



**HAL**  
open science

# De quoi l'utopie est-elle la connaissance? Peine, règle et langage (autour d'Orwell)

Kevin Ladd

## ► To cite this version:

Kevin Ladd. De quoi l'utopie est-elle la connaissance? Peine, règle et langage (autour d'Orwell). Peine et Utopie. Représentations de la sanction dans les oeuvres utopiques. Colloque international de Nice., Dec 2017, Nice, France. hal-01961312v3

**HAL Id: hal-01961312**

**<https://hal.science/hal-01961312v3>**

Submitted on 16 Mar 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# De quoi l'utopie est-elle la connaissance ? Peine, règle et langage (autour de George Orwell)

Kevin Ladd  
Centre Georges Chevrier, Université de Bourgogne

Ainsi, Prométhée, à son tour, devient un maître qui enseigne d'abord, commande ensuite.

Albert Camus, *L'Homme révolté*<sup>1</sup>

Cette nuit j'ai vu se dresser à nouveau la Machine. C'était, à la proue, comme une porte ouverte sur le vaste ciel, qui déjà nous apportait des odeurs de terre par-dessus un océan si calme, si maître de son rythme, que le vaisseau, légèrement conduit, semblait s'engourdir dans son rhumb, suspendu entre un hier et un demain qui se fussent déplacés en même temps que nous. [...] La porte-sans-battant était dressée à la proue, réduite au linteau et aux jambages, son noir triangle au biseau acéré et froid, suspendu aux montants. L'armature était là, nue et lisse, à nouveau suspendue sur le sommeil des hommes, comme une présence, un avertissement, qui nous concernait tous également.

Alejo Carpentier, *Le Siècle des Lumières*<sup>2</sup>

## Introduction : L'utopie, une fiction anthropologique

### 1. De l'utopie comme « connaissance »

Dans cet article, je souhaiterais donner un tour plus systématique à une question posée çà et là par d'autres auteurs<sup>3</sup>, et qui porte sur le statut cognitif de l'utopie. C'est dans cette perspective que j'aborderai la question des rapports entre peine et utopie : non pas sous la forme vague d'un enseignement à tirer (que l'utopie a-t-elle à nous apprendre sur les fins, fonctions et modalités de la peine, et sur ses rapports possibles à la société et à la politique conçues dans l'ordre de l'idéal ?), mais sur la base d'un problème précis à élucider : *De*

---

1 Camus 1973, p. 303.

2 Carpentier 1962, p. 17.

3 Cf. notamment, en rapport avec Orwell, Conradi 1984 ; Rosat 2003 ; Bouveresse 2008, §§24-25 ; Conant 2012.

*quoi l'utopie est-elle la connaissance ?* – ou d'abord peut-être : *En quoi* constitue-t-elle une connaissance, et en quoi nous offre-t-elle une connaissance *de la sanction pénale*, puisqu'on pourrait objecter qu'après tout là n'est pas vraiment le propos de l'utopiste, que de nous apporter des « connaissances ».

Le didactisme du style utopique ne saurait pourtant avoir pour seul objet de défendre un projet normatif et de nous exhorter à en poursuivre la réalisation : ce serait réduire l'utopie à une simple « expression du désir<sup>4</sup> » en forme de doctrine sociale vaguement romancée – ce qu'un récit utopique peut se trouver être en raison de sa médiocrité<sup>5</sup>, mais pas du seul fait qu'il est une utopie. Dans la mesure où il est impossible de parler de ce qui *doit être* sans se référer d'une façon ou d'une autre à ce qui *est*<sup>6</sup>, toute utopie contraint le lecteur à « prendre position par rapport à ce qu'il sait<sup>7</sup> ». Qu'il s'agisse de l'amener à reconnaître que la Cité projetée « correspond à notre nature véritable<sup>8</sup> », qu'elle exprime les authentiques enjeux du présent, ou bien encore qu'elle forme l'aboutissement souhaitable d'une tendance historique, l'utopiste doit s'appuyer sur la connaissance réelle ou supposée de l'homme, du temps présent ou de l'histoire, à laquelle son œuvre vient donner une forme systématique. A contrario, la proposition banale selon laquelle l'utopie serait essentiellement « irréaliste » (*irréalisable* ou bien *impraticable*, si toutefois elle devait l'être) n'implique-t-elle pas qu'une certaine connaissance, théorique ou pratique, fasse défaut à son auteur<sup>9</sup> ?

