

L'OPTIMISME CONTRE L'UTOPIE

Une lutte idéologique et sémantique

Le nom propre inventé par Thomas More en 1516, « Utopia », s'inscrivait dans un dispositif textuel subtil. Celui-ci permettait, après avoir dénoncé les vices du système économique et politique du moment, de susciter l'imagination politique par la fiction d'un monde meilleur, de représenter une pluralité de points de vue par l'usage du dialogue, et finalement de susciter une croyance paradoxale et distanciée : croyance en la supériorité d'un monde imaginé, mais en même temps, distance à l'égard de ce monde, dont le nom propre ironique, *Utopia* (en grec, non-lieu), signifie précisément que ce monde n'existe pas, qu'il s'agit d'une fiction.

Ainsi, l'invention sémantique de More pouvait inciter à échapper au fatalisme politique, à la soumission au monde tel qu'il est, sans pour autant sombrer dans une foi aveugle en un modèle, puisqu'il était lui-même clairement désigné comme une fiction, et se trouvait soumis à des évaluations divergentes par les personnages de cette fiction.

Que s'est-il passé pour que l'usage du mot « utopie » ignore totalement ce qui constitue la nature même de ce dispositif, et ses effets potentiels sur les lecteurs ? Cette occultation de l'usage rusé que More faisait du mot « utopie » tient au fait que ses adversaires ont emporté la victoire, et que leur combat politique est passé par un combat sémantique. Ces ennemis de l'imagination politique, ce sont d'abord, au début du XVIII^e siècle, des philosophes chrétiens et déistes partisans d'une théologie « optimiste », selon laquelle Dieu a créé le monde *optimal*, une philosophie qui est aussi à l'origine d'un paradigme anthropologique et économique que l'on pourrait qualifier aujourd'hui d'*ultralibéralisme*. Leur victoire sémantique et politique a ensuite été renforcée, à la fin du XIX^e siècle, par un marxisme soucieux de discréditer ses concurrents socialistes, et qui affirmait une

foi *scientifique* en une dialectique historique (qui prend d'ailleurs le relais de la dialectique *optimiste* en la dotant d'une dynamique temporelle).

Avant d'aborder quelques-uns des paradoxes qui pourraient fonder une pratique bénéfique de l'imagination utopique et éviter les formes néfastes que celle-ci peut emprunter, aussi bien que la réduction à la formule le plus souvent creuse et mythique selon laquelle « un autre monde est possible », il me paraît important d'esquisser l'histoire de l'émergence du mot « utopie » dans son acception péjorative. Cette histoire est celle d'une lutte idéologique entre des textes qui prônent la soumission au monde tel qu'il est, à un autoritarisme politique et à un ultralibéralisme économique (c'est la philosophie *optimiste*), et des textes qui suscitent la réflexion et l'action (ce sont les fictions utopiques). Cette histoire a des effets sur notre présent, parce qu'elle détermine notre manière de penser à travers les mots que nous employons : « optimisme », « fatalisme » ou « utopie », dont les significations modernes sont trompeuses.

J'évoquerai d'abord le contexte actuel dans lequel se joue la lutte entre les héritiers de l'*optimisme* selon lequel notre monde est le meilleur des mondes possibles, et les partisans d'un « autre monde possible ». Je raconterai ensuite l'histoire de la philosophie *optimiste*, et la manière dont elle s'est achevée par l'occultation des enjeux économiques et politiques de cette foi religieuse, en faisant croire qu'il ne s'agirait que de caractère psychologique, et que l'opposé de l'optimisme serait le pessimisme. Puis je montrerai comment l'optimisme est responsable du sens péjoratif du mot « utopie » qui nous fait croire qu'utopie est synonyme de rêve. Enfin, je m'interrogerai sur les formes selon lesquelles la croyance en l'utopie pourrait être positive ¹.



Le contexte dans lequel se situe aujourd'hui l'opposition entre héritiers de l'optimisme et de l'utopie est d'abord celui de la chute du mur de Berlin en 1989 et de l'effondrement du bloc des pays de l'Est. Berlin est un épicode géopolitique et géoculturel pour penser l'utopie aujourd'hui ².

Nous avons assisté à un reflux massif de la croyance dans le communisme marxiste (ou plutôt à un reflux de l'imbrication complexe de croyance et de conviction qui caractérise une telle adhésion forte à des idées politiques), mais surtout, la quasi-hégémonie du marxisme comme pensée alternative a été telle durant un siècle que presque personne n'ose plus imaginer un contenu concret à « un autre monde possible », la plupart de nos

contemporains étant portés à croire que le seul autre monde possible était le communisme d'inspiration marxiste. La lutte des classes a *apparemment* été remplacée par le renouvellement de vieilles oppositions raciales ou religieuses (au point que le combat pour la laïcité redevient un combat de premier plan). Parallèlement, l'ultralibéralisme et le capitalisme financier progressent et prétendent constituer une adaptation à une mondialisation qui serait elle-même une chose nouvelle, alors que la nouveauté réside en bonne partie dans la puissance de leur propagande³ (sur le plan idéologique, rien ne permet de dire, à ce jour, que la crise financière de fin 2008 modifie profondément la donne).

Des forces adverses existent toutefois, et de l'association d'origine française, ATTAC, aux regroupements altermondialistes (depuis Seattle)⁴, leur slogan est : « un autre monde est possible », formule qui peut correspondre à la croyance suscitée par les textes utopiques depuis le texte de Thomas More. Ce slogan s'oppose à un autre : notre monde est le meilleur des mondes possibles, ce qui sous-entend que notre monde n'est pas du tout parfait, mais qu'il est impossible d'imaginer mieux. Ce raisonnement est celui de la philosophie optimiste.

Analysée sur la longue durée, la propagande ultralibérale est l'héritière d'une philosophie de l'optimisme qui a été l'adversaire le plus radical de l'imagination politique que tentaient de susciter les textes utopiques.



L'idée d'optimisme émerge au tournant du XVII^e et du XVIII^e siècle dans le milieu savant et chrétien européen⁵. C'est l'époque où la France catholique et absolutiste vient de révoquer l'Édit de Nantes en 1685 et provoque l'exil de centaines de milliers de protestants, et où la *Glorious Revolution* anglaise de 1688 rapproche au contraire l'Angleterre de pays de relatives libertés économiques et politiques comme les Pays-Bas. Le Français exilé Pierre Bayle critique la France depuis la Hollande, et exprime aussi les aspirations contradictoires des philosophes chrétiens : exigence de foi et de raison critique, croyance dans le péché et aspiration à plus de bien-être. Bayle affirme qu'il y a une contradiction absolue entre l'existence du mal et l'existence d'un Dieu infiniment bon, sage et puissant. Il rejette la philosophie déterministe de la nécessité de Spinoza qui entraîne vers l'athéisme ; il refuse par ailleurs la seule solution qui lui paraîtrait logique : l'existence d'un Dieu du Bien et d'un Dieu du Mal, le manichéisme. Bayle affirme donc qu'on ne peut concilier la foi et la raison, et qu'il faut croire sans comprendre.

C'est contre Bayle que le philosophe allemand Leibniz rédige en 1710 ses *Essais de Théodicée*⁶. Mais son véritable adversaire est le déterminisme de Spinoza, et son espoir est de sauver Dieu contre les accusations d'avoir créé le mal⁷. Leibniz n'est pas le seul philosophe à élaborer l'idée d'optimisme, mais il est le plus célèbre. Ce mathématicien invente que Dieu a imaginé l'ensemble des mondes possibles, et a créé celui qui comportait le moins de mal et le plus de bien. Dieu n'a pas fait le *maximum* (seul Dieu est parfait) mais l'*optimum*, le meilleur des mondes possibles. Ainsi, le fait que les loups mangent les agneaux est un mal ; mais si les loups n'existaient pas, les agneaux mangeraient toute l'herbe, ce qui entraînerait leur propre mort, si bien qu'il n'existerait ni loup, ni agneau, ni herbe, ce qui serait pire que tout. Le mal est donc nécessaire dans le meilleur des mondes possibles. Retirer le moindre mal finit par augmenter la quantité de mal. Mais le texte de Leibniz, qui prétendait résoudre les problèmes millénaires du mal et de la liberté, est en fait totalement contradictoire : Dieu n'est pas libre de changer les lois de la nature, ni de créer un autre monde que l'*optimum* ; l'homme est faussement libre, puisque Dieu a déjà prévu toutes ses actions. Pour résoudre le problème du mal, Leibniz a supprimé la liberté. Logiquement et humainement, cette doctrine est ainsi interprétée par des adversaires de Leibniz comme la pire : elle nie la liberté et justifie la souffrance.

