

Le Procès de l'Utopie

MARC ANGENOT

« *Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.* »

« *Tout ce qui était stable et établi se volatilise, tout ce qui était sacré se trouve profané et les humains sont enfin forcés de considérer d'un regard sobre leur position dans la vie et leurs relations mutuelles.* »

Manifest der kommunistischen Partei, Londres, 1848

9

*Le Procès
de l'Utopie*

Le 1er janvier de l'an 1800, Robert Owen ouvrait à New Lanark en Écosse une manufacture « humanitaire » où le vil argent allait être remplacé par des *Labour Notes*, des bons du travail ¹. Le 25 décembre 1991, Mikhaïl Gorbatchev entérinait la dissolution de l'URSS. Entre ces deux dates, entre cette nouvelle année et ce jour de Noël, deux siècles de Grandes espérances ont mobilisé des foules immenses sur les cinq continents. Elles ont animé un foisonnement de réflexions philosophiques et d'idéologies de masse autour d'*idées* apparues au Siècle des Lumières, au premier chef celle de *progrès* et celle de *révolution*, et autour d'un projet ou d'une promesse *utopiques*.

— Une vaste question découle du télescopage narratif que je viens d'esquisser. Cette question ne cesse de venir hanter la réflexion historique

1. Libellés « *One Hour* » et ses multiples, – une heure de travail quelconque valant n'importe quelle autre. Voir : Owen, Robert. *Courte exposition d'un système social rationnel*. Paris: Marc-Aurel, [1848]. et *Dialogue entre la France, le monde et Robert Owen, sur la nécessité d'un changement total dans nos systèmes d'éducation et de gouvernement*. Paris, Chaix, 1848.

et philosophique contemporaine. Ces doctrines des Grandes espérances, demande-t-on, par leur caractère *utopique* justement, par leur promesse de « changement à vue », de remède global à portée de main à tous les maux sociaux, par le déterminisme historique qui les étayait depuis les temps lointains des Saint-Simon, Fourier, Leroux, Colins et autres socialistes romantiques, par l'esprit de croyance aveugle et dénégatrice qu'elles ont inspiré, n'ont-elles pas à l'évidence joué un rôle, un rôle décisif et néfaste, dans le malheur des temps, ne débouchent-elles pas sur les horreurs d'un 20^{ème} siècle qui serait *passé à l'acte* en mettant sur pied, inspiré par leurs vains *blueprints* et leurs fallacieuses « lois de l'histoire », des *idéocraties* sanguinaires¹ ?

Caractérisons la chose tout d'abord. Un projet « utopique », qu'est-ce à dire ? Aucunement une fiction imaginative comme on l'entend parfois dire, mais le résultat, l'aboutissement d'un raisonnement, la *Pars construens* (comme disent les rhéteurs) d'une chose nouvelle : la critique sociale radicale, celle qui prétend aller à la *racine* du mal. On peut repérer en effet, faisant irruption dans les temps romantiques, une certaine manière d'argumenter la société comme étant ce qui « va mal » et ce qui « ne peut plus durer », argumentation qui débouche sur la promesse démonstrative d'un Monde nouveau imminent, que l'on peut désigner comme une des *logiques* de la modernité. La société est quelque chose *qui va mal*, et c'est ce dysfonctionnement qui rend méchants les méchants, qui permet la domination des méchants comme il engendre le malheur des justes. Elle va mal parce qu'elle est, en son principe, mal organisée. Le mal ontologique se constate, se médite ; le mal organisationnel se raisonne et se corrige. Il est possible de découvrir et de changer le principe mauvais qui en est à la base, et de le remplacer par son *contraire*. Tout le problème tient, disait l'auteur du *Voyage en Icarie*, Étienne Cabet, à « une mauvaise organisation sociale² » – il *suffira* donc de réorganiser la société sur de justes bases pour que les vices sociaux « disparaissent », c'est présupposer qu'à tout mal constaté, il y a un remède à portée de la volonté bonne. La critique sociale démontre alors par l'avenir fatal que le monde empirique est d'autant plus mauvais qu'il pourra être tout autre et qu'il ne dépend que des hommes de l'organiser autrement. Aux temps romantiques, ce procédé a été présenté comme

1. Ainsi serait-on allé du « siècle-charnière », le 19^e, qui les a conçues, aux siècles charniers qui les a testées. C'est une formule amèrement spirituelle de Philippe Muray.

2. Cabet Étienne, *Voyage en Icarie*. Roman philosophique et social. 2^e éd. Paris, Mallet, 1842.

la bonne méthode – ce qui permettrait aux doctrinaires de 1830 de parler de leur « science sociale » nouvellement découverte: «... l'exposition élémentaire d'une doctrine sociale sérieuse se présente naturellement sous deux faces, enseigne le fouriériste Victor Considerant ²: la critique de la société ancienne et le développement des institutions nouvelles. Il convient de connaître le mal pour déterminer le remède¹ ». Au cœur des Grands programmes romantiques se rencontre la liste des symptômes divers du mal, l'étiologie de sa cause ultime, l'affirmation de son caractère contingent et curable, et la prescription d'une panacée, tirée du constat et prouvée *a contrario*. Ainsi, typiquement dans le programme des communistes icariens en 1848:

Tout le mal vient, partout, de ce que la société est *mal organisée*; et le vice principal de l'organisation sociale et politique partout, c'est que cette organisation a pour principe *l'individualisme ou l'égoïsme*. (...) Le remède est DONC dans le principe contraire, dans le *Communisme*, ou dans l'intérêt commun et public, c'est à dire dans la *Communauté*.

Une fois conçu le remède définitif aux maux sociaux, il faudra, précise-t-on, qu'il passe et qu'il s'impose. Comme il est conçu pour le bien de l'humanité, il ferait beau voir que l'humanité n'en veuille pas – dans ce cas, ce serait l'humanité qui aurait tort et le communiste Pillot vers 1840, lui fait comprendre qu'elle aura, bon gré, mal gré, à s'adapter:

Mais nous dira-t-on, si l'humanité n'en veut pas [du communisme]? – Mais répondrai-je, si les pensionnaires de Bicêtre ne voulaient pas de douches³ ?

Les gens rassis de ce début du 19^{ème} siècle tenaient non sans mépris tous ces raisonnements « livresques » et ces utopies pour des « rêveries » irréalisables et ils ne se faisaient pas faute de le répéter aux esprits « humanitaires », amateurs de telles billevesées. Or, il se fait que les hommes du 20^{ème} ont

1. Considerant Victor. *Destinées sociales*. Paris, Librairie phalanstérienne, 1847, I 29.

2. Prospectus. Grande émigration au Texas en Amérique pour réaliser la Communauté d'Icarie. Paris, [1849], 1.

3. *Ni châteaux, ni chaumières, ou : État de la question sociale en 1840*. Paris: Aux bureaux de la « Tribune du Peuple », 1840, 60. Il ne s'agit pas d'un écart de langage isolé ; un autre doctrinaire romantique, Colins de Ham, confirme le traitement psychiatrique réservé de longue main aux dissidents: «La démonstration de la religion [scientifique logocratique] une fois socialement faite, proclamée et acceptée, *quiconque examinera ou protestera* sera réputé fou et, dans un Charenton quelconque, livré aux douches et cousu dans une camisole [sic] de force.» Colins de Ham, cité dans : Erdan, André, *La France mystique, tableau des excentricités religieuses de ce temps*. Paris: Coulon-Pineau, 1855, II, 676.

dû se poser la question inverse: « Les utopies sont beaucoup plus réalisables qu'on ne le croyait. Aujourd'hui nous sommes confrontés à une question nouvelle: comment peut-on éviter la réalisation définitive des utopies ? » Ainsi s'exprime le philosophe chrétien Nicolas Berdiaev, — propos mis en épigraphe de son *Brave New World* par Aldous Huxley en 1930.

Que les utopies du 19^{ème} siècle aient grandement alimenté le malheur du 20^{ème}, c'est ce que soutiennent de nos jours quelques bons esprits, quelques grands historiens. Les utopies modernes, issues à titre de *pars construens* rhétorique de la critique rationaliste d'une société fondée sur les inégalités, sur le profit, l'exploitation et la concurrence, une société où le bonheur des uns tient au malheur du plus grand nombre, n'étaient pas seulement irréalistes dans leurs attentes et leurs promesses, naïves dans leurs solutions « en un tournemain », dans leur *Mundus inversus* issu de raisonnements absurdes, elles étaient intrinsèquement dangereuses et néfastes dès lors qu'elles se sont données non plus pour une spéculation philosophique, ou pour une conjecture littéraire, mais pour un programme positif, et un programme si parfait qu'il était à appliquer à tout prix.