Cette question n'est pas qu'une perplexité de philosophe : j'en veux pour preuve la tendance irrépressible des amateurs et spécialistes du genre, lecteurs et auteurs, à défendre les œuvres utopiques ou contre-utopiques pour leur caractère prémonitoire, sinon prophétique<sup>10</sup>, et un rapport supposé plus direct à

---

4 Carey 1999, p. xi.

5 Messac 2008, p. 17.

6 Spector 2016, p. 156 : « Utopia expresses the distance between what is and what ought to be » (ou d'abord ce qui *pourrait être*, faudrait-il préciser ; cf. *infra* I, §2).

7 Box 2012, p. 62.

8 Graybosch 1995, p. 167.

9 Spinoza 1966, p. 11-12 (*Traité politique* I, §§1-2). D'une façon générale, la méfiance (pour ne pas dire l'hostilité) que manifestent la plupart des philosophes politiques à l'encontre de l'utopie tient essentiellement à un désaccord sur la *question posée* : l'utopie se préoccupe davantage de *fondation* que de *fondement* ; elle se demande sur quelles bases fonder la société (la science, la communauté des biens, la division en différentes castes, etc.), mais non ce qui légitime ou rend nécessaire l'autorité qu'elle a sur les individus.

10 Cf. Orwell 2008, p. 192 (au sujet de Jack London) ; Orwell 2009, pp. 228-229 ; London 2003, pp. 9-14. Orwell jouait lui-même sur l'ambivalence du prospectivisme politique, à

la réalité historique et politique que ce dont les romans traditionnels peuvent se prévaloir. On loue en elles leur « terrible façon d'appeler les choses par leurs noms », comme London le dit d'Ernest Everhard, le héros du *Talon de fer*<sup>11</sup>. À l'utopiste pas davantage qu'au révolutionnaire « il n'est permis de considérer le monde comme une espèce de bordel à émotions métaphysiques<sup>12</sup> ». La littérature utopiste et d'anticipation échappe aux canons de la littérature bourgeoise et « libère l'art des préjugés de classe », souligne Otto Neurath<sup>13</sup>. L'utopie est à l'artisan ce que le roman est à l'artiste<sup>14</sup> ; et l'artisan veut former des apprentis, non éblouir des admirateurs.

Quant à Orwell, ce n'est en rien un hasard si parmi les trois slogans du Parti imaginés par lui, « L'ignorance c'est la force », le seul qui n'exprime pas une absurdité manifeste<sup>15</sup>, est celui qui fournit le titre du premier chapitre de *Théorie et pratique du collectivisme oligarchique*, l'ouvrage du dissident Emmanuel Goldstein qui traduit selon toute vraisemblance la position d'Orwell sur la plupart des questions qu'il aborde<sup>16</sup>. Il ne s'agit pas de monter en épingle la question de la « valeur » ou de la « portée philosophique » des utopies ni d'entendre les mots « connaissance » ou « savoir » comme « éminemment philosophiques<sup>17</sup> ». Mais il me paraît intéressant de prendre au sérieux la proposition de Backzo (dans une formule qui paraîtra malheureusement un peu usée

---

mi-chemin entre le sérieux et le charlatanisme : cf. Orwell 2008, pp. 56-57, et la tribune « L'Almanach du Vieux George, par Orwell l'extralucide » (Orwell 2009, pp. 307-313).

11 London 2003, p. 130. À mettre en rapport avec ce que dit L. Trilling, préfacier de *L'Hommage à la Catalogne*, de la « figure » qu'est Orwell lui-même : « [His] virtue of not being a genius, of fronting the world with nothing more than one's simple, direct, undecieved intelligence [...], his simple ability to look at things in a downright, undecieved way » (Trilling, pp. 220-221).

