveille, voulant connaître sans être connu, et l’on se demande quelle est en lui la passion dominante, du souci de son bonheur ou de sa vigilance à le préserver. Le Sage est devenu Cité.

La filiation est évidente entre le jardin épicurien, la maison-jardin de More, le discours de Raphaël sur un banc de gazon, puis l’idéologie des cités-jardins qui culminera dans la maquette de Frank Lloyd Wright (1935), *Broadacre City* dont Franco Borsi dit qu’elle est “ l’extension indéfinie, généralisée, uniforme, du principe de la cité-jardin. ”⁶⁵ L’utopie classique n’est rien d’autre que cette cité-jardin, au sens philosophique du terme. L’épicurisme est élargi aux dimensions de la société politique et les limites du jardin sont devenus les frontières qui séparent les utopiens de leurs voisins : l’ataraxie épicurienne n’était pas politiquement naïve, la vie heureuse ayant pour condition la paix sociale et le silence des armes. Le droit n’était pas une convention inepte, mais, malgré d’évidentes variations d’une contrée à l’autre, universellement valable et formellement utile. L’utopien, comme l’épicurien, mais sur une autre format, ajoute à sa sécurité légale intérieure, une pacification de son entourage immédiat, ne s’aliénant personne. Enveloppé par l’efficacité du droit naturel, protégé par l’enceinte des rapports extérieurs apaisés, les utopiens philosophes se retirent au centre de ces garanties concentriques, dans cette oasis maintenant politique mais toujours amicale, que la prudence des uns et la sagesse des autres permettent d’aménager.

2.2. Travailler, étudier et cultiver son jardin.

F. Cantagrel, disciple de Fourier, présentait son projet de communauté en ces termes : “ le propre de l’Association est de donner le bonheur à tous et de clore à jamais les siècles de douleur et d’infortune. Or rien n’est plus contagieux que le bonheur. ”⁶⁶ L’eudémonisme collectif et “ contagieux ”, pour réussir, associera la passion de l’Égalité à l’idée de la “ nation

⁶² *Ibidem*, p. 191.

⁶³ Cf. Doni, *op. citée*, p. 61 : “ Elle ne me déplaît pas non plus, cette égalité, puisque pour la naissance et la mort tout est aligné, il est bon que la vie ne connaisse pas d’écart. ” Dans cette utopie exemplaire par l’enchaînement de ses motifs (lieu, plan, ville, agriculture, métiers, nourriture, vêtement, etc.), tout est “ aligné ”, tracé à la règle et au compas. La délimitation de l’espace permet l’ancrage urbain. La ville est un cercle dont le centre est un sommet sur lequel se trouve un temple (cf. la cité de Campanella), et les rayons des avenues. Les villes circulaires, davantage théologiques que guerrières (jouant sur l’unité et les multiples de dix), sont des images du cosmos copernicien, héliocentrique et fini, avec un Grand Prêtre solaire et un rempart analogue à la Sphère des Fixes (les étoiles). Elles excluent l’infini potentiel, évitant que l’essence ne se disperse comme dérivent sur l’océan les îles flottantes de Morelly, et réduisent la ligne droite à l’idée de diamètre pour proscrire les trajets aventureux, les fugues, les itinéraires capricieux, les méandres (hybridation scandaleuse du circulaire et du rectiligne), les fuites tangentielles (puisque au-delà de la Sphère des Fixes, comme disaient les scolastiques, l’espace ne peut être qu’imaginaire). La vie ne connaîtra pas d’écart : la ville-monde rabat la fin sur l’origine, faisant de tout avenir une réminiscence. En faisant remonter les fleuves à leurs sources, l’utopie nous répète que tout horizon porte en son sein une aurore qui a déjà lui.

⁶⁴ H. G. Wells, *op. citée*, p. 41.

⁶⁵ Franco Borsi, *Architecture et Utopie*, Paris, Hazan, 1997, p. 158.

⁶⁶ Félix Cantagrel, *Le fou du Palais-Royal*, Paris, Fayard, 1984, p. 70.

travaillante ”⁶⁷. Ce bonheur par le travail est une idée neuve en Europe, mais il répond à des exigences très précises et comporte des limites qu’il est indispensable de ne pas oublier.

Dans une utopie, les lettrés mis à part (ils représentent moins de 1% de la population), tous travaillent (la durée est variable, de quatre à huit heures par jour). Différence importante avec la *République* de Platon (où les gardiens et les philosophes-rois ne sont pas des agents économiques), avec l’ordre médiéval (où ceux qui prient et ceux qui combattent ne sont pas ceux qui travaillent). Mais encore, différence avec l’Age d’or qui rêve d’une nature féconde en harmonie donnée (et non construite) où vit un homme sur lequel le temps n’a pas de prise, où la nature produit tout en abondance sans réclamer d’effort. Différence enfin avec le travail monastique, dur et monotone, pensé comme un exil et une pénitence (si l’homme est *né* pour le travail, il n’a pas été *créé* pour le travail)⁶⁸. Distinct des tâches serviles ou de la pénitence religieuse, le travail en utopie est un principe de vie, une pédagogie morale et une production maîtrisée : s’il existe une division de la production sociale (des métiers, des types d’activité, agricole ou artisanale), la division sociale (travail manuel, travail intellectuel) est faible (minimale chez More) et la division technique inexistante, l’utopie étant hostile à la parcellisation des tâches, à la décomposition des gestes à l’intérieur d’un même procès de production. L’utopien produit une marchandise, non une partie du produit : il reste l’acteur conscient et non aliéné d’une production qui recouvre toutes les étapes du façonnement de l’ouvrage, de sa conception à son exécution, de son essence à son existence. Travail toujours agréable, jamais monotone (sauf pour les esclaves), il est utile et moral, engendrant l’abondance économique tout en révélant sa dimension pédagogique, véritable *Bildung* de l’individu-citoyen. Contemporain de la coupure de l’isthme, il est imposé par le fondateur. Généralisé, surveillé, et mesuré : il est l’image de l’égalité.⁶⁹

L’utopien apprend deux métiers et choisit, sauf raison d’Etat, celui qu’il préfère.⁷⁰ Essentiellement agricole, le travail est moralement formateur parce qu’il respecte une nature qu’il sait fertiliser sans la “ farder ” (la souiller avec des engrais), qu’il “ exerce ” en fonction de nos besoins réels. Ce néo-épicurisme de la terre est visiblement parallèle à la morale sexuelle des cités heureuses : production nécessaire et procréation saine. Le biologique maîtrisé est une chrématistique douce dans une mentalité économique encore liée à la famille. Le travail, comme chez les anciens, reste défini par l’espace domestique, étant économique au sens premier, donc en accord avec la nature. More précise qu’un changement de métier, pour un utopien, implique un changement de famille. Et comme la cité n’est qu’une grande famille, la solidarité des métiers se confond avec la concorde sociale et la complémentarité des tâches est l’aspect oeuvrant de la fraternité patriotique.⁷¹ C’est parce que le travail est inséré dans ce contexte domestique qu’il est susceptible d’engendrer toutes les vertus (constance, tempérance, solidarité, etc.). Au plaisir que procure son activité s’adjoint ce salaire moral (il n’y a pas évidemment de salaire monnayé) qui est le gain immanent d’une éducation poursuivie par d’autres moyens. La pédagogie du bonheur se prolonge ainsi dans la formation permanente du travail démocratisé. Bonheur pour tous, ou presque.

Car il existe en utopie une série de basses besognes, inévitables mais peu formatrices, qui sont pour l’essentiel confiées à des esclaves (l’abattage, les travaux sanitaires, la chasse, la gamme des “ travaux forcés ”). Ce reliquat laborieux, expulsé aux marges de la cité, est la seule forme de travail extérieure à l’espace domestique : elle est pensée comme ignoble, errante, aliénante et le plus souvent sans issue. La servitude est, en effet, le châtement moralisateur par excellence. Il y a des esclaves en utopie, beaucoup plus nombreux qu’on ne l’a dit. Pour l’essentiel, ce sont “ des citoyens à qui un acte honteux a coûté la liberté ” et qu’on enchaîne à

⁶⁷ Henri Desroche, *Les Dieux rêvés, Théisme et Athéisme en Utopie*, Paris, Desclée et Cie, 1972, p. 48.

⁶⁸ Alors qu’en Utopie, “ chacun se consacre consciencieusement à son métier, sans toutefois se fatiguer à travailler sans répit ”, More, Mame, p. 80.

⁶⁹ Dans l’utopie sans armée de Bellamy, l’Etat fait du travail un service national (une mobilisation de 24 ans), ou service industriel universel et obligatoire. Tout refus entraîne une radiation de la société humaine (p.92). Cf. W. Morris, op. cité, p. 265 : “ Le bonheur est chose impossible sans un heureux labeur quotidien (without happy daily work) ”. Voir p. 349

⁷⁰ Cette éducation est précoce : dès leurs sorties récréatives, les élèves travaillent réellement dans les champs voisins de la ville. More, op. cité, Mame, p. 79.

⁷¹ Cf. More, op. cité, Mame, p. 94 : “ Ainsi l’île tout entière forme une seule famille ”. Le pouvoir est évidemment de type patriarcal.

vie.⁷² Certes, la servitude adoucit la peine, euphémise le supplice. Mais elle ne requalifie pas le sujet de droit, définitivement dégradé par son délit : elle le *re-situe*, ce qui est tout à fait différent, dans le quadrillage analytique de l'espace. A défaut de pouvoir sauver l'âme de cet infortuné, on peut restituer sa présence : on l'alourdit de chaînes en or massif, on le cloue dans le vice qu'il incarne et le site périphérique qui l'exhibe comme un gibet mobile. L'éducation lui est interdite. Son nomadisme est contrôlé et son gaspillage passionnel sublimé en production économique : c'est un coupable rentable. La servitude est terrible pour lui, utile à l'Etat, intimidante pour les autres. Ce châtement tactique inscrit l'infamie aux marges de la Cité heureuse qui rend ainsi visible le malheur à l'orée de ses remparts : là, les utopiens vertueux peuvent constater la citoyenneté éclipsée et imaginer le glissement des joies collectives aux affres de l'impureté. L'esclave est là pour donner consistance aux vices : c'est un citoyen négatif, un damné laïc. Il chasse, voyage, nettoie, nomadise : son châtement perpétuel conjugue son crime à tous les modes du malheur errant.⁷³

Comme le travail est généralisé et exactement mesuré, les citoyens disposent d'une plage importante de temps libre (environ huit heures) qu'ils consacrent à l'étude, à leur éducation intellectuelle, aux repas, aux jeux, voire au travail s'ils le désirent. Outre cela, ils consacrent une ou deux heures par jour à cultiver leur jardin (à l'exemple du fondateur) : " Les Utopiens entretiennent admirablement leurs jardins, où ils cultivent des plans de vignes, des fruits, des légumes et des fleurs d'un tel éclat, d'une telle beauté que nulle part ailleurs je n'ai vu pareille abondance, pareille harmonie. "⁷⁴

Le jardinage est l'analogue laïc de l'activité édénique (un coin de paradis) : Adam, avant la Chute, administrait le jardin d'Eden. On notera la différence entre ce travail horticole, ludique et ornemental, le travail social, nécessité économique devant laquelle tous s'inclinent, et le travail servile des réprouvés sociaux châtiés par des tâches infamantes. Aux hiérarchies sociales antiques et médiévales, les utopistes ont substitué un espace égalitaire du travail heureux, un champ laïque de l'activité laborieuse qui se déploie en renvoyant dans ses marges le souvenir de l'Eden et le rôle des damnés.

Reste le cas essentiel, pour l'intelligence d'une utopie en général, de ces religieux " assoiffés de labeur " (*laboris appetens*) : ce sont les Buthresques, qui se divisent en deux sectes. La première, composée de célibataires végétariens, entièrement tournés vers la vie future, estime nuisible tout plaisir terrestre, ascétisme étonnant qui les marginalise (car, on va le voir, la morale utopienne est épicurienne). La seconde secte des Buthresques accorde son dû à la nature (ils se marient, ont des enfants et ne sont pas végétariens) dans la mesure où ces contraintes hédonistes n'influent pas sur leur appétit laborieux : " Les Utopiens trouvent à ces derniers plus

⁷² More, *op. cité*, 189-190. D'autres esclaves (des étrangers condamnés à mort dans leur patrie et que les utopiens achètent ; ou des travailleurs immigrés " volontaires ", qui, eux, sont bien traités ; des autochtones motivés par leurs aspirations religieuses) sont chargés de ces tâches : les plus durement traités sont les citoyens déçus. La servitude est officiellement perpétuelle : mais un repentir exemplaire peut provoquer la compassion du souverain (qui peut affranchir par droit de grâce) ou du peuple (qui peut demander une remise de peine ou la libération).

⁷³ Le chapitre 6 de *Sphères de Justice* de Michael Walzer, Paris, Seuil, 1997, est consacré aux travaux pénibles. L'auteur ne pouvait manquer de croiser, parfois à son insu, des thèmes de la littérature utopique : l'exemple des éboueurs de San Francisco rappelle le Boffin de William Morris, ramasseur d'ordures endimanché, aux allures de sénateur, écrivain de romans rétrogrades. Le " Cantonnier Doré " (*the Golden Dustman*) est sans doute le subterfuge littéraire (H. G. Wells parle de " leurre hardi ", *op. cité*, p. 113) qui voile l'impossibilité de supprimer les travaux pénibles (Walzer, p. 258). Toutefois, Bellamy croyait que le travail comme " service national " et l'automatisation permettaient de régler le problème, et Wells, qui s'y réfèrait (p. 113), annonçait " l'abolition effective de la classe ouvrière et servile " (p. 116) : on ne rencontrera plus, dans l'utopie moderne " l'inévitable boueux vêtu de vert et d'or nommé Boffin " (*ibidem*). Les arguments de Walzer paraissent plus convaincants : " Il n'y a de solution facile ou élégante, et pas de solution pleinement satisfaisante au problème de travail pénible " et malgré tous les aménagements proposés (le considérer comme un service national, le rémunérer plus fortement par l'argent et le loisir, le rendre plus gratifiant en le reliant à d'autres types d'activité, en changer les appellations, procéder à des roulements) on ne pourra abolir ni ce type de travail ni la classe qui l'exécute (pp. 258-259).

