

U.E.R. DE PHILOSOPHIE

Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie

Université de Sherbrooke

Qu'est-ce que l'utopie?

Par

STÉPHANE MIQUELON

Bachelier de philosophie de l'Université de Sherbrooke

MÉMOIRE DE MAÎTRISE

VI - 161

Sherbrooke

NOVEMBRE 2002



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file / Votre référence

Our file / Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-80626-X

Canada

Qu'est-ce que l'utopie?

Ce mémoire fait état, au niveau conceptuel et descriptif, d'une recherche de la définition de l'utopie, dans une optique philosophique. S'appuyant sur le fait que les bases conceptuelles de l'utopie sont à la fois vagues et revendiquées par différents courants concurrents, la portée du mémoire se consacre à analyser dans un premier temps ces différents courants.

Suite à l'analyse des thèses de Gilles Lapouge, le propos est conduit vers une défense des thèses de l'auteur du mémoire qui se résument en quatre points.

D'abord, que l'utopie est un concept non viable car il est toujours miné par la subjectivité. Puis, que l'utopie est un concept qui fait appel à la notion de devenir sans pour autant pouvoir s'incarner totalement dans le réel. Ensuite, que la dynamique utopique relève d'une intentionnalité universalisante reposant sur une conception de l'homme. Enfin, qu'elle se pose comme un moyen de revendiquer la fin de la souffrance humaine.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier d'une façon particulière mon directeur de recherche, monsieur **Alain Létourneau**, non seulement pour son travail de coordination mais aussi pour son soutien et sa disponibilité.

Un merci spécial à monsieur **Sébastien Charles** pour sa participation qui a permis de faire progresser ma recherche de manière significative.

Merci également à monsieur **André Lacroix** pour la justesse et la pertinence de ses remarques.

LA JÉRUSALEM CÉLESTE

Puis je vis un ciel nouveau, une terre nouvelle – le premier ciel, en effet, et la première terre ont disparu, et de mer, il n’y en a plus. Et je vis la Cité sainte, Jérusalem nouvelle, qui descendait du ciel, de chez Dieu ; elle s’est faite belle, comme une jeune mariée, parée pour son époux. J’entendis alors une voix clamer, du trône : Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il aura sa demeure avec eux ; ils seront son peuple et lui, Dieu-avec-eux, sera leur Dieu. Il essuiera toute larme de leur yeux : de mort, il n’y en aura plus ; de pleurs, de cri et de peine, il n’y en aura plus, car l’ancien monde s’en est allé.

Alors, Celui qui siège sur le trône déclara : « Voici que je fais l’univers nouveau. » Puis il ajouta : « Écris : Ces paroles sont certaines et vraies. » C’en est fait, me dit-il encore ; je suis l’Alpha et l’Oméga, le Principe et la Fin ; celui qui a soif, moi, je lui donnerai de la source de vie, gratuitement. Telle sera la part du vainqueur ; et je serai son Dieu, et lui sera mon fils. Mais les lâches, les renégats, les dépravés, les assassins, les impurs, les sorciers, les idolâtres, bref tous les hommes de mensonge, leur lot se trouve dans l’étang de feu et de souffre – c’est la seconde mort. »

Apocalypse 21, 1-8.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	page 7
Mise en contexte.....	page 7
Présentation du projet.....	page 8
Méthodologie.....	page 11
Limites.....	page 14
CHAPITRE PREMIER : Quelques commentaires de l'utopie	
chez les théoriciens classiques.....	page 16
En quête d'une définition; perspective historique.....	page 16
1 ^{er} commentateur : Guy Bouchard.....	page 20
Commentaire.....	page 22
2 ^e commentateur : Karl Mannheim.....	page 27
Commentaire.....	page 32
3 ^e commentateur : Jean Servier.....	page 33
Commentaire.....	page 38
4 ^e commentateur : Frédéric Rouvillois.....	page 40
Commentaire.....	page 45
Conclusion.....	page 47
CHAPITRE DEUXIÈME : Les thèses de Gilles Lapouge.....	page 49
Introduction et mise en contexte.....	page 49
La bipolarité.....	page 50
Histoire et utopie.....	page 53
Les critères de l'utopie.....	page 59
Contre-utopie et styles utopiques.....	page 68
L'utopie réelle.....	page 71
Commentaire critique :	
L'utopie selon la perspective de l'utopiste.....	page 77

Résumé des conceptions utopiques de Gilles Lapouge.....	page 84
Conclusion.....	page 87
CHAPITRE TROISIÈME : Ce qu'est l'utopie.....	page 88
Système rationnel et passions.....	page 88
Intentionnalité et critères de l'utopie.....	page 91
Le mal ontologique et l'individuation.....	page 95
Le totalitarisme utopique.....	page 102
Le Bien.....	page 109
La dimension subjective de l'utopie.....	page 112
Les micro-sociétés.....	page 114
En résumé, notre position.....	page 121
CONCLUSION ET OUVERTURE.....	page 122
BIBLIOGRAPHIE.....	page 129
LES UTOPIES.....	page 131

INTRODUCTION

Mise en contexte

À la veille de commencer la rédaction de ce mémoire de maîtrise, un constat s'est imposé : les sociétés changent à mesure que l'homme se définit. En fait, il semble que la société se transforme au fur et à mesure que l'homme cherche à se définir, posant par le fait même les bases d'une société plus adéquate de l'image qu'il se fait de lui-même. Ces transformations sociales ne sont évidemment pas toujours conscientes, mais semblent être le reflet des critères, aspirations et valeurs que l'homme découvre et qu'il tente de mettre en application dans la société.

Ainsi, parler de l'homme c'est discourir sur la société. De même, parler de l'homme, le cerner, le réfléchir, c'est entrer en discussion avec toute une tradition où se mêlent les sciences, la philosophie, la théologie, l'éthique et l'art.

Partant de ces observations, il est possible de se demander à quoi pourrait ressembler une société fondée exclusivement sur certains critères fondamentaux de l'homme. Pour le dire autrement, que serait une société élaborée explicitement sur une ontologie humaine? Cette réflexion philosophique nous entraîne dans un des domaines de la pensée que l'on retrouve sous l'étiquette de l'utopie.

Présentation du projet

Découvrir ce qu'est l'utopie, tel sera l'objet de notre mémoire. Notre questionnement se fera autour de cette question toute simple : *Qu'est-ce que l'utopie?*

Cependant, que le lecteur comprenne bien l'envergure de notre démarche; à l'heure actuelle, nous ne disposons d'aucune définition de l'utopie qui soit généralement admise, si ce n'est celle du sens commun qui veut que l'utopie soit une sorte de rêve inaccessible. Or, nous le verrons, il n'y a rien de plus étranger à la dynamique de l'utopie que la définition que lui prête le sens commun.

Ajoutons que la littérature utopique dans son ensemble, que nous parlions des utopies à proprement parler ou des théories des commentateurs, est éclectique; ce faisant, il apparaît très laborieux d'y déceler un quelconque dénominateur commun ou d'en faire une théorie généralisée.

En effet, pour le peu qu'on en sache dès que l'on s'intéresse de près au problème de sa définition, l'utopie traite du social dans le contexte d'une cité idéale. Elle se présente le plus souvent comme revêtant les caractères de *perfection*, d'*idéauté* ou de *pureté*. Pour nous aider à poser la dynamique de l'utopie d'une manière philosophique, car il ne faut pas perdre de vue que notre démarche est philosophique, avançons que l'utopie part de l'homme idéalisé en fonction d'une certaine nature, et le place dans le contexte d'une cité parfaite. L'utopiste, ou celui qui construit une utopie, se questionne à savoir s'il y a une base ou une constante à la nature humaine qui, une fois découverte, pourrait se retrouver idéalisée ou cristallisée dans une organisation sociale. Le but ultime, la finalité de l'utopie est la fin du mouvement, la fin de la quête de l'homme par la construction d'un système social en accord avec sa nature. C'est ainsi que l'utopie se présente le plus

souvent comme la vision la plus *parfaite*, la plus *idéale* ou la plus *pure* que l'homme puisse avoir de son monde.

Chose que l'on se doit de souligner, l'utopie aussi change; l'histoire nous montre que l'utopie en tant qu'œuvre semble accompagner le développement des sociétés humaines. Si la structure utopique (l'insularité, l'égalité des citoyens, le temps circulaire etc.) demeure intacte avec le passage du temps, le contenu des utopies varie beaucoup; c'est comme si elle accompagnait la société au travers des Âges. Tantôt réformiste, tantôt apocalyptique, son contenu interpelle autant l'imaginaire que l'action civile ou la « Révolution sanglante »¹.

Qui plus est, tout le monde parle de l'utopie, hier comme aujourd'hui. De Platon à l'École de Francfort, d'Aristophane à Claude Lévi-Strauss, de More à Jardin, la littérature sur le sujet est aussi abondante qu'éclectique. Comme le dit Rouvillois : « Qu'est-ce que l'utopie? Préalable à toute réflexion pertinente sur le sujet, comme à toute tentative d'en faire l'histoire, ce problème de définition s'avère pourtant, de l'aveu général, aussi épineux qu'irrésolu². »

Ce faisant, les écrits sur le sujet abondent, qui font de l'utopie une revue de la science-fiction, de la futurologie, de la sociologie, de l'urbanisme ou encore un discours totalitaire. L'utopie sera tantôt édénique et salvatrice pour l'homme croupissant dans son péché, et tantôt la plaie de la conscience humaine, sa pire ennemie. Elle vacillera entre le discours fumeux et la révolution sociale.

¹ Je fais référence à Marx et Engels pour qui la marche de l'Histoire, à leur époque au stade du capitalisme bourgeois, devrait céder le pas au socialisme scientifique puis au communisme par l'entremise d'une « Révolution sanglante » (voir F. ENGELS. *La Situation des classes laborieuses en Angleterre*, Paris, éditions Coste, 1933, t. II, 278-280).

² F. ROUVILLOIS. *L'utopie*, Paris, Flammarion, 1998, p. 11.

Un point intéressant est à faire ressortir en ce qui concerne notre démarche, c'est que les utopistes et les commentateurs de l'utopie en général écrivent assez souvent dans un style philosophique. De même, les philosophes traitant du politique s'approchent assez souvent de l'utopie. En fait, c'est à se demander s'il est possible en philosophie de parler de société ou de politique sans que le texte traite d'utopie, de près ou de loin. Pensons à Marx, Hegel, Platon, Augustin, Kant, Marcuse... Nous pouvons citer plus d'un commentateur faisant de ces philosophes des utopistes³. Sans oublier les philosophes qui ont ouvertement eu recours à l'utopie dans leurs écrits, Bloch en tête de liste.

C'est pourquoi, nous nous permettrons dans un premier temps de faire une revue de la littérature en abordant quatre commentateurs du genre utopique classique qui nous permettront de voir l'ampleur et la polysémie du travail sur l'utopie auquel est confronté tout chercheur sur le sujet. Par « classique », nous n'entendons pas les utopistes classiques que sont Platon, More et Marx, mais plutôt les théories et les théoriciens classiques de l'utopie. Une fois ces théories exposées, nous verrons en quoi elles sont insuffisantes à elles seules pour comprendre la richesse de l'utopie. Nous en retiendrons néanmoins quelques éléments qui nous serviront de balises pour orienter l'élaboration de notre définition qui viendra par la suite.

Notre second chapitre quant à lui aura pour but de nous pourvoir d'une définition d'auteur de l'utopie qui satisfasse nos exigences, soit de nous donner les éléments conceptuels nécessaires, pertinents et suffisants pour nous former notre propre définition de l'utopie. Cette définition de l'utopie se devra d'éviter les écueils qu'ont rencontrés les théoriciens abordés au premier chapitre tout en nous donnant le matériel pour pouvoir dégager des

³ Comme nous l'avons évoqué précédemment, Marx et Platon sont couramment admis ou critiqués lorsqu'on parle d'utopie. Pour ce qui est de Hegel, Mannheim en fera le principal défenseur de l'utopie conservatrice. Augustin quant à lui était un utopiste pour Servier (*Histoire de l'utopie*, p. 61-73) mais un

éléments conceptuels fondamentaux qui seront soumis à notre analyse philosophique, et qui serviront à nous donner les assises pour forger notre propre définition de l'utopie au chapitre trois.

C'est dans cet ordre d'idées que le second chapitre s'élaborera. Ainsi, nous verrons un commentateur de l'utopie du nom de Gilles Lapouge qui nous apparaîtra comme disposant d'une définition quasi satisfaisante pour définir de manière suffisante ce qu'est l'utopie. Or, certains ajustements ou éclaircissements seront à ajouter à son propos qui, une fois terminé, nous permettront de nous dégager de la tradition et d'asseoir notre propre définition de l'utopie.

En effet, notre conception de l'utopie, qui arrivera en fin de parcours soit au troisième chapitre, sera issue à la fois des conceptions revues d'abord et de la conception de Gilles Lapouge. Cette définition vise à nous donner à la fois un corpus et des bases conceptuelles claires, généralisables et fidèles de l'utopie.

Methodologie

Puisque notre réflexion philosophique passe inévitablement par l'exposition de différentes conceptions et approches de l'utopie, notre réflexion ira dans le sens d'un questionnement où les définitions des auteurs de l'utopie seront notre centre d'intérêt. Notre méthode privilégiée sera l'exposition dans un premier temps des conceptions que nous abordons, puis la critique de ces conceptions pour faire ressortir leurs insuffisances. Une fois ce travail fait, il nous sera aisé de mettre en évidence les points forts qui auront résisté à notre

homme de l'Histoire pour Lapouge. Kant était un utopiste pour Giroux (*L'utopie aujourd'hui*, p. 25-36) de même que Marcuse (*Ibid.*, p. 36-47).

analyse; ces points conceptuels nous serviront à nous orienter lorsque le temps sera venu d'exposer notre définition propre.

Ainsi, le premier chapitre du mémoire sera consacré au problème de la définition de l'utopie dans la littérature, c'est-à-dire à définir ce qu'est l'utopie pour les théoriciens classiques, question d'y voir clair dans les travaux sur le sujet. Nous privilégierons dans ce chapitre une approche qui consiste d'abord en un survol de la littérature pour déblayer le terrain et cerner ce qui s'est fait jusqu'à maintenant, pour ensuite critiquer ces auteurs.

D'abord, nous verrons Guy Bouchard (*L'utopie aujourd'hui*, 1985) pour qui l'utopie est un processus qui relève de l'imagination. Cette approche fait de l'utopie une expérience littéraire. Nous analyserons dans un deuxième temps la pensée de Karl Mannheim (*Idéologie et utopie*, 1956) pour y découvrir que l'utopie a une existence sociale bien réelle. Pour Mannheim, rien n'est utopique en soi.

Ces réflexions nous conduiront à explorer un troisième auteur : Jean Servier (*Histoire de l'utopie*, 1967). Pour ce dernier, l'utopie s'inscrit dans la marche de l'Occident et du millénarisme. L'utopie jouera pour cet auteur un rôle «tampon» dans l'élan millénariste, délivrant l'homme de ses angoisses en lui proposant une vision de l'éden originel. La pertinence du propos de Servier réside dans le conflit qu'il place comme moteur de l'utopie. Par contre, l'utopie deviendra un processus psychologique d'expiation de l'angoisse et va se perdre, en définitive, dans un symbolisme collectif qui s'éloigne du réel. Quant à lui, Frédéric Rouvillos (*L'utopie*, 1998) exposera sa théorie qui va dans le sens suivant : l'utopie vise la perfection. De plus, elle trouve sa source dans l'homme; l'utopie possède une dimension ontologique au sens où elle s'élabore sur une conception de la nature humaine. Le propos de Rouvillos ne sera pas suffisant à lui seul. En effet, il nous présentera une

vision de l'utopie où l'homme est en proie à un mal irrémédiable et où l'utopie ne peut faire autrement que de pécher par excès.

Ce faisant, une fois que nous aurons analysé ce que ces théoriciens de l'utopie ont à nous apprendre sur elle, nous serons en mesure de renforcer le constat que nous annonçons en début de parcours : les bases de l'utopie sont incertaines. C'est pourquoi nous aurons recours, et ce sera l'objet de notre second chapitre, à un commentateur de l'utopie peu connu mais dont le propos se démarque par sa pertinence et sa justesse; ce commentateur se nomme Gilles Lapouge.

Gilles Lapouge présente l'utopie en conciliant la position de tous les commentateurs explorés précédemment, tout en évitant ce qui était critiquable. L'essentiel de sa pensée tourne autour d'un conflit (Servier), entre ce qu'il appelle l'Histoire et la Raison. L'utopie trouve ses racines dans l'homme et dans la perfection suggérée par la Raison (Rouvillois), en plus d'avoir une existence historique réelle (Mannheim). C'est en majeure partie avec les thèses de Lapouge que nous constituerons notre propre définition de l'utopie. La conception de notre définition constituera la dernière section du second chapitre.

En ce sens, l'objet de notre troisième chapitre sera de faire ressortir les bases conceptuelles que nous avons rencontrées chez Servier, Mannheim, Rouvillois et Lapouge pour concevoir une définition de l'utopie qui éclaire non seulement l'histoire, mais également l'ensemble des conceptions possibles que le chercheur peut rencontrer.

Limites

Notons que les limites de la démonstration que nous nous proposons de faire sont nombreuses. Le problème que pose la définition de l'utopie élimine de notre analyse bon nombre de penseurs, de courants et d'approches. En raison de l'abondance de documentation, d'auteurs, de commentateurs, de philosophes ayant fait de l'utopie, d'utopistes et d'œuvres utopiques, notre analyse ne peut tenir compte de tout ce qui s'est fait et continue de se faire avec le nombre de pages restreint qui nous est alloué.

Par extension, la nécessité de circonscrire certains concepts comme l'Histoire par exemple, peut mener dans un débat d'auteurs, de penseurs et de conceptions qu'il faudra éviter, faute de place. Aussi, il faudra se contenter de remarques limitées et de renvois à d'autres ouvrages pour ce qui est des penseurs qui ont élaboré des théories qui discréditent toute entreprise utopique, comme Freud par exemple. En effet, pour certains penseurs comme ce dernier, l'homme est déterminé par ses pulsions, désirs, passions etc., ce qui nie par le fait même la possibilité de toute entreprise utopique qui, rappelons-le, est une tentative pour fonder une société humaine basée sur des principes rationnels de même que sur des impératifs ontologiques.

De même, bien que le questionnement soit philosophique, nous aurons recours de temps à autre à l'histoire, à la sociologie et à la politique pour nous permettre de mettre en œuvre nos concepts et critères constitutifs de la définition de l'utopie qui sont, faut-il le spécifier, la base de notre argumentation et le moyen par lequel le discours entre utopie et philosophie est rendu possible.

Enfin, il serait trompeur de voiler que notre démarche est d'abord une démarche philosophique. Ce faisant, l'élaboration de notre définition de l'utopie pourra sans doute être catégorisée comme une philosophie de

l'utopie. Or, le problème de l'appartenance disciplinaire de l'utopie en tant que style ou construction n'est pas définie, elle non plus, de manière certaine et généralisée. C'est sur cette ambiguïté relevant de l'appartenance de l'utopie en tant que genre que nous nous octroyons le droit, peut-être à tort, de formuler les bases de l'utopie et de les organiser de sorte à en avoir une définition qui sera généralisante.

CHAPITRE PREMIER : *Quelques commentaires de l'utopie chez les théoriciens classiques*

L'objet de ce premier chapitre sera d'explorer la littérature sur le sujet de l'utopie. Cette exploration devrait notamment nous permettre de nous faire une idée d'ensemble de la dynamique de l'utopie, de même que de nous donner des bases conceptuelles pour nous permettre de comprendre ce qu'est l'utopie selon les définitions mises à notre disposition. Si dans un premier temps nous explorons la littérature et l'évolution du concept d'utopie dans l'histoire, par la suite nous verrons comment certains auteurs définissent l'utopie. Ainsi, en partant de ces définitions, il nous sera possible de percevoir certaines bases conceptuelles qui forment l'utopie.

Cependant, il nous sera permis de questionner et même de critiquer ces auteurs car nous découvrirons que leurs définitions sont partielles et parfois même erronées. Ce faisant, nous montrerons pourquoi nous ne pouvons retenir ces conceptions de l'utopie. Néanmoins, nous ferons ressortir que certains éléments s'avèrent justes, et nous nous en servirons pour lancer les bases conceptuelles de notre propre définition de l'utopie qui interviendra au troisième chapitre.

En quête d'une définition; perspective historique

Voilà bien tout près de 2500 ans que l'utopie, sous une forme ou sous une autre, entretient un rapport étroit avec le monde. Pour sûr, nous savons que c'est Thomas More (1478-1535), chancelier de Henri VIII, qui forgea le mot « utopie » dans un texte célèbre du même nom⁴. Puisque ce mot arrive en

⁴ T. MORE. *L'utopie : discours du très excellent homme Raphael Hythloday sur la meilleure constitution d'une république*, Paris, Éditions sociales, 1976, 206 pages.

1516, comment se fait-il qu'il y ait des traces d'utopie depuis Platon ou même avant? En fait, avec More débute l'élaboration d'un genre littéraire particulier et, dès lors, on pourra repérer et traiter certains travaux comme étant des utopies. Auparavant, il n'y avait pas d'utopies au sens littéraire. Une exception à ce sujet est cependant acceptée par plus d'un commentateur des utopies concernant la *République* platonicienne⁵.

Après More, on assiste à un déferlement d'utopies qui marquent leur époque, de 1516 à nos jours. Pensons par exemple à Rabelais, Bacon, Campanella, Bergerac, Swift, Morelly, Mercier, Restif de la Bretonne, Fourier, Owen, St-Simon, Proudhon, Morris, Huxley, Orwell, Callembach... la liste s'allonge interminablement selon que l'on visite telle ou telle conception de l'utopie. Quant à eux, les commentateurs des utopies interviennent dans le débat pour la plupart autour de la fin de la première moitié du 20^e siècle. C'est ici que se corse notre analyse.

Pour résumer, c'est depuis que Napoléon III taxa les socialistes qui lui étaient contemporains « d'utopistes » que le terme est tombé dans la langue

⁵ C'est l'avis de Giroux (*L'utopie aujourd'hui*, p. 23) qui reconnaît en Platon le père du genre. Pour Lapouge (*Utopie et civilisation*, p. 11, p. 29) et Servier (*Histoire de l'utopie*, p. 28, p. 32), si la *République* constitue le premier des textes utopiques, c'est à Hippodamos de Milet que l'on doit les premières traces d'utopie avec sa « ville volontaire » et ses tracés géométriques comme base de l'urbanisme. Bouchard (*L'utopie aujourd'hui*, p. 137) est éloquent au sujet de la pluralité des « origines » de l'utopie : « L'utopie hante déjà le premier texte littéraire connu : l'*Épopée de Gilgamesh* (Eurich, 1967, 1, 12; Tod et Wheeler, 1978, 9). Non, elle commence plutôt avec l'*Odyssee* d'Homère (Desroches, 1973A, 557 et 1978, 20; Ferguson, 1975, 14), voire avec le portrait de l'Âge d'Or qu'esquissent *les Travaux et les jours* d'Hésiode (Emerson, 1973, 459). On la trouve plutôt d'abord chez les prophètes hébreux (Hertzler, 1965, 7). Peut-être, au contraire, est-elle née en Orient, grâce à Lao-Tseu, au sixième siècle avant Jésus-Christ (Doxiadis, 1968, 28)? À moins qu'elle ne soit apparue en Grèce, avec les travaux de Phaléas de Chalcédoine et d'Hippodamos de Milet (Emerson, 1973, 459; Lapouge, 1978A, 9; Ruyer, 1950, 129), ou du moins avec les écrits de Platon, en particulier la *République* et le *Critias* (Desanti, 1971, 5; Desroches, 1974, 87; Mannheim, 1954, 200)? Non. L'utopie est un phénomène moderne créé par la Renaissance, et plus précisément par Thomas More, même s'il en existe des préfigurations antérieures dans les récits du Paradis terrestre, de l'Âge d'Or ou de l'Arcadie (Cioranescu, 1972, 47-65, 87-116; Davis, 1981, 9; Dupont, 1941, 21-26, 737; Kateb, 1972, 267-268; Manuel, 1979, 15, 33, 93, 801).

Quand commence donc l'utopie? La polyvalence des réponses ne saurait s'expliquer par une simple disparité d'érudition de la part des chercheurs, puisque le fait de considérer l'Arcadie et l'Âge d'Or comme des utopies présuppose une décision théorique qui oriente déjà l'investigation historique. C'est pourquoi la question de l'origine devra s'effacer devant ce qui, pour nous, constituera l'origine de la question : qu'est-ce que l'utopie? ».

populaire comme un mot prenant le sens d'un discrédit, avec une lourde charge péjorative. « La manifestation la plus visible de cette désagrégation est sans doute l'émergence, autour des années 1840, de l'acception « vulgaire » du mot et de ses dérivés : l'utopie comme « idéal politique ou social séduisant, mais irréalisable, dans lequel on ne tient pas compte des faits réels, de la nature de l'homme et des conditions de la vie⁶. » Depuis, le sens commun emploie le terme utopie en ce sens. Dire que quelque chose est utopique c'est sous-entendre qu'il est idéal bien qu'illusoire et irréalisable. «Ce sens s'étant encore appauvri par la suite en perdant sa détermination politique, l'utopie n'est plus [...] qu'un rêve impossible, un synonyme de chimère⁷. »

Il en émergera tout un discours confus et contradictoire qui prend ses racines dans l'insulte napoléonienne, ce que bon nombre de commentateurs et de détracteurs des utopies vont amplifier. Ainsi, l'utopie devient du rêve, de la science-fiction, de l'idéologie, une perspective parallèle ou une alternative à la réalité sociale. Puis, avec l'avènement de la 2^e Guerre mondiale et de la Guerre Froide, on verra apparaître une nouvelle constituante dans le discours sur l'utopie : le totalitarisme. Comme Rouvillois le souligne : « [l']État policier, la suppression des mauvais livres et la réécriture des bons, les massacres de masse et l'asservissement systématique n'ont pas été inventés par les grands fanatiques du XX^e siècle, mais par les utopies rationalistes de la Renaissance et du siècle des Lumières⁸. » C'est à ce point décisif que l'utopie change son rapport avec la réalité et se loge dans les esprits pour les asservir⁹.

⁶ F. ROUVILLOIS, *L'utopie*, p. 11. Le mot « utopie », d'abord employé par Napoléon pour discréditer la « Ligue des Justes » sera repris par Marx afin d'y assurer la prédominance de ses idées, comme une antithèse et une succession de l'utopie prise au sens péjoratif. Rouvillois souligne cette idée en citant Engels à propos du socialisme scientifique comme reposant « sur les épaules de Saint-Simon, de Fourier et d'Owen » (*L'utopie*, p. 13).

⁷ F. ROUVILLOIS, *loc. cit.*

⁸ F. ROUVILLOIS, *op. cit.*, p. 42.

⁹ Voir à ce propos J. FREUND. *Utopie et violence*, Paris, Éditions Marcel Rivière et cie, 1978, 262 pages, et les textes de E. FAYE et J. REVEL. dans « La renaissance de l'utopie », *Magazine Littéraire*, n(387 (mai 2000), Paris, Magazine Littéraire, 2000, p. 26-29 et p. 36-41.

Cette mise en contexte nous montre que l'utopie est un phénomène social qui trouve une partie de ses racines au 16^e siècle pour évoluer jusqu'à nous. Or, nous ne nous sommes pas encore pourvus d'une définition de l'utopie qui puisse nous exposer clairement quelles sont ses bases, ses visées et son rayonnement. C'est pourquoi nous exposerons dans les pages qui suivent les théories de quatre auteurs qui nous présentent chacun tour à tour leurs conceptions. Il est à noter que ces auteurs sont volontairement sélectionnés pour leurs divergences de perspectives, ce qui devrait nous conduire à avoir un point de vue qui tiennent compte de la globalité des œuvres et commentaires sur l'utopie, tout en nous montrant une fois de plus que le champ de l'utopie est éclectique.

Dans l'ordre, nous présenterons la perspective de Guy Bouchard (*L'utopie aujourd'hui*, 1985) pour ensuite exposer les thèses de Karl Mannheim (*Idéologie et utopie*, 1956). Dans un troisième temps, Jean Servier (*Histoire de l'utopie*, 1967) nous montrera sa conception de l'utopie puis nous terminerons avec le propos de Frédéric Rouvillois (*L'utopie*, 1998).

Nous rappelons que le but poursuivi par l'exposition de ces conceptions classiques est de cerner l'étendue et la polysémie qui règne au niveau du concept de l'utopie. De plus, de ces conceptions nous tenterons de délimiter les critères fondamentaux d'une définition de l'utopie. C'est pourquoi, après l'examen de la pensée de chaque commentateur, nous tenterons de faire ressortir les points déterminants de son analyse.

1^{er} commentateur : Guy Bouchard

« [...] l'utopie au sens strict [...] relève du domaine de la fiction¹⁰ »

Alors que certains crient pour nous mettre en garde contre les utopistes, d'autres essaient de comprendre, de dégager au travers de ce fouillis ce qu'est l'utopie prise pour elle-même. L'un des ouvrages les mieux faits sur le sujet et qui ramasse d'une façon claire et concise l'ampleur des travaux réalisés sur l'utopie est proposé par Guy Bouchard. Romancier et essayiste, Guy Bouchard obtient un doctorat ès lettres de l'Université de Paris en 1971 et un doctorat en philosophie de l'Université Laval en 1972. Il est professeur à la faculté de philosophie de l'Université Laval depuis 1968 et est membre du comité de rédaction des revues *Dialogues*, *Recherches sémiotiques* et *Philosophy Research Archives*. Guy Bouchard a reçu pour *Relecture de l'Utopie de Thomas More* le Prix Aurora et pour *Les 42 210 Univers de la science-fiction* le Prix Boréal 1994.

Dans son livre *L'utopie aujourd'hui*¹¹, Bouchard montre avec discernement la polysémie des œuvres et discours possibles sur l'utopie. J'en donne un bref aperçu. Pour Morton (1964), l'utopie est image du désir alors que chez Moore (1974), c'est l'idéal qui est en jeu. Du côté de Andrews et Molnar (1967), le mot utopie fait référence à de l'irréalisable. Engels parlera de socialisme irréalisable alors que Davis (1981), Desanti (1971), Hacker (1955), Kateb (1963) et Popper (1947-48) parlent de perfection dans la société humaine. Rhodes (1967) nous dira que l'utopie c'est un monde meilleur et non pas parfait, Johnson (1968) que c'est le bonheur qui est en cause et Ruyer (1950) que nous avons affaire à de l'imaginaire hypothético-déductif, c'est-à-dire à un exercice mental sur les « possibles latéraux ». Chez Freund (1981), ce sera une anticipation d'une cité idéale, pour Duveau (1961), Emerson (1973), Manuel (1966), Morgan (1976), Mucchielli (1960)

¹⁰ G. BOUCHARD, et al. *L'utopie aujourd'hui*, Montréal, Les presses de l'université de Montréal, 1985, p. 137.