Dans les années 1730, l'optimisme est largement propagé par les deux plus grands poètes anglais et français, Alexander Pope et Voltaire. Les Jésuites, inquiets de préserver l'idée de péché et l'ordre moral et politique, attaquent alors le système de l'*optimum*. Le Père Jésuite Castel avait déjà inventé en 1724 un mot pour dénoncer les philosophies de la nécessité, qui nient la liberté absolue de l'homme, donc la responsabilité et le péché : c'est le mot « fatalisme », ou doctrine de la fatalité, qui sert à attaquer les partisans de Spinoza pour qui tout événement a une cause, et pour qui le libre arbitre est impossible (aujourd'hui, cela s'appelle le « déterminisme »). Pour Castel, la philosophie fataliste est une menace pour la morale et une incitation à la passivité (c'est le sens négatif donné par les ennemis du fatalisme). En 1737, Castel invente un autre mot : il baptise la doctrine de l'*optimum* du nom d'« optimisme » et conclut à juste titre que la doctrine de l'optimisme nie la liberté comme celle de Spinoza, si bien que l'optimisme est un fatalisme⁸.

Ce débat théologique concerne en réalité l'ensemble de la dimension humaine et sociale, économique et politique. Leibniz espère que les croyants vont être « contents ». Sa philosophie est une incitation à ce que chaque chrétien accepte sa souffrance, tout en faisant des efforts pour être vertueux. Cependant, Leibniz est du côté des puissants. Il est payé par la famille de

Brunswick-Lunebourg pour légitimer ses prétentions foncières ou développer des manufactures. En fait, l'optimisme est la plus importante idéologie d'incitation à se soumettre à l'inégalité économique et politique que le XVIII^e siècle a inventée, pour adapter le christianisme aux mentalités (notamment à l'aspiration au bonheur et au refus de l'idée de péché), et pour constituer la nouvelle religion éclairée de l'immense majorité des philosophes des Lumières déistes.

C'est cette philosophie qui est adoptée par ce que l'on a appelé le despotisme éclairé. C'est la conception d'un gouvernement bon, éclairé et puissant, admirable non plus par sa toute-puissance, mais parce qu'il fait tout au mieux. C'est la philosophie que défendent Frédéric II de Prusse et Catherine II de Russie.

Ce sont les philosophes anglais qui révèlent le mieux les enjeux économiques de l'optimisme⁹. Pope affirme dans son *Essay on man* (1734) que « What ever is, is right », que « tout ce qui est, est bien » (ce que ses partisans, commentateurs ou traducteurs expliquent par l'idée que, globalement, « le Tout est bien »). Ainsi, les pauvres doivent se contenter de leur situation et les riches ne sont d'ailleurs pas plus heureux. Mais il faut surtout évoquer l'Anglais Bernard de Mandeville, réputé comme l'un des fondateurs du libéralisme économique. En 1705, il publie *The Fable of the Bees, or Privates Vices, Publick Benefits* (*La fable des abeilles, ou les vices privés font le bien public*) qui a connu un immense succès et qu'il a réédité avec de nombreux commentaires¹⁰. Cette fable en vers raconte l'histoire d'une ruche. Les abeilles ont les vices et défauts des hommes, avarice, tromperie, corruption ; la société est inégalitaire, seuls les riches jouissent du travail éprouvant des pauvres ; tout le monde se plaint, même ceux qui profitent du système. Un jour, las d'entendre ces plaintes, Jupiter supprime les vices... et la société dépérit : les activités de luxe disparaissent et de nombreux métiers avec elles ; les magistrats ne sont plus nécessaires puisqu'il n'y a plus de conflits ; la société s'engourdit, ne produit plus rien, périclite. La morale de la *Fable* explique que le mal sert un plus grand bien, et que les vices privés font le bien public.

C'est la même philosophie que l'on retrouve chez Voltaire, qui défend une pensée économique libérale, et la revalorisation des passions, car l'amour-propre ou le désir de s'enrichir font le bien de tous. Voltaire, connu pour s'être opposé à l'optimisme avec le *best-seller* des Lumières, *Candide ou l'optimisme*, est en fait le plus grand propagateur de l'optimisme du siècle¹¹.

L'optimisme a été l'objet d'un immense débat, avec un concours de l'Académie des sciences de Berlin en 1753-1755¹², de nombreuses œuvres poétiques et narratives après le tremblement de terre de Lisbonne en 1755,

et des débats théologiques, naturalistes, mathématiques, qui se poursuivent à travers des milliers de textes, en impliquant l'histoire de la philosophie allemande de Leibniz à Nietzsche en passant par Kant et Schopenhauer.

Mais si l'on a perdu la mémoire de cette histoire, c'est qu'après les ruses de Leibniz¹³, il y a eu les leurre de Voltaire puis de Collin d'Harleville. Vers 1750, Voltaire finit par découvrir le fatalisme inhérent à son optimisme. Cette prise de conscience coïncide avec le recours au conte philosophique, dans lequel il présente des personnages victimes de la « fatalité », ou qui acceptent difficilement leur souffrance au profit du bien général. En 1755, le tremblement de terre de Lisbonne suscite l'effondrement de son édifice philosophique. Or, Voltaire refuse à la fois la doctrine du péché et l'athéisme. Son *Poème sur le désastre de Lisbonne* donne donc raison à Pierre Bayle. En 1759, il publie le conte *Candide ou l'optimisme*, qui reproduit la position du poème. Voltaire exprime son ironie et sa révolte contre la doctrine optimiste, mais jamais contre Dieu, dont l'existence était pourtant justifiée par la doctrine optimiste (dans sa correspondance privée, il dit toutefois que c'est Dieu qui est en cause). On lit souvent *Candide* comme le modèle d'une sorte d'humanisme moderne, qui se révolte contre les souffrances humaines et refuse une doctrine qui les justifie. Mais en réalité, tout le travail de Voltaire consiste à détourner les accusations de Dieu : comme chez Bayle, l'opposé de l'optimiste n'est pas un athée mais un manichéen, et le conte invite à croire sans comprendre. Ce sera aussi la position ultime d'un philosophe longtemps leibnizien : Kant. Après *Candide*, Voltaire, cherchant à combattre l'athéisme, est d'ailleurs revenu à l'optimisme, puisque cette philosophie, même contradictoire, fataliste et, comme il le dit, « désespérante », demeure pour lui la moins mauvaise doctrine pour justifier Dieu. Voltaire est l'auteur de ce vers dont il est fier : « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer ». Il croit en Dieu pour comprendre l'univers mais il explique aussi qu'il faut que les princes croient en Dieu pour ne pas emprisonner les philosophes, et les pauvres pour ne pas voler les riches. Voltaire est philosophe et l'un des hommes les plus riches de France.

Le succès de cette idéologie a été absolument radical : universellement diffusée, intériorisée par chacun et passant totalement inaperçue. Ce qui a été obtenu grâce au dernier leurre du siècle, selon lequel l'optimisme ne serait plus un problème théologico-politique, mais une question de caractère psychologique¹⁴. C'est en 1788 que Collin d'Harleville propose le sens moderne du mot, dans sa pièce *L'Optimiste ou l'homme content de tout*¹⁵. Collin affirme que son personnage se moque des débats philosophiques, et qu'il est simplement un homme débonnaire et généreux qui trouve que tout

va au mieux. Mais les propos du personnage reproduisent la philosophie optimiste. Ainsi, il affirme que la Providence a bien fait les choses en créant des riches et des pauvres, car chacun peut être content, le riche de donner du travail au pauvre et de l'aider, et le pauvre de servir le riche et de recevoir son aide. Cette très médiocre pièce de théâtre a eu un immense succès. Le roi Louis XVI s'est identifié à l'optimiste. La pièce a connu cent vingt représentations jusqu'en 1816, et c'est son sous-titre qui est repris par les dictionnaires pour modifier le sens du mot¹⁶. En 1789, profitant de ce succès, Pigault-Lebrun, invente un nouveau mot en écrivant *Le Pessimiste ou l'homme mécontent de tout*¹⁷. C'est depuis ce temps que chacun croit, avec la diffusion progressive de ces nouveaux termes et acceptions dans toutes les langues, que l'optimisme est une question de caractère, que l'opposé de l'optimisme, c'est le pessimisme, et qu'il est impossible de n'être ni l'un ni l'autre.