C'est au fond l'axiome de Soljenitsyne au début de *L'Archipel du Goulag*, « C'est l'idéologie qui a valu au vingtième siècle d'expérimenter la scélératesse à l'échelle de millions ». ¹ C'est ce qu'a conclu de son côté le grand philosophe polonais récemment disparu, Leszek Kołakowski ² — et du reste bien d'autres penseurs importants avant lui, en remontant à Karl R. Popper, à Jacob L. Talmon, à Isaiah Berlin, ces trois grands historiens des idées des temps de la Guerre froide: « *Utopias (meaning visions of a perfectly unified society) are not simply impracticable but become counter-productive as soon as we try to create them with institutional means* », répète Kołakowski dans tous ses livres depuis son monumental *Glównie nurty marksizmu* ³. Le philosophe va beaucoup plus loin que ce constat: l'utopie communiste, affirme-t-il, ne pouvait chercher à s'incarner que sous la forme concrète de régimes totalitaires; en d'autres termes, le totalitarisme soviétique, ne fut pas une figure possible, éminemment regrettable, de passage à l'acte, de l'« application »

1. Arch. du Goulag, I, 132.

2. Leszek Kołakowski et Friedrich Gesse. *Glównie nurty marksizmu. Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall*. München: Piper, 1978. *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth, and Dissolution*. Oxford, Clarendon Press, 1981, c1978. rééd. New York, London: Norton, 2005.

3. Ici texte de Kołakowski dans Tucker, *Stalinism: Essays in Historical Interpretation*. New York: Norton, 1977. Rééd. 1999, 297.

de l'idée, mais, étant données les prémices et la nature du projet, la seule sorte possible de réalisation de cette « idée » : une société qui serait à la fois communiste, démocratique, respectueuse des droits et simplement de la vie des hommes est tout bonnement un assemblage de mots creux, non plus une simple utopie mais une *chimère* inconcevable, un oxymore rhétorique, « de la glace bouillante », écrit-il quelque part¹.

Les penseurs que je viens d'évoquer ajoutent tous ceci : elles étaient potentiellement plus néfastes encore, ces utopies, conjectures littéraires devenues par un fatal avatar des projets « humanitaires », une fois conjointes – et ceci est accompli dès le début du 19^e siècle – à de non moins chimériques « lois de l'histoire » qui prétendaient en garantir la fatale instauration et le fatal succès. Le 20^{ème} siècle s'est caractérisé, a écrit Philippe Ariès, par une « monstrueuse invasion de l'homme par l'histoire ». Une fois encore, c'est pourtant le 19^{ème}, par la plupart de ses penseurs, qui a fait de l'histoire le tribunal sans appel du monde. Tôt dans le « siècle du Progrès » s'est formé un syntagme qui étend son ombre sur les entreprises totalitaires du 20^{ème} : « *science de l'histoire* ». Dès qu'il apparaît, à savoir vers 1830 en France chez Philippe Buchez, il prétend se référer à un nouveau corps de savoirs positifs qui recèle la réponse aux trois grandes questions, *Qui sommes-nous, d'où venons-nous, où allons-nous?*:

Nous appelons *Science de l'histoire* l'ensemble des travaux qui ont pour but de trouver dans l'étude des faits historiques, la loi de génération des phénomènes sociaux afin de prévoir l'avenir politique du genre humain, et d'éclairer le présent du flambeau de ses futures destinées².

La science de l'histoire, elle aussi nouvellement « découverte », montrait contingent le libre arbitre des individus. L'individu n'avait qu'un mandat légitime, celui de se mettre au service de ses « progrès ». Nul besoin de chercher une brochure stalinienne pour lire cet axiome qu'endossent sans réserve bien auparavant de forts bourgeois positivistes, disciples d'Auguste Comte : « L'existence et le développement des sociétés humaines (...) se trouvent soumis à des nécessités naturelles plus fortes que la volonté des individus ³ ». L'histoire fait raconter au passé l'avenir fatal de l'humanité et elle *démontre* la moralité immanente des entreprises humaines légitimes en

1. « Le fait national, force majeure de la désintégration », in P. Kende & Kr. Pomian, dir., 1956, *Varsovie-Budapest*. Paris, Seuil, 1978, 63.

2. Philippe Buchez, *Introduction à la science de l'histoire, ou science du développement de l'humanité*. Paris, Paulin, 1833, 1.

3. Antoine Baumann, *Le programme politique du positivisme*. Paris, Perrin, 1904, 1.

même temps qu'elle condamne et défait les entreprises scélérates *puisque* réactionnaires. Pour l'homme des Grandes espérances, la conviction qu'il possède (ou qui le possède) d'aller dans le bon sens de l'évolution historique et de s'être mis à son service, l'« absout d'avance au tribunal de l'histoire », – formule redoutable¹.

LES TERMES DU PROCÈS

Toutefois, une thèse de cette sorte qui conjoint historicisme² et esprit d'utopie et débouche sur le malheur du siècle, n'invite pas seulement à méditer confusément sur les bonnes intentions originelles dont l'enfer du 20^e siècle a été pavé. Elle ne peut se ramener à une plate conclusion moralisante et une invocation du principe de précaution au vu des entraînements de naguère. Elle ne peut qu'ouvrir sur de complexes questionnements qui mettent en cause la dynamique intellectuelle de l'Occident séculier, cette dynamique qui remonte aux Lumières avec, pour les ennemis de celles-ci, leur livresque « esprit métaphysique », leur universalisme exsangue, leur vain optimisme, leur égalité abstraite, leur liberté absolue, leur raison souveraine, leur conception naïve de la toute-puissance des idées — à quoi s'oppose depuis deux siècles l'« antilogie » des Contre-Lumières, attachées aux « traditions », particularistes, inégalitaires, réactionnaires, peu sensibles au sort des misérables, mais, du moins pragmatiques et moins portées à se perdre dans les « Nuées ».

Je ne puis évidemment en quelques pages traiter adéquatement des immenses questions que je soulève; je vais dès lors me borner à circonscrire les termes du procès et, peut-on ajouter, du *verdict* à peu près général désormais et à inscrire le procès de l'« utopie » dans la longue durée de l'histoire intellectuelle de l'Occident. Il s'agit pour moi de tracer les bases d'un programme de recherche et aucunement de conclure.

L'effondrement sans coup férir du Bloc soviétique en 1989-1991, bloc qui semblait à beaucoup invulnérable à force d'être verrouillé et bétonné,

1. *Ça ira*, Paris, 13.1.1889, 3.

2. Au sens que Karl R. Popper donne à ce concept. Popper, *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961. Républ. 1969. *Misère de l'historicisme*. Paris: Plon, 1956, réédition, Paris, Pocket, 1988, version retraduite sur l'édition de Londres, 1976. L'historicisme est un déterminisme qui transfigure le devenir en certitude, — pour les essayistes libéraux, qui transmue l'incertaine et contradictoire évolution des sociétés modernes en un « millénarisme ».

et qui était cependant, à l'évidence rétrospective, intégralement verrouillé, effondrement d'un régime dont il ne subsiste rien (c'est ceci qu'il faut chercher à comprendre car dans l'histoire des civilisations et des empires, ce *rien* est absolument sans précédent), disparition instantanée, « évanouissement » intégral qui ont stupéfié les contemporains d'un régime où *nul* ne s'est avisé de défendre par les armes les immenses « acquis du socialisme » dont une propagande incessante avait vanté le caractère précieux et intangible, cet effondrement est devenu, avec vingt ans de recul, quelque chose qui s'est passé dans un autre monde tout en demeurant, l'expression est trop forte mais je la risque, une sorte de « trou noir » qui repousse encore partiellement la lumière explicative. Les historiens, perplexes, vont répétant que jamais dans l'histoire un puissant empire n'est disparu ainsi sans faire mine de livrer combat, sans troubles majeurs et du jour au lendemain.