⁷⁴ *Ibidem*, p. 144. Les fruits et les légumes sont *plus* éclatants, *plus* beaux que les nôtres. Cette figure de la majoration, motif récurrent du discours utopique, a été remarquée par Michèle Le Doeuff dans sa belle étude de la *Nouvelle Atlantide* de F. Bacon, Paris, Payot, 1983. Toutes les choses du monde ordinaire se retrouvent en utopie, mais " en mieux " comme dit W. Morris (" *but better* "), *op. cité*, p. 152. Pour le " monde gracieux des jardins " chez ce dernier, voir p. 163.

de sagesse, aux premiers plus de sainteté. ”⁷⁵ Comment justifier cette étonnante exception ? La morale utopienne nous le dira : mais on peut d’ores et déjà préciser qu’aucune utopie classique n’est intégralement immanente.⁷⁶ L’horizon religieux permet de prendre un point de vue dynamique de ce qu’on pourrait appeler la théologie diaphane des cités idéales : chez More, Bacon, Campanella et bien d’autres, la religion naturelle n’est pas le repli timide sur un credo minimum, mais la préparation à un catholicisme planétaire. Les utopiens attendent. L’utopie est la redescription d’une espérance eschatologique. “ Nous, ici, disent les Bensalémiens, nous sommes dans le sein de Dieu, une terre inconnue du reste du monde. ”⁷⁷ . Les habitants de la Nouvelle Atlantide descendent d’Abraham et obéissent à la loi mosaïque : autochtones, hébreux, persans et indiens habitaient l’île quand les habitants virent un pilier de lumière au sommet duquel était une grande croix, “ un miracle véritable ”. En se dissipant, le phénomène laisse voir une arche et un coffre de cèdre, contenant la Bible.⁷⁸ Cette alliance, qui tolère le judaïsme, annonce un oecuménisme de la science et de la foi.

Le geste artificiel est un retour à la loi naturelle qui réconcilie (avant la super-utopie finale) les grecs et les barbares, les chrétiens et les païens, la nature et la loi, la loi naturelle et la loi positive, la *philia* grecque et l’amitié évangélique. Comme si la contribution majeure de Christophe Colomb avait été de découvrir une terre où règne le christianisme implicite et irénique de Plutarque.

2.3. *Bonheur, vice et vertu.*

“ Qu’heureux sont ceux qui font le bien ! un cœur tranquille est leur récompense (...) Que la justice, que la pudeur, que la tempérance, que la sagesse brillent dans toutes nos actions : car la patrie aime ces vertus. Enfants d’Ajaï, soyons vertueux, nos jours en seront plus heureux. ”⁷⁹ Les utopiens aiment dissenter sur la vertu : elle les accompagne tout au long de leur journée. Chaque magistrat en incarne une (magnanimité, courage, chasteté, libéralité, justice) ; des statues d’hommes éminents, en de multiples lieux, en sont la manifestation édifiante. Cette vertu est *visible* ; les utopiens la pratiquent au vu et au su de tous puisqu’il n’existe aucun repaire, aucun angle mort : “ aucun endroit de rendez-vous. Toujours exposé aux yeux de tous, chacun est obligé de pratiquer son métier ou de s’adonner à un loisir irréprochable. ”⁸⁰ Et le soir, avant de se coucher, les utopiens de More jouent à la bataille des Vices et des Vertus, jeux sans aléas, stratégiques et systémiques, qui illustrent un dilemme arithmétique, un conflit tabulaire du bien et du mal qui “ montre clairement ” les cas de figures permettant à l’un ou l’autre camp d’emporter la victoire. Cette théorie des jeux est une micro-analyse figurative des conditions fondationnelles de l’utopie elle-même.

Les Utopiens “ discutent de la vertu ainsi que du plaisir. Mais, de toutes les controverses la première et la principale concerne le bonheur de l’homme : où le situer ? En un point ou plusieurs ? ”⁸¹ Ils n’abordent ce problème qu’en postulant un accord de la sagesse rationnelle et des principes religieux, le geste artificiel de la fondation ayant retrouvé le cours légal d’une nature ingénieuse : la solution au problème du bonheur ne peut être fournie qu’au sein de cette postulation théologico-philosophique. Dieu, ou la nature, ou les deux, exigent que nous soyons heureux ici-bas : “ nous devons travailler uniquement à nous rendre heureux en ce

⁷⁵ More, *op. cité*, Mame, p. 148.

⁷⁶ Le travail n’est pas le but ultime de la vie utopienne. Cf. E. Bellamy, *op. cité*, p. 137.

⁷⁷ Francis Bacon, *op. cité*, p. 85. Et cette nation est si pure que Bacon précise : “ C’est la vierge du monde. ” p.113. Quoique ce thème du “ reste ” soit un lieu commun du prophétisme vétéro-testamentaire (voir Esaïe, 1,9 ; 4, 2-3 ; 10, 20-21, etc. : c’est le thème récurrent des “ réchappés sur le *Rocher* du salut ”, reste *germinatif*), il faut rappeler que le prophétisme biblique est diamétralement opposé à l’esprit utopique. Voir André Neher, *L’essence du prophétisme*, Paris, Payot, pp. 10-11, et Léo Baeck, *L’essence du judaïsme*, Paris, PUF, 1993, pp. 78-81.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 50.

⁷⁹ Fontenelle, *La République des philosophes ou Histoire des Ajaiens*, Genève, 1768, p. 61 (“ Ode sur la vertu ”).

⁸⁰ More, *op. cité*, p. 162. Cf. H.G. Wells, *op. cité*, p. 182 et p. 184 : “ Ainsi donc l’Oeil de l’Etat, en ce moment, commence à découvrir lentement notre existence, l’existence de deux êtres baroques et inexplicables <il s’agit des deux voyageurs égarés>, venant troubler la belle ordonnance de son champ de vision. ”

⁸¹ More, *op. cité*, Mame, p. 103.

monde ”⁸². Et cette félicité ne saurait aller sans plaisir : la nature “ nous prescrit une vie heureuse, c’est-à-dire le plaisir, comme la fin de toutes nos actions. ”⁸³. Cette thèse épicurienne (n’impliquant ni atomisme, ni âme matérielle) doit cependant être accordée avec la vertu chrétienne. Nous sommes nés pour le bonheur et notre nature est spontanément attirée par la vertu. Si le plaisir n’est pas le commencement et la fin de la vie heureuse, “ c’est à tort qu’on cultive les vertus et les arts ”⁸⁴, car Dieu n’est pas l’ennemi du plaisir en lui-même : “ les femmes en effet après la conception trouvent encore du plaisir dans les embrassements d’un époux. ”⁸⁵. Toutefois, cet Etre suprême n’a pu vouloir identifier le plaisir et la volupté. “ Seulement, pour eux, le bonheur ne réside pas dans n’importe quel plaisir. ”⁸⁶. Quand, par sollicitude nous allégeons la peine des autres, nous leur procurons par là du plaisir ; or c’est la Nature ou la Raison qui nous incite à cette humanité ; dès lors, la nature ne s’opposera pas à ce que je fasse pour moi ce qu’elle m’incite à faire pour les autres. Si nous devons tout faire pour qu’autrui mène une vie agréable, par quel ascétisme inconséquent faudrait-il nous interdire de mener nous aussi une vie agréable ?

Il est donc des plaisirs véritables et des plaisirs falsifiés : ceux-ci se rapportent aux vanités vestimentaires, à la vaine gloire, à la cupidité et à l’avarice, à l’amour des jeux de hasard. Ce sont là les “ désirs non naturels et non nécessaires ” que fuyaient les épicuriens parce qu’ils les estimaient sans limites, toujours mobiles, alors que l’autarcie impliquait la notion de *limite du plaisir* : quand j’ai soif, je manque d’un certain nombre, fini, d’atomes ; se désaltérer consiste à combler ce déficit atomique en ingérant la quantité, finie, d’atomes déficitaires. La nature me dispense des leçons éthiques et diététiques. Le plaisir éprouvé ne réside pas dans l’acte de se désaltérer : être altéré, c’est souffrir, éprouver une douleur. Boire est une thérapie naturelle qui produit le plaisir quand la douleur, ayant disparue, cède la place à l’équilibre immobile d’une physiologie en “ contrat ” avec l’ordre naturel. Ce plaisir stable, “ catastématique ” est le véritable plaisir. “ Je parle d’un plaisir vrai et conforme à la nature. ”⁸⁷ Conciliant nature et artifice, l’utopie fonctionne avec une double limite du plaisir : la limite naturelle pour le corps, la limite contractuelle pour l’esprit.

Plaisirs de l’ingestion, de l’excrétion, de la procréation, santé physique, voilà pour le corps ; vérité, souvenirs, espoirs, ce sont là les plaisirs de l’âme. S’ils ne lèsent pas autrui, s’ils respectent les pactes, les engagements et les lois de l’Etat, alors ces plaisirs sont bons. Ainsi précisé et *limité*, mesuré et généralisé *comme le travail* (le *work-pleasure* de Morris)⁸⁸, le plaisir s’accorde avec la vertu et leur alliance définit un bonheur accessible ici-bas, pieux et non matérialiste, agréable mais non ascétique. L’utopie, avant même la généreux cartésien, a imaginé une morale qui puisse réconcilier Zénon et Epicure, identifier l’agrément et le devoir. “ Ainsi, tout mûrement considéré, les utopiens estiment que toutes nos actions et les vertus que nous y mettons tendent au plaisir qui est leur heureux accomplissement. ”⁸⁹

Toutefois, pour se fortifier et ne pas s’endormir dans le mécanisme des habitudes, la vertu a besoin de voir le vice puni. A visibilité égale, c’est-à-dire totale, le théâtre de la vertu qu’est la vie utopique doit aussi mettre en scène le redressement spectaculaire du vice. Mais comment trouver des êtres corrompus, méchants, vicieux, traîtres, voleurs, assassins, dans une

⁸² Claude Gilbert, *Histoire de Calejava ou de l’île des hommes raisonnables* (1700), Edition of Exeter, Livre X, p. 57.

⁸³ More, *op. cité*, p. 94.

⁸⁴ Claude Gilbert, *op. cité*, Livre X, p. 57.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ More, *op. cité*, p. 92.

⁸⁷ More, *op. cité*, Mame, p. 83. Et p. 96 où le néo-épicurisme de More saute aux yeux : “ la nature, cette mère bienveillante entre tous, a mis à notre portée tout ce qu’il y a de meilleur, l’air, l’eau, la terre elle-même, tandis qu’elle a éloigné le plus possible tout ce qui nous serait vain et inutile. ”

⁸⁸ Ayant pris conscience de ses “ besoins ” stricts, la société parfaite de Morris y ajuste le travail pour y insérer l’agrément (cf. p. 275), et en faire une sorte d’instinct. Il écrira, p. 349 : “ Ainsi enfin et peu à peu nous avons introduit le plaisir dans le travail ; puis nous avons pris conscience de cet attrait, nous l’avons cultivé et avons fait en sorte d’en avoir notre suffisance ; la victoire était à nous, nous étions heureux ! Ainsi soit-il, dans les siècles des siècles ! ”

⁸⁹ *Ibidem*, p. 95. André Prévost parle d’un optimisme fondamental, à la fois ontologique et moral (Mame, p. 105, note 3). Le texte de More manque cependant d’unité et hésite parfois entre un hédonisme cyrénaïque et une stabilisation épicurienne, bien qu’il penche nettement vers le second terme de l’alternative. Comparez p. 106 et p.111 sq.

communauté parfaite dotée d'une éducation excellente ? Pourquoi les utopies disposent-elles d'un arsenal de peines spectaculaires ? Elles ne sont pratiquement jamais mises en oeuvre, disent en chœur les auteurs qui, cependant, mentionnent toujours quelques cérémonies exemplaires.

Les Utopiens, les Solariens, les Parisiens de Mercier⁹⁰ n'ont pas aboli la peine de mort, ni tout à fait rompu avec l'idée de supplice. La pénalité est plus douce, se veut plus rationnelle, mais elle ne peut échapper aux déterminations structurales de cet univers. Sur cette terre où la métaphore est un délit, les femmes fardées ou portant des talons hauts (Campanella) sont passibles de la peine de mort, les homosexuels doivent porter un soulier autour du cou (rendre ainsi visible leur inversion), deux s'ils sont récidivistes. Dans cette cité heureuse, les révoltés sont tués "comme des bêtes sauvages", comme on ampute un membre malade pour sauver le corps de la république. Dans cette *communauté*, tout meurtre devient un "fratricide". Au sein de cette impeccable organisation, l'insubordination est un crime politique donnant lieu à un châtement sévère : "Celui qui a montré de l'insubordination est jeté dans une fosse (armé d'un seul bâton) pour être dévoré par les bêtes (des lions et des ours)"⁹¹ Peine métaphorique évidemment : le sujet rebelle (de *re-bellare* : de nouveau en guerre) doit affronter, avec un sceptre dérisoire, un glaive de fortune, les images même du pouvoir (le Lion, l'Ours). Une telle mise en scène est impensable sans un public. Le châtement relève de la tactique politique, du rituel par lequel le pouvoir donne à voir sa surpuissance et l'inanité de toute insoumission. Il ne vise pas à réparer un dommage, mais à montrer l'inconscient défi qu'a lancé le rebelle, l'absurde comparaison que son indocilité a un moment envisagée entre le pouvoir souverain et sa subversion débile. Alors, dévoré, déchiqueté, il est une leçon visible pour un auditoire édifié qui peut mesurer la distance implacable entre un opposant nain et la "présence déchaînée du souverain"⁹².

Les utopies décrivent des univers symétriques, où tout est quadrillé, bien dosé et bien réparti, et surtout bien situé. La régularité de l'espace, analogue de la division rationnelle du temps, permet de situer sans confondre, de permuter sans mélanger et de déplacer sans brasser. Sur la table rase de cette politique *ex nihilo*, le cadastre des familles, des métiers et des loisirs, des bien-portants et des malades, déploie un espace rationnel d'une visibilité absolue dont le dirigisme politique (où le pouvoir se fantasme comme savoir), la mystique pédagogique, l'autarcie, le collectivisme plus ou moins prononcé, les formes de l'ascétisme (hygiène, diététique, soins hospitaliers) sont les figures corrélatives les plus fréquentes.

Il n'y a pas d'utopie avant Christophe Colomb. Remarquons que, dans la *Nouvelle Atlantide*, la seule statue nommée dans le palais de Bensalem est celle de Christophe Colomb, que Victor Considérant, disciple fervent de Fourier, le saluera à son tour comme le grand réformateur de la donnée géographique.⁹³ De cette nouvelle terre, Raphaël Hythlodée, avant Magellan, a fait le tour, faisant d'Utopie le pôle politique qui unit l'ancien et le nouveau. Car en vérité l'utopie est l'alliance audacieuse de la cité antique (la *Politéia*) et de l'Etat moderne, le point focal où l'imaginaire rationnel fait converger l'éthique et le politique. Lieu d'intersection d'un rêve ancien (la *philia* ou amitié élargie, étendue encore par l'égalité évangélique) et d'une philosophie nouvelle (celle de l'Etat rationnel), l'utopie a rêvé la synthèse du lien fraternel et du contrat, de l'affinité affective et de l'intersubjectivité décrétée. L'uchronie imaginera dans un futur, un probable ultérieur, ce que l'utopie avait conçu comme un "possible latéral" (sous la forme d'une lointaine insularité). Il s'agira, non d'une subversion du genre, mais d'un déplacement d'accent dont les révolutionnaires anglais du XVII^e siècle (notamment Winstanley et les Niveleurs) furent les initiateurs. L'uchronie récupère alors un millénarisme laïcisé qui projette le bonheur au terme d'une Histoire humaine, parce que la nature a besoin de l'action des hommes pour développer toutes ses possibilités, et l'homme besoin d'évoluer pour s'harmoniser avec elle.