12 Kæstler 1945, p. 165.

13 Da Cunha 2017, p. 132. Membre du Cercle de Vienne, Neurath fait partie des rares philosophes de la gauche non hégélienne (à la différence d'Adorno, par exemple) à avoir passé outre l'oukase marxiste (Marx 1969, pp. 57 *sqq.* et Labica 1993) et pris au sérieux la valeur théorique et pratique de l'utopie. Cf. *infra* I, §5.

14 London insiste régulièrement sur l'opposition entre un art et une philosophie bourgeois d'une part, et le défaut assumé de « respectabilité » de son engagement socialiste et utopiste de l'autre (cf. notamment London 2008, p. 235).

15 Orwell 1977, p. 14 (« La guerre c'est la paix. La liberté c'est l'esclavage. L'ignorance c'est la force. »). Je cite l'ancienne traduction dans la collection « Du monde entier ». La récente retraduction (Gallimard, 2018) ne mérite ni les louanges ni les critiques acerbes qu'on a pu lire, mais une traduction *révisée* (comme Gallimard a très bien su le faire pour certains romans de Faulkner, autrement plus difficiles à traduire qu'Orwell ou Roth) aurait peut-être suffi.

16 Orwell 1977, pp. 222 et 242. Contrairement à ce qu'on lit souvent, rien ne permet d'assurer que le Parti soit l'auteur de l'ouvrage – même si O'Brien prétend le contraire (p. 314), il pourrait s'en être convaincu par la *doublepensée*.

17 Wittgenstein 2006, §415, p. 117.

aujourd'hui) que « ce qui est dit, dans l'utopie et comme utopie, ne peut se dire autrement<sup>18</sup>», et d'essayer de décrire la façon dont la notion de peine est construite par le discours utopiste.

## 2. Peine et utopie

L'intitulé du colloque organisé par Ugo Bellagamba, Jérôme Ferrand et Marc Ortolani, « Peine et utopie<sup>19</sup>», dont ce texte est issu, peut s'envisager de trois façons différentes :

1/ On peut examiner la peine *en utopie*, sous l'angle historique ou philologique ;

2/ On peut se demander ce qui, *dans l'utopie*, intéresse la peine dans son concept – en quoi cette construction intellectuelle d'un certain genre contribue à l'élucidation, la critique ou la déconstruction du pénal ;

3/ On peut enfin se demander ce qui, *dans la peine*, intéresse ou regarde l'utopie et la contre-utopie – en révèle les limites, les contours anthropologiques, politiques et logiques, et contribue à mettre en évidence ce qu'elles sont, ce qu'elles visent à faire et à connaître.

À titre d'exemple, on peut s'attacher, comme je le ferai ici, à décrire la place qu'occupe la peine dans une contre-utopie comme *1984*, ou bien effectuer le trajet inverse et montrer quelle place *lui est laissée* dans « l'État idéal » d'Océania<sup>20</sup>. Mais on peut aussi s'intéresser à ce que le pénal peut contenir d'utopique ou d'anti-utopique, en rappelant que dans certains cas le régime pénal lui-même fait apparaître une société *comme* « dystopique<sup>21</sup> » – pensons à

---

18 Baczkó 1971, p. 357.

19 Université de Nice, les 7 et 8 décembre 2017.

20 Cf. Beauchamp 1984.

21 D'une façon générale, je préfère me garder de l'effet de mode qui consiste à employer l'anglicisme « dystopie » (que nous devons à Negley et Patrick 1952, p. 298), sur le sens duquel personne ne s'entend d'ailleurs exactement, plutôt que les termes corrects en français de *contre-* ou *d'anti-utopie*. Un auteur définit la « dystopie » comme une « dégénérescence de l'utopie », au même sens où le totalitarisme représenterait une perversion du socialisme (Rivera 2015), un autre comme « l'extrapolation » des plus grandes menaces de notre monde (Beauchamp 1984), un autre encore comme « fausse utopie » (White 2008), tandis qu'un dernier s'efforce, dans une lecture marxiste, de mettre en évidence une structure dialectique utopie-dystopie dans *1984* et de distinguer conceptuellement totalitarisme et dystopie (Resch 1997). Orwell parle quant à lui « d'utopie pessimiste » par opposition à « favorable » (Orwell 1995, p. 227 et 2009, p. 229), et dans une lettre il présente *1984* comme une « Utopie en forme de roman » (Orwell 2004, p. 569). En dépit de ces réserves, la forme adjectivale « dystopique » s'avère par occasion pertinente dans la mesure où elle laisse au second plan la référence à l'utopie que contiennent les deux autres termes : dans une perspective orwellienne, l'intérêt du terme *dystopia* est qu'il nous per-