Or, le grand historien récemment disparu que fut Martin Malia avait, lui, trouvé une formule radicale qui résume son explication du malheur, d'une partie immense du malheur du siècle écoulé et qui fait que les constats qui précèdent perdent une part de leur étrangeté: l'URSS s'est effondrée « comme un château de cartes » parce qu'elle n'avait jamais été qu'un château de cartes ¹. Malia rejoint ainsi Leszek Kołakowski en ce qui touche au paradigme « utopie totalitarisme ». De la Révolution de 1917, n'est pas sorti un régime qui formât un « stade supérieur » aux démocraties bourgeoises et aux économies de marché, ni même une alternative rationnelle, mais, formule-t-il, une « idéocratie ² », un régime (au décri de la représentation marxiste de la base et la superstructure) fondé sur un programme irréaliste, sur une « utopie » (en ce sens négatif du mot) articulée à une forme de croyance « gnostique » maquillée en un savoir cru « scientifique », système voué à réaliser un projet intrinsèquement inviable : « *Of all the reasons for the collapse of communism, the most basic was that it was an intrinsically nonviable, indeed impossible project from the beginning...* » ³. Système qui

1. Malia, Martin. *The Soviet Tragedy. A History of Socialism in Russia*. New York: Free Press, Toronto: Maxwell Macmillan, 1994. *La tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie 1917-1991*. Paris, Seuil, 1995.

2. Le concept est emprunté par M. Malia à Waldemar Gurian, le premier théoricien catholique des ainsi désignées « religions totalitaires », *Der Bolschewismus: Einführung in Geschichte und Lehre*. Freiburg iB: Herder, 1931. En fr. *Le bolchevisme. Introduction historique et doctrinale*. Paris: Beauchesne, 1933. + *Bolschewismus als Weltgefahr*. Luzern, Vita nova, 1935. *Le bolchevisme, danger mondial*. Paris, Alsatia, 1933.

3. In : Edwards, Lee, dir. *The Collapse of Communism*. Stanford CA: Hoover Institution Press, 2000.

a cherché, par la terreur et dans la pénurie perpétuelle, dans le « flicage » généralisé et la misère matérielle et morale de trois générations, à faire fonctionner une impossibilité pratique jusqu'à la ruine inclusivement.

C'est ici, avec Malia, les interprétations les plus sombres de la dynamique du siècle passé: la tragédie soviétique est *absurde* avant même d'être inhumaine. Martin Malia présente en effet, dans *La tragédie soviétique*, l'idéocratie bolchevique comme un régime voué à la tentative volontariste de réaliser à toute force un projet chimérique, la terreur stalinienne n'ayant été que la manière « forte » d'en conjurer l'absurdité en muant la vaine Construction du socialisme en une industrialisation à marche forcée d'un pays arriéré, – « grande politique »¹ impitoyable justifiant les moyens totalitaires mobilisés.

Martin Malia appréhende dès lors le système autoritaire, stagnant et improductif dont hérita Mikhaïl Gorbatchev (celui-ci, par une ultime illusion, ayant cru pouvoir *in extremis* le «restructurer») comme engagé depuis toujours dans un cours fatal et cataclysmique, la crise finale pouvant être conjurée quelque temps encore et ne devant certes pas se produire nécessairement (il va sans dire et mieux en le disant) selon le scénario rapide et relativement pacifique de 1989-1991. (Il ne saurait être question d'appliquer à la dissolution de l'URSS l'idée « romantique » que l'histoire telle qu'elle s'est déroulée est le tribunal du monde: il paraît évident que le régime soviétique, autoritaire, sclérosé, en perte de vitesse même démographique, incapable de conjurer sa régression économique, pouvait durer encore assez longtemps, dans la pénurie croissante et le contrôle policier de plus en plus pesant, — à supposer justement qu'il n'entre pas dans la voie déstabilisatrice de réformes libérales « par en haut »). La délégitimation de l'idéologie, la libre discussion de ses « dogmes » vermoulus ont en tout cas logiquement précédé la dissolution de l'Idéocratie qui, vaille que vaille, reposait sur eux, – explication radicalement *illusoire* de ce qui est sorti de la révolution bolchevique et a disparu soixante-douze ans plus tard sans laisser aucune trace si ce n'est des ruines, du ressentiment et du malheur collectif.

– La question floue et mal posée de savoir si les dirigeants soviétiques « croyaient » à leur mythe, à leurs dogmes marxistes-léninistes peut se résoudre en peu de mots si on distingue : ils étaient évidemment des prag-

1. Concept complémentaire à celui d'« idéocratie », développé par David Roberts, *The Totalitarian Experiment in 20th Century Europe: Understanding The Poverty of Great Politics*. New York, London, Routledge, 2006.

matiques et des politiciens manœuvriers à la tête d'un vaste empire, des nationalistes grand-russes aussi qui n'avaient pas à « croire » à la part de verbalisme humanitaire du prétendu « marxisme », à la société sans classe ou à la dictature du prolétariat, — mais, de Lénine à Gorbatchev, ils ont effectivement persisté à croire, en dépit de démentis perpétuels, à la supériorité, non pas morale *mais productiviste*, du mode de production socialiste, fondé sur l'abolition de la propriété privée des moyens de production et d'échange et sur l'économie dirigée. C'est quand le doute radical quant à sa praticabilité s'est mis à saper, dans les classes de l'Appareil même, ce « dogme » - raison d'être, constitutif de l'URSS, que le système a vraiment vacillé ¹.

La notion d' « idéocratie » appliquée à l'URSS (comme elle l'est désormais à titre comparatif aux régimes fasciste et nazi), permet à Malia d'écarter le concept trop controversé de « totalitarisme » : la capacité et la volonté de contrôle « total » de la société par l'État-parti bolchevik, l'intensité de la terreur et de la répression ont varié de Lénine à Staline, à Brejnev, à Gorbatchev; le fait que la *raison d'être* de l'État soviétique était de réaliser à tout prix un projet global de transformation de la société que Malia juge chimérique est inhérent à son histoire de 1917 à 1991, il n'est guère contestable.

PRENDRE DU REcul

Ce 20^e siècle plein de bruit et de fureur s'est immensément éloigné de nous dans *le temps des croyances* au point que les intenses convictions qui animaient ses acteurs, les grands et les sans-grades, deviennent peu à peu inintelligibles aux nouvelles générations. « C'est avec stupeur que, dorénavant, nous regardons derrière nous » ². *Le passé d'une illusion*, va titrer François Furet, transposant ironiquement Freud, à propos des espérances communistes dissipées ³. Pour Martin Malia, pour François Furet et pour

1. Complémentaire, si l'Appareil brejnévien et post- ne croyait pas ou plus à son utopie, il ne croyait pas moins à la nécessité, par bombardement propagandiste, désinformation et censure, de faire croire que l'Utopie existait ; l'URSS a consacré jusqu'au bout des moyens immenses à cette immense intox, à la propagation du « Grand Mensonge » ; il faut bien qu'il fût vital et qu'elle fût consciente de sa fragilité inhérente.

2. Jean-Claude Guillebaud, *La force de conviction*. Paris, Seuil, 2005, 83.

3. Furet, François. *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*. Paris, LaFont, 1995. La question soulevée par Malia et Furet de la place de l'illusoire dans le communisme au 20^e siècle est débattue par Cl. Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*. Paris, Fayard, 1999.

d'autres penseurs contemporains, la disparition corps et biens du communisme issu de la Révolution bolchevique en livre le (non-)sens ultime.

Il me semble à propos de prendre du recul pour commencer à creuser en historien les questions que j'évoque: le thème du « rêve » utopique qui devient un « cauchemar » en cherchant à s'appliquer dans le réel, de la fraternité qui guillotine, de l'idéologie émancipatrice qui *couvre* le massacre de pauvres hères mués en opposants, ce thème qui est devenu un des thèmes porté par l'air du temps post-1991, ce thème n'est aucunement une idée neuve en Europe. Il forme au contraire depuis 1789 un des paradigmes argumentatifs les plus anciens et récurrents de la Modernité, – paradigme qui accompagne de sa réprobation toutes les idéologies de changement radical depuis la Restauration.

