

La temporalisation de l'utopie vers la fin du XVIIIe siècle: en quoi cela change-t-il notre compréhension de l'imaginaire social?

Elzbieta Lubelska

Résumé: Après avoir présenté la conception spécifique de l'idéologie et de l'utopie qui apparaît chez Ricoeur en tant que catégories anthropologiques, je passe aux difficultés liées à la compréhension du concept ricœurien d'utopie. En différenciant les utopies "pratiques" de celles "littéraires," Ricoeur introduit entre elles également une hiérarchie, puisque les utopies présentées comme irréalisables constituent pour lui une distorsion de la fonction de l'utopie. Or, afin qu'une utopie puisse être conçue comme réalisable déjà au moment de sa rédaction, une nouvelle conception de l'histoire est nécessaire, qui n'apparaît que dans la seconde moitié du 18^{ième} siècle. Une dimension historique doit donc être incluse dans la conception anthropologique de l'utopie. Finalement, en évoquant les catégories méta-historiques de Reinhart Koselleck, horizon d'attente et champ d'expérience, j'amorce une interprétation de la domination du genre littéraire de l'anti-utopie sur l'utopie au 20^{ième} siècle.

Mots-clés: utopie, histoire des concepts, modernité

Abstract: Having presented the specific conception of ideology and utopia that assume in Ricoeur's lectures the shape of anthropological categories, I turn to the difficulties with the understanding of the concept of utopia. By differentiating between "practical" and "literary" utopias, Ricoeur also introduces a hierarchy between them, since utopias that appear as unfeasible constitute for him a distortion of the function of utopia. However, in order for a utopia to be conceived as feasible from the start, a new conception of history is necessary, which only appears in the second half of the 18th century. A historical dimension must therefore be included in this anthropological conception of utopia. Finally, by evoking Reinhart Koselleck's meta-historical categories, horizon of expectation and space of experience, I initiate an interpretation of domination of the literary genre of anti-utopia over utopia in the 20th century.

Keywords: utopia, history of concepts, and modernity

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 9, No 1 (2018), pp. 42-54

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2018.428

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

La temporalisation de l'utopie vers la fin du XVIIIe siècle: en quoi cela change-t-il notre compréhension de l'imaginaire social?

Elzbieta Lubelska

L'imaginaire social et son fonctionnement constituent peut-être le sujet le plus difficile de l'historiographie. Les mécanismes des évolutions de cet imaginaire, comme l'apparition de nouvelles idées qui deviennent collectivement partagées et transforment le monde humain, sont singulièrement difficiles à cerner. En lisant les lettres de Sénèque ou les *Pensées* de Marc Aurèle, nous avons l'impression de comprendre leurs sentiments et inquiétudes, l'impression de partager la même nature humaine. Et pourtant, le monde dans lequel nous vivons a changé diamétralement, le développement technologique n'en étant qu'une manifestation extérieure. Nous nous targuons de vivre dans une époque où l'esclavage a été aboli, les droits de l'homme sont reconnus ainsi que le droit des citoyens à choisir leurs représentants et le droit de l'individu à choisir son projet de vie, indépendamment des conditions de sa naissance. Il est plus facile de suivre le déroulement que les causes des processus qui ont mené à ces acquis. L'histoire regorge de personnages de leaders et de martyrs, mais il est clair qu'afin que les individus puissent exercer une influence réelle, leurs revendications doivent pouvoir être comprises et partagées. Surtout, leur idée de la réalité historique doit supposer la possibilité d'engendrer le changement.

Les leçons de Paul Ricœur sur l'idéologie et l'utopie contribuent à une meilleure compréhension de ces processus. Ces deux aspects des représentations sociales qui assument dans son œuvre le rang de catégories fondamentales, sont conçus comme la forme collective des deux fonctions de l'imagination décrites par Kant: reproductrice et productrice. Ce sont donc deux versants de l'imagination collective, permettant aux sociétés humaines de se concevoir elles-mêmes, de prendre conscience de leur position dans l'histoire: de se construire un passé, ainsi qu'un futur. Ceci est un grand attrait des conférences de Paul Ricœur sur ce sujet, car à la différence des travaux historiques, littéraires et sociologiques qui existent sur l'idéologie et l'utopie, ces concepts acquièrent ici une dimension philosophique, et deviennent des constantes anthropologiques. Ricœur compare l'expérience sociale à l'expérience sensorielle: dans la mesure où l'homme est confronté à un flux illimité de stimuli, son appréhension de la réalité physique comme celle de la réalité sociale doit être organisée par des catégories qui structurent son expérience. Et comme nous arrivons au monde toujours dans une communauté, par l'acquisition du langage nous assimilons aussi les éléments d'idéologie et d'utopie qui nous permettent de compléter notre image du monde dans son aspect social: l'identité de la communauté, du pouvoir en place et de sa légitimité, ainsi que des objectifs et des espoirs de cette communauté pour le futur. C'est là que réside la principale différence entre l'approche de Ricœur et celle de Karl Mannheim, dont la sociologie du savoir a été un guide dans la réflexion sur le sujet. Pour Mannheim, l'idéologie comme l'utopie constituent une représentation fautive de la réalité qui expire progressivement pour être remplacée par les connaissances sociologiques, au fur et à mesure de la croissance de la conscience des intérêts des classes et des règles fondant les relations sociales. Pour Ricœur, par contre, ces catégories sont plus universelles et leur fonction primaire n'est pas négative, elle correspond à l'équipement conceptuel indispensable à chaque être vivant

en société. Ces catégories sont aussi des outils permettant de déceler la créativité humaine au niveau social. Dans un entretien paru dans la revue *Esprit* en 1981, Paul Ricœur déclare: “malgré les apparences, mon unique problème depuis que j'ai commencé à réfléchir, c'est la créativité” et il ajoute que ses travaux sur l'idéologie et l'utopie se trouvent au centre de cette préoccupation.¹ L'utopie et l'idéologie traduisent ainsi conceptuellement la condition de possibilité des changements sociaux.