¹¹ *Ibid.*, p. 272 pages.

et Walsh (1962) une société imaginaire meilleure sinon parfaite, et pour Berneri (1950), Cioranescu (1972), Fourier (1967), Moreau (1982), Trousson (1979), Negley et Patrick (1952) une société idéale fictive. Finley (1975), Lalande (1976), Tod et Wheeler (1978) iront dans le sens d'une société humaine parfaite, et Soboul (1974) optera pour une société idéale future. Quant à Buber (1950), Chianese (1971), Frye (1966), Manuel (1966), Moss Kanter (1972) et Mumford (1962), l'utopie se présente comme une société humaine imaginaire parfaite, perspective à laquelle Dupont (1941), Eurich (1967) et Suvin (1977) ajoutent le critère de *fictive*. Il reste encore Hertzler (1965), Manuel (1966), Watson (1981), pour qui l'utopie est une société imaginaire parfaite future, Dubois (1968) pour qui elle est fictive, idéale et future, et Gerber (1955) et Polak (1961) qui la définissent comme une société humaine fictive idéale du futur¹².

En décortiquant la pensée de ces différents auteurs, Bouchard en vient à formuler sa propre définition de l'utopie : « *imaginaire qui met l'accent sur du socio-politique dans sa version idéalisée* »(sic)¹³. L'utopie sera pour cet auteur sociale plutôt qu'éthique. De plus, elle se construit dans le domaine de l'imaginaire que Bouchard distingue du domaine de la pensée. Une telle conception de l'utopie l'amènera à refuser à Platon le titre d'utopiste puisqu'il propose une version socio-politique idéalisée qui relève de la raison, cette raison étant dialectique. Bouchard ajoute à sa définition que l'utopie qui prêche la violence, la révolution ou encore qui désire tout simplement diriger d'une quelconque manière la réalité socio-politique n'est plus une utopie mais une politique. Dans sa conception, l'utopie est vue comme un lieu plus parfait et pas comme la perfection en elle-même. Elle ne recherche pas le bonheur d'abord mais une structure sociale permettant la liberté des individus non pas comme une fixité, une perfection stable, mais

¹² Je tiens à faire ressortir que l'analyse de Bouchard décortique les différents commentateurs sur la base de ses propres catégories d'analyse. Pour plus de détails et des notes bibliographiques sur les auteurs cités, voir l'analyse de Bouchard, (*L'utopie aujourd'hui*, p. 142 à 159). Les dates servent à situer les auteurs.

¹³ G. BOUCHARD, *L'utopie aujourd'hui*, p. 184 et suiv.

comme un champ permettant l'ouverture et l'adaptation par exemple selon les nouvelles découvertes scientifiques. La liberté qui s'y déploie n'est pas fixité, c'est-à-dire que la perfection annoncée n'est pas statique; elle est dynamique, le fait étant que les acteurs sociaux changent et que la nature elle-même échappe au contrôle de l'homme¹⁴. De même, l'utopie ne dépeint pas la société à venir car elle n'est pas une recherche rationnelle du monde qui conviendrait le mieux à l'homme.

Bouchard va aussi laisser tomber tout le champ de l'espérance déployée par Ernst Bloch car il est pour lui du domaine du politique¹⁵.

Commentaire

Un des problèmes avec l'analyse de Bouchard, aussi fine et minutieuse puisse-t-elle être, c'est que l'on se retrouve en fin de parcours avec un nombre impressionnant de catégories pour comprendre ce qu'est l'utopie et ce que les commentateurs en ont dit. À prime abord, son analyse a pour but de trier et de décortiquer l'ensemble des utopies et commentateurs de ces utopies. De cette analyse, il nous annonce qu'il devrait arriver en fin de parcours avec une logique simple pour pouvoir classifier et comprendre l'ensemble des œuvres utopiques.

Or, comme il l'affirme : « Pour atteindre l'utopie, il faut subdiviser la première branche en termes d'idéalisation et de non-idéalisation. Ce faisant, nous aurons porté notre corpus global à 1728 catégories, dont 192 relèveront de l'utopie¹⁶. » De plus : « [m]ême si cette énumération n'est pas exhaustive et en supposant de plus que ses éléments sont mutuellement exclusifs, nous

¹⁴ Il faut toujours, et ce même dans les utopies, lutter pour la survie, les récoltes, trouver des remèdes contre la maladie etc.

¹⁵ G. BOUCHARD, *L'utopie aujourd'hui*, p. 167-173.

¹⁶ *Ibid.*, p. 186.

obtenons ainsi 432 variations sur le thème de l'utopie; chacune de ces variations peut affecter chacune des 192 formes de fiction qui relèvent de l'utopie¹⁷. »

Bouchard réussit-il ce qu'il annonce, soit que nous soyons en mesure de classifier et de comprendre ce qu'est l'utopie en fin de parcours et ce, d'une façon simple et claire? Nous sommes en droit de nous demander s'il ne fait pas que déplacer le problème de la recherche des fondements de l'utopie vers un système de classification qui, au fond, prévoit un espace singulier pour chaque utopie écrite un jour. Pour le dire autrement, c'est à se demander s'il n'y a pas plus de catégories qu'il n'y a d'utopies écrites dans l'histoire car en fait, Bouchard lui-même ne dénote pas plus de 82 utopies dans son analyse en comptant les textes de fiction, et un peu plus d'une quarantaine de commentateurs. D'une part, pourquoi 1728 catégories si l'on ne peut dénombrer que 82 utopies à ce jour, et d'autre part, est-ce que ce système de classification nous apporte un éclairage convaincant sur les fondements de l'utopie? Il semble que non, puisque le problème de la recherche des fondements est déplacé en recherche des critères de classification.

La seconde critique que l'on peut adresser à l'analyse de Bouchard c'est qu'il ne tient aucunement compte des utopies qui se sont réalisées. Pour prendre un exemple parmi tant d'autres, de 1610 à 1768 le Paraguay fut une terre de colonisation et d'évangélisation par les Pères Jésuites. Ils y allaient pour instruire et apporter la Bonne Nouvelle aux indiens Guaranis vivant sur ces terres à cette époque. De leurs doctrines et croyances catholiques, ils entreprirent de fonder une communauté ayant pour cœur les enseignements évangéliques. De même, cette société rencontrera tous les critères d'élaboration d'une utopie dont nous reparlerons plus en détails, mais dont nous donnons une brève description pour appuyer notre argumentation : le tracé de la ville suivant une logique rigoureuse, le communisme économique,

¹⁷ *Ibid.*, p. 189.

l'égalité au détriment de la liberté, l'insularité, la perte de l'identité individuelle au profit de la citoyenneté etc. Cette société, qui se nomme la République du père Montaya, perdura plus de 150 ans et est reconnue comme étant une utopie¹⁸.

L'analyse de Bouchard se borne à l'utopie littéraire qui n'est qu'un aspect de l'utopie, et pas nécessairement le plus important. Par l'exemple de la République du père Montaya, il nous est possible de constater que certaines utopies ne trouvent pas leur élan dans une littérature de type précurseur; en fait, l'essence de l'utopie du père Montaya se trouve bien davantage dans ses 150 années d'existence comme communauté religieuse utopique avec les indiens Guaranis que dans un texte. Bien sûr, cette utopie part d'un credo chrétien d'évangélisation, mais ses constituantes utopiques dépassent largement son mandat.

Une autre critique attribuable aux thèses de Bouchard vient de la définition qu'il nous donne de l'utopie, soit de l'« imaginaire qui met l'accent sur du socio-politique dans sa version idéalisée »(sic). Cette définition axée sur l'imaginaire tourne autour du fait que pour lui l'utopie ne doit pas avoir d'emprise sur la réalité sans quoi elle devient une politique. Considérant son approche, *L'Utopie* de More peut-elle être considérée comme une utopie? N'oublions pas que Thomas More lui-même se fera couper la tête pour avoir défendu les idées qu'il y expose¹⁹. En ce sens, il est difficilement concevable d'appréhender l'utopie comme une construction de l'imaginaire qui ne redescende pas dans le monde, qui ne veuille pas ou qui ne soit pas apte à y participer. S'il est une chose que l'exemple de More enseigne, c'est que

¹⁸ Nous renvoyons notamment à l'ouvrage de G. Lapouge. *Utopie et civilisation*, Paris, 1973, éditions Weber, 251 pages.

¹⁹ Voir à ce propos la thèse de R. GALIBOIS. *Religion et socialisme dans « l'Utopie » de Thomas More et dans les écrits du premier Tillich*, Thèse (Ph.D.), Université de Sherbrooke, 1998, 312 pages, lorsqu'il cite R.W. CHAMBERS sur le silence de More qui lui coûta la vie. On peut lire que : « [c]e peut être un bas idéal de liberté [...] celui qui permet à un homme soutenant des positions désapprouvées par les autorités, la liberté de pensée, à la seule condition qu'il n'aille pas revendiquer la liberté de parole. Mais telle est la

l'utopie interpelle à redescendre dans le monde, ce qui implique une dimension socio-politique qui soit plus qu'un référent; l'utopie interpelle l'individu. Et Thomas More n'est pas le seul; pensons à Thomasso Campanella, Charles Fourier, Münzer...

Ainsi, il apparaît maladroit de la part de Bouchard d'écarter dans sa définition l'aspect socio-politique de l'utopie en tant que réalité sociale et non pas exclusivement comme imaginaire s'intéressant au socio-politique. En effet, l'utopie a eu un impact déterminant sur leurs auteurs, mais un impact également dans l'histoire, sur le plan des idées et sur le développement des sociétés si l'on se réfère encore une fois à l'exemple de la République du père Montoya. Également, il apparaît important de souligner que plusieurs textes utopiques ont eu un impact sur les sociétés et les individus, notamment l'Utopie de More qui trouva preneur pour fonder, en 1516, une colonie en Amérique du Nord, calquée sur le texte de l'auteur. Dans l'introduction de *l'Utopie* (Paris, Éditions Sociales, 1966, p. 61) écrite par Marcelle Bottigelli-Tisserand, on peut lire à ce sujet que : « [l']entreprise n'échoua qu'en raison d'une mutinerie survenue à bord ». Nous pouvons également évoquer de folles aventures utopiques entreprises par les utopistes eux-mêmes; pensons par exemple à Fourier, Platon, Marx, Münzer, Campanella, Owen ...

Cependant, la critique la plus sévère que l'on peut faire tourne autour du problème de l'imaginaire que Bouchard prend comme base de réflexion sur l'utopie et qui évacue l'emprise du discours rationnel ou rationalisant. Par ailleurs, le concept même d'imaginaire associé en fin de texte au concept de fiction est très peu expliqué; à la question de quel imaginaire parlez-vous, est-ce un récit imaginaire, une imagerie, une production théorique etc., Bouchard spécifie son concept de fiction relative au domaine utopique

liberté que *L'Utopie* permet. » à la page 67. Voir aussi l'analyse de Galibois sur la vie de More et les ponts qu'il trace avec son œuvre, surtout p. 62 à 69.

comme « [...] le genre de la distanciation cognitive et de la conjecture rationnelle en général²⁰. » Bref, une rationalité dans un cadre imaginaire ou fictif, ce qui vient renforcer sa position que l'utopie n'a pas d'emprise sur le politique.

À mon sens, les fabulations de l'imaginaire sur un monde idéal sont intéressantes jusqu'à ce que la pensée s'arrête à décortiquer les critères de l'idéalité. L'imaginaire qui traite d'idéalité demeure du loisir; lorsqu'elle se veut source de questionnement et de savoir, elle devient un processus de pensée qui n'est autre que *raisonnable* ou *rationalisant*²¹. L'utopie, quant à elle, a eu un impact trop important sur le plan des idées ainsi que dans l'histoire et sur le politique pour qu'elle ne soit attribuable qu'à un processus imaginaire se bornant à son expression littéraire en quête d'idéalité fictive. D'ailleurs, traiter d'idéalité sociale et ce, même en fiction, c'est porter un jugement sur le réel que l'on croit imparfait et que l'on souhaite dépasser. Le caractère d'idéalité est en soi une critique sociale, particulièrement lorsqu'on traite d'utopie; il est en ce sens politique et porteur de connaissance. Et ce n'est pas l'autarcie de la production littéraire ou la fuite dans le texte vers un pays imaginaire qui y change quoi que ce soit.

Pour toutes ces raisons, la définition de l'utopie selon Bouchard ne sera pas retenue. Néanmoins, nous conserverons en mémoire de par son analyse que le domaine de l'utopie fait place à une grande diversité de conceptions possibles, et qu'il n'y a pas forcément d'unité. Nous passons maintenant à notre second commentateur, Karl Mannheim, pour qui l'utopie est une idée qui tente de se substituer au réel.

²⁰ G. BOUCHARD. *L'utopie aujourd'hui*, p. 184.

²¹ Nous ne nous attarderons pas sur la distinction entre le rationnel qui est le processus cognitif de la raison et le raisonnable qui cache une dimension morale. Notre propos vise à faire ressortir que l'imaginaire pris comme base de l'utopie la discrédite comme acte de pensée ayant un impact dans le monde puisque son action sociale est ainsi considérée comme un accident.

2^e commentateur : Karl Mannheim

« Les utopies ne sont souvent que des réalités prématurées »

-Lamartine

Le premier commentateur à avoir théorisé de façon spécifique ce qu'est le genre utopique est Karl Mannheim dans son ouvrage *Idéologie et utopie*²². Sociologue hongrois humaniste et partisan des idées de Lukacs, Mannheim enseignera à l'université de Francfort de 1930 à 1933 puis à la *London School of Economics*.

Ce qu'il a tenté c'est d'établir à la fois les liens et distinctions qui relient les concepts que sont l'utopie et l'idéologie. Le travail du livre de Mannheim se fait en trois temps; d'abord comprendre ce qu'est l'idéologie pour ensuite comprendre l'utopie par opposition au premier concept et enfin aborder le problème du réel ainsi que le problème de l'existence soulevé par le processus de la conscience historique.

Selon Mannheim, il y a deux sens que l'on peut attribuer à l'idéologie. Le premier de ces sens est dit « particulier ». Pour Mannheim, une idéologie peut relever du scepticisme face à une position. Cette façon de concevoir l'idéologie est éclairante en ce qui a trait à l'application et la compréhension du cas individuel particulier, soit l'idéologie chez l'individu. Serait donc dit *idéologique* une situation où un individu ou un groupe restreint s'affiche comme étant en désaccord avec un état de chose particulier dans le milieu socioculturel où il vit. Le second sens que l'on peut attribuer à l'idéologie est le sens *total*, qui est le sens relatif à une époque ou un sens historico-social vis-à-vis de la structure de pensée d'une époque. En d'autres mots, une

vision *totale* de l'idéologie se comprend lorsque l'idéologie se manifeste au niveau d'un groupe élargi (l'on peut parler de classe sociale) et ce, dans une époque particulière.

Chez Mannheim, le sens particulier n'implique qu'une partie du réel ou de la réalité « historico-politico-sociale ». Le sens total quant à lui vise le tout, soit la perception totale que les individus se font à un moment donné du monde dans lequel ils vivent. C'est toujours le mode de pensée qui est visé par le sens idéologique, bien que l'action idéologique qui accompagne l'idéologie proprement dite vise plus souvent qu'autrement le pouvoir politique, les institutions et les conventions.

Pourquoi Mannheim attire-t-il l'attention du lecteur sur l'idéologie comme prologue à l'utopie? Chez lui, utopie et idéologie visent toutes deux la situation sociale dans laquelle elles émergent, que Mannheim appelle le « réel ». En ce sens, les deux visent à dépasser ce qui est visé, dénoncé, pointé du doigt, soit le « réel » en question. La différence fondamentale pour Mannheim entre idéologie et utopie réside dans le fait que les idéologies ne se réalisent jamais, alors que les utopies vont trouver dans le « réel » une place, une fonction, bref vont s'accomplir.

Dans un deuxième temps, Mannheim définit l'utopie comme un état d'esprit. Cet état d'esprit correspond à « [u]n désaccord avec l'état de réalité dans lequel il se produit²³. » Il est alors orienté dans son expression ou sa pratique, et les objets qui l'occupent sont une situation irréaliste. Sera donc utopique ce qui par l'action tend à ébranler le réel à un moment précis, comme l'idéologie tente de le faire. Ce qui est nouveau dans l'utopie par opposition à l'idéologie, c'est qu'elle va se réaliser. Le passage de l'idéologie à l'utopie se

²² K. MANNHEIM. *Idéologie et utopie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et cie, 1956, 233 pages.

produit par gradation lorsque *l'idée* qui est le noyau à la fois de l'idéologie et de l'utopie veut changer le cours de ce qui est, veut s'y substituer. Cette *idée* est, à la base, irréelle (elle n'est qu'une idée).

Nous pourrions dire plutôt que seule l'idéologie est irréelle car elle est l'aspiration au changement d'une situation et que, malgré les influences qu'elle pourra avoir, elle ne verra jamais son actualisation pleine et parfaite. L'utopie quant à elle est l'idéologie qui accède au stade de « nouvelle réalité effective ». Ce que Mannheim entend ici c'est que l'utopie est une idée révolutionnaire au sens d'une remise en question du réel et qui se substitue dans les faits à un état de chose passé. L'utopie n'est nullement irréelle; c'est ce qui construit le fait social, culturel et la façon de penser d'une époque donnée. De même, l'utopie particulière à une époque restera en place jusqu'à ce qu'une nouvelle utopie prenne sa place et devienne la nouvelle réalité. L'utopie est une chimère qui par sa fonction révolutionnaire se réalise. Ceci l'amène à parler du réel ou de la situation sociale effective.

L'utopie pose le problème de l'existence car elle remet en cause « ce qui est ». L'existence chez Mannheim est ce qui est effectif, donc « [u]n ordre social qui fonctionne et qui n'existe pas seulement dans l'imagination de certains individus, mais selon lequel les gens agissent réellement²⁴. » C'est en fonction de cette « existence » ou « réalité » que les choses seront « irréelles » ou *adéquates*, c'est-à-dire effectives.

Comme nous le disions, l'utopie se veut en lien avec la réalité historique puisqu'elle apporte au contexte situationnel existant une situation transcendante ou « nouvelle réalité effective » qui est hors du temps et de la réalité. L'utopie est vue comme « [s]'efforçant de compter avec le caractère

²³ K. MANNHEIM. *Idéologie et utopie*, p. 124.

²⁴ K. MANNHEIM, *Idéologie et utopie*, p. 127.

dynamique de la réalité, d'autant qu'elle ne prend pas comme point de départ une 'réalité en soi', mais plutôt une réalité concrète historique et socialement déterminée qui est en processus constant d'évolution²⁵. » Il apparaît alors que l'utopie entre dans un rapport dialectique avec le réel. Ainsi :

On entend par là que toute époque permet la naissance (dans des groupes sociaux différemment situés) de ces idées et valeurs [en] lesquelles sont contenues, sous forme condensée, les tendances non réalisées et non accomplies qui représentent les besoins de chaque époque. Ces éléments intellectuels deviennent alors le matériel explosif qui reculera les limites de l'ordre existant. L'ordre existant fait naître des utopies qui, à leur tour, brisent les liens de l'ordre existant, en lui donnant la liberté de se développer dans la direction du prochain ordre d'existence²⁶.

En ce qui a trait au moment présent, l'on ne peut dire ce qui est utopique « en germe » de ce qui est idéologique; c'est le critère de la *réalisation* qui va trancher. Une idée révolutionnaire en germe et en voie de transformation du réel effectif sera dite une « utopie relative » dans le langage de Mannheim. Cette utopie relative est liée d'abord et avant tout à la réalité historico-sociale qui l'a vu naître. Si elle naît d'une couche de la société, l'utopie sera théorisée par le génie individuel qui la fera redescendre vers la masse par l'aspiration concrète. Ainsi, toute utopie est la « fille de son temps » comme Hegel le disait de la philosophie, en ce sens que toute utopie naît toujours d'autres utopies déjà en place, ce qui crée le réel qui constamment sera appelé à être dépassé par ce qu'il engendre.

Suivant cette façon de concevoir le réel, Mannheim va diviser l'histoire en quatre temps où se dévoile la mentalité historique qui sont quatre *moments* utopiques dominants. C'est ce que je propose d'explorer rapidement. La mentalité utopique commencerait pour Mannheim avec Thomas Münzer²⁷, et

²⁵ *Ibid.*, p. 134.

²⁶ K. MANNHEIM. *Idéologie et utopie*, p. 135.

²⁷ À ce sujet, Marianne Schaub dans *Müntzer contre Luther*, (Paris, éditions À l'Enseigne de l'Arbre verdoyant, 1984, p. 37) nous dit que « [s]a date de naissance demeure sujet de controverse : il serait né soit

pas avant. Münzer serait le premier utopiste car il est le premier à accompagner l'extase individuelle devant Dieu avec le désir de voir cette extase renaître dans le monde. La rencontre avec Dieu s'accompagne d'actes révolutionnaires et c'est ce qui en fait un utopiste. Mannheim dira de Münzer qu'il prend Dieu, qui est pour lui l'irréel dans le réel en place, et tentera de le rendre la seule réalité vivante.

Le second temps de la mentalité utopique se trouve dans l'idée humanitaire-libérale qui est « [u]n but formel projeté dans l'infinité de l'avenir et dont la fonction est d'agir comme un simple procédé régulateur des affaires temporelles²⁸. » L'idée humanitaire-libérale recherche la conscience de soi; si le premier temps de l'utopie était lié aux classes paysannes aux tendances révolutionnaires, ce temps-ci est lié davantage aux classes bourgeoises désireuses de s'émanciper. Dieu cédera le pas au rationnel qui établit le *Progrès* comme moteur révolutionnaire de l'histoire. Les principaux auteurs de ce second temps utopique sont Lessing, Spener, Zinzendorf, Bengel, Arndt.

Arrive ensuite l'idée conservatrice qui s'oppose aux conceptions abstraites de ses prédécesseurs. Mannheim indique que « [à] ce niveau, la pensée, comme nous l'avons indiqué, incline à accepter l'environnement total dans l'état concret accidentel où elle se produit, comme si c'était l'ordre propre du monde qu'on doit accepter sans discussion et qui ne présente aucun problème²⁹. » Le réel devient la valeur la plus élevée, et des utopistes comme Hegel opposeront aux « opinions » de leurs prédécesseurs la réalité vivante qui s'exprime concrètement. « Pour le conservatisme, tout ce qui existe a une

avant 1470, soit entre 1488 et 1493; cette dernière hypothèse est la plus généralement admise. » En revanche, nous savons qu'il mourut le 27 mai 1525, décapité.

²⁸ K. MANNHEIM, *Idéologie et utopie*, p. 166.

²⁹ *Ibid.*, p. 182.

valeur positive et nominale simplement parce que cela est né lentement et graduellement³⁰. »

Le dernier stade atteint par l'utopie est ce qu'il nomme l'utopie socialiste-communiste qui se présente comme un mélange des trois moments qui l'ont précédé. L'idée libérale cherchait la liberté et l'égalité dans un avenir lointain; le conservatisme voyait dans le passé une force déterminant le présent, alors que Münzer proposait une action révolutionnaire individuelle pour faire pénétrer la transcendance dans le réel. Pour l'utopie socialiste-communiste, l'histoire est vue comme une dialectique dans un matérialisme athée impliquant une révolution. En organisant totalement la société, l'utopie socialiste-communiste incarne les pensées transcendantes de l'utopie dans un idéal d'existence réel et à portée de main (dans l'immédiat), ce qui en fait le niveau le plus radical de l'utopie à ce jour.

Commentaire

Bref, l'originalité de la pensée de Mannheim est qu'elle lie l'utopie comme *idée* au réel auquel elle souhaite se substituer. De plus, elle est *totale* car elle envahit l'action humaine, le monde des idées et l'Histoire, et *ponctuelle* car *situationnellement-transcendante*, c'est-à-dire qu'elle découle des idéologies d'une époque donnée pour devenir la nouvelle réalité effective de cette époque.

Notre critique de Mannheim ira dans le sens que pour lui, rien n'est utopique en soi; tout le devient en fonction du critère de réalisation et ne le restera que le temps de se faire détrôner dans le grand jeu du *réel* par une autre utopie. Ainsi, voir l'utopie comme une révolte créatrice entraîne que tout écrit

³⁰ *Ibid.*, p. 191.

politique contestataire puisse devenir une utopie, ce qui élargit considérablement le sens de l'utopie, jusqu'à ce qu'en définitive, elle ne veuille plus rien dire. Un autre fait que l'on peut questionner c'est que ni More, ni Campanella, ni aucun des utopistes dits classiques ne se retrouve dans son analyse. Il n'évoque Marx qu'en fin de parcours, alors que des auteurs plus mineurs comme Spenser, Zinzardorf ou Arndt sont considérés comme des classiques du genre utopique.

De la pensée de Mannheim, nous retenons que l'utopie est une idée de même qu'elle a un impact social. Aussi, qu'elle se veut totale et changeante avec les époques. Nous passons maintenant à notre troisième commentateur, Jean Servier, pour qui l'utopie se forge dans le conflit.

3^e commentateur : Jean Servier

« Une façon de nier la mort située, elle aussi, au bout du temps³¹ »

Un autre penseur important à avoir tenté de comprendre ce qu'est l'utopie est Jean Servier. Il nous faut mentionner que contrairement à Bouchard et Mannheim, Jean Servier est à notre sens très important pour comprendre la littérature sur l'utopie parce que son propos, plutôt que la force de ses thèses, fait référence à un courant de pensée concernant l'utopie. Ainsi, bien qu'il soit fréquemment présenté dans les bibliographies portant sur l'utopie, lui-même n'est pas un pilier de la pensée utopique. Néanmoins, nous traiterons son propos comme un classique du genre utopique car il reflète de manière fidèle une approche possible et fréquemment utilisée pour comprendre ce qu'est l'utopie.

³¹ J. SERVIER. *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967, p. 324.

Dans *Histoire et utopie*³², Servier pose une séparation entre la société traditionnelle et la société moderne. Ce qui caractérise la société traditionnelle c'est qu'elle est fondée de toute éternité; elle descend littéralement du mythe. Cette société traditionnelle vit à partir du passé le moment présent; elle est le calque du modèle de perfection céleste et en ce sens, elle est parfaite. Partant de ceci, le changement instaure le mal car il ne peut que signifier une régression pour la Cité parfaite. Les acquisitions nouvelles sont donc intégrées en fonction du passé, ou suivant la tradition. Comme le dit Servier : « Dans de telles sociétés, la vie humaine est un film reproduisant un scénario immuable avec des acteurs différents³³. »

Ce qu'il faut retenir de la société traditionnelle c'est que chaque élément est expliqué en fonction du tout; rien ne fait de sens s'il est pris en lui-même. Tout s'emboîte, tout se tient et se soutient dans le seul but de perpétuer ce modèle de perfection dans les âges à venir. Comme le dit Servier :

La cité traditionnelle ayant été construite sur le plan mythique de l'univers, sa pureté, c'est-à-dire sa fidélité au mythe, ne peut que s'altérer dans le temps malgré la répétition des rites de consécration. La société traditionnelle cherche à se rapprocher de la perfection des origines et à prolonger le moment primordial de sa fondation. Elle est ancrée désespérément dans le présent, tournée vers le passé en souvenir du temps où l'homme vivait à même l'Invisible, intégré à l'univers³⁴.

Par opposition à la cité traditionnelle, la cité antique ne se sent pas le fruit d'un désir divin. Elle ne vise pas à se reproduire indéfiniment dans le temps. Si l'on ne peut parler d'histoire pour la société traditionnelle puisqu'il n'y a que du temps qui passe, figé de toute éternité, il en va tout autrement pour la société antique. En effet, elle recherche le *mieux*, pour elle et pour l'humanité. Cette Cité antique sera fondée dans le temps, présent et passé, et

³² J. SERVIER. *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967, 378 pages.

³³ *Ibid.*, p. 15.

deviendra, avec le temps et les efforts des hommes, immortelle par opposition à l'éternité de la société traditionnelle.

Les civilisations traditionnelles vont s'écrouler, selon Servier, sous le choc de l'Occident qui trouve sa première manifestation dans la Cité antique. La pensée occidentale va naître quant à elle avec la marche d'Israël vers la Terre Promise et avec l'attente de la venue du Messie, que l'on appelle le millénarisme. Le millénarisme, qui est le cœur de l'histoire de l'Occident selon Servier, arrive avec la marche d'Israël qui apparaît comme étant porteuse d'un message apocalyptique du règne de Dieu sur terre « [e]t de la réunion des justes dans une cité parfaite à la fin des temps³⁵. » C'est la préparation à la venue de la Cité Céleste qui abolit la différence entre les hommes, faisant naître ce que Servier appelle l'esprit du millénarisme qui deviendra l'esprit de l'Occident. Avec cet esprit millénariste apparaîtra aussi le désir de révolution pour hâter la venue du Royaume par le sang des impurs, ainsi que l'affirmation de la puissance des élus réunis dans un même espoir : le Royaume à venir leur appartient.

C'est ainsi que le judaïsme et le christianisme, tout comme l'idéal de la Cité grecque antique ont donné à l'Occident le but à atteindre, soit un au-delà de l'individu; c'est la construction du Royaume à venir. Cette entreprise millénariste ne peut être atteinte que par les individus regroupés en société. Cet état de choses fait du paradis quelque chose de difficile à atteindre, et produit ce que Servier appelle *l'angoisse* qui est une angoisse face à l'avenir. L'angoisse serait ressentie par l'individu et par la société. De même, l'angoisse individuelle mêlée à l'angoisse au niveau de la société (ou d'une classe de celle-ci) ferait naître, dans l'esprit du millénarisme, le désir de

³⁴ J. SERVIER. *Histoire de l'utopie*, p. 13.

³⁵ J. SERVIER, *Histoire de l'utopie*, p. 20.

retour à une quelconque stabilité sociale comme le proposait les sociétés traditionnelles, ce que Servier va appeler *l'utopie*.

L'utopie est la réaction d'une classe sociale, la vision rassurante d'un avenir planifié, exprimant par les symboles classiques du rêve son désir profond de retrouver les structures rigides de la cité traditionnelle – la quiétude du sein maternel – où l'homme, délivré de son libre arbitre, s'emprisonne avec soulagement dans le réseau des correspondances cosmiques et des interdits³⁶.

Pour cet auteur, l'utopie n'incarne pas convenablement le désir ou la projection que l'homme se fait de la Terre Promise; l'utopie relève de l'angoisse, alors que la Terre Promise relève de l'espoir. L'utopie est une vision de ce qui devrait être entraînant une critique de ce qui est. Elle est née de l'échec de l'Occident à atteindre le Royaume et apparaît, dans l'histoire de l'Occident, lorsque les conflits semblent insolubles ou insoutenables. En ce sens, le rôle de l'utopie serait de proposer « [l]'image rassurante du conflit résolu³⁷. »

L'utopie est aussi vue comme la Cité de l'homme, indifférente à toute pensée religieuse puisqu'elle incarne la religion de l'homme. C'est en ce sens que Servier nous dit qu'elle « [e]st une vision rassurante d'un avenir ordonné par l'homme et se penchant sur les eaux primordiales du rêve³⁸. » L'utopie est rigide et se conforme au mythe tel que le voulait la société traditionnelle, à l'exception qu'elle se manifeste dans l'élan de l'esprit du millénarisme de l'Occident.