Ce qui a été oublié, perdu, caché, c'est que l'optimisme, et le pessimisme, sont des attitudes d'origine religieuse, et passives, d'admiration ou de plainte. Et que le véritable opposé de l'optimisme est un athéisme actif qui n'essaie pas d'éviter le déterminisme (ou fatalisme), mais qui affirme que la connaissance des causes et des effets peut permettre de transformer la réalité. C'est Diderot et son *Jacques le Fataliste et son maître*, qui est le plus grand texte philosophique sur la question. C'est le mathématicien et homme politique Condorcet qui affirme, en commentant le *Poème sur le désastre de Lisbonne*, qu'il importe peu que le monde soit bon ou mauvais, mais qu'il faut l'améliorer : développer les sciences pour prévoir les séismes, ou utiliser le hasard contre le hasard (ou la fatalité contre la fatalité) : connaître les probabilités d'accident, de maladie, de décès, et créer un système de sécurité sociale, pour la maladie et la vieillesse¹⁸.

Dans cette histoire de l'optimisme, ce qui a aussi été perdu, ou éliminé, c'est le premier sens du mot « utopie » inventé pour faire penser aux lecteurs que l'on peut imaginer une transformation de notre monde.



Pour comprendre ce qu'est l'utopie, comme genre littéraire et politique, il faut oublier le sens actuel du mot¹⁹. « Utopia » est d'abord le nom propre d'un lieu imaginaire, l'île d'*Utopia*, et d'une œuvre qui porte son nom, *L'Utopie*, publiée en latin en 1516 : *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* (à propos de la meilleure des républiques et de la nouvelle île Utopie). Ce texte ne se réduit pas à la partie de présentation de l'île d'Utopie. Il est composé de deux parties : un dialogue fictif analyse la situation socio-économique anglaise, touchée par la misère et la criminalité à la suite d'une

importante réforme agraire, et pose la question des possibilités d'agir ; une seconde partie présente le pays où tout va bien, Utopia, visité par Raphaël Hithloday, qui vient de découvrir l'Amérique avec Amerigo Vespucci.

Aujourd'hui, dans tous les dictionnaires, le sens du mot utopie est péjoratif. « Utopie » serait depuis le milieu du XIX^e siècle synonyme de chimère, de rêve irréalisable ; « utopiste » est synonyme d'idéaliste ; « utopique » prendrait son sens actuel vers 1839 : « qui ne tient pas compte de la réalité ». Or, cette signification du mot est le résultat d'une série d'attaques qui ne commencent pas, comme le disent les dictionnaires, autour de 1848, de la part des économistes libéraux, puis en 1880, avec la publication du texte d'Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, qui s'oppose aux mouvements socialistes concurrents du marxisme²⁰. L'histoire de la propagande contre les textes utopiques date du début du XVIII^e siècle, et vient des textes fondateurs de la théologie que l'on pourrait qualifier d'*optimiste-libérale*.

Penser que l'auteur d'utopie est un utopiste au sens moderne du mot est, quand on y songe, un comble de mauvaise foi. À propos du texte de More, on oublie la première moitié du texte, d'ailleurs célébré par l'économiste Marx. D'autre part, le nom du pays évoqué dans la seconde partie, « Utopie », joue sur l'étymologie grecque selon laquelle eu-topie, le lieu du bonheur, est justement u-topie, le lieu qui n'existe pas. Ainsi, More est le premier à affirmer qu'il s'agit bien d'une fiction ! En traitant les auteurs d'utopie d'utopistes, on fait croire qu'ils ne savent pas qu'ils écrivent une fiction, une œuvre d'imagination, chargée de susciter l'imagination politique. On ignore (ou l'on feint d'ignorer) la ruse majeure de l'écriture utopique.

Or, à ma connaissance, les deux auteurs qui sont les premiers, en anglais et en français, à utiliser le mot « utopie » comme nom commun, et dans un sens péjoratif, sont ces deux philosophes optimistes évoqués plus haut : Mandeville en 1705, et Leibniz en 1710.

La morale de la fable de Mandeville est la suivante :

*Then leave Complaints : Fools only strive
To make a Great an Honest Hive
T'enjoy the World's Conveniencies,
Be fam'd in War, yet live in Ease,
Without great Vices, is a vain
EUTOPIA seated in the Brain.*

Cessez donc de vous plaindre : seuls les fous veulent
Rendre honnête une grande ruche.
Jouir des commodités du monde,
Être illustres à la guerre, mais vivre dans le confort

Sans de grands vices, c'est une vaine
Utopie, installée dans la cervelle.²¹

Ce texte, traduit dans de nombreuses langues²², est le premier à employer « utopie » comme un nom qui fait encore penser au texte de More mais qui est déjà un nom commun, et déjà péjoratif dans le contexte de cette fable et sous l'effet de contamination du qualificatif qui le précède : « vaine Utopie »²³. En anglais, Mandeville a emprunté la graphie « Eutopia » au sizain liminaire dans lequel « Utopie » affirmait elle-même qu'elle était le pays du bonheur : « Eutopie, à bon droit, c'est le nom qu'on me doit²⁴ ». On peut estimer que le choix de cette graphie renforce encore la critique d'une croyance en un idéal absolu, et occulte précisément la ruse de l'auteur qui consistait à dire lui-même que cette fiction n'est qu'une fiction, l'important devenant alors de s'interroger sur les fonctions de cette fiction.

Quant à Leibniz, dans la *Théodicée* de 1710, il feint de croire un instant que l'on pourrait imaginer un monde meilleur que le monde créé par Dieu, en se référant à l'*Utopie* de Thomas More et à l'*Histoire des Sévarambes* (1677-1679) de Denis Veiras, que l'on classerait aujourd'hui dans « le genre de l'utopie ». En mettant les mots « Utopies » et « Sévarambes » au pluriel, Leibniz est le premier à faire basculer le mot « utopie », en langue française, du nom propre au nom commun²⁵. L'*Utopie* de More devient le modèle, l'exemple, le texte générique (avec les *Sévarambes*) des mondes et des textes que l'on pourrait imaginer : « Il est vray qu'on peut s'imaginer des mondes possibles sans péché et sans malheur, et on en pourroit faire comme des Romans, des Utopies, des Sévarambes²⁶ ». La syntaxe est un peu difficile à comprendre et a pu susciter des erreurs d'édition et d'interprétation. Il faut comprendre : « on pourrait faire de ces mondes parfaits des Utopies, des Sévarambes, tout comme on en fait des romans » ; ou bien plus sûrement encore si on analyse les ratures du manuscrit qui ont mené à cette formule : « on pourrait faire de ces mondes parfaits des textes comme des Romans, comme des Utopies, comme des Sévarambes » ; bref : « on pourrait en faire des Romans, des Utopies, des Sévarambes²⁷ ». Leibniz explique immédiatement après qu'il est impossible d'imaginer un monde meilleur que notre monde réel, qui est le meilleur des mondes possibles : « mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs au nôtre [...] puisque Dieu a choisi ce monde tel qu'il est ».

Ainsi, la critique de l'utopie comme rêverie impossible est déjà dans la philosophie théologico-économique de l'optimisme et date de trois siècles.

On remarquera d'ailleurs qu'entre un texte optimiste et un texte utopique, le plus idéaliste des deux n'est pas celui qu'on croit. Le philosophe optimiste croit en la fiction d'un Dieu auteur d'un monde optimal ; l'auteur d'une

utopie ne croit pas en la fiction qu'il imagine et qu'il désigne comme fiction. Il l'utilise pour les pouvoirs de la fiction : faire imaginer, faire agir, faire croire (donner confiance) en la puissance de l'imagination et de l'action.

Le combat sémantique entrepris par l'optimisme libéral a réussi à imposer l'idée que l'utopie est un rêve impossible. Ramener l'utopie à l'imagination du rêve permet d'ailleurs aux adversaires de l'utopie d'en faire une activité solitaire. L'expression anglaise de 1661, associant le rêveur et l'utopie, « Utopian Dreamer », prépare une réduction, fréquente au XIX^e siècle, de l'imagination utopique à une pathologie psychologique, à la maladie mentale d'un auteur. L'opération consiste à occulter en quoi une critique sociale et un espoir politique peuvent être partagés, en quoi une utopie est un texte lu par de nombreux lecteurs. Car pour qu'il soit possible de transformer le monde, il faut qu'un grand nombre de personnes croient que cela est possible.



