



Le CDI
École alsacienne

La spécificité de la notion d'utopie : l'écart avec Platon

Jean-Yves Lacroix

STAGE M.A.F.P.E.N - CRETEIL

13 NOVEMBRE 1997

LA SPECIFICITE DE LA NOTION D'UTOPIE : L'ECART AVEC PLATON

Jean-Yves Lacroix

Notre stage s'inscrit dans le contexte d'un intérêt évident et soutenu pour l'utopie, comme en témoignent plusieurs publications récentes. Sans prétendre être exhaustif, on peut ainsi citer un certain nombre de revues ayant consacré dernièrement un numéro à l'utopie : *Lignes*, octobre 1992 ; *Actuel Marx*, mai 1996 ; *Raison présente*, 1^{er} trimestre 1997. Nous pouvons y ajouter quelques livres édités en 1997 : P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil ; F. Dagognet, *Trois philosophies revisitées : Saint-Simon, Proudhon, Fourier*, Georges Olms Verlag, « Europaea Memoria » ; F. Ainsa, *La reconstruction de l'utopie*, Ed. Arcantère - Unesco. Destinés à un plus large public, on peut encore citer G. Jean, *Voyages en utopie*, Gallimard, « Découvertes », 1994 ou T. Paquot, *L'utopie ou l'idéal piégé*, Hatier, « Optiques Philosophie ». *Le Monde des Débats* de janvier 1995 avait pour titre : « Peut-on vivre sans utopies ? », et *Le Monde de l'Education* de mai 1997 : « Le temps des utopies »¹.

Cet intérêt éditorial ne peut certes être abstrait de l'actualité. Particulièrement après la chute du mur de Berlin et l'effondrement des régimes communistes européens, penser l'utopie peut en effet être motivé par la nécessité d'approfondir les logiques que

¹ : Pour mémoire, nous pouvons encore citer l'article très récent d'E. Balibar, dans *Le Monde* du 24-10-1997 : « Après l'utopie, l'imagination ? ».

Je me permets d'ajouter à ce petit panorama éditorial initial mon propre ouvrage, publié en 1994 chez Bordas, « Philosophie présente », intitulé : *L'utopie. Philosophie de la Nouvelle Terre*, que je n'hésite d'ailleurs pas à utiliser dans ce qui suit, parfois très littéralement.

finalise l'espoir d'un monde rendu parfait par l'action humaine. Mais, très contradictoirement, on peut aussi comprendre que s'il y a urgence à prendre en compte l'utopie, c'est qu'avec elle il est d'abord question de résistance, d'appel aux forces créatrices humaines, en vue d'une nouvelle socialité, par dépassement des désordres structurels présents, économiques, culturels et politiques que nous vivons. Notre temps serait donc, selon les approches, celui de la fin des utopies ou celui de la nécessaire utopie.

Et le fait est que chacun est enclin à désigner par ce terme d'« utopie » l'objet de son désir, à y focaliser ses aspirations ou ses refus absolus. A l'évidence, le terme ne fait pas sens par lui-même. Et il le fait d'autant moins, ses déterminations sont d'autant plus malaisées, que les analyses théoriques de l'utopie, des tendances, des valeurs, des enjeux utopiques, le recours à l'utopie comme instrument d'analyse, tout cela se fait avec comme arrière-fond la confusion et l'obscurité d'un usage commun du terme qui l'identifie spontanément, et donc avec des connotations là encore nécessairement très opposées, au rêve, à l'illusion, à l'idéal, voire à la folie, avec peut-être comme seul dénominateur commun quelque chose comme une référence à l'irréalisme.

Il y a pourtant beaucoup à gagner à un effort d'examen et d'éclaircissement de la notion d'utopie, et spécialement pour le professeur de philosophie. En la travaillant, il est en effet d'abord possible d'en faire un instrument aidant à formuler des questions d'ordre général de façon radicale et précise, et en des termes qui autorisent la mise en évidence assez immédiate de leurs enjeux. Mais en même temps, si les lectures de l'utopie peuvent être aussi complètement opposées que nous l'avons dit, il est intéressant de chercher à savoir si cela ne tient pas, originairement, et si oui comment, à la structure même de l'utopie, par-delà un simple effet de confusion verbale. Penser l'utopie, c'est alors refuser la voie de l'opinion, des conflits d'avis, des oppositions figées parce que non réfléchies, au profit de véritables problématisations qui cherchent la racine des contradictions, avec pour perspective un possible dépassement des positions arrêtées. En ce sens, penser l'utopie peut instruire.

Ainsi, le projet utopique peut-il être interrogé pour déterminer ce qui rend possible qu'il présente de façon très radicale des exigences humaines comme celles de l'ouverture, de la différence, de l'altérité, de l'innovation, en même temps qu'une logique de l'enfermement, du contrôle, de la clôture, du même, avec pour horizon ultime la négation de l'originalité, de l'individu. Ou bien encore, il peut y avoir lieu d'analyser ce pourquoi l'utopie peut à la fois représenter l'aspiration de l'humanité au progrès, y compris indéfini, à un mouvement en avant qui serait ainsi le propre de l'homme et, tout au contraire, exprimer de manière absolue le désir d'une société figée et immobile, car parfaite (ou parfaite car figée et immobile). En faisant intervenir bien d'autres notions, on pourrait ainsi multiplier les possibilités de penser des réalités et des valeurs contradictoires en s'efforçant de les rapporter à une source commune à laquelle elles doivent

leur sens. Quelle est cette source, si elle existe bien ? Quelle est sa tension propre, origine des formes contradictoires qui se déploient à partir d'elle ? Et plus particulièrement, comment faut-il penser les relations constitutives de l'utopie entre la raison et l'imagination, et entre la liberté et le bonheur ? L'examen sera alors loin de seulement concerner le champ de la politique. Comme en témoigne à tout à fait bon droit le programme de notre stage, l'art ou l'espace par exemple est également particulièrement susceptible d'interrogations pour lesquelles la référence utopique peut être pertinente.

Il faut donc commencer par le commencement et, si l'on ne veut pas en rester à la simple constatation de contradictions non comprises, c'est-à-dire à la confusion, il faut d'abord tenter de déterminer le concept de l'utopie. Est-ce possible ?

Qu'est-ce que l'utopie ?

On sait que le terme vient du roman écrit par Thomas More en 1516², dans lequel est décrite de manière détaillée et par la voix d'un marin-philosophe, Raphaël Hythlodée, une cité parfaite supposée exister en une île du Nouveau Monde que les Européens venaient de découvrir. More la nomme *Utopia*, de *ou*, qui signifie « non » en grec, et qui est devenu *u*, et de *topos*, latinisé par le suffixe de nom de lieu *ia*. Dans l'édition de 1518, More appelle son île *Eutopia*, « lieu bon », « pays heureux ». Nom propre désignant une réalité singulière, le terme « utopie » ne renvoie alors naturellement pas à un concept.

En 1704, *Le Dictionnaire de Trévoux*, pour définir le terme, commence par renvoyer à More et à Rabelais (qui en 1532, dans *Pantagruel*, raconte le saccage du Pays d'Utopie), et parle d'une « région qui n'existe nulle part ». Mais, pour la première fois, il indique que « le mot se dit quelquefois figurément d'un pays imaginaire, à l'exemple de la République de Platon ».

Cette mise en relation de l'utopie avec une certaine tendance de la philosophie politique fait ainsi écho, par exemple, à ce qu'écrivait Spinoza dans le passage bien connu du *Traité politique* (1677), au ch. 1 : les philosophes, « pour la plupart, au lieu d'une Ethique, (...) ont écrit une Satire et n'ont jamais conçu un système politique qui puisse être appliqué pratiquement ; le système politique qu'ils conçoivent doit être tenu pour une chimère ou pour un système qu'on pourrait établir dans un pays d'Utopie ou

² : L'édition de référence est A. Prévost, « *L'Utopie* » de Thomas More, texte latin et traduction, introduction, notes et index, Ed. Mame, 1978. Elle comprend divers documents annexes. Il existe deux éditions plus accessibles : celle de M. Bottigelli qui utilise, en la revoyant, la traduction de V. Stouvenel, Editions Sociales, 1966, 1982 ; et celle de S. Goyard-Fabre, qui utilise la traduction de M. Delcourt, Garnier-Flammarion, 1987. Je citerai *L'Utopie* dans l'édition et avec la traduction d'A. Prévost (pagination continue des bas de page), en indiquant les pages correspondantes dans celle de S. Goyard-Fabre (notée « G.F. »). L'absence de cette dernière référence signifie naturellement que le passage cité (extrait de telle ou telle lettre, ou d'un autre texte) ne figure pas dans l'édition de S. Goyard-Fabre.

dans l'âge d'or des poètes où l'on n'en a pas du tout besoin »³. Comment mieux déterminer alors l'utopie, dans cette constellation où la notion entre en résonance avec le projet chimérique, la nostalgie de l'âge d'or et la pensée philosophique qui ne tient pas compte de la réalité, avec comme arrière-fond une certaine idée de perfection ? Quel est le contenu propre du « concept » d'utopie ?

Bronislaw Baczko, dans *Lumières de l'utopie*⁴, et dans *Les imaginaires sociaux*⁵, préfère parler de « concepts », au pluriel. Selon lui, on ne peut en effet réduire l'utopie au genre littéraire inauguré par More en 1516. En fait, il faut entendre par « utopie » une structure de l'imaginaire, voire de la pensée en général, qui se manifeste aussi dans les essais ou les efforts pour réaliser, concrètement, une cité parfaite ; ou encore dans une manière de penser qui anticipe, en un registre hypothético-déductif, y compris hors de toute référence sociale ; ou encore dans les représentations collectives qui unifient et déterminent des mouvements sociaux (comme à la grande époque de Solidarité en Pologne) ; ou encore dans les novations pédagogiques, architecturales ; ou encore dans les fêtes ... A vrai dire, il faudrait sans doute alors mieux parler dans ce cas d' « utopisme » que d'utopie. C'est ce que fait A. Cioranescu, dans *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, 1972. L'utopisme est le terme qui convient, selon lui, pour désigner une mentalité, une forme d'esprit, faite par exemple de rébellion, d'espoir, de dépassement, etc., que tout cela prenne une forme littéraire, en des textes romanesques (auxquels doit alors être réservé, plus précisément, le terme d'utopie), ou philosophique, ou que cela se manifeste dans des mouvements sociaux, des pratiques artistiques, ou dans ce qu'on appelle des « utopies pratiquées », comme les « Réductions » jésuites au Paraguay à partir de 1587.

Seulement, à ce compte, « utopisme » ou pluralité des concepts d'utopie, le risque est grand d'une totale dilution du sens de la notion. Baczko parle d'ailleurs de « frontières mouvantes de l'utopie, [de] phénomènes hybrides, [d']interaction et [d']osmose entre diverses formes de structuration de l'imaginaire social, [de] changements de paradigmes discursifs, etc. » (*Les imaginaires sociaux*, p. 94). A poursuivre un peu dans cette direction, on en arrive très vite à la volumineuse *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction* de Paul Versins, Lausanne, 1972, où l'on trouve un peu de tout, y compris Spirou et Tintin !

Un peu de rigueur en la matière peut être apporté avec la distinction très classique de Raymond Ruyer, dans *L'utopie et les utopies*⁶, entre le *mode* utopique et le *genre* utopique. Le *mode* utopique est la faculté de modifier par la pensée la réalité, en produisant un ordre différent hypothétique, parallèle à l'ordre réel. Il s'agit d'un « exercice mental sur les possibles latéraux », comme il se pratique, par exemple, dans les géomé-

³ : Vrin, 1968, p. 29.

⁴ : Payot, 1978.

⁵ : Payot, 1984.

⁶ : P.U.F., 1950, réédition Gérard Monfort, 1988.

tries non-euclidiennes. Il y a *genre* utopique lorsque la réflexion sur les possibles latéraux aboutit à la représentation textuelle d'un monde spécifique organisé, sous la forme d'une cité.

On peut alors essayer de recenser les caractères généraux du *genre* utopique, comme le fait par exemple Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part*⁷, qui retient ainsi l'insularisme, l'agencement mathématique, le bonheur réalisé, etc., en excluant tout ce qui relève de l'âge d'or, des pays de cocagne, du millénarisme, des voyages imaginaires, des robinsonnades, etc., qualifiés de « genres apparentés ». Il y a là un souci évident de rigueur et de détermination notionnelle. Pourtant, d'une part, on peut discuter de ce qui est ainsi retenu pour caractériser le *genre* utopique. Il ne va pas du tout de soi, comme nous allons essayer de le montrer plus bas, que le « dirigisme », le « collectivisme », la « législation tatillonne », la « sortie de l'histoire », qui sont ici retenus, puissent valoir pour toutes les utopies textuelles. D'autre part, et plus important, nous avons ici affaire à une description thématique, à un classement factuel et non, par conséquent, à une détermination conceptuelle permettant de reconnaître l'objet « utopie », y compris comme genre littéraire, dans l'unité articulée de ses caractères. Il demeure que, dans ces limites, l'histoire du genre utopique que présente R. Trousson est très utile⁸. Elle fait particulièrement bien apparaître que la grande époque littéraire de l'utopie est le XVIII^e siècle⁹. Mais, encore une fois, cela ne nous donne pas le *concept* de l'utopie comme *genre*, et *a fortiori* comme *mode*. Quel est le concept de l'utopie ?

Selon G. Raullet, les choses sont claires : l'utopie n'est pas un concept, ne peut pas être un concept¹⁰. Cela tient d'abord à ce que le terme renvoie à des objets bien trop variés pour qu'on puisse espérer les faire relever d'un concept univoque. Ensuite, le seul point un peu commun que l'on pourrait dégager, dans la diversité des emplois de l'utopie, c'est l'irréalisme. Or cela en ferait plutôt quelque chose comme un « concept négatif », soit un « anti-concept ». Mais en conséquence, à défaut de « concept », il faut plutôt alors parler de « fonction utopique », comme *rationalité critique* à l'oeuvre dans des textes et dans des pratiques. Tel est le sens des noms négatifs en Utopie (= « sans lieu ») : la capitale en est *Amaurote* (= « ville-fantôme », du verbe ἰάδῶναι, j'obscurcis) ; le Prince est *Ademus* (= « sans peuple »), etc. Cette rationalité critique est le principe de l'unification des contraires dans les utopies : l'utopie, c'est à la fois l'espérance et le savoir, la sensibilité et la raison, l'exigence morale et le désir du bonheur, la considération de l'individu et de la communauté, etc.

⁷ : Ed. de l'Université de Bruxelles, 1979.

⁸ : On peut aussi citer J.Servier, *L'utopie*, P.U.F., « Que sais-je ? », 1979 ; *Histoire de l'utopie*, Gallimard, « Idées », 1967.

⁹ : Pour mémoire, on date de Louis-Sébastien Mercier, avec *L'An 2440*, la première utopie située dans un ailleurs temporel. On sait que le XIX^e siècle est celui des « socialistes utopistes », Fourier, Saint-Simon et Owen, en particulier, et que le XX^e siècle voit fleurir les anti-utopies.

¹⁰ : « L'utopie est-elle un concept », *Lignes*, octobre 1992.

Tel est donc ce qu'il nous faudrait chercher à approfondir : à défaut de pouvoir déterminer un « concept » de l'utopie, nous aurions à analyser la « raison utopique ». L'enjeu en est de comprendre la « fonction utopique » pour ce qu'elle est vraiment, c'est-à-dire tout autre chose qu'une production de contraires, se déployant dans le simple registre du fait. Mais, précisément, ne s'agit-il pas d'une mission impossible si l'on considère qu'il n'y a pas de concept de l'utopie ? Comment comprendre la logique de l'utopie, penser vraiment comme nous le disions plus haut la rationalité de ses effets contradictoires par la pensée de sa contradiction ou de ses tensions propres, sans recourir au(x) concept(s) ?

Utopie et philosophie.

Pour avancer un peu, il nous faut revenir sur les relations « philosophie / utopie » que nous avons évoquées avec *Le Dictionnaire de Trévoux*, ou avec Spinoza. Que l'utopie ait un intérêt philosophique, c'est une chose. Tel est en tout cas notre présupposé. Mais ce qu'il convient maintenant d'évaluer, c'est la nature des articulations entre la raison à l'oeuvre dans l'utopie, la raison utopique, et la raison philosophique, ce qui les distingue et ce qui les unit, avec toujours pour horizon la possibilité de reconnaître ce qu'est l'utopie, et si un concept en est possible.

G. Deleuze et F. Guattari voient l'utopie comme la « conjonction de la philosophie ou du concept avec le milieu ambiant », dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*¹¹. Il faut rappeler que, pour Deleuze et Guattari, dans ce livre et en des textes antérieurs, la philosophie est « invention de concepts », en un « plan d'immanence » où les relations sont tout entières internes à la pensée, sont des relations de voisinages, de connexions horizontales, même lorsqu'elles font intervenir Dieu. Cela exclut tout privilège de « territoires » (mythes, préjugés, traditions, ...). En ce sens, la philosophie « déterritorialise » ; ses relations conceptuelles sont de l'ordre de la « Terre ». Alors, « c'est l'utopie qui fait la jonction de la philosophie avec son époque (...). Chaque fois, c'est avec l'utopie que la philosophie devient politique, et mène au plus haut point la critique de son époque. L'utopie ne se sépare pas du mouvement infini : elle désigne étymologiquement la déterritorialisation absolue, mais toujours au point critique où celle-ci se connecte avec le milieu relatif présent » (pp. 95-96).

Et de fait, les habitants d'Utopie, les Utopiens de More, sont bien de la « Terre », en une perspective totale et littérale, c'est-à-dire strictement fondée géographiquement, de « déterritorialisation ». Ils habitent certes une île, séparée, mais ce lieu est « sans lieu », c'est l'image de la « Terre ». Il a une vocation universaliste très claire-

¹¹ : Ed. de Minuit, 1992, I, ch. 4, « Géophilosophie », p. 96.

ment affirmée, qu'exprime immédiatement l'origine géographique de ses habitants. Les Utopiens ont pour ancêtres la tribu sauvage d'Abraxa, qui occupaient primitivement le site, mais aussi des Romains et des Egyptiens, dont un navire s'échoua en Utopie en 315 (*L'Utopie*, p. 445 ; G.F., p. 132), sûrement également des Grecs, dont leur langue est très proche, comme elle l'est d'ailleurs du persan (*ibid.*, p. 541 ; G.F., p. 187). Quant à Utopus et à ses soldats, conquérants de l'île, il ne nous est pas dit d'où ils viennent. Utopie est donc, en somme, le produit imagé d'une fécondation de « territoires » par une expédition représentant « la Terre ». Et ainsi, on peut comprendre qu'à la fois Utopie soit quelque part, dans une certaine île, et soit « sans lieu ». Utopie est une figure concrète de l'Humanité, dans la diversité de ses composantes et l'identité de son être. Elle est en fait plus que cela. Elle est aussi et surtout ce que l'Humanité a à être, comme possibilité du tout autre. Bien plus qu'une cité du Nouveau Monde, parfaite, elle est le Nouveau Monde, c'est-à-dire le monde supposé rénové. Raphaël le dit assez clairement : « je n'aurais jamais voulu m'éloigner d'Utopie, sinon pour faire connaître ce Nouveau Monde (*ibid.*, p. 442 ; G.F., p. 131. C'est moi qui souligne).

Ainsi, en quelque sorte, on peut dire que l'utopie relève d'une déterritorialisation de nature philosophique, qu'elle exprime dans une figure territorialisée, qu'elle reterritorialise donc, mais avec pour fin de faire apparaître ainsi, précisément, la possibilité de la « Terre ». On comprend donc qu'avec l'utopie il est question de tout autre chose que de simple rêve et d'irréalité. Il s'agit, fondamentalement, de raison et de réel. On pourrait dire que l'utopie est comme la forme concrète vers laquelle tend la philosophie lorsque sa réflexion a pour objet ses rapports avec le réel.

Mais du coup, pour Deleuze et Guattari, « l'utopie n'est pas un bon concept » (*qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 106). Comme insertion philosophique dans l'histoire, elle ne peut en effet prétendre au concept, si le concept est nécessairement indépendant de la conjoncture historique, en tant que le plan d'immanence où il se situe a pour condition la déterritorialisation. Les concepts naissent nécessairement dans des conjonctures historiques, mais en tant que « devenir », en tant qu'« événements ». Le concept, en ce sens, est de l'ordre de l'« intempestif », ou de l'« inactuel » nietzschéen. C'est pourquoi « l'utopie n'est pas un bon concept, parce que, même quand elle s'oppose à l'histoire, elle s'y réfère encore et s'y inscrit comme un idéal ou une motivation. Mais le devenir est le concept même. Il naît dans l'Histoire et y retombe, mais n'en est pas » (*ibid.*, p. 106).

Il serait pourtant tentant d'interpréter très contradictoirement cette relation de l'utopie au devenir, pour dire que si l'utopie n'est pas de l'ordre du concept, c'est précisément par qu'elle exprime, radicalement, le devenir. L'esprit utopique, n'est-ce pas *ce par quoi* il y a surgissement, devenir pur donc ? L'utopie ne doit-elle pas être comprise, d'abord et en sa racine, comme jaillissement, toujours susceptible de se renou-

veler, en des formes indéterminées et imprévisibles, hors de toute emprise conceptuelle par conséquent ? Les *formes* utopiques, historiques, seraient alors secondes, ne feraient que redoubler, dans la perspective précédemment évoquée, l'impossibilité pour l'utopie d'être un (bon) concept. Mais également, il serait peut-être alors possible de rejoindre ce que dit Adorno dans *Dialectique négative* (que citent d'ailleurs Deleuze et Guattari), lorsqu'il voit la part utopique de la philosophie dans ce qu'il appelle la « rhétorique », comme puissance même de la langue ¹². L'utopie est-elle la rhétorique de la philosophie ?

Cela mène à demander si l'art ne serait pas le lieu utopique par excellence, ainsi que tend à le penser une certaine conception très contemporaine. Pour le dire vite, si la philosophie est bien « invention de concepts », l'utopie serait alors proprement « invention d'images ». Je ne propose pas, ici, de travailler dans cette direction. Il me semble plutôt nécessaire d'approfondir le caractère particulier de la promotion de la raison que l'utopie met en oeuvre, certes au travers de ses images et d'un imaginaire qui lui est propre. Mon objet est plutôt la nature du désir utopique de la raison. Pour ce faire, ce qui précède impose de reposer le problème des relations entre l'utopie et la philosophie, d'une part en des termes qui ne les fassent pas s'exclure l'une l'autre, d'autre part en assumant l'impossibilité de penser, en toute rigueur, un « concept » de l'utopie.

Pour cela, je propose de recourir, simplement, à l'examen de l'écart entre *L'Utopie* et Platon, ou plus modestement à quelques aperçus sur cet écart.

L'Utopie de More et Platon.

La référence à *L'Utopie* s'impose d'elle-même. Il s'agit indiscutablement du paradigme de l'utopie, d'où l'on peut rayonner. Quant à Platon, dont il est pour le moins difficile de penser qu'un quelconque courant philosophique puisse faire abstraction, dans un sens ou dans un autre, que ce soit dans la perspective d'en tirer profit ou que ce soit pour constituer par sa référence un modèle à critiquer, il apparaît sans doute comme le philosophe le plus proche, pour ne pas dire plus, d'une démarche utopique. Souvenons-nous des termes du *Dictionnaire de Trévoux*. En fait, Platon est très ordinairement considéré comme le Père de l'utopie. Ainsi, selon J. Servier, « la cité juste dont Platon a tracé le plan, prépare les utopies des siècles à venir »¹³. Et d'ailleurs, More lui-même veut qu'Utopie soit « Emule à présent de la platonicienne cité »¹⁴. Et effectivement, du début à la fin, Platon est une constante référence.

¹² : Payot, 1978, p. 51.

¹³ : *Histoire de l'utopie*, p. 46.

¹⁴ : Dans le Sizain qui précède *L'Utopie*, *op. c.*, p. 330.

Pour situer le cadre formel de cette référence, il faut rappeler que le Moyen Age occidental, à la différence de la civilisation byzantine, n'a connu la pensée de Platon que, semble-t-il, par un commentaire du *Timée*, accompagné d'une traduction latine d'une partie du texte grec¹⁵. C'est la traduction latine de Marsile Ficin qui révéla en 1483-1484, pour la première fois, au monde occidental, l'ensemble de l'oeuvre platonicienne. La première édition grecque date des années 1510¹⁶.

Mon projet est ici le suivant. Je voudrais d'abord montrer que, ni la *République*, ni non plus le *Timée* ou le *Critias*, et ni *a fortiori* les *Lois* ne sont des « utopies, au sens en tout cas de *L'Utopie* de More. Je voudrais ensuite essayer d'établir que la distance entre les oeuvres citées de Platon et *L'Utopie* ne renvoie pas simplement aux modalités d'une distinction entre philosophie et utopie, dans l'articulation des perspectives, mais que cela même a pour enjeu la mise en place de deux conceptions de la philosophie. Autrement dit, je voudrais faire apparaître que, si *L'Utopie* de More est, naturellement, une « utopie », par définition, elle est aussi une prise de position philosophique, non seulement par les principes qu'elle présente explicitement (une philosophie du bonheur par le plaisir et *l'Humanitas* ; la tolérance religieuse ; l'importance des institutions ; etc.), mais aussi et surtout par le mode de présentation même de ces principes. Pour aller à l'essentiel, en ce qui concerne ce dernier point, il me semble que *L'Utopie* de More est non seulement le paradigme de toute utopie, au moins textuelle, mais qu'elle est aussi une forte, très forte entreprise philosophique, non-platonicienne en l'occurrence. Cela étant, comme je le disais plus haut, je ne peux ici que me limiter à quelques aperçus.