Elle est un rêve qui enlève la douleur de vivre et ce, toujours de la même façon dans l'histoire. Comme il le dit, « [e]lle est avant tout une volonté de

³⁶ *Ibid.*, p. 23.

³⁷ *Ibid.*, p. 24.

retour aux structures immuables d'une cité traditionnelle dont [les hommes] se veulent les maîtres éclairés, une cité se dressant par-delà les eaux troubles du rêve comme une île au bout de l'océan, comme la Cité de l'homme délivré de ses angoisses, au bout de la nuit³⁹. » Les utopies naissent du sentiment de dérégulation que l'homme jeté dans le monde⁴⁰ peut ressentir, livré à lui-même, « [n]'attendant rien d'une puissance supérieure à l'extérieur de laquelle il ne croit même plus⁴¹. »

L'utopie aura pour directive la « [d]escription de la Cité parfaite où sont investis du pouvoir ceux qui en sont dignes, en rupture avec l'ordre social ancien⁴². » Ainsi, « [l]'utopie [sera] une cité close, le Millénarisme une tempête [devant] laver l'humanité de ses péchés de par la volonté de Dieu et donner aux frères conjurés l'héritage des biens de la terre⁴³. »

La plus grande originalité de la pensée de Servier réside cependant dans la vision psychanalytique qu'il fait de l'angoisse millénariste. En effet, l'utopie arborera les traits protecteurs d'une mère pour la conscience collective d'une époque sujette à craquer devant le poids de l'Occident. Elle représente la femme pour Servier, qui aux allures maternelles, prend soin de l'homme. Comme il le dit, « [l]a ville est un symbole maternel⁴⁴. » De plus, « [j]ardins abondants, portes, îles, symétries rassurantes et sans mystère, on n'a pas besoin de sortir car elle résume le monde⁴⁵. » De même, protégée du mal par des lois, l'utopie veut retourner dans le temps à la société traditionnelle, soit avant la souillure originelle qui incarne l'état de nature originel et la naïveté dépendante de cette nature innocente.

³⁸ J. SERVIER, *Histoire de l'utopie*, p. 26.

³⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁰ Au sens où Heidegger l'entend; c'est Servier qui souligne à la page 26.

⁴¹ J. SERVIER, *op. cit.*, p. 26.

⁴² *Ibid.*, p. 317.

⁴³ J. SERVIER, *Histoire de l'utopie*, p. 357.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 325.

⁴⁵ J. SERVIER, *loc. cit.*

Dans toutes les utopies, on retrouve des règles qui rappellent la vision que l'enfant se fait du monde. Comme la relation de l'enfant pour sa mère, l'adultère est puni et le mariage nié comme une tentative de possession vaine de l'amour-propre. La sexualité est contrôlée. Pas seulement la mère, mais dans l'utopie la femme aussi est idéalisée en cité, « [à] la fois Mère et vierge, libérée de l'homme⁴⁶. » Les repas des individus sont pris en commun comme pour renouer avec la mère-cité; le travail est réduit au maximum et les biens sont communs. Ainsi :

À l'héritage des biens fonciers par droit d'aînesse, signe de la volonté arbitraire du père, l'utopie oppose le communisme : une purification parce qu'il implique l'abandon des biens de ce monde, une renaissance parce que l'individu disparaît dans la société. Il s'agit moins alors d'une application de la morale évangélique que d'une nouvelle expropriation du père, seigneur de la Terre mère⁴⁷, et incarnation de l'[O]ccident.

De surcroît, « [l]'or est considéré dans toutes les utopies comme le symbole de toute souillure et retrouve sa valeur ambivalente d'excrément et de sperme, à la fois moyen de communication avec la mère et symbole de la puissance du père⁴⁸. »

Commentaire

La force du propos de Servier est qu'il ancre l'utopie dans une tension qui s'étoffe en opposition, Occident et cité traditionnelle ou angoisse et réconfort, justifiant par le fait même son existence. Autrement dit, c'est parce qu'il y a une angoisse en Occident que les deux pôles deviennent des faits, que l'utopie devient une nécessité. Cependant, nous pouvons remettre en cause une partie de cette dernière observation par ce simple commentaire : si

⁴⁶ J. SERVIER, *op. cit.*, p. 333.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 336.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 338.

l'âge d'or qu'est la société traditionnelle était un tel paradis, comment se fait-il que l'homme n'y soit pas resté? Tout se passe donc au plan d'une projection représentative.

La société traditionnelle convenait parfaitement aux volontés de Dieu (ou des Dieux). Aussi, cette propension millénariste trouva, il faut le souligner, son apaisement voire son aboutissement dans quelques grandes réalisations utopiques que nous montre l'histoire. Je rappelle encore l'exemple des pères jésuites du Paraguay qui, au bout de 150 années d'existence se virent forcés d'abandonner leur utopie pour un retour dans la grande marche de l'Occident. Ne pouvait-on pas y voir, à l'époque, l'achèvement du millénarisme? D'ailleurs, peut-on penser que la différence serait perceptible pour l'individu et le citoyen entre le Royaume, construction finale du millénarisme, et l'utopie ou la cité traditionnelle, une fois survenue la fin de l'Histoire? Seule une conscience parvenue à ce stade, peut-être, pourrait répondre.

Poser l'utopie dans la démarche de l'Occident en regard d'une opposition paraît tout à fait justifiable pour légitimer son existence. L'utopie est une création de l'esprit humain qui répond à un besoin; elle émerge dans les périodes troubles de l'Histoire, ce qui nous laisse croire qu'elle trouve son déterminant dans un quelconque conflit affectant singulièrement l'homme. Acceptons donc provisoirement qu'elle répond à un besoin qui se situe historiquement pour l'homme dans un moment de crise.

Une dernière remarque avant d'aller plus loin: il me paraît abusif et réducteur de confiner l'utopie aux traits d'une mère protectrice. Avec une emprise historique réelle comme nous le soulignait Mannheim et comme l'histoire le révèle, il m'apparaît problématique que l'utopie ne soit qu'une expression maternelle vouée à disparaître par l'avènement du Royaume, symbole du père constructeur tout-puissant. La société, les institutions, les

idées et aspirations d'un monde meilleur sont-elles sexuées à ce point? À certaines époques peut-être, mais aujourd'hui? Il semble que les formes et les symboles véhiculés par une utopie suivent ou sont teintés du bagage des individus qui les écrivent ou les expriment. Or, associer la construction ou le mouvement au pôle masculin et la fixité au pôle féminin semble plutôt dépassé.

Pour résumer ce que nous retenons comme bases conceptuelles de l'utopie chez Servier, disons simplement que l'utopie naît d'un conflit dans l'Histoire. Nous découvrirons avec Frédéric Rouvillois que l'utopie se présente dans une visée de perfection, qu'elle s'inscrit dans la nature de l'homme, et qu'elle opère d'une dimension sociale.

4^e commentateur : Frédéric Rouvillois

« Que m'importerait, au fond, un enfer (ou un éden) où je serais sûr de ne jamais entrer⁴⁹ ? »

Plus près de nous, Frédéric Rouvillois dans son livre *L'utopie*⁵⁰ posait le problème d'une façon différente et complémentaire à ce qui a été dit chez Mannheim et Servier. Préalablement à l'exposition de ses thèses, disons que Rouvillois se présentera à nous comme Servier, c'est-à-dire non pas comme un classique en soi, mais comme un penseur qui tient un propos utile dans la manière de concevoir l'utopie.

Pour cet auteur l'essentiel de l'utopie réside dans son contenu et non pas dans sa forme, c'est-à-dire dans « l'idée de perfection ayant pour objet

⁴⁹ F. ROUVILLOIS. *L'utopie*, Paris, Flammarion, 1998, p. 20.

⁵⁰ F. ROUVILLOIS. *L'utopie*, Paris, Flammarion, 1998, 251 pages.

premier la Cité⁵¹ », idée bâtie sur l'agir humain. L'essentiel lorsqu'on parle d'utopie c'est :

[...] l'ensemble qui importe : à la fois le *résultat*, la perfection politique, et le *moyen*, l'effort constructif de l'homme, unique artisan de son propre accomplissement. Dissociés, ces éléments relèvent de perspectives et de traditions autonomes, étrangères à notre propos; combinés, en revanche, ils constituent l'essence même de l'utopie, ce qui fait son originalité en même temps que son importance dans l'histoire de la pensée occidentale⁵².

Donc, à la fois le résultat dans la perfection politique et l'effort de l'homme pour y arriver.

L'élément central de la pensée utopique pour Rouvillois c'est le critère de perfection, et non pas le côté révolutionnaire aboutissant au communisme comme pouvait le penser Mannheim. La perfection est vue de manière souple et relative à la pensée de chaque utopiste. Peu importe si la perfection n'est pas objective; pour les utopistes, c'est sa recherche (ou l'obsession qu'on en a) qui compte. Comme il l'écrit : « [p]eu importe que les utopistes aient chacun leur propre idée de la perfection politique : le point significatif, et ce qui les réunit par-delà leurs divergences, c'est qu'ils conçoivent tous des systèmes où elle est réalisée, et où elle l'est par l'homme, pour son propre avantage⁵³. » Les contre-utopies renforcent selon lui l'idée de perfection poursuivie par les utopistes; pensons à Huxley, Orwell ou Zamiatine qui montrent que la perfection n'est pas un excès de perfection.

Il faut, pour faire un pas de plus dans sa pensée de l'utopie, comprendre pourquoi les utopistes visent la perfection. Pour eux, s'il faut constamment

⁵¹ *Ibid.*, p. 17.

⁵² F. ROUVILLOIS, *L'utopie*, p. 17.

⁵³ F. ROUVILLOIS, *L'utopie*, p. 18.

viser la perfection c'est qu'elle n'est pas effective dans le monde de l'homme en ce moment, et ceci trouve sa raison lorsque l'on regarde dans la « nature » de l'homme. Selon Rouvillois, tout utopiste prend pour acquis que l'homme est mauvais dans son fond et qu'il est un être de passion et d'égoïsme. En effet, cette nature n'est pas bonne sinon il serait resté à l'état original, c'est-à-dire dans la nature.

Or, ce mal issu de la nature de l'homme n'est pas irrémédiable; ce qui crée cet état mauvais c'est qu'en nature l'homme ne trouve pas de quoi se satisfaire totalement. Et puisque le bonheur ne peut se trouver dans un état naturel où l'homme serait entièrement livré à lui-même, il doit se trouver dans l'organisation de la vie sociale. Ainsi, il va tenter de remédier au mal de l'égoïsme humain par l'éducation et le travail. Cependant, ceux-ci se devront d'être permanents (pour remplacer la nature) et devront par conséquent s'imposer au quotidien.

Autrement dit, le mal issu de la nature humaine peut être vaincu car l'homme peut se placer par-dessus cette nature et la dominer; la sienne comme celle qui l'entoure. Comme Rouvillois le dit : « [à] chaque fois il s'agit, pour l'utopie, moins de nier la nature, que de la plier, de la remodeler à l'envie, pour la plus grande gloire de l'homme-Dieu⁵⁴. » Donc, travail de l'homme sur l'homme par l'éducation, mais aussi travail de l'homme sur la nature pour se donner les moyens de parvenir à une cité parfaite.

Ajoutons que dans la pensée de Rouvillois, toutes les utopies perçoivent le temps comme étant linéaire, au sens de non-cyclique, de non-décadent, car c'est le travail qui mène à l'utopie et la maintient. De plus, le bonheur utopique implique une histoire faible car le temps est dominé par la raison

⁵⁴ *Ibid.*, p. 25.

qui vise à créer la Cité parfaite. Le temps est complètement mécanisé, ce qui implique peu d'événements notoires, et donc peu ou pas d'histoire. Bref, contrôler l'homme, ses écarts, ses pulsions, ses envies, pour pouvoir l'orienter dans un temps plat et rectiligne ayant pour but la création de la Cité parfaite, voilà la visée utopique. L'utopie incarne la plus forte emprise de l'homme sur la nature qu'est la sienne, et tout comme le temps, elle se voudra mécanisée pour atteindre sans faute la perfection, Némésis de cette nature humaine. L'utopie est perfection.

Ce faisant, on comprend une utopie en tant qu'œuvre littéraire par la similarité de plusieurs éléments communs. Le premier, que Servier notait aussi, c'est l'insularité. Se séparer du reste du monde vise principalement à se protéger de « l'environnement extérieur » qui pourrait dérégler la machine. De même, en s'isolant du monde, l'utopie vise à triompher définitivement du hasard qui ne peut être contrôlé. Comme le dit Rouvillois : « [a]ucun jeu dans les rouages, nul grain de sable perturbateur : la machine parfaite est indéréglable, manifestant la victoire de son créateur et l'avènement du règne de la *nécessité*⁵⁵. »

Un second élément récurrent lorsque l'on parle d'utopie c'est la question de l'égalité. En effet, elle s'élève contre la propriété privée qui est une force contre la volonté rationnelle d'un groupe de vouloir vaincre la nature (et l'égoïsme). L'égalité a pour fonction politique de pacifier et de régler la misère; elle vise la paix et la stabilité sociale. L'on remarquera que même les utopies non-égalitaires ont pour but la paix et la stabilité sociale, renforçant l'idée d'un partage ou d'une distribution. De plus, égalité veut dire en utopie fusion du « je » et du « tu » dans le grand « nous » qu'est la Cité. Le « je » individuel devient le « je » citoyen en se joignant au « tu » qui est aussi un

⁵⁵ *Ibid.*, p. 29.

citoyen et mon égal, formant ainsi le « nous » social de la communauté utopique.

Les lois sont un troisième élément présenté par Rouvillois. Comme il le dit : « [o]béissant à des lois intangibles, impersonnelles, ne laissant rien au hasard, l'utopie continue de ressembler à une mécanique qu'aurait réglée, pour toujours, un ingénieur de génie⁵⁶. » Les lois apparaissent ici comme étant au-dessus de l'homme et l'organisent, le sanctionnent. Elles sont ainsi immuables et fixes. La loi est impersonnelle en ce sens qu'elle s'adresse à tous, même au fondateur de l'utopie. Ainsi, disparaît le chef en utopie; il n'y a que la loi, la machine sociale devenant juge et législateur. La loi renforce l'idée d'éliminer le hasard car elle veut tout régler, même l'intention et l'anodin. Refaire l'Éden, tel est l'enjeu de l'utopie où Adam est le groupe humain en entier et où l'utopie a les attributs de Dieu.

Pour Rouvillois, l'utopie est l'expression idéologique la plus avancée de la modernité. D'ailleurs, elle est « l'administration des choses », tâche qui n'est plus celle de l'État. Si elle est révolutionnaire, elle n'est pas libératrice. Elle anticipe, mais jongle mal avec l'égalité et la liberté pour les ajuster. Cette liberté telle que pensée par les utopistes peut être de deux ordres; ou bien une liberté infirme où l'État choisit les noms, les couleurs des vêtements et organise tout, ou bien une liberté prédéterminée par une éducation adéquate qui vise à transformer l'âme de l'homme pour que ses valeurs et désirs soient conformes au bonheur prescrit. L'on est libre, en utopie, en tant que citoyen mais pas en tant que personne; la liberté est le privilège du « Nous ».

Bref, l'île des utopies est le modèle réduit de l'utopie conçue par son auteur, qui se veut, en tant qu'expression de la perfection, planétaire; elle ne peut supporter la menace extérieure et c'est pourquoi elle se veut totalisante.

⁵⁶ F. ROUVILLOIS, *L'utopie*, p. 30.

« L'utopie est le mauvais génie de la modernité[...]»⁵⁷ » car elle tourne au cauchemar lorsque poussée au bout de sa logique comme le démontrent les contre-utopies. Il ajoute « [qu'] au-delà même de la raison d'État, l'utopie accepte de recourir, au nom de la perfection qu'elle instaure, à ce que seront les ultimes ressources des totalitarismes contemporains⁵⁸. »

Commentaire

On retiendra comme bases conceptuelles de l'utopie dans la pensée de Rouvillois trois éléments fondamentaux. D'abord, la perfection comme visée et action dans l'acte de créer. Deuxièmement, le fait que la nécessité de l'utopie s'inscrit dans la nature de l'homme voulant à tout prix se satisfaire du monde qui l'entoure. Enfin, pour combler cette insatisfaction, qu'il lui faille se regrouper socialement. La réalisation de l'utopie se pose comme une nécessité quasi ontologique où les formes sociales que prendra l'utopie dans l'histoire sont similaires les unes aux autres.

Un des problèmes majeurs soulevés par la pensée de Rouvillois, c'est que l'utopie pêche par excès. D'autres commentateurs soulignent cet aspect en le pointant du doigt : son caractère totalitaire. Pour ma part, je questionne son approche sur la conception de la nature dite « mauvaise » de l'homme. Nous avons précédemment et provisoirement accepté que l'utopie a un impact sur le monde par la pensée de Mannheim, et qu'elle devait surgir d'une opposition dans la pensée de Servier. Aussi, qu'elle émerge en période trouble.

Que Rouvillois pose l'utopie dans un mal ontologique m'apparaît sensé, mais avec l'ajustement suivant : l'utopie doit être vue comme une fin et non

⁵⁷ F. ROUVILLOIS, *L'utopie*, p. 43.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 42.

comme un moyen de pallier à ce mal; l'utopie est *la* fin du mal pour l'utopiste. Prendre l'utopie pour un moyen nous suggère que le mal ontologique peut se résoudre autrement que par l'utopie. De plus, il oublie un critère fondamental dans l'élaboration d'une utopie : la dimension de l'utopiste comme être singulier qui conçoit une utopie. C'est à partir de ce critère seulement que l'on peut comprendre la pluralité et l'éclectisme des œuvres utopiques tel que Bouchard nous les présentait, si nous les replaçons dans leur contexte historique et social.

Néanmoins, les conceptions de Rouvillois procurent un certain éclairage. D'abord, parce que l'utopie trouve ses racines *dans* l'homme, au niveau de sa propre conception. Si je crois qu'il faut préciser sa conception du mal ontologique, je trouve intéressant de voir que l'utopie puise aux racines de l'homme, qu'elle participe comme moyen à sa « réalisation ontologique ». Un autre point intéressant, et qui je crois peut s'agencer à merveille avec le premier, c'est le critère de perfection. En effet, toutes les utopies, de Platon à Jardin, se veulent, en tant qu'œuvres ou en tant qu'élan, l'expression de la perfection, celle qui est rationnellement perçue par l'utopiste.

Il semble plutôt que l'utopie se construit sur un mal ontologique à dépasser vers une forme de perfection, laquelle est inévitable et définitive pour l'utopiste. De plus, ce mal, qui est un constat d'imperfection quant à la nature propre de l'homme, s'élabore à partir d'une faculté propre à l'homme : la Raison. Plus encore, dans la pensée utopique l'imperfection humaine est ontologique car elle est le propre d'un critère définitoire de l'homme, la Raison, qui constate une imperfection en lui-même en raison de son second point définitoire : la Passion. Ainsi, serait utopique la construction ou l'idée d'une construction sociale à l'échelle de l'homme qui partirait d'un constat ontologique : les passions sont imparfaites parce qu'elles procurent la souffrance, et la Raison peut pallier à cette imperfection.

Conclusion

Avant d'aller plus loin, résumons ce qui vient d'être fait jusqu'à présent. Nous nous rappelons que nous cherchions des bases conceptuelles pour nous former une définition de l'utopie qui tienne compte à la fois de la diversité des commentaires qui traitent de l'utopie tout en nous en donnant une définition claire et sans équivoque.

Certes, il y a bien d'autres commentateurs, comme nous l'évoquions dans la section sur Guy Bouchard. Mais, nous croyons que ce choix de commentateurs devrait suffire d'une part à nous montrer quelques-unes des bases conceptuelles les plus admises dans le domaine de l'utopie, de même qu'à nous montrer la polysémie des sens qui lui sont attribuables d'autre part.

Ainsi, par la pensée de Mannheim, nous retenons de l'utopie qu'elle a une dimension et un impact social, de même qu'elle se veut totale et changeante selon l'époque. Avec Servier, c'est la dimension du conflit comme base nécessaire d'existence historique qui s'est mise en place. Enfin, Rouvillois nous montrait que l'utopie avait des visées de perfection. De même, qu'elle avait une dimension sociale indéniable et qu'elle s'inscrit dans la nature de l'homme.

Malgré les points pertinents que nous venons de faire ressortir de l'analyse que nous avons présentée, il ne faut pas oublier qu'aucun de ces auteurs ne nous est apparu suffisant à lui seul pour fonder l'utopie. En effet, chacun peut sembler manquer ce que les autres ont découvert.

C'est pourquoi il nous faut pousser davantage notre investigation, non pas que nous ayons besoin de trouver notre définition chez un auteur, mais seulement que nous avons besoin de matière pour pouvoir penser. Parce

qu'au fond, très peu de choses rassemblent les auteurs d'utopies; en ce sens, même si nous voulions nous faire notre propre définition de l'utopie à partir des conceptions qu'ils nous ont présentées, notre définition serait bien pauvre et sans cohésion.

C'est pourquoi nous allons nous aventurer vers un auteur peu connu de la littérature sur l'utopie; nous y découvrirons qu'il est possible, de par son analyse, d'intégrer ce que nous acceptons des conceptions des auteurs classiques d'une part, mais également qu'il nous fournisse des critères spécifiques tant de l'élaboration d'une utopie que de la dimension socio-politique, littéraire et personnelle de l'utopie. C'est au terme de la présentation, de l'analyse et de la critique des thèses de cet auteur du nom de Gilles Lapouge, qu'il nous sera permis de nous prononcer pour forger notre propre définition de l'utopie.

CHAPITRE DEUXIÈME : *Les thèses de Gilles Lapouge*

« Le malheur est que l'histoire et l'utopie ne se fréquentent guère »

- Lapouge

Notre deuxième chapitre sera exclusivement consacré à l'élaboration de la définition de l'utopie. Dans le premier chapitre, nous avons découvert que l'utopie est un champ de pensées qui peut être parcouru en plusieurs sens; c'est pourquoi l'objet que nous poursuivrons dans ce présent chapitre sera d'établir les bases spécifiques de l'utopie pour pouvoir par la suite en faire une analyse philosophique et tracer notre définition de l'utopie.

Pour arriver à nos fins, nous allons avoir recours aux thèses de Gilles Lapouge car, et c'est ce que nous tenterons de montrer tout au long de notre travail, ses thèses originales nous permettent de comprendre et d'actualiser une réflexion sur l'utopie tout en nous fournissant des critères définis, des normes conceptuelles et des références historiques pour appuyer ses dires.

Nous allons parcourir son propos en présentant successivement les grandes balises conceptuelles qu'il emploie, soit la bipolarité, le concept d'Histoire, les critères de l'utopie, les styles d'utopies, et l'utopie réelle. Comme ce fut le cas dans le chapitre premier, la présentation du propos de Lapouge sera suivie d'un commentaire critique.

Introduction et mise en contexte

Commentateur de l'utopie au style d'écriture libre et parfois désordonné, Gilles Lapouge nous propose dans *Utopie et civilisation*⁵⁹ et dans *Le singe de*

⁵⁹ G. LAPOUGE. *Utopie et civilisation*, Paris, 1973, éditions Weber, 251 pages.

*la montre*⁶⁰ une vision de l'utopie qui sort du commun. Journaliste et écrivain, Gilles Lapouge est né dans les Basses-Alpes et passera une partie de sa jeunesse en Algérie, à Dellys et Oran. Il commence sa carrière de journaliste au Brésil pour le journal *O Estado de Sao-Paulo* dont il restera le correspondant pour l'Europe jusqu'en 1992 après son retour en France en 1958. Il fréquentera longtemps les rédactions de *Combat*, du *Monde* et du *Figaro littéraire* et collaborera à l'émission de Bernard Pivot, *Ouvrez les guillemets*. Outre la télévision et la presse magazine comme *La Quinzaine littéraire*, il exercera aussi à la radio. Gilles Lapouge est, par ailleurs, l'auteur de quelques romans et de nombreux essais, dont deux sur l'utopie, que nous utiliserons pour exposer ses thèses.

Des précisions sur l'utopie sont clairement exposées par Servier qui insiste sur le sens que More donne volontairement aux « noms » que l'on retrouve en Utopie, sens qui suivra toute la littérature entourant l'utopie et dont Lapouge tente de se distancier. En regardant l'étymologie des mots, Servier tend à faire ressortir l'espèce de pessimisme de More, que ce dernier met en scène à la toute fin de son texte, en particulier son « [...] je le souhaite plus que je ne l'espère⁶¹. » De fait, Utopia veut dire *nulle part*; Amaurote est la *ville brouillard*; Anhydris, le fleuve qui traverse la capitale est *le fleuve sans eau*; Adénus, le prince des pays voisins de l'Utopie est *le prince sans peuple*; de même, ses sujets, les Alaopolites sont les *citoyens sans Cité*. Suivant l'étymologie et le propos de More, l'utopie se voudrait non-réelle ou non-effective, ce que nous avons tenté de faire ressortir précédemment. Voyons maintenant comment Gilles Lapouge situe l'utopie.

La bipolarité

Disons tout d'abord que les théories de Lapouge reposent sur le constat d'une dichotomie fondamentale dans la compréhension de l'homme et de son

⁶⁰ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, Paris, 1982, Flammarion, 238 pages.

monde : l'homme est raisonnable et passionnel. D'abord fondée sur un constat social, cette dichotomie l'amène ensuite sur les chemins de l'ontologie. Selon lui, l'homme est partagé entre ses *passions* d'une part, instables et changeantes, et la *raison* d'autre part qui vise la stabilité et l'universalité. Et c'est sur la base de ces deux composantes, aux multiples visages et définitions, qu'il aborde l'utopie.

D'abord et avant tout, dans sa conception, l'homme est un animal social qui s'organise en clan, puis en société, pour former des États. Au grand dam de celui-ci, les États qu'il érige sont chaotiques. La responsable de ce chaos, c'est la *passion* et il ne tient qu'à l'homme d'y remédier par la *raison*. Voici donc, en un mot, le grand rêve utopique selon Lapouge : injecter une dose massive de *raison* dans le monde pour que cessent toutes les *passions* et le chaos qui s'y rattache.

Lapouge pose ces deux concepts, raison et passion, sans toutefois les définir de façon exhaustive. Pour lui, sera dit « passionnel » tout ce qui est mouvant, éphémère, temporel, fini. La passion échappe à toute ordonnance, à tout plan. Elle est irréelle et se présente comme un élan. Son opposée, la raison, est ordonnée, stable et pure. La prétention du propos de Lapouge c'est que par ces catégories, qui se révèlent être des catégories formelles, nous pouvons comprendre le jeu de forces en action dans le monde dont il est possible d'observer les manifestations. À la fois philosophique et sociologique, sa vision de l'utopie nous permet de dépasser l'utopie littéraire pour faire une analyse sociale et de tirer de grands traits sur la raison inhérente aux comportements sociaux. Raison et passion forment les axiales x et y de son diagramme cartésien pour décrypter l'utopie et son impact dans les sociétés réelles. Comme il le dit :

[j]e m'intéresse dans [m]es textes moins à l'utopie qu'aux sociétés réelles. L'utopie me sert à peine d'instrument pour démonter certaines pièces de nos villes, pour en illuminer d'indicibles carrefours ou les

⁶¹ T .MORE. *Utopie*, Éditions sociales, Paris, 1976, p. 201.

soutes, j'ai donc voulu tailler mon outil dans le métal le plus dur, et qu'il ait une vivacité(*sic*) de diamant⁶².

En fait, Lapouge soutient que ses catégories, raison et passion, se reflètent dans le monde. Il ira jusqu'à dire qu'elles s'opposent, bien que la limite qui les sépare ne soit pas clairement définie. Malgré tout, Lapouge croit à un dialogue entre raison et passion, qui, lorsqu'il est élevé au stade de société, met en scène l'utopie et l'Histoire⁶³, concepts que nous aurons à définir plus loin. Ainsi, sa position est que par un dialogue entre l'utopie et l'Histoire nous arriverons à mieux cerner la société dans laquelle nous vivons. Comme il le dit :

Peut-être, en tendant bien l'oreille aurons-nous la surprise de capter les [murmures] de ce dialogue à la fois interdit, absurde et sans commun langage : aux sociétés réelles l'utopie n'est-elle pas ce qu'est au parfum ou aux couleurs d'une rose la « rose absente de tout bouquet » de Mallarmé, et cette rose absente ne parle-t-elle pas de toutes roses, de tout ce que taisent les roses? [...] Pour ces raisons, on aimerait changer l'utopie de lieu – on voudrait transporter la plage imaginaire qu'elle emplit dans le territoire où souffle l'histoire, soumettre l'histoire aux questions, simples et saugrenues à la fois, que pose l'utopie⁶⁴.

Lapouge examine ce qu'est une utopie dans le but de comprendre la société actuelle. En ce sens, ses visées sont davantage sociologiques que philosophiques. Or, comme il l'annonce, pour faire son analyse sociologique il aura préalablement besoin de se forger des concepts qui eux sont intéressants pour notre analyse philosophique de l'utopie. Ce sont ces concepts, que sont la raison et la passion, que nous allons circonscrire.

Bien que raison et passion font office de nomenclature universelle pour englober l'essentiel de l'homme et de ses actes dans la théorie de notre auteur, les formes sociales qu'elles vont revêtir sont longuement décrites et définies. À ce propos, Lapouge réagit de façon similaire à ce que nous

⁶² G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 25.

⁶³ La lettre majuscule sera employée pour accentuer la distinction entre l'histoire comme discipline et l'Histoire comme concept opposé à l'utopie.

⁶⁴ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 26.

observations dans le chapitre précédent, à savoir que « [...] l'utopie est devenue, au rebours de sa vocation, une auberge espagnole dans laquelle chacun déballe son manger, je dis ce que je crois que ses créateurs entendaient qu'on y mangeât⁶⁵ » (*sic*). Ceci dit, circonscrivons nos concepts.

Histoire et utopie

Il faut comprendre que si l'homme est à la fois être de raison et de passion, le monde qu'il se construit, la société, l'est tout autant. La particularité de la pensée utopique pour Lapouge c'est que l'utopiste voit dans la société qui l'entoure l'œuvre de la passion, et que c'est pour lui inacceptable. En effet, tout utopiste croit que l'homme est d'abord rationnel, voire même que la rationalité est *le* critère unique qui définit l'homme.

Ainsi, puisque sa nature est d'être raisonnable, comment se fait-il qu'il y ait des meurtres, viols, massacres autour de lui? L'utopiste utilise un mot pour désigner la société des passions : c'est l'Histoire. Toute la pensée utopique tourne autour du fait que la société réelle et le monde sont les produits des passions, du chaos, du hasard, bref sont des constructions imparfaites qu'il faut corriger. Et c'est possible, par la raison qui prend, aux dimensions de la société, la forme de l'utopie. Comme nous l'évoquions précédemment, l'utopie c'est cette entreprise qui tente de mettre un terme définitif par la raison aux afflictions portées par les passions, aussi bien au niveau social qu'au niveau de l'ontologie.