Ce faisant, l'utopie deviendra la mauvaise conscience des philosophies volontaristes, sommées de détailler les projets qu'elles invoquent, ou l'ancêtre suspect des théories historicistes, qui font croire au commun des mortels que l'astronomie est une astrologie conceptualisée. La marginalité de l'utopie est donc structurelle. L'utopie refuse, sans

⁹⁰ Louis-Sébastien Mercier, *L'An deux mille quatre cent quarante*, rêve s'il en fut jamais (1770), Ducros, 1971.

⁹¹ Campanella, *op. cité*, p. 257.

⁹² Michel Foucault, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 53.

⁹³ Victor Considérant, *Description du Phalanstère*, Genève, Slatkine Reprints, 1980, p. 20.

dissimulation, de tirer toutes les conséquences politiques de la révolution copernicienne, préférant imaginer une synthèse entre liberté humaine et causalité physique, nature et artifice, désir et volonté, mais sans pouvoir les déduire l'une de l'autre (parce qu'elle ne le veut pas). Pensée d'entendement au sens hegelien du terme, qui monnaie sa solution en images, elle est le rêve éveillée des dualistes, celui-là même dont ils se nourrissent et qu'ils s'empressent d'occulter par leurs annonces conceptuelles. Elle refuse de penser le réel parce que l'immanence lui est insupportable. Elle lui superpose une vertu d'un autre âge, une moralité résiduelle associée à une vision du monde désuète. Elle n'a pas le courage éthique de son épistémologie. Il faut bien, tôt ou tard, approuver Galilée ; mais elle ne le fait qu'à la condition de réactiver, pour en neutraliser les conséquences indésirables à ses yeux, ce que Spinoza appelle, dans la préface du *Traité Théologico-politique*, "les restes des temps anciens". Les critiques de l'utopie seront plus ou moins fortes selon qu'elles élimineront plus ou moins ces vestiges de notre servitude éthico-théologique. La désutopisation radicale sera celle qui, en déployant l'ordre de ses concepts, parviendrait à les extirper totalement.

3. LES CRITIQUES.

3.1. *Il n'y a pas de limite du plaisir, ni de souverain bien. (Contre le néo-épicurisme des utopies)*

La nature mécanisée des penseurs du XVII^e siècle n'est pas reflétée par les sentiments clairs mais non distincts que nous en avons. Seul l'artifice peut nous offrir un équivalent fictif de cet ordre opaque. L'homme, défini par sa puissance d'agir, sait que son désir n'est pas un manque, mais un signe : il n'existe plus de choses bonnes ou mauvaises en soi, aptes à combler des manques précis, à s'ajuster harmonieusement à des lacunes qui dessinent en creux l'objet convoité. Désirer, c'est indiquer aux autres que j'estime telle ou telle chose. Les autres, que leur volonté de vivre et de prospérer incite à devenir de vigilants lecteurs de mes tendances, se mettent à désirer ce que je désire, faisant monter le "prix" de l'objet. "Il n'y a rien de tel qu'on puisse appeler bien en lui-même (*agathon haplos*)" écrit Hobbes.⁹⁴ Chaque individu recherche sa conservation et accroît sa puissance à cette fin : le plaisir est tout ce qui favorise le mouvement vital, la douleur tout ce qui l'entrave.

Disparaît alors toute hiérarchie aristotélicienne des biens. A cette hiérarchie, Hobbes substitue la vision horizontale du proche et du lointain. Tout but proche devient moyen d'une fin lointaine, qui, atteinte, devient moyen d'une fin plus lointaine : on ne remonte plus l'échelle des biens jusqu'à la clef de voûte du souverain bien (il n'y en a pas), on s'avance sur le chemin inertiel du désir sans cesse relancé. L'idée de fin dernière est une contradiction dans les termes : en bon galiléen, Hobbes relativise tous les concepts, à commencer par celui de la perfection. "Mais en ce qui concerne une fin dernière, en quoi les philosophes de l'Antiquité ont placé la félicité (et ils ont beaucoup disputé au sujet des moyens d'y parvenir), il n'y a rien de tel au monde, ni moyen d'y parvenir, pas plus qu'il n'y a de moyen de parvenir à l'UTOPIE."⁹⁵ Le souverain bien ne peut être découvert en cette vie. Atteindre la félicité du sage, dans sa prétendue stabilité ataraxique, ce serait ne plus désirer, donc ne plus sentir, bref ne plus exister : rien n'est plus illusoire que de s'imaginer qu'un ensemble de biens matériels puisse me fournir un bonheur définitif.

"Il n'existe pas de tranquillité perpétuelle de l'esprit tant qu'on vit ici-bas. La vie elle-même, en effet, n'est que mouvement, et ne peut jamais aller sans désir ou sans crainte, pas davantage que sans sensations."⁹⁶ La félicité, dira Hobbes, ne consistera que dans le progrès d'un désir à l'autre. Le bonheur n'est plus la stabilité du but, mais le mouvement sans fin : c'est une dynamique désirante sans téléologie, qui devient désir du désir, désir du désir de l'autre. Définition paradoxale : le bonheur résiderait-il dans l'inquiétude qui anime tout désir ? Pas exactement. Il implique un SUCCES CONTINUEL "dans l'obtention de ces choses dont le désir reparaît sans cesse, autrement dit le pouvoir de prospérer continuellement"⁹⁷. "En conséquence, la FELICITE (par quoi on entend le plaisir continu) ne consiste pas dans

⁹⁴ Thomas Hobbes, *Eléments du droit naturel et politique*, Lyon, L'Hermès, 1991, I, VII, 3, p. 158.

⁹⁵ *Ibidem*, I, VII, 6, p. 158.

⁹⁶ Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971, I, VI, p. 58.

⁹⁷ *Ibidem*.

l'acquisition de la réussite, mais dans sa recherche. ⁹⁸ Encore faut-il être capable de *réussir* cette continuelle réussite. Or nous n'avons pas le choix, puisque toute satisfaction n'est qu'une fin relative qui ouvre la voie à un nouveau désir : " La félicité est une continuelle marche en avant du désir, d'un objet à l'autre, la saisie du premier n'étant encore que la route qui mène au second. ⁹⁹

La vie, pour Hobbes, est une course étrange, sans départ, sans arrivée, sans victoire traditionnelle. D'ordinaire, toute course s'achève une fois franchie la ligne d'arrivée et laisse place à la cérémonie de remise des médailles. Chez Hobbes, les lauriers sont décernés à ceux qui, courant, peuvent continuer la course, la compétition n'ayant d'autre fin qu'elle-même. Tel est le sens du poème des *Eléments du droit naturel et politique* qui associe une passion à chaque comportement du coureur :

Faire effort, c'est l'appétit ;
Etre mou, c'est la sensualité ;
Considérer ceux qui sont derrière, c'est la gloire ;
Considérer ceux qui sont devant, c'est l'humilité (...)
Supplanter ou renverser, l'envie (...)
Voir un autre tomber, la disposition à rire (...)
Se tenir près d'un autre, c'est aimer.¹⁰⁰

Il n'y a plus de bien suprême : celui qui fait abstraction de ses désirs est en réalité un moribond, un défunt ou un tricheur. Inutile de rêver à un état statique de félicité suprême, à une limite épicurienne du plaisir. L'homme n'est pas défini par un " juste assez ", mais par un " toujours plus " : Néron, empereur romain, veut devenir un grand poète ; Commode voulait être gladiateur. Cecil Rhodes (le fondateur de la Rhodésie) aurait voulu coloniser " jusqu'aux planètes ". C'est la course de la vie, et le bonheur terrestre consiste à dépasser les autres, jusqu'au moment fatal :

Etre toujours dépassé, c'est la misère ;
Toujours dépasser celui qui précède, c'est la félicité ;
Et abandonner la course, c'est mourir.¹⁰¹

Mais en a-t-on fini avec l'utopie ? Il faut bien que ces désirs insatiables deviennent compatibles dans un espace social construit. Ils ne pourront l'être que sous la forme classique d'une aliénation des droits naturels dont bénéficie un souverain se maintenant dans l'état de nature, aussi extérieur à l'ordre qu'il impose qu'Utopus, Icara ou Sévarias. Et la loi naturelle qui oblige tout citoyen fraîchement aliéné à se reconnaître dans la représentation de sa souveraineté n'est-elle pas de l'ordre du consensus quasi-miraculeux, surtout si le non contractant qui peut tout est un descendant du *phronimos* aristotélicien ? Ne faut-il pas aussi qu'une éducation, disons sélective, inculque un consentement à ce point inscrit qu'il en devient une disposition, elle aussi aristotélicienne, à l'agir docile. Cette " obéissance " est celle-là même que préconisait le Stagirite, non pas une hésitation supposant une bataille en soi entre deux tendances divergentes (donc pas une *enkrateia*), mais une réponse impeccable à la stimulation externe. L'homme véritablement courageux ne connaît plus la peur : parce qu'il est doté d'*hexei*, des dispositions les meilleures, son comportement s'explique en termes behavioristes. La réponse, parfaite, ne porte plus dans son effectuation la moindre trace d'hésitation, le sujet n'ayant jamais envisagé l'éventualité d'une conduite inverse.

3.2. Il n'y a pas de législation du bonheur. (Contre le bonheur public et politique des utopies).

Tel est bien le sens de la critique kantienne de l'utopie : elle vise d'abord le pouvoir paternaliste de Hobbes, et montre que la rébellion n'est que l'autre versant de cette institution despotique. " Malheur au législateur qui voudrait établir par la contrainte une constitution à des

⁹⁸ Thomas Hobbes, *Eléments du droit naturel...*, op. cité, I, VII, 7, p. 159.

⁹⁹ Thomas Hobbes, *Léviathan*, op. cité, I, XI, p. 95.

¹⁰⁰ Thomas Hobbes, *Eléments...*, op. cité, I, IX, 21, pp. 176-177.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 177.

fins éthiques, car non seulement il ferait ainsi le contraire de cette constitution, mais de plus il saperait sa constitution politique et lui ôterait toute solidité ” dit Kant.¹⁰²

La loi morale transcende le politique : le souverain n’a pas à décréter ce qui est bien ou mal. Cette loi morale est un fait de la raison (*factum rationis*). Et il se trouve que la raison légifère dans les deux domaines pratiques que sont la morale et la politique. Mais les deux législations, morale et politique, ne sont pas identiques : si la source est la même (c’est la raison pratique), si le but est le même (c’est le Règne des fins où la loi rationnelle sera souveraine en l’homme), les chemins, eux, divergent. La moralité n’est pas la légalité : cette dernière n’implique qu’une obéissance EXTERIEURE et publique à la loi positive ; celle-là est une conformité INTERIEURE et intime à la loi morale. Et dans les deux domaines, disjoints mais non incompatibles à terme, le principe du bonheur, s’il venait à déterminer leur contenu, serait également désastreux.

La politique est le lieu de la contrainte légale : elle ne vise pas à l’amélioration morale de l’homme, mais cherche la concorde de sujets insociablement sociables, veut en finir avec la guerre civile en instaurant un régime de libertés compatibles de sujets égaux et autonomes. Ce sont là les grands principes (liberté, égalité, autonomie) qui président à toute élaboration constitutionnelle : ce sont les conditions de possibilité d’un Etat légitime.

Cette critique radicale de l’Etat selon Hobbes frappe-t-elle de plein fouet tous les rêves utopiques qui confondent droit et bonheur, comme si celui-ci pouvait être le résultat direct de celui-là ? Pas exactement : elle dénonce l’usage technique de l’idéal. Le droit est à la fois contrainte et liberté : il assure l’effectivité des libertés en les limitant mutuellement, légiférant universellement (pour tous, sans privilèges) et *a priori* (indépendamment de toute expérience, car le législateur a les yeux fixés sur l’Idée du contrat originaire, “ étalon infaillible ” qui rassemble les principes du droit mentionnés plus haut, et il n’a pas à attendre de l’expérience qu’elle vérifie le bien-fondé de ses arrêts). Le principe du bonheur, lui, est subjectif et *a posteriori* : il dépend des circonstances, il est changeant, souvent illusoire (tel homme malade place la bonheur dans la santé, puis guéri, étant pauvre, dans la richesse, etc.) ; il doit attendre aussi que des expériences vécues lui confirment ou pas que ses désirs étaient fondés.¹⁰³ C’est précisément parce que je suis libre que nul ne peut prescrire à ma place la nature du bonheur. La loi regarde le salut public : ceci acquis, le bonheur est le premier acte de ma liberté effective. Comme le sentiment moral, il ne précède pas, mais RESULTE de la loi (ici politique). Le droit n’a donc “ rien à voir ” avec “ l’intention de parvenir au bonheur ”¹⁰⁴ : la fin de la vie heureuse ne doit pas s’introduire dans la détermination des rapports juridiques.

Kant ne veut pas dire que la politique est immorale, qu’elle n’est que l’aménagement arbitraire de l’état de nature. Elle a même comme “ devoir moral ” de favoriser le dépassement du simple civisme en indiquant l’horizon régulateur de la moralité. Mais elle ne peut en aucun cas construire juridiquement ce domaine : elle en propose l’Idée, sans pouvoir en signifier le contenu. “ On voit clairement dans ce cas quel mal peut faire, même dans le droit civil, le principe du bonheur (à proprement parler, on ne peut assigner au bonheur aucun principe déterminé) ; il y fait autant de mal qu’en morale (...) Le souverain veut rendre le peuple heureux selon l’idée qu’il s’en fait, et il devient despote ; le peuple veut ne pas se laisser frustrer de la prétention au bonheur commune à tous les hommes, et il devient rebelle. ”¹⁰⁵

Le despotisme et l’anarchie ont la même origine : l’usage politique du principe du bonheur. L’utopie appliquée et l’anti-utopie séditionneuse ne sont que les deux versants, l’un constitutif, l’autre subversif, du même malentendu éthico-politique. Dans les deux cas, on s’est naïvement imaginé que le Contrat social était un fait historique. La confusion d’un principe (le contrat n’est rien d’autre que cela) et d’un fait empirique explique l’alternance entre l’absolutisme de l’ordre et la revendication libertaire : mouvement qui rend le sujet tantôt esclave, tantôt rebelle, sans jamais en faire un citoyen. Toute usage déterminant, techniciste de l’idéal utopique ne peut ainsi conduire qu’au double péril du paternalisme despotique et des séditions sanguinaires.

3.3. Le bonheur n’est pas une cible (la vie bonne ne se réduit pas au civisme).

¹⁰² Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1972, III^e partie, I^o section, § 1, p. 130.