DE LA REPUBLIQUE A L'UTOPIE

Le point de départ est simple : la *République* n'est pas une « utopie ». A l'évidence, elle n'a pas pour objet la description d'une cité idéale réalisée imaginativement, comme dans *L'Utopie*. Platon n'y donne pas à voir, dans un récit, un pays existant avec ses coutumes et ses habitants exerçant leurs activités concrètes. La *République* est un ouvrage de philosophie qui analyse ce qu'est une cité juste, théoriquement, en situant son propos au plan des principes. Et elle ne le fait pas de manière « utopique », au sens courant (et bien peu rigoureux) de ce qui n'a aucun souci de la réalité.

¹⁵ : Commentaire d'un certain Calcidius, auteur néoplatonicien du IV^e siècle, qui se serait peut-être inspiré d'un écrit de Porphyre, lui-même redevable de la lecture du stoïcien Posidonius.

¹⁶ : Elle est due à Alde Manuce, à Venise. En 1578, Henri Estienne éditera son texte, accompagné de la traduction latine de Jean de Serres.

La cité juste et la pensée de sa réalisation

La doctrine de l'être chez Platon refuse certes d'identifier l'être et l'existence. C'est le principal. Un être est un être en tant qu'il est ce qu'il est. Ce qui n'est que de l'être n'est que ce qu'il est, comme l'Egal en soi ou le Beau en soi (*Phédon*, 78de) : « il existe un Beau en soi, un Bon en soi, et de même pour chacune des réalités individuellement »¹⁷. L'être est ainsi *ἀζᾶϊδ*, *αἰά*, « *Forme intelligible* » par quoi se constitue la « vérité des choses » (*Phédon*, 99e) dans leurs déterminations. Nous devons alors dire que l'être est « *b* TM *ὁδμί* », « ce que cela est », que l'on peut traduire par « essence » si par ce terme on entend, dans le même mouvement, ce qu'est la chose et qu'elle est, véritablement (*République*, VI, 507b). Les Idées, donc, *sont* et elles *n'existent* pas, si la notion d'existence a pour contenu l'existence des choses sensibles. Mais le sens de cette doctrine est qu'« être », en fait, c'est « être vraiment », en sorte que les choses sensibles, qui *existent*, ne *sont* que plus ou moins. Ainsi en est-il plus particulièrement des cités qui ne *sont* qu'en étant de vraies cités, c'est-à-dire des cités justes.

La réflexion de Platon porte donc d'abord sur la réalité sociale empirique en général. C'est cette réalité là qu'il s'agit d'éclairer par l'idée. La cité que donne à penser Platon n'est pas une cité céleste, mais une cité terrestre et pleinement humaine. Savoir ce qu'est, par elle-même, une *vraie cité* impose de tenir compte de la réalité complète de ce que sont les Etats. Ainsi la cité juste sera celle dont l'unité tient à ce que chacun y accomplit la tâche à laquelle il est propre, avec la vertu qui convient, sans empiéter sur les fonctions des autres : les gouvernants gouvernent avec sagesse, les gardiens gardent la cité avec courage et le peuple produit, témoignant par son obéissance de la tempérance commune à toutes les classes de la cité (IV, 427c-434c).

Or, dans ce cadre, pour que la cité juste soit, c'est-à-dire pour qu'une cité ait de l'être et non pas existe simplement, il faut des conditions. Platon n'est toujours pas utopiste en un sens banal qui le ferait être indifférent à l'examen de ce qui rend possible ce qui est souhaitable. Tout au contraire, les Livres V-VII de la *République* ont pour objet les conditions de réalisation concrète de la cité idéale : il convient de déterminer « si l'existence de ce régime politique est possible et de quelle façon, enfin, elle est possible » (V, 471c). L'égalité des hommes et des femmes, y compris dans la participation à la direction de la cité, est la première condition (V, 451c-457c). La deuxième est la communauté des femmes et des enfants chez les gardiens, d'où sont issus les magistrats (457c-471c). La cité idéale est en effet cité juste, où règnent la concorde, l'harmonie, l'accord des parties, c'est-à-dire une véritable unité. Ces conditions sont internes à la structure même de la cité idéale. Elles constituent les modalités d'une existence sensible normée

¹⁷: *Cratyle*, 439cd. Voir aussi *Phédon*, 100b.

par l'être, en même temps que ce qui peut la rendre possible. La première est ainsi inscrite dans le prolongement d'une exigence générale qui veut que chacun occupe la fonction à laquelle sa nature propre lui donne droit. Quant à la communauté des femmes et des enfants, elle avait également déjà été présentée comme structure sociale de la cité parfaite en IV, 423e : « la possession des femmes, les mariages, la procréation des enfants (...), ces choses doivent être toutes rendues le plus possible communes ».

Les deux premières *conditions* de réalisation de la cité juste ne sont donc rien d'autre qu'un approfondissement de *ce qu'est* la cité juste. Et il ne peut en être autrement puisque, nous l'avons dit, c'est bien d'une cité d'hommes, sur terre, dont il s'agit. L'entreprise philosophique consistant à éclairer en raison, par référence ultime à l'idée contemplée, une réalité empirique générale, c'est nécessairement le même contenu qui apparaîtra, différemment accentué, dans l'exposition de *ce qu'est* la cité juste et dans celle de ses *conditions*. Dans le second cas, il convient de privilégier la considération du mouvement propre de *ce qui existe*, c'est-à-dire de tout ce qui relève des désirs, des aptitudes naturelles, etc., afin de bien montrer en quoi il faut en tenir compte, sachant que c'est aussi d'eux dont il s'agissait dans la fondation en *être* de la cité juste.

Il en va de même avec la troisième condition, condition des deux précédentes, et avec elles de la cité idéale elle-même : le gouvernement des philosophes (V, 473c-VII). C'est par elle seulement, dit Socrate, que « nos propos, concernant l'Etat et sa constitution, ne sont pas un voeu pieux (...) qu'au contraire la réalisation, si elle est difficile, en est possible d'une certaine façon » (VII, 540d). Il s'agit, là encore, d'approfondir ce qui est en jeu avec les structures de la cité juste : il ne peut pas y avoir pour ceux qui gouvernent de *véritable* savoir de ce qui est *bien pour la cité*, sans savoir de ce qui est *véritablement bien*, soit sans contemplation de l'Idée du Bien. Alors, « ce sera une réalité d'Etat qui sera gouvernée pour nous comme pour vous, mais non pas un rêve (*ííáñ*) d'Etat, comme à présent c'est le cas de la plupart, dont les gouvernants se disputent sur des ombres les uns contre les autres, et forment des factions pour la conquête du pouvoir, comme s'il s'agissait d'un grand bien ! » (520cd).

La pensée de l'existence et le mythe

Avec la *République*, il s'agit donc que l'être ordonne l'existence, et cela implique l'élaboration philosophique d'un complexe de conditions internes. Mais telle est aussi, en conséquence, la limite de la portée du discours que la *République* consacre à la cité juste des hommes, sur terre. Cette cité, *pensée* dans ses structures et ses conditions de *réalisation*, dont nous avons vu que les contenus s'identifiaient, à l'approfondissement et à la perspective près, n'*existe* pas. Si la philosophie peut la *penser* dans son essence, c'est-à-

dire penser *ce qu'est* une cité juste *existante*, si elle peut, en quelque sorte, penser *l'essence existante*, en revanche il n'est pas de *pensée* de son *existence* en tant que telle. Cela signifie particulièrement qu'il n'y a pas de pensée des conditions matérielles susceptibles de la *faire venir à l'existence*, s'articulant à celle de son fonctionnement, dans ses diverses conditions de possibilité internes.

Il n'est pas de *philosophie* de *l'existence*, autre de l'essence, dans la *République*. L'existence est simplement rapportée à une « *heureuse fortune* » (ἡμεῖς ὁ_÷ζῶ) ou à une « *inspiration divine* » : « jamais de perfection possible, disions-nous, ni pour un Etat ni pour un régime politique, et, semblablement, non pas même pour un individu, jusqu'à ce que ces philosophes (ce petit nombre d'hommes qui, sans être malfaisants, sont cependant à l'heure actuelle déclarés inutiles) se trouvent, en vertu d'une *heureuse fortune*, pris par la nécessité, qu'ils le veuillent ou non, de s'occuper des intérêts de l'Etat, et celui-ci, par la nécessité de leur être docile ; jusqu'à ce que, soit les fils des princes ou rois actuels, soit ceux-ci eux-mêmes, reçoivent soudain d'une *inspiration divine* un authentique amour à l'égard d'une philosophie authentique » (499bc. C'est moi qui souligne).

Cela étant, à défaut d'une pensée de *l'existence* de la cité juste, la *République* présente une pensée de la *possibilité* de son *existence* : « que l'une de ces deux conjonctures, ou bien toutes les deux, soient en fin de compte impossibles, je soutiens que c'est là une assertion sans fondement : de la sorte en effet nous nous ferions à bon droit moquer de nous, vu qu'autrement ce sont de vains souhaits que nous formulons ! » (499c). En effet, il est parfaitement pensable que « des sommités en matière de philosophie ont, dans l'infinité du temps écoulé, rencontré quelque nécessité de s'occuper des intérêts d'un Etat ; ou [que], présentement, cela existe en quelque région barbare, dans un éloignement, je suppose, qui la soustrait à notre vision ; ou [que] enfin cela doit avoir lieu par la suite » (499cd). Et cette *possibilité* stimule d'ailleurs la réflexion sur *l'être* de la cité juste : « alors nous sommes prêts à nous battre vaillamment en paroles pour cette idée que l'Etat dont nous avons parlé, ou bien a existé, ou qu'il existe, ou tout au moins qu'il existera lorsque cette Muse sera devenue maîtresse d'un Etat. Car l'existence d'un tel Etat n'est pas irréalisable, et nous non plus nous ne disons pas des choses irréalisables » (499cd).

Ainsi, finalement, la *République* pense, premièrement, *ce qu'est* la cité juste, dans sa structure et dans ses conditions de fonctionnement internes, et deuxièmement la *possibilité* de *l'existence* de cette cité juste. Mais elle ne pense pas, et elle se refuse à penser *l'existence* elle-même, avec ses propres conditions. La *République* n'est donc pas une utopie. Il ne s'agit pas de *décrire* une cité parfaite supposée *existante* mais de fonder des *exigences rationnelles*, et la *République* est en cela un texte proprement philosophique, dont le principe, objet ultime et référence absolue, est le « Ὀῦ_ἰὸ Ἰῆζῶῦδ » , le « Lieu de l'Intelligible ». Si la *République* étudie par raison les conditions de réalisation de la cité

juste, comme question philosophique, son *existence* en tant que telle ne la concerne pas. A Glaucon qui constate que sa seule « existence » est en des paroles, « vu qu'il n'y a, je pense, aucun lieu de la terre où [cet Etat] se trouve », Socrate répond : « pourtant, peut-être dans le Ciel un modèle se dresse-t-il devant celui qui souhaite le voir, et, tandis qu'il le voit, poser les fondements de sa propre existence ! Et il n'importe en rien qu'on trouve ou qu'on doive trouver quelque part cet Etat, car c'est sur les lois de celui-ci seulement, et non d'aucun autre qu'il fondera son action » (IX, 592b). C'est pourquoi la recherche de la justice en soi comme « modèle » (*ἀνὸς ἄλλοῦ*) pouvant servir à déterminer ce que doit être l'homme ou la cité juste, est parfaitement indépendante de la question de son *existence* réelle : « dans ce que nous avons en vue, il n'y avait nulle intention de prouver que cela fût d'une réalisation possible ! » (472d).

L'*existence* est l'autre de l'*essence*. Et c'est pourquoi on ne peut jamais supposer que puissent être absolument satisfaites les conditions pour que telle cité existante soit bien une vraie cité, que l'on puisse donc penser comme « vraie cité existante ». L'*existence* est lieu de la corruption, du flux incessant et irrationnel des choses, de l'indéterminé, du devenir, et l'*être* en conséquence ne peut y être tout à fait en tant qu'être, ni ne peut pleinement exister la vraie cité, ou plutôt l'*existence* d'une cité être pleinement vraie. C'est qu'il est « dans la nature (*ὄνομα*) que le faire ait, moins que le dire, contact avec une réalité vraie, quand bien même on n'en serait pas d'avis » (473a). Tel est le cadre platonicien de l'examen des conditions de réalisation de la cité juste. Il faut distinguer entre ce qui permet, *théoriquement*, qu'une cité juste, *terrestre* et *humaine*, soit possible et le constat, également théorique, que du *dire* au *faire*, il y a la distance de l'*être* à l'*existence*.

L'objectif de Platon n'est pas utopique. La *République* constitue, exclusivement, « idéalement un modèle de bon Etat » ; et sa valeur n'est en rien relative à l'*existence* éventuelle de cet Etat (472e). En conséquence, l'articulation entre la pensée de *ce qu'est* une cité humaine et terrestre juste, qui enveloppe la pensée des conditions de *possibilité* internes à son essence, et l'impossibilité de penser son *existence*, ne peut que se faire ainsi : d'une part il s'impose à la raison « l'effort de prouver de quelle manière principale et sous quel rapport notre organisation aurait le plus de chances d'être possible », et telles sont les conditions de l'égalité des hommes et des femmes, la communauté des femmes et des enfants et, finalement, le gouvernement des philosophes ; d'autre part il ne peut être question « d'avoir à *montrer* les choses complètement réalisées, même en fait, telles que nous les avons exposées en théorie ! » (472-473). Les limites de l'entreprise sont donc tout à fait claires, et elles appellent les livres VIII et IX de la *République* dont l'objectif, toujours purement théorique, est de penser la nécessaire dégradation ontologique d'une cité juste existante : « il est certes difficile qu'une révolution éprouve un Etat composé de la sorte ; cependant puisque tout ce qui est né est sujet à se corrompre, une pareille

composition ne subsistera pas non plus la totalité du temps ; bien plutôt elle se désagrègera » (VIII, 546a).

Platon recherche exclusivement les conditions d'une cité juste hors de toute présentation qui donnerait à voir, empiriquement, tel ou tel exemple érigé en modèle, à la place des Idées elles-mêmes. Si la vraie cité est du même coup parfaite, c'est que sa réalité est intelligible, et qu'elle se rattache à l'absolu en relevant d'un ordre qui n'est pas seulement celui de la cité. Ce qui fonde la cité est transcendant à la cité. Et c'est ce qui fait la grandeur de sa philosophie selon Kant qui, du même coup, réfute que la *République* soit comme cela était devenu proverbial à son époque, un « exemple prétendu frappant d'une perfection imaginaire qui ne peut avoir son siège que dans le cerveau d'un penseur oisif »¹⁸. Certes, le monde n'est pas selon les Idées. Mais il le devrait. Et c'est pourquoi, il est tout à fait légitime de prendre les Idées comme « archétypes » et de se régler sur elles « pour rapprocher toujours davantage la constitution légale des hommes de la plus grande perfection possible »¹⁹. L'expérience ne vaut donc pas argument. Il est vrai que l'expression platonicienne de la théorie des Idées (les Idées séparées) est « exagérée », mais pas l'intention philosophique. Platon n'est pas un utopiste pour Kant, en ce qu'il ne rêve pas telle ou telle existence transformée, mais pose des exigences rationnelles.

Cela étant il est un mode de pensée de l'existence, non philosophique, au moins immédiatement, auquel recourt constamment Platon, et dont le *Timée*, singulièrement, relève. C'est le *ἰ-ἔϊδ*. Le mythe est en effet « pensée » (*ἔϋἄϊδ*), prise au sens large de « discours en général », de « pensée qui s'exprime »²⁰, par quoi peut être présenté ce qui n'est ni de l'ordre de l'Intelligible, ni de l'ordre de ce qui est directement perceptible par les sens. Tels sont les dieux ou l'immortalité de l'âme²¹. Mais tel est aussi le passé lointain, objet seulement de tradition²². Si une existence présente, en effet, se constate simplement dans la sensation, lorsque ce dont on veut atteindre l'existence est situé dans un passé trop éloigné pour qu'on en ait eu une expérience sensible dont on puisse garder le souvenir personnel, le mythe peut permettre de le penser. Dans cette perspective le mythe peut alors avoir, aux yeux de Platon, pour contenu plus général *l'existence de*

¹⁸ : *Critique de la Raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, P.U.F., 1968, p. 264.

¹⁹ : *Ibid*, pp. 264-265.

²⁰ : Voir L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Maspéro, 1982, pp. 110-113.

²¹ : Timée le dit à Socrate : « si donc, Socrate, en bien des points et sur bien des questions - les dieux et la génération de l'univers -, nous nous trouvons dans l'impossibilité de proposer des explications qui en tous points soient totalement cohérentes avec elles-mêmes et parfaitement exactes, n'en sois pas étonné. Mais, si nous proposons des explications qui ne sont pas images plus infidèles qu'une autre, il faut nous en contenter, en nous souvenant que moi qui parle et vous qui êtes mes juges sommes d'humaine nature, de sorte que, si, en ces matières, on nous propose un mythe vraisemblable, il ne sied pas de chercher plus loin » (*Timée*, 29cd).

²² : L. Brisson situe ainsi la fonction du *ἰ-ἔϊδ* : il s'agit d'un « discours par lequel est communiqué tout ce qu'une collectivité donnée conserve en mémoire de son passé et transmet oralement d'une génération à l'autre, que ce discours ait été élaboré par un technicien de la communication comme le poète, ou non ». (*op. c.*, p. 12 ; voir aussi pp. 35-59).

toute réalité sensible actuellement inaccessible aux sens, passée ou à venir. Et plus spécialement, par le mythe, pourra être pensée une existence possible, donc éventuellement à venir, sous la forme d'une existence passée.

Ainsi, après que Socrate, au début du *Timée*, eut rappelé les principes de la cité idéale, il fait part à ses interlocuteurs de ce qu'il ressent à son égard : « le sentiment que j'éprouve (...) s'apparente, me semble-t-il, à celui qu'on éprouve quand, contemplant de beaux animaux qui sont figurés en peinture ou qui, même s'ils sont vraiment vivants, se tiennent au repos, on ressent l'envie de voir ces animaux bouger... » (19bc), exister en somme. Le *Timée* et le *Critias* décrivent, en conséquence, la cité juste de la *République* dans une existence empirique, soit l'Athènes d'il y a 9.000 ans, victorieuse de l'Atlantide.

Critias y raconte ce qu'était alors Athènes, d'après ce que son grand-père apprit de Solon, qui disait lui-même le tenir d'un prêtre égyptien : elle « était la meilleure pour la guerre et, à tous égards, celle qui avait les meilleures lois, et cela à un point remarquable. Cette cité a accompli les exploits les plus beaux, et ses institutions politiques surpassèrent en beauté toutes celles dont sous le ciel nous avons recueilli l'écho » (*Timée*, 23c). Les Athéniens étaient des autochtones provenant de la semence de Gê et d'Héphaïstos (23de), et du choix d'Athéna qui estima le site de la cité comme « le lieu qui était susceptible de porter les êtres humains présentant avec elle la ressemblance la plus étroite » (24de). Et c'est cette cité qui arrêta, jadis, la puissance étrangère qui avait lancé, à partir de l'Océan Atlantique, une invasion sur toute l'Europe et l'Asie réunies. L'île d'Atlantide, « empire vaste et merveilleux » (25a), dont les habitants descendaient de Poséidon, divinité maritime, et d'une autochtone (*Critias*, 113cd), fut vaincue par Athènes, « d'abord à la tête des Grecs, puis seule par nécessité » (*Timée*, 25bc). Cette défaite est celle de l'*Vañédò*, de la démesure, face à la justice : Atlantide prospéra « tant que la nature du dieu domina » en ses rois et qu'elle sut rester « modérée » et « sobre » face à son immense richesse (le *Critias*, 120d-121a). Elle s'effondra, en dépit de sa puissante organisation, de la force de ses murailles, de celle du nombre, lorsque l'« élément divin », dilué par l'élément mortel, « le caractère humain vint à prédominer » (121a), ce qui fit tomber les Atlantes dans l'inconvenance, les remplissant « d'injuste cupidité et d'excès » (121b), et ce, alors que, « toujours de la même manière (...), conformément à la justice, [les dirigeants d'Athènes] administraient leur propre cité et la Grèce » (112e). Certes, pas plus qu'Atlantide, l'armée des Athéniens ne put résister au cataclysme qui engloutit l'île, à la fin de la guerre : c'est que les désordres de la matière, nous le savons depuis la *République*, empêchent l'être, en telle sorte qu'il ne peut jamais s'y réaliser définitivement et complètement (*Timée*, 25cd).

Ainsi le mythe ouvre à la pensée une voie d'accès à l'existence. Avec le fait que l'une des existences concernées, celle de l'Athènes du passé, est existence d'une essence dont la vérité est établie, la *pensée de l'existence* prend ici un sens plus directement phi-

losophique. Le mythe, nous l'avons dit, ne peut jamais, certes, être proprement philosophique dans la mesure où il n'est ni vérifiable, du fait de la nature de son objet, ni argumentatif, son ordre étant celui du récit et non du raisonnement²³. Mais, lorsqu'il est philosophiquement réglé, fondé ou exploité, il se trouve relever alors, d'une certaine manière, du *ëüãîð*, au sens plus strict de discours vérifiable et argumentatif.

L'Utopie identifie essence, existence, pensée philosophique et image

More revendique pour *L'Utopie* une filiation platonicienne. On ne peut établir cette filiation, du moins directement, nous l'avons dit, en la rapportant à la *République*. Faut-il donc la voir dans la reprise du projet du *Timée* et du *Critias*, de *montrer l'essence* de la cité juste dans une *existence* supposée ? A vrai dire, l'ambition de More est plus haute. A faire se présenter Utopie comme « émule à présent de la platonicienne cité », ainsi que nous l'avons vu, il entend bien qu'« émule » soit pris en son sens premier de ce qui cherche à l'emporter. Et c'est pourquoi il fait ajouter à Utopie : « Sur elle peut-être *l'emportant*, car ce qu'avec des lettres elle dessina, *moi seule* je l'ai montré » (*L'Utopie*, p. 330. C'est moi qui souligne). Comment comprendre cette supériorité revendiquée ? Il me semble qu'elle renvoie à une nouvelle ontologie, dans laquelle l'essence a pour lieu exclusif l'existence.

Si Utopie est dite l'emporter sur la cité platonicienne, c'est qu'elle est supposée occuper, à la fois, tous les lieux de son exposition : celui, philosophique, de la *République* et celui, mythique, du *Timée* et du *Critias*. Utopie a la prétention d'être la cité juste de la *République*, « dessinée avec des lettres », c'est-à-dire une vraie cité, *ce qu'est* une cité, *l'essence* d'une cité et, davantage encore, une cité *existant* réellement, qui ne soit pas seulement « dessinée avec des lettres ». Elle ne « l'emporte » pas en ce qu'elle offrirait une image sensible d'un projet purement théorique : le *Timée* et le *Critias* l'avaient déjà fait. Elle ne « l'emporte » pas non plus, ou du moins pas principalement, en ce que sa description serait supposée échapper au registre du mythe, pour consister en la fidèle relation de Raphaël Hythlodée, présenté comme un marin de Vespucci, voyageur bien réel et dont chacun pouvait lire, en 1516, les *Quatre Navigations*²⁴. Elle l'emporte parce qu'elle a le double statut d'essence et d'existence de la cité vraie.

Le titre complet de *L'Utopie* le dit immédiatement : ce qui est donné à lire est « *Un vrai Livre d'Or (...) relatif à la forme parfaite de la communauté politique et à la*

²³ : Voir L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, pp. 12 ; 114-143.

²⁴ : Publiées à Saint-Dié en 1507, et rééditées avec les récits de C. Colomb et de P. Martyr d'Anghiéra dans *Le Nouveau Monde*, Les Belles-Lettres, 1992.

nouvelle Ile d'Utopie »²⁵. « *La nouvelle île d'Utopie* » : soit le lieu du *Timée* et du *Critias*. « *Relatif à la forme parfaite de la communauté politique* » : soit celui de la *République*. Raphaël, à la fin de la description d'Utopie à laquelle il a procédé dans le livre II, l'exprime encore avec netteté : « je viens de vous *décrire*, avec le plus de vérité que j'ai pu, la forme (*formam*) de cette République que je considère, pour ma part et sans hésitation, non seulement comme la meilleure, mais même *la seule qui puisse revendiquer à bon droit le nom de République* » (p. 621 ; G.F., p. 229. C'est moi qui souligne). Cela est naturellement non-platonicien. Autrement dit, Utopie ne peut « l'emporter » sur « la platonicienne cité » qu'à la condition d'être elle-même tout autre chose qu'une « platonicienne cité ».