*Punishment Park* de Peter Watkins (1971), qui souligne (à gros traits) toute la cruauté dont est capable l'ordre bourgeois face à une jeunesse jugée trop turbulente et contestataire.

Les lectures les plus conformes à l'usage (qui consiste à mettre l'accent sur le premier des termes dans un couple de notions<sup>22</sup>) sont les deux premières ; mais je m'efforcerai de montrer qu'il faut déjà avoir répondu à la *troisième* question, celle qui porte sur la valeur cognitive de l'utopie, pour pouvoir prendre la mesure des enjeux contenus dans la *deuxième question*. Ma contribution à la *première question* consistera à reprendre des textes bien connus, en particulier *1984*, mais qui sont le plus souvent lus sous l'angle de la *norme*, de la *discipline* et du *pouvoir*<sup>23</sup>, plutôt que pour ce qu'ils apportent en matière d'élucidation des concepts de *règle* et de *sanction pénale*. Le sous-titre délibérément vague, « Autour de George Orwell », entend réunir deux séries de textes : les lectures d'Orwell d'une part (Wells, London, *Zamiatine*, Huxley et Kœstler principalement<sup>24</sup>), les commentaires philosophiques que son œuvre a occasionnés d'autre part (Shklar, Rorty, Conant et Rosat notamment). Le choix d'Orwell comme élément unificateur s'explique par ce que j'appellerai le haut niveau d'abstraction auquel *1984* porte le genre de la contre-utopie, entre autres en faisant grâce au lecteur du fatras pseudo-scientifique et du technocentrisme qui l'encombrent le plus souvent<sup>25</sup>, et par la radicalité avec laquelle la question pénale y est affrontée.

L'intérêt porté par Orwell à l'utopie comme mouvement intellectuel et comme genre littéraire se situe très au-delà de la seule publication de *La Ferme des animaux* (1945) et de *1984* (1949) : l'ensemble de ses écrits témoigne non seulement d'un débat permanent avec la composante utopiste du socialisme<sup>26</sup>, mais de préoccupations qui ont une place de choix dans la littérature utopiste – le bonheur et le progrès<sup>27</sup>, le machinisme<sup>28</sup>, le travail et l'hy-

---

met de représenter le *pire* par référence à l'*ordinaire* et non pas nécessairement au *meilleur*.

22 « Les grands médias et Macron » n'a pas le même sens que « Macron et les grands médias » – du moins pas nécessairement.

23 Cf. notamment Beauchamp 1973 ; Paden 1984 ; Shah 2014.

24 *Zamiatine*, admirateur de Wells auquel il a consacré deux articles (*Zamiatine* 1984), est l'une des sources principales du *Meilleur des mondes* et de *1984*. Orwell a lui-même consacré une recension à *Nous autres* (« Bonheur et liberté », in Orwell 2004, pp. 92-96).

25 Cf. Beauchamp 1984, p. 5 ; cf. aussi Jackson 2017, p. 376.

26 Cf. en particulier la deuxième partie du *Quai de Wigan* (Orwell 1995a).

27 Cf. « Les socialistes peuvent-ils être heureux ? » (Orwell 2009, pp. 226-236).

giène<sup>29</sup>, l'architecture et l'urbanisme<sup>30</sup>, et bien entendu la question qui nous intéresse ici au premier chef, celle des pratiques judiciaires et pénales. Pourtant, à la différence de thèmes comme la sexualité<sup>31</sup>, l'espace<sup>32</sup> ou encore le mythe<sup>33</sup>, la place du judiciaire et du pénal, dans *1984* et plus largement dans l'œuvre d'Orwell, n'a pas été abordée de front. Voilà qui a tout de même de quoi surprendre, concernant un auteur qui exerça cinq longues années dans la police coloniale en Birmanie, ne fit jamais mystère du sentiment de culpabilité qu'il en retira, et s'exprima régulièrement dans la presse comme dans ses œuvres de fiction sur la prison, le système judiciaire et la peine capitale. À la différence de la plupart des interprétations philosophiques d'Orwell, qui se limitent souvent à une lecture strictement interne de *1984*, j'insisterai par conséquent sur l'importance qu'a pu revêtir l'expérience sociale et coloniale d'Orwell dans ses réflexions sur les problématiques pénales.