⁶⁵ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 25.

Une question surgit alors : qu'est-ce qui fait dire aux utopistes que le monde est issu des passions plutôt que de la raison ou d'un mélange des deux?

Lapouge répond :

[i]ci les événements sont absurdes et les lendemains imprévisibles. Ils nous surprennent incessamment. On ne peut leur faire confiance. Ils se chevauchent, s'annulent, se contredisent. La nature sublunaire est régentée par le hasard, la liberté ou bien des lois si cachées, si nombreuses et si contraires qu'on échoue à en dévider l'écheveau⁶⁶.

La position de notre auteur est que le monde dans lequel nous vivons, ce qu'il nomme la nature sublunaire, est chaotique, sans ordre. Contrairement à l'utopie, l'Histoire n'est pas le résultat d'un choix que nous aurions fait. Elle est notre compagne puisque nous la fréquentons depuis notre naissance.

Lapouge en parle en ces termes :

Vomissures et assassinats, pestes, famines et désinvolture, voilà les ingrédients dont elle s'engraisse et s'il est vrai qu'elle est incessante résurrection et dévoilement de l'être des sociétés et de l'être de l'homme, elle fonde ses résurrections sur le meurtre et ses cloches ne sonnent que le glas.

Certes, des lumières luxueuses crépitent aussi sur ses crêtes, elle distribue la gloire et le bonheur, la beauté ou le partage, des noces, des bonheurs et des générosités mais elle discerne à peine le bien du mal, elle fait tourner les grandes roues de sa loterie et délivre ses cadeaux, chatoyants ou sordides, dans la même indifférence⁶⁷.

Bref, l'Histoire échappe à l'homme; son développement relève du hasard, et aucun « destin », aucune loi ou toute autre forme de détermination ne serait perceptible dans son déroulement.

Quant à elle, l'utopie se manifeste pour la première fois sous une forme déguisée, en Grèce, avec Hippodamos de Milet, urbaniste qui traça la première ville en damier. Précisons que pour Lapouge, l'utopie commence dans la pensée grecque, avec Hippodamos notamment, et trouve en Platon sa première ébauche littéraire. Avant More, toute utopie est influencée par la

⁶⁶ G. LAPOUGE. *Utopie et civilisation*, p. 17.

pensée grecque. Puis arrive More qui marque une distance avec *La République* platonicienne pour proposer un nouveau modèle littéraire. En réalité, More ne se séparera pas beaucoup de Platon et de la pensée grecque, mais *l'Utopie* marque la naissance d'un nouveau genre littéraire dont vont s'inspirer les utopistes postérieurs à More. En un sens, la rupture opérée par More est la création d'un nouveau genre.

Pour revenir à Hippodamos de Milet et à la ville en damier qu'il trace, cette organisation sociale aux allures simplistes s'avère être selon Lapouge une manifestation utopique puisque la raison s'incruste dans le monde, l'organise, et surtout change sa « composition » naturelle et chaotique en ordre. En utopie,

[n]ous aboutissons alors à une conclusion déconcertante [...] : le triomphe de l'organisation sur l'organique, de la culture sur la nature, de la raison sur la démence – plus précisément la fusion de l'organique et de l'organisation – [et ce constat] nous l'observons seulement aux deux frontières du vivant : d'un côté chez les insectes, de l'autre chez l'homme artificiel qu'est l'utopien⁶⁸.

Nous disions que ce qui fait la spécificité des utopistes c'est qu'ils fondent l'homme sur la raison au détriment de la passion. Nous disions également que l'utopie faisait de l'ontologie. De fait, l'utopie est ontologique parce qu'elle détermine la nature de l'homme - raisonnable, mais aussi parce qu'elle s'imisce dans le monde, non seulement pour ordonner, mais pour le redéfinir dans son être même. Lapouge affirme que :

[...] quand les utopistes invoquent la nature, ils songent à d'autres domaines. La nature, dans ces têtes mathématiques, se présente comme parfaite, inaltérable et incorruptible. Impassible, glaciale, elle ignore la mort, la décrépitude. Sa perfection est celle des équations. Aucun rapport avec le spectacle que le monde offre. Si, pourtant, dans le règne des choses visibles, on s'efforce d'en découvrir un modèle, c'est vers les profondeurs du ciel qu'il faut se tourner.

Le cosmos, voilà une nature convenable. Le mot grec signifie « arrangement ». Aux yeux d'un utopiste conséquent [comme

⁶⁷ G. LAPOUGE, *Le singe de la montre*, p. 134.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 137.

Hippodamos], il possède tous les mérites : il ignore l'usure. Il est austère et discipliné. Son imagination est nulle⁶⁹ et jamais il ne surprendra par quelque facétie. La mort glisse sur lui comme la sénescence. Ses configurations se reproduisent sans changement à travers les siècles. Sa loi est l'identité et, vertu suprême, sa transparence est totale. Il ne recèle ni mystère, ni liberté, ni pénombre. Il a l'éclat, l'évidence et la sérénité des nombres. Si les hommes étaient des cheminements d'astres, la tâche des utopistes serait bien simplifiée, et comment les sociétés quitteraient-elles jamais le droit chemin, comment se dégraderaient-elles⁷⁰[?]

Telle est l'ambition de l'utopie : transformer l'homme pour qu'il devienne, à l'image du cosmos pour les grecs, l'incarnation de la perfection. C'est ainsi que nous glissons volontairement dans notre analyse vers une concordance entre nature humaine et nature au sens de monde. Pour comprendre la pensée utopique, il faut voir que l'homme est abordé comme un être qui vit dans le monde. Pas seulement comme un animal social, mais plutôt essentiellement comme un animal. Or, possédant la raison, l'homme pourra s'élever au-dessus des autres êtres vivants et vivre dans une société qui répond à la plus grande manifestation de son être : c'est l'utopie, « impassible, glaciale, et ignorant la mort et la décrépitude ». De ce fait, c'est le chaos de la passion qui pousse l'être à se réfugier dans la raison, non pas comme un rempart, mais comme un dépassement.

Lorsque Lapouge évoque le cosmos des utopistes, il présente une réalisation de la raison, ou pour le dire autrement il présente le désir de rationalité arrivé à son apothéose dans un modèle social. Et ce modèle social, c'est la passion apaisée par une rationalité dépassant l'homme et recréant le monde. Telle est, dans la conception utopique, la planche de salut de l'homme confronté aux passions : le désir de rationalité qui s'éteint en se réalisant comme rationalité pure comme semble l'incarner le cosmos chez les Grecs.

⁶⁹ Cette simple remarque nous sert à réaffirmer notre position concernant les conceptions de Bouchard. L'on se souvient que Bouchard prônait l'imaginaire comme concept définitoire de l'utopie. Avec Lapouge, il nous apparaît clairement que l'utopie est plus que de l'imaginaire ou de la fiction, c'est-à-dire qu'elle est une construction rationnelle.

S'il y a pour les utopistes une adéquation entre le monde et le chaos, une même adéquation doit être observée entre le cosmos et la perfection. Les utopistes soutiennent que le monde sublunaire, c'est-à-dire le monde dans lequel nous vivons, est régenté par le hasard alors que le cosmos est l'image de la perfection. Ainsi, pour les utopistes grecs :

Le soleil, la lune, les étoiles, tout est sphères, et quelle chance, ces sphères ou bien sont fixes, ou bien se baladent le long de cercles enchantés qui s'articulent les uns les autres. L'harmonie est au ciel. Point de lignes droites. Tout se reploie et tout, sur soi-même, revient. [...] Chaque astre tourne, comme l'effigie d'un manège et repasse, ainsi que l'explique Lévi-Strauss à l'occasion de l'énergie mécanique, par les mêmes lieux, les mêmes phases, le long du même circuit – au point que le mouvement ne s'accomplit que pour s'abolir, comme l'horloge plus tard charmera l'heure pour l'immoler⁷¹.

Chez les Grecs, le mouvement des astres apparaît comme étant parfaitement circulaire. L'utopie qui s'en inspire exprime en ce sens le comble du mouvement parce qu'il se réduit à l'immobilité. On comprend ainsi l'enthousiasme des utopistes qui ne voient sur terre que des guerres et des surprises, des montagnes inégales, « des mers découpées à l'aveuglette, des hommes ivres et frénétiques, des déraisonnables, bref un grouillement de poubelle. Au contraire, dans le ciel, tout est convenable, il n'y a ni guerres, ni injustices, et rien, jamais, ne se détraque⁷² ».

Le cosmos va cependant perdre de son prestige au profit de la science avec Nicolas de Cuse, Giordano Bruno et les télescopes. Il faudra donc aux utopistes un nouveau modèle – l'horloge – dont nous parlerons plus loin. Ceci dit, le cosmos n'a pas dit son dernier mot. Il retrouvera une forme de perfection dans la philosophie de Leibniz où il devient « [...] une machine si bien composée que Dieu s'en désintéresse⁷³ ». Cette image évoque l'utopie :

Dans une utopie réussie, premiers ministres, chefs d'État, monarques ou tyrans sont présents mais inutiles. Dans une ville vraiment

⁷⁰ G. LAPOUGE. *Utopie et civilisation*, p. 16.

⁷¹ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 155.

⁷² G. LAPOUGE. *loc. cit.*

⁷³ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 172.

automatique, le chef est vain puisque cette ville obéirait aux protocoles d'un décret originel, qui vient du dehors du temps, qui transperce le temps, et non d'une loi qui, elle, doit être remaniée et amendée à mesure des dégâts de l'histoire⁷⁴.

L'utopie se présente en ce sens comme une construction mécaniste, rejetant par le fait même la nécessité d'un dieu. Par le fait même, Lapouge dira que dans la philosophie de Leibniz, Dieu est « [s]ans usage ni fonctions et sans responsabilité, il se repose dans sa maison secondaire, on ne sait où. Dieu s'estompe, à la fin il se distingue à peine du rien⁷⁵ ». Une fois de plus, l'utopie arrache la nature des mains de Dieu pour se l'approprier.

Puisque le primat de rationalité de la nature de l'homme prime sur ses passions, il en sera de même du monde qui l'entoure. Par l'utopie le monde passe d'un état de fait à une mesure de l'homme qui l'habite, c'est-à-dire le fruit d'un construit rationnel et l'extension de sa propre nature. Nul dieu n'y est nécessaire. Par conséquent : « [l]e coup de force d'Hippodamos s'entend ainsi : infester la nature sublunaire par l'ordre qui règne dans le cosmos. Faire de la terre et de ses sociétés une annexe de cette nature mathématique dont le ciel esquisse le modèle souverain⁷⁶. » Et le scrupule des utopistes nous dit Lapouge ira jusqu'à cette limite où :

[i]ls n'analysent le monde parfait intemporel et anonyme des nombres que pour faire de l'homme un objet intemporel, anonyme et parfait. Ils élucident le système du cosmos, non pour assurer sur lui la souveraineté de l'homme, mais pour faire de l'homme un système⁷⁷.

En utopie, l'homme devient une forme de perfection rationnelle, perfection attribuable en partie à sa rationalité inhérente épurée des passions, et d'autre part à la majesté découverte dans le cosmos que les utopistes se donnent comme modèle.

⁷⁴ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 172.

⁷⁵ G. LAPOUGE. *loc. cit.*

⁷⁶ G. LAPOUGE. *Utopie et civilisation*, p. 17.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 18.

Les critères de l'utopie

Revenons à la problématique de l'Histoire pour l'utopie. Si l'utopie veut remplacer l'Histoire il lui faudra employer plusieurs méthodes qui sont à peu près universelles dans toutes les formes que l'utopie peut prendre. Voici ces critères que nous allons élaborer par la suite : l'isolement, la symétrie, l'universalité, la régularisation de la vie quotidienne, la fin du temps, des passions, de la famille et de l'individu, de même que l'égalité au détriment de la liberté.

La première, c'est l'isolement de la cité utopique. Lapouge nous dit que :

[l]eur plus profond désir est d'isoler la cité, dans la crainte que les miasmes de l'extérieur n'y jette la peste. Tous les utopistes ont la hantise des bacilles. Fanatiques de la pureté et conscients que leur sol doit être protégé des horreurs de l'histoire, ils s'établissent sur des îles ou dans le fond des déserts⁷⁸.

Cette distance que les utopistes préconisent pour l'établissement de leur utopie vise à protéger ses frontières de sorte que la passion soit définitivement bannie de la cité utopique. Précisons que l'isolement ou la distance que s'imposent les utopies peut parfois être symbolique. Par exemple, un mur érigé autour de la ville radieuse est une marque d'isolement de l'utopie; le désert ou l'insularité ne sont que des exemples plus marquants et récurrents dans la littérature.

Ensuite, il y a l'encadrement et la régularisation de la vie quotidienne. En utopie, l'individu se voudra avant tout citoyen pour que l'État puisse survivre. Comme le dit Lapouge : « [v]ous n'aurez pas une âme pure dans une cité empestée, comme une ville claire virera au noir si les citoyens sont

⁷⁸ G. LAPOUGE. *Utopie et civilisation*, p. 30.

pervers⁷⁹. » Autrement dit, l'utopie met l'accent sur la citoyenneté puisque l'État utopique incarne la raison alors que l'individu est porteur des passions.

De plus, les innovations sont interdites puisque la cité se veut parfaite, immuable et qui dit immuable, dit éternelle car le temps qui passe est associé au progrès, à l'évolution, à l'Histoire. Par la suite, il faut purger toutes les passions en faisant exploser son noyau primaire : la famille. L'identité des individus forgée par la famille est porteuse de passions, de même que la culture. Platon par exemple :

[...] la dilate aux dimensions de la cité. Plus justement la famille est absorbée par la cité, se confond avec elle. Or, si l'on sait que la cité platonicienne est une société fondée sur l'artifice, réglée par des calculatrices et dédaigneuse de la nature humaine, on entrevoit les conséquences: la famille est traitée de même sorte. La voici arrachée à l'ordre biologique. Elle devient catégorie sociale. La chaleur, la tendresse, les complicités qui lient les membres d'une famille, et les dressent contre tout empiètement de l'État, s'évanouissent. Les remplacent, au sein de la famille sociale, les règles d'airain qui assurent le fonctionnement d'un mécanisme irréprochable⁸⁰.

Thomas More, quant à lui, opérera une machination similaire. Dans son utopie, la famille est le modèle original sur lequel est fondé l'État. Comme chez Platon, les valeurs familiales sont l'apanage de l'éducation dispensée par l'État. C'est ainsi que More opère le renversement et la chute de la famille : la famille devient l'État et l'État incarnera le modèle familial.

De surcroît, l'utopie tente de disjoindre liberté et égalité pour qu'advienne l'égalité contre la liberté. Comme Lapouge le souligne :

[l]'égalité maintient, alors que la liberté transforme. Imaginons un cataclysme et que la liberté pénètre dans la maison des fourmis. Les ouvrières rêvassent sur leurs établis, les bourdons protestent qu'on mesure leurs plaisirs. Peut-être formeront-ils un syndicat, et s'ils font grève, il faudra bien que la cité se dote de règles neuves. La reine aura des affaires de cœur, ses administrés en éprouveront de la peine, ils dresseront des barricades après lesquelles « plus rien ne sera comme

⁷⁹ G. LAPOUGE. *Utopie et civilisation*, p. 31.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 34.

avant ». Chacun de ces phénomènes, parce qu'il échappe au plan initial, s'inscrit dans le temps. L'automatisme aura vécu. On entrera dans l'ère de la loi, qui est celle du devenir et de la liberté ensemble⁸¹.

La liberté est l'apanage de l'individu alors que l'égalité est l'affaire du citoyen et de l'État.

Nous soulignons auparavant que l'Histoire nous était imputée de naissance; tel n'est pas le cas de l'utopie. Lapouge affirme que :

[n]i Dieu, ni le hasard ne l'ont engendrée. Même, c'est pour remplacer la nécessité par la décision que les philosophes se sont mis en tête d'inventer un système qui n'emprunte rien aux dieux ni à la nature des choses. L'utopie est le lieu où la liberté des hommes rivalise avec la liberté de Dieu, l'emporte sur elle⁸².

Pour le dire simplement, l'utopie est le lieu que l'homme se construit sans faire appel aux dieux. En utopie, l'homme est le seul maître; il contrôle tout, règle tout, et cette « possibilité » de construire une ville radieuse, qui est une « liberté » que l'homme s'octroie contre Dieu, se fera au nom du genre humain. De plus, c'est cette même « liberté » qui engendrera pour les habitants de la ville radieuse la nécessité de vivre selon le principe de l'égalité. Ainsi, l'individu est libre d'aller vivre en utopie mais à la condition qu'il renonce à sa propre liberté, sa liberté d'individu, pour adhérer à la liberté collective qui se nomme « égalité ».

Cette dynamique du choix est capitale puisqu'elle explique le jeu entre l'égalité et la liberté. En effet, c'est « [...] parce que l'utopie est librement choisie par les hommes [que] l'utopien est privé de toute liberté⁸³ ». Égaux, les hommes ne sont pas libres. La liberté de l'utopien repose sur son choix d'adhérer à l'utopie qu'on lui propose. Puisqu'elle se présente comme une idéalisation de l'organisation sociale, et puisqu'elle est le fruit de la volonté de l'homme, comment un individu devenu utopien pourrait-il s'y opposer? C'est pourquoi, en utopie, la liberté est le privilège du « Nous », c'est-à-dire

⁸¹ G. LAPOUGE. *Utopie et civilisation*, p. 37.

⁸² G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 236.

du citoyen, et non pas de l'individu. Lapouge ajoutera que « [c]'est dans la mesure où l'utopie est librement élue qu'elle fonctionne comme une tyrannie⁸⁴ ».

Un autre critère de l'utopie s'ajoute à notre liste : la symétrie. Lapouge nous dit que les utopistes: « [identifient] l'innovation avec le mal. [...] Persuadés plutôt que l'inertie, la copie, la symétrie, le ressassement sont les armoiries du bien, les utopistes se défient aussi bien de la décrépitude que du progrès, du luxe que de la misère⁸⁵ ». Étant l'œuvre de la raison, l'utopie se présentera, en tant que forme sociale, comme étant la plus symétrique possible. Purger la nature du hasard par des rues tracées à l'équerre ou des enceintes circulaires ne sont que quelques exemples des modalités que les utopistes choisissent pour se couper de la nature et y imposer la volonté de l'homme pour reproduire la perfection du cosmos. N'oublions pas que l'homme est porteur des passions, donc du mal, ce qui en fait un être asymétrique par opposition à la raison qui est toute symétrie. Lapouge cite Caillois sur la symétrie pour l'utopiste :

[l]a nature [...] commence par la sphère, qui est toute symétrique, ou par les polyèdres réguliers qui en ont beaucoup, elle finit dans les orchidées et les hommes qui n'en ont presque plus – ou même aucune si j'excepte la symétrie sagittale ou en miroir, la première, la profonde, l'irréductible⁸⁶.

Ainsi, plus encore que la Cité, l'utopien sera soumis à la symétrie pour ordonner sa nature personnelle, notamment par le port de vêtements identiques, par son hygiène méticuleuse ou par la régulation de ses comportements sexuels suivant le cours des astres. Ajoutons qu'il n'y a pas d'infirmités en utopie puisque « [l]es formes asymétriques [...] acceptent l'imprévu et la fertilité de la métamorphose : elles la produisent, la réclament

⁸³ G. LAPOUGE. *loc. cit.*

⁸⁴ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 236.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁶ G. LAPOUGE, *loc. cit.*, p. 18.

et la supportent, y compris cette mutation ultime qu'est la mort⁸⁷ ». L'utopie haït la mort et la décrépitude, c'est pourquoi elle rapatrie la « Vie » dans l'État; elle tend à l'immortalité et ne tolère en ce sens que l'interchangeabilité des citoyens par la reproduction calculée; il ne doit pas naître plus de citoyens qu'il n'en meurt sans quoi la ville pourrait être en péril.

Suivant ces dires, Lapouge affirmera que l'élément le plus éloquent de l'utopie est la ville utopique. En effet :

[q]ue les deux fonctions, celle d'architecte et celle d'utopiste, naissent dans le même homme n'a rien de fortuit. Elles ne se sépareront plus et tous les grands utopistes, de Campanella à Cabet, de Thomas More à Charles Fourier, sont des architectes d'un monde imaginaire. « Donnez-moi une cité bien construite, disent-ils, et je vous ferai des hommes égaux et une société parfaite. » La plus ancienne des utopies est celle de Babel, et Dieu, en foudroyant la tour, a simplement pris le soin de nous faire connaître, au début des temps, quelle est sa position sur l'utopie : il est « contre ».⁸⁸

Structure charnière et garante de la quiétude contre les marées de l'Histoire, la ville utopique symbolise par son architecture la perfection découverte dans l'homme. « La cité idéale jette, sur les paysages dévergondés de la nature, une grille capable de les lire, de les mettre en rang, de les discipliner. Et dans chaque case de cette grille, un homme, un utopien, s'est assigné à résidence⁸⁹ ».

Le premier de nos critères était l'isolement. Il pourra paraître paradoxal en ce sens que l'utopie se veuille universelle. « Voilà leur convoitise : plus de nations et plus d'ethnies, plus d'histoires particulières, pas de frontières et pas de souvenirs, pas de folklores et pas de dialectes, des hommes universels dans un pays universel⁹⁰ ». Pour comprendre cette dynamique utopique, il

⁸⁷ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 19.

⁸⁸ G. LAPOUGE. *Utopie et civilisation*, p. 12.

⁸⁹ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 137.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 148.

faut revenir à l'Histoire et à son lot de souffrances. L'idée des utopistes est que si l'utopie est partout, alors l'Histoire agonise. Et puisque l'utopie est à la fois une expression étatique et une expression de l'homme, l'universalité de l'utopie veut que :

[c]haque morceau de l'univers reproduit un morceau plus grand de cet univers, lequel n'est que l'image rabougrie d'une autre pièce, pièce qui à son tour n'est que le reflet miniaturisé de la totalité de l'univers : que l'on ausculte la terre dans son entièreté, ou bien un utopien, ou bien la cité, une même structure se dévoile, une même figure ordonne⁹¹.

Pour le redire autrement, un seul système coordonne toutes les pièces de l'assemblage qu'est l'utopie et il s'avère possible, en regardant chacune des pièces, de percevoir et de comprendre le système entier de l'utopie qui est mis en branle.

Rouvillois disait que l'utopie se dresse contre le mal que nous avons identifié comme étant l'Histoire chez Lapouge. Il s'avère plus juste de dire que les utopistes associent le mal au devenir plutôt qu'à l'Histoire qui serait sa figure emblématique. Lapouge, citant Jean Cazeneuve, soutient que :

[c]'est quand Satan s'oppose à Dieu [...] que l'histoire, dans ce qu'elle a de dramatique commence. C'est pourquoi, dans bien des mythologies, le devenir a quelque chose de satanique, il est en soi source d'impureté et tout changement appelle des rites de passage. Mircea Eliade a bien montré que l'histoire est, pour les primitifs, liée au malheur. D'autre part, une analyse du principe de répétition, qui est essentiel dans tous les rites, montrerait clairement qu'il y a au fond de l'âme humaine, telle qu'elle se révèle dans ses comportements archaïques, une sorte de nostalgie de l'ontologie, un refus de ce qui n'est pas fondé dans l'être immuable⁹².

Nous revenons à l'ontologie mais en y ajoutant une nouvelle dimension, soit l'universalité du mal en l'homme. En utopie, il n'y a point d'homme qui ne soit exempt du mal, de la souffrance, du devenir. Cette idée renforce l'égalité contre la liberté, faisant du choix de l'individu son consentement à se

⁹¹ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 149.

⁹² *Ibid.*, p. 229.

résigner derrière les remparts de la ville utopique et à perdre son « Je » individuel au profit du « Nous » citoyen. Ainsi délivré du fardeau de sa liberté, l'individu relègue le mal aux affaires de l'État, qui rejette ce mal en dehors des enceintes de la ville. Cette conception du mal renforce également celle des prétentions à l'universalité de l'utopie, soit de repousser ses frontières aux limites du tout, c'est-à-dire aux limites de l'homme de sorte qu'aucun mal ne puisse subsister.

Cependant, cette prétention à l'universalité en cache une autre : le devenir et l'Histoire sont tous deux intimement liés au temps. En effet, c'est le temps qui permet leur existence. Nous devrions plutôt dire que le temps fait corps avec l'Histoire car il semble « [...] que passion et saleté, mal et hasard, déséquilibre et liberté, désordre, douleur, faits divers ou bonheur, extase sont à la fois les effets et les animateurs du temps⁹³ ». Les passions et l'Histoire sont l'être du temps. « En utopie, au contraire, le travail du temps se borne à immoler le temps⁹⁴ ». En ce sens, l'utopie se veut non pas anti-temporelle mais atemporelle comme la raison qui la forge. Son présent est un tout qui consomme le passé et l'avenir, « [...] le reflet des jours qui furent et l'écho des jours qui seront⁹⁵ ».

Aussi, nous disions que l'utopie perdra son modèle original, le cosmos, pour le remplacer éventuellement par l'horloge. Le rôle de cette dernière est simple : ayant perdu le modèle de perfection qu'était le cosmos d'avant les télescopes, il faut de nouveaux repères et outils. L'horloge « [...] tisse une étoffe nouvelle, qui n'était pas au monde, et sur laquelle [à] l'avenir, qu'on le veuille ou non, tous les alphabets des hommes devront s'inscrire⁹⁶ »(sic). Ce qui n'étonnera pas c'est que l'horloge, comme l'utopie, est un artefact, une fabrication de l'homme pour arracher le devenir des mains de Dieu.

⁹³ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 17.

⁹⁴ G. LAPOUGE. *loc. cit.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁹⁶ G. LAPOUGE, *Le singe de la montre*, p. 144.

À ce propos, Lapouge souligne que la mythologie entourant l'horloge est évocatrice. Le mythe veut qu'elle vienne de Lilith, une « démonsse » d'avant Ève, par une négociation entre elle et Gerbert, le moine auquel la légende a associé la découverte de l'horloge. Nous insistons pour dire que ce mythe est évocateur car l'horloge serait le fruit d'une négociation et non pas d'un pacte avec la force obscure que symbolise Lilith, force, notons-le, qui se serait rebellée contre Dieu. La démonsse confère l'intelligence à Gerbert qui lui, inventera la montre. Dans ce mythe, Lilith est associée à la montre. Lapouge prolonge l'idée en disant qu' :

[e]lle est sombre comme le mal. Son empire est le ténèbre(*sic*), l'obscur, le néant.

Lilith est donc un paradoxe : de même qu'elle fascine et terrifie, de même qu'elle est superbe et hideuse, elle gouverne ensemble le milieu du jour et la cime de la nuit. Elle est midi et minuit, non successivement, mais, si la chose peut se concevoir, simultanément. Cette contradiction atteste son génie démoniaque. Lilith noue la clarté à l'ombre ou plutôt elle ne les distingue point l'une de l'autre. Par ses maléfices, la lumière avoue qu'elle est la nuit (Rimbaud : « L'azur, qui est du noir... » et Nietzsche : « La nuit aussi est un soleil »). Et c'est manière radicale d'abolir l'idée même du temps⁹⁷.

Notons que le mal s'est inversé. Grâce à Lilith, Gerbert crée la clarté qui sauve l'homme, à savoir la montre qui organise le temps. « Porter la main sur le temps, comme l'a fait Gerbert, c'est farfouiller dans les domaines réservés de Dieu, c'est dérober le plus puissant privilège de Dieu, son meilleur ouvrier, ce temps qui fait le châtement de l'homme ou sa rédemption⁹⁸ ». Si elle dépouille Dieu, c'est parce qu'elle vole le temps, fabrique du temps pour en faire quelque chose de profane.

La montre structure, organise, dicte le temps de la vie sociale et de l'homme. Elle unit les hommes dans un même rythme, une même cadence, un même temps uniforme et identique. C'est ainsi que chaque « Je » est un « Nous »

⁹⁷ G. LAPOUGE, *Le singe de la montre*, p. 145.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 146.

dans le temps, et que l'Histoire se régule, se date, bref, s'infiltré de rationalité.

En tant qu'artefact, la montre illustre le modèle utopique parfait dans son jeu de rouages et d'engrenages. Comme Lapouge le dit : « [p]as un rouage n'est solitaire ou surnuméraire [...] dans le boîtier. Tout est nécessité⁹⁹ ». Pour l'utopiste, la montre s'avérera être plus fiable et plus juste que le ciel, c'est-à-dire que le mouvement des astres. « Voici votre modèle, la montre, que votre univers imite comme le singe imite l'homme¹⁰⁰ » dit Lapouge en paraphrasant Stig Dagermann s'adressant à Dieu.

La montre se décolle du temps naturel pour créer du temps artificiel. Mais le tour de force de l'horloge ne s'arrête pas là. Non seulement elle régule le temps, mais elle met fin au temps linéaire de l'Histoire. Nous retournons à l'une des plus vieilles manigances des utopistes : la grande année. En une phrase, disons que la grande année pour les Grecs et plus spécifiquement pour les stoïciens est l'idée que le monde recommencera, que les événements se reproduiront un jour comme ils se sont passés jadis.

Ainsi, alors que la grande année se calculait à l'échelle cosmique pour les anciens, la montre l'insère à l'échelle humaine. « Elle en usine une toutes les douze heures¹⁰¹ ». Lapouge ajoute que :

[la montre] déménage la grande année. [...] [Elle] emboîte le temps linéaire et le temps circulaire l'un dans l'autre, comme le faisait la grande année du ciel, mais à l'envers : avec Gerbert, c'est le temps circulaire qui est blotti à l'intérieur du temps linéaire. Grâce à ce subterfuge, voici que la grande année, exilée jadis de l'histoire, aménage des têtes de pont dans l'histoire, crible le temps de l'histoire, le noyauté et l'envahit comme ferait une armée de souris ou de mites, le ronge et le réduit en poussière. Il faut en effet considérer que la grande année de la montre, si elle dure douze heures, meurt et renaît en réalité à chaque

⁹⁹ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 176.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 164.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 182.

seconde, à chaque tic-tac, dans la mesure où cette grande année est bien plus petite qu'une vie humaine¹⁰².

C'est le triomphe du cercle sur la ligne, du fini sur l'infini, et l'on ne saurait dès lors considérer une utopie sans pendule. Elle est l'outil par excellence pour exhumer l'Histoire, le temps et le devenir tous ensemble.