En ne perdant pas de vue le fait que les deux aspects de l'imaginaire social traités par Ricœur sont indissociablement liés, je m'occuperai dans le présent article du concept d'utopie. Celui-ci n'a pas reçu autant d'attention de la part de l'auteur que l'idéologie et l'on trouve également dans ses conférences ainsi que dans ses œuvres ultérieures, la preuve d'une certaine perplexité de l'auteur vis-à-vis de son concept. D'un côté, dans un passage de *L'idéologie et l'utopie* consacré à la théorie de Mannheim, Ricœur souligne le fait que l'utopie “est fondamentalement réalisable [...] elle ébranle l'ordre établi. Une utopie est ainsi toujours en voie de réalisation.”² Mais d'un autre côté, dans la première et dans la dernière leçon, il fait clairement la différence entre les utopies qui offrent une alternative au pouvoir en place ou qui explorent le possible et celles qui sont totalement irréalisables,³ assumant par conséquent une fonction “quasi pathologique.”

Un autre signe de l'ambiguïté du concept d'utopie chez Ricœur est le fait qu'il hésite à l'utiliser dans ses œuvres ultérieures pour désigner le côté créatif de l'imaginaire social. Dans *Temps et récit*, dans un des derniers chapitres du troisième volume, consacré à la conscience historique, le terme est premièrement utilisé en note, dans une signification pouvant être lue comme cohérente avec la conception présentée dans les conférences sur l'idéologie et l'utopie, présentées pour la première fois dix ans auparavant: “c'est du futur projeté et voulu, écrit Ricœur, que naissent les véritables eschatologies: elles s'appellent utopies.” (306, n. 1)⁴ Celles-ci dessinaient donc l'horizon d'attente. Plus loin, lorsque Ricœur développe l'idée selon laquelle on observerait un écart croissant entre le champ d'expérience et l'horizon d'attente, l'utopie est cette fois évoquée dans une acception clairement négative comme une expression de la créativité humaine qui ne permet pas le rapprochement nouveau de l'expérience et de l'attente. Dans ce contexte, le philosophe affirme également qu'il faudrait “résister à la séduction d'attentes purement *utopiques*.”⁵ L'utopie devient même la figuration de l'état de l'imaginaire collectif qu'il convient d'éviter, lorsque précisément la tension entre l'expérience et l'attente devient schisme.⁶ En d'autres termes, tout se passe comme si désormais l'action responsable pouvait se caractériser seulement par des ambitions restreintes, avec un plan clairement délimité et modeste—ce qui implique une conception du changement social difficilement compatible avec l'utopie.

Je suppose que ce qui constituait pour Ricœur un empêchement et ne lui permettait pas de continuer à penser l'utopie de la manière esquissée dans les conférences de Chicago, c'était peut-être sa désapprobation des utopies “littéraires” dans leur caractère de fuite de la réalité. Comme si les visions d'un Campanella ou d'un Bacon empêchaient l'énergie créatrice des sociétés de s'épanouir. Il semblerait que Ricœur considère seulement les projets réalistes comme utiles pour la communauté. En réfléchissant sur l'évolution de sa pensée, on peut observer, également, un changement de perspective: en 1975, il estimait que l'époque avait besoin d'utopies, d'un éloignement de l'horizon d'attente de l'espace d'expérience. Dix ans plus tard, c'est plutôt le

contraire: il se soucie de l'éloignement excessif de l'horizon d'attente, qui pourrait même arrêter le cours de l'histoire.

Dans la suite de cet article, je voudrais évoquer deux points importants qui contestent le préjugé de Ricœur contre les utopies "littéraires" ainsi que l'utilité de sa distinction entre les utopies "pratiques" et les "rêveries." Premièrement, l'histoire démontre que les idées vraiment nouvelles ont besoin de temps pour se répandre. Ce qui à un moment donné ne semble être qu'une fuite de la réalité, peut devenir réel quelques siècles plus tard. Il est donc incorrect de supposer qu'une idée de changement social qui ne contiendrait pas de plan d'action soit inutile. Sans l'introduction de cette idée et sa divulgation, une modification donnée des relations sociales n'aurait pas la possibilité d'être effectuée. Nous le verrons entre autres en prenant pour exemple les utilisations changeantes du terme "utopie" dans un contexte polémique ainsi que les aventures de la représentation platonicienne de la cité parfaite et de son idée de la communauté des biens.

Deuxièmement, en tenant compte des recherches historiques et surtout des travaux de Reinhart Koselleck sur la modernité, auxquels Ricœur se référait souvent, il faut bien remarquer qu'une utopie radicale qui contiendrait un plan convaincant de réalisation des changements postulés ne pouvait apparaître avant le 18^{ème} siècle. Je rappellerai donc les conclusions de Koselleck concernant les changements dans la conception de l'histoire dans les années 1750-1850, qui ont rendu possible la planification temporelle des réformes sociales d'envergure. L'exemple du théologien de la révolution paysanne en Allemagne du début du 16^{ème} siècle, Thomas Müntzer, évoqué par Karl Mannheim et par Paul Ricœur comme le premier utopiste moderne, semble contredire cette thèse. En me référant aux textes de Müntzer et aux travaux historiques j'indiquerai pourquoi il n'est pas correct, à mon avis, de parler à ce sujet "d'utopie pratique" dans le sens que voulait lui attribuer Ricœur. L'effet utopique exercé par le théologien d'Allstedt étant dû d'un côté à l'identification de ses revendications aux idées politiques attribuées à Platon et, de l'autre côté, au rôle qui lui a été attribué dans l'historiographie marxiste: c'est donc aussi un exemple significatif de l'affinité de l'idéologie et de l'utopie.