Il faudrait à mon sens opérer un vaste *travelling arrière* sur la période qui va de la Restauration à la fin de l'Empire soviétique et expliquer la dynamique de cette *logique particulière* à la modernité que j'ai évoquée en commençant, cette logique qui est apparue toute armée dans les temps des Saint-Simon, Enfantin, Cabet, Considerant, Leroux, Louis Blanc *et al.*¹ Le long 19^{ème} siècle qui va de 1815 à 1914 a été de fait le laboratoire d'une invention idéologique foisonnante à laquelle le 20^{ème} n'a strictement rien ajouté de substantiel — invention qui demeure contenue dans un « cadre de pensée » spécifique et dans un canevas argumentatif indéfiniment réutilisé. Il faudrait interroger l'émergence de ces « Sciences sociales » couplées à des « Religions de l'Humanité » que les bourgeois prudents des temps de Charles X et de Louis-Philippe ont qualifié unanimement et avec réprobation de « rêveries », de « romans », d'« utopies » et que des érudits de l'époque ont rapproché (démarche qui est aussi revenue à la mode après 1991), qui des hérésies médiévales, qui des puritains de la Révolution anglaise, rattachant ces idées à d'anciennes gnoses et hétérodoxies. Le socialisme qui se disait « moderne » se bornait à donner un « vernis scientifique » à des spéculations hérétiques vieilles comme le monde: c'est à quoi les érudites histoires de l'idée communiste compilées vers 1848 invitent à conclure. Tous les utopistes ont rêvé d'un monde où il n'y aurait ni injustice ni douleur. Et tous, démontrait-on, ont inventé des sociétés despotiques et inquisitoriales où l'individu est soumis à l'État et lui doit tout. Le commu-

1. Voir plusieurs de mes livres antérieurs dont *Les Grands récits militants, religions de l'humanité et sciences de l'histoire*, Paris: L'Harmattan, 2000. et *Le marxisme dans les Grands récits*. Essai d'analyse du discours. Paris, L'Harmattan et Québec: Presses de l'Université Laval, 2005.

nisme, c'est Sparte et son « brouet », c'est Lycurgue, ce sont les théocraties antiques, c'est l'idéal monastique médiéval, ce sont les Albigeois, les Frères moraves, les Turlupins, ce sont les anabaptistes de Thomas Münzer et c'est le cauchemardesque Münster de Jean de Leyde, c'est tout ce qu'on veut sauf une idée neuve!

Un essayiste nommé Louis Reybaud a procuré au 19^e siècle aux gens cultivés un panorama qui fit autorité pendant plus d'un demi-siècle, les *Études sur les réformateurs et socialistes modernes*¹. « Utopie » est partout dans ce livre célèbre, en concurrence avec « rêve », « rêveries », « mirages » et « chimère » pour qualifier les doctrines de ceux que Reybaud regroupait comme les « socialistes modernes ». « Quel dommage que tout ceci ne soit et ne puisse être qu'un roman ! », écrit de son côté l'économiste M. Chevalier dans ses *Lettres sur l'organisation du travail*, dans un passage condamnant les théories fouriéristes. Citant le traité *De l'Humanité* de Pierre Leroux, Louis Reybaud commente: « Il est facile de se convaincre que l'écrivain qui a pu gravement tracer un pareil programme est placé hors de toute réalité, et vit dans un autre monde que le nôtre, celui de ses rêves... » En somme, le « Socialisme utopique », cela a été *d'abord* la tarte à la crème de tous les publicistes et de tous les petits journaux louis-philippards face aux sectes extravagantes qui se réclamaient de Saint-Simon, de Cabet, de Fourier, de Pierre Leroux, de Colins de Ham — bien avant qu'Engels en 1877 ne récupère la formule pour écarter les anciennes doctrines et mettre en valeur le travail « scientifique » de son ami Karl Marx.

L'utopie, c'était donc désormais ce qui était rejeté hors du possible tout en semblant inviter des esprits irréalistes et dangereux à passer à l'acte. Le « socialisme », toutes écoles confondues, était à ce titre utopique dans son essence même. Ce sont « les chimères d'un certain socialisme », comme s'exprime Victor Hugo à la tribune de la législative en 1849². Mais Hugo ajoutait ceci – et cette pose prophético-méditative pouvait être appréciée des *esprits larges*: était-ce à dire que, dans cet « amas de notions confuses, d'aspirations obscures », il n'y avait « rien de vrai », aucun aperçu sur ce que recélait l'avenir ? Non, admettait-il, l'avenir ferait un tri. Comme le poète le versifiera un peu plus tard : « Une utopie est un berceau, / De ce ber-

1. Paris : Guillaumin, 1841, Version revue et corrigée (expurgée de passages sympathiques aux sectes socialiste) de l'ouvrage précédent: *Études sur les réformateurs contemporains*. 6^e éd. Paris, Guillaumin, 1849. 2 vol et nombreuses rééd. ultérieures.

2. Ass. légis., 9.7.1849, discours repris dans *Avant l'exil*.

ceau quand viendra l'heure etc...» Lamartine à la même époque, avait cette semblable définition : « une utopie est une vérité prématurée ». Vérité prématurée, vérité au berceau: ce n'étaient là que des oxymorons, des formules à effet d'hommes de lettres, qui donnaient tout loisir aux esprits positifs de rétorquer qu'une vérité prématurée n'est autre chose, ici et maintenant, qu'une absurde erreur susceptible de « bouleverser l'ordre social ».

Il y a ainsi deux usages connotés d'« utopie » au siècle XIX: l'usage prédominant, péjoratif, porte le blâme sur des « rêveries de songe-creux », exclues à jamais du possible par la nature des choses et par le bon sens, mais rêveries qui, en s'emparant d'esprits simples, risquaient de tourner au « cauchemar » social – et l'usage nuancé ou ambivalent, conforme à l'attitude méditative: même ignorantes des réalités présentes, erronées sur le faisable, « prématurées », les utopies sont utiles au progrès de l'humanité. C'est un *topos* qui traverse le siècle : c'est ce que répètera Anatole France, devenu compagnon de route du socialisme, au début du vingtième: « Sans les utopistes d'autrefois, les hommes vivraient encore, misérables et nus, dans les cavernes. (...) Des rêves généreux sortent les réalités de demain ¹ ».

Après la Révolution de février 1848, des dizaines de brochures dénoncent derechef les « utopistes », mais en raison de la terreur des gens en place, la connotation du mot a varié: c'est désormais, le sème « funeste » qui prédomine. Les mauvais bergers de février et de juin 1848 sont « des terroristes..., des idéologues..., des discoureurs incorrigibles..., des pédagogues insolents, ... des séducteurs qui flattent les passions les plus basses, ... des charlatans..., des *utopistes* qui nous crient qu'ils ont à la disposition de tous une immense machine à félicité publique qui fonctionnera incessamment ² ». Victor Duruy sous l'Empire évoquera avec un frisson rétroactif les « utopies sanglantes de 1848 ³ ».

– On peut ajouter à la connotation « funeste », une autre, celle d'« immorale »: les utopies de Fourier et celles des communistes (la « communauté des femmes », *horresco referens*) comportaient de hideuses suggestions amORALES que les publicistes pudiques n'évoquent qu'avec réticence.

Face à ce tir de barrage, les prétendus « utopistes » de 1830 à 1848 pratiquaient la même et simple rétorsion. Sans doute, constataient-ils, sur cent

1. Texte dans l'*Almanach de la révolution*, 1903, 47.

2. Delaroa, *Vue générale sur le socialisme*, 1850, 20. Deux mots, en fait, se péjorent simultanément dans cet écrit : « idéologue » et « utopiste ».

3. Cité par E. de Molinari, *Le mouvement socialiste avant le 4 septembre 1870*, 1872, 46.

personnes, il y a quatre-vingt-dix-neuf sceptiques qui croient avoir tout dit en déclarant « utopique » tout projet de changement radical, qui traitent de « roman » toute science de l'histoire qui dépasse la courte portée de leur esprit, mais c'est qu'« en France » prédominent les esprits routiniers, guidés par les « sectateurs des vieilleries philosophiques », qui veulent clore une discussion dont ils ne comprennent pas le premier mot et où ils font triste figure. Obtus et méprisants, ils répètent que « tout cela est trop beau » pour être possible: étrange parallogisme! Le publiciste socialiste s'amuse à convoquer dans ses écrits et à faire parler ces esprits bornés – et c'est le lecteur de l'avenir, c'est *nous* qu'il prend à témoin en transcrivant leur prosopopée chagrine : « Instruction pour tous! Bien-être pour tous! Mais ce sont-là des utopies irréalisables ! Mais nous ne pouvons, cela est impossible ! » Gémit l'objecteur bourgeois ¹. Constantin Pecqueur rétorquait avec feu : « C'est trop beau, disent-ils. Je réponds: donc, c'est la vérité ² ».

Tels sont les termes originels du procès et les arguments qui ne varieront guère des diverses parties.