Pour finir, on peut réfléchir aux conditions selon lesquelles la croyance en l'utopie pourrait être bénéfique (je pense ici à des utopies dont nous partagerions plus ou moins les valeurs, et non pas des utopies — et elles sont nombreuses — racistes, sexistes, colonialistes, eugénistes, autoritaristes, etc.). Pour qu'un texte utopique ait une valeur émancipatrice, hier comme aujourd'hui, il me semble que son fonctionnement ou ses effets doivent au moins répondre à trois exigences paradoxales : faire croire en l'imagination politique et parvenir en même temps à relativiser cette croyance ; concevoir une profonde amélioration du monde tel qu'il est, mais échapper au mythe d'une perfection absolue ; passer par la singularité d'un auteur, mais pour la dépasser en évitant l'autoritarisme monologique.

Premier paradoxe : une utopie doit à la fois faire croire et ne pas faire croire. Les textes utopiques créent généralement une tension entre deux modes de croyance : la croyance en la fiction, condition de la lecture comme jeu, et la croyance en la possibilité d'un monde différent, condition de l'action politique. Les textes peuvent être lus comme divertissement ou comme texte politique. Cette ambivalence ne date pas du genre de la science-fiction qui relève lui-même le plus souvent de l'utopie²⁸. Apparente faiblesse politique, le caractère ludique de l'utopie peut paradoxalement constituer une force²⁹. Non seulement l'imagination et la fiction sont indispensables à la politique, mais il est en outre important que les lecteurs ne croient pas aveuglément en la fiction d'un auteur et en sa perfection, ne réduisent pas l'action politique au seul objectif de réaliser cet imaginaire.

Chez More, la signification même du mot « Utopia », le lieu qui n'existe pas, contribue à cette distance ironique. Les derniers mots du personnage More, mis en scène par l'auteur More, sont à cet égard significatifs : « autant il m'est impossible d'accorder mon assentiment à toutes les paroles de cet homme [...], autant il m'est facile d'avouer que, dans la République des Utopiens, il existe un très grand nombre de dispositions que je souhaiterais voir en nos Cités : dans ma pensée, il serait plus vrai de le souhaiter que de l'espérer.³⁰ » La formule ultime, un peu énigmatique, consiste à souhaiter sans oser tout à fait croire que cela puisse advenir. Traduite de manière plus ramassée par « Je le souhaite plus que je ne l'espère³¹ », elle condense une de ces tensions qui font la richesse du texte de More et plus généralement d'une « utopie critique », comme on a pu qualifier par exemple *Les Dépossédés* (1974) d'Ursula Le Guin³². Ce sont les textes qui jouent sur cette ambivalence entre modèle et fiction, et sur cette inquiétude entre croyance et doute, qui me semblent les plus riches, qui évitent une foi politique intégriste, et dont on peut espérer que, pour la démocratie, ils sont les plus efficaces. Les utopies doivent faire croire en la possibilité d'un monde différent, mais aussi ramener l'imagination vers la réalité pour agir, et démystifier un modèle imaginaire pour qu'il n'entraîne pas vers le mythe. Au XVIII^e siècle, le *Supplément au Voyage de Bougainville* (1773-1774) de Diderot joue de la même manière sur la croyance et la démystification. Il incite les lecteurs à croire en la supériorité du modèle tahitien pour critiquer l'Europe, mais laisse deviner les défauts de la « Fable de Tahiti ». Sur le modèle du conte qui précède le *Supplément* et qui s'intitule « Ceci n'est pas un conte », l'utopie de Diderot aurait pu s'intituler « Ceci n'est pas une utopie ». Ou plutôt, puisque le jeu de mot de Thomas More comportait déjà ce paradoxe : « Ceci est une utopie », c'est-à-dire un texte qui utilise la fiction, en laquelle on ne peut évidemment pas croire, pour susciter l'imagination politique, en laquelle nous avons besoin de croire, pour nous orienter vers une œuvre collective d'amélioration de notre monde réel.

Le second paradoxe concerne la croyance en une perfection absolue. Il renvoie en fait à une histoire pluriséculaire des conceptions anthropologiques et politiques, qui s'est d'abord exprimée dans le cadre d'une histoire des croyances religieuses puis dans le contexte d'une histoire du communisme. Pour schématiser, on peut distinguer deux types d'anthropologies utopiques : le modèle chrétien et paradisiaque des êtres vertueux, et le modèle déiste qui valorise les passions, intègre le mal, l'histoire, la diversité. Le premier est allé de pair avec l'idée d'une société sans propriété privée, et a inspiré le modèle communiste, le second se développe corrélativement à

la pensée libérale, et correspond concrètement à des utopies libérales, probablement aussi nombreuses que les utopies communistes, contrairement à ce qu'une histoire rétrospective focalisée sur l'histoire du communisme tend généralement à faire croire³³. Or, si la soumission au monde tel qu'il est, prônée par la philosophie optimiste, empêche de penser la possibilité même d'un monde meilleur, la croyance en une perfection absolue bloque elle aussi l'imagination et, finalement, l'action. *La Fable des abeilles* de Mandeville, évoquée plus haut, est de ce point de vue très intéressante. Sa puissance tient à la formulation d'une dialectique paradoxale qui se trouve au cœur de la philosophie optimiste et de l'idée libérale : le mal particulier sert un plus grand bien ; la libération des passions individuelles est bénéfique à tous. Cette logique anthropologique a été perçue comme émancipatrice par Voltaire qui, dans l'un des textes phares des Lumières, les *Lettres philosophiques* (1733-1734), s'oppose au carcan idéologique de l'augustinisme et soutient le modèle économique et politique anglais. En même temps, l'incitation à approuver le monde tel qu'il est constitue *La Fable des abeilles* en véritable modèle de l'*anti-utopie*, terme bien plus justifié pour un tel texte que pour des œuvres désormais qualifiées d'anti- ou de contre-utopie, alors que leur effet potentiel peut être lui aussi d'inciter à agir pour transformer le monde réel, dont le monde imaginaire n'est que l'image accentuée ou l'anticipation (on peut penser aux textes aujourd'hui considérés comme des modèles d'anti-utopie que sont *Le Meilleur des Mondes* d'Huxley, *Nous autres* de Zamiatine ou *1984* d'Orwell). Cependant, la véritable anti-utopie absolue qu'est *La Fable des abeilles* offre aussi une leçon intéressante pour la création de textes utopiques : ce que Mandeville dénonce, en utilisant probablement pour la première fois le nom commun utopie, est une croyance en l'utopie comme paradis, comme monde absolument parfait. Dans le sillage de l'*Utopia* de Thomas More, il est possible d'imaginer des *textes* utopiques qui ne *croient* pas davantage en la possibilité de cette perfection, qu'en l'optimalité du monde tel qu'il est, mais qui suscitent l'imagination par les ruses de la fiction.

Il y a de la place pour des utopies qui pensent une amélioration *radicale* du monde réel, fondée sur des comportements psycho-économiques *réalistes*, aussi divers puissent-ils être (réalistes, c'est-à-dire non définis par le fait même qu'ils seraient totalement à l'opposé de comportements observables). *Le Supplément au Voyage de Bougainville* de Diderot est encore un bon exemple de cette conception paradoxale de l'utopie comme monde imaginaire et comme texte : Diderot imagine une société sans propriété privée, mais fondée sur une logique de l'intérêt individuel

qui bénéficie à tous ; il joue de surcroît à démystifier l'idéal tahitien, à le relativiser par un dispositif dialogique et une mise en abyme des dialogues, qui permettent de combattre une croyance par une autre, de conserver les acquis de cette critique, mais d'avancer aussi vers un regard éclairé et distancié sur le modèle même qui a permis la critique précédente. Il s'avère ainsi que, pour critiquer la société, on ne peut finalement se fonder sur « la nature », car, « Vices et vertus, tout est également dans la nature » ; et il s'avère que la critique de la propriété et de la richesse en Tahiti trouve ses limites dans une économie de la production d'enfants valorisés à la fois comme capital symbolique et comme main-d'œuvre source de richesse économique.