Il y a bien d'autres traits que les utopies déploient comme forme rationalisantes et ce, tant dans la littérature utopique que dans l'Histoire réelle. Par exemple : « [...] l'ordinateur, la télégraphie sans fil, [...] les statistiques, la route, le chemin de fer, le code postal, l'eugénisme, la propreté, etc., etc.¹⁰³ ». Or, ces traits ne sont pas fondateurs des utopies mais plutôt des formes, comme nous le disions. L'essentiel est qu'en utopie, il ne se produit rien : ni guerres, ni souffrances, ni accidents. Tout est réglé et voulu dès l'origine; il n'y a que des acteurs qui vont se succéder au rythme des générations. Et même cette succession est illusoire puisque le temps est figé, la passion purgée, et avec elle toutes les facettes de la vie humaine sont dirigées. Il ne reste que la raison et son expression sociale dans un système qui quadrille la réalité.

Contre-utopie et styles utopiques

« Pour moi, je n'aperçois aucune rupture entre utopie et contre-utopie. La seconde est à peine plus perfectionnée que la première. Elle n'est pas son envers mais son désir inavoué, son ascèse et le concentré, la quintessence de l'esprit qui sature l'utopie¹⁰⁴ ». Suivant ces mots, on peut comprendre la contre-utopie comme une tentative d'utopie poussée à l'extrême. Lapouge dira qu'il y a entre les deux non pas une distinction dans la forme mais dans

¹⁰² G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 183.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 229.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 23.

le fond : si les utopistes voient l'utopie comme un symbole de perfection, les contre-utopistes « [...] la découvrent comme le mal absolu¹⁰⁵ ».

La contre-utopie se comprend en ce sens comme une tentative de dénonciation des utopies pour autant que ces dernières représentent une *finalité* de l'homme. Et cette dénonciation se fait par le biais de la construction de villes imaginaires aux traits utopiques. Les contres-utopistes croient que l'utopie représente une forme de totalitarisme, et c'est pourquoi ils imaginent des villes aux traits utopiques où ils y développent la logique même des utopies (perfection, rationalité, absence des passions, mécanicisme, etc.) en la poussant à l'extrême, de sorte que l'utopie comme projet devienne aberrante ou dérisoire. Aussi, les contres-utopistes imagineront comme dénonciations des utopies des villes qui sont à l'opposé de ce qu'est une utopie, c'est-à-dire des villes fondées sur la passion, la poésie, la liberté.

Puisqu'elles sont des constructions imaginaires, les contres-utopies peuvent être associés aux discours fumeux ou fantaisistes que l'on réserve, à tort, à l'utopie. Comme Lapouge nous le dit :

[l]e contre-utopiste est d'un autre bois. C'est un homme de passion. Sa spécialité n'est pas le réel mais le désirable. Également terrorisé par l'histoire, il ne s'avise pas de la défier; elle est bien trop brutale pour ce doux, trop besogneuse pour ce paresseux. Son courage est celui de la débandade. Il s'enfuit à toutes voiles et puisque toute la création lui paraît rat[ée], sanglante ou infestée, c'est en dehors de la création qu'il ira planter son petit bivouac : les villes de nuages sont si douces, même si leur inconvénient est de se dissiper comme se défont les rêveries¹⁰⁶.

Étant désirables plus que réelles, les contre-utopies sont davantage l'apanage du rêve et ne constituent pas en ce sens des constructions durables. Ce sont des cités reconfortantes qui permettent à l'homme de s'évader de l'Histoire, et s'évanouissent lorsque celui-ci sort de son songe. Lapouge ajoute « [...] »

¹⁰⁵ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 24.

¹⁰⁶ G. LAPOUGE. *Utopie et civilisation*, p. 22.

[que les contre-utopistes] ont [simplement] transporté la frontière qui sépare le bien du mal¹⁰⁷ ». Comme les utopistes, les contre-utopistes s'attaquent à l'Histoire mais pour y dénoncer le mal, soit l'État, les institutions, la morale et la tradition. La contre-utopie repose sur la liberté, le bonheur, la poésie. On la retrouve dans la révolte de mai 68 en France ou chez Aristophane et sa *Néphélococcygie*. Soulignons que si l'utopie commence avec Hippodamos et trouve son père spirituel dans Platon, c'est avec Aristophane que commence la contre-utopie.

Quant à l'utopie, les voies qu'elle prendra seront nombreuses. Dans le langage de l'utopie, on confond souvent utopie, millénarisme et édénisme. Si l'utopie entend pétrifier le temps, « [les millénaristes] préfèrent une fantastique fuite en avant. Écrasés par la majesté du temps, ils choisissent de le brûler, d'en accélérer follement les cadences, de manière à bondir au plus vite, de l'autre côté des orages, dans une mer enfin reposée¹⁰⁸. » Les millénaristes sont des utopistes, mais leur regard est tourné vers l'avant. Précisons que Lapouge associe dans son analyse messianistes et millénaristes.

Le cas de l'édénisme et des adamistes est plus complexe. Il peut apparaître identique au millénarisme, à l'exception que son mouvement serait d'aller à rebours, à la recherche d'un Âge d'or perdu. Pour Lapouge, le problème avec l'édénisme tient au fait que le paradis qu'il recherche n'est pas toujours à construire comme le veut l'utopie. Lorsque l'Âge d'or prend la forme du règne de la nature et « [...] projette [les édénistes] dans des prairies mirobolantes et la genèse parmi des bêtes très douces et qui bavardent, avant que le péché originel n'ouvrît le toril¹⁰⁹ », c'est-à-dire avant qu'il n'ouvrît la porte pour laisser entrer le mal, l'édénisme est contre-utopique puisque aucun paradis n'est à construire; seulement à trouver ou à retrouver.

¹⁰⁷ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 233.

¹⁰⁸ G. LAPOUGE. *Utopie et civilisation*, p. 54.

¹⁰⁹ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 25.

Cependant, s'il y a un souci d'épurer le monde pour revenir au paradis perdu, à ce moment l'édénisme rejoint l'utopie. L'utopie vise une construction rationnelle dans le monde, nous ne le dirons jamais assez.

Quant à eux, les anti-utopistes ou crypto-utopistes tentent de concilier l'Histoire et l'utopie. Ce sont des contre-utopistes, à la différence que l'anti-utopiste « [...] fuit l'État. Il préfère le vital à l'artifice, la courbe à l'angle droit, l'organique à l'organisation. Il se gausse de la logique et de la règle de trois, il vit comme on aime¹¹⁰ ». Ils affectionnent la liberté sans freins, l'anarchie, la dissymétrie. Cependant, et ceci les inclut pour Lapouge dans la grande catégorie de l'utopie, c'est qu'eux aussi sont terrorisés par le temps et tentent d'y mettre fin, notamment en combinant les opposés. « Ces hommes usinent eux aussi des cités idéales, mais faites de loques et de morceaux¹¹¹ ». C'est dans cette catégorie qu'il classe Rabelais, Swift, Bergerac et Fourier.

Enfin, l'homme de l'Histoire accepte la métamorphose, le hasard. Il se protège du temps mais en accepte la suprématie et la majesté.

L'utopie réelle

Pourquoi l'homme se fabrique-t-il des utopies? Lapouge dit :

[I]es époques agitées favorisent la création utopique. Celle-ci se donne comme une efflorescence, un résidu ou un dégoût de l'histoire. Dans les âges où les sociétés évoluent sans exaltation et sans malheurs, sans doute les nostalgies des hommes sont-elles comblées. Mais, que les temps se gorgent de meurtres et de poisons, qu'ils s'assoupissent ou bien qu'ils s'affolent, les réformateurs foisonnent. Les plus fertiles gisements utopiques s'entendent dans les époques de fièvre ou de léthargie. Les ivresses de la fin du moyen âge, puis l'explosion de la Renaissance engendrent Thomas More, Rabelais, Campanella ou Bacon. Le déclin des monarchies, leur pourrissement favorise Morelly, Mercier ou Restif

¹¹⁰ G. LAPOUGE, *Le singe de la montre*, p. 26.

¹¹¹ G. LAPOUGE. *loc. cit.*

de la Bretonne. Plus tard, le machinisme, les mégalo­poles, les grandes convulsions sociales expliquent Cabet, Fourier ou Robert Owen¹¹².

Est-ce à dire que sans moments troubles dans l'Histoire, l'utopie n'aurait jamais existé? Il faut revenir à la bipolarité de la nature humaine pour éclairer cette dernière question. C'est parce que l'Histoire se « gorge » de passions qu'elle devient l'expression chaotique de la passion humaine et ce, à plusieurs niveaux de la réalité sociale, que l'utopie fait émerger. Servier aussi tenait un discours qui faisait référence à l'angoisse de l'Occident et à la promesse utopique d'une société reposée à la fin des temps. Pour Lapouge, le conflit que notait Servier entre Histoire et utopie s'avère être l'un des moyens de pallier aux « meurtres et poisons » des sociétés historiques. En ce sens, l'utopie agit comme un contre-poids de l'époque historique qui l'a vue naître; c'est la raison pour laquelle l'homme se construit des utopies. De plus, il y a fort à parier que sans moments troubles dans l'Histoire, l'utopie au sens fort n'aurait pas vu le jour.

Sûrement y aurait-il eut des manifestations utopiques comme les rues des villes en damiers d'Hippodamos qui ne sont probablement pas le fruit de « troubles » de l'Histoire mais davantage un désir d'organisation face à la nature chaotique de l'environnement et des difficultés liées à l'urbanisme de l'époque. Néanmoins, par leur structure, les rues d'Hippodamos rejoignent le sens de l'entreprise utopique, elles sont des manifestations d'une forme « d'esprit de l'utopie » pour reprendre le jargon de Mannheim. Toutes ces considérations nous montrent que l'entreprise utopique dépasse le cadre de l'utopie dans la littérature. Le concept d'utopie de Lapouge se veut un outil pour analyser la société dans laquelle nous vivons, nous l'évoquons en début de parcours. Par ce fait même, penchons-nous maintenant sur les manifestations utopiques que Lapouge note dans son analyse de la société et de l'histoire.

¹¹² G. LAPOUGE. *Utopie et civilisation*, p. 36.

On a vu que les utopistes ne sont pas des rêveurs mais des bâtisseurs, que leurs actions visent le monde, s'inscrivent dans son cours. Lapouge précise sa pensée sur l'élaboration d'une utopie :

[t]out utopiste procède de la sorte; il agit comme un bricoleur. Il puise dans les éléments que le sort lui fournit, mais il les assemble de manière si nouvelle qu'ils finissent par constituer un objet inédit. Son idée est de modifier la création, de ruiner la nature ou de rectifier l'histoire, en permutant simplement les poutres et les pierres dont il fabrique sa maison : avec la déraison qui rôde dans l'univers il produit de la raison¹¹³.

Selon la définition que l'on en donne, l'utopie n'est pas un discours fumeux ou un récit fantastique et ne se borne pas non plus à des œuvres littéraires. Au contraire, l'Histoire la fait naître et c'est dans l'Histoire qu'elle se taille une place. C'est ainsi que Lapouge nous présente sa conception de l'utopie que nous nommerons réelle pour la distinguer de l'utopie littéraire. Elle est destinée à la réalisation concrète, comme nous le verrons à l'instant.

Au-delà de Platon, qui tenta le passage de la théorie à la pratique, par sa requête à Denis II, tyran de Syracuse, notre auteur relate plus d'une utopie réelle selon qu'elles répondent aux critères que nous nous sommes fixés pour définir une utopie. Nous les rappelons : l'isolement, la symétrie, l'universalité, la régularisation de la vie quotidienne, la fin du temps, des passions, de la famille et de l'individu, de même que l'égalité au détriment de la liberté.

C'est ainsi qu'il met sous l'égide de l'utopie réelle le couvent et le monastère :

Les moines règlent la question [de la famille] en ne la posant pas. L'écueil familial, sur lequel vont se briser nombre de tentatives utopiques, est levé au monastère. Cette singularité est de grande conséquence : l'absence de filiation, de passions amoureuses, sexuelles ou paternelles permet que triomphe l'organisation sur l'organique. Le couvent, parce que la famille y dépérit, peut tourner sur lui-même

¹¹³ G. LAPOUGE. *Utopie et civilisation*, p. 22.

comme un manège. Il efface le passage des années. La notion de progrès, comme celle de déclin n'a pas de lieu à l'abbaye. Le couvent suit des routes d'astres. Il a des mouvements de constellations¹¹⁴.

De plus, le couvent est coupé du monde et donc de l'Histoire; son isolement est celui de la montagne ou du désert. Les rites à célébrer comme les corvées ou autres activités du couvent marquent la circularité du temps et l'organisation du temps individuel qui expie les passions. Ajoutons que la vie monastique s'appelle parfois la vie communale, ce qui marque pour nous l'égalité au détriment de la liberté, par la mise en commun des ressources. Pour ce qui est de la passion résiduelle, elle sera confessée ou reléguée au silence et à la prière qui font État de loi.

L'Histoire est riche d'exemples d'utopies réelles. Pensons par exemple au père Montoya et la République des indiens Guarani, au Paraguay, évoquée précédemment. Lapouge en parle en ces termes : « Les colonies jésuites reproduisent tous les préceptes du genre [utopique]. Elles manient les hommes avec la même désinvolture et leurs villes évoquent celle d'Hippodamos¹¹⁵. » Et encore :

L'étrange aventure n'est qu'un combat furieux, mené ensemble, par les indiens et les pères, contre l'Occident. Le dessin des villages, le communisme économique, la proclamation de l'égalité et l'extinction de la liberté, tout cela forme à la fois l'illustration du but visé et une sorte de glacis imaginaire, sur lequel les machines féroces de l'Occident ne peuvent plus agir. Les réductions couvrent un espace introuvable, inaccessible aux caravelles [...] que les centres maléfiques de l'Occident expédient sans trêve vers les parties vierges du monde¹¹⁶.

Les exemples sont plus nombreux qu'il n'y paraît. Si l'Histoire n'est pas très éloquente à propos des utopies réelles, c'est peut-être que l'utopie se tient en dehors de l'Histoire, et en ce sens, que l'Histoire est étrangère aux utopies. En effet, qui sait l'histoire de Libertalia, cette extraordinaire utopie pirate du

¹¹⁴ G. LAPOUGE. *Utopie et civilisation*, p. 65.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 151.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 152.

17^e siècle campée au Madagascar¹¹⁷? De même, il faut avoir vécu l'URSS pour savoir ce qu'est vivre en utopie, avec ses réussites et ses ratés¹¹⁸.

Il existe cependant des exemples d'utopies réelles qui méritent un examen particulier. Le bordel en est un. Hétérotopie plutôt que simple utopie, le bordel « [...] forge un modèle [...] contraire à ceux qui ont cours dans le temps profane¹¹⁹ ». Il n'a donc pas tous les traits de l'utopie mais se présente comme un amalgame d'Histoire et de pensée utopique. D'abord, le bordel est utopique parce qu'il se place en retrait relatif de l'Histoire.

[S]on heure est celle du clocher voisin, mais c'est dans un autre temps et dans un autre espace que ces pensionnaires disent leur office, célèbrent leurs rites. Le client qui pousse la porte quitte le monde profane pour faire trois pas dans les nuages, en tous cas dans une résidence vertigineuse où règnent d'autres horloges et d'autres topographies. Comme la république de Platon, comme le monastère, le bordel est isolé du monde par une frontière à la fois symbolique et matérielle : une pancarte frappée des mots *off limits* annonce qu'on échange la loi commune pour une loi d'exception. Une lanterne rouge ajoute que cette frontière est magique : elle divise le temps¹²⁰.

Le bordel est aussi désigné comme « maison close », c'est-à-dire comme système fermé qui édicte ses propres règles en marge des conventions de l'Histoire. Ainsi, l'individu qui y pénètre altère son statut de citoyen. Lapouge dira que : « [l]a société verrouillée qu'il enferme n'admet les personnes venues de l'extérieur qu'après que celles-ci sont dénaturées, dépersonnalisées, désocialisées par le seuil du franchissement secret¹²¹ ».

L'individu qui entre au bordel peut se créer une nouvelle identité, un nouveau nom. Notre auteur parlera des dames du bordel en ces termes : « [elles sont] sans désir, et sans passion, sans intimité et sans profondeur, affublées, comme les moines, d'un nom de guerre, elles sont d'évidence des

¹¹⁷ Voir à ce propos *Utopie et civilisation* aux pages 163 à 170 et G. LAPOUGE. *Les pirates*, Paris, éditions André Balland, 1969, 194 pages, aux pages 51 à 67.

¹¹⁸ Voir à ce propos l'analyse de Lapouge aux pages 70 à 78 dans *Le singe de la montre*.

¹¹⁹ G. LAPOUGE. *Utopie et civilisation*, p. 71.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 70.

dames platoniciennes¹²² ». Elles vivent dans une société de lois, bannies de la ville qui les entourent, comme cachées dans un espace creux où une nouvelle expression de l'être de l'homme peut s'exprimer.

Sous un autre œil, Lapouge souligne que le bordel n'est pas complètement utopique car certaines de ses institutions s'inscrivent dans l'éphémère. En tout premier lieu, l'acte amoureux au bordel s'inscrit dans le temps contrairement au mariage qui lui se veut un acte universel et indissoluble, un choix pour la vie.

Au bordel, la vente s'effectue à rebours : c'est le garçon qui verse une petite dot pour avoir droit à un petit morceau d'une petite femme durant un petit moment. Dans le mariage, la règle de la fidélité est intransgressible au lieu qu'en bordel, c'est l'infidélité qui est institutionnelle, le corps de chaque femme étant livré à tous les clients et chacun partageant sa femme avec tous¹²³.

L'acte sexuel devient par la même occasion un artifice, un remaniement de la nature, une mécanique, ce qui en fait de l'utopie. Par contre, « [c]ette institution [...] accepte que la famille est une cellule indestructible. Elle pense qu'il est un peu naïf, en tout cas vain, de vouloir, comme Platon, la supprimer et couper le lien de femme à homme ou d'enfants à parents¹²⁴ ». Le bordel offre une utopie pour un temps limité et à répétition. Elle se fait petite et non pas universelle, ce qui l'éloigne de l'utopie pure. Enfin, elle compose avec le temps en y injectant des petites doses d'éternité. Telle est sa ruse, et c'est le secret de sa persévérance au fil des âges.

Il y en a bien d'autres. Par exemple, le système osmanli ou la maison des fous s'avèrent être des utopies réelles. Il faut aussi penser à Linné et aux naturalistes, à la règle de St-Benoît, au Nouveau-Monde et aux civilisations aztèques, à Dali, Sade et Marx, au jeu d'échec et à l'ordinateur qui ont tous

¹²¹ G. LAPOUGE. *Utopie et civilisation*, p. 71.

¹²² G. LAPOUGE. *loc. cit.*

¹²³ *Ibid.*, p. 72.

¹²⁴ G. LAPOUGE. *loc. cit.*

des traits utopiques s'ils ne sont entièrement des utopies. Bref, tout ce qui arrache la nature des mains de Dieu pour la placer dans les mains de l'homme, de la raison, de la logique, sera catalogué dans les archives de l'utopie.

En ce sens, il nous est possible de tracer un parallèle entre l'utopie réelle et l'esprit utopique, dont Mannheim nous parlait, parce que l'utopie ne fait pas que se placer en retrait de l'Histoire, mais tente de s'y infiltrer pour y mettre fin. Si l'utopie se veut une construction sociale hors de l'Histoire, l'esprit utopique traverse les âges et les sociétés qui sont le fruit de l'Histoire. Ces remarques nous amènent à considérer l'utopie dans une autre perspective où elle se mêle à l'Histoire : celle de l'utopiste.

Commentaire critique : l'utopie selon la perspective de l'utopiste

Nous savons à présent ce qu'est l'utopie, quelle est son effectivité, quelles sont ses visées et ses ennemis. Et à l'encontre de tout ce qui a été fait jusqu'à présent, quelques problèmes surviennent quant à l'intégrité de l'entreprise utopique telle que présentée par Lapouge. C'est ce que nous allons explorer, non pas dans la forme d'une critique point sur point des catégories de l'utopie telles que nous les présente Lapouge, mais sous la forme d'une discussion avec l'auteur. Notre jeu sera d'argumenter sa conception pour en faire ressortir les failles.

L'un de ces problèmes, qui est épistémologique, serait de croire que l'utopie surgit de la passion alors qu'elle est une entreprise rationnelle. Pour le dire autrement, il nous faut considérer l'utopie comme un projet visant la raison, ce projet étant préalablement mu par les passions.

En effet, aucune utopie ne peut arriver à l'existence par elle-même ou par une quelconque création spontanée. Puisqu'elle est un choix et une construction pour remanier la nature dans une visée de perfection, l'utopie se veut le résultat de la volonté. Et cette volonté, qui est celle de l'utopiste, vient au jour puisque l'utopiste lui-même vit dans l'Histoire. Ce ne serait pas trop nous avancer que de dire que la volonté utopique est mue par une passion puisque le désir d'apaiser l'Histoire se range sous la nomenclature conceptuelle de « passions ». En effet, qu'est-ce que le désir si ce n'est un élan, au même titre que la passion?

Une distinction cependant peut être faite : le désir a une visée qu'il se donne à combler ou plutôt à construire alors que la passion et les passions dans l'ensemble semblent éphémères, spontanées, vouées au présent. Le désir serait cette passion teintée de raison, la passion ce qui vise à dépasser un état de chose actuel et se maintient dans le temps pour s'évanouir lorsque elle est assouvie.

Bref, avec le désir nous sommes à mi-chemin, pourrait-on dire, entre l'utopie et l'Histoire, entre la passion et la raison. C'est précisément là que se tient l'utopiste, tourmenté par le devenir et l'Histoire, il désire y mettre un terme par la raison. Ainsi, s'il n'y a pas de passions en utopie, il y en a chez l'utopiste. Et cet état de chose, sur le strict plan de l'épistémologie, pose problème car l'utopie serait fille de l'Histoire. Non pas selon une opposition, mais comme une tentative de l'Histoire de déroger d'elle-même, de se rectifier par une ruse qu'elle imagine : l'utopie, où l'utopiste jouerait le rôle d'intermédiaire.

De fait, l'utopiste est homme et tout homme est à la fois passionnel et raisonnable. Ainsi, ne pouvons-nous pas imaginer la raison qui s'insurge contre la passion comme s'il s'agissait d'une manigance de la passion cherchant sa propre perte? Il semble difficile de nier que le moteur de

l'utopie soit passionnel, ne serait-ce que parce qu'elle est élaborée par un homme. Évoquons en quelques lignes l'héritage de Freud, qui est particulièrement éclairant à ce sujet pour toute l'entreprise utopique. En effet, selon Freud, l'homme *est* une vie pulsionnelle qu'il ne peut évacuer, et son appartenance au genre humain passe par le fait qu'il a une vie pulsionnelle. Il montrera qu'il y a une structure, une mécanique psychique universelle chez les hommes, ce qui réaffirme le propos de Lapouge voulant que l'homme soit un être passionnel. Suivant ces dires, peut-on penser que l'utopien n'est plus un homme? Nous y reviendrons un peu plus loin.

À dire vrai, l'utopie ne pense pas; cela irait contre sa nature même puisque la pensée est suspecte en utopie. « Dès sa naissance, elle est complète, insurpassable, pure de tout défaut. Sans enfance et sans vieillesse, elle ne peut être améliorée, c'est le malheur de la perfection¹²⁵. » En effet, l'utopie s'insérerait dans le temps si elle venait à découvrir quelque chose au-delà d'elle-même. La pensée en utopie repasse, relit la structure sans jamais la remettre en cause. C'est pourquoi, en utopie, on ne pense pas; seul l'utopiste pense.

Lapouge le dit lui-même :

Aucun utopiste n'est sans reproche ni faille. Même affamé de rationalité, un utopiste a ses marottes, [...] ses perversions. Aussi bien j'évoque ici moins telle ou telle doctrine que le dénominateur commun et brouillé de tous ces systèmes, une fois extraite de chacun la part de folie et de singularité, le fantasme propre à tout homme et même aux forgers d'utopie. De sorte que l'esprit utopique, tel que je le dessine ici, est plus raide encore, plus rationnel, plus fastidieux que chacune des utopies un jour écrites¹²⁶.

Ces réflexions surprendront davantage si l'on considère que Lapouge accepte néanmoins l'utopie réelle. C'est ainsi que si épistémologiquement parlant, l'utopie est un non-sens puisqu'elle est minée dès le départ par une passion

¹²⁵ G. LAPOUGE. *Utopie et civilisation*, p. 43.

¹²⁶ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 23.

sous-jacente, il n'en demeure pas moins qu'elle a une réalité et qu'elle s'extrait de l'Histoire, autant par définition que dans les faits.

Sur ce point précis, il est temps d'apporter un nouvel éclairage sur les conceptions de Lapouge. Il nous dira qu' :

[u]n utopiste, ça n'existe pas, ça n'existe pas! Seul, en effet, un homme sans particularités, sans qualités, serait apte à construire une utopie convenable. Or, cet homme privé de passions, de nationalité, de famille, cet homme abstrait, on ne pourrait le rencontrer qu'au sein d'une utopie. À la rigueur, un habitant de l'île de Thomas More pourrait peut-être écrire une utopie, mais certainement pas Thomas More qui est un anglais du XVIe siècle. Du reste, l'impossibilité théorique remonte plus haut. En effet, l'utopie ayant été écrite par Thomas More, par un homme de l'histoire donc, ses constructions contiennent encore des imperfections et ses habitants eux-mêmes en sont contaminés. L'utopie qu'ils pourraient concevoir serait donc elle-même imparfaite. C'est peut-être le paradoxe de toute utopie : par son ambition même, elle avoue qu'elle ne peut pas exister. C'est aussi en ce sens mystérieux que l'utopie mérite son nom – nulle part¹²⁷.

Ceci pourrait nous porter à croire que l'utopie de Thomas n'est pas en définitive une utopie par définition puisqu'elle n'est pas parfaite, de même qu'il ne pourrait y avoir, au fond, qu'une seule et authentique utopie forgée à partir de la raison pure. Mais dans ce cas, qui pourrait bien la concevoir? Certainement pas Dieu puisque l'utopie est l'affaire de l'homme. Le seul candidat potentiel est un utopien.

Or, ajoutons à cette réflexion que même si l'utopien est le seul à pouvoir concevoir une utopie, son choix d'utopie est déjà fait : il vit en utopie, et par définition la société qui l'entoure est parfaite; comment pourrait-il arriver à construire une utopie qui surpasse celle dans laquelle il vit? Rappelons que la pensée est suspecte en utopie, et un utopien qui concevrait une utopie ne serait pas, en définitive, un utopien mais un utopiste, ce qui lève un autre paradoxe épistémologique incombant à l'utopie telle que Lapouge la conçoit. Pour résumer ces idées en une phrase, disons que si « un utopiste, ça n'existe

pas », ni un utopien ni une utopie ne peuvent exister. En ce sens, comment Lapouge peut-il nous présenter des utopies réelles?

L'impasse semble se dénouer si l'on considère la conceptualisation de l'utopie que Lapouge tente de mettre en scène. Pour notre auteur, l'utopie est un concept qui permet d'analyser une certaine réalité sociale et historique, comme une grille d'analyse. Lorsqu'il évoque l'utopie, il fait référence à une modalité de la pensée rationnelle et à l'expression sociale ou littéraire de cette pensée. En ce sens, l'utopie et l'Histoire comme concepts ont une prise effective sur le réel dans les limites où nos concepts sont utiles et réfèrent à la réalité historique. Pour le dire autrement, l'utopie c'est une modalité de la pensée rationnelle qui nous sert à comprendre ce qu'est notre réalité historique.

Ainsi, seront nommés « utopies » les événements historiques où l'organisation rationnelle est présentée de façon plus marquée de même que « utopistes » les individus qui ont véhiculé ces idées. C'est pourquoi, l'utopie par définition ne se rencontre que comme concept. De plus, si parler d'utopie c'est discourir sur du vide parce que l'utopie est un *non-lieu*, il nous faut accepter que dans la littérature ou dans la réalité il y a des manifestations réelles de cette modalité de la pensée rationnelle qu'est l'utopie qui, sans être de l'utopie pure, s'avère être une expression qui s'en approche énormément.

Ces remarques, en plus de nous éclairer, nous entraînent sur de nouveaux sentiers : l'impossibilité pour l'homme de vivre en utopie. Puisque l'homme est à la fois raison et passions comme le soutient Lapouge, il s'avère que l'utopien n'est pas un homme, ou plutôt a cessé d'être un homme lorsqu'il a fait le choix de vivre en utopie. De ce fait, il a laissé tomber la moitié de son être : la passion. C'est là le comble de l'utopie : la pureté du cristal d'une part, et la dénaturalisation de l'homme par cette perfection inhérente d'autre

¹²⁷ G. LAPOUGE, *Le singe de la montre*, p. 28.

part. Et cette dénaturalisation porte un nom que l'on peut associer non pas à l'utopie dans son désir, mais à l'utopie en tant que réalisation concrète : le totalitarisme, dont nous reparlerons plus loin.

Un troisième aspect nous est présenté lorsque nous évoquons l'utopie chez Lapouge, c'est à la fois le critère de perfection et la dimension de l'auteur des utopies, soit l'utopiste en tant qu'être historique. D'abord, Lapouge ne fait pas la distinction entre idéalité et perfection dans son analyse. Cette question est reléguée pour lui à l'utopiste qui construit son utopie. C'est ainsi qu'une distance s'élabore entre l'œuvre utopique et l'auteur de l'utopie. Distance également dans la perfection, comme nous le soulignons, puisque l'utopie est parfaite et que l'utopiste se forge une utopie pour parvenir à cette perfection, lui-même étant un être Historique.

Mais pourquoi donc nous aventurer dans une analyse de l'utopiste? D'ailleurs, que pouvons-nous dire de plus que ce qui dépasse son statut d'homme, c'est-à-dire qu'il est né en Histoire, qu'il est un être de passions? Nous savons déjà qu'il préfère la raison aux passions dans lesquelles il voit le mal, et que par la raison il va tenter d'y mettre un terme en créant une cité ontologiquement parfaite. En fait, c'est le critère de perfection inhérent à la pensée de l'utopiste qui se glisse en ontologie qui mérite plus d'attention.

Lapouge avance que :

[l]es utopies les plus forcenées sacrifient aux manies, aux passions, aux vices que leurs inventeurs, locataires qu'ils sont malgré tout de l'histoire, n'ont pu entièrement éradiquer. [...] L'utopie de More ne pouvait être signée que d'un homme de la Renaissance, un chancelier d'Angleterre, un homme enfin dont les yeux, tel que nous le montre Holbein, ont des lueurs d'enfance tandis que celle de Cabet est un double extrémiste et moralisateur de l'ordre napoléonien¹²⁸.

¹²⁸ G. LAPOUGE. *Le singe de la montre*, p. 27.