Un changement de légitimation va cependant intervenir à fin du siècle – ou plutôt une décisive *refondation* de l'articulation de l'utopie à une science de l'histoire, ce qui avait été le geste fondamental des romantiques. Lorsque après 1880, le mouvement ouvrier, invité à répudier les anciennes utopies, se déclare pourvu derechef d'une « science » découverte par Karl Marx, s'être mué en un « socialisme scientifique », les adversaires du mouvement ne se laissent pas fléchir, ils ont de la mémoire, c'est ce qu'on disait déjà à gauche en 1848, il n'y avait rien de changé: en dépit du « prestige d'un appareil d'aspect scientifique », le projet socialiste demeurait un rêve, une utopie, et en outre une imposture à proportion de sa prétention à être scientifique ³. Le caractère « scientifique » du socialisme moderne a joué à coup sûr un rôle important dans la propagande des partis de la Deuxième Internationale, c'est ce statut qui a été la cible d'économistes qui se savaient, eux, possesseurs d'une « science authentique ». «L'utopie collectiviste », telle est la qualification préférée du spécialiste de l'anti-socialisme au tournant du siècle, l'économiste Eugène d'Eichthal ⁴. Le socialisme, vieux comme les vains rêves de bonheur de l'humanité, est l'« Éternelle utopie » selon le

1. Paul Louis vicomte de Flotte, *La souveraineté du peuple. Essais sur l'esprit de la révolution*. Paris, Pagnerre, 1851, 168.

2. Constantin Pecqueur, in *Le Salut du Peuple*, 1: 1849, 15.

3. Eichthal, *Socialisme et problèmes sociaux*, 1899, 46.

4. P. ex. *Socialisme et problèmes sociaux*, 1899, 32.

titre d'un essai fameux d'A. Von Kirckenheim ¹. Son discours imposteur, étranger à toute science, fallacieusement consolateur, n'est fait que de ces « chansons vagues dont [les socialistes] bercent la crédulité humaine ² ».

À la fin du siècle XIX, le sens péjoré d'«utopie» socialiste, comme chimère livresque est donc fixé. Léon de Seilhac, publiciste catholique qui fut un autre professionnel de la critique du mouvement ouvrier, publie en 1908 *L'Utopie socialiste* ³. Mais, chose nouvelle, de l'intérieur même du mouvement ouvrier, des critiques dissidents et méfiants vont attaquer les doctrines marxistes/collectivistes devenues « orthodoxes » avec le même *mot*, comme fait l'Italien Saverio Merlino dans son perspicace ouvrage, *Utopia collettivista* ⁴. Les « collectivistes », aux yeux des anarchistes notamment, étaient des gaillards qui ne voulaient que remplacer l'État bourgeois par un État ouvrier, « c'est à dire se mettre à la place des bourgeois »: guère la peine de changer de gouvernement ⁵! Les « socialistes étatistes » promettaient expressément de débiter leur règne par une « dictature de classe » qui serait « une autorité avec toutes ses conséquences ⁶ ». Or, fût-il socialiste, « notre ennemi c'est toujours notre maître ». Enfin, le fonctionnariat collectiviste, assuraient-ils, annihilerait toute liberté, ce sera le « socialisme de la caserne » (cette formule se rencontre vers 1900 sous toutes les plumes, chez les libertaires, les syndicalistes-révolutionnaires comme chez les réformistes ⁷).

— Évidemment les compagnons anars, dénonçant d'avance en des dizaines de brochures la future idéocratie socialiste, n'étaient pas des pacifiques ! Il leur restait à confier, dans un élan apocalyptique, à la Révolution libertaire imminente le soin de les débarrasser définitivement de leurs ennemis: « La Révolution est anarchiste et elle va venir, formidable et gigantesque; mais dans son immensité et sa violence, vous ne pèserez pas plus que le fétu de paille sur l'océan en furie ⁸ ».

1. Chazaud des Granges, *L'éternelle utopie d'A[rthur] von Kirckenheim*. Paris, Le Soudier, 1897.

2. Reinach, *Démagogues et socialistes*, 1896, 30

3. Paris, Bloud, s.d.

4. Milano, Treves, 1898. La traduction française sera préfacée par Georges Sorel. Voir mon livre *Anarchistes et socialistes: trente-cinq ans de dialogue de sourds*. Montréal, *Discours social*. Volume XIV (2003). Étude intégralement reprise dans l'ouvrage collectif de Michel Murat, Jacqueline Dangel et Gilles De Clercq, dir. *La Parole polémique*. Paris: Champion, 2003. Pp. 449-513.

5. *Le Drapeau noir* (Bruxelles), 29 août 1889, 1.

6. J. Le Vagre [Grave], *La société au lendemain de la révolution*. Paris, La Révolte, 1889, p. 18.

7. Voir par ex. Ch. Malato, *Philosophie de l'anarchie*, rééd. Paris, Stock, 1897, 87.

8. *L'Envahissement de "L'Égalité" par les anarchistes*, feuille volante du 21 juin 1890, Archives de la Préf. de police, [Ba 76.

Je dois sinon conclure, — la problématique est à peine esquissée à travers un rapide historique, — du moins finir avec quelques conjectures de synthèse.

Les Grands récits utopiques naissent alors que déclinent les vérités révélées et que le peuple accueille, avec de plus en plus de froideur, les dogmes des Églises. Les utopistes de 1830 feignent de prendre acte de ce déclin, mais ne renoncent pas, pour combler le vide, à instituer en leur lieu et place un nouveau *discours de vérité*, censé absolument « moderne », résumant toutes les vérités éparses dans le passé et gagé sur l'avenir où sa vérité éclatera et régira le monde. L'Occident, a dit quelque part Michel Foucault, n'a pas cessé depuis Platon de mettre le discours de vérité au pouvoir. C'est ce que font *littéralement* les systèmes romantiques. Pour un Saint-Simon, il convenait d'instaurer prochainement un « gouvernement scientifique », formé de savants, d'artistes et d'ingénieurs, capable de guider le peuple dans la voie du progrès.

Si, dès lors, quelque chose s'est évanoui dans les cultures occidentales à la fin du 20^{ème} siècle, ce ne sont pas les seules idéologies d'État sclérosées du « Bloc de l'Est » et de leurs ultimes partisans occidentaux, c'est à l'évidence bien autre chose et bien plus, autre chose d'immense qui remonte justement aux origines mêmes de la Modernité: c'est l'« idée de progrès » comme boussole d'une axiologie historique (comme moyen de trouver du sens et des valeurs dans le monde) et c'est, indissociablement, la possibilité collective de *se représenter* un monde qui soit différent du monde tel qu'il va et évidemment meilleur — et de vouloir dès lors travailler à le faire advenir. En dépit des morales civiques provisoires « droit-de-l'hommites » de la période actuelle, il n'y a plus de recette de réenchantement du monde qu'il suffirait d'activer ni de *blueprint* utopique oublié dans les tiroirs. Il s'est donc bel et bien produit un effondrement, une dévaluation intégrale de ces « utopies » qui s'étaient métamorphosées à la fin du 18^{ème} siècle en programmes censés concrets et souhaitables et, dans la foulée, peu après, en prévisions « scientifiques ».

Bertrand Russell écrivait en 1920, après un bref et déjà sceptique séjour en Russie : « Si le bolchevisme reste le seul adversaire vigoureux et effectif du capitalisme, je crois qu'aucune forme de socialisme ne pourra être réalisée, et que nous aurons seulement le chaos et la destruction ¹ ». Mais il venait de proclamer aussi, tout sceptique, rationnel et sobre qu'il fût : « Je

1. Bertrand Russell, *The Practice and Theory of Bolshevism*. London, Allen & Unwin, 1921, 22.

crois que le communisme est nécessaire au monde ». Du côté de la Russie, le chaos et la destruction, à coup sûr, sont venus. Cependant, ce qui s'est effacé et ultimement décomposé avec la dissolution des régimes du Pacte de Varsovie – décomposition idéologique entamée toutefois bien avant cette époque – c'est plus et autre chose que le seul « Empire du mal » créé en 1917, c'est avec lui, les idées de progrès et les grands programmes d'émancipation humaine et de justice sociale nés au 18^{ème} siècle.

De toutes les figures du progrès, c'est évidemment le mythe révolutionnaire qui est le plus radicalement discrédité. Car la révolution était progrès, elle allait *faire gagner du temps* à l'humanité, — elle ne pouvait être qu'« une explosion du progrès comprimé », comme la définit un enthousiaste du Grand soir vers 1850 ¹. C'est précisément à ce titre que la Révolution était un bloc et que ses *bavures*, passées ou futures, devaient être passées aux profits et pertes. Vers 1850, cette sorte de morale historiciste n'était aucunement une idée extrême, mais une position de la plus grande banalité et évidence chez les esprits progressistes. Michelet, Hugo ne disent pas autre chose; admirateurs de 1789 en dépit de 1793, ils absolveaient d'avance quelques épisodes violents à venir au bout desquels l'humanité « s'apercevra qu'elle a été rudoyée, mais qu'elle a marché » (*dixit* Victor Hugo à travers une image, militariste si vous voulez, de la « marche forcée ² »).