Un rapide état des lieux de l'abondante littérature consacrée à Orwell, spécialement en langue anglaise, laisse apparaître des ordres de préoccupation assez hétérogènes, l'œuvre d'Orwell étant devenue au fil des années une sorte de « test de Rorschach culturel<sup>34</sup> ». Si nous laissons de côté la presse généraliste, qui la plupart du temps se laisse aller au bavardage sur la *big surveillance* et les « faits alternatifs<sup>35</sup> », et s'abstient rarement de poser la question très scolaire de savoir si les « prophéties » orwelliennes sont ou non réalisées<sup>36</sup>, le domaine des essais, en majorité consacrés à se disputer l'héritage politique d'Orwell et à adresser aux adversaires du jour l'accusation de *no-*

---

28 Orwell 1995a, chap. XII.

29 *Ibid.*, pp. 82-83.

30 *Ibid.*, chap. IV.

31 Beauchamp 1973.

32 Shah 2014.

33 Beauchamp 1973 ; Roelofs 1987.

34 Douglass 1985, p. 263.

35 Cf. toutefois, pour des éléments de contexte, « Donald and Winston at the Ministry of Alternative Facts » (Rodden 2017).

36 Cf. Paden 1984, pp. 270-271 : « We tend to misuse the term "Orwellian" when we apply it to the various new techniques of observation, computerized record keeping, and behavioral control. [...] They are instruments of normalizing discipline. They are part of our society, not Orwell's. » Le lieu commun du *big data* et de la surveillance généralisée conforte les sociétés avancées dans l'idée qu'elles aussi ont leurs problèmes, et de mieux rester aveugles au fait que, comme le dit l'auteur, « in parts of our world, this is *1984*. » Gageons qu'Orwell journaliste parlerait aujourd'hui davantage des Philippines et de la condition des ouvriers sur les chantiers qataris que de *Facebook*. Cf. *infra*, note 133.

*vlangue*<sup>37</sup>, et enfin le champ informel des préfaces et notices biographiques (parfois brillantes<sup>38</sup>), la recherche universitaire se propose pour l'essentiel cinq grandes familles de problèmes :

1. discuter la représentation orwellienne du totalitarisme et de la violence d'État, en la confrontant aux thèses d'Arendt ou de Popper<sup>39</sup>, ou encore aux concepts de « discipline » ou de « contrôle » chez Foucault ou Deleuze<sup>40</sup> ;

2. décrire la place de la violence, de la cruauté et de la culpabilité dans l'œuvre et la biographie d'Orwell<sup>41</sup> ;

3. analyser les implications de *La Ferme des animaux* et de *1984* dans la détermination des concepts d'utopie et de contre-utopie et de leurs rapports, et étudier le « socialisme démocratique » d'Orwell<sup>42</sup> à la lumière des critiques qu'il adresse aux mouvements socialistes de son temps, en les replaçant dans le contexte large de la désillusion des intellectuels de sa génération à l'égard du communisme<sup>43</sup> ;

4. examiner les problèmes philosophiques suscités par *1984* et l'œuvre critique d'Orwell (réalisme, libéralisme, éthique de la croyance et *décence commune*), en particulier depuis la publication de *Contingency, Irony, Solidarity* de Rorty<sup>44</sup>, et exposer la pensée politique orwellienne et l'importance centrale qu'elle accorde au langage et à la vérité<sup>45</sup>. Les commentateurs emploient généralement avec beaucoup de prudence le terme de « philosophie » au sujet d'Orwell<sup>46</sup>, et il est certain qu'un livre comme *1984* est voué à apparaître aux

---

37 Comme on sait, la réception de *1984* fut sujette à controverse dès sa parution ; cf. Pittock 1997, pp. 143-164 et Goldstein 2000.