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 40-41.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 30.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 45.

Il s'agissait, pour l'utopiste " de rendre les hommes heureux et bons (...) non par le puéril merveilleux des prestiges, mais par la ravissante organisation de l'univers. "106 Cette science du bonheur, à partir du XVII^e siècle, est indissociable d'une technologie maîtrisée : alliance qui signale le triomphe d'une raison calculante qui entend posséder et maîtriser la nature, d'une logique instrumentale qui cherche, l'objectif étant assigné, le jeu des moyens les plus appropriés pour l'atteindre à coup sûr. Une mystique de la vérité s'associe à une volonté de fiabilité. Cette technique du bonheur emprunte l'essentiel de ses images au modèle algébrique : " Cette Analyse, comme celle des Equations mathématiques, écartant et faisant disparaître le faux, le douteux, aurait enfin fait sortir l'inconnue, je veux dire, la Morale véritablement susceptible des démonstrations les plus claires. " écrit Morelly.¹⁰⁷ Le bonheur est le fruit d'un algorithme mathématique qui parachève Descartes et Locke en s'étendant à la société dans son entier.

La société heureuse devient une machine parfaite : ce rêve mécanique qui sera amplement dénoncé par Huxley, Zamiatine et Orwell, était en fait la forme nouvelle de l'ancienne métaphore corporelle de la société. Le corps humain devenant machine, le corps social n'en était que la version majuscule, pour reprendre l'image platonicienne d'une correspondance entre l'individu et la cité. Fourier est ainsi un Platon devenu ingénieur, qui entendait construire " une machine sociale dont ensuite nous deviendrions tous les rouages plus ou moins utiles (...) Une fois que le mécanisme fonctionnera, il ne sera pas nécessaire que chaque roue connaisse la théorie de la machine. Je vous l'ai dit, il n'y a rien de contagieux comme le bonheur. "108

" Mais enfin, s'il y a des gens rebelles, si je ne veux pas, moi, être heureux ! me forcera-t-on ? me punira-t-on pour cela ? " demande un personnage de Cantagrel. Non, répond le fouriériste, mais on vous laissera errer sans la boussole du bonheur, ce qui n'est pas même pensable, nul ne voulant être malheureux. " Il en sera de même en Harmonie ; il ne se trouvera aucun rebelle, et s'il pouvait s'en trouver un, il n'aurait pas d'imitateurs ". " Diable ! lui répond-on, vous êtes absolu, intolérant. " - Sans doute, répond le fouriériste, et j'en ai le droit : Deux et deux font quatre. Qu'y a-t-il, dites-moi, de plus intolérant que cela ? Je suis intolérant comme les mathématiques. "109

L'illusion techno-politique pense le bonheur selon le schéma moyen-fin, comme si " faire son bonheur " devait être pris au sens littéral.¹¹⁰ Or Aristote l'avait dit : le bonheur n'est pas une cible, mais l'horizon englobant de la vie citoyenne. Il impliquait l'action (*praxis*), pas la construction (*poïesis*). Le bonheur n'est pas un but (un objectif) qu'on pourrait atteindre par la mise en oeuvre de moyens. " La réussite de la vie, écrit R. Spaemann, n'est en effet pas le résultat d'une *poïesis*, d'un faire, mais c'est une totalité de *praxis*, un agir. "111

On peut ainsi reconnaître avec Rawls et Popper qu'il existe des conditions institutionnelles (la liberté, l'égalité, l'autonomie) et des conditions psychologiques (la conscience, le projet rationnel, le respect d'autrui et l'intersubjectivité en général) de la vie heureuse.¹¹² Mais confondre le bonheur et ses conditions, c'est s'engager dans un utopisme où

¹⁰⁶ Morelly, *Code de la nature*, op. cité, p. 156.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 160-161.

¹⁰⁸ Félix Cantagrel, *op. cité*, p. 77. L'influence de Morelly ne fait aucun doute : " Tout est compassé, tout est pesé, tout est prévu dans la merveilleux automate de la société ; ses engrainures, ses contrepoids, ses ressorts, etc. ", *Code de la nature*, op. cité, p. 169.

¹⁰⁹ Félix Cantagrel, *op. cité*, p. 71.

¹¹⁰ Karl Popper, *op. cité*, p. 521, qui appelle " mode de raisonnement spécieux " l'idée selon laquelle une " action est rationnelle si elle fait le meilleur usage des moyens disponibles pour parvenir à une certaine fin ". Or appliqué à la politique, ce raisonnement est amené à imposer des fins, alors que celles-ci ne sont pas déterminables rationnellement. D'où l'inévitable dérive despotique.

¹¹¹ Robert Spaemann, *Bonheur et bienveillance*, Paris, P.U.F., 1997, p. 33. Voir aussi p. 137 : " A la différence du plaisir, le bonheur et la joie ne peuvent être visés directement. " Le bonheur se rapporte à la vie, non pas comme le but aux moyens, mais comme le Tout à ses parties.

¹¹² Cf. John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 607 : " Une fois réalisées des institutions ayant une certaine structure, nous sommes libres de déterminer et de chercher notre bien dans les limites de leur organisation (...) Or, cette séquence ne vise pas à une détermination complète de la conduite. L'idée est plutôt de tracer des frontières, même vagues, dans lesquelles les individus et les groupes sont libres de poursuivre leurs buts et où la délibération rationnelle a libre jeu. " Il " n'existe aucun algorithme pour choisir notre bien. " (p. 605).

la pureté des intentions engendre le despotisme le plus absolu.¹¹³ “ Finalité sans fin ”, le bonheur n’a plus de signification politique : il relève d’une esthétique, d’une poétique. Mais par là même, expulsé du champ utopique comme du seul réceptacle qui avait osé l’accueillir dans l’espace public, il redevient aristocratique quand il se veut vertueux, et consumériste quand il entend se généraliser : “ Le bien-être peut être une affaire collective, le bonheur est le chef d’œuvre de quelques-uns. ”¹¹⁴ La société n’a pas à se prononcer sur le contenu de la vie bonne : telle est la thèse libérale. Mais cette neutralisation n’implique-t-elle pas, comme l’a montré Patrick Neal, une théorie libérale implicite du bien ?¹¹⁵ Cette métathéorie postule que seuls les individus sont “ porteurs premiers des conceptions du bien ”¹¹⁶ et qu’ils ne manqueront pas de diverger quant au contenu à donner à ce bien : cette métathéorie interdit donc à tout autre métathéorie de se manifester (que pense-t-elle d’Aristote ?). Les adversaires communautariens comme Mac Intyre auront donc tendance à réactiver des thèmes tendanciellement utopistes, comme la prière à l’école, ou l’éducation hobbesienne aux vertus civiques, puisque la tradition des Lumières n’est plus en mesure d’échapper à l’émotivisme des principes. Il ne reste plus, semble-t-il, qu’à jouer la carte individuelle. A moins qu’on puisse encore imaginer que le futur meilleur que chacun espère ait, utopiquement, un destin.

En bref, on ne peut concilier bonheur et excellence pour tous, ni savoir quand nous serons heureux, ni comment nous pourrions l’être. Le bonheur reste une affaire personnelle (le bonheur est privé, l’action est collective) qui ne se programme pas (on ne peut réclamer que la justice) car c’est sans doute un art de soi sur soi (seul le bien-être est public). L’utopie, telle que nous l’avons décrite, deviendrait un mythe dangereux, collectivement et individuellement. Il ne semble rester que ces deux issues : l’évasion personnelle ou une utopie “ libérale ”.

4. UTOPIE ET PHILOSOPHIE POLITIQUE.

La critique de l’utopie traditionnelle peut alors être amenée à : a) abandonner l’idéal d’une rationalité dont on soupçonne l’inévitable dérive despotique et substituer une “ poétique du plaisir ” à une “ politique du désir ”¹¹⁷ ; b) retrouver une forme de limite du plaisir, c’est-à-dire penser l’illimitation du désir comme aliénation de soi à soi et chercher une norme dans l’institution politique. La première option peut être qualifiée d’évasion verticale dans la dimension atemporelle d’une présence apolitique à soi. La seconde est un consentement horizontal, dans une coïncidence à soi qui enveloppe le futur de la meilleure institution.

4.1. L’évasion verticale.

Il faut abandonner toute clause théorique qui sélectionnerait des candidats à la vie heureuse : le bonheur ne relève pas d’un art conceptuel de soi sur soi, ni des travaux d’Héraklès.¹¹⁸ A la croisée des chemins, le choix n’est plus entre l’hédonisme et la vertu, mais entre la projection historique du désir et la quête verticale du plaisir, entre l’utopie (et ses avatars) et l’amplification du présent, entre la langue univoque de demain et la joie contemporaine des métaphores. “ Je dis que pour être heureux, écrit Madame du Châtelet, il faut être susceptible d’illusion ”.¹¹⁹ Illusion et non erreur : “ l’illusion ne nous fait pas voir, à la vérité, les objets entièrement tels qu’ils doivent être pour nous donner des sentiments agréables, elle les

¹¹³ Cf. Karl Popper, *op. cité*, p. 526 : “ Je considère, en résumé, que l’allègement des maux dont souffrent les hommes est le problème qui se pose avec le plus d’acuité à une politique sociale rationnelle, et que la question du bonheur est d’un autre ordre. Laissons au domaine privé cette recherche du bonheur. ”

¹¹⁴ Raymond Polin, *Le Bonheur considéré comme un des Beaux-Arts*, Paris, PUF, 1965, p. 102.

¹¹⁵ Patrick Neal, “ Une théorie libérale du bien ? ” dans *Libéraux et Communautariens*, Paris, PUF, 1997, pp. 121-140.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 129.

¹¹⁷ C’est la conclusion de l’ouvrage de Jean-Jacques Wunenberger, *L’Utopie ou la crise de l’imaginaire*, Delarge, 1979.

¹¹⁸ Cf. Xénophon, *Mémoires*, II, 1, § 21-34, où l’on trouvera le célèbre apologue de Prodicos qui présente le jeune Héraklès hésitant entre vertu et hédonisme.

¹¹⁹ Madame du Châtelet, *Discours sur le bonheur*, Paris, Rivages, 1977, p. 45.

accommode à notre nature. ”¹²⁰ Le bonheur est cette capacité, à la portée de tous, de romancer le présent, de le colorier, ou comme dit Raymond Ruyer, de l’iriser poétiquement.

“ Par l’irisation psychique, un simple repas devient une magie où jouent à la fois l’épicurisme, l’esthétisme, l’affirmation de la richesse, le confort de la sécurité, et le sentiment de l’intimité. Une simple promenade devient une féerie pour le sens vital, pour la respiration, le contact de l’air et du sol, la perception esthétique et mystique des formes surnaturelles et de leurs métamorphoses par le déplacement du regard. Le vin, pour les amateurs (et pour les publicités lyriques), devient un monde d’épithètes : il est gai, charpenté, chatoyant, queue de paon, etc. C’est ridicule, mais c’est exemplaire. Car, tout, comme le vin, peut être habillé d’étiquettes. ”¹²¹

Goûter la vie et couvrir le monde d’adjectifs. A la défiguration réductrice de la science, répondre par la transfiguration irradiante de l’arc-en-ciel des sentiments, pour susciter en nous la joie des métamorphoses, des présences obscures et des forces qui nous émeuvent. Le bonheur n’est pas dans le regard crépusculaire de la Chouette de Minerve (qui peint gris sur gris). Le but de la vie n’est pas d’avoir vécu ; la joie n’est pas dans le plaisir suspect des rétrospectives, dans la douceur des récapitulations, qui sont des façons de capituler de nouveau en s’apitoyant sur son sort, de croire maîtriser sa mort en décorant sa nécrologie de son vivant. Il est dans la lumière du jour, dans le sens que le présent confère à l’existence, quand l’espace devient intime et le temps mélodie, chanson d’amour ou même roman à l’eau de rose si la narration rejoint la dimension de l’émotion. En détruisant tous ses châteaux (d’Espagne et d’ailleurs), en “ tenant ” au présent (comme on *tient* à quelque chose qu’on aime), en expulsant le rêve du sommeil, en exorcisant l’inquiétude existentialiste, la vie heureuse tient dans la transfiguration poétique du réel (le malheur, c’est d’abord le banal) et non dans la préfiguration politique de son essence.¹²² Ne pas construire : iriser. Préférer ce chromatisme *a posteriori* à l’inquiétante architecture *a priori* des utopies. Promouvoir une vie métaphorique à la portée de tous.¹²³

“ La cité terrestre, horizontale, est décevante. ”¹²⁴ On peut se libérer d’une utopie en lisant une contre-utopie : mais l’émancipation n’est que relative, tant l’illusion contractualiste est persistante. Pour s’en défaire vraiment, il faut “ monter ” : et lire, après More, *Les Oiseaux* d’Aristophane, l’anti-utopie verticale qui se rit même des dieux, ou encore les troisièmes voyages de Gulliver où Jonathan Swift ridiculise cette philanthropie intempérante, cette bienveillance militante qui n’aboutit qu’à l’intolérance, ce géométrisme risible qui engendre une île volante sur laquelle toutes les maisons sont construites de travers, tous les champs incultes et le pays complètement ruiné.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 46.

¹²¹ Raymond Ruyer, *L’art d’être toujours content, introduction à la vie gnostique*, Paris, Fayard, pp. 47-48.

¹²² L’utopie, animée par une “ philanthropie idéologique intempérante ” relève de *l’hybris*. A l’origine existe un rêve de base de tout vivant (“ se retrouver dans une île organique autonourricière ”, p. 278) qui s’élargit aux dimensions d’une société tout entière (Rabelais, Morris, Campanella, Fourier) : c’est une première forme d’utopie, assez anodine selon Ruyer (p. 140), sorte de rêve de grandes vacances. L’utopie politique (et pas seulement sociale) relève d’un autre tempérament, complètement opposé au rêve romancé : “ Ce sont des expériences pseudoscientifiques sur des possibles latéraux, non des romans parallèles ou des irisations de la réalité. ” (p. 140) L’utopie politique est “ ailleurs ”. Le rêveur éveillé est “ ici ”, son détour par l’imaginaire lui procurant une perception plus profonde de l’actuel (fascination mixte). Pour les deux phases de ce processus (essentialisme et rêve romancé) voir p. 187. La justification théorique de ce point de vue impliquant la notion de “ transpatial ” est trop complexe pour être abordée ici. Je me contente de renvoyer à l’excellent travail de Laurent Meslet, *La Philosophie biologique de Raymond Ruyer*, Thèse de Doctorat en Philosophie, Université de Provence, Aix-Marseille, 1995.