On peut ajouter que le Crépuscule des idoles historicistes se parachève et se complète par un crépuscule de l'Humanité. Car le *sujet* du récit du progrès, c'était l'Humanité. Tous les prédicats de ce discours sur la progression indéfinie, la perfectibilité, l'évolution par stades, la disparition fatale des vices sociaux et la fin heureuse de l'histoire ne sont là que pour *rendre raison* d'un Sujet et narrer sa « marche en avant », l'Humanité. Dieu avait fait l'homme à son image; le siècle positiviste a tiré de l'homme « empirique » un avatar transcendant qu'il a substitué à l'image du Dieu sauveur. Le Christ avait été crucifié pour le salut du genre humain, le « siècle du progrès » allait montrer le genre humain réalisant par ses sacrifices et ses efforts son salut ici-bas – accomplissement, scientifiquement prévu désormais, de « lois de l'histoire ». Or, le « Grand être social » que fétichisait la Religion positiviste d'Auguste Comte est lui aussi relégué au magasin des accessoires

1. X. Sauriac, *Un système d'organisation sociale*. Paris, Baulé, 1850, V.

2. «...oui les brutalités du progrès s'appellent révolutions. Quand elles sont finies on reconnaît ceci: que le genre humain a été rudoyé, mais qu'il a marché ». « Fantine », *Les misérables*, le conventionnel G*** à Mgr. Myriel.

désuets tandis que prolifèrent les « narcissismes des petites différences ¹ ».

Même envisagé sur la plus longue durée possible, tout ceci aura alors formé un cycle historique relativement court: des « sectes socialistes » romantiques aux Internationales et à l'*Untergang* post-totalitaire, il s'est écoulé un siècle et demi. Ce cycle de certitudes sur le sens de l'histoire et de représentations d'un changement social radical, cycle qui remonte, en allant encore un peu plus haut dans le passé, aux fameux « précurseurs » du petit personnel des Lumières, l'abbé Mably, Morelly, est épuisé. Il est achevé – et, si l'avenir demeure ouvert, il est raisonnable d'affirmer qu'il ne renaîtra pas, pas plus que ne sont ressuscités les vaudois et les albigeois.² En tant qu'ensemble jadis exaltant et mobilisateur de critiques sociales et de projets sociaux radicaux et au delà de l'«illusion communiste», le Grand récit utopico-collectiviste esquissé au 18^e, élaboré par le 19^e siècle et passé à l'acte au siècle suivant est aussi irrévocablement dévalué, mais surtout rendu *étranger au pensable* que peuvent l'être de nos jours l'eschatologie trinitaire de Joachim de Flore ou le manichéisme cathare. Ce n'est donc pas la seule foi bolchevique qui a reçu il y a vingt ans le démenti ultime, c'est l'ensemble plus vaste, épistémologique en quelque sorte, civilisationnel, des programmes de sacralisation de l'histoire promettant un *eschaton* séculier et une société prochaine « délivrée du mal » qui a perdu toute crédibilité. Quand bien même on peut, sans risque de se tromper, assurer que des illusions politiques nouvelles émergeront, le modèle des Grands récits utopiques — modèle dans lequel j'inclus ses avatars fascistes qui en furent la *parodie délibérée* et la *transposition* en clé réactionnaire, liturgies de masse et cultes du chef dûment inclus, en forme de sacralisation « totalitaire », de « statolâtrie ³ » au service d'une « palingénésie nationale » ⁴ — les doctrines de salut historique ont intégralement épuisé leur crédibilité et leur potentiel

1. Expression de S. Freud.

2. Qu'il y ait des groupuscules qui se réclament de la Gnose sur l'Internet, n'atteste pas d'une véritable survivance sociétale des doctrines de Mani et de Marcion...

3. Voir : Martinet, abbé Antoine. *Statolatrie, ou Le communisme légal*. Paris, Lecoffre, 1848.

4. La « palingénésie nationale » est au cœur de la définition la plus répandue du fascisme générique: cf. Griffin, Roger. *The Nature of Fascism*. London, Routledge, 1993.

d'enthousiasme, qui fut immense ¹.

Ce constat n'invite pas à conclure que, dans notre modernité tardive, les mythes collectifs et les aveuglements du fanatisme ont dit leur dernier mot, ni que les humains [je me rapporte à la citation de Karl Marx mise en exergue] ont enfin été amenés à regarder décidément le monde d'un *regard sobre*. Par ailleurs, la perte irrémédiable de ces grandes espérances qui ont animé l'Occident pendant deux siècles débouche sur quoi? La sobriété, la sereine raison? Ne serait-ce pas plutôt la résignation, l'angoisse, la peur de l'avenir, l'apathie, le divertissement consumériste? ... Les essayistes du nouveau siècle, passablement dubitatifs, en débattent ².

1. La fin des États communistes – et la transformation de l'immense Chine en un régime inédit de Capitalisme manchestérien post-totalitaire – ont entraîné *aussi* la dissolution de tout ce qui, pendant un demi-siècle, a *cru* s'opposer à ces régimes d'un point de vue de « gauche »: s'il est des choses encore dont la nouvelle génération n'a plus aucune idée, c'est ce que pouvait bien vouloir dire il y a 30 ou 40 ans être *titiste*, *trotskyte*, *bordighiste*, *maoïste*, *castriste*, *anarcho-syndicaliste*, etc. Ce sont ici des analyses, des livres, brochures et journaux par milliers réduits à l'état d'abolis bibelots d'inanités sonores.

2. On ne s'étonnera pas de voir Régis Debray, le théoricien de l'inconscient religieux-politique, exprimer mieux que quiconque la profonde angoisse que d'autres ressentent, mais n'avouent pas parce qu'il leur faudrait avouer regretter par quelque côté les idéologies totales de l'effondrement desquelles il leur a paru bon, il y a peu, de se réjouir: « Le trait majeur du climat spirituel où baigne notre présent et dont je n'aperçois guère de précédent dans notre histoire, n'est-ce pas *la peur amputée de l'espoir*? » *Aveuglantes lumières*. Paris, Gallimard, 2006, 25.

Messianisme et utopie

MICHAEL LÖWY

C'est le sociologue Karl Mannheim qui a donné sa formulation « classique » – et encore aujourd'hui la plus pertinente – de l'utopie : toutes les représentations, aspirations ou images de désir (*Wünschbilder*), qui s'orientent vers la rupture de l'ordre établi et exercent une « fonction subversive » (*umwälzende Funktion*).¹

La proposition de Mannheim permet d'éviter certaines conceptions trop étroites de l'utopie comme rêve irréaliste ou irréalisable : comment savoir d'avance quelles aspirations seront ou non « réalisables » à l'avenir ? La démocratie n'apparaissait-elle comme une utopie « irréaliste » au milieu du XVIII^{ème} siècle ? En fait, l'utopiste est tout simplement le partisan d'un ordre social juste et humain qui n'existe encore *nulle part* (*u-topos en grec*), l'individu qui rêve d'une « Cité idéale » située dans l'avenir.

Les penseurs Juifs jouent un rôle essentiel dans la réflexion et l'action d'inspiration utopique socialiste tout au long du 19^{ème} siècle – il suffit de mentionner Karl Marx et Ferdinand Lassalle – et du 20^{ème}, mais d'une façon particulièrement intense dans l'Europe de l'entre deux guerres. Comment expliquer cette part disproportionnée des Juifs dans la théorie et la pratique utopico-sociale en Europe ? Il faut prendre en compte deux ordres de considérations : a) sociales : la situation d'exclusion ou discrimination, la condition paria ou semi-paria des Juifs (surtout avant 1918) qui a favorisé un point de vue critique envers l'ordre social et la recherche d'une alternative radicale, b) culturelles : le rôle de la tradition prophétique et messianique juive comme source de l'aspiration utopique.

C'est surtout en Europe centrale – c'est-à-dire dans la *Mitteleuropa* de

1. K.Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929, Francfort, Verlag G.Schulte-Bulmke, 1969, pp. 36, 170.

langue et culture allemande : l'Allemagne et l'ancien Empire Austro-hongrois – qu'un certain nombre d'intellectuels juifs utopistes vont s'intéresser à l'héritage biblique, prophétique et messianique juif. Dans l'œuvre de certains des plus grands penseurs juifs d'Europe centrale au cours de la première moitié du XX^{ème} siècle, on voit se nouer, à partir d'une référence originaire à la culture romantique allemande, un lien d'*affinité élective* entre la tradition messianique et l'utopie socialiste. Il ne s'agit pas seulement d'une analogie structurelle entre certains aspects des deux formes culturelles, mais d'un rapport actif de sélection réciproque, renforcement mutuel, symbiose ou même fusion.