Quand ces deux difficultés internes seront écartées, le concept d'utopie pourra à nouveau et de manière fructueuse servir comme outil intellectuel dans la réflexion sur la créativité de l'imaginaire social.

L'avant-dernière partie consiste en un dialogue avec Ricœur au sujet des changements modernes dans la conception de l'histoire ainsi qu'une tentative d'explication des raisons pour lesquelles, même si Ricœur adopte dans *Temps et récit* les catégories méta-historiques de Koselleck, il n'est pas convaincu par la conception de ce dernier concernant le nouveau temps historique. Il me semble que ce "demi-consensus" a dû jouer un rôle dans les difficultés que présente la conception ricœurienne de l'utopie.

Finalement, sur les traces de Ricœur qui, dans la dernière conférence de *L'idéologie et l'utopie* se posait la question du statut contemporain de l'utopie, je proposerai une interprétation du phénomène qui est pour moi le plus frappant en ce qui concerne l'utopie contemporaine: au 20^{ème} siècle, les anti-utopies l'emportent décidément sur les utopies. À mon sens, une tentative de description de ce fait avec les catégories de Koselleck permet d'y voir plus clair.

1. L'utopie comme imagination sociale créatrice

En considérant l'idéologie et l'utopie telles que les présente Ricœur dans ses conférences, on ne peut pas les considérer comme se limitant à des œuvres concrètes. Il n'est pas possible non plus de se borner aux conceptions apparues après la formation des termes qui les désignent: "utopie" (1516) et "idéologie" (1796.) En réalité, si l'on se tient aux définitions de base de Ricœur, on s'attendrait à pouvoir en déceler les traits dans chaque texte contenant une représentation de la société—qu'il s'agisse d'un préambule à des lois, d'une chanson populaire, ou de textes remontant très loin dans le passé, car les expressions extérieures de l'imaginaire social ne sont sans doute pas beaucoup plus jeunes que les communautés elles-mêmes.

Recentrons, à présent, la discussion sur les utopies et évoquons les définitions les plus parlantes de Ricœur. Ce dernier utilise tout d'abord un terme provenant de la phénoménologie de Husserl et caractérise les utopies comme des "variations imaginatives sur le pouvoir."⁷ Elles constitueraient donc autant de facettes de l'idée du pouvoir dans ses différentes manifestations qui organisent la vie de la société. Selon lui, sans les idées utopiques, il n'y aurait pas non plus de changement dans l'histoire humaine. Comme il le précise en utilisant cette fois les catégories méta-historiques de Reinhart Koselleck: ce sont justement ces idées qui ne permettent pas à "l'horizon d'attente de fusionner avec le champ de l'expérience."⁸

Avant de présenter plus en détails la relation de Ricœur à la théorie de Koselleck, je me contenterai ici de rappeler rapidement la signification de ces deux catégories. L'horizon d'attente et le champ d'expérience sont des catégories qu'utilise Koselleck afin de se référer au domaine flou des représentations collectives. L'horizon d'attente correspond à tous les modes de la présence du futur dans l'esprit, tandis que le champ d'expérience correspond à tous les modes de la présence du passé dans l'esprit.⁹ Que signifie alors l'idée selon laquelle l'horizon d'attente fusionnerait avec le champ d'expérience? Cela ne signifierait pas nécessairement que, dans l'esprit, le futur serait identique au présent, mais plutôt que le futur serait la continuation et la prolongation de tendances à long terme comprises dans le présent. Pour Ricœur, si l'utopie est au contraire conçue comme l'écart qui ne permet pas à l'horizon d'attente et au champ d'expérience de fusionner, c'est qu'elle s'oppose à ce qui est de l'ordre de la prévision ou du pronostic. Il me semble qu'il est très utile d'opposer l'utopie à la prévision, car ce qu'empêche l'utopie, c'est précisément que l'imagination du futur soit dominée par la prévision. On peut risquer l'hypothèse que le pronostic est un outil de l'idéologie, car il projette sur le futur l'état actuel des choses, en renforçant le pouvoir en place. L'utopie, de son côté, au lieu de tirer les conséquences des tendances actuelles, introduit pour le futur des éléments nouveaux qui mettent en cause l'ordre existant.

Chaque utopie est un "non-lieu" qui permet à la pensée d'acquérir une distance par rapport à l'ordre social existant. Cependant—et comme nous reviendrons dans notre troisième partie—le pas qui nous conduit de l'introduction d'une idée nouvelle au plan de sa réalisation était extrêmement difficile à franchir avant la deuxième moitié du 18^{ième} siècle. Dans cette perspective, ce qui est alors problématique dans la définition ricœurienne de l'utopie, c'est le fait que prévale tantôt une conception de l'utopie comme expression de la créativité humaine dans le domaine social, et tantôt une conception critique de l'utopie, dans sa fonction de dangereuse

échappatoire. C'est, en d'autres termes, la question de savoir comment différencier la fonction positive de l'utopie de sa fonction négative.