¹²³ *Ibidem*, p. 48 : “ La vision irisée du monde n’est pas réservée à quelques hommes exceptionnels comme les états mystiques. Tout le monde connaît les phases d’euphorie et de poésie dans la vision des choses. Un beau temps à haute pression semble iriser toutes choses, optiquement et physiquement. Un sport de plein air, une bonne nouvelle, une guérison, une expérience vécue s’irradient dans l’univers entier. ”

¹²⁴ *Ibidem*, p. 39. Cf. pp. 107-108. *L’intimité n’est pas la socialité* : “ Mais une grande société ne peut être une “ grande famille ”, sauf à des moments catastrophiques et éphémères, d’enthousiasme collectif, révolutionnaires ou belliqueux, où tout le monde s’embrasse dans la rue, généralement avant de tuer et d’être tué. ” L’intimité n’est pas la socialité. Le malaise qu’éprouve le lecteur des utopies tient à cette confusion de l’espace social et de l’espace familial : leurs vertus sont spécifiques et ce sont pas là les mêmes “ vies ” comme disaient les Grecs. Quand la Cité devient une grande famille ou la famille un petit Etat, les vertus civiques entrent dans l’espace de l’intimité au détriment de l’amour, de la tendresse, et les vertus d’amour se diffusent dans le corps social où elles érotisent l’altruisme, le sens civique et l’honneur. Comme les deux espaces sont confondus, l’intimité perd son charme amoureux et le civisme se dégrade en sensiblerie.

“ Ose être heureux ” dit Raymond Ruyer, à ta manière et non selon la mode. Il n’y a pas d’école du bonheur, ni d’examen de passage. Aux traités prétentieux, il faut préférer les discours ; aux règles de grammaire, la perception mobile ; aux mirages de l’histoire et de ses périodisations (l’âge d’or passé ou à venir), le présent romancé, le passé mélodique et l’avenir intime. Le bonheur n’a pas de sens s’il épouse la ligne artificielle des parties du temps et s’il se définit en fonction de *phases* historiques. L’art d’être toujours content (*ars semper gaudendi*), consiste à grandir sur place, à changer au sens aristotélicien du terme, de la puissance à l’acte, selon la qualité. “ Continuer l’émerveillement de l’enfance est la grande recette du bonheur. Transfigurer ce que l’on possède est un meilleur rêve éveillé que rêver à côté, sur ce que l’on ne possède pas. ”¹²⁵

Ruyer continuait à faire prévaloir un Principe-Perception (contre un Principe-Espérance) orienté vers une gnose personnelle qui permettait, sur un mode préthéorique, une saisie des Essences. N’était-ce pas ajourner le problème de l’espace public et considérer que la question d’un avenir meilleur n’avait pas de pertinence politique ? L’ironie privée et la création de soi doivent-elles conduire à cesser le combat humain pour le bonheur en récusant tout *ethos* civique démocratique ? La perfection privée ne saurait nous dispenser de notre responsabilité sociale : comment faire pour que le futur soit autre chose que ce présent insatisfaisant est une question que l’oeuvre de Richard Rorty a le mérite de poser, au risque de créer une tension peut-être insurmontable entre une philosophie privée esthétisante (que Rorty développe sous la figure du poète-ironiste) et le souci public de la justice et de la moralité.

4.2.L’éducation sentimentale de l’utopie libérale (Une philosophie sans Fach).

“ Comment pouvons-nous transformer le présent en un futur plus riche ? ”¹²⁶ Le néo-pragmatiste entend bien promouvoir une “ utopie libérale ”¹²⁷, mais en bonne logique, compte tenu des leçons du passé, il ne peut le faire qu’en proposant une critique des prétentions foundationalistes de la rationalité dogmatique et une théorie néo-épicurienne de la limite du plaisir. Il faut donc se débarrasser de toutes les notions atemporelles d’une raison qui, transcendant les leçons de l’expérience, se situe délibérément du point de vue de Dieu, ou point de vue de nulle part. Le bonheur n’est pas une chimère. “ Au cours de ces années, nous avons substitué progressivement la construction d’un futur meilleur pour nous-mêmes, la construction d’une société utopique et démocratique, à la tentative de nous connaître en nous plaçant en dehors du temps et de l’histoire. ”¹²⁸ Le pragmatisme propose un “ futur meilleur ”, une “ apothéose du futur ”, “ un nouveau paradis, une nouvelle terre pour abriter ces nouveaux humains ”, “ un futur qui les étonnera et les remplira de joie ”.¹²⁹

La réalisation de cette utopie ne réclame pas un détour par la connaissance (et un accroissement de celles-ci) qui nous hisserait jusqu’à une dimension d’inconditionnalité qui pourrait la théorie d’une capacité praxique décisive. La manière, “ dont nous intellectuels, pouvons hâter la venue de l’Utopie des Lumières ”¹³⁰, est tout autre : une *manipulation* des

¹²⁵ La notion de “ rêve éveillé ” se trouve chez E. Bloch, *L’esprit de l’utopie*, Paris, Gallimard, 1977. Le texte de 1918-1923, *Ce qui est en vue*, indique que “ la marche vers l’interprétation du rêve éveillé ” est “ l’utilisation du concept utopique dans son principe ” (p. 11. Cf aussi p. 210) dans le cadre d’une recherche de soi au-delà du monde. Ruyer a dissocié le rêve éveillé de la forme espérance (*orientée* vers l’Orient) pour en faire un processus d’ascension en soi et de présence au monde, sorte d’embryogenèse continuée et d’activation permanente des “ centres de béatitudes du cerveau diencéphalique ” (p. 275). Les Gnostiques, dit-il, “ sont très indifférents en politique ” (p. 264).

¹²⁶ Richard Rorty, *L’espoir au lieu du savoir, Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 30.

¹²⁷ Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, (Abrégé : CIS), Paris, Armand Colin, 1993. Voir surtout le chapitre III. Auparavant, pp16-22. Après p. 260 et p. 266. Sa différence avec l’essentialisme romantique de Ruyer se lit aisément à la page 42. L’idée d’utopie libérale a des racines saint-simoniennes : elle est illustrée par la fiction d’Edward Bellamy, et, dans un sens dynamique et darwinien, par Herbert. G. Wells dans *l’Utopie Moderne* (1905).

¹²⁸ Richard Rorty, *op. cité*, 1995, p. 96.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 23, p. 25. p. 129

¹³⁰ R. Rorty, “ Droits de l’homme, rationalité et sentimentalité ”, 1993, p.30, dans *Richard Rorty, Ambiguïtés et limites du postmodernisme*, Paris, Vrin, 1994, (Abrégé DHRS). La différence fondamentale d’avec Bellamy et Wells se trouve dans cette pluralisation des communautés idéales et des voies y conduisant, déjà présente chez

sentiments, une ouverture aux croyances d'autrui à partir des capacités de nos sociétés libérales. Rorty salue Platon et Kant, non parce qu'ils furent des théoriciens *dualistes*, mais parce qu'ils ont imaginé des "utopies cosmopolites"¹³¹ : il préfère leurs prédictions à leurs argumentations. Il opère donc un tri entre le message socio-politique des philosophes et les prétentions transcendantales, aujourd'hui désuètes, qui étaient censées les étayer. C'est précisément cette lecture sélective qui permet d'ouvrir la voie de l'utopie, l'utopie des Lumières concrétisée, ramenée, au rebours du geste kantien, dans notre horizon historique et politique. Le temps de la critique est une propédeutique à la construction d'une culture post-philosophique qui pourrait s'accorder avec l'édification d'une solidarité civique, d'abord ethnocentrée, puis élargie à l'humanité. Mais peut-on opérer une telle synthèse ? Quelles en sont les dimensions ? Une philosophie redéfinie comme la reprise du dialogue platonicien (avant le mirage universaliste des Formes) peut-elle se concilier avec l'amélioration du sort de l'humanité ? Sans idéalisation, l'utopie est-elle possible ? Sans visée rationnelle, comment Rorty passera-t-il d'un romantisme personnel à un libéralisme démocratique ? C'est en réalité se demander si l'art d'être toujours content a quelque commune mesure avec les besoins sociaux et la justice commune : comment vont coopérer le poète accompli et l'utopiste révolutionnaire ?¹³²

Les hommes ne sont pas heureux parce qu'ils sont assujettis à des Universaux qui, sans cesse, les contraignent et diffèrent le moment de la félicité. L'objectivité, chimère référentielle nourrie par un instinct réaliste qui est déjà un vestige d'organe, rend l'homme inadapté à son environnement démocratique ; la Vérité, l'Obligation morale, renforcent une scission entre le Sujet et l'Objet qui nous dérobe le réel lui-même par un déchirement entre un objet prétendument autonome et un sujet qui s'imagine que le rationalité consiste dans la satisfaction de critères préétablis.¹³³ Des antipodiens seraient sidérés par le caractère superfétatoire des entités mentales que nous invoquons pour expliquer le monde, par les traditions révolues qui hantent encore nos consciences, par le peu de résistance que nous opposons à notre pente métaphysicienne naturelle, par l'erreur vectorielle que nous commettons en situant notre singularité dans quelque hypothétique transcendance "spéculaire" alors que le propre de l'homme n'est pas de se repaître, en cartésien intempérant, d'idées claires et distinctes, mais de pouvoir produire une poésie obscure qui émane de notre vie affective plutôt que du site fantomatique de quelque lumière naturelle. Autrement dit, *le genre humain*, comme être de raison à la transcendance suspecte, fait écran sur les potentialités qu'a *l'espèce humaine*, dans une optique darwinienne, à devenir meilleure.¹³⁴ Meilleure en quoi ? En "variété", en "liberté", en "croissance", répond le pragmatiste.¹³⁵ Meilleure comme un mammifère a pu être meilleur, à un moment donné, qu'un dinosaure. La philosophie traditionnelle, conglomerat hérité et nettement surévalué, n'a plus que le charme désuet d'un monde perdu où résonnait le pas lourd des macro-concepts à majuscules : Réalité, Vérité, Raison, Nature.

Ces termes doivent être naturalisés comme productions idéelles d'animaux intelligents qui peuvent bien, pour un temps, s'appuyer sur eux pour envisager des instruments plus efficaces du vivre-ensemble, mais qui ne sauraient, sans s'illusionner gravement, croire à leur autonomie et à leur efficacité atemporelle.¹³⁶ Une fois naturalisés, ces concepts perdent leur aura

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, 1974, III p. 312 : "Utopia will consist of utopias". Au singulier, le terme indique une méta-utopie. L'imprécision du contenu institutionnel qui rend le terme équivalent à "projet" semble indiquer que nous avons affaire à un avatar post-marxiste du terme.

¹³¹ *Ibidem*, p. 21.

¹³² On retrouve alors la tension signalée par J. Bouveresse (*Lire Rorty*, pp. 52-53), et qu'entend résoudre toute utopie, entre l'impulsion élitiste (ici romantique) et la tendance égalitaire et démocratique (ici libérale). le libéralisme réclame son Citoyen-Héros, "*the strong poet and the utopian revolutionary*" (CIS, p. 60). Or les deux vocabulaires, privé et public, également valables, sont à jamais incommensurables (p. 15), d'où le problème. La correspondance platonicienne de la *psychè* et de la *polis*, tout comme la tentative freudienne d'une extension de la psychanalyse à la culture, sont des entreprises vouées à l'échec.

¹³³ Richard Rorty, *Science et solidarité, la vérité sans le pouvoir*, l'Eclat, 1990, p. 58.

¹³⁴ "devenir une nouvelle espèce d'êtres humains", 1993, p. 27.

¹³⁵ *op. cité*, 1995, p. 70.

¹³⁶ C'est le sens du recours rortyien à Dewey, qui propose une version "naturalisée" de l'historicisme hegelien, seule apte à nous indiquer la voie d'un "bonheur supérieur" (*Conséquences du Pragmatisme*, Paris, Seuil, 1993, p. 87). Les hegelien resteront sans doute perplexes devant cette "naturalisation" qui substitue au cercle de l'Histoire Mondiale une Histoire linéaire que Hegel considérait comme un mauvais infini (*apeiron*). Il n'y a pas loin ici de l'usage d'un auteur à la subversion complète de sa doctrine.

transcendante pour ne conserver que leur puissance opérative : ils reviennent de l'horizon métaconceptuel imaginaire où ils avaient été hypostasiés dans les contextes discursifs où leur valeur n'excède plus leur emploi réel. L'abandon de l'universalité des concepts permettra de repenser l'universalité du bonheur : sans Dieu, ni Vérité, ni Nature des choses ; autrement dit sans une théologie vindicative, ni une épistémologie dogmatique, ni un essentialisme sectaire. Telle est la condition pour que *s'ouvre* l'horizon utopique démocratique. Au lieu de penser, très abstraitement, à une " structure fondamentale de la société ", il faut la voir, quand elle est rawlsienne, comme une " structure malléable " : l'analyse conceptuelle critique permet alors de déterminer un " point de pression " qui puisse provoquer un changement de structure.¹³⁷

La démarche est originale, mais elle reste celle des utopies : elle élargit jusqu'à déterminer un premier point divergent au sens de Morelly. L'originalité de Rorty est, en néo-kantien sélectif, d'associer réalisation et transition utopiques en imaginant, en libéral optimiste, qu'il existe toujours dans le champ politique des points d'inflexion, et, en néo-darwinien deweyien, que chaque point présent est gros d'un avenir (parfois prometteur). Si on ne rêve pas d'un renversement catastrophique de l'ordre des choses, c'est là la voie la plus probable de la réalisation de l'utopie, qui sera " une société future imaginaire où personne ne rêve de croire que Dieu, ou la Vérité, ou la Nature des choses est de son côté. Dans cette utopie, personne ne pense qu'il existe quelque chose de plus réel que *le plaisir et la douleur*, ou un devoir auquel il devrait se soumettre et qui transcenderait la recherche du bonheur. Dans la communauté de l'utopie démocratique, les premières vertus intellectuelles seraient la tolérance et la curiosité et non la recherche de la vérité ; dans cette communauté, il n'y aurait rien qui ressemblât de près ou de loin à une religion d'Etat ou à une philosophie d'Etat. " ¹³⁸

Le premier point divergent est le gel essentialiste platonicien des universels pragmatiques de Socrate. La conversation philosophique n'est plus alimentée : Protagoras, *dépeint* par Platon, et Hippias, dont le continuisme est ridiculisé par les " épiluchures " analytiques de Socrate, deviennent l'envers irrespectable de l'idéalisme édifiant des Formes. L'idéal de la Callipolis se détaille en tarissant le dynamisme de la fonction utopique.¹³⁹ La métaphore devient alors une parabole conceptuellement paraphrasable du réel : sa vocation ancillaire la dépouille de toute capacité anticipative. La parole se présentant comme le signifiant d'une représentation mentale, naît un discours normal (au sens où Kuhn parle de " science normale ") qui " tend à bloquer le jeu de la conversation en offrant un langage supposé canonique ".¹⁴⁰ Cette histoire illusoire de *l'archè* comme donnée extra-linguistique occulte l'autre histoire, celle des pratiques sociales de justification discursive rendue opaque par des surdéterminations essentialistes, d'où l'imposture gnoséologique d'une simple genre littéraire (la philosophie) qui se présente comme une métaconnaissance (la Philosophie).