De par sa sensibilité libertaire, ce courant de pensée se situe aux antipodes de la « religion politique » de l'*Etat-nation* qui a marqué de son empreinte l'histoire du XX^{ème} siècle : deux guerres mondiales, généralisation des « Etats d'exception » totalitaires. En outre, son messianisme utopique se distingue par son caractère strictement *impersonnel* : c'est l'ère messianique de l'avenir qui l'intéresse, et non la personne du Messie. Rien n'est plus éloigné de sa démarche spirituelle et politique que le culte religieux d'un sauveur charismatique, d'un chef ou héros millénariste.¹

On peut distinguer deux pôles dans cette mouvance, cette nébuleuse messianique/romantique dans le judaïsme de la *Mitteleuropa*. Le premier, constitué par des Juifs religieux à sensibilité utopique : Franz Rosenzweig, Rudolf Kayser, Martin Buber, Gershom Scholem, Hans Kohn, le jeune Leo Löwenthal. Le refus de l'assimilation et l'affirmation de l'identité juive, nationale/culturelle et religieuse, sont l'aspect dominant de leur pensée. Leur aspiration à un renouveau national et religieux juif ne les conduit pas au nationalisme politique et leur conception du judaïsme reste marquée par la culture allemande. Tous manifestent – à des degrés divers – une visée utopique universelle de type socialiste libertaire, qu'ils articulent – de façon explicite ou implicite – avec leur foi religieuse messianique.

L'autre pôle est celui des Juifs assimilés, athées-religieux, libertaires: Gustav Landauer, Ernst Bloch, Erich Fromm, le jeune György Lukacs, Manès Sperber. Contrairement aux précédents, ils s'éloignent – à des degrés divers du judaïsme, sans pour autant rompre tous les liens. Le terme d'*athéisme religieux* – avancé par Lukacs à propos de Dostoïevski – permet de cerner

1. J'utilise, en le réinterprétant, le concept wébérien de *Wahlverwandschaft*. Voir mon ouvrage *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, PUF, 1988.

cette figure paradoxale de l'esprit qui semble chercher, avec l'énergie du désespoir, le point de convergence messianique entre le sacré et le profane.

Quelques uns parmi eux ont reçu dans leur jeunesse une éducation juive religieuse – Fromm, Sperber – mais la plupart n'ont découvert le judaïsme que tardivement. Indépendamment de cette trajectoire individuelle, ils ont en commun une posture étrange et contradictoire, qui associe le refus des croyances religieuses proprement dites à un intérêt passionné pour les courants mystiques et millénaristes juifs et chrétiens. Il s'agit en tout cas d'une spiritualité messianique/révolutionnaire qui tisse, entrelace, entrecroise de manière inextricable le fil de la tradition religieuse et celui de l'utopie sociale. Proches de l'idéal libertaire pendant les années 1914-23, la plupart vont se rapprocher progressivement du marxisme dans les années suivantes.

Nous allons nous référer ici à deux penseurs juifs qui représentent les deux pôles de la culture utopico-messianique de l'Europe centrale : Martin Buber et Ernst Bloch.

Martin Buber a apporté une contribution notable à l'utopie socialiste, c'est à dire au rêve d'une société libre, égalitaire et fraternelle sans domination ni exploitation. Comme tout grand penseur de l'utopie, depuis Thomas More jusqu'à Marx, Buber est tout d'abord un critique radical de l'ordre des choses existant.

Son diagnostic de la société capitaliste a été sans doute influencé par l'analyse du fondateur de la sociologie allemande, Ferdinand Tönnies, sur le passage de la *Gemeinschaft* (la communauté) traditionnelle à la *Gesellschaft* (la société) moderne.¹ Buber n'est pas loin de partager sa vision critique de la modernisation sociale capitaliste, mais il se distingue de Tönnies par le refus de toute visée nostalgique régressive. Dès 1900, dans un de ses premiers textes, la conférence « L'ancienne et la nouvelle communauté », il annonce les grandes lignes de force de sa théorie de la communauté utopique. Dans ce document, qui est vraiment pionnier du point de vue sociologique et politique, il avance une conception profondément novatrice et révolutionnaire : la nouvelle *Gemeinschaft* ne sera pas, comme l'ancienne décrite par Tönnies, « pré-sociale », mais plutôt « *post-sociale* », c'est-à-dire incorporant toutes les libertés modernes, tout en allant bien au delà de la société bourgeoise et de ses normes. Elle refuse le principe d'utilité, le joug pesant de l'utilitarisme et de la division spécialisée du travail, qui fait de la *Gesellschaft* moderne un monde d'esclavage, et les remplace par le principe de

1. F.Tönnies, *Communauté et Société*, Paris, PUF, 1944.

créativité, qui permettra aux individus de réaliser leur humanité intégrale.¹

Quelles sont les principales différences entre l'ancienne et la nouvelle communauté ? Selon Buber, l'ancienne – tribu, clan, corporation, secte religieuse – est un univers de contrainte : elle n'accepte qu'une seule parole, qui se pétrifie bientôt sous forme de dogme, et une seule opinion, qui devient bientôt une loi contraignante. La nouvelle communauté, par contre, sera un monde de la plus haute liberté pour lequel la diversité des opinions et des manifestations vitales personnelles sera aussi indispensable que celle des formes et des couleurs. Tandis que les communautés du passé sont fondées sur la parenté du sang (*Blutverwandtschaft*), celles de l'avenir le seront sur l'affinité élective (*Wahlverwandtschaft*), le libre choix réciproque des individus.

C'est seulement dans cette nouvelle communauté, conclut Buber dans sa conférence de 1900, que pourra s'accomplir « l'ancien et éternellement nouveau rêve » de renaissance, dans la mesure où « la puissante unité vitale de l'être humain primitif (*Urmenschen*), qui fut pendant si longtemps fragmentée et déchirée, pourra revenir sous une forme nouvelle, à un niveau supérieur, et à la lumière d'une conscience créatrice ».²

L'idée de nouvelle communauté est étroitement associée, chez Buber, au messianisme juif. Dans un essai très important publié en 1918, *La voie sacrée*, il jette des ponts entre messianisme et utopie : « L'attente du Messie est l'attente de la vraie communauté (...) Le Royaume de Dieu est la communauté qui vient, celle où tous ceux qui ont faim et soif de justice seront rassasiés ». Il s'agit d'un messianisme actif, puisqu'il attribue aux humains la tâche décisive de « préparer le monde pour le règne de Dieu ».³

Buber se réclame de l'héritage du hassidisme, selon lequel l'être humain n'est pas condamné à l'attente et à la contemplation : il lui est donné d'agir pour la rédemption. Il a été accordé aux générations humaines une force coopératrice (*mitwirkende Kraft*), une force messianique (*messianische Kraft*).⁴ Il ne s'agit pas d'une question accessoire, mais d'une dimension décisive de la tradition religieuse juive : « le théologumène juif central (...) est

1. M.Buber, "Alte und neue Gemeinschaft", 1900, in Paul R. Flohr, Bernard Susser, "An Unpublished Buber Manuscript", *AJS Review*, Association for Jewish Studies, Cambridge, Massachusetts, vol. 1, 1976, p.54. Ce document capital est resté inédit jusqu'à 1976 et il n'est toujours pas traduit en français...

2. *Ibid.* pp. 55-56.

3. M. Buber, *Judaïsme*, Paris, Verdier, 1982, p. 92-102.

4. M.Buber, *Die chassidische Bücher*, Hellerau, Jakob Hegner, 1927, pp. XXIII-XXVII

la croyance à la participation de l'action humaine à l'oeuvre de rédemption du monde ».¹

L'idée utopique/messianique de la nouvelle communauté sera par la suite développée dans divers écrits de Buber, notamment *Netivot be Utopia* (1947), « sentiers en utopie » ; il est tout d'abord un parcours dans l'histoire du socialisme moderne, de Saint-Simon et Fourier jusqu'au kibboutz, en passant par Marx et par Lénine. L'utopie socialiste a connu plusieurs tentatives de réalisation. Buber s'intéresse surtout à deux expériences, qui lui semblent les plus importantes: la révolution russe et les fermes collectivistes en Palestine (le kibboutz). La première a échoué, à son avis, à construire le socialisme, dans la mesure où le centralisme politique révolutionnaire a, dès l'origine, prédominé sur la reconstruction de la société.² Quant à la deuxième expérience, le kibboutz, elle lui semble constituer, malgré ses limites, sinon un succès du moins un « non-échec exemplaire ». En même temps il percevait, de façon prémonitoire, le principal danger qui la menace: non seulement la société environnante échappe de plus en plus à l'impact des communautés rurales socialistes, mais elle commence à exercer sur celles-ci une influence déterminante, tendant à se les assimiler. On ne peut que constater, soixante années plus tard, la pertinence de cet avertissement...³

J'ai eu la chance de connaître Ernst Bloch personnellement. Notre rencontre a eu lieu en 1974, dans son appartement à Tübingen, situé non loin de l'école (*le Stift*) où – comme il aimait souvent le rappeler dans ses écrits – en 1789, les jeunes Hegel, Schelling et Hölderlin ont planté un arbre de la liberté pour fêter la Révolution française. Il était déjà âgé de 89 ans, pratiquement aveugle, mais d'une impressionnante lucidité.