Ceci nous enseigne que l'utopiste n'arrive jamais à se pourvoir uniquement de raison lorsqu'il réalise son utopie. De plus, avançons-nous pour dire que la raison en soi semble illusoire, puisqu'elle est l'apanage de l'homme, cet être bipolaire. Seul Dieu pourrait user de la raison pure, comme d'un outil, alors que pour l'homme, elle est partie intégrante voire définitoire de son être, entremêlée aux passions qu'il ne saurait distinguer de façon définitive. Qui plus est, l'utopie est un système social où l'utopiste tranche, crée, manie « en permutant simplement les poutres et les pierres dont il fabrique sa maison » à la lumière de ce qu'il connaît, de ce qu'il juge être la perfection, l'idéal. Lapouge partage le propos du philosophe Polonais Kolakowski qui dit : « Je me dresse [...] contre la croyance selon laquelle nous saurions ce que l'homme est réellement, en vérité, par opposition à ce qu'il est empiriquement, à ce qu'il croit être – et que nous saurions en quoi consiste sa véritable nature¹²⁹ ». Pour le redire autrement, la perfection au sens d'une organisation rationnelle sans failles qui dicterait la nature véritable de l'homme n'est pas accessible à l'utopiste.

Ceci dit, rien n'empêche à l'utopiste de proclamer *sa* perfection. Car, faut-il le souligner davantage, si l'homme fait de l'utopie, c'est pour que prennent fin les souffrances liées à l'Histoire et pour qu'ainsi il puisse vivre « pleinement épanoui », ce qui s'avère être une formulation plus juste du projet utopique que selon les catégories du « parfait » ou de l'« idéal ».

Si les utopies mènent au totalitarisme ou à la tyrannie par l'évacuation des passions, il est faux de croire que l'utopiste est un tyran¹³⁰. Ce qu'il cherche d'abord, c'est à apaiser le lot de l'Histoire pour lui-même, et l'une de ces façons, c'est l'utopie en tant que système rationnel. Qui plus est, l'utopiste peut par la raison rendre son système, son utopie, universelle, soit accessible

¹²⁹ G. LAPOUGE, *Le singe de la montre*, p. 219.

¹³⁰ À ce propos, nous connaissons la grandeur d'âme d'un utopiste comme More par exemple, qui n'avait rien de tyrannique.

à tous. Par contre, le risque est qu'elle se révèle totalitaire en dépassant le stade littéraire.

L'utopie se présente donc comme une tentative ou plus justement comme un moyen que l'homme se donne de mettre un frein à l'Histoire pour se construire un monde qui lui convienne de façon idéale. Son malheur est que la « véritable nature de l'homme » demeure un mystère, probablement parce que l'homme est fait de passions et que celles-ci sont changeantes, éphémères, contradictoires voire paradoxales, mais indissociables de l'homme.

En définitive, l'utopie s'avère être le reflet de la vision que l'utopiste se fait de la perfection humaine extrapolée en système social – vision qui n'est pas moins rationnelle pour autant, mais qui reflète simplement l'utopiste lui-même. C'est d'ailleurs ce qui semble expliquer la pluralité des œuvres utopiques d'une part, et que l'utopie devienne totalitaire lorsque vécue réellement d'autre part.

Résumé des conceptions utopiques de Gilles Lapouge

La dernière section nous a permis d'entrer en discussion avec les thèses de Lapouge de façon à éprouver son propos dans ce qu'il nous a semblé être le plus faible de son élaboration. Une particularité que nous devons inclure dans nos remarques sur les thèses de Lapouge, c'est qu'il ne donne pas de définition de l'utopie qui la résumerait simplement. Au contraire, sa démonstration est une exposition de concepts se succédant pour former un corpus, un système. Ce faisant, il nous est permis de nous avancer et de proposer de résumer son propos en faisant ressortir tous les éléments dans un bloc. Nous partirons de ce résumé pour étayer notre propre définition de l'utopie par la suite.

Dans un premier temps, nous avons découvert que l'utopie supposait une ontologie humaine, soit une conception de l'homme comme être social et bipolaire, cette seconde dimension étant occupée par la raison d'une part et la passion d'autre part. De même, il y a une analogie entre l'homme dans son intériorité et le monde qu'il se construit; dans le monde, la bipolarité s'identifie comme l'utopie pour la raison et l'Histoire pour les passions. Aussi, nous savons que ces deux composantes sont en conflit dans le monde et dans l'homme.

Lapouge avance que la dynamique de l'utopie passe par une prédominance de la rationalité, le mal étant associé aux passions et par le fait même à l'Histoire. De par ce fait, le mal est universel car il est dans chaque homme. Ajoutons qu'il y a un devenir dans le projet utopique puisqu'elle consiste en l'abolition des passions par la construction d'une cité à l'image de l'homme rationnel, ou pour le dire autrement, par le projet utopique c'est l'homme qui crée son monde en mettant fin aux passions. L'utopie est un processus de décision et de construction pour arracher l'homme à la nécessité, c'est-à-dire pour qu'il se donne les moyens de se soustraire lui-même à l'influence des passions et du monde extérieur, du règne de la nature.

Ce faisant, l'utopie se place dans une double référence : d'une part, dans une référence à l'extériorité symbolisée par l'image de perfection incarnée par le cosmos ou la montagne, et d'autre part dans un rapport à l'image de perfection de la raison où l'homme devient un projet rationnel. L'utopie est nécessairement un projet qui s'inscrit dans une dimension d'arrangement (social, familial, urbain, sexuel etc.) et toutes ses composantes, des plus petites aux plus grandes, sont le reflet de son ordre. De par cette quête de symétrie, l'utopie vise l'expiation du hasard et de la mort.

Ajoutons que l'utopie est athée; elle concerne l'homme comme projet pour et par lui-même. Et ce projet pousse l'homme à s'isoler, à prendre une distance par

rapport à l'Histoire. Ainsi, elle revêtra le caractère de l'universalité pour s'imposer comme rempart contre l'Histoire.

Dans toutes les utopies, on rencontre un État fort en tant que principe organisationnel de la cité, et un rapport pour l'homme de citoyenneté d'abord et d'individualité ensuite, qui ira jusqu'à se perdre dans le grand « Nous » étatique. En utopie, c'est le règne de l'égalité au détriment de la liberté; « Nous » sommes libres mais pas l'individu lui-même.

Également, on assiste en utopie à la fin du temps par la grande année, ce que les utopistes de la Renaissance vont réintégrer par le biais de la montre. Nous l'avons dit, l'utopie vise la fin des passions, mais également la fin de la famille qui est le bastion de l'individualité. De plus, l'utopie émerge de l'Histoire en périodes troubles. Elle a une réalité effective en ce sens qu'il existe des manifestations utopiques concrètes dans l'Histoire, ce que nous associons dans la pensée de Lapouge à l'utopie réelle.

Enfin, dans toutes les utopies il est possible de ressentir la présence de l'utopiste par la subjectivité nécessaire à laquelle il a recours et qui donne la couleur, les particularités à l'utopie qu'il crée. À l'instar de la pensée de l'utopiste, la pensée tout court est suspecte en utopie; l'utopien ne pense pas, si ce n'est pour refaire le chemin conceptuel de la pensée de l'utopiste et arriver avec lui au constat que son utopie est l'image de la perfection. En ce sens, l'utopien n'est plus un homme car il a abandonné ses passions au détriment de la raison.

Sur ce, construire l'Utopie parfaite, c'est impossible car elle est l'apanage de l'homme. Or, l'utopie répond à un besoin de s'affranchir de la passion et par extension de l'Histoire. Ce faisant, nous pouvons avancer que l'utopie n'existe pas en tant que réalisation absolue, mais qu'elle est une modalité de la pensée pour comprendre certaines réalités de l'Histoire. De plus, il s'avère une impossibilité pour l'homme de vivre en utopie sans que celle-ci revête une

dimension totalitaire. L'utopie est une approche conceptuelle qui se superpose à la réalité pour évacuer l'Histoire et tenter de faire du sens au monde dans lequel l'homme existe.

Conclusion

Nous venons de parcourir la pensée de Gilles Lapouge en ce qui concerne sa conception de l'utopie. Nous en retiendrons plusieurs éléments, notamment que le monde est à l'image de l'homme, soit qu'il est bipolaire, et que ses deux pôles sont la raison et la passion ou l'utopie et l'Histoire à l'échelle du monde. De même, nous retenons que l'enjeu de l'utopie est de fonder une cité où l'homme sera essentiellement un être de raison, le but étant de mettre un frein aux passions. Également, que l'utopie a des critères que sont l'isolement, la symétrie, l'universalité, la régularisation de la vie quotidienne, la fin du temps, des passions, de la famille et de l'individu, de même que l'égalité au détriment de la liberté.

Il ne faut pas oublier que l'une des principales originalités de la pensée de Lapouge concerne le fait que l'utopie a une dimension réelle, soit qu'elle dépasse la littérature et appelle par le fait même un certain devenir. Enfin, qu'il y a une part subjective importante dans la conception d'une utopie et que l'Utopie en-soi est hors de la portée de l'homme.

Nous avons maintenant les éléments conceptuels qui vont nous permettre de nous forger notre propre conception de l'utopie. Cette conception se veut une définition généralisante et englobante de toutes les options possibles pour définir l'utopie. De fait, ce que nous cherchons c'est à établir les bases de l'utopie en tant que discours.

CHAPITRE TROISIÈME : *ce qu'est l'utopie*

Système rationnel et passions

L'utopie, en tant que concept de perfection objective, est un concept non-viable; telle est la position que nous allons défendre. Les raisons en sont multiples. D'abord, parce que l'Utopie en tant que concept pur¹³¹ ne peut être pensée en-soi. En effet, prenant en compte la subjectivité de l'utopiste, toutes les utopies écrites et même réelles n'atteignent pas le but qu'elles se sont fixé : la perfection rationnelle qui expie les passions et l'Histoire. Plus encore, il reste toujours et il restera toujours des traces de subjectivité, de désir, de passion dans les utopies et ce, malgré le fait qu'elles se présentent et ont comme intention de s'y soustraire. L'entreprise utopique, qui est en lien direct avec son mandat d'absolu, est minée dès le départ, avant même sa conception de par le fait que ce soit un homme qui la pense.

Également, l'utopie appelle nécessairement à un devenir, c'est-à-dire à une dimension réelle d'existence qui ne peut être effective que partiellement. Par devenir, nous entendons que toutes les utopies sont un appel à mettre un frein aux déboires de l'Histoire. Ce faisant, c'est le désir qui s'avère être le moteur de la création des utopies. Ce point, nous l'avons défendu notamment par l'exemple de Thomas More qui ira jusqu'à mourir par conviction envers les intérêts, valeurs et aspirations qu'il prêche dans son *Utopie*. Et il n'est pas le seul, comme nous l'évoquions; Münzer en mourra, Campanella sera emprisonné et torturé pendant de nombreuses années... La liste s'allonge ainsi prenant au détour chaque utopiste si l'on considère que chacun à sa manière œuvrera pour l'avènement du jour où son utopie s'incarnera en marge de l'Histoire.

¹³¹ Nous emploierons la majuscule pour marquer la distinction entre l'absolu du concept et l'utopie comme tentative ou genre.

Notons au passage que le devenir de l'utopie ne concerne que les hommes de l'Histoire, l'utopiste en tête de liste; l'utopien s'est affranchi du devenir en adhérant à l'utopie. Ainsi, ce qu'il faut faire ressortir, c'est que l'appel qu'insinue la conception utopique est irrésistible, il est nécessairement lié au projet parce que justement, le projet utopique est un moyen d'expiation de la conception et de la réalité vécue par l'utopiste d'une existence malheureuse, injuste, inéquitable etc. Les déterminants de la conception utopique s'allongent et se précisent avec la dynamique de chaque utopiste en regard de ce qu'il perçoit comme étant défailant et souffrant dans le monde qui l'entoure.

C'est ainsi que l'utopie implique nécessairement des agissements, mais également une entrée dans le monde vécu qui est la source du malheur que ressent l'utopiste. En effet, si le constat bipolaire de raison et de passions est vécu comme étant insoutenable pour l'utopiste, le même constat est à faire dans le monde qui l'entoure. Par le fait même, comment apaiser le heurt des passions que l'utopiste vit en lui si ce même constat est à faire dans le monde qui l'entoure? C'est pourquoi l'utopie se présente comme moyen de pallier cette souffrance, peu importe le nom que l'utopiste lui donne, et que ce moyen implique une prise en compte du réel, un engagement, ou que cet engagement soit politique, social, familial etc., selon les lieux privilégiés où l'utopiste arrive à identifier la source de son malaise. De plus, l'utopie aura une dimension politique et sociale englobante car la source de la souffrance se trouve dans la société qui reflète le malaise intérieur de l'utopiste.

Ce faisant, comment arriver à changer ce qui fait défaut dans le monde puisque celui-ci est régenté par la passion? Qui plus est, changer le monde pour quoi, pour risquer de retomber dans un piège de la passion, ou encore de le changer pour pire que ce qu'il est déjà et ce, malgré toute la bonne volonté de l'utopiste? Telle sont les questions fondamentales qui s'élaborent devant

l'entreprise utopique. Et la réponse à ces questions passe de manière obligée par une forme d'ontologie, une réflexion rationnelle sur la nature de l'homme qui réoriente sur les modalités du bonheur, du bien-vivre, mais surtout sur une structure sociale qui fasse une barrière contre le malheur, c'est-à-dire contre les passions et l'Histoire.

Ceci dit, il est faux de croire que les utopistes recherchent dans leur utopie à rendre l'homme aseptisé, robotique, insipide. Pour le dire plus justement, ce ne sont pas les passions, identifiées comme la source du malaise ou de la souffrance, qui conduisent à l'utopie, mais plutôt ce qui est permis par les passions. Tout homme, même l'utopiste le plus endurci, s'enivre pour les passions et ne peut concevoir une existence sans elles. Thomas More est un humaniste, ne l'oublions pas. Or, les passions sont par définition spontanées, éphémères; elles sont à l'antipode du calcul, de la retenue, et permettent par le fait même l'exagération, le débordement, qui est en fait la seule source de la souffrance.

Bref, c'est la peur de la passion qui se déchaîne et de la souffrance que l'homme en retire qui motive l'utopiste, et non pas la passion prise pour elle-même. Par conséquent, selon cet angle de vision, ce qu'il faut à l'homme pour arriver à contenir, éduquer, éradiquer le débordement des passions, c'est un outil qui ne soit pas influençable par elles, un instrument assez pur et étranger à la dynamique passionnelle pour qu'il réussisse à les freiner, voire même à empêcher que l'homme puisse ressentir ces passions, surtout si ce sont des passions mauvaises ou déferlantes.

Cet outil, l'homme l'identifie comme un système politique et social calqué sur les impératifs de la raison. En effet, l'outil se doit d'être un système car, étant issu d'une conception de l'homme, il se veut valable pour tout être humain; sans le critère de l'universalité que procure le système rationnel, les autres moyens envisageables se présentent tout au plus comme des palliatifs

temporaires. Mais aussi, le système se doit d'être rationnel puisqu'il n'y a que la raison qui soit insensible aux passions. De plus, il est en lien direct avec la dimension sociale et politique. C'est suivant ce processus de souffrance, qui porte à la réflexion pour en arriver à un système social et politique rationnel, que l'utopie voit le jour.

Ainsi, c'est le système rationnel politique et social que l'utopiste forge qui est aseptisé, mécanique. L'utopie se doit d'être rationnelle dans son fonctionnement et sa logique de création sans quoi la passion la mettrait à sac. De même, l'utopie se doit de faire un rempart contre l'Histoire, de n'en laisser rien entrer sans quoi elle ouvre le champ à la passion du monde extérieur et à la reproduction des modes d'agissements qui mènent à la souffrance, ce dont l'utopie tente de se distancier. C'est donc l'utopie, en tant que système rationnel social et politique, qui est aseptisée et qui rend l'homme robotique, et pas l'utopiste dans son intention de pallier aux souffrances de l'homme.

Intentionnalité et critères de l'utopie

Nous disions en début de parcours que le concept d'utopie est un concept non-viable. Nous venons de dire qu'il l'est notamment par le fait qu'il est pensé par un homme qui cache une dimension subjective et de par le fait de la nécessité socio-politique qui en fait une structure rationnelle aseptisante. Sur ce point, avançons que l'utopie ne peut être pensée qu'en fonction de critères de contenu qu'elle déploie comme concept objectif, l'utopie se révélant être une intention, un moyen expiatoire que détermine l'utopiste et qui s'oriente en fonction de son malaise de même qu'en fonction des déterminants conceptualisant de la nature humaine qu'il pose.

Ce faisant, l'utopie déploiera l'ensemble des critères que nous avons vu chez Lapouge, critères que chaque auteur modèle en vertu des bases qu'il confère à l'homme à la suite des conceptions fondamentales qu'il déploie, implicites dans la majorité des cas. Ces critères de l'utopie, comme nous l'avons vu chez Lapouge, seront : l'isolement, la symétrie, l'universalité, la régularisation de la vie quotidienne, la fin du temps, des passions, de la famille et de l'individu, de même que l'égalité au détriment de la liberté. Ajoutons qu'ils sont, comme Lapouge le présentait, des critères nécessaires de la constitution des utopies puisque l'homme est un animal social, soit qu'il vit en société, et que son existence est par ailleurs confrontée à la nature. Le rôle de ces critères est simplement d'établir les paramètres du rapport de l'homme à ces deux paliers d'existence, nature et société, et d'en tracer les champs d'actions possibles pour fonder une utopie.

Soulignons que le travail des commentateurs de l'utopie va dans le même sens que ce que font les utopistes en termes de méthodologie de travail. En effet, les commentateurs partent d'utopies sélectionnées dans la littérature ou dans le monde réel, y opèrent une sélection en fonction des critères qu'ils se donnent, et tentent d'en tirer des bases généralisantes. Ce faisant, il est possible de sélectionner à peu près n'importe quel texte à saveur conceptuelle ayant une dimension politique ou sociale et ce, que l'œuvre soit issue de réflexions urbanistiques, esthétiques ou fictives, et de s'en inspirer pour faire une nouvelle théorie de l'utopie. Voilà pourquoi leur contribution est partielle; l'enjeu de l'utopie ne se trouve pas dans le genre catégoriel qu'il est possible d'attribuer à l'aventure utopique, mais bien dans la manifestation ou l'impact socio-politique que l'œuvre implique, dans l'intentionnalité de l'utopiste qui s'entremêle à la référence au critère d'absolu, et dans la référence aux critères de base concernant la forme, critères qui, faut-il le mentionner, sont les mêmes qui servent à analyser n'importe quelle société de l'Histoire.

Effectivement, lorsque nous abordons les sociétés humaines, les critères qui nous permettent de la cerner, de tirer les grands traits de la fonctionnalité et des bases sont les critères d'isolement, que nous nommons géographie politique, de la symétrie, ou si nous préférons de l'aspect architectural dans tout ce qu'il a de banal et de grandiose, et de l'universalité ou des rapports qu'entretient cet État avec le reste du monde. Il y a aussi la régularisation de la vie quotidienne, ou pour le dire autrement l'éducation, les institutions politiques, les mœurs et coutumes en vigueur dans cet État. Pour ce qui est de la fin du temps, ce critère ne se pose que rarement pour l'analyse des sociétés car les sociétés de l'Histoire ne rejettent pas le temps : elles l'adaptent à leur réalité culturelle. Il en ira de même du critère de la fin des passions que l'on attribue non pas à une fin dans les sociétés de l'Histoire, mais aux coutumes, aux valeurs, aux institutions etc. La famille et l'individu occupent des places similaires, et le rapport entre égalité et liberté englobe à la fois l'analyse des structures politiques et économiques de ladite société.

Cependant, la différence entre ces critères dans le contexte de l'utopie et dans le contexte de l'Histoire c'est que l'utopie est toujours prédéterminée dans son orientation; l'égalité prime toujours sur la liberté, la citoyenneté toujours sur l'individualité, l'insularité est annoncée dès le départ. De même, le temps est nécessairement structuré et cyclique, la passion encadrée etc. Tout ce qu'il reste à en tirer c'est l'originalité et la profondeur que l'on attribue directement à l'apport de l'utopiste.

C'est ainsi que chacun de ces critères permet à l'utopie à la fois de subsister une fois instaurée, et d'avoir une prise effective sur l'Histoire. De même, comme l'exemple de l'analyse de Bouchard le démontre, c'est la forme ouverte issue de la subjectivité de ces critères qui explique la diversité que l'on rencontre lorsque l'on souhaite classer les utopies. Les critères de l'utopie sont les modalités structurelles et rationnelles pour permettre l'élaboration d'une utopie, ce que l'on ne doit pas confondre avec l'utopie

dans sa dynamique, que nous identifions comme étant une intention d'apaiser les souffrances des hommes.

En avançant que le moteur de l'utopie est l'intentionnalité, nous faisons de l'utopie une dynamique passionnelle d'une part et subjective d'autre part. Mais plus encore, nous déplaçons la question de la définition de l'utopie de la modalité de ses critères définitoires vers une dynamique d'intentionnalité pour nous expliquer ce qu'elle est.

Le lecteur pourra avancer qu'il est facile de placer le cœur de l'utopie dans l'intentionnalité qu'elle supporte. Or, il n'en est rien puisque c'est dans cette intentionnalité et dans elle seule que l'utopie devient une composition originale, qu'elle devient quelque chose de spécifique plutôt que de se présenter comme une sous-catégorie de la littérature, une création analogue à la fiction, ou encore, comme une proche cousine de l'idéologie.

En effet, c'est dans l'intentionnalité que l'utopie dépasse la condition de l'individu se faisant utopiste pour rejoindre une forme d'universalité, pour s'inscrire dans un processus de pensée qui n'est pas que pur égoïsme. Et il s'avère même que l'utopie soit exactement l'inverse d'une entreprise menée par égoïsme puisqu'elle vise la fin de la souffrance pour tout homme par l'échafaudage d'un système basé sur la raison et ce, dans quelque forme littéraire ou réelle que ce soit.

Platon, par exemple, nous parlera dans *La République* du Bien, du Vrai et du Beau comme des réponses à la souffrance de l'homme, réponses qui sont fondées sur une ontologie et qui englobent tous les hommes. Il en va de même des autres utopistes et ce, même si leurs prises de position conceptualisantes sur les fondements de la nature humaine sont régulièrement implicites. Nous nous avancerons plus encore en affirmant que c'est l'intentionnalité qui différencie les utopies des œuvres et des

constructions non-utopiques; les utopies s'incarnent dans une visée du Bien ou de la fin des souffrances, et pour ce faire elles ont recours à la conception et à la mise en œuvre d'un système rationnel socio-politique fondé sur une conception de l'homme, soit une ontologie.

C'est ainsi que l'utopie nous apparaît comme une intentionnalité pure une fois que nous l'avons dépouillée de tous ses critères et que nous sommes en mesure de nous placer en son cœur. Tel est notre critère fondamental auquel s'agrègent tous les autres pour former un système que l'on nomme utopie, qui permet de départager si une œuvre est utopique ou pas, une fois que nous avons dépassé la forme particulière.

L'utopie est, nous l'avons dit, une tentative de pallier aux souffrances humaines par l'intentionnalité qui supporte sa dynamique; ce faisant, c'est un concept avec une réalité, des retombées, des impacts dans l'Histoire. Ceci dit, l'utopie est un concept que l'on ne peut penser pleinement mais qu'il est nécessaire de penser en raison de la bipolarité humaine et de l'imperfection que celle-ci engendre. C'est le prochain aspect que nous abordons dans notre entreprise de compréhension et de définition de l'utopie, à savoir comment spécifier cette imperfection que les utopistes cernent en l'homme et que nous avons identifiée jusqu'à présent comme étant les passions.

Le mal ontologique et l'individuation

Rouvillois parlait du mal pour les utopistes qu'il identifiait comme étant l'apanage de la nature humaine. Il est préférable de parler d'imperfections attribuables au chaos des passions plutôt que de mal dans la nature humaine. Ainsi, l'homme apparaît à l'utopiste comme étant imparfait par nécessité ontologique puisqu'il est passionnel. Imparfait en ce sens mais pas

fondamentalement mauvais et pas non plus d'une manière irrémédiable, telle est l'optique utopique sur la nature de l'homme.

Nous ouvrons ici une parenthèse pour soutenir qu'il est illusoire du point de vue des valeurs qu'une société puisse mettre de l'avant que les passions soient mauvaises en-soi. En effet, selon notre angle de perception de la constitution, de la régulation et du maintien d'une société, aucune passion n'est à rejeter d'emblée, pas même celles que l'on identifie à tort comme des passions mauvaises. Nous pouvons identifier comme passions mauvaises les pulsions qui mènent à commettre des actes répréhensibles aux yeux d'une société comme l'inceste, le viol, le meurtre ou la pédophilie par exemple. À notre sens, il faut garder à l'esprit que ce sont les valeurs sociales mises de l'avant en fonction de certains impératifs qui servent, en dernière instance, à circonscrire et à trancher de la valeur morale et de l'essentielle justification du caractère répréhensible de telle ou telle passion ou pulsion en regard du maintien de la société et de ses individus, de même pour tel ou tel comportement.

Pour illustrer, nous pouvons, par exemple, invoquer l'histoire qui nous enseigne que l'humanité à ses débuts fonctionnait sur le principe du matriarcat et avait recours à l'exogamie¹³², deux principes sociaux aujourd'hui disparus dans notre société. De même, nous n'avons qu'à regarder la diversité des valeurs culturelles sur la planète pour nous rendre compte que l'acceptabilité d'une valeur, réponse sociale des passions, est relative. D'ailleurs, la discrimination, sous quelques formes qu'elle soit, s'avère être un excellent indicateur pour montrer l'apport subjectif des valeurs dans une société.

¹³² Voir notamment à ce sujet le texte de Friedrich ENGELS, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* qui relate ces faits en apportant une contribution aux recherches de Lewis H. Morgan.

Ces exemples nous aident à comprendre qu'il est concevable pour l'homme de se façonner une société selon les critères et les comportements qu'il trouve justifiables, mais surtout qu'il arrive à justifier en raison du sens qu'ils procurent aux individus qui y vivent. Le jeu de l'élaboration des principes d'une société, et cela s'applique également aux utopies, se fonde sur la compréhension qu'ont les hommes d'eux-mêmes et sur le rapport qu'ils entretiennent avec la nature, le monde extérieur. C'est pourquoi nous soutenons qu'il n'existe pas de passions ou comportements mauvais en-soi mais seulement des systèmes sociaux qui mettent en place ces valeurs et les justifient, notamment par l'éducation.

Pour ajouter aux réflexions sur l'imperfection de la nature humaine, rappelons-nous que Lapouge opposait la perfection rationnelle, limpide, inaltérable dans la pensée utopique au chaos passionnel. Nous partirons de ce point, mais en spécifiant que l'imperfection chaotique des passions est essentiellement attribuable au mouvement qu'elles supposent. Nous ne saurions défendre une position qui voudrait qu'une passion, quelle qu'elle soit, puisse être mauvaise en-soi; le contexte, les déterminants psychologiques, l'éducation y sont beaucoup trop déterminants pour que nous puissions tirer un trait définitif.

Et justement, c'est ce qui fait la force et l'imperfection des passions, c'est de n'être jamais égales, toujours arbitraires, particulières à l'individu. Bien sûr, il est possible de discourir sur cette passion particulière, d'en montrer l'amplitude et de tenter d'en faire un universel, mais son élan, son cœur, réside dans l'expérience vécue sans laquelle tout discours sur la passion est vain.

Ce faisant, l'imperfection passionnelle à laquelle s'oppose l'utopie n'est pas un mal comme nous pouvions le penser, mais une indétermination due à l'arbitraire du vécu passionnel, qui lui-même est l'une des deux composantes

de l'être de l'individu. Qui plus est, à l'individuation des passions se surimpose le champ de son expression, ou pour le dire autrement au vécu passionnel des hommes s'ajoute la contrainte de la limite possible dans le vécu passionnel, limite inévitable en société. Voilà donc le mal de la passion : son aspect arbitraire et les limites de l'élan passionnel qui sont toutes aussi indéterminées.

C'est ce à quoi s'oppose l'utopie, au règne de l'individuation, par le recours au système rationnel qui contribue à rendre l'homme prévisible. Et cette opposition n'est pas un désir d'annihiler les passions comme nous le disions, mais un désir d'empêcher la souffrance que leur débordement procure.

Puisque l'utopie est une intention de l'individu, il nous est permis de parler de « propension » de l'Homme à l'utopie. En effet, nous ne pouvons faire l'Utopie, si ce n'est pour en faire une esquisse, une tentative. Mais, étant les porteurs des passions, nous nous devons d'agir pour en empêcher les débordements qui causent notre souffrance.

Si la plupart des commentateurs de l'utopie soutiennent que les utopistes prennent pour acquis que l'homme est fondamentalement mauvais, une analyse rapide révèle qu'en réalité c'est tout le contraire. L'utopiste se doit d'être convaincu que l'homme est fondamentalement bon et imparfait mais perfectible pour proposer une système ayant comme finalité la fin de la souffrance. Nous disons que l'homme se doit d'être bon pour l'utopiste car nous observons que le discours utopique fait de l'homme un être qui fuit la souffrance, la peur, la peine, la colère ou toutes passions débordantes, et qu'il ressent le bonheur, la joie, la plénitude à vivre avec des passions apaisées. De même, il apparaît comme un être comblé si ses pairs vivent dans un état similaire, eux-mêmes étant des êtres sociaux. Comment l'homme pourrait-il être mauvais en ce sens et ce, peu importe la conception du mal que l'on ait?

L'homme est donc bon en utopie, et cette caractéristique n'est pas l'apanage de l'utopie elle-même mais de la nature humaine. Or, pour revenir à l'intention utopique, ce que recherche l'utopiste c'est à élaborer le système rationnel socio-politique fondé sur la certitude de l'homme bon dont l'ensemble des autres critères fondamentaux restent à trouver. De même, la propension utopique est intrinsèque à la condition de l'homme puisque ce dernier est bipolaire.

Nous ferons ressortir que le bonheur a sa place en utopie, contrairement à ce qui a semblé jusqu'à présent. En effet, nous soutenons qu'il existe une conception du bonheur qui se place dans un au-delà de la fin de la souffrance dans la conception de l'utopiste, bonheur lui-même placé par-delà la structure mécanique de l'utopie. En effet, en utopie la règle d'or pour « la bonne mise en branle du bonheur » pourrait se formuler ainsi : « faites ce que le système ordonne et vous serez heureux ». Car, c'est ce dont il est question en utopie, de donner à l'homme les moyens d'apaiser les passions et par le fait même d'entrer dans une forme de « bonheur », de paix ou de sérénité selon l'aspect conceptualisant de l'intentionnalité de l'utopiste.

Or, cette conception du bonheur est négative, en ce sens que la dynamique de l'utopie suppose que par l'absence des souffrances l'homme vivrait dans le bonheur. Néanmoins, nous nous permettrons de présupposer une conception du bonheur, en utopie, fondée sur une recherche du meilleur (la fin des souffrances) pour l'homme. C'est ainsi que nous affirmons que l'utopie recherche le bonheur pour l'homme, et que cette conception du bonheur est à la fois réelle et présente dans la démarche utopique sans quoi, à quoi bon apaiser les souffrances? De fait, à quoi bon apaiser les souffrances de l'homme si celui-ci ne se sent pas mieux, ne vit pas dans un « meilleur » état que ce que l'utopie lui a permis de quitter? Donc, une dimension du bonheur est donnée en utopie mais de manière négative, à moins que l'utopiste

n'annonce lui-même d'entrée de jeu les modalités du bonheur de son utopie sous quelques formes que ce soit.