La seconde étape de la tradition philosophique est représentée par l'énumération cartésienne d'une série de dualismes irréductibles (esprit-nature, désir-raison, etc.), catalogue de questions à disputer, en vérité héritage empoisonné de problèmes insolubles. La troisième étape, kantienne, isole la philosophie comme discipline fondatrice, universitaire (une matrice disciplinaire au sens de Kuhn), sous l'aspect d'une théorie de la connaissance exercée par des professionnels. La philosophie se présente alors comme un *Fach*.¹⁴¹ L'utopie des Lumières s'enkyste dans un transcendantalisme sourd à l'histoire et au langage ; la narration se dissout dans le mirage de *l'a priori*. Au même moment émergent deux figures sans précédent : celle du romantique et celle du révolutionnaire politique, deux programmes d'inventions pragmatiques,

¹³⁷ R. Rorty, " Réponse à Thomas McCarthy ", dans *Lire Rorty*, op. cité, p. 192.

¹³⁸ R. Rorty, " Philosophes et romanciers ", *Lettre Internationale*, 42, 1990-1991 (C'est moi qui souligne). Dans sa réponse à McCarthy, Rorty suggérerait que nous possédions " une dose de théorie bien suffisante (*as much theory as we need*), et que nous avons besoin désormais d'utopies concrètes (*concrete utopias*), et de propositions concrètes quant à la façon d'atteindre celles-ci (*and concrete proposals about how to get those utopias*) en partant de l'endroit où nous nous trouvons (*from where we are now*). ", dans *Lire Rorty*, op. cité, p. 191.

¹³⁹ DHRS, p. 21.

¹⁴⁰ R. Rorty, *L'homme Spéculaire*, Paris, Seuil, 1990, p. 424, (abrégé HS).

¹⁴¹ Pour ce terme intraduisible, voir CP, p. 27 (note de J.P. Cometti), p. 91 et p. 103. HS, p. 428. Le terme semble désigner une spécialité liée à une compétence compartimentée.

l'autocréation de soi et l'avènement de l'utopie libérale.¹⁴² Enfin, pourrait-on dire en simplifiant beaucoup, Wittgenstein vint, non pour abolir la philosophie, mais pour l'accomplir. Après l'illusion de la prédication néo-kantienne du *Tractatus*, l'événement des *Investigations Philosophiques* (impliquant l'autosacrifice de la philosophie des rituels argumentatifs) réactive la dimension intempestive de la philosophie dialogique du socratisme. Dès lors, délestée de sa superstructure théorique, se profile un *new-age* philosophique où pourront fleurir des utopies concrètes. L'utopie libérale est d'abord une utopie conceptuellement désencombrée.

On reconnaît là, projetées dans l'histoire, les trois acceptions du mot " philosophie " pour Rorty : un premier sens conversationnel, un second sens programmatique (et stérile), un troisième sens disciplinaire-professionnel (*Fach*). L'histoire montre que ce dernier est inconsistant en raison des apories véhiculées par le second : l'inscription institutionnelle de la philosophie ne rachète pas la divergence dystopique inaugurée par Platon. En conséquence, la philosophie " ne peut être que l'étude des avantages et des désavantages comparés pouvant être associés aux diverses manières de parler inventées par les hommes. " ¹⁴³ Et le philosophe devient un " intellectuel à tout faire " ¹⁴⁴, sans standards ni bannière professionnelle, prêt " à exprimer une opinion à peu près sur quoi que ce soit, avec l'espoir qu'elle s'accorde avec tout le reste. " ¹⁴⁵ Cette voix philosophique n'a évidemment aucun titre à prévaloir dans une conversation. Philosopher, c'est relancer la conversation socratique, l'alimenter en quelque sorte, et non jouer au " découvreur d'essences ".

Si la dystopie théorique est disqualifiée, l'utopie politique est déjà là : le dimension uchronique chez Rorty relève du réglage entre une infrastructure politique déjà donnée et un sujet encore aliéné par les réminiscences de sa tradition conceptuelle.¹⁴⁶ Qu'est-ce que ce réglage ? C'est, sur le plan individuel, au terme d'un détour conceptuel critique, un retour à soi, dans le dimension immanente d'une expérience au fond informulable dans un langage objectif. Par son détour conceptuel et critique, l'entreprise est philosophique : mais par son origine et sa destination, l'est-elle encore ? N'est-ce pas, au sens grec, une sophistique ?¹⁴⁷ Tout comme le temps intragénérique des utopies, l'avenir ne peut être qu'une amélioration interne du libéralisme, non une alternative politique essentielle. Il serait dangereux qu'une philosophie se mêle de politique et tout aussi idéologique qu'une technique sociale se pique d'universalité. Comment la synthèse peut-elle alors s'opérer entre une sphère théorique apolitique et une sphère politique non-théorique (nous laisserons de côté la partage de la sphère publique entre sphère publique politique et sphère publique culturelle) ?

La synthèse de l'autocréation de soi et de la justice sociale étant théoriquement impossible, la solidarité civique doit être construite pratiquement, pièce à pièce, par un recours à l'imagination, aux sentiments, à la narration. Ce qui est utopique, au mauvais sens du terme, c'est d'imaginer entre les hommes une communauté d'essence qui pourrait être dégagée et exhaussée à partir de la particularité des convictions communautaires. Pas de credo minimum, ni de formule métaéthique simplifiée. Rorty cherche un point d'équilibre entre libéraux et communautariens. La théorie rawlsienne de la justice comme équité, en fondant la priorité du juste sur le bien (et de

¹⁴² La Révolution française et le Romantisme sonnent le glas du mode traditionnel de philosopher. La politique utopique se démarque du parlementarisme ; l'art substitue le dessein d'autocréation de soi à la question périmée de la *mimésis*. Ces deux précédents sont des " poétiques ", des " faire " (le moi, la politique) mobilisant des outils spécifiques dont la puissance réelle vient de nous apparaître (le langage pour le moi, la vision utopique pour la société). Ce moment historique nous procure une conscience plus exacte du rôle historique des innovations linguistiques.

¹⁴³ CP, p. 58.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 56.

¹⁴⁶ Les sphères privées et publiques sont saturées : " *we already have as much theory as we need* " (Réponse à Thomas MacCarthy, *op. cit.*, p. 191). Quant à la sphère publique politique, elle est stabilisée par l'équilibre réfléchi de Rawls. Cf. CIS, p. 99 : " la société libérale contient déjà les institutions de son amélioration. " La pensée politique, quant à elle, n'a plus besoin de révolution conceptuelle.

¹⁴⁷ Il ne s'agit pas d'un jugement de valeur, mais d'un énoncé descriptif que Rorty ne récuserait pas. Voir *L'homme spéculaire*, Paris, Seuil, 1990, p. 180. La préférence intersubjective ranime l'idée de " conversation " éristique et se situe délibérément en-deça du Principe Platonicien (les degrés de certitude correspondent à la différence des objets connus), " au même point que les sophistes avant que Platon ne propose son principe et n'invente la *pensée philosophique* : nous serons à la recherche d'arguments imparables et non pas de fondements inébranlables. " p. 180.

la liberté sur la vérité), légitimait le champ des coexistences pacifiques de sujets isolés porteurs, à titre individuel, de conceptions substantielles et divergentes de la vie bonne. Les communautariens se désolaient de cette “ fragmentation mise en pratique ” (selon la formule de Walzer). Rorty emprunte à Mac Intyre le concept de narrativité, mais n’en fait qu’un usage formel, “ la forme d’une narration historique et d’une spéculation utopique plutôt qu’une quête des principes généraux ”¹⁴⁸, connaissance de soi dans un vocabulaire original sans illusion destinale, comme rapport sincère à notre propre finitude. Mais cette épaisseur diachronique conférée par une narration inédite suffit-elle à briser l’insularité du sujet ? En un sens seulement : les éléments canoniques néo-épicuriens nous évitent l’écueil d’un solipsisme intégral. Le plaisir, la douleur, le refus de l’humiliation d’autrui, de toute forme d’inhumanité, philosophiquement injustifiables parce qu’en-deça du langage, sont pratiquement indépassables. La vie bonne vaut aussi pour autrui dans des institutions justes. Ne pas infliger de douleur, ne pas humilier autrui : Peut-on se satisfaire de cette canonique apophasique pour construire une éthique collective ? Est-elle suffisante pour assurer entre les individus un véritable lien social ?¹⁴⁹

Il est permis d’en douter. La théorie kuhnienne des paradigmes, appliquée à la tradition philosophique, ne conserve d’elle que sa dimension politico-sociale non théorisable, et se trouve assimilée à l’anarchisme épistémologique de Feyerabend (production plurielle d’utopies toujours nouvelles) qui réduit la philosophie à un discours sans domaine inséré dans un libéralisme sans fin. Une telle privatisation de la philosophie reste associée à une théorie politique minimale (équilibre réfléchi) pour une communauté particulière. L’élargissement de l’ethnocentrisme initial ne retient plus aucune conception de l’universalité traditionnelle, aucune conviction inconditionnée (Droits de l’Homme, entre autres). On voit mal comment une telle vision pourrait s’imposer ? Comment le point de vue assez indigent du pragmatiste pourra-t-il triompher de convictions fortement enracinées ? Pourquoi une conception aussi marginale et théoriquement déflationnaire devrait-elle s’imposer à des collectivités enracinées depuis des millénaires, à tort ou à raison, dans un *ethos* de l’inconditionnalité des concepts et des valeurs ?

En admettant qu’une telle issue ne soit pas utopique, à quoi ce paradis pourrait-il bien ressembler ? La philosophie traditionnelle ira rejoindre la figure désuète du “ prêtre médiéval ”. Rorty affirme que la profession survivra à la disparition de son paradigme. Mais en quel sens ? Institutionnellement, il n’y a pas de raison pour que l’Etat finance des départements de philosophie, surtout s’il est convaincu d’avoir affaire à une activité sans domaine, qui n’est pas une connaissance, qui alimente la conversation, et qui est le fait d’intellectuels à tout faire. L’activité philosophique risque de devenir le passe-temps érudit de quelques membres de la classe de loisirs. Leur impact pédagogique et socio-politique étant microscopique, on voit mal ce qui empêcherait une société libérale, au sein de laquelle le premier venu peut constater le déclin des pratiques religieuses, le désintérêt de la politique et la volatilité impressionnante de ce qui reste de l’électorat, de prendre la forme monolithique du despotisme doux de Tocqueville. La solidarité n’y sera qu’un simple sentiment, sans agir concret ni action collective : elle relèvera de la simple coexistence pacifique des sujets de droits. Que fera-t-elle des néo-thomistes, des nietzschéens (ou des marxistes), c’est-à-dire de tous ceux qui n’adhèrent pas au référentiel libéral, mais s’y situent faute de mieux ? Pour ceux-là, le choix éthique ne sera pas homogène au choix politique : ils seront condamnés à vivre (mal) le divorce entre le cadre de leur existence et leur choix privé. Pour ces nouveaux “ marranes ” du libéralisme, libéraux sans foi et penseurs sans praxis, l’utopie promise ne sera pas loin de passer pour un Eden usurpé. On peut, bien sûr, les traiter de déments : mais le problème consiste alors à savoir à partir de quelle théorie du bien on a le droit de distribuer ainsi des étiquettes cliniques.¹⁵⁰ Pourquoi n’y aurait-il de conceptions

¹⁴⁸ CIS, p. 60.

¹⁴⁹ CIS, pp. 125-126. On doit renoncer à unir le privé et le public. On peut cependant les ajuster, bien que la répartition des sphères reste très inégale, le vocabulaire final de l’ironiste étant pour sa grande part privé.

¹⁵⁰ Rorty considère ce type de questions (fondement du libéralisme et neutralité de l’Etat) comme dépourvues d’intérêt. Ce dont a besoin la société libérale n’est pas de l’ordre du fondement ou de la justification rationnelle. La légitimité de sa structure n’est pas à débattre : la société libérale a besoin d’une bonne description d’elle-même (ce travail purement ornemental, qui consiste à “ changer le mobilier ”, est une activité classique des utopies), d’une réécriture de son histoire qui présente ses fondateurs comme des artistes sensibles aux contingences historiques, ses législateurs comme des nominalistes avisés. La théorie, la politique, la pensée politique sont sémantiquement saturées : ne reste qu’à savoir distribuer, dans l’ordre du récit, des termes non obsolètes, des significations fortes et structurantes (fonction de rassemblement de la narration), et à exiger que cette société soit fidèle à son image. Comme tout paradigme sans base observationnelle externe, le libéralisme s’autovalide

alternatives du bien qu'au sein de cette métathéorie ? Pourquoi exclure une alternative métathéorique ? D'où vient que l'histoire a retenu cette conception plutôt qu'une autre ? Ne faut-il pas, d'après les critères pragmatiques, en reconnaître la contingence, c'est-à-dire l'arbitraire relatif ? Les utopistes s'ingénient à maintenir des équilibres sociaux hédonistes : a-t-on affaire ici à autre chose qu'à un conservatisme politique qui voudrait faire durer le plus longtemps possible la position originelle d'un individu ironiste dans son perpétuel état de nature, face à l'ordre artificiel et indiscutable d'une société à équilibre "réfléchi" ? La recherche d'un pont entre la sphère privée et la sphère publique veut aller au-delà de la simple obéissance et déterminer une disposition à obéir, des raisons sentimentales d'être un citoyen loyal.

Quel est alors le philosophe qui se cache derrière ce référentiel pragmatique-libéral ? Est-ce bien John Rawls ? Est-ce bien John Locke ? Ne serait-ce pas plutôt ce philosophe anglais, originaire de Malmesbury, pour qui les conceptions individuelles et subjectives du bien et du mal étaient, dans l'état de nature, aussi divergentes que les *ingenia* des particuliers, et, partant, interdites de séjour dans la sphère politique publique délimitée par l'institution de la souveraineté ? Pour Hobbes, en effet, le *summum imperium*, qui institue un bien et un mal publics, fait des opinions privées des convictions de second ordre, au fond inessentiels et tolérés (supportés) dans la seule mesure de leur compatibilité à la sémantique du souverain. Le libéralisme ne dissimule-t-il pas les raisons non éthiques de sa "transcendance" éthique dans le logique même de son fonctionnement ? S'il affirme collectif le choix fondamental et formel du vivre-ensemble libéral par la fiction d'un contrat qui dépossède le pouvoir constituant (l'auteur) de l'effectivité de son exercice (c'est l'acteur qui l'exerce) tout en lui imputant la responsabilité des choix et éventuellement des dérives de l'acteur (pouvoir constitué), il réduit à la dimension d'une option singulière le choix substantiel, réel et politiquement inoffensif, d'une certaine façon de vivre. Le choix public, sans contenu apparent, est inassignable (sinon par un mythe d'origine). Le choix privé, sans effectivité politique, est anodin. La forme de l'État incorpore dans son représentant la matière des individus : le hiatus du bien privé et du bien public est neutralisé par une conception particulière du bien.¹⁵¹ L'argument de neutralité n'est pas neutre : c'est un argument d'autorité, en apesanteur philosophique, simple effet de la puissance souveraine comme institution de la vérité, puissance qui saura, le cas échéant, rappeler au sujet rebelle l'éventualité non utopique de sa mort prochaine. Bien et Mal, Juste et Injuste, sont institués : la métathéorie du Bien sans "alternative" n'a rien à voir avec une prétendue générosité humaniste. Elle est l'unicité du décret souverain. Le neutre, c'est ce qu'il ordonne ; l'indifférent, l'ensemble des signes qu'il n'interdit pas ; la tolérance, l'éventail des jeux de langage qui peuvent s'exercer dans les limites de sa patience. Derrière la manipulation ludique des textes à laquelle s'adonne la *scholè* de l'ironiste-libéral est postée une sentinelle bien connue, qui brandit le glaive de Hobbes. Perfection, Utopie(s), fin ultime (ou fins indéfiniment ultimes, peu important), sont de pures chimères.