Il est vrai que, dans la mesure où Ricœur n'entre pas dans les détails et où il ne donne pas beaucoup d'exemples (on peut penser au moins à l'opposition de Thomas More et de Thomas Müntzer lorsqu'il parle de l'utopie chez Mannheim,) il est difficile de comprendre comment, selon lui, on pourrait tracer une limite entre ce qui est encore faisable et ce qui est déjà folie. La qualification d'une utopie "littéraire," comme celle, originelle, de Thomas More, comme dangereuse échappatoire, occulte cependant le fait que les idées vraiment nouvelles ont besoin de temps pour devenir matures, pour saisir les esprits. Ce qui est sûr, c'est que les utopies "littéraires" aussi—et je dirais même: surtout elles—élargissent l'horizon d'attente de la société.

Comment juger par exemple de *La République* de Platon? La cité idéale platonicienne—qui est perçue comme la toute première utopie en Europe même si elle n'est pas présentée par Socrate comme existante—, doit-elle être conçue comme une utopie littéraire ou pratique? Pour Emmanuel Kant, qui mentionne *La République* de Platon dans la deuxième partie de la *Critique de la raison pure*, en traitant des idées de la raison, cette utopie n'est pas réalisable, c'est un concept limite qui se réfère à une "perfection imaginaire" que l'humanité ne pourra jamais atteindre. Ce n'est pas pour autant une raison "de la rejeter comme inutile, sous ce très misérable et pernicieux prétexte qu'elle est impraticable,"¹⁰ bien au contraire: elle peut guider notre action. On pourrait peut-être avancer l'hypothèse que, pour Ricœur, l'utopie au sens péjoratif serait une utopie tellement éloignée de la société actuelle, ou de l'idéologie dans sa fonction d'intégration, qu'elle ne pourrait aucunement servir d'idée régulatrice. Mais ce serait alors une autre question de savoir si une telle utopie existe, car le seul fait de transmettre une idée dans un langage rend celle-ci potentiellement maniable.

Considérons à ce sujet une anecdote sur Platon que l'on trouve chez Diogène Laërce et que celui-ci a puisée dans l'œuvre de l'historienne romaine Pamphila.¹¹ Il raconte en effet que quand les habitants de l'Arcadie et de Thèbes voulurent bâtir une nouvelle cité, Megalopolis, ils demandèrent à Platon d'en établir les lois. Platon posa comme condition que, dans cette cité, règne la communauté des biens (*ison êkhein*,) mais comme cette condition fût rejetée, il refusa de s'associer à ce projet. Indépendamment de la question de la véracité de cette anecdote, qui n'a ici aucune importance, le récit montre que, dans la tradition, les Grecs pouvaient imaginer que l'on eût l'idée de mettre les lois de *La République* de Platon en pratique. Même si le texte de Platon ne peut être conçu comme une utopie réalisable au sens moderne—dans la mesure où il ne constitue pas de plan d'action, n'inclut pas d'étapes intermédiaires et n'est pas tourné vers l'avenir—, il a quand même exercé une grande influence sur les idées collectives.

Ce qui est également intéressant dans cette anecdote, c'est que la tradition opère une sélection et met en évidence ce qui est nouveau. Le communisme en effet ne concernait qu'une partie de la cité idéale, il ne régnait qu'entre la classe des gardiens, mais il a néanmoins été associé avec le nom de Platon. Il en sera de même avec Thomas Müntzer: l'idée de la communauté des biens a aussi été liée à son nom, par l'intermédiaire de Platon, ce que nous verrons dans notre deuxième partie.

Le fait que les œuvres qui semblaient d'abord trop éloignées de la réalité pour pouvoir être réalisées deviennent graduellement plus accessibles, se reflète dans l'usage polémique du terme "utopie," et traduit ainsi les modifications des représentations collectives à ce sujet. Cela

démontre aussi que, plus on se rapproche de l'époque contemporaine, plus les changements sociaux radicaux sont plausibles.

Ainsi, dès le 17^{ième} siècle, le terme "utopie" est utilisé dans la rhétorique du combat politique: il équivaut quasiment à une injure¹² et indique une faiblesse et un défaut de l'œuvre concernée. Il est donc remarquable que le mot forgé par Thomas More a très rapidement revêtu un aspect péjoratif qui rejoint ce que Ricœur considère comme la fonction négative de l'utopie—à savoir, le caractère irréalisable d'une théorie sociale qui se rapproche du rêve ou de la folie. Dès le moment où l'on dispose de dictionnaire, comme le *Dictionnaire de Trévoux* de 1771, on peut s'assurer explicitement de cette signification; mais pour les époques antérieures, il faut chercher des indications indirectes. Koselleck analyse par exemple les pamphlets politiques de la période de la guerre civile en Angleterre au 17^{ième} siècle, où les deux parties s'imputaient mutuellement la chute dans l'utopie et la répétition de l'Atlantide.¹³ Thomas Hobbes réfléchit - dans la deuxième partie du *Léviathan*—à la question de savoir comment éviter que son projet soit considéré comme aussi inutile que *La République* de Platon.¹⁴ Et nous verrons dans la quatrième partie de notre réflexion que la considération croissante du caractère réalisable des utopies a favorisé, au 20^{ième} siècle, la domination du nouveau genre littéraire de l'anti-utopie sur le genre traditionnel de l'utopie.