C'est en ce sens que Jérôme Busleiden peut constater, à la lecture de *L'Utopie*, que More y a présenté « à des êtres doués de raison cette *idée* de République, cette *formule* et cette *représentation figurée* très achevée des bonnes moeurs, incomparablement plus salubre, plus achevée, plus désirable que tout ce qu'on a jamais vu sur terre, car elle dépasse de beaucoup et laisse loin derrière les Républiques les plus célèbres et les plus vantées : Lacédémone, Athènes et Rome »²⁶. Utopie est « idée », « formule » (*formula*), accessible à des « êtres doués de raison », et, en même temps, « représentation figurée » (*simulacrum*), telle qu'elle peut être comparée à ce qui se voit ou s'est vu « sur terre » (*in orbe*).

En cela, la *description* de Raphaël ne présente pas seulement une essence. Elle a en même temps le statut d'un *traité philosophique*. La description utopique est le seul véritable argument. Et il est radical, il clôt l'indétermination de la discussion, ses arguties, ses reprises incessantes. Ainsi, dialoguant avec des humanistes, gens qui s'adonnent à la philosophie, Raphaël examine ce qu'il faut penser de la doctrine utopienne de la vertu et du plaisir : les Utopiens « ont-ils raison ou non ? Nous n'avons pas le temps d'en discuter et ce n'est pas nécessaire. J'ai entrepris de décrire leurs institutions et non d'en faire l'apologie. En tout cas, je suis intimement persuadé, quelle que soit la valeur de ses principes, qu'aucun peuple au monde ne l'emporte sur celui-là et qu'aucune république n'est plus heureuse » (*L'Utopie*, pp. 537-538 ; G.F., p. 185). La description vaut « raison », et meilleure raison que celle produite par la « dispute ». Elle établit, mieux qu'elle, des « principes ». De même, au premier Livre, Raphaël rompt la discussion sur les avantages de la communauté des biens par l'annonce de la description à venir d'Utopie (p. 442 ; G.F., p. 131). Et au terme de cette dernière, il peut conclure que, si ce n'est pas « sans raison » que dans l'Ancien monde certains (le personnage-More, en l'occurrence) défendent le bien privé comme moyen de sauvegarde du bien public, ce qu'il a vu montre que

²⁵ : ... *de optimo reip. statu, deque nova Insula Utopia*, Ed de Louvain, 1516 ; de Paris, 1517 ou *De la forme parfaite de la communauté politique et de la nouvelle Ile d'Utopie. Un vrai Livre d'Or...* Ed. de Bâle, mars 1518 ; nov. 1518.

²⁶ : *Lettre à Th. More*, 1516, dans *L'Utopie*, p. 636. J. Busleiden (env.1470-1517) fut membre du Grand Conseil à Malines, où il recevait les humanistes.

si « tout est à tous », chacun aura de quoi satisfaire tous ses besoins (pp. 621 et suiv. ; G.F., pp. 229 et suiv.) : deux logiques s'affrontent, et c'est la description qui permet de trancher.

La raison utopique a donc pour horizon l'existence, et non l'essence séparée. Mais, précisément, cette raison utopique est « utopique », cette existence est seulement supposée, et avec elle l'essence dont elle est l'existence. Cela implique que la raison utopique a pour objet propre autre chose que le *réel*, si on entend par là une existence donnée. La raison utopique se présente en un roman, écrit en une période qui, comme l'a montré par exemple H. Védrine, voit s'opérer le passage d'une imagination-*mimesis*, liée à l'idée d'archétype, à une imagination créatrice²⁷. Dans ce cadre, le propre de l'imagination créatrice utopique est de présenter exclusivement ce que la raison revendique, ce qui est objet de compréhension, donc *ce qu'est* la chose (ici ce qu'est une vraie cité, une « république ») dont il s'agit, dans la description (supposée) d'une existence (supposée).

La vraie communauté politique et les autres sociétés humaines

Dans la mesure où Utopie a le statut, à la fois, d'essence et d'existence, ses relations avec les autres sociétés humaines ne peuvent pas relever de la participation platonicienne. Tel est le cadre dans lequel il faut comprendre sa radicale altérité.

La cité de la *République* est l'autre des sociétés humaines en ce qu'elle est leur Forme intelligible, qu'elles ne sont jamais en tant que telle, mais dont elles participent, réellement, empiriquement, plus ou moins, et en général plutôt moins que plus, et ce jusqu'à la limite de l'empiricité totale où elles viennent à ne plus en participer du tout. C'est pourquoi toutes les « sociétés humaines » ne méritent pas également le nom de « cité », de « régime politique », « d'organisation politique » (*Lois*, III, 676 et suiv.). Dans les *Lois*, l'Athénien est à la recherche du principe d'une bonne législation : si Lacédémone et la Crète apparaissent comme ayant « réellement part à un régime politique » (712e), ce n'est pas le cas de la démocratie, de l'aristocratie, de l'oligarchie ou de la royauté, qui « ne sont pas véritablement de tels régimes, mais plutôt des établissements de groupes sociaux dans lesquels certains éléments de ces groupes exercent une autorité despotique sur d'autres éléments dont la condition est la servitude ; et ces établissements portent chacun le nom qui lui vient de la partie qui a la maîtrise et qui le domine » (713a).

C'est en ce sens que les cités de la *République*, VIII-IX, sont des cités, tout en l'étant de moins en moins, c'est-à-dire en l'étant sur le mode de ne l'étant pas ou que le

²⁷ : Par exemple, *Les grandes conceptions de l'imaginaire*, Le Livre de Poche, 1990, pp. 44-45.

Politique et les *Lois* recherchent des imitations, réalisables, de la cité parfaite, des « constitutions de second rang, de troisième rang ». « Pour qui a de la réflexion et de l'expérience, il apparaîtra qu'un Etat que l'on fonde est exposé à n'avoir une constitution que de second ordre en comparaison de ce qui vaut le mieux. (...). La vérité est (...) que le parti le plus correct est de dire quelle est la constitution parfaite, quelle est celle qui vient en second, plus celle qui est au troisième rang » (*Lois*, V, 739a). Ces Etats sont dans des rapports d'imitation, de ressemblance. Telle est la tâche des *Lois* : ayant déterminé un « Etat du premier ordre », comme « modèle d'une organisation politique », il convient au Législateur de « chercher de tout son pouvoir une autre qui lui ressemble le plus possible » (*Lois*, V, 739b-e).

Utopie, elle, est une tout autre « essence - existence » (supposée), dont rien ne *participe* à proprement parler, et dont les principes sont tout autres que ceux des autres sociétés humaines. Des sociétés existantes à Utopie, il y a la distance d'essences données à une tout autre essence, supposée également exister. Il est une essence, son essence propre, pour chacune des sociétés existant réellement, et Utopie n'en est pas l'achèvement, la vérité, l'être-en-soi. Les essences sont distinctes, et Utopie, quant à elle, est l'essence parfaite de la « communauté politique ». Cela tient à ce que, en accord avec son nom, elle a pour principe *le bien public*. En revanche, les autres sociétés humaines, pour qui cela n'est pas le cas, « usurpent » le nom de « république ». C'est ce que dit Raphaël : « c'est pourquoi, quand je considère en esprit et que j'examine toutes ces Républiques qui prospèrent sous nos yeux, je n'y vois, Dieu m'en est témoin, rien d'autre qu'une sorte de conspiration des riches traitant de leurs intérêts sous couvert du nom et du titre de République »²⁸. Son caractère de « cité », de société humaine « civilisée », est finalisé par cela. Elle est « instituée », et sagement instituée, par cela.

Il y a donc à la fois distinction d'essences (la *vraie* république au regard de celles qui sont *autre chose* que « république ») et comparaison possible entre les sociétés humaines, par la norme d'Utopie. L'utopie a une vocation évaluatrice. L'existence supposée d'une cité de raison est ce par quoi peut être fondée la dévaluation des cités empiriques réellement existantes. *L'Utopie* est ainsi composée de deux livres, dont le premier procède à une sévère critique des monarchies de l'Europe de More. Exercice arbitraire et tendanciellement abusif du pouvoir, guerres perpétuelles, course indéfinie à l'enrichissement y font corps avec un régime économique et social générateur de misère et de margi-

²⁸ : *L'Utopie.*, p. 624 ; G.F., p. 231 : « *Itaque omnes has, quae hodie usquam florent Respub. animo intuiti ac versanti mihi, nihil, sic me amet deus, occurrit aliud quam quaedam conspiratio divitum, de suis commodis Reip. nomine tituloque tractantium* ». C'est moi qui traduit. A. Prévost traduit : « ... qui usurpent le nom et l'autorité de l'Etat ». Il ne s'agit pas ici de « l'Etat », terme vraiment trop général, et qui fait manquer ici l'essentiel, mais bien de « République », définie explicitement plus haut par la prise en considération du « bien public ». Autrement dit, il faut à l'évidence comprendre que, seule parmi les *Etats* existants, Utopie est une *République*. Mais en conséquence, c'est cette fois dans le bon sens qu'A. Prévost durcit la formulation de More, lorsqu'il qualifie « d'usurpation » le fait d'agir de manière privée au nom et par le titre de la République (*Reip. nomine tituloque*).

nalisation. La période est en effet celle de l'intégration du capitalisme manufacturier naissant à l'organisation traditionnelle féodale et cléricale. Les nobles, vivant « comme des frelons nourris du labeur d'autrui »²⁹ et qui, « pour accroître leurs revenus » ont pour pratique « de rogner leurs fermiers jusqu'à l'os », sont dans une large mesure ceux qui, pour approvisionner l'industrie de la laine, enclosent de grandes parties du pâturage commun et des terrains cultivables pour y nourrir les troupeaux ovins. Et ainsi, selon la formule qui deviendra célèbre, on en vient à ce que « les moutons (...) dévorent (...) les hommes » (p. 386 ; G.F., p. 99). Les parasites de tout ordre (valets licenciés, moines mendiants, etc.) pullulent alors nécessairement et la criminalité se développe, fille de la dépossession, appelant la répression et les exécutions.

Sur cette base, non-platonicienne, d'évaluation par Utopie, vraie république, une véritable typologie des sociétés humaines est mise en place par *L'Utopie*. Autres qu'Utopie, tout en en étant les plus proches, il y a d'abord diverses cités du Nouveau Monde, qui méritent bien le nom de « cité », de « société civilisée », car ayant de « saines et judicieuses institutions » (*L'Utopie*, p. 370 ; G.F., p. 89) : tels sont les Polylérites, les Achoriens, les Macariens, ou encore les cités « amis » d'Utopie, qui « se gouvernent librement », et qui demandent à Utopie des Magistrats (pp. 561-562 ; G.F., pp. 197-198). Ce sont des « cités ». Ces sociétés sont « civilisées ». Mais ce ne sont pas des « républiques », à proprement parler dans la mesure où y règne la possession *privée*, même si son usage est limité, et sa violation non punie de mort. Puis viennent les sociétés de l'Ancien Monde, comme l'Angleterre, la France, qui sont le principal objet du livre I. Et enfin, figures de la pure sauvagerie, ne méritant même pas le nom de « société humaine » : les Zapolètes, mercenaires cruels et cupides et Abraxa, « horde grossière et sauvage » (*L'Utopie*, p. 450 ; G.F., p. 138), dont on a dit qu'Utopus fit Utopie. Le sens de cette dernière référence est naturellement que même le plus sauvage des rassemblements humains peut espérer être « utopisé » et devenir, davantage encore qu'une « cité », une véritable « république », à la condition naturellement de devenir tout autre, c'est-à-dire de changer d'essence.

Pour comprendre l'originalité et le caractère novateur de la position ontologique de l'utopie, il faudrait pouvoir effectuer ici au moins quelques pointages dans l'histoire de l'être, de l'essence et de l'existence, de Platon à More. Il faudrait particulièrement évoquer G. d'Ockam, J. Duns Scot ou Augustin. Le cadre de cet exposé ne le permettant pas, je me contente de renvoyer succinctement à A. de Libéra, *La Querelle des Universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*³⁰, ou encore à mon livre, pp. 77-89.

La radicale altérité d'Utopie par rapport aux autres sociétés humaines, qui fait qu'elle seule mérite à proprement parler le nom de « république », tient, nous l'avons vu,

²⁹ : On sait que Saint-Simon reprendra l'image dans *L'organisateur, Oeuvres*, vol. XX, t.2, pp. 17-26.

³⁰ : Seuil, 1996.

à sa bonne institution par Utopus, à ses bonnes lois. Utopie est le produit de l'art humain. Mais en cela l'utopie retrouve et prolonge, dans le renversement radical des perspectives que nous avons essayé de présenter, l'inspiration platonicienne.

SOCIÉTÉS NATURELLES ET CITES DE L'ART

Le début du Livre II de *L'Utopie* est donc très clair : l'origine d'Utopie, c'est Utopus élevant « une horde grossière et sauvage à un degré de civilisation et de culture qui la place aujourd'hui au-dessus de presque tous les autres peuples » (*L'Utopie*, p. 450 ; G.F., p. 138), ce qui en retour fait d'Abraxa la vérité des sociétés de l'Ancien Monde, ce à quoi tend la naturalité lorsqu'elle est laissée à elle-même. L'utopie, dans son projet civilisateur, est d'emblée constructiviste. L'ordre politique utopique est artifice, l'effet d'une volonté humaine formatrice. La nature est d'abord ce qu'il faut transcender. Ce point est fondamental et Ch. Marouby, dans *Utopie et primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*³¹, a raison d'y voir l'origine même de l'utopie comme courant littéraire : alors que pour l'autre courant, né également de la découverte du Nouveau Monde, et qui est appelé à devenir l'ethnologie, l'idée de nature tend à se résorber dans le social, comme fait de représentation, au fur et à mesure des découvertes réelles de l'autre, avec l'utopie en revanche elle est niée lors de la construction imaginaire de la cité parfaite, ce qui tend, en retour, à la renforcer dans son autonomie. Ce n'est donc que par abus de langage que l'on peut parler « d'utopie primitiviste »³². L'horizon utopique est la culture, la formation humaine qui impose un ordre dont la vocation est de raison à la naturalité. En ce sens E. Bloch voit une fonction utopique dans toute production humaine du passé qui fait apparaître une universalité humaniste, par-delà les formes idéologiques déterminées par l'intérêt, au sein desquelles elles s'expriment³³.

L'art politique utopique consiste donc à ne pas laisser les choses aller spontanément, « naturellement », selon une pente qui conduit inéluctablement aux sociétés existantes, mal ordonnées, sauvages et brutales. Mais à vrai dire, le principe au nom duquel est cet art, et avec lui la raison utopique, c'est encore la nature. La fin d'Utopie, c'est le bonheur. Or, le bonheur s'obtient en suivant les « directives de la nature », puisque « Dieu, par pure bonté, a fait naître [l'âme] pour le bonheur », et que « "vivre selon la nature" ; c'est à quoi, en effet, nous avons été ordonnés par Dieu » (*L'Utopie*, pp. 514-

³¹ : Seuil, 1990.

³² : Comme le fait par exemple G. Jean dans *Voyages en Utopie*, pp. 59-60, en citant les Troglodytes des *Lettres persanes* de Montesquieu ou le *Supplément au Voyage de Bougainville* de Diderot.

³³ : Voir, par exemple, *Principe Espérance*, I, Gallimard, 1976, pp. 186-193.

517 ; G.F., pp. 173-174). Contre la « naturalité », la volonté utopique consiste donc en somme à mettre en place des institutions qui permettent que la « nature », dans sa vérité, puisse faire valoir ses droits. Et c'est en ce sens que le bonheur de l'homme exige l'intervention de l'homme et la loi de l'homme.

Pour Platon également, la cité parfaite n'est pas « naturelle ». Comprendre *ce qu'est* une cité, en vérité, exige l'effort noétique de détermination de sa « nature » (*ô_óéò*), au terme duquel apparaît qu'elle n'est que par la *ô_÷íç* du philosophe-roi. De ce point de vue, K. Popper a interprété à contre sens l'utopisme platonicien (ou le platonisme de l'utopie) dans le tome 1 de *La société ouverte et ses ennemis (L'ascendant de Platon)*³⁴. Il oppose, on le sait, en matière de construction sociale, « l'édification utopiste » (*utopian social engineering*) à « l'édification au coup par coup » (*piecemeal social engineering*). Et il voit en Platon l'initiateur de la première méthode³⁵ et ce, paradoxalement, du fait d'un naturalisme qu'il lui suppose. Sa lecture est en effet que Platon entend fonder « un Etat assez parfait pour n'être plus soumis au devenir historique, Etat dont le *modèle* (ou *l'original*) préexistait dans un passé lointain, dans un âge d'or remontant à l'aube de l'histoire » (p. 29). « *Sa théorie des Formes ou des Idées* » doit être comprise dans cette perspective : « l'essence d'une chose ne peut être que sa nature originelle, donc historique » (p. 185). En conséquence, « l'Etat idéal décrit dans les livres II à IV de la *République* est bien une réminiscence historique, pour ne pas dire préhistorique. On peut d'ailleurs en dire autant de l'aperçu de la société primitive, dans le *Politique* et dans les *Lois* » (p. 48)³⁶.

Tout apparaît ici mélangé, et d'abord que la « nature » d'une chose se présente dans son existence naturelle, historique ou préhistorique, de manière pure, c'est-à-dire conforme à la Forme intelligible de cette chose. Cette confusion autorise tous les amalgames. On ne peut pas, à l'évidence, identifier dans un vague naturalisme la description mythologique de l'« Age d'or » dans le *Politique* et dans les *Lois*, la cité parfaite humaine de la *République*, l'image mythologique de cette cité parfaite, placée très loin dans le passé, dans le *Timée* et le *Critias*, son utilisation comme référence pour la dégénérescence philosophiquement nécessaire dans la *République* VIII-IX, la description des premières communautés humaines, premiers types d'« états de nature » à vocation à la fois « historique » et philosophiques dans les *Lois* et dans la *République*, ce que serait le

³⁴ : Seuil, 1979.

³⁵ : en particulier p. 9 ; ch. 9.

³⁶ : « Platon ne donne pas toujours le même sens au terme "nature" ; mais pour lui l'acception la plus importante identifie pratiquement nature et "essence". (...) Ainsi utilisé par Platon, le terme "nature" devient presque synonyme de "Forme" ou d'"Idée" ; on l'a déjà montré, l'Idée d'une chose est aussi son essence. Ce qui les distingue toutefois, c'est que la Forme ou l'Idée d'une chose sensible n'est pas contenue dans cette chose, mais en est séparée ; elle est son ancêtre, son primogéniteur, et elle transmet à ce qu'elle a engendré ce qui constitue sa nature. La nature est en somme la qualité native ou originale de la chose, et partant son essence, ce qui en définitive détermine les traits expliquant sa ressemblance à son Idée » (pp. 67-68).

monde laissé à l'abandon sans les arts dans le *Politique*, seconde sorte d'« état de nature ». Il faut donc reprendre les choses dans l'ordre.

Le mythe de Kronos dans le *Politique*

Commençons par examiner le *Politique* (268d-277c), où Platon fait usage du mythe de l'« âge d'or », qui décrit une humanité bienheureuse en deçà de l'histoire, vivant sans lois ni travaux, en harmonie spontanée avec une nature bienfaisante. Ce mythe est repris, de façon sensiblement différente, dans les *Lois* (IV, 713a-714b), ce dont nous essaierons aussi de rendre compte. Ce thème est important au IV^es., période de crises, de remises en cause des valeurs.

L'objet du *Politique* est la recherche de l'essence de l'homme d'Etat. La méthode de division dialectique (résumée en 267a-c) ayant fait apparaître le « Politique » comme le « Pasteur du troupeau humain »³⁷, un mythe, qui intègre à sa façon le mythe de « l'âge d'or », est alors introduit pour aider à résoudre les apories qu'avait fait naître cette détermination. Si le « Politique » est « Pasteur » des hommes, en quoi se distingue-t-il en effet de tous ceux qui, comme les négociants, les cultivateurs, les boulangers, les maîtres de gymnase ou les médecins affirment être eux aussi en charge de l'élevage humain ?

La structure du passage est la suivante. Après l'introduction qui justifie le recours au mythe (268d), l'Etranger d'Elée évoque tout d'abord trois éléments empruntés aux antiques légendes, comme des moments épars de ce que le mythe va présenter et qu'il va donc intégrer (268e-274e). Le premier lui donnera sa dimension cosmique (la querelle entre Atrée et Thyeste, dont Platon tirera le renversement du cours des corps célestes), le second sa dimension politique (le règne de Kronos, lors d'un âge d'or), le troisième sa dimension anthropologique (la naissance des êtres humains de la terre). Parmi ces trois éléments c'est le premier qu'il faut d'abord considérer. C'est par lui que les autres vont prendre un sens. Tel est donc le premier moment du mythe à proprement parler (269c-270c).

« Cet univers, vois-tu, qui est le nôtre, tantôt la Divinité guide l'ensemble de sa marche et conduit l'ensemble de sa révolution circulaire ; tantôt elle l'abandonne à lui-même, une fois que les révolutions ont atteint en durée la mesure qui sied à cet univers ; et il recommence alors à tourner dans le sens opposé, de son propre mouvement, en tant qu'il est un vivant et que, dès le principe, il a reçu de Celui qui l'a ordonné l'intelligence en partage » (269c). La dimension anthropologique s'inscrit dans cette dimension cosmologique (270c-271c) : lors du premier mouvement, les hommes sont « Fils de la

³⁷ : Il faut rappeler que le thème du « roi - berger », Pasteur de son peuple, est un lieu commun à l'époque. Ainsi Agamemnon était couramment désigné comme Pasteur. Voir, par exemple, Homère, *Illiade*, II, 243 ou *Odyssée*, IV, 532.

Terre » et vivent en harmonie « avec les circonstances de ce temps-là » (271a). Ce temps-là n'est pas notre temps. La dimension « politique » peut alors être introduite, et en des termes paradoxaux (271c-274e). Le premier temps, qui n'est plus le nôtre, était le règne de Kronos. C'était l'âge d'or, le temps où la Divinité gouvernait tout, et où « toutes choses naissaient spontanément pour l'utilité des hommes » (271d). le Pastorat divin est en effet l'état qui convient proprement à un tel univers, directement commandé par la Divinité, dont chaque partie se trouve sous la domination de divinités particulières et où « les animaux, comme de juste, des Génies les avaient distingués selon l'espèce et par troupeaux : sorte de pasteurs divins, dont chacun suffisait par lui-même à tous les besoins de chacune des espèces, de chacun des troupeaux dont il était personnellement le pasteur » (271d). Or, en ce qui concerne les hommes particulièrement, sous Kronos, « c'était la Divinité en personne qui était leur pasteur et qui présidait à leur vie ». Ainsi, « puisque celle-ci était leur pasteur, il n'y avait pas besoin de constitution politique (*_iëéôâ_âé*) » (271de). La leçon « politique » du temps de Kronos est donc qu'il n'y avait pas alors de « politique » à proprement parler.

Il ne reste plus qu'à conclure (274e-277c). Pour l'essentiel, le mythe a mis en évidence la faute des développements antérieurs qui conduisaient à la détermination du « Politique » comme Pasteur : « à la question qu'on nous posait concernant le Roi, le Politique, tels qu'ils résultent de la présente révolution du monde et du mode actuel du développement des êtres, nous avons en réponse allégué celui qui résulte de la révolution opposée » (274e). Il faut en effet penser notre temps comme il est et non le rêve, si l'on veut y penser correctement l'essence du « Politique ». Cela signifie d'abord qu'il faut comprendre que la détermination du « Politique » n'a de sens que pour un monde qui n'est pas directement gouverné par la Divinité, mais dans lequel c'est pour les hommes « une obligation d'assurer par eux-mêmes leur existence, et, comme le monde tout entier, d'avoir personnellement le soin d'eux-mêmes » (274d). En notre temps du moins, rien ne vient naturellement aux hommes : « le temps où toutes choses naissaient spontanément pour l'utilité des hommes, c'est un temps qui n'appartient pas à l'actuelle constitution de la marche du monde » (271d). Notre temps est donc celui des arts, et le mythe les fait résulter d'un don divin, du don de Zeus (274cd).

C'est donc dans ce cadre que Platon invite à penser le statut du « Politique ». D'une part, il appartient au monde de l'art, et en tant que tel, il est, lui aussi, un « artisan ». D'autre part, il a à diriger des gens qui produisent eux-mêmes leurs moyens d'existence, et non à les nourrir directement. Mais précisément, dans la mesure où il doit *diriger* les autres hommes, le vrai « Politique » doit en être différent. Et c'est pourquoi, spécialement, il lui faut tirer de lui-même l'art qui le permet, ce qui explique que l'art politique n'ait pas été donné aux hommes, avec les autres arts.

Ainsi, ce en quoi le « Politique » ne peut pas être un « Pasteur », en tant que tel (ce que l'effort de division précédant le mythe n'avait donc pas permis), ne doit pas pour autant empêcher de voir les rapports qui permettent une correspondance possible, dans la différence des situations. Le « Politique » n'est pas l'autre absolu du « Pasteur divin » : au terme du mythe, et au regard des précédentes dénominations, c'est de « remaniement du nom » dont il doit s'agir, en vue de « l'orienter » vers la notion de « soin » plutôt que vers celle « d'élevage » et de « nourrissage » (276cd). L'enjeu de cette rectification est de permettre une division juste où, avec « l'art d'entretenir les troupeaux », on peut embrasser « la royauté de l'époque actuelle, tout comme celle du temps de Cronos » (276a). Elle permet de rendre possible, à la fois, la compréhension de ce qui unit et de ce qui distingue. Autrement dit, la leçon du mythe n'est pas seulement que le « Politique » n'est pas un « Pasteur divin », mais aussi qu'il est « Roi », comme lui, et que son art est, comme le sien, « art de commandement sur la totalité des hommes » (*ἡγεμονία τῶν ἀνθρώπων*) (276c), encore une fois dans la différence des situations³⁸.