Concernant la place du bonheur en utopie, peut être que l'utopiste n'est pas dupe au point de croire que le bonheur se trouve dans la structure utopique comme le voudrait Lapouge. En effet, le bonheur n'apparaît pas comme une condition des structures utopiques mais bien comme une potentialité humaine. Il serait plus exact d'avancer que le bonheur, bien qu'étant un état d'âme, se catégorise lui-même sous l'étiquette des passions. Nous découvrons en ce sens que les structures utopiques n'ont pour but que d'orienter l'homme dans sa passion apaisée, et ceci sans désir réel de supprimer la passion de l'homme. L'utopie peut apparaître en ce sens comme le tremplin qui permet à l'homme de passer de son état chaotique où ses passions se déchaînent à un état que l'on pourrait qualifier d'« heureux » ou d'« apaisé », qui s'avère être le meilleur de l'homme, son au-delà de lui-même pour la pensée utopique.

Mais, la bipolarité entraîne-t-elle la nécessité de l'utopie pour pallier la souffrance de la condition humaine? Bien sûr, il n'y a pas que l'utopie comme moyen possible de pallier la souffrance. Cependant, l'utopie est un outil privilégié du fait que son champ d'action englobe l'ensemble de l'agir humain sur le plan social et politique de même que l'individualité dans ce qu'elle a de plus profond. En ce sens, l'utopie est un moyen radical parce que total, c'est-à-dire en accord avec la bipolarité conflictuelle de l'homme. Il serait faux de dire qu'elle échoit de manière nécessaire dans le choix des moyens que l'homme peut entreprendre. Cependant, elle incarne sans aucun doute l'un des moyens les plus radicaux¹³³ de mettre à mort l'Histoire et la souffrance qui l'accompagne de même que la passion qui se terre dans la nature humaine. Il est important en ce sens de souligner que l'homme ne fait pas de l'utopie une pratique légère.

¹³³ Avec le suicide peut-être...

Ceci dit, puisque le concept de l'Utopie est non-viable, comment se fait-il qu'il y ait des utopies réelles? En fait, il semble que l'utopie n'existe qu'en acte, qu'elle soit littéraire ou actualisée dans l'Histoire, non pas comme concept accompli mais comme intentionnalité. Nous disions que l'utopie en tant que concept ne pouvait être qu'un acte raté dû à la subjectivité de l'utopiste, mais également parce qu'elle est impensable pour la condition humaine. Ce faisant, seul Dieu pourrait faire l'Utopie.

Or, l'Utopie est athée par nécessité et par définition comme nous l'avons vu chez Lapouge, car elle se veut l'incarnation du règne de l'homme dans son dépassement de la nature et de sa nature propre; aucune transcendance n'est possible dans le domaine de l'utopie.

Par analogie, penser l'Utopie pour l'homme serait comme faire de Dieu un concept; la chose est possible mais risquée car elle dénature ce que le concept tente de cerner. Tout comme Dieu, l'essence de l'Utopie ne réside en rien dans le concept à créer mais dans l'impact sur l'existentiel que ce concept implique. Et comme nous ne cessons de l'avancer, malgré l'impossibilité intrinsèque à penser le concept d'Utopie, l'utopie a une place réelle dans l'Histoire.

En ce sens, l'utopie n'est pas un « nulle part » comme certains commentateurs veulent le croire ou comme le voudrait l'étymologie du mot que nous présente More. Elle est ici et maintenant, a accompagné l'homme dans toutes les sociétés qu'il a fondées. Il en est ainsi car elle est liée à la condition humaine en tant qu'outil radical.

Cependant, cet acte du concept qui ne peut être pensé et devient un acte raté de par la subjectivité intrinsèque qu'on lui a découvert ne peut faire autrement que de sombrer dans le totalitarisme, sa seule porte de sortie dès

que l'utopie franchit le seuil de la dimension d'autrui. C'est ce que nous allons aborder à l'instant.

Le totalitarisme utopique

Puisque le concept de l'Utopie ne peut être pensé et comme son acte est raté, il est aisé de comprendre que le totalitarisme guette. En effet, à partir d'une intentionnalité de pallier la souffrance humaine par des visées socio-politiques rationnelles, le tout orchestré par les moyens mis à la disposition de l'homme et en accord avec une conception ontologique, c'est-à-dire une conception des fondements de l'être humain, l'utopie s'engage vers le totalitarisme en prenant pied dans le réel.

Le totalitarisme est une autre dimension de l'Utopie que nous qualifierons d'inévitable. De fait, la subjectivité inhérente à la démarche de l'utopiste a pour effet que son utopie devienne une réponse aux perceptions qu'il a du monde qui l'entoure, de même qu'aux souffrances qu'il ressent par rapport à ces perceptions.

Ce faisant, l'utopie de More est une réponse de More aux souffrances de son époque en vertu des perceptions sociales et politiques qu'il avait, de même que des conceptions et aspirations qu'il se faisait de l'être humain. Et cette réponse suppose, en tant qu'intentionnalité, son engagement et l'aspiration à rejoindre autrui dans sa démarche. Avec son côté ontologique, l'utopie se devrait de se reconnaître dans tout homme, c'est pourquoi l'engagement que supporte l'utopiste inclut autrui dans la démarche. Or, cette utopie imparfaite, bien que noble dans son intentionnalité, demeure subjective, et en ce sens elle ne peut convenir qu'à son auteur.

C'est à ce moment que l'utopie devient totalitaire. Rouvillois nous disait que l'utopie transportait des germes de totalitarisme. Selon notre analyse, l'utopie ne peut faire autrement que d'être totalitaire puisqu'elle s'inscrit dans le devenir qui suscite un engagement.

Mais cette dimension de l'engagement ne concerne que l'utopiste; les autres individus ont la liberté d'y adhérer ou pas comme l'expliquait Lapouge. Ce faisant, la liberté suscitée par l'engagement de l'utopie pourrait nous laisser croire que le fait d'adhérer à une utopie évacue dans une certaine mesure la dimension totalitaire. Pour le dire autrement, comment pourrait-on qualifier de totalitaire un projet qui se place en marge de l'Histoire et auquel l'individu est libre d'adhérer ou pas?

La dimension totalitaire de l'utopie ne se trouve pas dans l'appel que suscite l'utopie mais se trouve aussi bien à la racine que dans la réalisation. C'est parce qu'elle est imparfaite et subjective à la racine que son produit réel, sa réalisation socio-politique concrète, l'est tout autant. De par ce fait, l'individu qui y adhérerait librement se verrait propulsé dans un système socio-politique dans lequel il ne peut se reconnaître pleinement.

Plus encore, en adhérant à l'utopie l'individu cède ses privilèges au profit de la citoyenneté; il abdique par le fait même son individualité pour s'en remettre à la cité, symbole de perfection non pas dans l'achèvement du bonheur individuel mais dans l'apaisement des passions humaines. L'utopie en tant que modèle social de rationalité promet de permettre à tous les individus devenant citoyens de vivre en harmonie avec leur nature humaine véritable. Or, cette figure emblématique de la cité faisant face à l'Histoire n'est pas le modèle escompté par l'individu y adhérant, mais s'avère être une figure de l'utopiste.

Avant de faire un pas de plus dans notre réflexion, demandons-nous si les choses seraient différentes en supposant le cas où l'individu désireux de participer à une utopie aurait conscience que cette cité n'est pas ce qu'elle prétend être mais qu'elle n'est rien de plus qu'une figure de l'utopiste. Toutefois, comme nous allons le voir, la conscience de l'individu a très peu d'influence dans l'effet totalitaire de l'utopie.

En fait, ce qui est totalitaire dans l'utopie c'est le processus d'abdication de l'individualité au profit de la citoyenneté. Par ce processus, l'être humain se dénature car il abandonne à la Cité une partie essentielle de son être : la passion. Dans le processus d'acquisition de la citoyenneté dans l'utopie, le passage de l'individu au corpus social est global et total; ainsi, l'individu en vient à vivre comme une composante sociale, une partie du tout considérée en son aspect rationnel et non pas pour ses particularités singulières. Donc, l'individu s'efface, perd sa conscience propre pour s'incorporer au « Nous » qui est rationalité, et ce faisant, il perd ses passions.

Il est important de mentionner que certaines utopies permettent les passions, elles ne les suppriment pas complètement. Or, ne perdons pas de vue le sens de l'utopie : apaiser les passions, les contrôler, les éduquer pour ne pas qu'elles engagent l'individu dans un processus de souffrance. Ainsi, les utopies qui ne suppriment pas complètement les passions leur mettront des chaînes, ce qui est à notre sens du même degré de gravité si l'on regarde l'intégrité de l'individu en regard de la dénaturalisation que l'enchaînement des passions provoque. Par la dénaturalisation, nous entendons que l'homme perd une partie de lui-même, dans le cas qui nous occupe ce sont les passions, au profit d'une autre partie de lui-même, la raison. D'être bipolaire qu'il est, l'être humain devient un être « unipolaire » par le processus de dénaturalisation, et cesse d'être un être humain par la même occasion.

Qui plus est, cet enchaînement ou cette orientation contrôlante des passions de l'individu est orchestré par l'utopie subjective de l'utopiste; c'est en ce sens précis que l'utopie est totalitaire. Qu'un individu adhère volontairement ou pas à un changement de système social relève des croyances politiques ou du despotisme, selon le cas. Dans le cas de l'utopie, ce qui s'avère être totalitaire c'est que l'individu se dénaturalise dans un idéal de perfection rationnel pour apaiser ses passions, et que cet idéal n'est jamais la perfection mais uniquement une vision imparfaite.

Si l'Utopie était possible et réalisable, il faudrait être insensé pour ne pas adhérer à son projet. Cependant, tel n'est pas le cas, l'Utopie demeure irréalisable. Par conséquent, l'intentionnalité utopique d'apaiser l'homme de ses passions en souffrance ne peut que mener à la dénaturalisation de l'individu qui se perd en tant qu'être rationnel dans une vision subjective qui n'est pas la sienne.

Faisons un bref détour par la pensée de Arendt, car sa contribution sur le plan de la pensée concernant le totalitarisme est incontournable. Nous résumerons sommairement sa pensée et sa position en référant le lecteur à cinq de ses textes, soit *Les Origines du totalitarisme* (1951), *La Crise de la culture* (1954), *La Condition de l'homme moderne* (1958), *Eichmann à Jérusalem* (1963), et *Essai sur la Révolution* (1963).

Pour Arendt, le totalitarisme serait dans l'histoire du monde un type de régime politique radicalement nouveau que l'on ne saurait confondre avec une forme dérivée de la tyrannie. Spécifiquement, le totalitarisme se caractérise par la mise en œuvre d'une loi dite « naturelle » qui supprime la loi positive, soit la loi telle que les États l'édicte et qui serait les bases même de la civilisation. Ce faisant, les systèmes totalitaires, dont le régime hitlérien est la figure emblématique, suppriment les bases même de la société pour prétendre inscrire la société dans un rapport « naturel » ou

« historique » à elle-même. Pour le dire en nos mots, le totalitarisme s'inscrit dans des bases immuables, ontologiques, en ce sens qu'il prétend relever de l'ordre de la nature des choses, ou encore de la marche de l'Histoire. Cette marche de l'Histoire à laquelle nous faisons référence est constitutive d'une analyse telle que la pense Arendt, dans certains cas elle serait une « conscience » de l'histoire, et non pas une direction fortuite dans le soubresaut de l'Histoire.

En ce sens, pour la conception totalitaire l'Histoire s'approche des conceptions millénaristes auxquelles nous faisons référence dans notre analyse de Servier et de Lapouge. À ce sujet, Arendt ajoute que l'extermination de peuples, qui symbolisent l'ennemi extérieur au système totalitaire, est l'un des exemples qui confirme que le totalitarisme se place dans l'optique d'une loi naturelle. Nous comprenons alors que le régime totalitaire est en opposition avec l'Histoire telle que nous la présentions et tente de s'y substituer pour devenir la seule vraie réalité, soit la nouvelle Histoire.

C'est l'une des données que nous retrouvons dans la pensée de Mannheim sur l'utopie, soit la substitution d'une réalité pour une autre dans le champ du réel. Or, cette substitution s'incarne dans un autre temps et avec d'autres références; le régime totalitaire se calque sur un modèle universel et s'engage dans des visées qui le sont tout autant.

Puisque le totalitarisme prend ses racines dans une conception des bases fondamentales de la nature humaine à saveur d'universalisme, c'est en toute « légalité » nous dira Arendt qu'il évolue dans l'Histoire pour la mettre à sac. D'ailleurs, nous retrouvons dans l'analyse de Arendt plusieurs des critères de l'utopie que nous évoquions, soit la prédominance du politique par la manifestation de la centralisation des institutions, ou encore la présence de l'individu en tant que singularité anonyme dans le régime auquel il se réfère.

Ce que nous appelions *citoyen* de l'utopie, Arendt l'identifie comme un sujet représentant son « espèce », sujet dépourvu d'affectivité, de conscience propre et surtout du sens politique, dimension qui guide son analyse.

Ainsi, Arendt avance que le totalitarisme ne présuppose pas l'engagement des citoyens mais se fonde sur la rupture du lien que les individus entretiennent entre eux. Cet état de fait s'opère notamment par l'identification de l'individu au régime politique. Arendt dira entre autres que dans cette optique, le totalitarisme est la négation même du politique. Pour nous, cette négation du politique est attribuable au fait que le totalitarisme, régime politique dans lequel verse l'utopie lorsqu'elle tente de s'incarner, est en marge de l'Histoire qu'elle vise à supplanter. Pour le dire autrement, l'utopie n'est pas du politique à proprement parler car le politique appartient à l'Histoire; or, le totalitarisme se présente comme la tentative du passage au niveau du politique de l'utopie vers une « nouvelle Histoire », soit l'utopie universelle.

Soulignons un point concernant la propension totalitaire de l'utopie : nous disions que l'utopie est totalitaire; il nous faut néanmoins mentionner que toutes les utopies ne versent pas dans une forme similaire au totalitarisme hitlérien. La République du père Montoya, utopie que nous présentions aux chapitres un et deux, n'a pas versé dans une forme qui rappelle en violence, même de loin, les camps de concentration.

Ainsi, nous pouvons étendre la conception du totalitarisme à toutes les formes politiques dénaturalisantes suivant les critères de Arendt, nonobstant le critère d'extermination. Pour nous, l'extermination présente dans le totalitarisme hitlérien est un critère relatif à la forme particulière de l'utopie hitlérienne. De la même manière, les camps de concentration font partie de la forme de cette utopie; en ce sens, ils sont des particularités non-nécessaires qui accompagne telle utopie particulière selon les visées et les déterminants

définitoires de la nature humaine dont cette utopie s'est pourvue. Ce faisant, il ne serait aucunement question d'étendre ces critères à la nature du totalitarisme utopique, bien qu'ils soient parfois présents.

C'est une situation tragique que celle de l'utopie, soit d'œuvrer à partir d'une intentionnalité noble et de sombrer presque inévitablement dans le totalitarisme en bout de parcours. Nous disons « presque » inévitablement pour la simple raison que ce ne sont pas toutes les utopies qui rayonnent ou interpellent suffisamment dans le socio-politique historique pour mériter l'étiquette de totalitarisme. Cependant, il n'en demeure pas moins qu'elles le sont toutes en germe, et ceci d'autant plus qu'elles se taillent une place importante dans l'Histoire et élèvent des barricades contre elle.

Nous disions précédemment que les passions ne sont pas mauvaises en-soi, et qu'en fait, elles seront jugées en regard des justifications sociales qui y sont apportées et du sens qu'elles donnent aux individus de cette société. Ce faisant, le totalitarisme peut-il être étiqueté comme un mal en-soi ou doit-il être défendu comme une conception autre de l'agir humain qui, à la limite, serait justifiable?

La dynamique du totalitarisme est différente de celle des sociétés qui n'en sont pas puisqu'il dénature l'homme non pas en fonction de critères sociaux établis et justifiés en fonction du sens qu'ils procurent, mais en fonction de critères fondamentaux qu'il lui retire. En effet, le totalitarisme peut être identifié comme le système social où l'homme n'est plus un homme puisqu'il perd ses passions; elles appartiennent à l'État. Dans tous les exemples vus précédemment, l'homme conservait sa bipolarité raison et passions, les critères constitutifs de la condition humaine. Or, dans un régime totalitaire, l'homme se perd en devenant autre, soit un être de raison¹³⁴.

¹³⁴ Voir H. ARENDT. *Eichmann à Jérusalem* qui présente clairement à notre sens l'état de l'homme « aliéné », nous dirions *dénaturalisé*, dans un régime totalitaire.

Ainsi, s'il est possible de soutenir que le totalitarisme est un mal en-soi pour l'homme, il est également possible de déterminer que ce nouvel être rationnel n'est plus humain puisqu'il a perdu une partie de lui-même. Ce faisant, nous soutenons que cette perte de l'expression des passions dans un système totalitaire est mauvaise pour l'homme puisque le système n'est pas la perfection utopique à laquelle aspire les utopies. S'il était possible à l'homme d'atteindre l'Utopie pleine et parfaite, le système utopique rejoindrait l'intentionnalité primordiale de la dynamique qui l'annonce.

On a dit précédemment que le bonheur était envisageable dans le concept d'utopie. Il n'en demeure pas moins qu'entre l'intentionnalité de l'utopiste qui supporte l'idée du bonheur que nous disions « négatif » et l'utopie qui s'incarne, il y a un décalage important. Et ce décalage, nous l'identifions comme le germe de totalitarisme omniprésent en chaque utopie. Nous n'aurons de cesse de le mentionner : le décalage entre l'intentionnalité de l'utopiste et la réalité implicite à la démarche utopique sont le fruit de la subjectivité de la pensée de l'utopiste en regard des perceptions et affects qui motivent, à la base, son entreprise.

Le Bien

Il faut ouvrir une parenthèse sur la nature du bien pour l'entreprise utopique de même que sur l'ensemble des considérations sur la nature de l'homme et l'intentionnalité que nous présentions précédemment. Il serait possible de taxer ces prises de positions en disant qu'elle se fondent sur l'intellectualisme platonicien, et que c'est à Platon que nous nous référons pour justifier l'ensemble de notre propos dans la défense de la nature du Bien, du bonheur dans l'entreprise utopique, de même que pour justifier l'intentionnalité bénéfique de l'utopiste ainsi que les autres remarques

concernant les valeurs et passions de la société comme ne pouvant être mauvaises en-soi.

Il faut se distancier de l'intellectualisme platonicien et ce, sur plus d'un point. Certes, l'homme est foncièrement bon pour la pensée utopique. Ce que nous jugeons mauvais ou répréhensible du comportement d'un individu y est imputable soit à une mauvaise compréhension, soit à un manque de jugement de la part de cet individu qui, croyant trouver le Bien par ses actes, s'est fourvoyé : soit sur la nature du Bien, sur les meilleurs moyens pour y parvenir, ou sur la prise en compte de certaines données (autrui par exemple), ou encore tout autre manque de jugement.

Nous posons que le Bien est en l'homme, mais que ce Bien lui est inaccessible de façon pleine et parfaite au sens où il est un au-delà de l'homme. À l'image de l'utopie qui incarne un au-delà de l'homme, le Bien serait également hors de portée pour la condition de l'homme. En fait, l'homme serait fondamentalement bon mais ne pourrait atteindre un état de bonté pure, c'est-à-dire apaisée, car sa passion le pousse parfois à des excès. De plus, il ne doit pas en être autrement sans quoi l'homme changerait ce qu'il est profondément, il se perdrait lui-même parce que renoncer aux passions c'est perdre une part de l'homme que nous disions bipolaire.

Une telle prise de position semble impliquer que le Bien est un bien inchangeant, plat, rationnel. Et ce Bien présenté de manière absolue ne pourrait se rencontrer que dans un système parfaitement rationnel, en l'occurrence l'Utopie, qui est un concept non-viable comme nous le défendons depuis le début. C'est pourquoi nous soutenons que le Bien, tout comme l'Utopie, ne sont pensables que dans un au-delà de l'homme.

Or, tout comme pour l'Utopie, il y a des manifestations de Bien dans le monde empirique; l'homme étant foncièrement bon, il est normal de

retrouver des traces de Bien dans le monde qu'il se construit; le propos précédent ne vise que le Bien absolu, le plus grand bien souhaitable, quelle qu'en soit la forme. À l'image de More, nous croyons que nous pouvons le souhaiter plus que nous ne pouvons l'espérer.

Platon nous enseigne qu'il est possible d'atteindre le Bien dans le monde des idées, par l'exercice de la philosophie. Or, s'il nous est permis d'associer Bien et utopie, la réflexion rationnelle qui mène à l'élaboration d'une utopie est un processus tronqué. Comme pour l'utopie, le Bien n'est pas accessible d'une manière pleine et parfaite, même si l'homme est bon.

Cependant, il faut évoquer qu'il y a une distance relative entre Bien et Utopie : le Bien est à trouver, à discerner, alors que l'Utopie est à construire. Néanmoins, les deux se fondent sur des bases identiques : la recherche est fondée sur la raison et sur une assise ontologique, soit la bonté innée de l'homme. Ajoutons également que les deux portent l'homme vers un au-delà de lui-même, au sens d'une version achevée, épurée de l'homme.

Nous n'entrerons pas davantage dans ce sujet sans quoi nous serions confrontés à plus d'un élément, par exemple au fait que Platon, une fois qu'il a découvert le Bien, a tenté d'en faire un système, une utopie. De plus, la maïeutique pourrait être perçue comme une façon de construire le chemin qui mène au Bien, nous rapprochant par le fait même des visées de l'utopie. Or, ce n'est pas une étude sur Platon et l'utopie que nous nous efforçons de mettre en place. C'est pourquoi nous n'irons pas plus loin dans ces considérations.

La dimension subjective de l'utopie

Puisque l'Utopie et les utopies sont totalitaires au sens où nous l'entendons, à qui sert elle? L'utopie particulière ne semble servir que les desseins personnels de l'utopiste qui la façonne. Ce n'est pas que l'utopie ne soit pas un acte de pensée rationnelle et qu'elle ne fasse pas l'exercice discursif qui se place, en tant qu'acte de pensée, dans un au-delà de l'individu. C'est plutôt qu'elle est l'intentionnalité de l'utopiste qui pose son rapport au monde et à la souffrance qui en émane.

Par l'utopie, l'individu nous fait part de ses perceptions issues du malaise qu'il perçoit dans le monde de même que ses réflexions et réponses à son malaise. L'Utopie est un système conceptuel fondé sur une ontologie à laquelle s'agrège différentes réflexions et pensées concernant le politique, la famille et toutes les autres composantes de l'agir humain. Or, une utopie n'est pas autre chose que la réponse argumentée de l'utopiste à la souffrance humaine par la voie d'un système socio-politique. Et en ce sens, sa réponse est faillible tout comme l'est son utopie.

Nous dirions même que l'utopie est un moyen, nous parlions précédemment d'outil, par lequel l'utopiste arrive à exorciser la présence malfaisante des passions selon un mode qui lui convient. L'utopie est une réponse à la souffrance personnelle de l'utopiste, et cette réponse interpelle autrui, ce qui la rend totalitaire. Ainsi, le totalitarisme en germe dans l'utopie se trouve renforcé par le fait que l'utopie est la vision réflexive, argumentée qui s'adapte au malaise de l'utopiste.

En effet, bien que toutes les utopies soient construites selon les mêmes schèmes conceptuels, elles prennent des formes tout à fait différentes en termes de contenu et d'organisation. Nous mentionnions comme cause de ceci les passions de l'utopiste; ajoutons que si les passions teintent les

utopies, elles sont également un déterminant définitoire de l'individu. Par conséquent, elles tracent ou surdéterminent la place des perceptions individuelles en tant que stimuli négatifs, c'est-à-dire qui vont être retenus par l'utopiste comme importants.

Ce faisant, l'utopie comme outil va répondre au malaise, ou pour le dire autrement aux passions individuelles dans lesquelles l'utopiste se reconnaît puisqu'il dispose des mêmes passions. Peut-être devrions-nous dire que ce ne sont pas les passions de l'individu qui déterminent son mode de réactions sélectives en terme de sensibilité, mais tout un vaste appareillage à la fois conscient et inconscient, issu de l'éducation et de la capacité d'adaptation de l'individu en raison de son milieu, ou toutes autres théories sur les fondements de la personnalité. Mais ceci ne fait qu'asseoir notre position : il y a un déterminant individuel que l'on ne peut évincer, et c'est ce déterminant qui réagit dans les limites et les modalités qui le constituent en regard de stimuli extérieurs. Et, dans le cas qui nous occupe, ces stimuli extérieurs sont les passions et ses débordements dans le contexte socio-politique.

C'est ainsi qu'il nous est permis d'avancer qu'une utopie n'est viable de manière pleine et parfaite que pour l'utopiste et lui seul, car lui seul occupe la place qu'il occupe dans le réel. L'Utopie est intrinsèque à la détermination que l'angoisse de vivre dans l'Histoire procure, et est une réponse personnelle de l'utopiste à cette angoisse par le biais de la construction d'un système socio-politique aux aspirations universalisantes. D'ailleurs, il ne faut pas oublier que les utopies émergent principalement dans les périodes troubles de l'histoire.

Les micro-sociétés

Partant du fait que l'utopie est non-viable parce qu'elle se place dans un paradoxe suivant son mandat et d'impossibilité théorique de réalisation, il nous est permis d'avancer qu'il n'existe que des utopies partielles, qu'elles soient littéraires ou effectives. Lapouge nous disait qu'il existe des utopies réelles, ce qu'il démentait partiellement par la suite en affirmant qu'« un utopiste, ça n'existe pas »; nous irons dans le même sens, en portant notre analyse sur ce qu'il présente sommairement comme des *hétérotopies*.

Comme on s'en souvient, le bordel est présenté par Lapouge comme une hétérotopie. Les particularités de ce style d'utopies concernent le mélange d'utopie et d'Histoire dans une même réalité sociale. Pour le dire autrement, les hétérotopies sont des utopies à petite échelle qui conservent une part de l'héritage historique mais en y insérant une structure calquée sur une logique de valeurs autres.

À l'instar de l'analyse de Lapouge, nous préférons parler de *micro-sociétés* plutôt que d'hétérotopies. La raison en est simple : la forme que le concept d'hétérotopie prend restreint la stricte analyse que Lapouge en fait puisqu'elle se rencontre dans toutes les organisations sociales et politiques ayant des impératifs en partant d'une conception de l'homme. Le bordel est un exemple auquel Lapouge ajoutait l'asile et le pénitencier. Or, force nous est de constater que les mêmes structures « hétérotopiques » se rencontrent dans des institutions comme les banques, les centres de réadaptation, les hôpitaux bref, toutes les structures qui servent un aspect social ou politique fondamental de l'homme.

Pour justifier cette avancée, faisons une brève analyse des banques selon les critères de l'utopie. Se qualifieraient-elles comme des utopies selon nos critères? Disons d'abord que comme notre définition l'annonce, l'institution

financière est un système socio-politique rationalisant en vertu d'une conception libérale prise comme ontologie. D'ailleurs, on retrouve les critères d'isolement et de symétrie se mariant régulièrement avec l'architecture : les colonnes, les arches, les portiques sont autant de marques que l'individu qui y pénètre n'est plus dans la société mais qu'il vient de franchir une ligne invisible qui le porte aux limites du mythe (grec en l'occurrence); une distance relative est ainsi assurée avec l'Histoire.

Le rapport également de l'individu avec les banques se trouve transformé; il devient client, investisseur, actionnaire etc. Autant de titres qui déterminent aux yeux de la structure bancaire sa place et son rôle. Ajoutons à cet égard que, comme en utopie, tout individu n'est pas le bienvenu dans une banque, mais c'est son rapport à l'institution par le biais de son statut qui va lui conférer sa place, voire même son importance.

L'universalité également est un critère des systèmes bancaires. Il en ira de même de la fin du temps notamment par les impératifs capitalistes de compétitivité et de rendement en fonction d'un temps défini : le tic-tac de l'horloge synchronisé pour tous les employés de même que pour le patron et les actionnaires. Également, la fin du temps s'opère dans l'optique de la mondialisation, c'est-à-dire que nous vivons dans un temps global où les décisions d'aujourd'hui sont recontextualisées en fonction de l'ouverture de la bourse à Hong-Kong par exemple. Donc, référence à un temps uniforme, universel, ce qui renforce par la même occasion le critère d'isolement par la distanciation qu'opère la dispersion des lieux d'opérations et de transactions.

Ce critère emboîte à divers critères de régulation de la vie quotidienne des employés de l'institution. En effet, l'employé aussi vivra avec la conscience d'une échelle de temps planétaire. Il faut faire ressortir que ces remarques sur le temps ne s'appliquent que partiellement aux employés et clients des institutions financières. Outre le fait que l'individu se plie aux horaires

d'ouverture en tant qu'employé et client, cette conscience du temps mondial se rencontre de manière accentuée aux échelons supérieurs dans la super-structure, ce que nous appelons les cadres et/ou les gestionnaires, personnages emblématiques des intérêts d'un corps social englobant. On pourrait penser qu'il en va de même pour l'ensemble des critères de l'utopie, le centre utopique étant évidemment au sommet de la hiérarchie, là où l'individu a le plus de chances de se perdre en « citoyen-gestionnaire » de l'institution.

La fin des passions comme critère apparaît clairement lorsque l'on songe que les impératifs de la super-structure sont basés sur le profit et l'argent au sens large. De même, on pourrait penser que plus l'individu s'élève dans la structure, plus son individualité s'amenuise au profit des intérêts de l'institution, ce qui entraîne le déclin des passions au profit d'applications et de choix stratégiques en vertu de constatations et d'évaluations rationalisantes. Évidemment, les banquiers ne sont pas des calvinistes du temps de Weber; la présence des passions comme l'enrichissement personnel ou le désir d'avancement demeure fort probablement une motivation de l'individu. Néanmoins, il est possible de croire que ces passions rejoignent les impératifs du système bancaire.

Le critère du déclin de la famille est beaucoup plus délicat à déterminer et à cerner dans une mesure qui convienne car, comme l'annonce Lapouge, il est le dernier bastion de l'identité de l'individu. C'est là que l'individu s'exprime et trouve refuge lorsqu'il se retire de la structure utopique. Il est cependant possible de penser que les mécanismes de valorisation de la famille, notamment par la participation à des fêtes et des activités hors du travail pour les membres des familles des institutions bancaires est une tentative de la structure utopique pour inclure en son sein les familles des employés s'y greffant.

On peut néanmoins songer que dans les structures bancaires actuelles, il est de règle qu'un employé soit limité au plan professionnel dans son champ de relation avec sa famille; songeons par exemple au fait qu'il ne peut leur accorder de prêts, ce qui est une particularité déontologique de la structure. Mais c'est également une résurgence de l'Histoire puisqu'il subsiste au sein de l'utopie des particularités individuelles. En effet, si l'employé était un utopien, cet être rationnel pur, il pourrait traiter l'ensemble des membres de sa famille (si la famille subsistait) avec les mêmes égards que les autres membres de la communauté. Or, dans les micro-sociétés que sont les systèmes bancaires, la peur de l'individu subsiste.