38 Cf. la remarquable préface de L. Trilling à la réédition anglaise d'*Hommage à la Catalogne*, sous le titre : « George Orwell and the Politics of Truth. Portrait of the Intellectual as a Man of Virtue » (Trilling 1952).

39 Capdevila 2003 ; Franchella 2012.

40 Paden 1984 ; Tyner 2004 ; Claisse 2010.

41 Bowker 2003. Pour un travail de recension, déjà un peu ancien, sur le corpus biographique consacré à Orwell, cf. Miller 2004.

42 Orwell 2005, p. 16.

43 Roelofs 1987 ; Resch 1997 ; White 2008 ; Rivera 2016 ; Sava 2016.

44 Rorty 1989. Pour une critique de l'interprétation de Rorty, cf. Argyros 1993 ; Rosat 2003 ; Conant 2012.

45 Trilling 1952 ; Dwan 2010 ; Bouveresse 2011. Notons qu'en dépit de l'importance que revêtent chez Orwell les questions relatives au langage et à la vérité, de sa proximité avec Russell et A. J. Ayer, et du fait que des spécialistes de philosophie analytique comme Bouveresse se sont de longue date intéressés à son œuvre, peu de travaux ont été consacrés à l'examen de la conception orwellienne de la vérité en tant que telle (et non à sa conception du rôle *politique* de la vérité). Deux exceptions toutefois : Ingle 2007 et Dwan 2010. On trouve enfin un éclairage wittgensteinien sur la *doublepensée* à partir de *De la certitude*, en traduction dans la langue de Camões (Rudrum 2008).

46 Roelofs 1987, p. 11 ; Guerlain 2015, p. 1.



uns ou aux autres comme trop ou bien comme pas assez « philosophique » (de même que *L'Hommage à la Catalogne* paraîtra contenir trop ou pas assez d'histoire ou de science politique). L'intensité des débats autour de l'interprétation de Rorty montre pourtant que la question est moins de savoir si une œuvre a la propriété d'être « philosophique », que d'estimer si elle a ou non suscité de la bonne philosophie – ce qui semble bien être ici le cas ;

5. étudier les aspects stylistiques et linguistiques de l'œuvre d'Orwell, comme romancier et comme essayiste, généralement en rapport avec l'un ou l'autre des axes précédents<sup>47</sup>. C'est dans cette catégorie que se rencontrent certains des meilleurs textes sur Orwell.

Aucun travail n'a donc, à ma connaissance, été consacré à la sanction pénale en tant que telle dans l'œuvre d'Orwell. Il est vrai qu'elle peut n'apparaître que comme un aspect secondaire de thèmes plus fondamentaux et identifiés de longue date (le pouvoir, la cruauté), et je ne dis pas qu'il n'en était pas en partie ainsi dans l'esprit d'Orwell. Une formule comme « la persécution a pour objet la persécution, la torture a pour objet la torture<sup>48</sup> » suggère fortement que la domination et le pouvoir sont les véritables problèmes que se donne l'écrivain, tandis que la peine ne serait guère qu'un thème – un thème important, mais un thème tout de même, pas un *problème*. De fait, Orwell ne semblait pas percevoir la peine de mort, par exemple, comme un problème à résoudre, mais plutôt comme un paradoxe plus ou moins bien assumé :

Ce que je trouve particulièrement frappant, c'est que personne, ou personne dont je me souviens, n'écrit sur les exécutions en les approuvant. La note dominante est toujours l'horreur. La société, apparemment, a absolument besoin de la peine capitale – car il existe des gens qu'il est tout simplement trop dangereux de laisser en vie –, et pourtant personne, au moment critique, ne se sent le droit de tuer de sang froid un autre être humain. J'ai assisté un jour à une pendaison. Tous ceux que cela concernait savaient de toute évidence que cet acte était terrible et non naturel.