C'est naturellement la philosophie qui rend le roi en mesure de commander comme il convient, divinement, aux autres hommes. Tout donne à penser en effet que la philosophie était absente de « l'âge d'or », bien que Platon ne le dise pas explicitement. Il pose la question : les hommes de ce temps étaient-ils heureux. Pour les lecteurs d'Hésiode, par exemple, la réponse était évidente, et la question n'avait donc pas de sens, puisque ce temps est supposé être, par définition, celui d'un bonheur total, absolu, complet. Mais Platon demande : sans philosophie, la vie peut-elle être vraiment heureuse ? Si elle était présente, alors « par rapport au bonheur, les gens de ce temps-là étaient mille et mille fois supérieurs aux hommes d'à présent » (272c). Mais la philosophie était-elle présente au temps de Kronos ? La réponse de Platon est en creux. A suivre le texte littéralement, il apparaît en effet qu'il ne dit pas que les « nourrissons de Kronos » ne la pratiquaient pas. Au terme d'un bref examen de ce qui peut permettre de répondre dans un sens plutôt que dans un autre, il laisse finalement de côté « si c'étaient, ou non, les connaissances et l'emploi de la discussion dialectique qui étaient pour les hommes de ce temps-là l'objet de leurs désirs » (272d). C'est qu'on ne peut en effet pas nier qu'il y ait eu alors des conditions qui lui étaient favorables : « un copieux loisir et (...) la faculté de pouvoir nouer un commerce de conversation, non point seulement avec les hommes, mais encore avec les bêtes » (272b). Mais, précisément, cela suffit-il ? Que

³⁸ : « La chose est claire : si nous avons de la sorte eu recours, en parlant, à cette dénomination d'"art de l'entretien des troupeaux", jamais il ne nous serait arrivé d'entendre des gens nous objecter qu'ici il n'y a même absolument pas de soins du tout ; de la même façon qu'alors on nous objecta légitimement que, chez les hommes, il n'y a aucun art appelé à bon droit "art d'élevage", mais qu'enfin, s'il y en avait un, il y aurait beaucoup de gens qui, avant un des rois et plus que lui, seraient en droit d'y prétendre ». Avec cette nouvelle dénomination, « en vérité, aucun art en dehors de l'art royal n'accepterait, plus que lui et avant lui, de se donner pour être celui qui a soin de la communauté humaine dans son ensemble » (276ab).

cette communauté de « conversation » enveloppe particulièrement les bêtes donne spécialement à supposer au lecteur un peu attentif l'impossibilité que, *de fait*, les gens cherchent à s'informer « auprès de tout ce qui existe, en cas d'apercevoir un être qui posséderait un pouvoir particulier, supérieur en quelque point à celui de tous les autres, pour réaliser un enrichissement de la pensée » (272c). Il est plus que probable, bien qu'encore une fois Platon ne le conclue pas explicitement, que la situation soit celle d'hommes, « gorgés à satiété de nourritures et de boissons, se racontant les uns aux autres, ainsi qu'aux bêtes, des histoires du genre de celles qu'à leur sujet on raconte à présent » (272c), c'est-à-dire des mythes.

Et effectivement, à penser la philosophie comme recherche en vérité, son temps ne peut être que le nôtre, et l'on est en droit de conclure, avant même l'exposé spécial qui l'établira, que le « divin » du « Politique » humain tient au « philosophique », que le « Politique » doit être « philosophe ». D'une part, notre temps n'est pas celui d'une immédiate satiété, lui seul s'inscrit donc dans la perspective générale d'une recherche. D'autre part, en pratiquant ces « dons divins » que sont les arts, l'homme pense en raison et il peut alors trouver dans leur exercice la ressource pour une pensée qui cherche à savoir ce que sont vraiment les choses. Plus fondamentalement, on peut donc comprendre que l'art de commander aux hommes ne peut être séparé du commandement de la pensée. Si ce n'est que dans notre temps que l'on peut trouver parmi les hommes un « être qui posséderait un pouvoir particulier, supérieur en quelque point à celui de tous les autres, pour réaliser un enrichissement de la pensée » (272c), il est légitime de considérer que c'est de ce pouvoir de la pensée que pourrait seul venir qu'« aucun art en dehors de l'art royal n'accepterait, plus que lui et avant lui, de se donner pour être celui qui a soin de la communauté humaine dans son ensemble » (276b).

Le passage relatif aux « nourrissons de Kronos » est donc tout le contraire d'une présentation nostalgique d'un passé idéal (ou idéalisé). Il est moment fondamental de l'intention générale du *Politique*, qui est de donner à penser l'art du « Politique » comme art royal, art qui ne peut exister que lorsqu'il existe les arts divers, dont il ne fait pas partie, mais qui, tout à la fois, déterminent la nature de son intervention (prendre « soin » des hommes, qui se « nourrissent » et « s'élèvent » eux-mêmes) et constituent ses conditions de possibilité (la promotion de la raison).

La lecture, classique, de G. Rodier ne convient donc pas. Selon lui, « en faisant de l'Etat parfait de la *République* un idéal qu'il relègue sous le règne de Kronos, Platon avoue implicitement qu'il en reconnaît la réalisation impossible dans l'état actuel du monde »³⁹. Cela ne nous semble pas du tout être le sens du *Politique*, qui cherche le nom du « Politique », qui le trouve par une démarcation nette et articulée d'avec le nom du « Pasteur », et qui considérera plus loin et très explicitement, que c'est du « Politique »

³⁹ : « Note sur la politique d'Antisthène », *Etudes de philosophie grecque*, Vrin, 1926, p. 35.

ainsi déterminé, qui vaut donc pour notre temps, qu'il n'apparaît pas possible d'espérer l'existence. Et la critique de Popper, qui fait de Platon le théoricien du primitivisme, l'apologiste du temps originnaire de « l'âge d'or » ne convient naturellement pas plus.

En ce qui concerne cette dernière lecture, encore une fois, il ne faut pas tout mélanger, et on ne peut pas ainsi confondre, mettre dans la même perspective, « l'âge d'or » mythique du *Politique* et l'« humanité primitive », dont Platon fait son objet d'étude dans les *Lois*, III, et que nous allons maintenant aborder. Dans la même optique, ces deux références doivent être à leur tour distinguées de la première société, « naturelle et saine », dont il est question dans la *République*, II, comme nous le verrons juste après. Cela étant, ces deux dernières sociétés, celle des *Lois*, III et celle de la *République*, II, sont présentées, elles, par Platon comme « heureuses », et ce sans discussion possible, à la différence donc, nous l'avons vu, de l'âge mythique de Kronos, dans le *Politique*. A défaut de pouvoir voir en Platon un apologiste de « l'âge d'or », faut-il alors au moins reconnaître qu'il situe bien son idéal politique dans des temps reculés et premiers ?

L'humanité primitive dans les *Lois*, III

En ce qui concerne la situation de l'humanité primitive dans les *Lois*, III, texte dans lequel Platon décrit les premiers hommes vivant naturellement heureux et bons, sans lois et sans les arts issus de la métallurgie que les hommes d'aujourd'hui connaissent, on ne peut pas y voir la référence philosophique de la vraie cité, pour les raisons suivantes.

La description qui y est proposée a le statut d'une reconstruction de type proprement historique, ou préhistorique, prenant appui sur de « vieilles traditions », dans la mesure où il est légitime d'admettre qu'il y a dans ces dernières « une certaine vérité » (*Lois*, III, 677a). Le but général que se fixe l'Athénien est de déterminer, à partir de la réalité, c'est-à-dire des changements subis par les sociétés humaines, « la progression suivant laquelle les Etats évoluent dans le sens de la vertu aussi bien que dans celui du vice » (676a). C'est pour ce faire qu'il s'efforce de décrire, d'abord, la situation *réelle* des hommes primitifs. Comment vivaient-ils ? Et comment, réellement, ces hommes en sont-ils venus à constituer des sociétés politiques, dans l'extrême multiplicité des formes possibles d'organisation (676) ? En effet, c'est « d'un tel état des choses que nous est venu tout ce qui existe à présent : Cité, organisation civile, arts, lois, et, avec cela, de la perversité en abondance, et d'autre part, en abondance aussi, de la vertu » (678a). Il faut donc comprendre que la cité des origines n'est pas, à proprement parler, « vertueuse », pas plus certes qu'elle n'est perverse. Elle ne peut pas ainsi être le modèle à imiter, pour qui souhaite une vraie cité.

Il est vrai que les hommes de cette époque, par rapport à ceux d'aujourd'hui, « avaient plus de naïveté, plus de courage, en même temps que plus de sage modération et, dans l'ensemble, plus de justice » (679e). « Courage », « sage modération », « justice » : on reconnaît là des vertus de la *République*. Mais la « naïveté », sur quoi tout repose, ne peut certainement pas valoir comme principe de la vraie cité, qui convient aux hommes tels qu'ils sont réellement, aujourd'hui. Ce qu'exige l'idée vraie de la cité, ce que demande fondamentalement la *République*, c'est la science suprême du Bien, par laquelle seule il peut y avoir véritablement « vertu ».

L'essentiel est ici que la démarche, à vocation historique, n'a pas pour objectif d'établir l'état heureux et bon de l'humanité primitive en idéal auquel il conviendrait que les hommes reviennent, mais de situer en des termes historiquement vraisemblables le début d'un processus générateur d'une diversité d'Etats, afin que l'analyse philosophique éclaire les modes de commandements qui s'y trouvent pratiqués par la typologie des « titres sur lesquels on se fonde pour commander » (689e et suiv.). Par là, le choix à fonder *en raison* pourra être nourri de références historiques. Il apparaîtra alors que ce serait le « sixième titre à commander, qui serait le plus considérable de tous : celui qui enjoint à l'ignorant de suivre, et à l'homme sensé de le guider et de le commander » (690b).

La première cité de la *République*, II

Que faut-il alors penser de la première cité de la *République*, II, considérée par Socrate comme « une société politique véritable ($\tilde{\epsilon}\zeta\epsilon\acute{\iota}L_ü\acute{\epsilon}\delta$) (...) : pour ainsi dire une société politique à l'état sain » (372d-e) ? En fait, cette « société politique véritable » n'est pas celle que cherche Platon dans la *République*. Comme nous le disions plus haut, son projet général y est de penser la vérité, *l'être*, de la cité des hommes *réels*. Dans cette perspective, s'il est de raison ($\epsilon\ddot{u}\acute{\alpha}C\grave{u}$) de penser la vie sociale concrète comme relevant d'abord d'une association constituée pour satisfaire les besoins, il est aussi de raison de constater que, réellement, la logique humaine du désir conduit nécessairement aux raffinements de ces besoins. Ce n'est donc *qu'abstraitement* que l'on peut qualifier la première société, « naturaliste » et « conventionnaliste », de « parfaite et saine » : ce n'est pas de cette société-là qu'il faut chercher la vérité, l'être, ce en quoi elle peut être juste, mais des sociétés réellement existantes, produits d'une évolution pensée (II, 373 et suiv.) qui finit particulièrement par rendre nécessaire la constitution d'une classe de gardiens. La vérité de la cité des hommes n'est pas cette « première » société, théoriquement élaborée pour rendre compte des *bases* de toute société humaine (vivre, et vivre ensemble), mais est à chercher dans l'organisation politique juste des relations entre les travailleurs, les gardiens et les gouvernants. Tel est le sens de la suite de la *République* :

exposer l'être véritable d'une cité réelle, à la lumière du Bien, dans laquelle « bien vivre » ne peut pas s'identifier simplement à « vivre ».

Cela étant, si dans ce cadre la première cité, « la cité des besoins », n'est donc pas le modèle à imiter, il est pourtant légitime de dire, comme le fait par exemple J. Chanteur, qu'elle est en revanche « l'image aussi fidèle que possible du très lointain modèle que sera la cité parfaite », en ce qu'elle est réglée, que chacun, impuissant à se suffire à lui-même, en rupture ontologique donc avec la nature, y exerce déjà des fonctions en harmonie avec ses aptitudes particulières, sans que la raison profonde de la nécessité qu'il en soit ainsi n'apparaisse encore⁴⁰. C'est en ce sens que l'on comprend que Platon voit déjà en elle une *ἑκάστη ἰσχύουσα*. Ainsi, le fait que la cité des besoins soit fondée sur le fait que « chacun de nous n'est pas, de sa nature, tout à fait pareil à chaque autre, mais que cette nature au contraire l'en distingue, et qu'à l'exécution de tâches différentes conviennent des hommes différents » (II, 370a-b), apparaîtra plus loin comme *juste* : « parmi les fonctions qui intéressent l'Etat, une seule [doit] être la tâche individuelle d'un seul homme, celle) laquelle sa nature le [prédispose] le mieux originairement. (...) Le fait de faire la tâche qui est la nôtre et de ne point être un touche-à-tout est justice (IV, 433a. Voir aussi 443b).

Art politique, convention et nature

La société humaine qui convient aux hommes réels, s'il doit s'agir d'une vraie société, est donc toujours bien à construire chez Platon, hors de tout naturalisme, que ce dernier se présente sous la forme d'un « âge d'or », d'une première société historique ou préhistorique encore empreinte de naturalité ou d'une société ordonnée par les besoins naturels. Et cela est utopique. Mais est encore utopique que ce refus du naturalisme ne fasse pas au nom d'un conventionnalisme. Le *Gorgias* est on ne peut plus clair à ce propos. Il n'est d'*art* véritable que fondé en *nature*, dans l'être même des choses, dans ce qu'elles sont en vérité, et qu'il faut faire exister tel dans la réalité sensible.

M. Dixsaut montre bien ainsi dans *Le naturel philosophe*⁴¹, en analysant plus particulièrement le *Cratyle*, que ce faisant Platon modifie le couple classique « *phusis* / *nomos* », en brisant le caractère d'opposition qu'il a, par exemple chez les principaux sophistes. La *phusis* est pour lui « ce qu'est » la chose, son *eidos*, son *ousia*, et non ce qui fait qu'elle le « devient, dans la génération et la corruption. Et le *nomos* est son « ordre », son arrangement, comme *taxis*, *cosmos*, hors de tout arbitraire par conséquent. La *Nature* agit ainsi par *technè*, comme le doit en son registre l'artisan royal.

⁴⁰ : Platon, *le désir et la cité*, Sirey, 1980, p. 18. La critique d'Aristote dans *Politiques*, IV, 4, 1291a, est donc superficielle, lorsqu'il reproche à Platon que le Bien ne soit pas l'horizon de cette première cité.

⁴¹ : Les Belles-Lettres / Vrin, 1994, pp. 195 et suiv.

Toutefois, à examiner dans ce cadre, à vocation indiscutablement utopique, ce qu'il en est de ce *nomos* particulier qu'est la loi dans une cité, ce qu'il en est, plus spécialement, de sa valeur ontologique, un nouvel écart, effet de l'écart fondamental que nous avons essayé de présenter plus haut, ne peut qu'apparaître entre la philosophie platonicienne de la vraie cité et l'utopie.

L'art politique et la loi chez Platon

Pour ce faire, il faut d'abord revenir au *Politique*. Le point de départ est que la « science du commandement » (*epitaktikê technê*) du roi-philosophe doit être fondée sur la « science de la discrimination » (*kritikê technê*) qu'autorise le savoir de la « Juste Mesure » (*metrion*), que tout homme de l'art, en son domaine, doit détenir. Le Devenir, en tant que tel, par son caractère indéfini, s'il existe, n'est pas l'être ; et la « Juste Mesure » permet, par ses déterminations, l'achèvement qui définit l'être. C'est par là que l'« art royal » permet, dans la mouvance du Devenir, la saisie de l'« instant opportun » (*kairos*), hors de toute perspective sophiste relativiste. Le vrai « Politique », comme le Pasteur divin, a pour seule règle ce qui convient à chaque cas. Il n'est donc en rien lié par les lois. « Ce qui (...) est le meilleur, c'est, non pas que la force appartienne aux lois, mais qu'elle appartienne à celui qui, avec le concours de la pensée sage, est un homme royal. (...) Jamais une loi ne serait capable d'embrasser avec exactitude ce qui, pour tous à la fois, est le meilleur et le plus juste et de prescrire à tous ce qui vaut le mieux. Entre les hommes en effet, comme entre les actes, il y a des dissemblances, sans compter que jamais, pour ainsi dire, aucune des choses humaines ne demeure en repos : ce qui ne permet pas à l'art, à aucun art quelque'il soit, de formuler aucun principe dont la simplicité vaille en toute matière, sur tous les points, sans exception et pour toute la durée des temps » (*Politique*, 294a-b).

L'artisan royal peut ainsi, tout à fait légitimement, changer la loi établie ou la violer, si cela permet d'agir de façon plus juste et plus belle. Il ne gouverne pas selon la loi. Cela tient à ce que c'est son art lui-même qui est loi : « de même que le capitaine de navire, en veillant constamment au bien de son bateau et de ses matelots, sans instituer de règles écrites, mais en fournissant comme loi son art lui-même, assure ainsi le salut de ses compagnons de navigation ; n'est-ce pas semblablement, et suivant une méthode identique à celle-là, que les hommes capables d'exercer de cette façon l'autorité donneraient naissance à un régime politique de droite nature ? en conférant à la force inhérente à leur art une puissance supérieure à celle des lois ? » (296e-297a)⁴². Comme Kronos en

⁴² : « La vérité, c'est que, s'il apparaissait un roi tel que celui dont nous parlons, on l'accueillerait avec joie et que, sous la conduite d'un tel pilote et de lui seul, serait administré avec une heureuse exactitude un régime politique correct » (301d).

son temps, si l'artisan royal agit hors de toute constitution, c'est parce qu'il est lui-même la constitution.

Seulement, là où la *République* déterminait rationnellement la *possibilité* de l'existence du philosophe-roi (499 et suiv.), le *Politique* insiste maintenant sur son caractère, *en fait*, bien aléatoire. Sans qu'il s'agisse davantage de penser ici l'existence en elle-même, il incombe encore à la philosophie de penser rationnellement les conséquences du fait que « en réalité du moins (*τί ἄ_ ἄᾶ*), il n'y a point, c'est ce que nous disons, de roi qui naisse dans les Cités, par analogie à l'apparition d'une reine à l'intérieur de l'essaim, point d'individu se distinguant immédiatement de tous les autres par les dons du corps aussi bien que de l'âme » (301d-e). Cela ouvre certes le champ de l'éducation nécessaire des gouvernants, et de la sélection qu'elle enveloppe, selon la leçon de la *République*. Mais cela invite aussi à réfléchir aux risques de la tyrannie possible de celui qui, disposant de tous les pouvoirs politiques, ne mériterait pas en fait de les exercer. C'est pourquoi « il faut alors, une fois réunis en assemblée, rédiger des codes de lois, en suivant à la trace, semble-t-il bien, les empreintes du régime politiquement le plus authentique » (*ibid.*). Le *Politique* conclut ainsi, afin de tenir compte rationnellement des contraintes de l'existence, à la nécessité d'une nouvelle imitation, cette fois du mode de commandement du « Politique » précédemment déjà déterminé lui-même comme imitant le pastorat divin. Nous sommes maintenant au sens plein dans le registre politique, celui d'un commandement s'exerçant sur des hommes qui se suffisent à eux-mêmes quant à la production de leur vie, mais dans le cadre d'institutions⁴³.

Cela dessine exactement le lieu des *Lois*. Les lois sont nécessaires aux hommes, puisqu'il n'y a « absolument pas d'homme qui naisse avec une aptitude naturelle, aussi bien à discerner par la pensée ce qui est avantageux pour l'humanité en vue de l'organisation politique, que, une fois cela discerné, à posséder constamment la possibilité comme la volonté de réaliser dans la pratique ce qui vaut le mieux » (IX, 875a). L'organisation politique à fonder sera alors de « second rang » (V, 739e), c'est-à-dire qu'elle devra, selon la leçon du *Politique*, « suivre à la trace les empreintes du régime politiquement le plus authentique ». L'horizon demeure, en conséquence encore, la nécessaire imitation humaine du divin, mais maintenant en un nouveau sens. Autrement dit, il convient que les lois humaines, bien que nécessairement humaines par leur forme, ordonnent de façon divine la communauté des hommes. Aux sociétés humaines, il faut des lois, mais des lois qui soient telles que les dieux pourraient les vouloir. Tel est le sens de la reprise du mythe de l'âge d'or dans les *Lois*, IV.

⁴³ : « Voilà ce qui comporte le plus de rectitude et d'excellence, à titre de principe de deuxième rang, une fois mis de côté le principe de premier rang, celui qu'on a exposé » (297e). Voir aussi 293e et 300c. « Dès lors, semble-t-il bien, les régimes politiques qui sont de ce genre, pour pouvoir, de la bonne façon, imiter à l'avenir le mieux possible ce régime, je veux dire celui d'un seul, dont le gouvernement s'appuie sur une connaissance technique spéciale, doivent, une fois établies leurs lois, ne jamais rien faire qui aille à l'encontre, ni de cette législation écrite, ni des coutumes nationales » (300e-301a).

Comme il s'agit de fonder la légalité humaine par une référence divine, Kronos y est dit avoir mis à la tête des cités humaines, « non point des hommes, mais des êtres d'un genre plus divin et meilleur, des Démons » (713d). A ces êtres, qui ne sont pas Dieu, tout en étant « une espèce de vivants qui est supérieure à la nôtre » (713e), le commandement par la loi est possible. C'est donc, immédiatement, ce commandement-là, commandement divin par la loi, que les hommes auront à imiter s'ils veulent, dans les conditions de fait de l'existence humaine, être eux-mêmes aussi divins que possible (712b). Aussi, dans « tout Etat qui, pour le régir, aura, non point un dieu, mais quelque mortel, (...) nous devons mettre tout en oeuvre pour imiter le genre de vie qui existait au temps de Cronos, (...) pour autant qu'en nous il y a d'immortalité, nous devons, en obéissant à ce principe, administrer, aussi bien dans la vie publique que dans la vie privée, nos demeures comme nos Cités, donnant le nom de loi, *nomos*, à ce qui est une détermination fixée par la raison, *noos* » (713e-714a). Les hommes imiteront les Démons lorsqu'ils se régleront par des lois déterminées en raison, c'est-à-dire lorsqu'ils imiteront, en dernière analyse, le mode de commandement du pasteur divin et de l'artisan royal du *Politique*, mais dans les conditions d'une légalité nécessaire.

Le mythe de « l'âge d'or », qui avait une fonction *distinctive* dans le *Politique*, a donc maintenant la fonction *positive* d'une référence. Mais, dans la mesure où le sens principal de son usage est de faire apparaître la possibilité d'un usage divin de *lois*, il ne s'agit plus véritablement d'un « âge d'or », et on ne peut certainement pas y voir un argument pour un éventuel « naturalisme » platonicien.

La perfection utopique par les lois

L'Utopie n'est pas non plus naturaliste. Mais le statut qu'y ont les lois est tout différent de celui qu'il a chez Platon. Il relève d'une nouvelle ontologie politique. Les lois, en Utopie, ne sont ni un pis-aller rendu nécessaire par l'empiricité, comme nous venons de la voir dans le *Politique* et les *Lois*, ni simplement le moyen de penser correctement la réalisation possible de la cité juste, comme sont les lois instituant le gouvernement des philosophes dans la *République*. Elles sont l'essence et l'existence mêmes de la cité parfaite, dont le sensible est le seul lieu⁴⁴. Ce n'est donc pas pour des raisons platoniciennes que More, comme Platon, affirme que la cité parfaite a peu de lois (*L'Utopie*, pp. 558-561 ; G.F., p. 196). Avec Utopie, en somme, il n'est pas question d'adapter l'Idée à l'existence, mais de changer d'existence. Cela a pour sens de substituer, avec l'unité et l'identité qui caractérisent nécessairement « la forme parfaite de la communauté

⁴⁴ : Ce primat de la loi peut mener à la limite du genre, lorsque des auteurs comme James Harrington (1611-1677), par exemple, dans *Commonwealth of Oceana* (1656), tendent à prendre la forme utopique comme prétexte à la simple exposition de programmes de législation.

politique », un petit nombre de lois à la multiplicité de celles qui expriment une essence instable, réalité s'auto-détruisant dans l'éparpillement et la diversité sans limites.