Il faudrait en ce sens donner raison à Ernst Bloch qui affirme dans *Le Principe espérance* que "depuis Marx, le caractère abstrait des utopies a été surmonté,"¹⁵ si l'on considère le changement de la signification du terme utopie dans son usage polémique en référence aux socialistes du 19^{ième} siècle. Comme le relève Koselleck, un moyen fréquent de les critiquer consistait à les qualifier "d'utopistes," en soulignant en même temps que les conséquences de la réalisation de leurs idées seraient déplorables pour la société.¹⁶

2. Thomas Müntzer, théologien de la révolution et héros du marxisme

En considérant Thomas Müntzer comme auteur d'une utopie "pratique," on se heurte tout de suite à un problème majeur: s'il s'agit d'une utopie, en effet, il faut en même temps concéder qu'il s'agit d'une utopie sans contenu. On ne trouve en effet, ni dans ses prédications, ni dans ses sermons ou ses manifestes, ni dans ses lettres, la moindre description d'un Etat parfait ou d'un ordre social nouveau. Et la raison en est claire: en tant que bon millénariste, il ne s'intéressait pas à l'ordre social, puisque celui-ci était voué à une disparition rapide, à laquelle le théologien n'entendait que contribuer. Dieu seul était responsable de l'établissement des lois de son futur royaume sur terre. Voici un extrait caractéristique du style de Müntzer, dans les passages où il évoque le futur:

"Après cet embrasement furieux, l'Antéchrist en personne régnera, le vrai contraire du Christ, lequel donnera peu après à ses Elus le royaume de ce monde pour les siècles des siècles."¹⁷

La tâche des serviteurs de Dieu se limitait à y conduire le plus grand nombre possible d'âmes repenties.

Les mérites du pasteur d'Allstedt dans ce domaine sont considérables. Il a été parmi les premiers à célébrer la messe en allemand plutôt qu'en latin, dans le souci de rendre le message divin compréhensible au peuple. En estimant que "Le peuple vit sans véritables pasteurs, car on ne lui prêche jamais l'expérience de la foi,"¹⁸ il voulait rendre Dieu plus proche de l'homme et se désolait dans ses écrits que la foi des gens soit trop abstraite. En ce sens, c'était un mystique croyant en la communication directe entre Dieu et ses adeptes (un des principaux points de discorde avec Luther, plus modéré.) Sa préoccupation première était de restituer le lien avec le divin et ses adversaires principaux étaient tous ceux qui, à ses yeux, y posaient des obstacles: il incitait à chasser "les malfaiteurs qui nous détournent de Dieu."¹⁹

La vision de Müntzer, dans laquelle on ne trouve aucune description d'un ordre social, ne constitue donc pas une exploration du champ du possible dans des domaines tels que le pouvoir, la famille, la propriété, etc. Elle met en question non seulement un ordre social concret mais la société comme telle. Telle est la raison pour laquelle Mannheim lie cette vision à Bakounine et au mouvement anarchiste et considère également que le chiliarisme de Müntzer constitue le premier pas du processus menant à la conscience de soi du prolétariat et le commencement de la politique dans l'acception moderne du terme.²⁰

Or, la vision de Müntzer peut-elle remplir les définitions de l'utopie de Ricœur? Empêche-t-elle l'horizon d'attente de fusionner avec l'espace d'expérience? Je ne pense pas, car le pasteur d'Allstedt n'apportait pas d'idées sociales nouvelles. À mon sens, il est même difficile de considérer cette vision comme un "non-lieu" — lequel permettrait de gagner de la distance envers l'ordre social existant, le royaume de Dieu étant trop abstrait pour offrir une alternative tangible. Ce que propose Müntzer, n'est pas un espace où on peut s'imaginer vivre, mais un abysse qui requiert une décision héroïque de la foi.

Comment se fait-il que Müntzer se soit trouvé au rang des utopistes des temps modernes, que son nom ouvre la liste des formes de mentalité utopique chez Mannheim? D'un côté, on peut considérer que cette affiliation à l'utopie résulte de son réel engagement dans la guerre des paysans allemands des années 1524-1525. Müntzer soutenait les paysans, organisait leurs bandes près de Mülhausen et Allstedt, leur conférait la légitimation religieuse dont ils avaient clairement besoin. Finalement, il a participé à la bataille de Frankenhausen, a été capturé et exécuté. L'énergie de la persuasion qu'il puisait dans sa foi et le sentiment d'urgence lié à sa tâche ont sûrement contribué à l'ardeur des rebelles ("Prenez l'initiative et livrez le combat! Il est plus que temps!,"²¹ exhorte-t-il dans ses lettres); et, ajoutera l'historien Peter Blickle, au nombre final des victimes (100 000 tués parmi 300 000 paysans rebellés.)²²

De l'autre côté, l'image de Müntzer-héros et martyr de la révolution paysanne est une création de l'historiographie marxiste, en commençant par Friedrich Engels et sa *Guerre des paysans en Allemagne* de 1850, en passant par Ernst Bloch avec *Thomas Müntzer, théologien de la révolution* et Georg Lukacs dans *L'Histoire et conscience de classe*. Que disent-ils sur le contenu de l'utopie présumée de Müntzer? Ernst Bloch le résume parfaitement, quand il affirme que malgré les propos peu révolutionnaires de Platon, *La République* de celui-ci s'est imposée comme un écrit socialiste, voir communiste:

“Ainsi Thomas Müntzer, théologien de la révolution paysanne allemande, cite aussi l'utopie de Platon dans le sens d'*Omnia sint communia*, et non dans le sens de *Suum cuique*. C'est un malentendu productif.”²³

La phrase “*Omnia sint communia*” a été imputée à Müntzer dans le protocole de son interrogatoire sous torture après son arrestation.²⁴ On ne trouvera par contre aucune trace de Platon dans ses écrits.