---

47 Par exemple, en rapport avec le 1<sup>er</sup> point : Beauchamp 1974 ; Rubin 2012 ; Jackson 2017. Avec le 3<sup>e</sup> point : Beauchamp 1973 ; Claisse 2010 et Guerlain 2015.

48 Orwell 1977, p. 316.

[...] On accepte la peine capitale comme une nécessité tout en sentant pourtant instinctivement qu'elle ne devrait pas exister.<sup>49</sup>

Il me semble toutefois qu'à un niveau plus profond, la question pénale peut occuper une place de premier plan dans le travail de l'œuvre, pour reprendre une formule de Claude Lefort, en connexion étroite avec les grands thèmes orwelliens (le socialisme, l'utopie, la vérité, le langage), comme il apparaît dans cette saillie sans appel :

Je vois en eux [les Anglais] des espèces de punaises modernistes, férues d'hygiène, pétrées de suffisance, qui envahissent le monde entier pour y construire des prisons.<sup>50</sup>

### 3. Le châtement omniprésent ?

La question pénale s'invite d'abord dans la contre-utopie pour le même genre de raisons qui a vu cette forme d'expression littéraire s'imposer au XX<sup>e</sup> s. aux dépens des classiques utopies qui avaient marqué les siècles précédents<sup>51</sup> : l'expérience de la violence révolutionnaire et totalitaire, et les doutes relatifs aux conceptions prométhéennes ou constructivistes du progrès<sup>52</sup>. « Dans les affaires humaines, l'ordre poussé à l'extrême, c'est l'armée ou le pénitencier », écrit Huxley dans la préface qu'il a donnée aux *Carceri d'invenzione* de Piranèse<sup>53</sup>, et c'est tout naturellement qu'il ouvre la comparaison entre les deux plus célèbres contre-utopies du XX<sup>e</sup> s. sur la place qu'y occupe le châtement :

---

49 Orwell 2008, p. 274. Orwell revient à plusieurs reprises sur cet événement, dont le récit circonstancié est sobrement intitulé « Une pendaison » (Orwell 2005, pp. 20-26). Un commentaire se trouve notamment dans *Le Quai de Wigan* : « J'ai assisté un jour à une pendaison. Cela m'a paru plus atroce que mille assassinats. Je n'ai jamais pu pénétrer à l'intérieur d'une prison sans avoir l'impression (impression partagée par la plupart de ceux qui y entrent en visiteurs) que ma place était derrière les barreaux plutôt que devant. Je pensais alors – je le pense encore – que le pire criminel de la Terre est moralement supérieur au juge qui décide d'une pendaison » (Orwell 1995a, p. 165).

50 Orwell 1996, p. 57.

51 *Ibid.*, p. 320 : Le projet politique de Big Brother est défini par O'Brien comme « l'exact opposé des stupides utopies hédonistes qu'avaient imaginées les anciens réformateurs ».

52 Cf. Rivera 2016, §2.

53 Huxley 1949.

La société décrite dans *1984* est dominée presque exclusivement par le châtement et la crainte du châtement. Dans l'univers imaginaire de ma propre fable, ce dernier est rare et en général peu rigoureux.<sup>54</sup>

C'est cette évidence d'une omniprésence de la peine dans *1984* que je souhaiterais mettre en question. Huxley reprend implicitement à son compte l'idée assez intuitive selon laquelle une utopie positive aura tendance à bannir la sanction pénale (ou, quand elle est moins honnête ou conséquente, à jeter sur elle un voile pudique ou à l'oublier<sup>55</sup>), tandis qu'une contre-utopie comme celle d'Orwell lui accordera un rôle démesuré dans le règlement des comportements sociaux. Huxley y voit à juste titre une originalité de sa « fable », mais il paraît aussi confondre violence d'État et pénalité. Or il me semble au contraire que la formidable réussite d'Orwell consiste à avoir montré le nécessaire *évanouissement* de la sanction pénale dans un régime du genre de celui qu'il dépeint dans *1984*<sup>56</sup>. C'est peut-être là que réside son apport le plus important à la question des rapports entre peine et utopie, et à la pensée de la peine en général : Orwell montre que pousser la logique totalitaire jusqu'à son terme implique de se débarrasser de la loi et du châtement, parce qu'exercer un pouvoir absolu sur quelqu'un implique que celui-ci ne puisse jamais, dans ses conduites, se référer à des règles.