Cela étant, le fait que les lois soient bonnes, soient vraies, n'annule pas le caractère mouvant et perpétuellement changeant de la réalité : il l'ordonne. C'est pourquoi en Utopie la loi a pour fonction première de permettre aux décisions humaines de s'adapter à la diversité des situations, ce qui exige la « *prudentia* ». Ainsi, en ce qui concerne la justice pénale, la plupart des peines n'ont pas été prévues par la loi : « c'est au Sénat de déterminer chaque fois le châtiment le mieux adapté à la perversité plus ou moins prononcée du délit » (p. 554 ; G.F., p. 594). More, alors, pourrait être dit plus proche d'Aristote que de Platon. P. Aubenque en effet a montré que, pour Aristote, c'est parce que le monde de la cité des hommes, monde sub-lunaire, possède sa perfection propre, différente de celle du monde supra-lunaire, qu'il importe aux politiques responsables, s'ils ont pour objectif « la constitution excellente », d'une part de savoir instituer les lois qui conviennent chaque fois à un devenir changeant, contingent et inachevé (hors de tout dogmatisme platonicien, donc), d'autre part d'exercer leur *phronêsis* en toute occasion variée⁴⁵. Mais le premier terme n'est pas utopiste, dans sa dimension constitutionnelle : les lois qui fondent l'essence et l'existence d'Utopie ne sont pas adaptées aux circonstances ; elles valent absolument, comme expression parfaite de la réalité terrestre. Et c'est d'ailleurs pourquoi il est interdit aux magistrats de « changer la forme de gouvernement » (p. 465).

Il y a donc des lois en Utopie et elles expriment la volonté humaine collective, le gouvernement des Utopiens par eux-mêmes. Les décisions prises dans le cadre institutionnel par les magistrats élus sont celles de toute la communauté. Les premières lois, d'origine humaine (Utopus), font qu'Utopie est gouvernée par des hommes. Par elles existent un Sénat, composé des représentants des villes et qui se réunit chaque année pour régler les affaires communes de l'île (*L'Utopie*, p. 453). Chaque cité fédérée élit tous les ans ses propres magistrats (les « syphograntes » ou « phylarques »), à raison d'un par groupe de trente familles, et ces derniers choisissent à leur tour, au suffrage secret, parmi les quatre candidats que leur présentent les quatre quartiers de la ville, celui qui toute sa vie les gouvernera. Le Gouverneur préside le Sénat de la ville, qui se réunit tous les trois jours (voire plus fréquemment si nécessaire), et dont font partie ceux des magistrats (les « tranibores » ou « protophylarques ») qui, un pour dix, ont pour fonction de diriger leurs collègues (pp. 462-466). Des lois ont été spécialement instituées pour qu'il ne soit pas facile au Gouverneur ou aux magistrats de « conspirer, d'opprimer le peuple par la tyrannie » (p. 465 ; G.F., p. 146)⁴⁶.

⁴⁵ : *La Prudence chez Aristote*, P.U.F., 1963. C'est dans cette perspective qu'Aristote montre que l'équité vaut mieux que la justice légale, souvent impuissante, du fait de la généralité qui la définit, à permettre une détermination particulière (*Ethique à Nicomaque*, V, 14).

⁴⁶ : C'est en ce sens que Raphaël avait repris l'image du « roi-berger » dans le livre I, non pas plus que Platon pour en faire un modèle, mais pour affirmer avec force que le rôle du roi est de penser d'abord au

Tel est le cadre institutionnel dans lequel se prennent en Utopie les décisions qui, à leur tour, ont d'abord la forme de lois : « prendre des décisions concernant les affaires d'intérêt public ailleurs qu'au Sénat, ou hors des assemblées du peuple, est considéré comme un crime capital » (pp. 464-465 ; G.F., p. 146)⁴⁷. Les multiples procédures de concertation et d'examen commun rendent vivant et concret ce démocratisme essentiel : ainsi, « toutes les délibérations importantes sont communiquées aux assemblées des Syphograntes qui, après les avoir exposées aux familles dont ils sont les représentants, en débattent d'abord entre eux avant de rendre leur avis au Sénat » (p. 465 ; G.F., p. 146).

De cela, deux enjeux fondamentaux concernant la détermination du champ utopique peuvent être tirés. D'une part, si la référence à la loi est un important discriminant, d'ordre ontologique, dans l'utopie, une oeuvre comme *Le Code de la nature* de Morelly, qui ne semble pas ressortir directement du genre utopique (ce n'est pas un roman, etc.), peut pourtant apparaître comme davantage utopiste que *La Basiliade*, du même auteur, qui elle se présente comme roman décrivant la vie parfaite d'un peuple supposé exister. C'est que, dans le premier cas, sont exposées douze catégories de lois, « conformes aux intentions de la nature »⁴⁸ (p. 126), alors que dans le deuxième, si le peuple vit heureux sur son île, c'est sans aucune médiation, en suivant simplement l'ordre de la nature que lui fait connaître son sage souverain. L'utopisme d'une cité parfaite sans loi est pourtant fort. la *République* de Zénon, *Men like Gods de Wells* (1923), les *Nouvelles de Nulle part* de W. Morris ou *La race à venir* de Bulwer-Lytton (1871) en relèvent, de même qu'il est l'essence de la vie sociale transparente des Australiens de Foigny (1676) ou de la colonie de *Terre Libre* (1908) de J. Grave.

Mais d'autre part, la cité parfaite n'est pas non plus une machine fonctionnant toute seule. Saint-Simon, en conséquence, n'est pas utopiste lorsqu'il fixe comme idéal à la société de son temps de substituer la simple « action administrative » à « l'action gouvernementale »⁴⁹ : « dans l'ancien système, la société est essentiellement gouvernée par des hommes ; dans le nouveau, elle n'est plus gouvernée que par des principes ... »⁵⁰. « Fixer la direction dans laquelle la société doit marcher n'appartient plus aux hommes », dans la mesure où la souveraineté de la société ne doit pas consister « dans une opinion arbitraire érigée en loi par la masse, mais dans un principe dérivé de la nature même des choses, et dont les hommes n'ont fait que reconnaître la justesse et proclamer la nécessité ». Alors, les « fonctions sociales » des citoyens, jusqu'aux plus importantes, « ne consistent plus qu'à marcher dans une direction qui n'a pas été choisie par eux », et « il

bonheur de son peuple, comme celui du berger est de penser à nourrir d'abord ses moutons (*L'Utopie*, p. 426 ; G.F., p. 122).

⁴⁷ : A. Prévost a ainsi raison de critiquer la majorité des traductions qui donne « discuter » pour « *inire consilia* » (pp. 464-465).

⁴⁸ : Editions Sociales, 1970, p. 127.

⁴⁹ : Voir, par exemple, *De l'organisation sociale*, dans *Oeuvres*, vol. XXXIX, t.5, pp. 150-152.

⁵⁰ : *L'organisateur*, vol. XX, t.2, p. 197.

n'y a plus de place pour l'arbitraire des hommes, ni même pour celui des lois », toutes les décisions à prendre ne pouvant être que « le résultat de démonstrations scientifiques, absolument indépendantes de toute volonté humaine »⁵¹. Dans ce cadre, il faut confier à la classe des « Industriels », qui « possèdent seuls la capacité administrative proprement dite », le « pouvoir temporel »⁵².

L'Utopie expose donc une philosophie de la volonté humaine. Et cette volonté, qui est de raison, prend prioritairement la forme de la loi. La raison humaine est naturelle à l'homme, dans la perspective utopique, comme lui est naturel ce qui la finalise, c'est-à-dire, nous l'avons dit, le bonheur. Mais cette raison et ces lois, ce bonheur, ne sont pas *de fait*. Ils ne s'imposent pas à l'homme, loin de là, comme s'imposent à lui les lois de la Nature : il n'est de lois de raison, dirigées vers le bonheur humain, que dans la seule mesure où les hommes le veulent. Volonté humaine et bonheur humain, tel est le cadre dans lequel il faut comprendre l'usage utopique de la raison, la raison utopique, et évaluer ses valeurs d'ordre et de cohérence.

HARMONIE ET BONHEUR

Utopie est une oeuvre de l'art, et elle l'est au plus haut point. En cela, elle est bien dans une filiation platonicienne. Et c'est pourquoi elle est parfaite. Tout y est à sa place, ordonné en raison, tel qu'il doit être pour que l'ensemble soit achevé. Utopie est une unité parfaitement intégrée, une totalité rationnelle. Son insularité le donne immédiatement à voir : Utopus, qui a fait Utopie, a commencé par supprimer l'isthme qui reliait Abraxa au continent. L'indétermination, que figure la mer, lui est donc substantiellement extérieure, et en retour sa clôture a pour sens l'harmonie de son essence, qui lui permet de ne dépendre que d'elle-même, d'être autarcique.

Faut-il donc voir dans l'utopie l'expression caricaturale d'un idéal de systématisme, d'ordre totalitaire car parfaitement rationnel, qui s'originerait dans la philosophie de Platon, voire, pourquoi pas, dans la philosophie elle-même ?

Pourtant, dans *L'Utopie*, cet Absolu qu'est Utopie est figuré plus finement en telle sorte que l'altérité, comme indétermination, est intégrée dans le mouvement même par lequel elle est rejetée. L'harmonie utopique, qui suppose la systématisme, est en effet

⁵¹ : *Ibid.*, pp. 197-200. Et c'est pourquoi, « par cela seul que, dans un tel système, toutes les fonctions sociales ont un caractère positif et un objet bien déterminé, la capacité nécessaire pour les remplir est si évidente, si facile à constater, qu'il ne saurait jamais y avoir d'indécision à ce sujet, et que chaque citoyen doit tendre naturellement à se renfermer dans le rôle dans lequel il est le plus propre » (*ibid.*). Voir aussi pp. 85-86.

⁵² : *Du système industriel*, vol. XXII, t.3, pp. 177-179.

pensée à l'aide d'images introduisant l'autre dans le même, la différence dans l'identité : l'île qu'a vue Raphaël a la forme d'un croissant et « les eaux de la mer pénètrent entre les cornes de ce croissant »⁵³. L'extérieur est donc aussi à l'intérieur, et est ainsi constituée une « sorte de grand lac » « que les navires sillonnent en tout sens pour le plus grand profit des habitants », du fait que « le calme [y] est rarement troublé par la tempête » (*ibid.*). Le même suppose l'autre, dont la présence est donc exigée, mais en telle sorte qu'il apparaisse bien que c'est l'autre.

Cette présence, ordonnée, de l'autre dans le même est-elle platonicienne ? Et plus largement, quel est son sens philosophique ?

La totalité et l'altérité

En lecture courante, l'utopie porte à son paroxysme la tendance unifiante, organisante, totalisante de toute socialité, ce dont entendent particulièrement se faire les témoins les anti-utopies littéraires du XX^e siècle, au premier rang desquelles *Nous autres* d'E. Zamiatine (1920), *Le meilleur des mondes* d'A. Huxley (1932), *1984* de G. Orwell (1949) et *Un bonheur insoutenable* de K. Levin (1970). Comme référence importante de cet éclairage, il faut ici citer le très classique *Histoire et utopie* d'E. M. Cioran⁵⁴ : « un grand pas en avant fut fait le jour où les hommes comprirent que, pour pouvoir mieux se tourmenter les uns les autres, il leur fallait se rassembler, s'organiser en société. A en croire les utopies, ils n'y seraient parvenus qu'à moitié : elles se proposent donc de les y aider, de leur offrir un cadre approprié à l'exercice d'un bonheur complet, tout en exigeant en contrepartie qu'ils abdiquent leur liberté » (p. 117).

L'utopie, archétype du totalitarisme ? Certes, dans *L'Utopie* de More, on peut trouver bien des exemples de conformisme social, dépersonnalisant : l'uniformité des vêtements ; la nécessité de changer de maison tous les 10 ans ; la réglementation des voyages, etc. Et personne ne peut nier cette formule terrible : « sans cesse exposé aux yeux de tous, chacun se trouve dans la nécessité de se livrer, soit au labeur coutumier, soit à des loisirs qui n'aient rien d'immoral » (p. 497 ; G.F., p. 162)⁵⁵.

Cela étant, et tout intolérable que soit cette dernière formule de More, il faut quand même préciser qu'elle désigne, premièrement de *libres* loisirs, lectures, jeux, discussions, travail volontaire car attrayant, etc., dont le principe est le *plaisir vrai* qu'il donne, selon le *désir* de chacun, et deuxièmement un « labeur coutumier » qui, en Utopie,

⁵³ : *L'Utopie.*, p. 449 ; G.F., p. 136. Voir, en particulier, « la Figure de l'île d'Utopie », de la première édition (Louvain, 1516), reproduite p. 220.

⁵⁴ : Gallimard, 1960.

⁵⁵ : De cette veine ressortissent par exemple la réglementation par la société (les prêtres) des conditions de l'acte sexuel dans *La Cité du Soleil* de Campanella, ou le dirigisme tatillon du *Voyage en Icarie* d'E. Cabet.

est en soi *libérateur*, car non exploité, donnant aux hommes leur dignité d'êtres qui ne doivent leur vie qu'à eux-mêmes, travail *choisi* et dont on peut changer, etc. D'autres exemples qui vont à l'encontre des précédents peuvent d'ailleurs, assez immédiatement, être ajoutés à cela : le restaurant est une facilité offerte aux citoyens, et il n'a rien d'obligatoire ; plus important, les Utopiens ont le droit de divorcer, jusque pour des raisons de simples convenances personnelles. Et il faut rappeler le petit nombre de lois et, pareillement, nous y reviendrons, la tolérance religieuse.

Avec ce dernier point, la tolérance religieuse, il faut tout de suite dire que nous touchons à quelque chose d'important : l'intérêt utopique pour la nouveauté, et plus largement pour l'altérité. C'est bien volontiers que les Utopiens accueillent, avec Raphaël et ses compagnons, une nouvelle religion, le christianisme. D'une manière générale, ils aiment s'instruire de tout ce qui est étranger, et c'est pourquoi « l'étranger qui arrive en Utopie pour visiter le pays, s'il se recommande par les dons de l'esprit ou si de longs voyages lui ont fait connaître les mœurs de nombreux pays (...) est le bienvenu. Les habitants prennent grand plaisir à entendre raconter ce qui se passe dans le monde » . Dans le même ordre d'idées, les Utopiens préfèrent assurer eux-mêmes le transport des marchandises qu'ils exportent : « ils cherchent ainsi à mieux découvrir les mœurs des nations qui les entourent » (*L'Utopie*, p. 118-119 ; G.F., p. 189).

Finalement, quelle interprétation retenir ? L'utopie est-elle la vérité de la socialité, comprise comme tendance à l'intégration, et les anti-utopies littéraires donnent-elles en conséquence à voir, bien davantage qu'une critique de l'utopie, ce qui est en jeu dans toute société, y compris et d'abord dans la nôtre ? *Ou bien*, l'utopique des utopies sociales consiste-t-il, tout au contraire, en l'affirmation de la nécessaire présence de l'autre, de l'ailleurs, au sein du même, de l'ici ?

Il semble qu'il y ait en fait une troisième possibilité, qui à vrai dire ne rejette pas simplement dos-à-dos les deux précédentes, mais qui retourne la première position en prenant en quelque sorte appui sur la seconde, mais jusqu'à produire à partir d'elle quelque chose qui en diffère radicalement. Ainsi, selon E. Lévinas, l'utopie, comme pensée de l'ailleurs, de l'au-delà, exprime la vérité de la socialité, qu'il faut comprendre comme sortie de soi ⁵⁶. La relation utopique est, comme le dit M. Buber⁵⁷, relation du *Je* au *Tu*, et non du *Je* au *Cela*. Par elle, l'Autre est posé pour ce qu'il est véritablement, c'est-à-dire « Autre » et non pas objet, partie du monde. La relation utopique, comme relation s'ouvrant sur le Tout-Autre, est en conséquence pour Lévinas une relation qui, ne

⁵⁶ : Voir M. Abensour, « Penser l'utopie autrement », dans Cahiers de L'Herne, *Emmanuel Lévinas*, Le livre de poche, 1993. Quatre textes principaux de Lévinas concernant l'utopie sont à retenir : « le lieu et l'utopie », dans *Difficile liberté*, Le livre de poche, 1990 ; « Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch », dans *Utopie - marxisme selon E. Bloch*, Hommages publiés par G. Raulet, Payot, 1976, et 2^e ed. dans *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982 ; la préface à Martin Buber, *Utopie et socialisme* ; « Paul Celan - De l'être à l'autre », dans *Noms propres*, Le livre de poche, 1987. Voir aussi C. Chalier, *Lévinas - L'utopie de l'humain*, Albin Michel, 1993.

⁵⁷ : *Utopie et socialisme*, Aubier, 1977 ; *Je et Tu*, Aubier, 1969.

s'inscrivant pas dans une perspective de réciprocité, est une relation verticale et non pas horizontale (comme la pense Buber). Deuxièmement, la relation utopique est fondamentalement une relation *éthique*, qui a pour sens la fragilité et non la plénitude et l'achèvement : elle est *appel* et *souci pour autrui*, avant d'être système. Troisièmement, comme refus d'une ontologie de l'achèvement, de l'identité, comme refus de l'être, elle est *au-delà de l'être*, *excentricité*, *vrai désir* et *victoire sur la mort*.

Peut-on tirer profit en termes d'utopie *politique* de cette analyse *éthique* de l'utopie ? M. Abensour, par exemple, le tente, en s'efforçant particulièrement d'articuler *démocratie* et *utopie*. Ainsi, en reprenant ce que C. Lefort appelle « la démocratie sauvage » dans *Essais sur le politique*⁵⁸, il montre que la pratique vraie de la démocratie consiste en la remise en cause permanente de l'Etat, toujours tenté par l'intégration définitive et absolue. On pourrait dire alors que l'utopie a à jouer contre elle-même, et que le « Nouvel Esprit Utopique »⁵⁹ consiste à lutter contre la forme mythologique de l'utopie, d'une société totalement et définitivement transparente à elle-même. Et dans ce cadre l'utopie, comprise comme « écart absolu », trouve en *l'humain* sa référence, ce au nom de quoi se justifie son écart, dans la mesure où, précisément, *l'humain* c'est « l'Autre », le « Tout-Autre ».

Cela étant, l'altérité structure encore l'utopie, et en une forme bien plus radicale : comme la présence en Utopie de sa propre négation. Pour le dire en un mot, *Eutopia*, la « cité du bonheur », la « bonne cité », est une cité où le *mal* existe.

Perfection et mal en Utopie

Et effectivement, il y a bien du mal en Utopie, du mal physique (il y a des malades, des gens qui souffrent), mais aussi du mal moral. Il y a des crimes et des délits dans la cité idéale, et ce jusqu'au coeur même de la médiation centrale entre individus et communauté, c'est-à-dire la famille (*L'Utopie*, pp. 549-558 ; G.F., p. 191 et suiv.). Plus généralement, la haine et la colère sont toujours possibles (*ibid.* p. 614 ; G.F., p. 226). Même les prêtres peuvent être mauvais (*ibid.* p. 609 ; G.F., p. 223), et les Princes aspirer à la tyrannie (*ibid.* p. 465 ; G.F., p. 146). Et du coup, c'est évident, penser Utopie simplement comme système social, unité résultant harmonieusement de l'intégration de ses différences, n'est pas possible : la contradiction est dans la cité. Comment faut-il le comprendre⁶⁰ ?

⁵⁸ : Seuil, 1986.

⁵⁹ : *O Novo Espirito Utopico*, Campinas, 1990.

⁶⁰ : H. Védrine expose cela avec force : « on ne comprend pas comment la déviance peut naître en Utopie, alors qu'elle s'inscrit dans les péripéties de la lutte, des injustices et des inégalités chez Machiavel ? Insoluble problème du mal volontaire dans une société qui l'exclut » (*Les grandes conceptions de l'imaginaire*, p. 59).

Ce qui est certain avant tout, c'est qu'il ne faut pas y voir un moment de la perfection de l'ensemble. Le mal n'a aucune fonction positive en Utopie, et tel est d'ailleurs le fond de la critique que fait Leibniz du genre utopique, lorsqu'il constate qu'on n'y trouve, en fait, aucune supposition d'un monde parfait, et ce précisément à cause du rejet principal que font les utopies du mal, et alors que selon lui il n'est pas de perfection pour un monde qui ne contienne, certes comme il convient à l'harmonie de l'ensemble, un certain mal. « Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles sans péché et sans malheur, et on en pourrait faire comme des romans, des utopies, des Sévarambes ; mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre. (...) Nous savons d'ailleurs que souvent un mal cause un bien, auquel on ne serait point arrivé sans ce mal »⁶¹. En effet, généralement parlant, pour Leibniz, la perfection d'un ensemble, mode ou société, ne peut être obtenu par la simple addition de parties en elles-mêmes parfaites : la compatibilité des essences exige cela. C'est pourquoi « le désordre dans une partie peut se concilier avec l'harmonie du tout »⁶². Or, crimes et délits sont délibérément rejetés en Utopie. On cherche à les éliminer en ce qu'ils n'ont aucune positivité. Pourquoi alors les faire exister ? Pourquoi une cité dont la description s'origine précisément dans la critique des sociétés qui les génère structurellement, n'est-elle pas supposée en être nécessairement exempte ?

Avec cela, nous touchons à l'essentiel. Utopie est une cité parfaite, mais en son genre, c'est-à-dire sur terre, avec des hommes pour la diriger et l'organiser. Utopie n'est pas la cité de Dieu sur terre : cela signifie que le mal et le péché y existent, essentiellement. Mais la Rédemption, qui est pour le chrétien salut et pardon au Ciel et dans l'intériorité, signifie aussi pour le chrétien More, pour Saint Thomas More⁶³, qu'Utopie est néanmoins possible, c'est-à-dire qu'est possible une cité terrestre parfaite dont les structures excluent le mal et le péché en tant que tels, c'est-à-dire comme pure négation, mais à partir d'une pleine reconnaissance de leur nécessaire existence. Cela ne va naturellement pas de soi, comme en témoigne par exemple le pamphlet de T. Molnar, *L'Utopie, éternelle hérésie*⁶⁴, où le projet utopique se trouve qualifié de « mythe grotesque d'une société parfaite d'hommes imparfaits » (p. 7). En tout cas, le sens courant, péjoratif,

⁶¹ : *Essais de Théodicée*, I, 10, Garnier-Flammarion, 1969, p. 109. La référence aux Sévarambes est une allusion à l'utopie de Denis Vairasse, *L'Histoire des Sévarambes* (1675, 1677).

⁶² : *De la production originelle des choses prise à sa racine*, dans *Opuscules choisis*, Vrin, 1969, p. 91. On comprend mal, dans ce cadre, pourquoi J.-J. Wunenburger parle de « la cité utopique de Leibniz », et ce, précisément, sur la base de la mise en avant du statut du mal dans « la république bien organisée » (*L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Jean-Pierre Delarge, 1979, pp. 147-149).

⁶³ : Th. More, canonisé en 1935, voulut sa mort en témoignage de sa foi, refusant d'entériner le coup de force d'Henri VIII contre Rome et sa volonté d'être Chef Suprême de l'Eglise d'Angleterre : « Je meurs, du Roi bon serviteur, mais de Dieu d'abord » (cité par A. Prévost, *L'Utopie*, p. 213) More fit, en 1501, un cycle de conférences sur le Pseudo-Denys l'Aréopagite et un autre en 1503 sur la Cité de Dieu de saint Augustin. Avant d'écrire *L'Utopie*, il avait passé quatre années (de 1501 à 1505) comme « familier » à la Chartreuse de Londres, y acquérant une connaissance approfondie de la Bible, des Pères de l'Eglise et des Maîtres en théologie.

⁶⁴ : Beauchesne, 1967.

qu'à 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 vie »⁶⁵ ne peut convenir, au minimum, à *L'Utopie* de More.

La perfection que revendique Utopie tient donc à la nature des relations qu'elle entretient avec le mal qui est en elle. C'est en cela qu'elle peut être dite parfaite, et non parce que tout en elle serait parfait, ou parce que le mal serait moment propre de sa perfection. Il faut d'abord dire que ces relations sont *d'humanité*, au sens où elles sont orientées par le souci de l'autre. Ainsi, en ce qui concerne les maux physiques, il y a en Utopie des hôpitaux de bonne qualité, et on propose l'euthanasie aux malades incurables et qui souffrent trop. En ce qui concerne les crimes et les délits, la punition ne consiste pas dans la mort⁶⁶ ou la torture, mais dans des travaux d'intérêts communs, effectués dans des conditions dignes.

Plus fondamentalement, la perfection d'Utopie tient à la nature même de ses structures économiques et sociales. La République des Utopiens, avec le communisme et l'abolition de la monnaie, « a fait disparaître complètement toute la passion de l'argent », et avec cela, « quelle moisson de crimes n'a-t-on pas détruite à la racine ! » (*L'Utopie*, p. 626 ; G.F., p. 232). Tels sont « la vérité et le fond de [la] pensée » de Raphaël, de retour de la cité parfaite : s'il n'y a trouvé que peu de lois, et que par elles règnent la prospérité et la justice, c'est grâce à l'absence de propriété privée. Et même, à y « réfléchir » en observant les nations de l'Ancien Monde, il a été amené à conclure qu'aucune véritable législation n'est possible hors de cette condition, ce qu'a très bien compris Platon, selon lui (pp. 437 et suiv. ; G.F., pp. 128 et suiv.).

Tel est le sens de la fin de *L'Utopie* : si Utopie est, « non seulement (...) la meilleure mais même la seule qui puisse revendiquer à bon droit le nom de République », c'est bien par son communisme qui permet le « bien public », et avec lui que « rien de privé [ne manque] à qui que ce soit » (p.621 ; G.F., p. 229). Autrement dit, pour que la sauvagerie de la nature soit vaincue, il faut que l'égoïsme individuel, en sa forme économique de la propriété privée, ait ses racines coupées. C'est pourquoi particulièrement, en dépit de ses qualités qui la font ressembler à Utopie, en particulier en matière pénale, la République des Polylérites n'est pas une utopie : il y a propriété privée et vol (pp. 398-406 ; G.F., p. 107 et suiv.).