Finalement, à l'échelle des deux derniers siècles, l'utopie du paradis communiste a peut-être été aussi néfaste, pour la transformation des relations sociopolitiques, que la foi optimiste. Une perspective majeure pour résoudre le paradoxe, ou plutôt pour faire progresser une forme d'imagination politique paradoxale, consiste à prendre acte de ce que la distinction entre communisme et libéralisme ne suffit pas à qualifier un système social, culturel et politique. Il convient d'enrichir les perspectives pour éviter l'autoritarisme politique ou des formes d'inégalités qui peuvent se retrouver dans une utopie libérale comme dans une utopie communiste. Une autre perspective déjà esquissée consiste à viser un monde meilleur et non pas un monde parfait, sans croire pour autant que ce *méliorisme* suppose en quoi que ce soit une médiocrité des exigences ou des actions transformatrices. La lutte des héritiers de la philosophie optimiste consistant toujours à accuser *toutes* les utopies d'irréalisme, il m'a paru à ce titre intéressant d'inventer le mot : « alterréalisme ». L'utopie ne doit être ni réaliste ni irréaliste, mais alterréaliste³⁴.

Le dernier paradoxe concerne la forme d'écriture de l'utopie. De nombreuses études sur le genre utopique ont souligné la tendance des textes utopiques à privilégier la forme de la description (d'un monde parfait), remarque correspondant à une critique de ce qui serait l'incapacité des utopies à penser l'historicité. D'autres travaux ont finalement attiré l'attention sur l'importance de la narration dans un bon nombre de textes utopiques³⁵. Mais pour revenir au texte de Thomas More qui invente le mot, et la chose (le dispositif textuel et ses effets potentiels), avant que ses adversaires fassent tout pour en occulter la force et la finesse, c'est le *dialogue* qui est ici la forme majeure, qui articule fiction et réalité, croyance et démystification. La forme du dialogue peut permettre d'échapper à une description monologique et autoritaire du monde parfait selon un unique auteur. Elle autorise cette

croyance distanciée qui permet de critiquer le monde réel grâce au modèle imaginaire, sans perdre le sens critique à l'égard du modèle lui-même.

Le dialogue, qui n'est pas le propre de tout texte utopique (vices et vertus, tout est également dans le genre utopique), est probablement la forme la plus intéressante du genre, celle qui mérite d'être repérée dans les textes du passé, valorisée dans les textes du futur. Pour que l'imagination utopique tourne bien, il faut qu'elle suscite le désir d'une véritable écriture dialogique, qu'elle débouche sur des textes multiples, et des écritures collectives. Or, par-delà le jeu d'un auteur consistant à imaginer lui-même la polyphonie des voix qui l'entourent (et qui, d'une certaine manière, le constituent), il existe aussi un type de texte qu'il est possible d'écrire à proprement parler à plusieurs et qui *doit* être écrit à plusieurs pour être *réussi* : c'est le texte juridique³⁶. Celui-ci articule imaginaire et réalité, et possède cette vertu extraordinaire d'être un texte qui ne peut modifier la réalité que si chacun veut bien croire en lui.

Le genre utopique doit être considéré dans un ensemble de textes plus vaste, qui va des textes juridiques aux textes utopiques, en passant par des projets de textes juridiques, mais aussi par ce qu'il faudrait appeler des fictions juridiques : des fictions utopiques présentant des textes juridiques fictifs comme s'ils étaient déjà adoptés dans la réalité. Le genre utopique doit être défini de manière très large, comme ce qui réunit selon des proportions et un degré d'explicitation variables, la critique du monde réel et la présentation par la fiction d'un modèle de société idéale (ou meilleure que la nôtre) et présentée comme réellement existante³⁷. Il faudrait ajouter, dans la définition même du genre, que ce dispositif textuel tend à susciter l'imagination politique des lecteurs, condition préalable d'une action pour transformer le réel. L'effet potentiel du texte utopique doit faire partie de la définition de l'utopie, tout comme l'effet (presque toujours) réel doit faire partie de la définition du texte juridique, le texte utopique appelant le texte juridique et son pouvoir performatif. C'est précisément contre ce pouvoir potentiel de textes comme ceux de Thomas More que des auteurs comme Mandeville et Leibniz ont inventé le nom commun « utopie » en faisant croire, contresens délibéré, que « l'utopie » relevait d'une croyance aveugle en un rêve de perfection absolue, à quoi les héritiers de ces philosophes optimistes ajouteront, dans un autre contexte, que l'utopie est *nécessairement* autoritariste, ou qu'elle ne peut plus s'écrire que sous la forme d'une amère et ironique démystification, sous la forme d'une anti-utopie.

1. Ce texte doit beaucoup à des communications prononcées à l'Institut Max Planck pour l'Histoire des Sciences de Berlin (dans un atelier sur l'imagination organisé par Claudia Swan et Fernando Vidal en 2002), et en 2005 à l'University of Notre Dame (Indiana), à l'invitation de Julia Douthwaite ainsi qu'à Harvard University (Massachusetts) à l'invitation de Mary Campbell, Lynn Festa et Susan Staves. Je reprends et prolonge ici une publication en anglais intitulée « Which utopias for today? Historical considerations and propositions for a dialogical and paradoxical alterrealism » (Actes du 6^e Congrès international de l'Utopian Studies Society de 2005, New Lanark, dans *Spaces of Utopia : An Electronic Journal*, 1, printemps 2006, format PDF, 19 p.).
2. Pour une étude des réactions à l'égard de l'utopie en Allemagne de l'Ouest et de l'Est avant la chute du Mur, et de la manière dont le régime communiste en appelait à « l'optimisme » contre « l'utopie », voir Florence Baillet, *L'utopie en jeu. Critiques de l'utopie dans le théâtre allemand contemporain*, Paris, CNRS Éditions, 2003 (voir ma recension dans *Théâtre s en Bretagne [sic]*, 22, Presses Univ. Rennes, 2005, p. 174-176). Pour un regard ironique et profond sur les modalités contemporaines de l'espoir utopique, voir le film *Good Bye Lenin!* (2003) réalisé par Wolfgang Becker à partir d'un scénario de Bernd Lichtenberg.
3. Voir Armand Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte, 1999.
4. Association pour la Taxation des Transactions financières et pour l'Action citoyenne, fondée en 1998. La manifestation contre l'Organisation Mondiale du Commerce réunie à Seattle, en 1999, est considérée comme l'événement de naissance du mouvement d'abord anti-mondialiste puis altermondialiste, dénomination apparue après le premier Forum Social Mondial, à Porto Alegre, en janvier 2001, et la manifestation contre le G8 réuni à Gênes, en Italie, en juillet 2001.
5. Sur l'histoire de l'optimisme, voir L. Loty, *La Genèse de l'optimisme et du pessimisme (de Pierre Bayle à la Révolution française)*, thèse de doctorat, dir. J. Goulemot, Univ. de Tours, 1995, 3 vol. ; L. Loty, « Hasard, nécessité », « Optimisme, pessimisme », « Providence », *Dictionnaire européen des Lumières*, dir. M. Delon, Paris, PUF, 1997, p. 534-535, 794-797 et 920-921 ; Bronislaw Baczko, *Job mon ami. Promesse du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997.
6. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée : sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam, Isaac Troyel, 1710 ; chronologie et introduction par J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
7. Voir Paul Hazard, « Le problème du mal dans la conscience européenne du XVIII^e siècle », *The Romanic Review*, 32, 2, avril 1941, p. 147-170.
8. Louis-Bertrand Castel, compte rendu de la réédition des *Essais de Théodicée [...] de 1734*, *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux-Arts*, janv. 1737, p. 5-36 ; févr. 1737, p. 197-241 ; mars 1737, p. 444-471 ; juin 1737, p. 953-991 ; avril 1738, p. 699-715.
9. Sur les relations entre optimisme et économie politique libérale, voir L. Loty, « Le meilleur des mondes selon Candide », *Notre Histoire*, 105 : « Voltaire », novembre 1993, p. 41-43 ; « Métaphysique et science de la nature : Dupont de Nemours contre la théorie de l'instinct », *Nature, Histoire, Société. Essais en hommage à Jacques Roger*, éd. C. Blanckaert, J.-L. Fischer, R. Rey, Paris, Klincksieck, 1995, p. 327-340. Voir aussi John Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier Montaigne, 1975.
10. Bernard de Mandeville, *The Grumbling Hive or Knaves Turn'd Honest*, Londres, 1705, 26 p. ; *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*, Londres, 1714 ; 2^e éd. augmentée, 1723 ; seconde partie, 1729. Voir Claude Gautier, *L'invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises, Mandeville, Smith, Ferguson*, Paris, PUF, 1993.
11. Voir L. Loty, « Bien, tout est », « Causes finales », « Leibniz », « Mal », « Optimisme », « Providence », *Inventaire Voltaire*, dir. J.-M. Goulemot, A. Magnan et D. Masseur, Paris, Gallimard, 1995.