Enfin, les systèmes bancaires évoluent dans des rapports d'égalité relative permettant de mettre un frein à la liberté. Le rôle de l'égalité sera de niveler les rapports sociaux entre les individus en fonction de la place hiérarchique qu'ils occupent. Outre les codes vestimentaires qui « orientent » les employés en regard de l'échelon qu'ils occupent, tous les clients doivent être traités avec les mêmes égards et en fonction des mêmes critères, selon la même échelle de calcul. Il en va ainsi pour tous les échelons, les rapports d'égalité s'adaptant non pas à l'individu mais à sa place pour la structure. Par exemple, l'employé au guichet aura tel rôle et tel pouvoir en vertu de son importance pour la structure, et cela cesse dès qu'il entre dans un rapport nouveau avec elle, lorsqu'il devient lui-même client ou actionnaire par exemple, où de nouveaux rapports s'instituent.

Cependant, il faut conclure que les systèmes bancaires ne sont pas des utopies; ainsi, nous avons à noter qu'il subsistait une place pour l'individu en regard de sa famille. Il y a beaucoup d'autres parts de divergences d'avec l'utopie. Pour n'en présenter que quelques-uns, pensons au libéralisme duquel les banques s'inspirent. Il ne vise pas un apaisement radical des tensions dans l'Histoire mais la régulation des moyens de transiger l'argent. Aussi, les rapports d'honneur entre individus en vertu du poste qu'ils

occupent, et qui sont le propre de l'Histoire, subsistent. L'image personnelle, les aptitudes et la personnalité y sont d'ailleurs pour quelque chose dans l'avancement, ce qui en fait un critère arbitraire. Et en s'élevant dans la hiérarchie, rien n'indique que les passions diminuent.

Ne soyons pas dupe : la dimension utopique des systèmes bancaires est faible si l'on considère les exemples historiques d'utopies que Lapouge nous présente, comme la République du père Montaya ou le monastère. Nous disions que l'hétérotopie côtoyait l'Histoire, qu'elle faisait une avec elle; c'est pourquoi elle intègre une part de ses composantes ou particularités en fonction de l'époque ou de tout autres critères qu'il serait vain de tenter de circonscrire étant donné les formes originales de chaque micro-société.

Peut-être posons-nous la dynamique des micro-sociétés à l'envers de ce qu'elle est. En effet, nous avons pris l'utopie comme point de départ, tentant de voir en quoi l'utopie réelle a ses ratés et finit par s'accommoder de l'Histoire, alors qu'en réalité c'est tout le contraire.

Les tentatives d'utopies ne peuvent qu'être des tentatives ratées, nous l'avons dit. Or, ces tentatives ne donnent pas des micro-sociétés, mais des systèmes totalitaires, des massacres, des guerres et d'autres désastres humains parce qu'elles sont une tentative de dénaturalisation de l'homme, nous le soulignons auparavant.

Les micro-sociétés se comprennent au contraire comme une tentative de l'Histoire de surpasser ses manques. En effet, les micro-sociétés sont des manifestations directes de l'Histoire qui tente d'apaiser ou de contrôler certaines passions en organisant, par le biais d'une structure, l'élan d'une passion véhiculée socialement ou au niveau politique.

Leur rôle n'est pas de faire front contre l'Histoire comme le voudrait l'utopie ou même l'hétérotopie, mais de permettre à l'Histoire en tant que société de subsister dans le temps, de résister à ses propres crises. Sans micro-sociétés, la société sombrerait dans le chaos. Les micro-sociétés ont donc comme but et fonction d'organiser une valeur, une passion, un élan social, mais qui soit en rapport avec un fondement de l'homme. La santé, la protection, l'égoïsme sont autant de valeurs, qui ont comme moteur les passions, et qui trouvent leurs justifications historiques par les micro-sociétés.

En effet, contrairement aux utopies qui partent du malaise ou de la souffrance de l'utopiste qui décide de mettre un frein à l'Histoire en créant une société rationnelle, les micro-sociétés sont l'organisation de valeurs, mœurs, coutumes, que les individus d'une même société partagent de façon générale. Les micro-sociétés ne sont pas l'instigation d'un individu en tant qu'être rationnel mais elles sont l'écho des valeurs d'une époque et d'une société donnée qui se voit désireuse d'assurer les pratiques qui sont liées à cette valeur. La dynamique d'une micro-société est qu'elle est arbitraire, basée sur une valeur sociale, c'est-à-dire choisie ou acceptée librement par les individus d'une même société; elle fait référence à un fondement que ces individus se reconnaissent entre eux en tant qu'hommes puisque cette valeur peut être justifiée.

Les micro-sociétés ont des intentions conceptualisantes, au sens où leurs visées se projettent et se fondent à la fois sur des perspectives ontologiques, mais ces perspectives sont différentes de celles sur quoi repose l'utopie. Par exemple, les micro-sociétés reposent sur le libéralisme, l'humanisme, ou encore sur une extrapolation d'un pôle passionnel humain, comme il se doit aussi en utopie, mais en laissant tomber plusieurs facteurs, dans l'optique d'apporter quelque chose à la société de l'Histoire. Les micro-sociétés assurent le sens des valeurs sociales.

Il nous est possible enfin de nous interroger pour savoir si toutes les micro-sociétés peuvent être traitées comme une manifestation des utopies réelles? Nous disions qu'elles devaient avoir une dimension sociale prédominante, de même qu'elles devaient s'asseoir sur des déterminants conceptuels, servir la société de l'Histoire et répondre aux mêmes critères de forme que les utopies. Pour donner un exemple, il semblera sans doute peu évident de considérer le Cercle des Fermières du Québec comme une micro-société; et pourtant, si nous nous donnions la peine d'en faire l'analyse selon les critères de l'utopie, nous découvririons qu'il en est une.

Il est possible en ce sens de se demander si nous ne sommes pas en train d'ouvrir une catégorie immense par ce que nous appelons les micro-sociétés. L'Histoire pour elle-même semble invivable; tout comme le concept d'utopie qui se présente comme une construction rationnelle pure qui dénature l'homme, le concept d'Histoire se présente comme une société des passions pures, société chaotique qui risquerait de s'effondrer à chaque instant.

Ce que nous présentait Lapouge, c'est que dans la réalité sociale vécue nous ne retrouvons que très rarement des manifestations très spécifiques de l'une des deux polarités que sont l'utopie et l'Histoire. En fait, les deux s'entremêlent et c'est cet amalgame, conforme à la bipolarité de l'homme telle qu'elle se présente à lui, qui est vivable. Les micro-sociétés sont ce qui est le plus facilement repérable comme étant de l'utopie réelle, et plus les individus adhèrent à ces micro-sociétés, plus elles ressemblent à des utopies. Or, l'individu se perd dans un rapport avec la structure. L'homme est un être bipolaire qui vit d'échanges entre les pôles que sont la raison et la passion; en ce sens, comment son monde saurait-il être autrement?

En résumé, notre position

L'utopie est une polarisation de la rationalité humaine que l'homme structure en système social et politique avec l'aide de critères spécifiques, le tout reposant sur une conception fondamentale de la nature humaine ou ontologie. Aussi, l'utopie part de l'intention de pallier à la souffrance des passions issue de l'Histoire en s'en retirant. De plus, l'utopie est un concept non-viable car d'une part elle ne peut se dégager de la part de subjectivité de l'utopiste, et d'autre part elle mène au totalitarisme. Or, elle a une dimension réelle en tant que manifestation qui s'observe dans les micro-sociétés présentes dans l'Histoire.

Telle est notre conception de l'utopie. Nous pouvons ajouter que cette conception de l'utopie présuppose un au-delà de l'homme, et que l'utopie est insoutenable en ce sens. De plus, ajoutons que l'utopie en tant que concept sert de moyen expiatoire aux souffrances de l'Histoire. C'est d'ailleurs pourquoi nous voyons plus de manifestations de l'utopie dans les périodes troubles de l'Histoire.

Qui plus est, l'utopie est enivrante au sens où elle se présente comme moyen d'expiation la condition malheureuse de l'être humain d'une part, mais aussi parce que son élaboration appelle à un certain devenir. L'utopie est l'aspiration à quelque chose de mieux, dans un au-delà de l'homme qu'il lui est impossible d'atteindre. D'ailleurs, comme l'homme est imparfait, l'utopie demeure imparfaite.

Enfin, nous pourrions simplement dire que l'utopie pour l'homme est une intention conceptuelle enivrante fondée en raison, qui part d'une angoisse des passions pour expier leurs excès, ce qui mène à la création structurée d'une société subjectivement parfaite. Telle est la conception que nous défendons de l'utopie.

CONCLUSION ET OUVERTURE

Avons-nous résolu la question de la définition de l'utopie? Il serait présomptueux de soutenir que oui, car en fait, le champ de l'utopie est amplement sollicité de part et d'autre. Les questionnements de même que les allégations se référant à l'utopie dans une conception ou une autre sont témoins d'actualité. Mentionnons au passage qu'en l'an 2000 seulement, le 11^e festival de Saint-Malo s'est tenu sur le thème des utopies, en plus de quatre expositions, d'une série télévisée et d'une série de représentations théâtrales sur l'utopie en France. Et le sujet suscite l'engouement puisque les tables rondes, les cycles de débats et les projections sur grand écran sont annoncés tant dans les revues spécialisées que dans les journaux. De même, l'Allemagne emboîte le pas à l'exposition de Saint-Malo et a présenté sa propre exposition sur les thèmes de l'utopie.

Ainsi, on peut penser que traiter de l'utopie, c'est entrer dans un monde en soi et, à la lumière de ce qui vient d'être dit de l'utopie et de son impact dans l'Histoire, que le champ de réflexion demeure ouvert. Plus d'une chose est à faire valoir cependant; par exemple, que l'utopiste n'est pas un visionnaire et que l'utopie n'est pas une rédemption, mais tout au plus une tentative. En fait, il est possible de soutenir que l'utopiste est seulement un individu éveillé à la souffrance et qui tente d'y mettre un terme pour lui et les autres. Il est « en chemin », pourrait-on dire.

More est l'un de ces personnages auquel le titre d'utopiste convient parfaitement. En plus d'avoir créé le mot, sa vie et son *Utopie* incarnent l'archétype de ce qu'est une utopie dans les paramètres que nous tracions. Bien sûr, il y a de l'utopie avant More, mais peut-être manquait-il d'humanité à Platon ou de structure rationnelle à Münzer pour que l'utopie se développe vraiment chez eux en tant que style.

Au fait, il serait intéressant de s'interroger sur le style utopique, non pas sur ses critères mais sur son appartenance à une discipline. L'utopie jusqu'à nos jours a presque toujours été traitée comme une production en-soi, un style à part, sans appartenance véritable à quelque discipline que ce soit. Bien sûr, certains commentateurs en font de la science fiction, de l'urbanisme ou autre chose, mais ces lectures de l'utopie se font du point de vue de telle science particulière qui regarde l'utopie pour tenter de tisser des liens avec elle et pour s'en inspirer. À dire vrai, bien que nous soyons en mesure de définir l'utopie et de soutenir qu'elle n'est pas de la science-fiction ou de l'urbanisme, nous ne sommes pas en mesure de nous prononcer sur son appartenance disciplinaire.

Ce que nous savons de l'utopie c'est qu'elle est conceptuelle, qu'elle a des impératifs socio-politiques, qu'elle est bâtie sur l'intentionnalité et qu'elle a des référents ontologiques. À notre sens, il n'y a pas beaucoup de disciplines qui oeuvrent dans le même sens si ce n'est certaines branches de la philosophie. Nous nous rappelons que plus d'un philosophe fait de l'utopie lorsqu'il traite de socio-politique, de même que plus d'un utopiste écrit dans un style philosophique. De même, nous nous rappelons avoir évoqué que l'utopie semble être une production en-soi, ayant un côté littéraire et social, se mêlant de tout et n'ayant pas d'appartenance propre. Ce faisant, peut-être serait-il pertinent de pousser notre réflexion d'un cran en tentant de cerner l'utopie sur un plan disciplinaire.

Évidemment, apparenter l'utopie à la philosophie, par exemple, serait une tâche laborieuse et tel n'est pas le propos de ce mémoire. Néanmoins, peut-être serait-il intéressant de pousser les recherches pour marquer le rapport de l'utopie avec la philosophie, notamment avec les systèmes philosophiques qui, aux premiers abords, peuvent nous apparaître comme ayant de fortes ressemblances sur le plan de la structure et de la mécanique avec les utopies.

Bien qu'éclairants sur la nature de l'utopie, de tels rapprochements sont suspects car ils entraînent le chercheur sur certaines pistes qu'il est parfois préférable de ne pas emprunter. Pour n'en évoquer que quelques-unes, pensons que si l'utopie était apparentée à la philosophie et plus spécifiquement aux systèmes philosophiques, il y a fort à parier qu'ils seraient, eux aussi, taxés de totalitarisme. De même, comment écarter le spectre du rapprochement en termes d'impossibilité, c'est-à-dire si l'on considère son incapacité à porter l'homme dans un au-delà de lui-même, incapacité liée au fait qu'elle ne puisse être pensée en dehors d'un subjectivisme limitatif. Plusieurs autres réflexions entrent en scène dans la réflexion de l'appartenance de l'utopie à la philosophie, comme la place de l'intentionnalité ou le rapport de distanciation avec l'Histoire par exemple.

Par ailleurs, notre propos sur l'utopie nous amène à réfléchir sur la finalité de l'utopie sans un rapport qui déborde de l'analyse proposée dans ce mémoire. En effet, l'utopie n'est-elle pas, en définitive, ce que l'homme a de mieux à offrir, si l'on considère son intentionnalité et le devenir par un au-delà que l'utopie supporte?

Il faut admettre que du point de vue théorique, ni l'Histoire ni l'utopie ne sont viables. Ce faisant, considérons que l'Histoire semble se maintenir de façon parfois précaire, mais elle se maintient tout de même à l'aide des micro-sociétés. En ce sens, n'est-ce pas cela le meilleur de l'homme, non pas au sens du plus souhaitable, mais au sens de ce qu'il y a de mieux à espérer? Puisque l'Utopie n'est pas possible, qu'y a-t-il d'autre à espérer que l'Histoire?

Pensons aux grandes utopies du 20^e siècle, en l'occurrence au communisme, pour y réfléchir c'est peut-être cela, l'Histoire comme unique espérance, contrairement à l'utopie comme souhait, qui a fait défaut à la pensée

socialiste et par le fait même à la concrétude des utopies dites réelles. Peut-être Marx ne pouvait-il pas prévoir que l'Histoire renaît toujours de ses cendres, et qu'elle trouve le moyen, par les micro-sociétés qu'elle secrète, de s'adapter au changement, au passage du temps et au renouveau des passions. On pourrait dire que c'est la pieuvre du capitalisme qui étend ses tentacules, s'approprie ce qui lui fait défaut et le pervertit jusqu'à ce que tout lui ressemble. De même, le capitalisme peut-il mourir? N'est-il pas un système rationnel fondé sur l'égoïsme individuel et en ce sens, ne rejoint-il pas le meilleur de l'homme, sa bipolarité?

Il faut dire que le communisme est un grand rêve qui s'est terminé avec la fin de la Guerre Froide. Or, voici des questions qu'il nous est permis de poser après la chute de la grande utopie socialiste : l'homme peut-il espérer mieux qu'une société qui admet les passions déferlantes sans pour autant en venir à bout de manière définitive? Il peut sembler que non, et nous rejoignons, d'une certaine manière, la pensée de Leibniz qui voudrait que nous vivions dans le meilleur des mondes possibles.

Il y a néanmoins un certain fatalisme dans les propos que nous tenons, comme si nous avancions que nous ne sommes que cela, des êtres imparfaits aux prises avec leur finitude.

Lapouge disait que l'homme de l'Histoire, par la figure emblématique du poète, s'accommode de l'Histoire, qu'il fait avec. Or, elle l'effraie tout autant qu'elle le réjouit. Peut-être est-ce cela, au fond, l'homme, cet être de l'Histoire nécessaire qui, lorsqu'elle se montre trop intempestive, se rebelle.

L'homme de l'Histoire oppose la passion personnelle à la passion véhiculée par l'Histoire car, comme nous l'avons dit, c'est justement ce qui est effrayant dans l'Histoire, les passions, ou devrions-nous dire les passions des autres. Pour revenir à notre réflexion sur la fin du socialisme, dans le

capitalisme, la passion égocentrique de l'individu est reconnue dans le système qui, c'est ce que disent les théoriciens libéraux, donne une chance équitable à tous. Et c'est cette dimension du « tout » qui est à surveiller puisque nos propres passions sont toujours justifiables, mais pas nécessairement celles des autres.

C'est ainsi que le capitalisme libéral permet le vécu de la passion individuelle tout en protégeant notamment par le droit l'individu des passions des autres, qui sont en fait les mêmes que les siennes, mais vécues de manières différentes. Peut-être que le capitalisme est insurpassable, non dans sa forme comme nous le prouve l'histoire, mais dans son fondement et son fonctionnement et ce, à moins que l'homme ne change radicalement, qu'il se perde à lui-même.

Dans l'appel du passage de la pré-histoire à l'Histoire par la Révolution sanglante, Marx voyait un au-delà de l'homme qui ne se fait pas sans un prix à payer. Et ce prix est lourd, puisqu'il appelle au passage de l'homme dans l'Absolu, d'autant plus qu'il n'est pas concevable dans les limites que nous tracions de l'utopie si ce n'est au prix de la dénaturalisation.

C'est sur ces considérations que nous nous basons pour avancer que l'Histoire et le capitalisme semble être ce qui convient le mieux à l'homme moderne. Et en fait, s'il ne sont pas des indépassables dans le meilleur des mondes possibles, qui saura trouver cet absolu socio-politique de l'homme? Ni Dieu, ni homme qui vive, ne sont habilités à se prononcer, pour les raisons que nous défendions précédemment. Or, retrouvons le Bien que nous avons posé au troisième chapitre et questionnons encore l'utopie : l'utopiste rejoint-il ce Bien pour lui-même dans son utopie subjective? Si oui, le Bien n'est pas universel, ou alors il y a une place pour chacun selon son individuation dans ce qu'est le Bien. Si non, l'utopie est vouée à être imparfaite, même pour l'utopiste; néanmoins, elle l'apaise et c'est son rôle

déterminant en tant qu'outil, mais pas de manière pleine et parfaite, à moins bien sûr que cette vision utopique du bien pour l'utopiste par son utopie ne soit le concept d'un système universel où toutes les utopies particulières s'agrègent pour former le Bien, le Tout.

Ces considérations nous amènent à proposer une humble piste de réflexion concernant un possible au-delà de l'homme, question de ne pas le laisser aux prises avec une vision négative de lui-même et du monde qui l'entoure. Cette réflexion rejoint pour l'essentiel toutes les conceptions humanistes dont nous bénéficions. Par le biais de la réflexion sur l'appartenance disciplinaire de l'utopie, elle apporte un prolongement de notre pensée qui va à l'opposé de la structure utopique sans pour autant en perdre le fond.

Lapouge défendait que les passions sont chaotiques et déferlantes, ce que nous corrigeons en disant que ce ne sont que quelques passions qui le sont. De plus, il présentait certains hommes de l'Histoire qui ne font absolument pas penser aux poètes qu'il évoquait comme figure emblématique. De ces personnages de l'Histoire, il y a notamment Jésus.

Sans entrer dans un discours théologique, cet homme, que nous aborderons comme un homme de l'Histoire, a effectivement privilégié les passions et l'Histoire pour ce qu'elles étaient à son époque, au détriment d'actions comme les posent les utopistes. Ce faisant, il a dirigé son action en se basant sur les passions, mais pas n'importe lesquelles, sur des passions censées être capables de mettre un frein aux passions dites déferlantes.

Son entreprise ressemble étrangement à celle des utopistes en ce sens que puisque ses convictions et ses actions reposent sur une conception fondamentale de la nature humaine qui, plutôt que de sélectionner des critères de la raison pour entreprendre de fonder le monde meilleur, sélectionne une ou des passions qui vont régir l'ensemble des comportements

dans des rapports hiérarchiques souples mais distincts. Ce faisant, avec Jésus, l'Histoire se transforme en une entreprise passionnelle où l'homme peut atteindre un au-delà de lui-même et vivre en paix.

En effet, nous voyons là un exemple qui ouvre le chemin sur une façon pour l'utopie de revenir à l'impératif humaniste qui l'a vu naître et de s'orienter non pas sur le contrôle des passions par la raison mais sur le contrôle des passions par les passions elles-mêmes. Cette idée, utopique en un sens mais passionnelle dans son processus, est peut-être ce qu'il manquait à l'utopie pour mourir à elle-même et faire place à quelque chose qui puisse vraiment permettre à l'homme d'espérer un au-delà de sa condition actuelle.

Car en fait, l'utopie au sens strict est trop statique puisque rationnellement parfaite pour que l'homme puisse y adhérer. Ce faisant, n'est-ce pas cela, la passion qui supprime la passion, qui puisse permettre d'apporter l'apaisement des souffrances à l'homme dans une Histoire qui semble indépassable?

BIBLIOGRAPHIE

Les utopistes

CAMPANELLA, Thomasso. *La cité du soleil*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1950, 122 pages.

CALLEMBACH, *Écotopie*, Montréal, Éditions l'Étincelle, 1978, 321 pages.

HUXLEY, Aldous. *Le meilleur des mondes*, Paris, Gallimard, 1996, 285 pages.

JARDIN, Alexandre. *L'île des gauchers*, Paris, Gallimard, 1995, 341 pages.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Librairie Générale Française, 1973, 112 pages.

MORE, Thomas. *L'utopie : discours du très excellent homme Raphael Hythloday sur la meilleure constitution d'une république*, Paris, Éditions sociales, 1976, 206 pages.

PLATON. *La République*, Paris, Flammarion, 1966, 510 pages.

Les commentateurs des utopies

BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1964, 314 pages

BOUCHARD, Guy. *et al. L'utopie aujourd'hui*, Montréal, Les presses de l'université de Montréal, 1985, 272 pages.

FREUND, Julien. *Utopie et violence*, Paris, Éditions Marcel Rivière et cie, 1978, 262 pages.

GALIBOIS, Roland. *Religion et socialisme dans l'Utopie de Thomas More et dans les écrits du premier Tillich*, Thèse (Ph.D.), Université de Sherbrooke, 1998, 312 pages.

LAPOUGE, Gilles. *Le singe de la montre*, Paris, Flammarion, 1982, 238 pages.

LAPOUGE, Gilles. *Les pirates*, Paris, éditions André Balland, 1969, 194 pages

LAPOUGE, Gilles. *Utopie et civilisation*, Paris, éditions Weber, 1973, 251 pages.

MANGUEL, Alberto. *et al.* « Pour la première fois, nous vivons dans une utopie », *Magazine littéraire*, no. 387, Mai 2000, p. 18 à 66.

MANNHEIM, Karl. *Idéologie et utopie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et cie, 1956, 233 pages.

ROUVILLOIS, Frédéric. *L'utopie*, Paris, Flammarion, 1998, 251 pages.

SERVIER, Jean. *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967, 378 pages.

Les références

ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, 406 pages.

ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem*, New York, Viking Press, 1964, 312 pages.

ARENDT, Hannah. *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967, 475 pages.

ARENDT, Hannah. *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, 380 pages.

ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*, New York, Brace and World, 1966, 526 pages.

ENGELS, Friedrich. *La Situation des classes laborieuses en Angleterre*, Paris, éditions Coste, 1933, t. II, 411 pages.

ENGELS, Friedrich. *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éditions Sociales, 1965, 322 pages

FREUD, Sigmund. *L'interprétation des rêves*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, 365 pages

MARX, Karl. *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1965, 107 pages.

SCHAUB, Marianne. *Müntzer contre Luther: le droit divin contre l'absolutisme princier*, Paris, éditions À l'Enseigne de l'Arbre verdoyant, 1984, 399 pages.

LES UTOPIES

Par ordre chronologique et sans références précises, voici la liste des utopies les plus couramment admises dans l'histoire, en incluant certaines dystopies, les discours à portée politique et les créations purement littéraires auxquelles se réfèrent les théoriciens de l'utopie.

- ARISTOPHANE, *les Oiseaux*, Ve siècle avant J-C.
- PLATON, *La République*, IVe siècle avant J-C.
- SAINT-AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 5^e siècle.
- THOMAS MÜNZER, textes divers sur le droit divin contre l'absolutisme princier et la révolte paysanne en Allemagne, 15^e siècle.
- THOMAS MORE, *L'Utopie*, 1516.
- RABELAIS, *Les grandes et inestimables chroniques du grand et énorme géant Gargantua*, 1532.
- ANTONIO DE GUEVARA, *L'Horloge des princes*, 1529.
- DONI, *Monde sage, monde fou*, 1552.
- ROBERT BURTON, *Anatomie de la mélancolie*, 1621.
- FRANCIS BACON, *La Nouvelle Atlantide*, 1622.
- THOMASSO CAMPANELLA, *La Cité du Soleil*, 1623.
- GODWIN (L'évêque de), *Aventures de Domingo Gonzalès*, 1638.
- WILKINS (L'évêque de), *The discovery of a world in the Moon*, 1638.
- SAMUEL GOTT, *La Nouvelle Solyme*, 1648.
- HOBBES, *Le Léviathan*, 1654.
- JAMES HARRINGTON, *L'Oceana*, 1656.
- CYRANO de BERGERAC, *L'autre monde ou les États et Empires de la lune*, 1657.
- MARGARET CAVENDISH, *Le monde glorieux*, 1666.
- DICKENS, *Noland*, 1666.
- FÉNELON, *Télémaque et Salente*,
- FOIGNY, *La Terre australe connue*, 1676.
- DENIS VAIRAS, *Histoire des Sévérambes*, 1677.
- FONTENELLE, *La république des philosophes, ou histoire des Ajaiens*, 1682.
- CLAUDE GILBERT, *Histoire de l'Île de Caléjava ou Île des Hommes Raisonables*, 1700.
- DANIEL DEFOE, *Robinson Crusé*, 1719.
- JONATHAN SWIFT, *Les Voyages de Gulliver*, 1726.
- ABBÉ DE SAINT-PIERRE, *Projet pour perfectionner le gouvernement des États*, 1733.
- MORELLY, *Basiliade*, 1753.

- JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité entre les hommes*, 1755.
- MORELLY, *Code de la Nature*, 1755.
- VOLTAIRE, *Candide ou l'Optimisme*, 1759.
- LOUIS-SÉBASTIEN MERCIER, *L'An 2440*, 1771.
- RESTIF DE LA BRETONNE, *Découverte australe*, 1781.
- EMMANUEL KANT, *Idée pour une histoire universelle dans une visée cosmo-politique*, 1784.
- ANACHARSIS CLOOTS, *La République universelle*, 1792.
- SAINT-JUST, *Fragments sur les institutions républicaines*, 1793.
- SADE, *Aline et Valcour*, 1793.
- GRACCHUS BABEUF, *Manifeste des plébéiens*, 1795.
- EMMANUEL KANT, *Pour une paix perpétuelle. Un projet philosophique*, 1795.
- JEAN-BAPTISTE SAY, *L'Île des philosophes*, 1800.
- JOHANN WYSS, *Le Robinson suisse*, 1812.
- CHARLES FOURIER, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*, 1829.
- ROBERT OWEN, *La nouvelle harmonie ou New Lamark*, autour de 1817.
- SAINT-SIMON, *De la réorganisation de la société européenne*, 1814.
- PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété ?*, 1840.
- ÉTIENNE CABET, *Voyage en Icarie*, 1840.
- GEORGES SAND, *Consuelo*, 1842.
- VICTOR HUGO, *Les Châtiments*, 1853.
- ÉMILE SOUVESTRE, *Le Monde tel qu'il sera*, 1846.
- KARL MARX et FRIEDRICH ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, 1848.
- EDWARD BULWER-LITTON, *La Race future*, 1871.
- BUTLER, *Erehwon*, 1872.
- CHARLES RENOUVIER, *Uchronie, l'utopie dans l'histoire*, 1876.
- FRIEDRICH ENGELS, *Anti-dühring*, 1877.
- JULES VERNE, *Les cinq cents millions de la Begum*, 1879.
- FRIEDRICH ENGELS, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, 1884.
- WILLIAM MORRIS, *Les Nouvelles de nulle part*, 1891.
- EDWARD BELLAMY, *Cent ans après, ou l'an 2000*, 1891.
- HERBERT-GEORGE WELLS, *La Machine à explorer le temps*, 1895.
- ADAM, *Lettres de Malaisie*, 1898.
- ÉMILE ZOLA, *Travail*, 1901.
- HORACE W. NEWTE, *The Master-Beast*, 1907.
- ANATOLE FRANCE, *L'Île des Pingouins*, 1908.
- JACK LONDON, *Le Talon de fer*, 1908.
- BENSON, *Le Maître de la terre*, 1909.

- ZAMIATINE, *Nous autres*, 1920.
- ARNOUX, *Le Règne du bonheur*, 1924.
- ALDOUS HUXLEY, *Le Meilleur des mondes*, 1932.
- JAMES HILTON, *Les Horizons perdus*, 1933.
- JORGES LUIS BORGES, *La Bibliothèque de Babel*, 1941.
- RENÉ BARJAVEL, *Ravage*, 1943.
- HERMANN HESSE, *Le Jeu des perles de verre*, 1943.
- GEORGE ORWELL, *La Ferme des animaux*, 1945.
- GEORGE ORWELL, *1984*, 1949.
- ERNST JUNGER, *Heliopolis*, 1949.
- RAY BRADBURY, *Chroniques martiennes*, 1950.
- RENÉ DAUMAL, *Le Mont Analogue*, 1952.
- RAY BRADBURY, *Fahrenheit 451*, 1953.
- WILLIAM GOLDING, *Sa Majesté des Mouches*, 1954.
- JACK KEROUAC, *Sur la route*, 1955.
- ERNST BLOCH, *Le Principe Espérance*, 1959.
- MICHEL TOURNIER, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, 1967.
- MARCUSE, *Vers la libération. Au-delà de l'Homme unidimensionnel*, 1969.
- PIERRE BOULE, *Les Jeux de l'esprit*, 1971.
- GÉBÉ, *L'An 01*, 1972.
- ERNEST CALLEMBACH, *Ecotopia*, 1975.
- ISMAÏL KADARÉ, *Le Palais des Rêves*, 1982.
- WILLIAM GIBSON, *Neuromancien*, 1984.
- MARGARET ATWOOD, *La Servante écarlate*, 1985.
- ALEXANDRE JARDIN, *L'île des gauchers*, 1995.
- DOUGLAS RUSHKOFF, *Ecstasy club*, 1998.
- MICHEL HOUELLEBECQ, *Les Particules élémentaires*, 1998.