Le bonheur est à ce prix en Utopie. Avec la propriété commune, la logique de l'argent, principe d'indétermination, équivalent infini, est remplacée par celle du besoin, qui peut certes se démultiplier indéfiniment, mais dont l'expression immédiate (tel besoin) est, par définition, finie. La possession par chacun (en tant qu'Utopien) de tout,

⁶⁵ : A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, « Utopie », sens C, P.U.F., 1968, p. 1179. C'est moi qui souligne.

⁶⁶ : Seules des récidives, et pour des sujets particulièrement graves comme l'adultère, sont punies de mort (*L'Utopie*, p. 554 ; G.F., p. 194).

comme promesse de la fin du besoin, permet, en même temps que l'accord de soi avec les autres, l'accord de soi avec soi. Dans ces conditions, l'or et le commerce sont extérieurs à Utopie, tout en y existant bien d'une certaine façon. Selon le schème de la mer, autre de l'île qui s'avance dans l'île, et puisque généralement il y a du mal en Utopie bien que l'harmonie utopique l'exclue, également l'économie utopienne, qui prospère par elle-même hors de l'or et du commerce, en use dans ses relations avec l'autre. Et c'est ainsi que l'or est utilisé pour tout ce qui est malpropre (vases de nuit, etc.) ou mal (chaînes et marques d'infamie pour les criminels)⁶⁷.

Critique de la monnaie, de l'or ; rôle principal du communisme : selon E. Bloch, avec *L'Utopie*, on assiste à quelque chose de radicalement nouveau. « C'est ici que pour la première fois la démocratie prise dans son sens humain, dans son sens de *liberté et tolérance ouvertement reconnues et appliquées* est rattachée à l'économie collective »⁶⁸. Mais ce « rattachement » est-il possible sans contradiction ? Nous touchons ici, à l'évidence, au point décisif en ce qui concerne l'accusation de « totalitarisme » dont serait essentiellement porteuse l'utopie. Toutes les utopies textuelles ne sont pas communistes, mais leur matrice, *L'Utopie* de More, l'est. Et ainsi, dans le fait qu'utopie et communisme ne font qu'un, ou tendent à ne faire qu'un, on pourrait reconnaître l'origine, la racine, du totalitarisme. D'une part, l'utopie ne pourrait qu'avoir une vocation totalitaire, en tant que son principe, le communisme, serait d'esprit intrinsèquement totalitaire. D'autre part, et circulairement, le communisme serait voué au totalitarisme, en tant que pure utopie, exigeant donc nécessairement la coercition pour sa réalisation pratique.

Et de cela Platon serait bien le Père. Le contresens utopique principal consisterait donc à le suivre lorsque dans les *Lois*, V, 739, il pose comme idéal de vie sociale la communauté de pensées, de sentiments, de femmes, d'enfants, de tous les biens sans exception, étendant à toute la cité ce qui ne concernait dans la *République* que les Gardiens.

Ne faut-il pas aller plus loin, jusqu'à voir dans le rejet utopique du mal, en tant qu'il est reconnu interne à la cité, le principe pur du refus totalitaire de la dissidence, comprise comme la condition nécessaire (négative) de tout pouvoir exerçant sa terreur contre sa propre société ? La présence de l'Autre en Utopie sous la forme ultime du mal, loin de signifier d'abord un refus utopique de l'identité, du Même, n'exprime-t-elle pas, tous au contraire, que l'utopie est essentiellement une entreprise de lutte contre l'Autre en dernière analyse, et même lorsque cela est sous forme « humaine » comme dans *L'Utopie* ? Autrement dit, il importe maintenant de savoir si le communisme utopique a pour finalité et sens la négation de l'individu par absorption dans le commun, et deuxièmement si la fonction utopique est bien d'abord d'essence négative, visant avant

⁶⁷ : *L'Utopie.*, p. 502. Et ainsi, les Utopiens ont un formidable trésor de guerre et un commerce extérieur tout à fait excédentaire (pp. 497-510 ; 545-546).

⁶⁸ : *Principe Espérance*, II, Gallimard, 1982, p. 92.

tout à exclure. Pour examiner cela, il faut nécessairement s'arrêter sur ce au nom de quoi le mal est combattu en Utopie, c'est-à-dire sur le bonheur.

Le bonheur utopique

Pour aller d'emblée à l'essentiel, il faut tout de suite souligner qu'il n'y a pas de doctrine officielle concernant le bonheur en Utopie, ni non plus et en conséquence de pratiques obligatoires, socialement destinées à assurer ce bonheur ainsi préalablement déterminé. Ce qu'est le bonheur pour les Utopiens est objet de constants débats, et c'est dans ce cadre que la majorité d'entre eux considèrent qu'il consiste dans le plaisir (*L'Utopie*, pp. 513 et suiv. ; G.F., pp. 172 et suiv.).

Ce plaisir, intellectuel et physique, est de l'ordre de la jouissance, dans une perspective *affirmative* qui fait que, par exemple, « l'absence totale de douleur chez quelqu'un qui n'a pas une bonne santé, ils n'appellent pas cela plaisir mais torpeur » (p. 530 ; G.F., p. 181). Dans ce cadre, « aucune sorte de plaisir n'est interdite, pourvu qu'elle n'entraîne aucun inconvénient » (p. 493 ; G.F., p. 161. C'est moi qui souligne). Et enfin, parmi les plaisirs, compte spécialement celui de rendre service à autrui, de se dévouer pour lui, *l'Humanitas*. Le bonheur dans le souci de l'autre, dans la liberté et dans l'affirmation : il n'y a guère là, semble-t-il, de tendances à l'exclusive totalitaire.

Ainsi situé, le bonheur utopique est celui des Utopiens. La cité utopique est heureuse parce que ses habitants le sont, et elle est parfaite en ce qu'elle permet qu'ils le soient. Il y a là une nette différence de perspective avec la *République*. On sait qu'à Adimante qui lui reproche la vie trop dure qu'il fait mener aux magistrats, Socrate répond que « nous fondons la cité, non pas pour qu'une classe ait un bonheur supérieur, mais pour que la cité entière soit heureuse » (420b. Voir aussi VII, 519). Cette différence fondamentale entre Utopie et la cité platonicienne tient à une différence dans la considération ontologique du mal : le mal en Utopie est mal pour l'individu (mal physique ou mal moral), alors qu'il relève du statut général de l'existence, du devenir, chez Platon. Et cela s'articule naturellement à la différence ontologique principale, que nous avons exposée pour commencer, selon laquelle la cité utopique est supposée avoir une *existence parfaite*, dans les conditions d'un monde où le mal existe, alors que *l'existence* de la seconde est pensée dans la *nécessaire imperfection*, du fait de ce mal.

Le statut différencié des mathématiques, de la mathématisation de la cité, forme visible de la rationalité, en est l'effet immédiat.

Justice, Bien et mathématiques chez Platon

Si le mal existe dans le monde, selon Platon, ce qui a pour effet spécial que nul *vrai* « Politique », « artisan royal » existant n'est envisageable, c'est que le monde ne tourne pas selon le seul cercle du *Même*, mais que, comme le dit le *Timée* (35, p. ex.), l'Ame du monde relève aussi du cercle de *l'Autre*. Ce qui signifie qu'il n'y a, à l'origine du mal, aucune méchanceté, aucun Dieu méchant (cf. le *Politique*), mais le simple fait de l'existence, et la nécessaire imperfection de l'image au regard du modèle. Pour être plus précis, et pour parler le langage du *Philèbe*, le mal tient à la nécessaire insuffisance de la détermination ou de la *Mesure* de *l'Illimité* par la *Limite* dans notre existence sensible, humaine en particulier.

Tel était, précisément, l'objet du *Politique*, de déterminer « l'art de la mesure » (*Ἐὶ ἀὐτῶν ὁ ἐὶς*) qui convient spécialement à l'artisan royal. Si cet art peut se diviser, généralement, en deux parties, il s'agit « d'admettre une commensurabilité du plus et du moins, non pas uniquement de l'un comparé à l'autre, mais encore eu égard à la génération de ce qui est la juste mesure (*ὁ Νὶ ὁ ἄλλῳ*) (...). Faute en effet de nous être mis d'accord là-dessus, il ne sera certainement pas possible que vienne à exister d'une façon incontestable, ni le Politique, ni aucun autre individu possédant les connaissances desquelles dépend l'action » (248b-c)⁶⁹. La « métrétique » dont il s'agit ne peut donc se réduire au quantitatif ; elle n'est pas strictement « mathématique » en ce sens.

Cela étant, nous le savons, l'artisan royal dans la pureté de son être n'existe pas. Et en conséquence les *Lois*, selon leur principe général, cherchant les voies d'une « constitution seconde en unité » (V, 739e), offrent une mathématisation du réel social, dans laquelle la pure quantitativité doit s'ordonner, autant que possible, au vrai savoir, sans pourtant pouvoir prétendre au statut plein et vrai de la « Juste Mesure ». Tel est le sens des spéculations sur les nombres auxquelles se livre le législateur des *Lois*, lorsqu'il vise l'unité et l'harmonie de la cité⁷⁰. Il aboutit ainsi, par exemple, à diviser le territoire en 5.040 lots, sur la base des remarquables propriétés de divisibilité que possède ce nombre. La législation à vocation mathématique des *Lois* fait écho à l'action du démiurge qui, dans le *Timée*, procède mathématiquement dans sa fabrique de l'âme et du corps du monde⁷¹, afin d'instituer de la régularité, de l'ordre, de la permanence, dans des conditions qui ne sont pas celles de l'âge de Kronos du *Politique*, où la divinité était censée diriger directement le monde, selon la seule « Juste Mesure ». Et la perspective est en-

⁶⁹ : « Il y a lieu de poser, à l'égard du grand et du petit, ces modes doubles d'existence et de discrimination ; mais, au lieu qu'on doive, comme nous le disions tout à l'heure, uniquement envisager leur relation mutuelle, il faut, bien plutôt, ainsi qu'on vient à présent de le dire, parler, d'une part, du mode d'existence et de discrimination qu'ils ont mutuellement, et, d'autre part, de celui qu'ils ont par rapport à la juste mesure » (283e).

⁷⁰ : Voir par exemple *Lois*, V, 737c suiv. ; 747a-c ; 771a-c.

⁷¹ : Voir L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée*, rééd. 1994, Academia Verlag.

core la même dans la *République*, lorsque Platon institue un « Nombre Nuptial », aux fins de réglementer les unions dans la classe des Gardiens (âges propices, moments, etc.).

En revanche, les descriptions à contenu mathématique de la puissance de l'Atlantide dans le *Critias*⁷², tout au contraire de relever d'une visée *a priori* qui entend se fonder en raison, ont pour fonction de manifester une démesure : la quantitativité est ici de fait, hors de toute mesure pensée et réfléchie.

La mathématisation utopique

Les cités parfaites, et Utopie la première, sont également mathématiquement structurées. C'est ainsi que la vie sociale utopienne est parfaitement mesurée. Chaque cité compte six mille familles ; et chaque famille est composée de dix à seize adultes, en un équilibre maintenu par le transfert des enfants des familles les plus nombreuses vers les familles les moins nombreuses⁷³. La journée est divisée en trois heures de travail, un déjeuner, deux heures de sieste, trois heures de travail à nouveau, un dîner et huit heures de sommeil avec, dans le temps qui reste, liberté à chacun pour « quelque occupation de son choix » (*L'Utopie*, pp. 469-470 ; G.F., p. 148-149). L'une d'entre elle est un jeu : « une "bataille arithmétique", dans laquelle le nombre l'emporte sur le nombre » (p. 470 ; G.F., p. 149). Et ainsi est mathématisée la vie quotidienne. On change de vêtements tous les deux ans (p.470 ; p. 153-154) ; par unités de trente, les familles prennent leurs repas, « à l'heure prévue », dans de grands hôtels « bâtis à égale distance les uns des autres », en des tables de quatre (pp. 485-490 ; G.F., pp. 158 et suiv.).

Mais cette rationalité mathématique utopique n'a pas le statut ontologique qu'elle a chez Platon. Elle n'exprime pas l'effort de mise en ordre d'un sensible échappant par nature à l'être. Elle est, premièrement, présence immédiate et visible de cet être lui-même, dans la seule réalité qui lui soit possible, c'est-à-dire la réalité sensible de l'existence. Deuxièmement, sa valeur ontologique tient tout entière à la volonté humaine,

⁷² : 5 paires de jumeaux sont nées des amours de Poséidon (le *Critias*, 113e) ; la plaine centrale a 6.000 stades carrés de surface (118a) ; le temple central est long d'1 stade, large de 3 plèthres et d'une hauteur proportionnée (116d) ; il y a 2 sources dans l'île (113e ; 117a) ; 5 enceintes circulaires (2 de terre et 3 de mer) protègent la montagne centrale, résidence du roi (115d-116a) ; le pays est divisé en 10 provinces, chacune gouvernée par un prince absolu (113e-114a) ; 30 canaux rectilignes et parallèles l'irriguent (117e) ; 60.000 districts fournissent 10.000 chars de combat, 240.000 chevaux, 1.200.000 soldats, 240.000 marins... (119e).

⁷³ : Dans la même perspective, « s'il arrive que l'ensemble des habitants d'une Cité dépasse le chiffre prévu par la loi, le surplus est employé à combler les vides des Cités utopiennes moins peuplées » (*L'Utopie*, p. 481 ; G.F., p. 155). Le même principe est à l'origine de la colonisation (p. 482 ; G.F. *ibid.*). Chaque famille de la campagne ne compte pas moins de quarante membres (plus deux serviteurs). Elles sont regroupées par unités de trente. Tous les ans, dans chaque famille, les vingt personnes qui ont achevé leur séjour de deux ans retournent en ville, remplacées par un nombre égal de citadins (p. 453 ; G.F., pp. 139-140).

qui troisièmement l'ordonne au bonheur, en sorte que la raison raisonnante, mathématique, n'est pas à elle-même sa propre fin.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre la structuration géométrique qui caractérise les projets urbanistiques et architecturaux utopistes. Il est une raison, non mathématique, de l'espace rationalisé mathématiquement. L'île d'Utopie a ainsi une forme générale circulaire. Pourtant Amaurote est carrée. Cela tient d'une part au fait qu'étant signe de toutes les autres villes en tant qu'elle en est le modèle comme capitale, il lui faut une situation parfaitement centrée, qui suppose la circularité d'Utopie : « cette ville, située pour ainsi dire au nombril de la terre, est la plus accessible aux délégués de toutes les régions et, pour cette raison, est considérée comme la première et comme la capitale » (p. 453 ; G.F., p. 139). Mais d'autre part sa forme carrée est rendue également nécessaire par sa distribution en quatre quartiers identiques, eux-mêmes constitués de carrés, à leur tour identiques, de maisons entourant un jardin. « Au milieu de chaque quartier, se trouve une place où sont rassemblés tous les objets (...), les produits du travail de chaque famille. Tout père de famille y demande ce dont il a besoin pour lui et les siens et, sans donner d'argent ni fournir aucune autre contrepartie, il emporte ce qu'il a demandé » (p. 482-485 ; G.F., pp. 156-157) : le communisme norme en dernier ressort l'urbanisme, ce qui amène en particulier qu'aucune maison ne soit fermée à clef et qu'« on en change tous les dix ans après tirage au sort » (p. 461 ; G.F., p. 144).

Il n'est pas possible ici de ne pas évoquer (seulement évoquer ...) quelques moments forts de l'utopisme urbanistique et architectural. Le premier est naturellement celui de la Renaissance italienne. Dans son cadre, on peut mentionner plus particulièrement Sforzinda, la ville radieuse d'Antonio Averlino, dit Filarete (1400-1460), qui présente la Finitude parfaite, et l'unité et la totalité qui en relèvent, dans un polygone de seize côtés en forme d'étoile à huit pointes. Dans le souci général de la rationalité mathématique, le dessin rayonnant, inscriptible dans un cercle, ou la formation immédiatement circulaire, comme celle des sept anneaux concentriques de la *Cité du Soleil* (1602) de Campanella (1568-1639), l'emporte d'ailleurs généralement sur le quadrilatère (de la cité idéale d'A. Dürer (1471-1528) ou de la Christianopolis de Valentin Andreae (1586-1654) par exemple), en une expression de la perfection à vocation cosmologique. D'une manière générale, la rationalité se présente dans les proportions, les mesures détaillées des rues et des édifices. Le Vrai alors se fait Beau, en un esthétisme logique triomphant.

Le rationalisme du XVII^es., dans sa forme systématique, portera au plus haut point cet utopisme urbanistique : on sait combien Descartes se désolait de ces anciennes cités, « ordinairement si mal compassées », où les rues sont courbées et inégales et dont les édifices amènent à penser « que c'est plutôt la fortune que la volonté de quelques hommes usant de raison, qui les a ainsi disposés »⁷⁴. C'est pourquoi Siden, le héros de

⁷⁴ : *Discours de la méthode*, II.

Vairasse qui découvre le pays des Sévarambes, est si émerveillé par Sporoude, « la ville la plus régulière que j'ai vue dans ma vie »⁷⁵.

Sans vouloir tout dire ici de l'utopisme urbanistique⁷⁶, on ne peut pourtant pas ne pas relever la force qu'il prend, particulièrement, chez un auteur comme Charles-Edouard Jeanneret, dit Le Corbusier (1887-1965). Le point de départ de sa réflexion est la critique que lui inspire le désordre des villes contemporaines, aujourd'hui « catastrophe menaçante »⁷⁷. Si de fait l'ère de la machine tend à imposer la sauvagerie généralisée, la destruction même de l'humanité, pourtant en tant qu'elle est, par essence, le règne de la systématisation, elle impose aux constructeurs des villes une pensée de l'harmonie. Tel est le sens de sa célèbre déclaration : « une maison est une machine à habiter »⁷⁸. L'enjeu en est une nouvelle esthétique, une beauté digne de l'ère de la science et de l'industrie : avec l'architecture, « jeu savant, correct et magnifique des volumes sous la lumière », il s'agit de se mettre « au diapason de l'univers dont nous respectons, reconnaissons et appliquons les lois ». Ainsi, avec « le Plan Voisin pour Paris », commencé en 1925, il entend procéder en chirurgien urbain qui, douloureusement, rend à la ville sa santé, en déchirant violemment le tissu de la vie urbaine, pour le reconstituer rationnellement. « La Ville radieuse », imaginée à partir de 1932, et inspirée du même souci d'harmonie collective, mais cette fois dans la perspective d'une société syndicaliste, représente sans doute un effort plus important pour concilier les exigences du social, de l'organisation, et celles de l'individu. Avec elle apparaît le sens du système de Le Corbusier : les centres de la Ville radieuse sont des « Unités »⁷⁹, grands blocs d'appartements attribués d'après la taille et les besoins des familles, comprises comme des fins en soi, ce qui signifie la mise en place de services collectifs destinés à briser le statut d'« employé de maison » de la femme. Dans l'Unité, cuisine, nettoyage, éducation des enfants relèvent du social et, la femme devenant l'égale de l'homme, la famille est, pour chacun de ses membres, lieu exclusif de loisir.

⁷⁵ : Cela mène G. Foigny (1630-1692), dans *Les aventures de Jacques Sadeur dans la découverte et le voyage de la Terre Australe* (1676), à diviser son pays idéal en 15.000 sezains, contenant chacun 16 quartiers, dont chacun comporte à son tour 25 maisons abritant chacune 16 personnes. Simon Tyssot de Patot déploie de manière parfaitement symétrique sa cité idéale : des canaux découpent de vastes carrés, dont chacun est occupé par un village, lui aussi carré, etc. Et P. de Lesconvel va jusqu'à imposer le même nombre de vitres à toutes les fenêtres.

⁷⁶ : On peut se rapporter à la très utile anthologie de F. Choay, *L'urbanisme, utopies et réalités*, Seuil, 1965. Il est pourtant regrettable qu'elle n'ait pas cru devoir y faire figurer Claude Nicolas Ledoux, dont pourtant la Saline d'Arc-et-Senans (1775-1779) témoigne parfaitement de l'utopisme urbanistique du XVIII^es. Ledoux a pour projet d'agir sur l'homme à travers l'architecture. Dans la seconde partie de son existence, il verra la Saline comme une simple partie d'un tout inachevé, qu'il exposera en détail en des textes et gravures qu'il fit paraître en 1804 : la Cité idéale de Chaux, dont l'usine devait être le centre.

⁷⁷ : *Urbanisme*, Crès, 1925, p. 24.

⁷⁸ : *Ibid.*, p. 219.

⁷⁹ : Ainsi, à Briey, Firminy, Nantes, Marseille.

C'est pourquoi, la lecture classique faite de l'oeuvre de Le Corbusier, en particulier sur la base du jugement de L. Mumford⁸⁰, demande au minimum à être fortement nuancée : on ne peut pas de manière simpliste en faire la pure et simple exposition de l'ordre impersonnel du verre et du béton, du système écrasant l'individu condamné à s'intégrer dans un plan n'ayant de sens que pour l'esprit logique qui l'a conçu. La philosophie de Le Corbusier est que « la vie s'écoule entre deux puissances magnétiques capables chacune d'atteindre au sublime. L'un de ces pôles représente *ce que fait l'homme seul* : l'exceptionnel, le pathétique, le divin de la création individuelle. L'autre représente ce que font, ce qu'entreprennent les hommes en société (...). Ici, la grandeur individuelle, l'ampleur du génie. Là, l'administration, l'ordre, l'intention, la galvanisation, le civisme »⁸¹. Il demeure que, de manière parfaitement utopiste, l'urbanisme de Le Corbusier pense l'individualité sous l'unité de la totalité, et ce dans un cadre où l'ordre architectural de la cité, mode d'être de la cité elle-même, est ordre directement social. Ainsi, dans son premier projet de cité idéale, d'inspiration largement saint-simonienne, « la Ville contemporaine de trois millions d'habitants » (dont on peut faire remonter les premières idées à 1914-1915), la planification ordonne l'agencement d'une ville centrale, réservée à l'élite administrative et industrielle, et de ses villes satellites ouvrières. Avec la « Ville radieuse », la perspective est autre, Le Corbusier ayant rompu avec l'idéologie capitaliste et n'entendant plus séparer les logements selon les classes sociales : « si on veut que la ville devienne humaine, ce sera une ville sans classes »⁸². Mais c'est précisément pourquoi il convient que l'urbanisme soit le fondement matériel d'une répartition planifiée des ressources et de la main d'oeuvre.

C'est donc en ce sens que la raison est ici exigée, et plus précisément la raison mathématicienne : « L'ARCHITECTURE, c'est l'art par excellence, qui atteint à l'état de grandeur platonicienne, ordre mathématique, spéculation, perception de l'harmonie par les rapports émouvants » (*Plans*, p. 8). Et c'est dans ce cadre qu'il faut comprendre que la « Ville contemporaine » est un réseau de rues parfaitement symétriques, se coupant à angle droit, s'il est vrai que « l'esprit de perfection éclate aux lieux de perfection géométrique » et que la géométrie provoque des « joies intenses »⁸³. En conséquence, « la géométrie transcendante doit régner, dicter tous les tracés et conduire à ses conséquences

⁸⁰ : Le Corbusier est selon lui un technocrate, avec sa « clarté et son élégance cartésienne, mais aussi, hélas, son insensibilité baroque à l'époque, au changement, à l'adaptation organique, à l'adéquation fonctionnelle, à la complexité écologique » (« Architecture as a Home for Man », *Architectural Record* 143, fév. 1968, p. 114. Voir aussi *Technique et civilisation*, Seuil, 1950 ; *La cité à travers l'histoire*, Seuil, 1964.

⁸¹ : *Précision sur un état présent de l'architecture et de l'urbanisme*, Paris, 1930, p. 217. Et puis, comment comprendre, par exemple, sinon, la chapelle de Ronchamp ?

⁸² : *La Ville radieuse*, Boulogne/Seine, 1935, p. 167.

⁸³ : *Vers une perfection géométrique*, Vincent Fréal, 1958, p. 73. « La droite est dans toute l'histoire humaine, dans toute intention humaine, dans tout acte humain. (...) La rue courbe est le chemin des ânes, la rue droite le chemin des hommes » (*Urbanisme*, p. 10). « On peut dire que l'animal humain est, comme l'abeille, un constructeur de cellules géométriques » (*ibid.*, p. 24).

les plus petites et innombrables »⁸⁴. Et c'est pourquoi, en un souci absolu du détail, il est prévu que les unités de la « Ville radieuse » accueillent, chacune, 2.700 résidents et que parmi bien d'autres recommandations impératives, il convient que le vitrage de la salle commune des appartements mesure 3,66 mètres de large sur 4,80 mètres de haut⁸⁵.