Parmi ses remarques, lors de notre entretien, il y a une qui m'a beaucoup frappé et qui résume la fidélité obstinée de toute une vie à l'idée de l'utopie : « Le monde tel qu'il existe n'est pas vrai. Il existe un deuxième concept de vérité, qui n'est pas positiviste, qui n'est pas fondé sur une constatation de la facticité (...) ; mais qui est plutôt chargé de valeur (*Wertgelanden*),

1. M. Buber, *Das messianische Mystorium (Jesaja 53)*, Conférence inédite à Berlin, 6 avril 1925, Archive Buber de Jérusalem.

2. M. Buber, *Utopie et Socialisme*, Paris, Aubier, 1977. p. 188-189. Il est question de Staline dans les dix dernières pages du chapitre intitulé « Lénine et le renouvellement de la société ». Buber ne semble pas s'être rendu compte de la différence de nature entre le totalitarisme stalinien et l'autoritarisme léniniste : ni les grandes purges, ni le système concentrationnaire, ni la terreur policière ne sont pris en compte dans son analyse.

3. M. Buber, *Ibid.* pp.213-224.

comme par exemple dans le concept ‘un vrai ami’, ou dans l’expression de Juvenal *Tempestas poetica* – c’est à dire une tempête telle qu’elle se trouve dans le livre, une tempête poétique, telle que la réalité ne la connaît jamais, une tempête menée jusqu’au bout, une tempête radicale. Donc une vraie tempête, dans ce cas par rapport à l’esthétique, à la poésie ; dans l’expression ‘un véritable ami’, par rapport à la sphère morale. Et si cela ne correspond pas aux faits – et pour nous marxistes, les faits ne sont que des moments réifiés d’un procès, et rien de plus – dans ce cas-là, *tant pis pour les faits (um so schlimmer für die Tatsachen)*, comme le disait le vieux Hegel ». ¹

Le rêve éveillé de l’utopie est au centre de la réflexion de Bloch depuis ses premiers écrits, *L’esprit de l’utopie* de 1918 et *Thomas Münzer, théologien de la révolution* de 1921. Sa réflexion puise à des multiples sources spirituelles, parmi lesquelles le *messianisme juif* occupe une place de choix. Dans un chapitre intitulé “ Les juifs comme symbole ” de *L’esprit de l’utopie* il célèbre la religion juive comme celle qui a la vertu essentielle d’être « construite sur le Messie, sur l’appel au Messie ». C’est cette croyance qui fait la continuité historique du « peuple des Psaumes et des prophètes » et qui inspire, au début du XXème siècle « le réveil de la fierté d’être juif ». Selon Bloch, Jésus était un vrai prophète juif, mais il n’était pas le vrai Messie : le « Messie lointain », le Sauveur, le « dernier Christus, encore inconnu », n’est pas encore advenu. ²

L’utopie révolutionnaire chez Bloch est inséparable d’une conception messianique/millénariste de la temporalité, opposée à tout gradualisme du progrès : écrivant sur Thomas Münzer et la guerre des paysans du XVIème siècle, il observe : « ce n’était point pour des temps meilleurs que l’on menait le combat mais pour la fin de tous les temps...*l’irruption du Royaume* ». Sa démarche est curieusement « synchrétique », à la fois juive et chrétienne – comme par exemple dans cet autre passage du livre sur Münzer, qui compare le Troisième Evangile de Joachim de Flore, le millénarisme des paysans anabaptistes et le messianisme des kabbalistes de Safed (Sfat) qui attendent, au nord du lac de Tibériade « le vengeur messianique, le destructeur de cet Empire et de cette Papauté... le restaurateur d’*Olam-ha-Tikkun*, véritable

1. J’ai publié cet entretien en annexe de mon livre *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L’évolution politique de Lukacs 1909-1929*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, p. 294.

2. E. Bloch, *Geist der Utopie*, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1918, pp.323, 331-332. (Voir à ce sujet le beau livre d’Arno Münster, *Figures de l’utopie chez Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985).

Royaume de Dieu... ». Il ne s'agit pas seulement d'histoire : Bloch croit, en 1921, à l'imminence, en Europe, d'un changement révolutionnaire, qu'il décrit dans un langage juif-messianique comme la Princesse Sabbat qui apparaît, encore cachée derrière une mince muraille craquelée, tandis que « haut dressée sur les décombres d'une civilisation ruinée...s'élève l'esprit de l'indéracinable utopie ». ¹

Le *Principe Espérance* est le livre le plus important d'Ernst Bloch et sans doute une des œuvres majeures de la pensée émancipatrice du XX^{ème} siècle. Il se réclame d'une sorte de Royaume de Dieu sans Dieu, d'un athéisme religieux : « L'athéisme est si peu l'ennemi de l'utopie religieuse, qu'il en est même la présupposition : *sans athéisme le messianisme n'a pas lieu d'être* ». ²

Les curiosités religieuses de Bloch sont multiples et oecuméniques, mais le prophétisme et le messianisme juif occupent une place de choix dans son argument : comme il l'écrit dans la section intitulé « Moïse ou la conscience de l'utopie dans la religion », le messianisme est l'élément utopique dans la religion, celui qui la rend incompatible avec la théocratie et la sacralisation du pouvoir. Pour mieux faire ressortir la spécificité du judaïsme il va se référer à Max Weber – c'est d'ailleurs la seule citation du sociologue dans les 1628 pages du *Principe Espérance* : « Max Weber offre un jugement, qui dépasse même sa neutralité, et perçoit à juste titre le messianisme comme inséparable de Moïse et des prophètes : 'Ce qui est propre aux attentes des israélites c'est l'intensité croissante avec laquelle, soit le paradis, soit le Sauveur (...) furent projetés dans l'avenir. Cela n'arriva pas seulement en Israël ; mais avec une telle passion (...) cette attente ne fut nulle part ailleurs au centre de la religiosité. L'ancienne Berith (Alliance) de Jahwe avec Israël, sa promesse liée à une critique du misérable état de choses présent permettaient cela ; mais c'est seulement la passion (*Wucht*) de la prophétie qui a fait d'Israël, dans une mesure unique en son genre, un peuple de l'espérance et de l'attente' ». C'est moins le sociologue qui est ici mis à contribution qu'un témoin « objectif » – parce que ni Juif ni utopiste – de

1. E.Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, Julliard, 1975, pp. 84, 91, 305-306. Hans Jonas reproche au marxisme en général et à Bloch en particulier leur messianisme, leur « eschatologie sécularisée », leur « millénarisme » (*Chiliasmus*) et leur aspiration démesurée à « une métamorphose de l'être humain » – accompagnée du refus d'une « simple amélioration » fondée sur un raisonnable et efficace « programme de réformes ». (Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, pp.313-315, 386).

2. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung (PH)*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1979, III, pp.1408, 1412-13, 1524. Il s'agit d'un thème largement développé dans l'ouvrage *L'athéisme dans le christianisme*, Paris, Gallimard, 1981.

la ferveur messianique du peuple hébreu.¹

Ce qui semble à Bloch nouveau et important dans le messianisme et le prophétisme, en contraste avec d'autres religions contemporaines, c'est l'idée que le destin peut être changé. Tandis que la *Moira* des Grecs ou le mythe astral de l'Égypte présupposent un destin irrévocable – conduisant ainsi au quiétisme et à l'impuissance – le prophétisme juif conçoit le destin comme une balance, où le poids décisif est l'être humain lui-même. Contrairement à la vision pessimiste/désespérée d'une Cassandre, ou le fatalisme de l'oracle grec, Isaïe enseigne que le destin n'est pas catégorique, mais hypothétique, parce qu'il dépend de l'éthique et de la libre décision des humains.²

1. *PH*, III, p. 1463. La citation de Weber est extraite de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* III, 1923, p.249 – c'est à dire du livre sur le Judaïsme antique.

2. *PH*, III, p.1514.