12. Voir L. Loty, « Mathématiques et théologie : le concours sur l'optimisme de l'Académie de Berlin (1755). Collision des degrés de perfection et collusions entre foi, raison, salut, bonheur, grandeurs négatives, morale, économie et politique », *Sciences, musiques, Lumières. Mélanges offerts à Anne-Marie Chouillet*, éd. U. Kølving et I. Passeron, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2002, p. 11-36.
13. Sur l'hypocrisie leibnizienne, voir Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza* (1946), nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Gallimard, 1962.
14. Voir L. Loty, « L'Optimiste de Collin d'Harleville ou l'idéologie de la soumission à l'inégalité : succès, procès et réécritures (1789-1805) », *Le théâtre sous la Révolution : politique du répertoire*, dir. M. Poirson, Paris, Éditions Desjonquères, 2008, p. 440-457.
15. Jean-François Collin d'Harleville, *L'Optimiste, ou l'Homme content de tout*, comédie en cinq actes et en vers, Représentée, pour la première fois, sur le Théâtre Français, le 22 février 1788, et devant Leurs Majestés, le 25 du mois, à Paris, chez Prault, 1788, 126 p.
16. Voir en 1803 le *Dictionnaire universel de la langue française, ou Manuel d'orthographe et de néologie* (par P.-Cl.-V. Boiste, 2^e éd., Paris, Desray, an XI) qui complète sa définition d'optimiste : « Optimiste, s. m. partisan de l'optimisme. LEIBNITZ. *homme content de tout ». Et la sixième édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, qui précise en 1835 : « Il se dit, par extension, de Quiconque, sans avoir fait de l'optimisme un système, est disposé naturellement à croire que tout est bien, que tout va bien, à être content de tout. »
17. Charles Antoine Guillaume Pigault-Lebrun, *Le Pessimiste ou l'Homme mécontent de tout*, comédie en un acte et en vers, représentée pour la première fois à Paris, sur le Théâtre du Palais-Royal, Paris, Cailleau, 1789, 36 p.
18. Voir L. Loty, « Condorcet contre l'optimisme : de la combinatoire historique au méliorisme politique », *Condorcet mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, dir. P. Crépel et C. Gilain, Paris, Minerve, 1989, p. 288-296. Sur les paradoxes du fatalisme actif, voir L. Loty, *La Genèse de l'optimisme et du pessimisme* (ouvrage cité) et Yves Citton, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
19. Voir un texte auquel j'ai emprunté quelques éléments : L. Loty, « Les savoirs et les mots : effets mystificateurs de la dénomination disciplinaire, de la Renaissance au présent de l'historien », *Le Français préclassique (1500-1650)*, 10, 2007, p. 21-35. Sans retenir les lignes de force que je présente ici, Hans-Günter Funke a publié une riche étude de l'histoire du mot « utopie » : « L'évolution sémantique de la notion d'utopie en français », dans *De l'Utopie à l'Uchronie. Formes, Significations, Fonctions*, éd. H. Hudde et P. Kuon, Tübingen, G Narr, 1988, p. 19-37 ; du même auteur, plus détaillée et en allemand : *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*, éd. R. Reichardt et H. J. Lüssenbrink, Heft 11 : *Utopie, Utopiste*, Munich, Oldenbourg, 1991. La riche étude de Lucian Hölscher est plutôt une histoire du concept que du mot : « Utopie », *Geschichte Grundbegriffe*, hrsg. Von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd 6, Stuttgart, 1990, p. 733-788 (trad. angl. dans *Utopian Studies*, 7, 2, 1996, p. 1-65).
20. Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* [1882, d'abord publié en français dans la *Revue socialiste*, sous le titre : *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, 1880], Paris, Éditions sociales, 1977.
21. *La Fable des abeilles, ou les Vices privés font le bien public*, introd., trad. [1974], notes par L. et P. Carrive, Paris, Vrin, 3^e éd., 1990, p. 23.
22. En 1736, Émilie du Châtelet, compagne de Voltaire, commence une traduction qu'elle ne publie pas (dans Ira O. Wade, *Studies on Voltaire with some unpublished Papers of Madame du Châtelet*, Princeton University Press, 1947) ; la première traduction française est de Jean Bertrand : *La Fable des Abeilles, ou les Fripons devenus honnêtes gens, avec le commentaire où l'on prouve que les vices des particuliers tendent à l'avantage du public*, traduite de l'anglais sur la 6^e éd., Londres, aux dépens de la Compagnie, 1740.
23. L'*Oxford English Dictionary* permet d'ajouter l'emploi préalable de la forme adjectivale, « utopian », qui qualifie de manière péjorative une idée que l'on dirait

aujourd'hui « utopique » (idéaliste et impossible) ou une personne qui ne serait qu'un rêveur, un « utopiste » : « 1646 : J. Cook, *Vind. Law* 28 That's but a Utopian consideration, a possibility wich never comes into Act [...] 1661 : Cowley, *Cromwell Wks.*, 1906 II. 373 You are... a Theorical Common-wealths-man, an Utopian Dreamer » (version en ligne). En revanche, l'*Oxford English Dictionnaire* ne date l'usage du nom commun avec le sens d'idéal impossible que de 1734, en négligeant le texte de Mandeville (réticence à prendre en compte le jeu de mot « utopia / eutopia » ?)

24. Thomas More, *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* [1516], dans André Prévost, *L'Utopie de Thomas More*, présentation, texte original, apparat, trad. et notes par A. Prévost, préface de M. Schumann, Paris, Mame, 1978, p. 330.

25. Auparavant, « Utopie » est le nom propre du pays ou du texte imaginés par More, même si un dictionnaire bilingue de 1611, *A Dictionnaire of the French and English Tongues*, lui donne une définition attribuable à un nom commun, et sans rapport avec la représentation d'un système politique : un lieu ou un pays imaginaire (« Utopie : f. An imaginative place, or countrey », *A Dictionnaire* [...], compiled by Randle Cotgrave, Londres, A. Islip, 1611 ; introd. W. S. Woods, Columbia, University of South Carolina Press, 1950). Cette occurrence prématurée du nom commun dans un dictionnaire s'explique probablement par l'utilisation des textes de Rabelais par l'auteur de ce dictionnaire : l'auteur de *Pantagruel* (1532) introduit le premier « Utopie » en langue française ; il s'agit alors d'un nom propre, et le jeu littéraire fait que ce pays imaginaire peut être considéré comme le même que celui qu'évoque le personnage du livre de Thomas More ; l'auteur du dictionnaire n'a pas tenu compte de ce jeu littéraire pourtant clair (c'est un projet d'éducation idéale que Gargantua écrit à son fils du pays d'Utopie) et n'a retenu que la désignation d'un lieu fictif dans la reprise du mot de More.

26. Je cite d'après les manuscrits, conservés à la Bibliothèque de Hanovre, de Leibniz et d'un copiste relu et annoté par Leibniz (merci à Anne-Lise Rey de m'avoir aidé à les consulter). Toutes les éditions imprimées que je connais comportent des erreurs, apparemment légères mais qui perturbent la lecture et ont produit des contresens sur la phrase et des erreurs sur l'histoire du mot « utopie ».