Le destin du personnage de Müntzer est donc un excellent exemple de l'entrelacement entre l'idéologie et l'utopie dans l'imaginaire social: les écrivains marxistes qui forgeaient une nouvelle identité de groupe avaient besoin d'une utopie passée à l'aide de laquelle ils créaient une idéologie (dans le sens neutre, identitaire) et avec laquelle ils nourrissaient ensuite leur propre utopie.

La rébellion paysanne en Allemagne était sans doute orientée par une utopie. Pour savoir ce qui l'a provoquée, et au nom de quelles valeurs et quels changements elle a été menée, il est utile de se référer à un document unique en son genre: les Douze Articles de Memmingen, dans lesquels les représentants des paysans rebelles ont formulé leurs revendications, le 20 mars 1525. Ils demandent en effet d'être traités comme des êtres humains, demandent l'abolition du sevrage, la diminution des corvées, la possibilité de choisir le pasteur de la paroisse, le droit à ramasser du bois dans les forêts et prendre le gibier (“Puisque le Seigneur Dieu a donné aux hommes le pouvoir sur tous les animaux.”)²⁵ En examinant les Douze Articles, il est possible de constater que même si les paysans osent formuler des revendications, ils ne croient pas dans la possibilité de changer l'ordre social. Une utopie les guide, mais c'est une utopie pré-moderne. Même si le sort des paysans s'améliorera, les seigneurs resteront des seigneurs, aussi longtemps que Dieu le voudra.

Le douzième article fonde tous les autres sur la Bible et formule la disposition à retirer tout article non compatible avec l'Écriture si cette incompatibilité est prouvée par un des théologiens dont la liste est fournie, avec Luther en tête et sans mentionner Müntzer.

3. La temporalisation de l'histoire selon Reinhart Koselleck

Paul Ricœur déclare que c'est la diversité du contenu des utopies qui l'a amené à définir leur unité par une autre voie: celle de leur fonction de subversion qui consiste à proposer un ordre social différent. L'utopie est toujours innovatrice—que cette innovation prenne la forme d'une utopie “pratique” ou d'une utopie littéraire. Mais comme le philosophe estime que les utopies qui contiennent un plan d'action sont plus utiles pour la société, il préfère se pencher dans ses conférences sur celles de Saint-Simon et de Fourier. En fait, ces deux auteurs cherchaient activement à réaliser leurs idées et Fourier a même en partie réussi, puisque des phalanstères selon son projet ont été bâtis encore de son vivant.²⁶ Ce n'est pas un hasard si ces deux utopies datent du début du 19^{ème} siècle.

Depuis l'antiquité jusqu'aux temps modernes on ne distingue que très peu de types de régimes politiques: Montesquieu encore en 1748 ne cite que trois types de gouvernement: la république (qui se décline en aristocratie ou en démocratie,) la monarchie et le despotisme. Les anciens s'imaginaient souvent les types de gouvernement qui changent successivement dans

différentes phases de développement des états: ces types sont toujours les mêmes et reviennent périodiquement. C'est la théorie cyclique de la succession des régimes politiques, qui a été la plus développée par Polybe au 2^{ème} siècle avant notre ère. Même si on se représente, à l'instar de Ricœur, l'utopie comme variation imaginative sur l'idée du pouvoir, jusqu'au 18^{ème} siècle il n'était pas facile d'y introduire quelque chose de vraiment nouveau.

Le pronostic était une manière communément utilisée, depuis le Moyen Âge jusqu'à l'époque des Lumières, pour se rapporter au futur. Comme l'écrit Reinhart Koselleck, jusqu'au début du 18^{ème} siècle: "Le futur était prévisible, car le nombre des forces actives politiquement était limité au nombre des monarques."²⁷ Chaque souverain disposait d'un potentiel que l'on pouvait évaluer et la plupart des guerres en Europe étaient des guerres de succession. Mais le 18^{ème} siècle est aussi le siècle où le passé a cessé d'être un bon indicateur pour le futur, surtout après la Révolution Française. L'histoire ne pouvait plus conserver sa fonction de *magistra vitae* (maîtresse de vie) qu'elle tenait depuis l'antiquité. L'historien allemand Karl Ludwig Woltmann écrit en 1799: "la Révolution Française se moque de toute science de l'histoire."²⁸ Et, en effet, la Révolution signifie dans ce cas une rupture et non un retour périodique, qui était la signification dominante du terme jusqu'à la première moitié du 18^{ème} siècle. Dans la période de la naissance de la modernité, 1750-1850, celle que Reinhart Koselleck appelle la *Sattelzeit*, la période du col de montagne (parce qu'on est déjà sorti de l'époque précédente mais on ne voit pas encore ce qui vient après,) toutes les catégories principales du langage politique et social subissent un changement, et cela concerne aussi la catégorie de l'utopie. En résumant les changements qu'il a étudiés, Koselleck énumère leurs quatre directions: les concepts deviennent politisés, démocratisés, idéologisés et temporalisés.

Je n'exposerai pas en détails la théorie de Koselleck et m'en tiendrai ici à l'essentiel, à savoir la temporalisation de l'histoire dont témoignent les concepts. Ce qui est décisif dans la temporalisation, c'est la possibilité de distinguer sa propre époque des époques précédentes et futures. L'histoire à caractère linéaire n'est pas répétitive et même si l'on peut relever certains modèles qui se répètent, le fait qu'ils se répètent à un moment différent de l'histoire, les rend uniques. Cette ouverture de l'horizon d'attente rend finalement possibles les projets de changement social: en n'étant pas lié par la conviction que les régimes politiques restent essentiellement les mêmes et reviennent périodiquement, le législateur potentiel était libre dans ses projets. En sachant que les époques futures seront différentes de la présente, l'utopiste pouvait leur attribuer des ordres sociaux totalement nouveaux. La différence de décor de l'utopie d'un Thomas More et de celle d'un Louis-Sébastien Mercier (auteur de la première utopie qui ne se déroulait pas dans un "non-lieu" mais dans un Paris futur, en *L'An 2440*) ne peut paraître marginale que pour une personne vivant à l'époque contemporaine et habituée à la différence d'ordre historique entre le présent et les autres temps; mais ce ne serait pas le cas pour un regard pré-moderne, aux yeux duquel l'histoire, pleine d'"exemple," n'est qu'une répétition de récits et de personnages.