"Une cinquième loi de nature est la *complaisance*, autrement dit, que chacun tâche de se rendre accommodant aux autres. Pour comprendre ceci, il faut considérer qu'il existe dans la propension des hommes à la société, en raison de la diversité de leurs affections, une diversité de nature un peu comparable à celle qu'on observe entre les pierres amassées pour la construction d'un édifice. En effet, de même que si une pierre, par l'aspérité et l'irrégularité de sa forme, enlève plus de place aux autres qu'elle n'en emplit elle-même, que sa dureté l'empêche d'être aisément aplani, et qu'elle fasse ainsi obstacle à la construction, elle est rejetée par les constructeurs comme inutile et gênante ; de même si un homme, par suite d'une aspérité de sa nature, s'efforce de retenir ce qui est superflu pour lui et nécessaire aux autres, et que par suite du caractère réfractaire de ses passions, il ne puisse être corrigé, on devra le laisser hors de la société, ou l'en rejeter comme constituant pour celle-ci un encombrement."¹⁵²

pragmatiquement dans le grand récit qu'il fait de lui-même et par lequel il se situe entre ce qui politiquement fut et les utopies concrètes qui pourraient être, avec le sentiment de cette heureuse contingence qui s'attache à sa forme de vie culturelle, si précieuse parce que tellement aléatoire. Si, au lieu d'une charte rhétorique et d'une épopée narrative, nous nourrissions le projet d'une histoire rationnelle et critique de la Révolution américaine (sans aucun *a priori* apologétique ou recontextualisant), cela relèverait-il seulement de la faute de goût linguistique ?

¹⁵¹ Patrick Neal, *op. cit.*, pp 136-140.

¹⁵² Hobbes, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971, XV, p. 152.

Postkhunien radical, postrawlsien opportuniste¹⁵³, Rorty contre, comme Ruyer, l'utopie classique et despotique, par la métaphorisation et l'argument romanesque : mais il préfère le consentement politique à l'irisation personnelle, la conception propositionnelle à la conception perceptive de la connaissance. Il refuse toute politique du désir, telle qu'elle se programmait jusqu'alors, mais en lui substituant une politique du plaisir, qu'il identifie avec la société libérale. Le libéralisme triomphant devient l'ultime scène hédoniste d'une Weltgeschichte qui s'accomplit dans la réorientation du désir vers le soi : les utopistes avaient tendance à politiser Descartes (malgré les mises en garde de ce dernier) ; Rorty, lui, a politisé et démocratisé l'épicurisme en trouvant dans la démocratie libérale un "minimum politique" comme mesure de toute pertinence de la pensée.¹⁵⁴ La "communauté des intellectuels libéraux de l'Occident moderne sécularisé"¹⁵⁵, héritière d'un socratisme préplatonicien, annonce une synthèse immanente du soi retrouvé dans son milieu "vital", où les essors inconsidérés de la raison ont laissé place à une bonne circulation du sang et autres fonctions des animaux intelligents.¹⁵⁶

CONCLUSION

Il n'est pas infructueux de rapprocher idéologie et utopie, comme l'a fait Ricoeur : mais l'approche présente aussi ses limites.¹⁵⁷ Elle ne peut être conduite qu'en passant du contenu des utopies fermées (mais n'est-ce pas là un pléonasme ?) à la fonction utopique sans contenu prédéterminé (mais est-ce pour autant une utopie "ouverte", si tant est qu'une telle expression ait un sens ?). Comme la fin des idéologies signifient pour certains, adeptes de raccourcis historiques, la mort des utopies dont les funérailles seraient célébrées dans l'image funèbre des inversions contre-utopiques, il était naturel à ceux qui voulaient encore espérer en un avenir meilleur de dissocier récit utopique et fonction utopique : on espérait, par là, sauvegarder la fonction critique tout en travaillant sur un invariant plus commode, au lieu de cette hétérogénéité irréductible des récits utopiques formant une série dont rien ne semble pouvoir rendre compte. Mais a-t-on gagné au change ? Ainsi isolée de sa forme substantielle, la fonction utopique est si vague qu'elle ne permet plus de discriminer utopie et littérature satirique (More et Butler par exemple), utopie et anti-utopie (Campanella et Swift), et d'une manière générale, utopie, variation axiomatique et écart fictionnel.¹⁵⁸ Tout texte, dans la mesure où il n'est plus une plate description du réel, deviendrait utopique : le paradis pragmatique n'est sans doute qu'un avatar supplémentaire de cette indétermination de la fonction utopique.

Il n'est pas tout à fait vrai, comme le dit Ricoeur, que l'utopiste aime à se réclamer comme tel, alors que nul, évidemment, ne songe à se qualifier d'idéologue.¹⁵⁹ Le propos n'est que partiellement juste : mis à part le cas Thomas More (chez qui toutefois la distanciation est perceptible), la réclamation utopique est tardive et découle en fait de la critique marxiste des idéologies. On se convaincra aisément de la justesse de cette thèse si, laissant la fonction pour le contenu, on se souvient de deux choses :

1) Devenu au XIX^e siècle un concept de philosophie politique, "utopie" signifie à peu près, entre 1830 et 1840 "socialisme" ou "communisme". Mais son extension est inséparable d'une péjoration. Le terme, dépréciatif, sert à disqualifier *idéologiquement* l'adversaire. Et tous se renvoient le même reproche "d'utopie" : c'est Fourier, exemplaire ici,

¹⁵³ J. Rawls ouvre sa *Théorie de la Justice* par l'énoncé suivant : "La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée." Paris, Seuil, 1987, p. 29

¹⁵⁴ Il s'agit d'une analogie avec le **to te elachiston to en te aisthesei**, comme mesure de la grandeur, du § 58 de la *Lettre à Hérodote*. Cf. *Epicure, Lettres et Maximes*, Paris, PUF, 1987, pp. 110-111.

¹⁵⁵ R. Rorty; *op. cité*, 1994, p. 48.

¹⁵⁶ Cf. J.M. Le Lannou, "Rorty et la pragmatique du paradis", dans *Revue Philosophique*, N°3, Juillet-Septembre 1997, pp. 315-335. Pour d'utiles éclaircissements sur l'ethnocentrisme de Rorty, cf. J.P. Cometti, "Richard Rorty, l'ethnocentrisme et la possibilité de la critique." dans *Le philosophe et la poule de Kircher*, L'Eclat, 1997, chapitre VII, pp. 124-132.

¹⁵⁷ Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'Utopie*, Paris, Seuil, 1997.

¹⁵⁸ C'est ce que fait Raymond Ruyer dans son ouvrage classique, *L'Utopie et les Utopies*, Paris, Gérard Monfort, 1988 où il écrit, p. 233 : "Mais si l'on s'intéresse surtout, dans l'utopie, à l'emploi du procédé utopique tel que nous l'avons défini, comme *jeu sur les possibles latéraux*, indépendamment de tout jugement de valeur, on ne voit pas de raison d'attacher une bien grande importance à la distinction des utopies et des contre-utopies."

¹⁵⁹ Paul Ricoeur, *op. cité*, p. 35.

qui crée le néologisme UTOPISTE (S) pour ... qualifier les bourgeois ! Il crée le terme en 1818 pour fustiger le progressisme aveugle de la civilisation bourgeoise. *Utopie* devient un terme polémique et circonstanciel. L. Reybaud identifie les “ socialistes ” et les “ réformateurs ” aux utopistes. Mais les socialistes récusent le terme et l’appliquent aux communistes, qui le refusent : “ La communauté n’est pas une utopie ” écrit Pillot, qui renvoie le terme à sa case départ. Ce sont les libéraux qui sont utopistes : “ Nous ne sommes pas des utopistes. Les utopistes sont ceux qui rêvent le maintien de ce qui est quand l’édifice croule de toutes parts. ” A. Thiers, Reybaud, Proudhon, Marx bien sûr, ne veulent pas de ce terme.¹⁶⁰ Alfred Sudre, dans son *Histoire du Communisme ou Réfutation historique des Utopistes socialistes*, qui voit dans le communisme la structure-mère de toutes les utopies, conclut sa thèse par ces mots : “ Qui compromet le progrès de la liberté en Europe ? L’utopie, le socialisme, en un mot le communisme. ”¹⁶¹ Il faudra attendre que le soupçon d’idéologie gagne le marxisme et de ses avatars historiques, pour assister à des “ revendications ” utopistes, chez les anarchistes par exemple.

2) Quant aux utopistes eux-mêmes, ils semblent confirmer ce point de vue. L’utopie se critique elle-même : les épigones se veulent plus vraisemblables que leurs inspirateurs (même si parfois les techniques de vraisemblance sont purement narratives). Jon R. Snyder a pu parler, à partir du 1984 de George Orwell d’une “ poétique de la parodie ”.¹⁶² L’utopiste ne se présente jamais comme tel : la “ chaîne des écrits utopiques ”, selon l’expression d’Orwell, permet d’engendrer d’autres textes, et la parodie intragénérique d’accroître la validité du texte ultime. Les textes sont alors dialectisés, le dernier recontextualisant les précédents : le 1984 d’Orwell est “ dépassé ” par le 1985 d’Anthony Burgess ou le 1985 de György Dalos. Mais on trouvait déjà un exemple de cette ligne parodique chez Denis Varaisse d’Allais, dans l’adresse au lecteur de son *Histoire des Sévarambes* : “ Si vous avez lu la *République* de Platon, l’*Utopie* de Thomas More, ou la *Nouvelle Atlantis* du chancelier Bacon, qui ne sont que des imaginations ingénieuses de ces auteurs, vous croirez, peut-être, que les relations des pays nouvellement découverts, où l’on trouve quelque chose de merveilleux, sont de ce genre. ”¹⁶³ Mais ce qu’on prend d’abord pour un roman est en fait une histoire véritable. On pourrait aussi citer ici les techniques de vraisemblance déployées par Gabriel de Foigny pour authentifier son récit. L’idée essentielle est paradoxale : l’utopie prospère de manière endogène en se récusant, parce que la loi du genre est une crédibilisation des aspirations humaines idéales, qu’il faut “ possibiliser ” l’impossibilité verbalement contenue dans l’énoncé de l’entreprise. D’où l’introduction, toujours présente, mais de plus en plus explicite, de la figure du Mécontent.¹⁶⁴

La leçon de l’utopie, s’il en est une, semble être ailleurs. Non pas entre le mythe fermé, l’idéologie totalisante (l’utopie d’hier) et la fonction utopisante (l’utopie imprécisée de demain) : à quoi bon nourrir l’espérance vide d’une idéalité sociale, qui, dès qu’elle se remplit d’un minimum de sens, devient inquiétante ? Y a-t-il autre chose qu’une compulsion nihiliste à vouloir encore le vecteur d’une transformation sociale en se voilant la face sur le contenu visé ? L’existence de la littérature utopique, prise au sérieux dans sa substance même, et non comme simple reliquat ludique et imagination théorétique sur un possible latéral, indique autre chose, que Spinoza avait aperçu dès l’orée de son *Traité politique*. Les philosophes “ conçoivent les

¹⁶⁰ Louis Reybaud dénonce “ l’utopie de la communauté ” (*RDDM*, 1842, “ Des idées et des sectes communistes ”, t. XXXI, p. 17) ; il le fait en termes psychopathologiques (vertige, hallucination, maladie du cerveau) : et il amalgame le communisme et le socialisme aux utopies classiques. A. Thiers (1848, *De la propriété*, p. 338) traite socialistes et communistes d’utopistes. Proudhon (1846, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la Misère*) assimile socialisme et communisme, et le tout à l’utopie : “ Le socialisme, ou la communauté, déchoit d’une manière continue, déchoit parce qu’il est utopie, c’est-à-dire néant. ” Marx (*Misère de la philosophie*) accuse Proudhon d’utopie : les théoriciens socialistes et communistes “ ne sont que des utopistes qui, pour obvier aux besoins des classes opprimées, improvisent des systèmes et courent après une science régénatrice ” p. 118.

¹⁶¹ Alfred Sudre, *Histoire du Communisme ou Réfutation historique des utopistes socialistes* (1848), p. 507. Cf. p 308, Le communisme, “ utopie mère d’où dérivent toutes les autres utopies ” (p. 308).

¹⁶² Jon R. Snyder, “ 1984 et la poétique de la parodie ” dans *L’Arc*, numéro consacré à George Orwell, N°94, Edition Le Jas, 1984, pp. 96-104.

¹⁶³ Denis Vairasse, *op. cité*, Encrage, 1994, p. 25.