27. La première édition des *Essais de Théodicée* (Amsterdam, I. Troyel, 1710, p. 117) omet une virgule et propose un syntagme abscons (« comme des Romans des Utopies »), repris dans la seconde édition (1712) et dans l'édition de référence, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* (fac-similé de l'éd. Berlin, 1875-1890, éd. C. J. Gerhardt, Hildesheim [etc.], Olms, 1978, Bd 6, p. 108). H.-G. Funke, dans les deux études précédemment citées, en français puis en allemand, considère à tort que dans « des Romans des Utopies », le second terme est complément du nom du premier. H.-G. Funke estime que « des Romans des Utopies » désigne déjà le genre de l'utopie littéraire mais que le mot « utopie » seul ne suffit pas encore à désigner ce genre (Merci à Romain Deygout de m'avoir aidé à débrouiller cet imbroglio linguistique). L'erreur de virgule a entraîné une erreur de perception de la syntaxe qui, sous l'effet de l'obsession de la question littéraire du genre, a entraîné un propos alambiqué sur le genre, qui fait d'ailleurs oublier l'émergence du nom commun. Quant à l'édition de Jacques Brunshwig (Garnier-Flammarion, 1969, p. 109), elle restitue la virgule après « romans », ce qui met enfin les trois termes sur le même plan : « on en pourrait faire comme des romans, des utopies, des Sévarambes ». Mais elle supprime la majuscule au nom commun « Romans » (majuscule alors fréquente) et à « Utopies » (pour un lecteur d'aujourd'hui, la minuscule assimile trop radicalement le mot à un nom commun, alors que le texte de Leibniz est précisément le moment de la bascule). Une note de l'éd. G-F. révèle que la conservation de la majuscule pour « Sévarambes » relève d'un contresens : Sévarambes est expliqué comme une « Peuplade imaginaire décrite par Denys Veiras » dans l'*Histoire des Sévarambes* et non pas comme le nom abrégé de cet ouvrage, et par extension, du fait du déterminatif pluriel, comme le nom générique de ces ouvrages qui ressembleraient aux « Sévarambes », c'est-à-dire à l'*Histoire des Sévarambes*.

28. Sur la tension entre texte de divertissement et texte politique, voir J. M. Goulemot, « Nouveautés : les utopies », *Histoire de l'édition française*, dir. R. Chartier et H.-J. Martin

- (collab. J.-P. Vivet), *II. Le Livre triomphant (1660-1830)*, Paris, Promodis, 1984, p. 231-239. Sur utopie et sciences avant la science-fiction, voir L. Loty, « Science et politique en fiction », dans *Dictionnaire des utopies*, dir. M. Riot-Sarcey, T. Bouchet et A. Picon, Paris, Larousse, 2002, p. 200-201 et 271.
29. Voir Anne-Rozenn Morel, « Modes d'engagement de l'utopie : le ludique et le juridique », dans *Littérature et engagement pendant la Révolution française*, dir. I. Brouard-Arends et L. Loty, Rennes, Presses Univ. Rennes, 2007, p. 78-89.
30. Trad. A. Prévost, *L'Utopie de Thomas More*, ouvr. cité, p. 633. Le texte latin s'achève ainsi : « ita facile confiteor permulta esse in Utopiensium republica, quae in nostris civitatibus optarim verius, quam sperarim » (p. 632).
31. Dans *L'Utopie [...]*, trad. Victor Stouvenel, trad. revue, introd., notes de M. Bottigelli-Tisserand, Paris, Éditions sociales, 1966. Ou encore : « Je le souhaite, plutôt que je ne l'espère » (*L'Utopie [...]*, trad. Marie Delcourt, présentation, notes de S. Goyard-Fabre, Paris, GF Flammarion, 1987).
32. U. Le Guin, *The Dispossessed* (1974), Perrenial Classics ed., 2003 ; *Les Dépossédés*, trad. H.-L. Planchat, Paris, Robert Laffont, 1975.
33. Voir Anne-Rozenn Morel, *Modèles de société égalitaires et libéraux dans les utopies du XVIII^e siècle*, mémoire de Master, dir. L. Loty, Univ. Rennes 2, 2000.
34. Voir mon avant-propos au 3^e recueil du programme international « Alterréalisme » d'incitation à la rédaction et à la diffusion de fictions utopiques et juridiques, soutenu par le *Nanovic Institute for European Studies* de l'University of Notre Dame (Indiana), Brandeis University (Mass.), l'Univ. Rennes 2, et qui a produit sept recueils de textes d'étudiants : *Qui a dit que l'utopie était une chimère ?*, éd. L. Loty, Reprographie de l'Univ. Rennes 2, 2002 ; *Qui a dit que l'utopie était une chimère ? Pour un alterréalisme*, 2^e série, avant-propos L. Loty, Rennes 2, 2004 ; 3^e série, janv. 2005 ; *Échos d'Outre-Atlantique*, 4^e série, avant-propos J. Douthwaite, University of Notre Dame, 2005 ; *Nouvelles d'Ailleurs*, 5^e recueil, éd. A.-R. Daryani-Morel, Univ. de Haute-Alsace, 2005 ; *Who says Utopia is a Dream ? Towards an alterrealism*, 6th series, éd. M. B. Campbell, Brandeis University, Cambridge (Mass.), 2006 ; *L'Utopie à la recherche du bonheur. Pour un alterréalisme*, 7^e série, introd. M.-F. Bosquet, Éditions Art et Culture de l'Univ. La Réunion, 2008.
35. Voir J.-M. Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre, 1675-1761*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991.
36. Je m'inspire ici de réflexions développées à l'occasion d'une communication intitulée « Pour un alterréalisme juridique par une écriture collective du droit », dans le cadre de l'École thématique interdisciplinaire CNRS-Ministère de la recherche : « Théories du droit et systèmes juridiques comme systèmes évolutifs complexes » (Action coordonnée « Système complexes en Sciences de l'Homme et de la Société »), org. D. Bourcier et P. Bourguine, Île de Berder, 12-16 sept. 2005.
37. Voir la thèse d'Anne-Rozenn Morel, à laquelle j'emprunte cette définition, et dont l'enquête me semble aussi aller dans le sens de l'ajout que je propose par la suite : *Les fictions utopiques pendant la Révolution française. Enquête sur les interactions entre réalité révolutionnaire et modèles politiques imaginaires*, dir. L. Loty (responsable I. Brouard-Arends), Univ. Rennes 2, 3 déc. 2007.

SOMMAIRE

[**REGARDS SUR L'UTOPIE**

n° dirigé par Jacques Berchtold

Jacques BERCHTOLD	3	Regards sur l'utopie.
Bronislaw BACZKO	16	Fictions historiques et conjonctures utopiques.
Emmanuèle BAUMGARTNER	30	Le monde arthurien, une utopie ?
Frank LESTRINGANT	39	La part du jeu, ou les origines rhétoriques de l'utopie.
Claire PIERROT	52	<i>L'Utopie et Le Prince.</i>
Franco VENTURI	64	Humanité et nature — Tommaso Campanella.
Yves CITTON	69	Nouvel esprit utopique et non-lieux des esprits chez Tiphaigne de la Roche.
Laurent LOTY	85	L'optimisme contre l'utopie.
Raymond TROUSSON	103	L'utopie et les genres apparentés : Pays de cocagne, Âge d'or et Mondes à l'envers.
Jean-Michel RACAULT	120	L'animal et la tentation du surhumain dans l'utopie classique.
Franck FISCHBACH	138	Marx et l'utopie.
Jean-Baptiste PARA	150	Russie, utopies, révolution.
Thierry LABICA	191	L'utopie est-elle « le meilleur mot » ?
Jean-Paul SERMAIN	206	1984 d'Orwell et la question de la langue à la lumière des utopies classiques.
Anna SAIGNES	217	L'autre, le moi et l'histoire.
Thierry HOQUET	230	L'avenir s'invente ici.
Martial POIRSON	242	« Fermé pour cause de fatigue citoyenne ».
Michel PORRET	261	Le monde hors du temps.
Martin RUEFF	277	L'arc et les pierres.
Miguel ABENSOUR	321	L'utopie, au risque de l'incandescence.

CAHIER DE CRÉATION

Dylan THOMAS	333	Prologue.
Yesenia GASPARIAN-HAGOPIAN	337	Rencontre.
Nariné AVÉTIAN	339	Ici, ailleurs...
Arpi VOSKANIAN	341	Salut, mouche...
Nouné LÉVONIAN	343	Si la haine qui m'habite...
Jean-Marie PAISSE	345	Mort d'Aurore.
Pierre LECŒUR	348	June et Phœbe.
Alexandru ECOVOIU	354	Les trois enfants-Mozart.

CHRONIQUES

La machine à écrire

Jacques LÈBRE 361 Un Rabelais russe ?

Le théâtre

Karim HAOUADEC 366 Le maître de kyôgen.

Le cinéma

Raphaël BASSAN 369 Autopsie dépassionnée
d'une dictature.

La musique

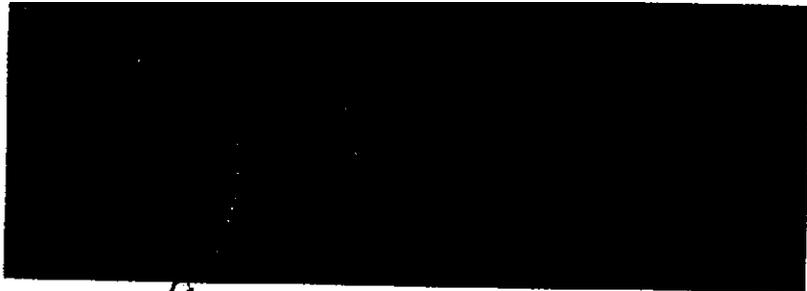
Béatrice DIDIER 373 Recherche et création à l'IRCAM.