Si l'on se tourne, à présent, vers la discussion que Ricœur a entamé avec Koselleck dans le chapitre qu'il lui a consacré dans *Temps et récit*, on découvre que la temporalisation de l'histoire apparaît parmi les trois *topoi* liés, selon Ricœur, à l'époque des Lumières, à côté de l'accélération du temps et de la disponibilité de l'histoire. L'auteur de *L'idéologie et l'utopie* tente de défendre l'idée du "déclin" de ces trois *topoi* en la fin du 20^{ème} siècle, tout en affirmant que même

si les *topoi* sont révolus, les catégories d'horizon d'attente et de champ d'expérience restent universelles.²⁹ Il me semble cependant que, bien que les arguments empruntés à Horkheimer et Adorno et dirigés contre l'idée du progrès (le siècle des Lumières étant démasqué dans son instrumentalisme de la raison) soient valables, cela ne permet pas encore de rejeter les *topoi* en tant que passés. Le siècle des Lumières a engendré l'idée du progrès et, simultanément, l'idée du caractère unique des époques historiques. Mais même si l'idée du progrès est aujourd'hui obsolète, ceux que Ricœur appelle les trois *topoi*, la temporalisation, l'accélération et la disponibilité de l'histoire ne me semblent pas prêts de disparaître.

La temporalisation est ce qui a permis le développement de la science historique: celle-ci explore le passé en tant que différent du présent. Le changement moderne dans le traitement de ce qui représente un "monument historique" constitue un exemple de la manière dont la temporalisation a changé notre rapport au passé. Pour Ricœur, la disponibilité de l'histoire semble le plus fragile des trois *topoi*.³⁰ Cependant, là encore, même si l'on ne peut contester l'idée selon laquelle l'homme se trouve non seulement libéré mais aussi limité et opprimé par les conditions historiques, il n'est pas possible de nier que le futur reste aujourd'hui ouvert à des projets de plus en plus ambitieux: du revenu universel, en passant par la création de l'intelligence artificielle, jusqu'à la conquête spatiale et l'acquisition de l'immortalité. À la différence des époques pré-modernes, ces idées sont aujourd'hui facilement concevables en tant que "projets" et c'est en cela que consiste à mon sens la disponibilité de l'histoire.

Le fait que Ricœur affirme que la temporalisation et la disponibilité de l'histoire ne soient plus actuelles, mais soient liées à une époque concrète et révolue, explique à mon avis pourquoi il pouvait s'attendre à ce qu'une utopie soit pratique, indépendamment de l'époque de sa création et pourquoi les utopies qui ne contenaient pas de "plan d'action" ne semblaient pas utiles au philosophe: si la disponibilité de l'histoire n'est qu'un *topoi* des Lumières, Ricœur devait concevoir le changement social comme une sorte de constante dans l'histoire des sociétés humaines, avec un pic de bouillonnement vers l'année 1800. Mais les changements s'accélérent toujours et ceci se reflète aussi dans les ambitions plus accentuées des utopistes modernes: il est possible de changer plus et plus rapidement.

Le fait de choisir un lieu existant pour y placer la société utopique marque un changement du statut de l'utopie. Ce qui est une nouveauté chez Mercier, devient banal dans les utopies de Saint-Simon et Fourier, analysées par Ricœur. Il faut à présent prendre en compte la possibilité que l'utopie se réalise, ce qui confère à l'auteur une responsabilité tout à fait différente et change aussi la perception du lecteur (qui devient plus vigilant.)

Conclusion: les utopies temporalisées "saturées de réalité."

Nous avons vu plus haut (partie 2) comment le terme "utopie" était utilisé dans les polémiques. Au 19^{ième} et au 20^{ième} siècle, il maintient cette fonction, mais une signification domine: on ne rejette pas les utopies en tant que projets parfaits mais malheureusement inatteignables, mais en tant que projets qui pourraient être réalisés à la lettre et transformer la vie en cauchemar. On peut citer ici un extrait du livre du philosophe russe Nicholas Berdiaeff, *Le Nouveau Moyen Âge. Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe (Novoe Srednevekov'e, 1924)*, qui a été placé en épigraphe par Aldous Huxley dans *Le meilleur des mondes*:

“Les utopies apparaissent comme bien plus réalisables qu'on ne le croyait autrefois. Et nous nous trouvons actuellement devant une question bien autrement angoissante: comment éviter leur réalisation définitive? [...] les utopies sont réalisables. La vie marche vers les utopies. Et peut-être un siècle nouveau commence-t-il, un siècle où les intellectuels et la classe cultivée rêveront aux moyens d'éviter les utopies et de retourner à une société non utopique moins “parfaite” et plus libre.”³¹

Comme on l'a vu, ce qui, selon Ricœur, est une distorsion de l'utopie, à savoir son caractère d'évasion, serait alors commun à toutes les utopies avant la modernité, ou en tout cas avant 1750. Ce n'est qu'en distinguant le temps présent du passé et du futur, et en prenant conscience de son efficacité historique que l'homme a pu concevoir l'utopie comme un projet. Comment différencier alors la fonction positive, créative de l'utopie de sa face négative, si ce n'est par son utilité? Je dirais que l'utopie a une influence négative quand elle renie l'expérience passée et l'identité préservée par l'idéologie. Ce serait donc tous les projets qui méconnaissent ce que l'expérience nous a déjà appris sur nous-mêmes. Heureusement, les anti-utopies sont là pour nous prévenir de ce danger.