¹⁶⁴ Par là, il est évident qu’il n’appartient pas au philosophe ou à quelque essayiste politique de vaticiner sur la pérennité ou la mort des utopies. C’est l’affaire des utopistes eux-mêmes, comme le signale Bronislaw Baczko, *Les imaginaires sociaux*, Paris, Payot, 1984, p. 148.

hommes en effet, non tels qu'ils sont, mais tels qu'eux-mêmes voudraient qu'ils fussent : de là cette conséquence, que la plupart, au lieu d'une Ethique, ont écrit une Satire, et n'ont jamais eu en Politique de vues qui puissent être mises en pratique, la Politique, telle qu'ils la conçoivent, devant être tenue pour une Chimère, ou comme convenant soit au Pays d'Utopie, soit à l'âge d'or, c'est-à-dire à un temps où nulle institution n'était nécessaire. " Les politiques, eux, passent pour plus " occupés à tendre aux hommes des pièges qu'à les diriger pour le mieux, et on les juge habiles plutôt que sages ".¹⁶⁵

C'est au réalisme machiavélien que s'oppose l'utopie. Les philosophes politiques de l'âge classique s'efforceront d'éviter ce double écueil. Tout dépendra de ce que l'on entend par " expérience ". Construire une théorie de la pratique, comme s'engage à le faire Spinoza dans un esprit qu'on qualifierait aujourd'hui de " systémique ", présuppose la complétude des enseignements expérientiels. La théorie critique de la pratique politique entend produire les prémisses adéquates des systèmes institutionnels, non pour y adhérer par un acte de foi, mais pour déterminer les conditions nécessaires de leurs équilibres.¹⁶⁶ La *Philia* a sans doute disparu pour toujours : engager sa reconstruction artificielle, c'est commencer un puzzle impossible, croire qu'une raison prométhéenne pourra relayer une nature qui s'est tue. La constitution de la citoyenneté et du lien social n'est pas dissociable d'une pensée de l'affectivité : mais il s'agit de savoir si, prisonniers des anciennes topiques dualistes, il suffit de jouer la carte " sentimentale ", la Passion contre la Raison, le Langage contre la Pensée, la pluralité des Etants contre l'unicité de l'Etre. Qui ne voit combien ces inversions sémiotiques s'écartent peu de postures subversives et marginales toujours soumises aux influences gravitationnelles de la même discursivité ? C'est le régime discursif qui doit faire l'objet d'une refonte apte à émanciper la pensée de son va-et-vient séculaire entre réel et utopie, qui loin de désigner deux planètes éloignées, ne sont que les deux pôles symboliques et contraignants d'une pensée antique déformée par l'intrusion de la science.

Benoît SPINOSA.

BIBLIOGRAPHIE

(Cette bibliographie ne concerne que la littérature utopique traditionnelle)

A) *Les motifs de l'Utopie.*

Platon, l'Atlantide. *Critias*, Belles-Lettres, 1985.
Iamboulos, *La Cité du Soleil*, Diodore de Sicile, Bibl. hist, II, 55-60.

B) *La constitution de l'Utopie.*

a) *L'utopie dans l'espace ou l'exercice mental sur un possible latéral.*

Thomas More, *L'Utopie*, 1516, Garnier-Flammarion, 1987.
Anton Francesco Doni, *Monde sage, Monde fou*, 1552, Paris, Quai Voltaire, 1992.
Tommaso Campanella, *La Cité du Soleil*, 1623, Paris. Vrin-reprise. Et Droz, Genève, 1972.
Francis Bacon, *La Nouvelle Atlantide*, 1627, Garnier-Flammarion, 1995.
Gabriel de Foigny, *La Terre Australe Connue*, 1676, P. Ronzeaud, 1981 (et 1990).
Denis Veirasse d'Allais, *Histoire des Sevarambes*, 1677. Ed. Amsterdam, 1716. Amiens, Encrage, 1994.
Claude Gilbert, *Histoire de Caléjava*, 1700, Paris, EDHIS, 1970.
Simon Tyssot de Patot, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, 1710, Paris-Oxford, 1993.
Morelly, *La Basiliade ou le naufrage des îles flottantes*, Messine, 1753.
Fontenelle, *La République des philosophes ou histoire des Ajaiens*, 1768, Paris, EDHIS.

¹⁶⁵ Spinoza, *Traité politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, Chapitre premier, § 1, p. 11.

¹⁶⁶ Je développe plus longuement cette idée d'un Spinoza non utopiste dans un travail à paraître sous peu dans les *Cahiers Philosophiques* sous le titre : " Spinoza et l'immanence du bien commun ".

b) *L'Utopie dans l'histoire ou l'exercice mental sur un probable ultérieur.*

- Louis-Sébastien Mercier, *L'An deux mille quatre cent quarante, rêve s'il en fut jamais*, Amsterdam, 1770.
C.H. de Saint-Simon, *Catéchisme des industriels*, 1238-1824, Anthropos.
Charles Fourier, *Le nouveau monde industriel*, 1829, Anthropos.
Victor Considérant, *Description du Phalanstère*, 1848, Slatkine, 1980.
Etienne Cabet, *Voyage en Icarie*, 1839, J. Mallet et Cie, 1842.
Robert Owen, *Textes choisis*, Ed. Sociales, 1963.
Gabriel Tarde, *Fragment d'histoire future*, 1879, Slatkine, 1980.
Edward Bellamy, *Cent Ans après ou l'An 2000*, Boston, 1888, Paris, 1891 pour la traduction chez E. Dentu.
William Morris, *Nouvelles de Nulle-Part*, 1890, Aubier, 1976.
H.G. Wells, *Une utopie moderne*, 1905, Paris, Société du Mercure de France, 1907.

c) *L'Uchronie ou l'exercice mental sur des futurs contingents.*

- Charles Renouvier, *Uchronie*, 1876, Fayard, 1988.

C) *Critiques de l'Utopie.*

- Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, 1726, Gallimard, Folio, 1964-1976.
Samuel Butler, *Erewhon ou de l'autre côté des montagnes*, 1872, Gallimard, 1920.

D) *Les contre-utopies.*

- Eugène Zamiatine, *Nous Autres*, 1929, Gallimard, 1971.
Aldous Huxley, *Le Meilleur des Mondes*, 1932, Paris, Plon.
George Orwell, *1984*, (1949), Gallimard, 1950.

ANTHOLOGIES

- Voyages aux Pays de Nulle Part*, Laffont, Bouquins, 1990.
Mémoires du futur, D. Fernandez-Récatola, Messidor, 1991.
La Cité heureuse, A.C. Fiorato, Quai Voltaire, 1992.
Les socialistes de l'utopie, D. Desanti, Payot, 1970.
Encyclopédie de l'utopie et de la science-fiction, P. Versins, L'Age d'Homme, Lausanne, 1972.

COMMENTAIRES

1) *ouvrages de référence.*

- Baczko (Bronislaw), *Lumières de l'utopie*, Payot, 1978.
Baczko (Bronislaw), *Les imaginaires sociaux, mémoires et espoirs collectifs*, Payot, 1984.
Bloch (Ernst), *L'esprit de l'utopie*, Gallimard, 1989.
Buber (Martin), *Socialisme et utopie*, Aubier-Montaigne, 1977.
Cioranescu (Alexandre), *L'Avenir du Passé, utopie et littérature*, Paris, Gallimard, 1972.
Cioran (E.M.), *Histoire et Utopie*, Gallimard, 1960.
Choay (Françoise), *L'urbanisme, utopies et réalités*, Seuil, 1979.
Debout (Simone), *L'utopie de Charles Fourier*, Payot, 1978.
Desroche (Henri), *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
Duveau (Georges), *Sociologie de l'utopie et autres " Essais "*, Paris, P.U.F., 1961.
Engels (Friedrich), *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Editions Sociales, 1973.
Firpo (Luigi), *Lo Stato ideale della Controriforma*, Laterza, Bari, 1957.
Freund (Julien), *Utopie et violence*, M. Rivière, 1978.
Lachèvre (Frédéric), *Les Successeurs de Cyrano de Bergerac*, Paris, 1922.
Lacroix (Jean-Yves), *L'utopie*, Bordas, 1994.
Lapouge (Gilles), *Utopie et civilisations*, Flammarion, 1978
Mannheim (Karl), *Idéologie et Utopie*, Rivière, 1956.
Maler (Henri), *Convoiter l'impossible, L'utopie avec Marx, malgré Marx*, Paris, Albin Michel, Idées, 1995.
Marin (Louis), *Utopiques : jeux d'espaces*, Minit, 1973.
Marouby (Christian), *Utopie et primitivisme, Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Seuil, 1990
Molnar (Thomas), *L'Utopie, éternelle hérésie*, Paris, Beauchesne, 1973.
Moreau (Pierre-François), *Le Récit utopique, Droit naturel et roman de l'Etat*, PUF, 1982.
Morton (A.L.), *L'utopie anglaise*, Maspéro, 1979.
Paquot (Thierry), *L'utopie ou l'idéal piégé*, Paris, Hatier, 1996.

Petitfils (Jean-Christian), *Les socialismes utopiques*, PUF, 1977.
 Regard (Frédéric), *1984 de G. Orwell*, Gallimard, 1994.
 Ricoeur (Paul), *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.
 Rihs (Charles), *Les philosophes utopistes, le mythe de la cité communautaire en France au XVIII^e siècle*, Paris, Marcel Rivière, 1970.
 Ruyer (Raymond), *L'Utopie et les utopies*, (1950), Paris, Monfort, 1988.
 Servier (Jean), *Histoire de l'utopie*, Gallimard, 1967.
 Servier (Jean), *L'Utopie*, PUF, QSJ, 1979.
 Trousson (Raymond), *Voyages aux Pays de nulle part*, Bruxelles, 1975.
 Wunenburger (Jean-Jacques), *L'Utopie ou la crise de l'imaginaire*, Delarge, 1979.

2) Ouvrages complémentaires.

Cantagrel (Félix), *Le Fou du Palais-Royal*, Fayard, Corpus, 1984.
 Delumeau (Jean), *Mille ans de bonheur, Une histoire du Paradis*, II, Fayard, 1995.
 Foucault (Michel), *Surveiller et Punir, Naissance de la prison*, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1975.
 Gauthier (Guy), *Villes imaginaires, le thème de la ville dans l'utopie et la science-fiction*, Paris, EDIC, 1977.
 Mattéi (Jean-François), *Platon et le miroir du mythe, De l'âge d'or à l'Atlantide*, P.U.F., 1996.
 Nozick (Robert), *Anarchie, Etat et Utopie*, P.U.F., 1988.
 Pintard (René), *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Slatkine, Genève-Paris, 1983.
 Vidler (Anthony), *L'Espace des Lumières, Architecture et philosophie de Ledoux à Fourier*, Paris, Picard, 1995.
 Walzer (Michael), *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1997.

2) Colloques et numéros spéciaux.

Les Utopies à la Renaissance, PUF, 1963, Colloque CNRS.

ESPRIT, N°434, Avril 1974, "L'Utopie ou la raison dans l'imaginaire". Articles de Jean-Marie Domenach, Luce Giard, François Chirpaz, Henri Desroche, Richard Gombin, Bernard Vincent, Paul Goodman, Paul Virilio.

Littérature. Février 1976. N°21. "Lieux de l'Utopie". Contributions de Jean-Noël Vuarnet, Frank Bowman, Michel Korinman, Louis Marin, Eliane Kaufholz, Georges Benrekassa, Michèle Duchet, Pierre Barbéris et Catherine Clément.

Colloque de Cerisy, "Le Discours utopique", Paris, 1978, 10-18.

"Il Pensiero politico", *Rivista di storia delle Idee politiche e sociali*, Firenze, Olschki, 1976, anno IX, nn.2-3.

Revue des sciences humaines, "L'Utopie", N°155, Tome XXXIX, Juillet-Septembre 1974. Contributions de Raymond Trousson, Georges Benrekassa, René Demoris, Maurice Roelens, Jean-Marie Goulemot, Alexandre Cioranescu, Claude-Gilbert Dubois, Bronislaw Baczko et Jacques Decobert.

Cahiers d'Etudes Germaniques, "L'Utopie", Numéro spécial, 26-28 avril 1980, Université de Provence. Contributions consultées : P. Bange, J. Brun, J. Grandjonc, J.P. Hammer, J.B. Neveux, A.M. Roth.

Annales E.S.C., Mars-Avril 1971, N°2, A. Colin. Contributions de L. Marin, B. Baczko et J. Séguy.

Requiem pour l'utopie ? Tendances autodestructives du paradigme utopique, Mélanges coordonnés par Carmelina Imbroscio, Pise (Editrice Libreria Goliardica) et Paris (A.-G. Nizet), 1986.

De l'Utopie à l'Uchronie, Formes, Significations, Fonctions, Actes du colloque d'Erlangen, 16-18 octobre 1986, édités par Hinrich Hudde et Peter Kuon, Gunter Narr Verlag, Tubingen, 1988.

Stratégies de l'utopie, Colloque organisé par Pierre Furter et Gérard Raulet, Editions Galilée, Paris, 1979.

Lignes, "Utopie", n° 17, Octobre 1992. Articles de Francis Marmande, Etienne Balibar, Miguel Abensour, René Schérer, Jean-Paul Curnier et Gérard Raulet.

L'imaginaire subversif, Interrogations sur l'utopie, Editions Noir, Atelier de création libertaire, Genève-Lyon-Paris, 1982.

3) Articles

Barbéris (Pierre), "Naissance de l'ailleurs", *Romantisme*, 1-2, 1971, Flammarion, pp.177-186.

Dubois (Claude-Gilbert) "Problèmes de l'utopie". *Archives de Lettres modernes*, 1968 (1).n°85.

- Dubois (Claude-Gilbert), “ Eléments pour une géométrie des non-lieux ”, *Romantisme*, 1-2, 1971, Flammarion, pp. 187-199.
- Garagnon (Jean), “ La Terre Australe connue de Gabriel de Foigny : note sur le problème de l’authenticité de la seconde édition de 1692 ”, *XVII^e Siècle*, Janvier-Mars 1984, N°142, pp. 51-53.
- Lévi (A.), “ Religion et raison d’Etat dans la pensée de Campanella ”, *Revue de Synthèse*, Mars-Décembre 1931, Tome 52, Paris pp. 135-137.
- Meier (Paul), “ L’utopie de William Morris ”, *La Pensée*, Novembre-Décembre 1961, N°100, pp. 107-111.
- Morton (A.L.), “ Un demi-siècle d’utopie, de Robert Owen et Charles Fourier à William Morris ”, *La Pensée*, Mars-Avril 1963, N°108, pp. 26-37.
- Pons (Alain), “ Les langues imaginaires dans les utopies de l’âge classique ” (la découverte australe de la langue), *Critique*, Août-septembre 1979. N° 387-388, pp. 720-735.
- Pons (Alain), “ Charles Renouvier et l’Uchronie ”, *Commentaire*, N° 47, Automne 1989, Julliard, pp. 573-582.
- Pons (Emile), “ Les langues imaginaires dans le voyage utopique. Les Grammairiens : Vairasse et Foigny ”, pp. 500-532.
- Racine (Luc), “ Paradis, âge d’or, royaume millénaire et cité utopique ”, *Diogène*, N° 122, Avril-Juin 1983, pp. 130-147.
- Rozenberg (Paul), “ Pour l’utopie ”, *Romantisme*, 1-2, 1971, Flammarion, pp. 205-208.
- Schlanger (Judith E.), “ Puissance et impuissance de l’imaginaire utopique ”. *Diogène*, Octobre-Décembre 1973, N°84, pp. 3-27.
- Voisé (W.), “ Utopie et imagination intellectuelle au seuil du siècle des lumières ”, *Revue de Synthèse*, N°67-68, T. XCIII, Juillet-Décembre 1972, pp. 285-294.
- Voisé (W.), “ L’utopie : le début et la fin ”, *Revue de Synthèse*, N° 77-78, Janvier-Juin 1975, Tome CXVI, Albin Michel, pp. 205-211.