NOTES DE LECTURE

377

Jacques ANCET, Gérard ARSEGUEL, Jean-Paul CHAGUE, Maxime DECOUT, Pierre FAVRE, Pierino GALLO, Alain GOULET, Jean GUÉGAN, Tristan HORDÉ, Pierre-Philippe JANDIN, Michael LÖWY, Michel MÉNACHÉ, Angèle PAOLI, Jean PASTUREAU, Michel RIAUDEL, Thierry ROMAGNÉ, Francis WYBRANDS.

mai 2011

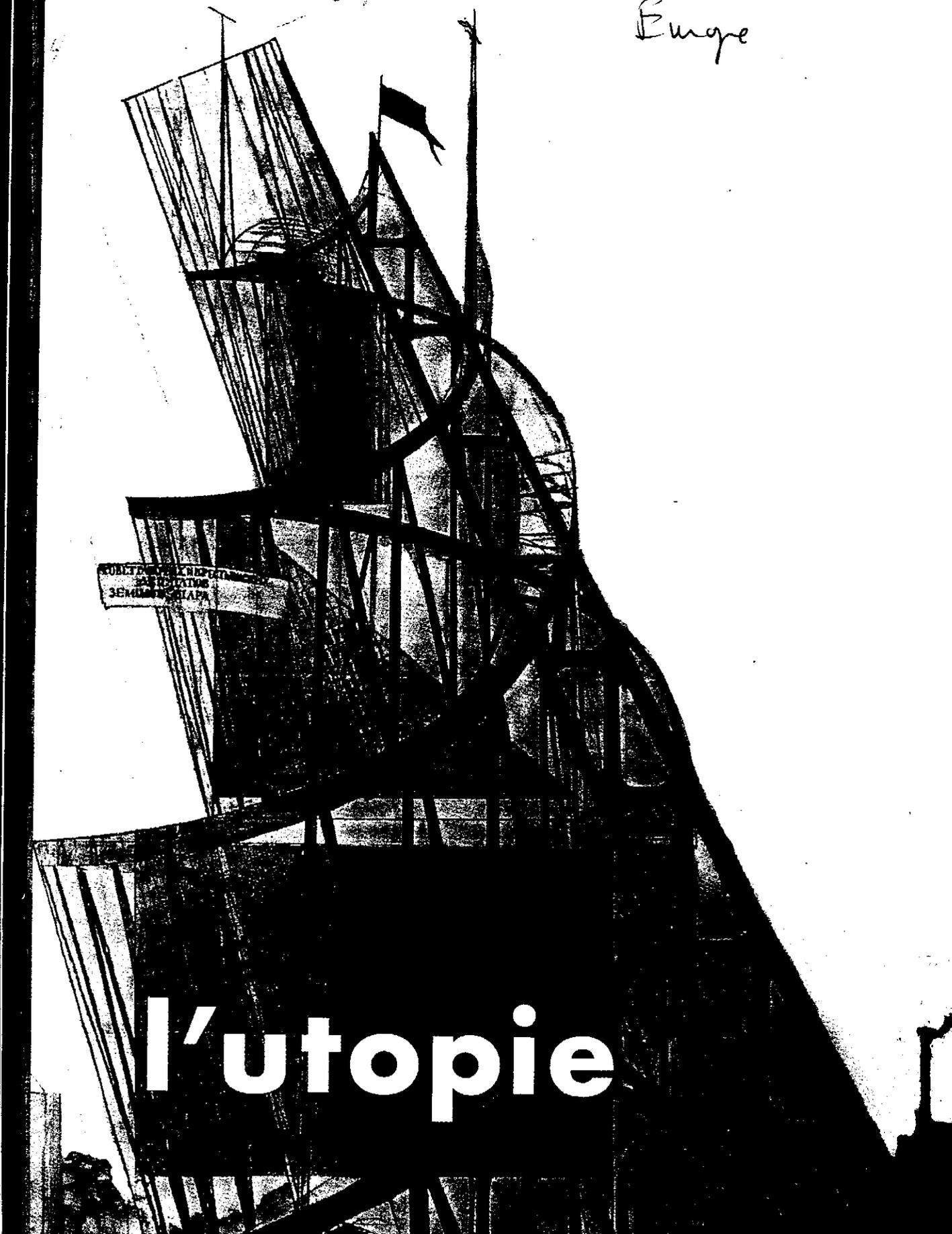


Q,

Europe

КОНЦЕПЦИЯ
ПАРТИЦИПАЦИИ
3ЕМУМОНДАТА

l'utopie



Toute réflexion sur l'utopie butte inévitablement sur un problème préliminaire et incontournable, celui de sa définition. Comme cela arrive souvent dans les sciences humaines, l'ennui consiste non pas dans le manque de définition mais dans leur trop-plein. En quelque sorte, nous sommes obligés d'accepter le terme utopie avec sa polysémie notoire.

L'utopie est un phénomène culturel protéiforme. Elle offre de multiples aspects et a assumé de multiples fonctions au long de l'histoire. Quel rôle revient aux utopies dans la vie collective, dans l'histoire sociale, politique et culturelle ? Quel est leur impact sur les mentalités, l'imaginaire social en particulier, sur les projets politiques ? L'histoire des utopies est-elle essentiellement culturelle et sociale, ou bien serait-elle surtout une histoire littéraire ?

Ou peut-être ces deux approches ne s'excluent pas mais se complètent ? Certaines époques, autant de « moments historiques », offrent-elles aux utopies un vaste champ d'action, tandis que dans d'autres conjonctures ce champ est beaucoup plus réduit ? Bien des questions se posent à propos de l'utopie. On pourra en approfondir quelques-unes à la lecture de ce numéro d'Europe qui revêt une particulière actualité dans une période historique où toute contestation radicale, toute résistance sont souvent renvoyées au discours « utopiste », considéré comme dangereux ou naïf...

Un tabou pèse sur l'utopie, qu'il soit résumé par la célèbre phrase de Margaret Thatcher : « There is no alternative », ou qu'il soit conforté par l'échec des premières tentatives historiques de sortie du capitalisme. A l'âge de l'utopie aurait ainsi succédé celui du désenchantement plus ou moins résigné. Cependant, l'utopie n'a-t-elle pas un fondement anthropologique et ne naît-elle pas du pouvoir dont l'homme dispose pour se dégager de l'immédiat et du factuel afin d'inventer de nouveaux possibles ? Et plutôt que d'opposer utopie et désenchantement, ne convient-il pas, comme l'a suggéré Claudio Magris, de les convier à cheminer ensemble comme Don Quichotte et Sancho Panza ? Le désenchantement serait une forme d'ironie apte à protéger l'utopie en la retenant de s'abîmer dans de fatales illusions. Inversement, l'utopie tiendrait le désenchantement à l'abri du nihilisme désabusé et du cynisme. Si l'utopie est le « savoir de l'espérance », comme le disait Ernst Bloch, elle renvoie aussi à la nécessaire ouverture du sujet aux tendances et latences de l'être, aux affects de l'attente, à tout ce qui, en nous, refuse l'absolutisation du présent et « le faux réalisme qui prend la surface de la réalité pour la réalité tout entière ».

ÉTUDES ET TEXTES DE

Jacques Berchtold, Bronislaw Baczko, Emmanuèle Baumgartner, Frank Lestringant, Claire Pierrot, Franco Venturi, Yves Citton, Laurent Loty, Raymond Trousson, Jean-Michel Racault, Franck Fischbach, Jean-Baptiste Para, Thierry Labica, Jean-Paul Sermain, Anna Saignes, Martin Rueff, Thierry Hoquet, Martial Poirson, Michel Porret, Miguel Abensour.

CAHIER DE CRÉATION

Dylan Thomas • Yesenia Gasparian-Hagopian • Nariné Avétian •
Arpi Voskanian • Nouné Lévonian • Jean-Marie Paisse •
Pierre Lecœur • Alexandru Ecovoiu.

CHRONIQUES

revue Europe
mai 2011

ISBN 978-2-351-50040-8



9 782351 500408