La critique anti-utopiste

Les mathématiques sont-elles donc la voie du bonheur ? Déjà Aristophane (env.450-386) raillait, dans *Les oiseaux*, par son personnage Méton, ceux qui veulent géométriser la cité et la vie : « je veux mesurer l'air pour vous et le diviser en parcelles »⁸⁶. E. Zamiatine, avec *Nous autres* (1920), auquel doivent beaucoup *Le meilleur des mondes* ou *1984*, amène à l'extrême, c'est-à-dire à l'absurde, la description d'un monde « idéal », parce que mathématisé, dans lequel « la ligne de l'Etat Unique, c'est la droite. La droite est grande, précise, sage, c'est la plus sage des lignes »⁸⁷. Les habitants y sont des « numéros » qui marchent en rang par quatre, se lèvent « tous les matins, avec une exactitude de machines, à la même heure et à la même minute (...), comme un seul numéro » (p. 26). En un mot, le monde de Zamiatine (terrifiant) a résolu tous les problèmes, ce que n'avaient pas su faire tous les « Kant réunis » de l'ancien monde : « aucun d'eux n'avait jamais pensé à établir un système d'éthique scientifique, basé sur les opérations d'arithmétique »⁸⁸. C'est que les mathématiques sont « comme une île ferme et inébranlable » (p. 109).

Et cela a pour sens l'exclusion nécessaire du sentiment : la mort accidentelle de spectateurs n'émeut en rien les travailleurs de *Nous autres*, puisque la disparition de « dix numéros, cela fait à peine la cent millionième partie de la masse de l'Etat unique, pratiquement un infiniment petit de troisième ordre » (p. 115). La pitié est ignorance de l'arithmétique, et dans la même perspective la sexualité ne peut être que sans amour. C'est que la stabilité individuelle, et donc sociale, est à ce prix : la situation n'est plus celle d'autrefois où « les hommes étaient contraints de ressentir fortement les choses. Et, les ressentant fortement (et fortement, qui plus est, en solitude, dans l'isolement désespérément individuel), comment pouvaient-ils être stables ? » (*Le Meilleur des Mondes*)⁸⁹. En conséquence, c'est toujours de l'amour que vient le « grain de sable » qui détraque le

⁸⁴ : Voir *Urbanisme*, pp. 158-166.

⁸⁵ : *Oeuvres complètes*, t. III, 1946-1952, Girsberger, Zurich, p. 194.

⁸⁶ : Garnier-Flammarion, 1966, pp. 67 et suiv.

⁸⁷ : Gallimard, 1971, p. 16.

⁸⁸ : P. 27. « N'est-il pas évident que la félicité et l'envie ne sont que le numérateur et le dénominateur de cette fraction que l'on appelle le bonheur ? » (p. 34).

⁸⁹ : Le Livre de Poche, 1965, p. 87. *L'Eve future* de Villiers de L'Isle -Adam (1886), Garnier-Flammarion, 1992, avait introduit la perspective, peut-être encore plus terrifiante, d'un « amour scientifique ».

système trop parfait : « Cette femme agissait sur moi aussi désagréablement qu'une quantité irrationnelle et irréductible dans une équation », constate avec amertume le narrateur de *Nous autres* (p. 22). Et effectivement, avec l'amour, et plus généralement avec les sentiments, une autre sorte d'harmonie, d'unité, de communauté est possible⁹⁰. Or, le projet de Fourier fut de réaliser la synthèse de ces deux types d'harmonie, en une « attraction passionnée », à la forme mathématique et au contenu sentimental.

Fourier : mathématiques et passions

Ch. Fourier critique la « civilisation », c'est-à-dire le monde de son temps, monde qu'il voit anti-naturel, de la souffrance et de l'absurdité : « mon but n'est pas *d'améliorer la civilisation*, mais de la confondre et de faire désirer l'invention d'un meilleur mécanisme social, en démontrant que l'ordre civilisé est absurde dans les parties comme dans le tout »⁹¹. Ce monde, fondé sur « les fantaisies des oisifs, et non sur le bien-être des producteurs », où la pauvreté la plus extrême règne comme condition de la richesse de quelques uns, est « à rebours »⁹². Sa base est le « système commercial », et avec lui le « morcellement industriel ». Les ménages isolés répondent, pour le « système conjugal », à cette division sociale⁹³. Et en conséquence la fausseté généralisée des relations, les conflits multiformes (des individus entre eux et de chacun avec la société) sont la pauvre vie des civilisés. De cela résulte même « la dégradation des climatures »⁹⁴. Alors que philosophes et économistes n'ont fait, jusqu'à présent, qu'empirer le mal en prônant la libre concurrence et la répression des passions, Fourier demande que l'on suive « la règle de contremarche passionnelle ou emploi du mécanisme en sens renversé d'où naît l'harmonie, comme le papillon naît des organes de la chenille »⁹⁵.

Ce « système contraire »⁹⁶, comme « attraction passionnée », est en même temps le *vrai* système, qui étend aux dimensions de l'universel les découvertes physiques de

⁹⁰ : Le narrateur, la tête sur les genoux d'I, se sent disparaître en elle, et même se fondre avec l'univers tout entier (p. 138).

⁹¹ : *Théorie des quatre mouvements*, dans *Oeuvres complètes*, Anthropos, 1966-1968, t.1, p. 263.

⁹² : *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, *ibid.*, t.6, p. 33.

⁹³ : Le mariage exclusif est pour Fourier le lieu même du malheur, en ce qu'il est le lieu de la plus grande des contraintes qu'ait à subir le libre développement des passions : le mariage « ne présente pas une seule chance de bonheur que les deux époux ne puisse trouver dans le cas de pleine liberté » (*Théorie des quatre mouvements*, *ibid.*, t.1, pp. 112-113). Il est surtout le lieu du redoublement de l'esclavage des femmes. On sait que Marx et Engels reprendront (voir, par exemple, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Editions sociales, 1973, p. 70 et *La Sainte Famille*, Editions sociales, 1972, pp. 230-231), en substance, la célèbre formule suivante de Fourier : « les progrès sociaux et changements de période s'opèrent en raison du progrès des femmes vers la liberté ; et les décadences d'ordre social s'opèrent en raison du décroissement de la liberté des femmes » (*Théorie des quatre mouvements*, *ibid.*, t.1, p. 132).

⁹⁴ : « L'industrie désordonnée détruit les forêts, tarit les sources, excite les ouragans et tous les excès atmosphériques » (*Le nouveau monde industriel et sociétaire*, *ibid.*, t.6, p. 35).

⁹⁵ : *Le nouveau monde amoureux*, *ibid.*, t.7, p. 270.

⁹⁶ : *Ibid.* p. 284.

Newton, en y intégrant ce dont se nourrissait le romantisme, soit la réhabilitation des passions depuis la deuxième moitié du XIX^{es.}, et le renouveau du mysticisme et de l'irrationalisme. Il s'agit de concilier les romantiques et les classiques en montrant « que tout est à la fois merveilleux et mathématique en harmonie sociale comme en harmonie de l'univers »⁹⁷. Ainsi, le système chez Fourier est bien plus que ce qu'il est chez More : davantage que mode d'être de l'harmonie, il en est le principe, en tant qu'il est système des passions. C'est que l'absolu épanouissement des passions dans leurs diversités, qui constitue la finalité même de l'homme, n'existe que lorsqu'elles sont en composition. Il suffit, à vrai dire, pour réaliser l'ordre qui convient aux vues de Dieu, de les utiliser « telles que la nature les donne et sans y rien changer »⁹⁸. Les douze passions radicales⁹⁹, alors, se régleront les unes les autres, en place de la contrainte moralisante de la civilisation qui, par ses répressions, et en une sorte de retour du refoulé avant la lettre, n'est bonne qu'à produire des perversités¹⁰⁰. De cela naîtront des caractères en accord avec la nature, se distinguant les uns des autres par les passions dominantes¹⁰¹, et dont la réunion présentera l'essence générique de l'homme¹⁰². L'harmonie des passions, en chacun, sera assurée lorsque existera l'harmonie collective, où l'individu sera comme « un musicien en concert, obligé de faire des pauses, précipiter ou ralentir son jeu, sacrifier pleinement sa volonté à des ordres nobles dont il est l'esclave », et qui par là « a bien plus de plaisir que s'il était seul dans sa chambre à faire des variations et arpèges »¹⁰³. Ce faisant, chaque Harmonien éprouvera la passion de « l'unitésisme », passion humaine la plus haute, comme condition et effet du libre développement de ses passions radicales combinées¹⁰⁴. Fourier, alors, subvertit le principe du libéralisme, qui veut que l'intérêt collectif naisse de la recherche de l'intérêt privé : ici, le plus haut plaisir individuel est social, et si les autres le produisent, il est aussi ce qui les permet.

Dans ce cadre, les passions auxquelles Fourier consacre le plus de développements sont le *goût* et *l'amour*, passions parfaitement brimées dans le régime civilisé, et fondements, chacune à sa manière, du mécanisme sociétaire : la première, « base de l'édi-

⁹⁷ : *Théorie de l'unité universelle, ibid.*, t.2, 2^{ème} partie, p. 58.

⁹⁸ : *Théorie de l'unité universelle, ibid.*, t.5, p. 157.

⁹⁹ : le goût, la vue, l'ouïe, l'odorat, le tact, *passions sensibles* ; l'amitié, l'ambition, l'amour, le familisme, *passions cardinales* ; la cabaliste, la papillonne, la compositte, *passions distributives ou mécanisantes*.

¹⁰⁰ : Là où « on ne permet pas à la passion un essor direct (...) la passion revient à son but par une voie détournée qui est celle de la fausseté, du vice et du crime : la voie récurrente » (*La fausse industrie, ibid.*, t. 9, p. 562).

¹⁰¹ : Soit 810 caractères de « plein titre », auxquels s'ajoutent 405 caractères de « demi-titre ».

¹⁰² : « L'homme quant au matériel se réduit donc à deux corps, mâle et femelle, et un tel couple pris au hasard est le type complet de l'homme matériel... Il n'en est pas ainsi de l'homme passionnel qui est un composé de 810 âmes ou caractères » (*Le nouveau monde amoureux, ibid.*, t. 7, p. 458).

¹⁰³ : *Le nouveau monde amoureux, ibid.*, t.7, p. 314. Voir aussi pp. 313-314.

¹⁰⁴ : Comme « passion pivotale », « l'Unitésisme (...) est aux douze autres ce que le blanc est aux couleurs du prisme » (*Le nouveau monde industriel et sociétaire, ibid.*, t.6, p. 51).

fice »¹⁰⁵, est le principe moteur de la production ; et la seconde, dans ses deux dimensions sensuelle et sentimentale, manifeste au plus haut point l'essence même du mouvement passionnel, c'est-à-dire le dépassement du moi égoïste vers le genre humain et même vers Dieu¹⁰⁶. La nécessaire combinaison vaut, particulièrement, pour chacune de ces deux passions, et ainsi, selon les caractères, toutes les formes d'amour devront exister en Harmonie. En ce qui concerne l'économie sociétaire sans laquelle rien n'est possible, la production y sera attrayante grâce à la combinaison pour chaque travailleur de travaux très précis, ce qui satisfait la « composite »¹⁰⁷, effectués par courtes séances comme l'exige la « papillonne »¹⁰⁸, en groupes pouvant rivaliser, pour favoriser la « cabaliste »¹⁰⁹, et dans la mesure où ces travaux seront parfaitement adaptés à son profil personnel. Et alors, même les tâches répugnantes en civilisation, comme curer les égouts, pourront être désirées (en l'occurrence, pour ce qui concerne ces fonctions ordurières, par les enfants de neuf à douze ans, « vrais maniaques de saleté »¹¹⁰). Tout cela n'implique pas que soit transformée la nature humaine, et créé un homme nouveau : les passions à systématiser sont celles que Dieu a voulues pour l'homme, de toute éternité. Mais il convient, en revanche, pour qu'elles puissent s'affirmer librement, que disparaissent les préjugés, et telle est la ligne directrice de l'éducation harmonienne.

Mais la liberté n'est pas le hasard pour Fourier, nous l'avons dit, tout au contraire : sa pleine expansion s'exprime en une légalité mathématique absolue. Et c'est pourquoi Fourier met au principe de son oeuvre la « révélation mathématique »¹¹¹, en sorte qu'Harmonie n'est pas chimère : « tout semble féerie dans les tableaux de l'association (...) On ne veut pas observer que ces descriptions du nouveau monde social sont fondées sur des calculs très rigoureux »¹¹². Ainsi, pas plus l'« arbre passionnel » fondamental que la distribution des différentes séries ou groupes¹¹³, ou que les règles de distribution des richesses selon le capital, le travail ou le talent investis¹¹⁴ n'échappent aux déterminations mathématiques : « la théorie de l'association n'est autre chose que le cal-

¹⁰⁵ : *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, *ibid.*, t.6, p. 259.

¹⁰⁶ : « N'est-ce pas dans l'ivresse de l'amour que l'homme s'élève aux cieus et s'identifie avec Dieu ? » (*Le nouveau monde amoureux*, *ibid.*, t.2, p. 51).

¹⁰⁷ : Passion d'exaltation, qui amène le travailleur à choisir quelques tâches parcellisées, où il excelle, et qu'il fera bien. Il ne s'agit pas du tout ici, bien évidemment, d'une apologie de la division manufacturière du travail, comme en témoigne la nécessité des « courtes séances ».

¹⁰⁸ : Qui fait éprouver du plaisir dans le changement.

¹⁰⁹ : Passion de l'intrigue.

¹¹⁰ : *Théorie de l'unité universelle*, *ibid.*, t.5, p. 157.

¹¹¹ : *La fausse industrie*, *ibid.*, t.9, p. 457.

¹¹² : *Théorie de l'unité universelle*, *ibid.*, t.2, p. 173.

¹¹³ : « La théorie des séries passionnées (...) n'est pas imaginée arbitrairement comme nos théories sociales. L'ordonnance de ces séries est en tout point analogue à celle des séries géométriques » (*Théorie des quatre mouvements*, *ibid.*, t.1, p. 8).

¹¹⁴ : Ainsi Fourier calcule-t-il que cinq douzième des produits devront aller au travail, quatre au capital actionnaire et trois aux connaissances théoriques et pratiques.

cul analytique et synthétique de l'attraction passionnelle »¹¹⁵. Cela étant, les mathématiques sont en fait chez Fourier sous la domination de la taxinomie, comme en témoigne le rôle fondamental de la « série » dans l'Harmonie, notion empruntée à la fois aux mathématiques et à l'histoire naturelle. L'ordre mathématique est avant tout de classement, de répartition et d'agencement, c'est-à-dire, finalement, de médiations, en une démultiplication grandiose de ce qui incombait chez More à la famille. De plus, le mathématisme de Fourier, en dépit des intentions affichées, n'est pas exclusivement ni même d'abord scientifique : il y a ainsi, dans les nombres fouriéristes, bien des réminiscences occultistes. En fait, et plus généralement, Fourier rêve davantage le monde en un délire logique qu'il ne se plie à son véritable ordre¹¹⁶. Il demeure ce principe que le monde est pour Fourier d'essence mathématique, et que la libération des passions obéit à des lois mathématiques.

Cela déborde naturellement le romantisme qui ne voit l'harmonie que dans une fusion sentimentale irrationnelle, mais aussi l'exclusive systématisme mathématique que dénonceront les anti-utopies. Et pourtant ces deux logiques, mathématique et passionnelle, sont sans doute, en toute rigueur et dans leurs sens propres, deux ordres que l'on ne peut identifier. L'imagination à l'oeuvre dans l'invention scientifique n'est pas la même que celle qui est à l'origine de l'invention poétique. C'est pourquoi Bachelard a raison de dire que « les axes de la poésie et de la science sont d'abord inverses. Tout ce que peut espérer la philosophie, c'est de rendre la poésie et la science complémentaires, de les unir comme deux contraires bien faits »¹¹⁷. Ainsi, il est certes possible à Th. More de présenter sous forme romancée une véritable pensée rationnelle, et Fourier lui aussi, quoiqu'en une autre modalité, moins utopique, de l'imaginaire, est en droit d'imager, jusqu'au délire, sa théorie. Mais autre chose est de pouvoir affirmer que l'ordre du sentiment est, par lui-même, mathématique.

CONCLUSION

De ce rapide examen comparé de *L'Utopie* de More et de quelques uns des textes fondamentaux de celui que l'on présente très ordinairement comme le Père de l'utopie,

¹¹⁵ : *Théorie de l'unité universelle*, *ibid.*, t.3, p. 64. L'amour n'échappe évidemment pas au calculs et, avec les « quadrilles ou orchestres d'amour », « les échanges se succéderont en tous sens comme les figures dans le contredanse théâtrale » (*Le nouveau monde amoureux*, *ibid.*, t.7, p. 322).

¹¹⁶ : C'est en ce sens que l'on a pu désigner son oeuvre de « poème mathématique ». Voir S. Debout, « L'analogie ou "Le poème mathématique" de Charles Fourier », in *Revue internationale de philosophie*, n°60, 1962.

¹¹⁷ : « Il faut donc opposer à l'esprit poétique expansif, l'esprit scientifique taciturne pour lequel l'antipathie préalable est une saine précaution » (*La psychanalyse du feu*, Idées-Gallimard, 1972, p. 10).

Platon, quelles lignes de force peut-on tirer, pour conclure, au regard de la spécificité de la notion d'utopie ?

Imagination et raison

La première est que le monde de l'utopie est à lui-même sa propre référence, jusqu'aux formulations les plus extrêmes et les synthèses les plus invraisemblables, comme nous venons de l'aborder chez Fourier. Comme texte s'auto-référençant, l'utopie relève donc très généralement d'abord du registre du mythe, au sens où l'analyse et le critique Platon, par exemple dans le *Sophiste*¹¹⁸. Mais dans ce cadre, le plus important me semble être que *L'Utopie* de More donne ainsi à penser philosophiquement une thèse ontologique nouvelle, en tout cas radicalement différente de celle de Platon, selon laquelle il n'est d'essence que dans l'existence. J'ai essayé d'en esquisser quelques enjeux en ce qui concerne le statut de la loi ou des mathématiques, particulièrement. En tout cas, on ne peut sans doute pas en rester à la détermination de Deleuze et Guattari que nous présentions pour commencer, selon laquelle l'utopie est « conjonction de la philosophie ou du concept avec le milieu ambiant »¹¹⁹. Je pense que l'utopie, du moins *L'Utopie* de More est, en ses modalités propres, et même si elle n'est naturellement pas que cela, une entreprise à vocation proprement philosophique.

Cette position ontologique, exprimée sous forme imaginaire, implique, premièrement, que ce statut imaginaire soit clairement posé et revendiqué comme tel. *L'Utopie* est un roman et il ne s'agit donc pas de se laisser prendre au doux *rêve*, à *l'illusion*, d'un Paradis Terrestre existant réellement, quelque part, comme le Moyen Age pouvait le faire¹²⁰. Utopie n'existe nulle part ailleurs que dans l'imagination de More.

Mais cela implique également, deuxièmement, la nette distinction entre *l'utopique* et le *chimérique*, c'est-à-dire la nécessaire affirmation du *réalisme* de l'utopie (encore une fois *imaginativement* affirmée). Utopie doit être supposée réelle, comme présentation immédiate d'une essence dans une existence. Nulle fantaisie n'est, dès lors, possible. Il ne s'agit pas d'imaginer des monstres ou autres prodiges (*L'Utopie*, p. 370 ; G.F., p. 89), dans les délires d'une production sans règle ni vraisemblance, dans l'ouverture, le débordement, l'excès, dans la prolifération indéterminée. La Chimère, figure de l'ailleurs, est certes utopiste en ce que par elle est perçu le processus de destruction / reconstruction, qui mène d'un monde réel à un autre monde réel (supposé) : l'être fantastique montre que le réel actuel est ordre relatif, qu'un désordre pourrait transformer en un autre ordre.

¹¹⁸ : Voir, p. ex., 235-236.

¹¹⁹ : *Qu'est-ce que la philosophie*, p. 96.

¹²⁰ : Voir mon livre, *L'utopie. Philosophie de la Nouvelle Terre*, pp. 70-77.

Mais Utopie n'est pas une Chimère. Elle est (imaginairement) le terme du processus, soit une nouvelle réalité dont l'essence apparaît directement dans l'existence.

Il y a donc, ici, rupture avec les représentations fantastiques que le Moyen Age avait proposées des « Terres Inconnues » et qui avaient, à leur manière, stimulé l'esprit de découverte des voyages. Honorius d'Autun ainsi, au XII^e siècle, décrivait dans le *De imagine mundi* des « scipiodes » qui marchent sur un seul pied, des hommes sans tête ou se nourrissant du seul parfum d'un fruit, etc. Pierre d'Ailly dans son *Imago mundi* assurait l'existence des cynocéphales, hommes à têtes de chien et Colomb crut en trouver la trace lors de son premier voyage. Encyclopédistes et chroniqueurs du Moyen Age voyaient dans l'Ailleurs terrestre le lieu de toutes les ouvertures, de toutes les possibilités, où on peut rencontrer des hommes portant leurs yeux sur le ventre, en se protégeant du soleil par un unique et large pied. De cette tradition, une des figures les plus marquantes est celle de Lucien de Samosate (env.125-env.192)¹²¹, avec son *Histoire vraie*, qui multiplie les cygnes à tête de femme, les fourmis-chevaux, les légumes ailés, les archers-puces, etc.

More, lui, n'est pas de cette lignée. Utopie n'est pas de ces pays idylliques où les femmes poussent sur les arbres¹²². S'il retient beaucoup des *Quatre Navigations*, il ne reprend pas la rencontre avec les Géants (*Le Nouveau Monde*, pp. 112-113). Et si Raphaël navigue « comme Ulysse » (*L'Utopie*, p. 365 ; G.F., p. 85), lui, n'a pas rencontré de cyclopes.

L'imagination utopiste, pour « faire vrai », donner l'impression du « réel », prend alors la forme de la description détaillée de son objet. Telle est l'annonce de la fin du Livre I de *L'Utopie* : « mon cher Raphaël, je vous en prie, dit More, veuillez donc nous faire la description de cette île. De grâce, ne soyez pas trop concis, mais expliquez-nous successivement ce qui concerne la campagne, les cours d'eau, les villes, les habitants, les coutumes, les institutions, les lois, en un mot tout ce que, selon vous, nous désirons connaître ». Et, de fait, P. Gilles écrit à J. Busleiden que, grâce à la transcription par More du récit de Raphaël, l'île d'Utopie est « présentée, dépeinte et offerte aux regards », en telle sorte qu'à chaque lecture, il lui semble mieux la voir, tellement est grande l'aptitude de Raphaël à rapporter des points « saisis sur le vif », à « exposer les détails d'une affaire »¹²³. En somme, « il n'y a personne qui puisse décrire comme lui l'histoire extraordinaire des hommes et des terres inconnues » (p. 362 ; G.F., p. 85). « Comparé à

¹²¹ : Dont More avait traduit avec Erasme les *Dialogues* en 1505. Théopompe de Chio, né vers 380 av. J.C., dont l'inspiration doit beaucoup au *Timée* et au *Critias*, avait déjà peuplé son continent de géants.

¹²² : Comme dans le récit que consacre Amometos, cité par Pline, aux Attacores. Voir R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part*, p. 41.

¹²³ : *Lettre à J. Busleiden*, 1^{er} nov. 1516, dans *L'Utopie*, p. 337. Voir aussi p. 370 ; G.F., p. 90 (« les détails des coutumes et des institutions de chaque peuple lui étaient si présents à l'esprit... ») ; p. 634 ; etc. S. Goyard-Fabre le relève : « More exprime avec minutie, précision et rigueur sa vision concrète, colorée et vivante de l'altérité (...). Les multiples détails accumulés par More dans sa description ne laissent rien dans l'ombre » (*L'Utopie*, G.F., pp. 38-39).

lui, Vespucci n'a rien vu » (p. 337). Ainsi, il n'est pas question que More, dans sa relation, se permette de procéder de manière vague lorsqu'il s'agit de points sur lesquels il a reçu de Raphaël une information déterminée : il hésite ainsi sur la longueur du pont d'Amaurote ; mesure-t-il 500 ou 300 pas ? (p. 349 ; G.F., p. 76).

Seulement, à s'efforcer ainsi de produire un effet de réalité, l'utopie peut induire le contresens majeur de l'oubli de son caractère strictement imaginaire. More n'a, naturellement, jamais donné à voir un modèle de cité à réaliser, réalisable donc dans les termes mêmes de sa description, par exemple immédiatement en 1516, en Angleterre ou en France. Le contresens est philosophique, en ce qu'il ne voit pas le réalisme là où More le situait, c'est-à-dire au plan ontologique, mais au plan de l'exposition (imaginaire) de ce réalisme. Pour autant, l'utopie enveloppe également une philosophie de l'action : l'existence (imaginairement supposée), nous l'avons dit, est de raison et de volonté humaine. Utopie n'est que par Utopus et par les Utopiens. Quels rapports l'utopie entretient-elle alors avec l'idéal ?

Utopie et Idéal

Le point de départ est donc que *L'Utopie* n'est pas un programme politique à appliquer, ligne à ligne, mot à mot. Cela vaut particulièrement pour son principe communiste, principe ultime du bien public et de la vraie République. Toutes les tentatives postérieures à More de mise en place d'un Texte ayant le statut d'un plan d'architecte social à mettre en oeuvre dans la fidélité la plus absolue, sous peine de risquer l'échec à la moindre déviation de détail, manquent donc, sur le fond, ce qui fait l'originalité, en tout cas philosophique, de *l'Utopie*¹²⁴. C'est pour bien rappeler l'inspiration *en fait imaginaire* de ce courant, que Marx qualifie indistinctement d'utopie et de « roman »¹²⁵ tout projet de société idéale qui remplace l'étude du mouvement historique réel, en ses contradictions, par une vision figée, achevée, d'une existence déjà-là dans l'esprit de tel ou tel penseur¹²⁶, même s'il n'est pas présenté en une forme narrative (ne s'inscrivant pas, par exemple, dans le cadre convenu du voyage utopique).