Comme l'écrit Raymond Trousson dans son histoire des utopies, publiée en 1979 sous le titre *Voyages aux pays de nulle part*: au XXe siècle, c'est l'anti-utopie qui l'emporte et si le récit classique, présentant la cité parfaite, apparaît encore, c'est en tant qu'un curieux anachronisme.³² On peut alors se poser la question suivante: pourquoi l'utopie a-t-elle cédé la place à l'anti-utopie? Selon moi, c'est précisément parce que les utopies réalisées font à présent partie de notre champ d'expérience: l'abolition de la propriété privée, l'économie centralisée et l'égalité des classes, étaient des idées nouvelles et attrayantes pendant des centaines d'années tant que l'on ne les réalisait pas en pratique. En effet, l'horizon d'attente a pour particularité qu'il se déplace dès que nous nous en approchons: le futur n'est pas à notre portée, son statut ontologique est différent de celui du passé. C'est pourquoi il est aussi impossible de dire aujourd'hui lesquelles de nos nouvelles utopies (la recreation des espèces? la société sans travail? l'immortalité?) sont impossibles à réaliser. Le champ d'expérience, par contre, est “saturé de réalité” (*wirklichkeitsgesättigt*).³³ La mémoire des effets des réalisations passées en fait partie: pour ne donner ici qu'un exemple, la mise en pratique de la communauté des biens dans certains pays socialistes et la mémoire de ses conséquences font désormais partie de l'idéologie de la démocratie. Ce qui démontre que les deux catégories de l'utopie et de l'idéologie proposées par Ricœur sont toujours utiles pour démanteler la trame de l'imaginaire social.

- 1 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, p. 321-322 (cité en note 47 par G. H. Taylor.)
- 2 P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, trad. par Myriam Revault D'Allonnes et Joël Roman, Paris, Éd. Du Seuil, 1997, p. 359.
- 3 Ibid., p. 35-38, 406.
- 4 P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Éd. Du Seuil, 1985, p. 306, n. 1.
- 5 Ibid., p. 310, voir aussi p. 308.
- 6 " Avec l'utopie, la tension devient schisme," *ibid.*, p. 311.
- 7 P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éd. Du Seuil, 1986, p. 389.
- 8 Ibid., p. 391.
- 9 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, p. 349-375.
- 10 I. Kant, *Critique de la raison pure*, B372-3, in: *Œuvres philosophiques*, vol. I, Paris, Gallimard, 1980, p. 1028.
- 11 Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*, III, 23; Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, texte grec avec la traduction anglaise de R. H. Dicks, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1972, p. 296-299.
- 12 Voir "Utopie," *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 6, édit. R. Koselleck, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.
- 13 Voir "Utopie," *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 6, op. cit.
- 14 Ibid.
- 15 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959, p. 680.
- 16 Ibid., p. 766.
- 17 Thomas Müntzer, *Ecrits théologiques et politiques*, traduction, introduction et notes par Joël Lefebvre, Lyon, Presses Universitaires, 1982, p. 63.
- 18 Ibid., p. 61.
- 19 Ibid., p. 96.
- 20 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, trad. par Louis Wirth et Edward Shils, London, Routledge and Kegan Paul, 1954, p. 191.
- 21 Thomas Müntzer, *Ecrits théologiques et politiques*, op. cit., p. 159.
- 22 Peter Blickle, *Der Bauernkrieg. Die Revolution des Gemeinen Mannes*, München, C.H. Beck, 2002, p. 107.

- 23 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, op. cit., p. 566 (Ebenso zitiert Thomas Müntzer, der Theologe der deutschen Bauernrevolution, Platons Utopie, und zwar im Sinn des Omnia sint communia, nicht im Sinn des Suum cuique. Es ist das ein produktives Mißverständnis).
- 24 Voir l'introduction de Joël Lefebvre à Thomas Müntzer, *Ecrits théologiques et politiques*, op. cit., p. 9.
- 25 Peter Blickle, *Der Bauernkrieg*, op. cit., p. 22-23. Une traduction française des Douze Articles est disponible sur Wikipedia:
https://fr.wikipedia.org/wiki/Guerre_des_Paysans_allemands#Les_12_articles.
- 26 Voir entre autres L. Mumford, *The Story of Utopias*, New York, Viking, 1968, p. 122-123.
- 27 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, op. cit., p. 31.
- 28 „Die französische Revolution war für die Welt eine Erscheinung, welche aller historischen Weisheit Hohn zu sprechen schien“: *Geschichte und Politik. Eine Zeitschrift*, édit. K. L. Woltmann, 1, Berlin, 1800, p. 3. Cité par: R. Koselleck, „Geschichte“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 2, édit. R. Koselleck, C. Meier, Stuttgart, Klett-Cotta, 1975, p. 676.
- 29 P. Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 310.
- 30 Ibid., p. 309.
- 31 A. Huxley, *Le meilleur des mondes*, Paris, Plon, 2013, p. 8.
- 32 R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part*, cité par: B. Baczko, op. cit., p. 101.
- 33 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, op. cit., p. 357.