Pour autant, du moins en se rapportant, toujours, à *L'Utopie* de More, on ne peut en rester à la simple constatation du caractère littéralement inapplicable des des-

¹²⁴ : Il en est ainsi, entre autres, de la réalisation tentée de l'Icarie de Cabet (voir C. Francis et F. Gontier, *Partons pour Icarie*, Perrin, 1983), des multiples tentatives fouriéristes (voir H. Desroches, *La société festive, du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués*, Seuil, 1975) et, plus généralement, des diverses communautés utopistes du XIX^e siècle (voir J.C. Petitfils, *La vie quotidienne des communautés utopistes au XIX^e siècle*, Hachette, 1982 ; R. Creagh, *Laboratoires de l'utopie*, Payot, 1983). Voir aussi 1848, *Les utopismes sociaux*, Sedes, 1981.

¹²⁵ : *L'idéologie allemande*, Editions Sociales, 1976, p. 469.

¹²⁶ : Voir, par exemple, *Le Manifeste du Parti communiste*, Messidor, 1983, pp. 73-77.

criptions utopiques, et conclure en conséquence selon une acception (très) commune, que l'utopie se réduit à ce mouvement de pensée ou d'imagination consistant à poser un idéal, certes séduisant, mais parfaitement irréalisable.

Et d'abord, la cité parfaite utopique est-elle bien de l'ordre de l'idéal, si l'on s'efforce de donner un sens un peu déterminé à cette notion ? Le principal est qu'Utopie est supposée *exister*, de manière *sensible, objective* : Raphaël l'a vue. Nous l'avons dit, c'est en cela que nous semble consister son sens philosophique le plus fort : pas d'essence (de « vraie République ») séparée de l'existence (« l'île d'Utopie »). Or, on sait que pour Kant « le *maximum de perfection* s'appelle, de notre temps, l'idéal, dans PLATON, l'idée (comme son idée de la république) et il est le principe de tout ce qui est contenu sous la notion générale de quelque perfection, en tant que les degrés moindres sont estimés ne pouvoir être déterminés que par limitation du maximum »¹²⁷. Pour être un petit peu plus précis, Kant, entendant quant à lui par « Idée » le concept d'une perfection, que la raison réclame, mais dont l'expérience ne fournit pas d'exemple, et désignant par « Idéal » « l'idée non pas simplement *in concreto*, mais *in individuo*, c'est-à-dire considérée comme une chose singulière déterminable ou tout à fait déterminée par l'idée seule », constate que « ce qui est pour nous un idéal était pour Platon une idée de l'entendement divin, un objet particulier de l'intuition pure de cet entendement, la perfection de chaque espèce d'êtres possibles et le prototype de toutes les copies dans le phénomène »¹²⁸.

Nous avons vu qu'il ne s'agissait pas de cela avec *Utopie*, dont on ne peut pas comprendre l'essence dans le cadre d'une doctrine de la participation. Si l'on entend donner à Utopie le statut d'un « Idéal », ce ne peut donc être qu'en un sens non-kantien, en tant qu'idée de la raison, qui n'a d'être individuel que dans une existence sensible possible (imaginairement posée dans *L'Utopie*). Et c'est pourquoi, toujours à reprendre les sens kantien, elle n'est pas plus « modèle » ou « exemple » : le modèle, comme idée de la raison, n'a pas d'existence empirique possible chez Kant¹²⁹. Et l'exemple, à l'inverse, ne peut jamais parvenir à réaliser de manière sensible l'idéal, même de façon imaginaire : « quant à vouloir réaliser l'idéal dans un exemple, c'est-à-dire dans le phénomène, comme, en quelque sorte, le sage dans un *roman*, cela demeure impraticable... »¹³⁰. Autrement dit, il n'est possible de considérer Utopie comme un « idéal » qui motive et règle l'action qu'à la condition d'un non-kantisme absolu, dans lequel elle pourrait être à la fois « modèle » (idée) et « exemple ».

¹²⁷ : *Dissertation de 1770*, section II, § 9, Vrin, 1967, p. 47.

¹²⁸ : *Critique de la raison pure*, pp. 413-414. Ainsi, « le sage (du stoïcien) est un idéal, c'est-à-dire un homme qui n'existe que dans la pensée, mais qui correspond pleinement à l'idée de la sagesse ». Voir aussi « Des idées en général », *ibid.*, p. 262 et *Critique de la faculté de juger*, § 17.

¹²⁹ : *Critique de la raison pure.*, Des idées en général, p. 263.

¹³⁰ : *Ibid.*, p. 414. C'est moi qui souligne.

Ne peut-on toutefois pas dire, qu'à défaut d'être un *idéal de la raison* au sens kantien, Utopie peut du moins être un *idéal de l'imagination* ? Utopie, « *Eutopia* », est la cité du bonheur. Or, précisément, selon Kant, le bonheur est un « idéal, non de la raison, mais de l'imagination, fondé uniquement sur des principes empiriques »¹³¹. Seulement, en tant qu'« idéal », cette *idée* du bonheur exige une perfection qui, nourrie certes d'expériences, a pour contenu « un tout absolu (...). Or il est impossible qu'un être fini, si perspicace et en même temps si puissant qu'on le suppose, se fasse un concept déterminé de ce qu'il veut ici véritablement »¹³². Utopie, cité *déterminée, finie*, dont le contenu de l'existence concrète est tout à fait *détaillée*, n'est donc pas plus, en tout cas à suivre Kant, un idéal de l'imagination qu'un idéal de la raison.

Cela étant, les principes d'Utopie comme la *vertu*, la *sagesse*, la *justice*, sont, au sens kantien cette fois, des principes régulateurs, des Idées, à partir desquels on peut constituer un idéal, c'est-à-dire la représentation d'un être singulier adéquat à cette idée, comme un étalon permettant d'évaluer sa conduite, mais en étant bien conscient du caractère non-utopique de cet idéal, c'est-à-dire de l'impossibilité de lui attribuer une réalité objective, une existence, même imaginairement.

Mais avec cela, tout n'est pas dit. En exploitant plus avant les déterminations notionnelles kantienne, il est possible de voir en Utopie un *exemple* d'une existence humaine ne se devant qu'à elle-même, en tant qu'elle est existence de raison. Comme existence parfaite de raison, Utopie est en effet inconditionnée, ses conditions d'existence se ramenant à ce qu'Utopus (c'est-à-dire elle-même, en quelque sorte) l'a faite. Son indétermination géographique manifeste cela immédiatement. Telle est même, peut-être, la leçon fondamentale de l'utopie, que de donner à voir l'efficacité de la volonté humaine rationnelle.

L'écart de la liberté

L'utopie est exigence de liberté. Nouvelle ontologie, elle est aussi philosophie de l'écart, par lequel se manifeste la liberté humaine. Deux directions de cela peuvent être ici, très brièvement, indiquées. La première est celle de la raison critique, agissant par excentricité. *L'Utopie* retrouve bien en cela une filiation directement platonicienne : rappelons que Socrate, dans les dialogues, est constamment dit « *atopos* »¹³³. Son ironie philosophique serait alors matrice de l'utopie. L'utopie littéraire, après More, ne cessera d'exploiter cette veine de l'ironie, en une dimension *critique* qui peut prendre la forme de

¹³¹ : *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, 1987, p. 132.

¹³² : *Ibid.*, p. 131.

¹³³ : *Phèdre*, 229c ; *Gorgias*, 494d ; *Banquet*, 215a ...

la dérision, en un sens plus ou moins philosophique. Et ce serait plutôt plus chez Cyrano, par exemple.

Mais la critique chez More se fait *pratique*. Elle a pour sens la *Révolution*¹³⁴. Utopie, présentée dans le livre II de *L'Utopie*, est la critique *de fait* des sociétés de l'Ancien Monde, présentées dans le livre I. Deux remarques à ce propos : d'une part, le *réformisme* déployé dans le livre I par le personnage-More, par le cardinal Morton et par Raphaël lui-même, qui fait référence à telle ou telle cité du Nouveau Monde pour proposer des améliorations, en droit possibles, de l'Ancien, relève aussi de la volonté humaine efficace. Il est, dans cette mesure, également utopique, sans l'être pourtant dans toute sa plénitude. La deuxième est que l'on trouve ici le principe discriminant de *l'utopie* et de *l'idéologie*. Ainsi K. Mannheim, en une étude célèbre, caractérise proprement l'utopie comme le mouvement de pensée qui s'oppose aux idées dominantes, à partir de nouvelles¹³⁵.

On trouve donc dans l'utopie une philosophie de l'action, dans laquelle la raison se veut pratique par elle-même. Une philosophie originale de l'histoire, et une philosophie principale du travail, toutes deux non-platoniciennes, en résultent.

Histoire et travail

Alors que les essences des sociétés existantes sont instables, vouées à la destruction, Utopie comme essence de la vraie « communauté politique » est « autre » par sa permanence structurelle. Raphaël le dit, pour conclure *L'Utopie* : « cette forme de communauté politique » est assurée, par ses principes, « et, autant qu'il est permis de le prévoir humainement, [d']une éternelle durée » (p. 629 ; G.F., p. 233). Elle est, nous l'avons vu, *ousia* au sens platonicien, comme auto-ipséité fondamentale¹³⁶. Mais si le temps, qui

¹³⁴ : La critique libertine, généralement parlant, n'est pas immédiatement animée d'une volonté de subversion sociale (La Mothe Le Vayer (1588-1672) ou Naudé (1600-1653) ne sont pas des révolutionnaires. Ils servent le pouvoir royal, et Naudé a même pris la défense de la Saint-Barthélémy au nom de la Raison d'Etat. Cela étant, elle est tournée contre les préjugés et les superstitions, en telle sorte qu'un auteur comme F. Lachèvre n'hésite pas à faire des libertins des « contempteurs des bases de l'ancienne société », jusqu'à affirmer que « le XVIII^es. a vu le triomphe du libertinage, l'ancienne société s'est écroulée en 1789. Pourquoi ? Parce que le libertinage avait gagné les classes dirigeantes » (*Le libertinage au XVII^es.*, Paris, 1909-1928, réédition Genève, Slatkine-reprints, 1968, t. XII, pp. 28-29).

¹³⁵ : *Idéologie et utopie*, Marcel Rivière, 1956. Voir en ce sens P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, 1997.

¹³⁶ : Rappelons le *Phédon* : « cette réalité en soi, de l'être de laquelle nous rendons raison, quand nous interrogeons aussi bien que quand nous répondons, est-ce qu'identiquement elle garde toujours les mêmes rapports ? Ou bien est-elle tantôt ainsi et tantôt autrement ? L'Egal en soi, le Beau en soi, la réalité en soi de chaque chose, son être, se peut-il que cela soit susceptible de changement, et même du moindre changement ? Ce qu'est chacune de ces choses, l'unicité en soi et par soi de son être, cela garde-t-il toujours identiquement les mêmes rapports et admet-il jamais, nulle part, d'aucune façon, aucune altération ? - Cela c'est forcé, Socrate, garde identiquement les mêmes rapports ! dit Cébès » (78cd). Voir aussi, par exemple, *Timée*, 27d et *Phédon*, 80b.

change perpétuellement tout, ne change pas fondamentalement Utopie, il n'y est pas non plus arrêté : il est intégré. Il cesse d'être mouvement d'une essence à l'autre, par altération ou destruction, comme c'est le cas pour les autres cités, étant tout au contraire la vie même d'Utopie, dans son identité conservée.

Il y a du progrès en Utopie, comme en témoignent ses annales¹³⁷. Son histoire est structurée par trois épisodes : sa constitution, 1.760 ans avant le récit de Raphaël (pp. 450 et 462 ; G.F., pp. 138 et 144) ; l'arrivée de Romains et d'Egyptiens, avec leur culture, au IV^es. ap. J.C. (p. 445 ; G.F., p. 132) ; la découverte de son existence par Raphaël et ses compagnons au XVI^es. Du deuxième, « il faut noter quels avantages les Utopiens retirèrent, à force de travail (...). Il n'est aucun art pratiqué alors dans l'empire romain, et dont ils pouvaient tirer quelque avantage, qu'ils n'aient appris grâce aux explications de leurs visiteurs, ou qu'ils n'aient réinventé après en avoir reçu les premiers éléments » (*ibid.*). Et même, par là se manifeste que l'aptitude au perfectionnement l'emporte largement en Utopie sur celle des habitants de l'Ancien Monde, puisque remarque Raphaël, « si, dans le passé, quelque heureux hasard de cette sorte a poussé quelqu'un de là-bas jusqu'ici, nous avons totalement oublié l'événement tout autant que nos descendants oublieront, sans doute, qu'un jour je suis allé là-bas ! » (*ibid.*). Au troisième, les Utopiens doivent deux arts : l'imprimerie et la fabrication du papier, quoique, « à vrai dire, ils ne le doivent pas à [Raphaël et ses amis] seuls, car, pour une bonne part, le mérite leur en revient aussi » (p. 545 ; G.F., p. 188) : ils comprirent très vite, sur la seule base des sommaires indications de marins non-spécialistes en ces matières et, « à force de répéter l'expérience, ils arrivèrent vite à de bons résultats dans les deux arts » (*ibid.*). Il en fut de même pour l'étude des écrits et de la pensée des Grecs que les Utopiens, très rapidement, approfondirent avec succès (pp. 538-541 ; G.F., pp. 186 et suiv.).

Ce n'est pas par hasard d'ailleurs que la découverte de l'imprimerie et du papier fait ainsi couple avec l'initiation aux lettres grecques, par lesquelles se présente l'origine de la civilisation : la voie privilégiée de l'histoire est le texte, par lequel est possible toute cumulation et progression. Cette valorisation de l'écrit est tout autant non-platonicienne que la valorisation de l'histoire qui passe par elle. Dans ce cadre, le singe qui pour s'amuser, c'est-à-dire dans la contingence pure, arrache et déchire les pages d'un livre (p. 541 ; G.F., p. 187), est la figure de l'histoire telle que l'Ancien Monde la vit fondamentalement, en dépit de présences culturelles fragmentaires, isolées et toujours très fragiles :

¹³⁷ : *L'Utopie.*, pp. 445 et 462 ; G.F., pp. 132 et 144. Et ce, contrairement à ce qu'affirment plusieurs auteurs, comme P. Mesnard : « notons d'abord qu'Utopie suit un régime résolument conservateur. L'idée de progrès y est à peu près inconnue: le seul progrès consisterait à généraliser la méthode et à l'étendre à tous les étrangers » (*L'essor de la philosophie politique au XVI^es*, Vrin, 1969, p. 175), ou encore R. Trousson : « l'utopie est dans un présent définitif qui ignore le passé et même l'avenir, puisque, étant parfaite, elle ne changera plus. Edifiée au nom du progrès absolu, l'utopie réalisée renie toute possibilité de progrès ultérieur: elle est résolument fixiste, définitive, à l'abri du temps » (*Voyages aux pays de nulle part*, p. 21). A. Prévost, en revanche, souligne avec raison la « soif de progrès » des Utopiens (*L'Utopie.*, pp. 113-116).

histoire destructrice, chaotique, sauvage, et non vraie histoire, ou du moins histoire vraiment progressive.

De ce nouveau statut de l'histoire qui donne tout son sens à la perfectibilité utopienne, les institutions d'Utopie sont la clef. Ainsi ce qui vaut, particulièrement, pour l'urbanisme peut être généralisé à l'ensemble de l'être et du devenir d'Utopie : de même qu'Utopus, ayant tracé le plan d'Amaurote (ville-modèle) avait laissé à ses successeurs « le soin de l'orner et de l'embellir » (p. 462 ; G.F., p. 144), de même, sans que rien change de substantiel, tout s'améliore sans cesse en Utopie. Et c'est pourquoi le temps de travail peut diminuer (p. 478 ; G.F., p. 154), ce qui de plus est, en soi, un progrès. Temps de travail, temporalité historique interne ou temporalité historique de l'Ancien Monde : tout cela est maîtrisé et intégré en et par Utopie. Le devenir, qui est indéterminé dans l'Ancien Monde, est parfaitement déterminé en Utopie, de manière non-platonicienne, car essentielle, non par imposition d'une forme, mais par déploiement, mode d'être même de cette forme. Utopie, par essence, comme cité achevée, parfaite, totalement finie en ce sens, est en progrès continu, car tel est le contenu de sa perfection.

On peut ainsi qualifier d'utopique la perspective marxienne, qui fait de la société communiste à venir le lieu d'une véritable histoire, dans laquelle les hommes maîtres de leur production, des relations sociales, et en harmonie avec la Nature sur cette base, seront sortis de la préhistoire. Cette « préhistoire », caractérisée par son mouvement subi où l'efficace des volontés ne correspond pas au contenu des intentions mais apparaît comme résultante d'un jeu de forces mécaniques, est opposée en un utopisme fort à l'« histoire » au sens propre, oeuvre essentiellement humaine¹³⁸.

Ainsi, l'historicité d'Utopie fait que son existence est tout le contraire d'une sommation indéfinie de moments se succédant. Si elle est présence, d'une certaine manière, par sa permanence substantielle, de l'éternité, ce n'est pas dans la répétition monotone, dans une homogénéisation du temps, dans la négation de la durée. On ne peut donc pas conclure comme le fait R. Ruyer du géométrisme bien réel d'Utopie à son immobilité, son anti-historicité. Il y a certes « perfection stable » en Utopie, mais elle ne signifie pas que « l'arrêt (...) [soit] inhérent à l'essence même de l'Utopie »¹³⁹.

C'est pourtant ce que G. Lapouge, dans *Utopie et civilisations*¹⁴⁰ se plaît à reprendre sur tous les tons, et à propos de tout. Ainsi Platon est fait utopiste en ce que le temps de la *République* est « immobile par décret » ou que dans le *Politique* il « modèle le temps de façon que son écoulement secrète le repos ». A ce compte, sont dits utopi-

¹³⁸ : « A grands traits, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne peuvent être qualifiés d'époques progressives de la formation sociale économique. Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme de production contradictoire du processus de production sociale (...). Avec cette formation sociale s'achève donc la préhistoire de la société humaine » (*Contribution à la critique de l'économie politique*, Préface de 1859, Editions sociales, 1972, pp. 4-5).

¹³⁹ : *L'utopie et les utopies*, pp. 70-75.

¹⁴⁰ : Flammarion, 1978.

ques aussi bien les monastères, qui vouent une véritable « haine » au devenir, que les bordels, où « la répétition de l'acte amoureux, sa régularité, sa monotonie transmue la copulation » (pp. 79 ; 89). Et du coup, il ne serait pas d'utopie plus utopique que l'horloge qui, inventée par un moine¹⁴¹, fait du temps abstrait, homogénéisé, non naturel.

Volonté humaine efficace, raison pratique par elle-même, auto-production de soi par un travail socialement maîtrisé, et avec cela temps proprement humain : l'indétermination utopique des conditions d'existence n'a donc pas du tout le sens platonicien de la limite extérieure de l'Idée. L'esprit utopique est de raison productrice, mais il exprime en cela, et en son point le plus élevé, la vérité même de l'être. Tel est l'utopisme de l'ontologie du non-encore-être d'E. Bloch. L'espérance, l'attente, l'intention, ne sont pas ainsi, pour lui, simples états subjectifs de la conscience, « mais aussi, à condition d'être rectifiées et saisies dans leur aspect concret, une détermination fondamentale au sein même de la réalité objective tout entière »¹⁴². Et c'est par là que l'essence est fondamentalement en-avant, comme effet d'un « transcender sans transcendance », en un « matérialisme utopique » où la matière est considérée comme « le substrat de possibilité garantissant le *novum*, fermentant dans le néant, engendrant le non-encore », en sorte que « la possibilité réelle elle-même, si elle ne doit plus planer dans l'air, est celle de la matière, d'une matière libérée de la masse a-historique, d'une matière utopiquement chargée »¹⁴³. En ce sens, Utopie peut être lue, davantage que comme « cité parfaite », et davantage que comme telle ou telle existence ne se devant qu'à elle-même, plus radicalement, comme « *summum ens* », l'être même, sans extériorité, qui contient en lui tout ce qui peut faire qu'il est mouvement d'auto-dépassement.

Terre et Ciel

Tout cela fait la différence entre l'utopie et l'espérance d'une cité céleste, ou d'une cité de Dieu sur terre. L'utopie n'est pas une forme dérivée du millénarisme. Et plus particulièrement, l'île d'Utopie (dans laquelle entre la mer, rappelons-le) n'offre pas une figure de la clôture qui pourrait être mise en correspondance réglée avec cette autre figure qu'est le monastère. Humanisme principiel, raison, volonté humaine efficace, et par tout cela bonheur proprement terrestre, en font tout autre chose¹⁴⁴.

¹⁴¹ : Guillaume de Hirsan, mort en 1091. « L'horloge mécanique reproduit, sous forme d'un objet, les traits pertinents de toute structure utopique en même temps qu'elle forme l'axe, nécessaire et absent, de tout état utopique (...), cette image utopique qu'est l'horloge s'avérant en même temps pièce maîtresse de l'utopie dont elle est l'image » (p. 121).

¹⁴² : *Le Principe espérance*, I, p. 14.

¹⁴³ : *Philosophische Grundfragen einer Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Francfort, 1967, cité par A. Münster, *Ernst Bloch. Messianisme et utopie*, P.U.F., 1989, p. 243.

¹⁴⁴ : Pour quelques développements sur ce point, voir mon livre, ch. 1.

Cela étant, à interroger une dernière fois notre texte fondateur, *L'Utopie*, il apparaît que, si le comportement humain est bien à lui-même son propre principe dans la cité parfaite, nous n'avons pas avec cela le dernier mot de la raison utopique. La morale utopienne du bonheur par *l'Humanitas* et le plaisir a en effet son prolongement dans l'espérance d'une autre vie, intégralement objet de foi, mais que la raison ne contredit pas. Il y a ici place pour une référence aux mythes eschatologiques platoniciens, de la destinée des âmes après la mort¹⁴⁵. Dans *L'Utopie*, comme chez Platon, il ne s'agit pas par là de nier la possibilité de la plénitude d'un bonheur proprement terrestre, au contraire. Dans les deux cas, l'horizon de châtements et sanctions dans l'au-delà stimule, ou plutôt encourage à faire le bien, c'est-à-dire à être soi-même heureux ici-bas. Mais il y a plus dans *L'Utopie* : la position de cet au-delà, ouvrant la possibilité d'un refus du bonheur terrestre au nom d'un bonheur céleste, confirme le caractère libre, certainement non imposé, du bonheur en Utopie. Non seulement il n'existe aucune définition contraignante du bonheur utopique, mais il existe même des Utopiens qui le refusent. Et ceux qui refusent ce bonheur pour eux-mêmes (les Buthresques) ne le font pas abstraitement, par seule volonté d'ascétisme, mais dans la mesure où ils se dévouent complètement aux autres. Et ainsi, c'est encore du bonheur terrestre, comme valeur suprême en Utopie, dont il s'agit.

L'utopie est toujours à comprendre par une dialectique du même et de l'autre, et c'est pourquoi, premièrement, l'Autre *absolument autre* y est en constant arrière-plan. Mais l'« Autre absolument autre », en tant que tel est nécessairement incompréhensible et il se tait¹⁴⁶. C'est donc toujours à la raison humaine que, de fait, revient le dernier mot en Utopie où, nous l'avons dit, c'est l'autre humain, *Autrui*, qui est finalement la référence décisive et constamment pratique de l'autre cité, cité de l'ailleurs, parfaitement intégrée, et par cela toujours ouverte. La tolérance religieuse utopique exprime cela complètement.

Plus généralement et pour finir, si l'on peut en rester à l'idée que l'utopie n'est pas un concept, comme nous l'indiquions pour commencer, il faut pourtant bien admettre qu'elle témoigne d'exigences philosophiques fortes, dont nous avons essayé de donner ici un petit aperçu, à la lumière (ou contre-lumière) de la référence platonicienne. Et

¹⁴⁵ : On sait que trois tels mythes clôturent ainsi le *Gorgias*, le *Phédon* et la *République*. On peut y ajouter le mythe de l'attelage ailé du *Phèdre*, et des textes sur ce thème dans l'*Apologie de Socrate* et le *Phédon*.

¹⁴⁶ : La raison conduit les Utopiens à admettre « l'existence d'une divinité unique, inconnaissable, éternelle, infinie, diffuse à travers tout cet univers par sa puissance et non par sa masse, dont la nature échappe à toute explication parce qu'elle dépasse les capacités de compréhension de l'esprit humain » (*L'Utopie*, p. 590 ; G.F., p. 213). Et ce n'est qu'à défaut d'indications divines contraires qu'ils se sentent légitimés à reconnaître leur communauté politique comme la plus heureuse de toutes (p. 618 ; G.F., p. 228). Cela vaut d'ailleurs aussi pour leur religion elle-même, qui n'est « la plus conforme à la vérité », que sous réserve qu'il n'y ait pas, dans la variété des religions de l'Ancien Monde, « quelque chose qui réjouisse [les] impénétrables desseins [de Dieu] » (*ibid.*).

la moins forte n'est sans doute pas qu'en dehors du souci de la Terre et des hommes réels il n'est pas d'usage vrai de la raison.