#### **4. Les limites cognitives de l'utopie**

Fort de ce constat, je soutiendrai une thèse en deux temps :

1/ La difficulté sinon l'impossibilité d'assigner une place à la sanction pénale en utopie, qu'on pourrait être tenté d'interpréter comme « un aveu d'impuissance organisée en face d'une nécessité organisée<sup>57</sup> », ne fait que souligner l'importance de l'arrière-plan sur lequel l'imagination utopiste se déploie, arrière-plan constitué par l'ensemble des connaissances dont le lecteur a besoin pour *comprendre* le récit utopique (comprendre d'emblée, par exemple, que

---

54 Huxley 1978, p. 12.

55 Cf. Orwell 2009, p. 230 : [au sujet des Houyhnhnms de Swift] « Comme les habitants de diverses autres utopies, ils cherchent surtout à éviter tout problème. »

56 Orwell 1977, pp. 17, 30 et 255 ; Orwell 1981, p. 30. Ces textes sont commentés *infra*, section II, 1.

57 La formule de Jack London est tournée contre la politique visant les sans-abri (London 2008, p. 258).

Winston ne commet aucun crime, ou rien qui mérite cette qualification, lorsqu'il entreprend la rédaction de son journal) ;

2/ Utopies et contre-utopies jouent le rôle de « fictions anthropologiques » à l'intérieur desquelles la référence au châtement révèle l'impossibilité où nous nous trouvons de sortir de notre système familial de désignation des comportements et des règles censées les régir et les sanctionner. Comme l'écrit Wittgenstein, « rien n'est, en vérité, plus important que la formation de concepts fictifs, qui seuls nous enseignent à comprendre les nôtres<sup>58</sup> ». En ce sens, l'utopie ouvre sur un certain ordre de connaissance qui ne relève ni de la théorie ni de la pratique, mais plutôt de ce qu'on peut appeler avec Wittgenstein une *grammaire* de la sanction pénale, c'est-à-dire la façon dont nous construisons et mobilisons ce concept dans le monde tel que nous l'habitons, en lien avec des concepts apparentés comme ceux de *règle*, de *preuve*, d'*infraction* ou de *responsabilité*, ceux dont Orwell nous fait éprouver la disparition dans *1984*.

Comme il faut choisir un *aspect* sous lequel comparer la peine et l'utopie, on sera tenté de recourir à l'un ou à l'autre des caractères généraux *de l'utopie* (la perfection, l'accord universel, le bonheur, la vertu, l'efficacité ou la « rationalité »), ou encore à un sous-axe interprétatif comme le contrôle social ou le schème médical. Sans contester l'intérêt de telles lectures, auxquelles j'emprunterai par endroits, je mettrai plutôt l'accent sur l'un des caractères *de la peine*, qui est sa dépendance à l'égard d'une règle. Je suggérerai que si l'utopie se montre incapable d'accorder une place à la sanction pénale, c'est d'abord parce qu'elle tend à écraser la règle de droit sous l'idée de norme sociale, ensuite parce qu'elle se refuse à penser ses marges et sa propre contestation. Le droit pénal constituerait ainsi le point aveugle de l'utopie, tenue en échec par l'enjeu du contrôle social y compris quand, dans la contre-utopie, celui-ci semble saturer tout l'espace politique. Je passerai d'abord en revue dans une première partie les interprétations les plus courantes du statut cognitif de l'utopie, puis je défendrai une lecture d'Orwell empruntant assez librement à la notion wittgensteinienne de « méthode anthropologique<sup>59</sup> ».

---

58 Wittgenstein 2002a, p. 146.

59 Cf. Wittgenstein 1992, p. 173.

Le texte qui suit est assez long : c'est que la philosophie (et pas seulement l'histoire) de l'utopie est riche et que, à rebours d'une tendance de la recherche actuelle, je n'ai pas jugé suffisant de recenser des interprétations sans les confronter dialectiquement. En d'autres termes, rappeler ce que tel ou tel auteur a pu dire n'a d'intérêt *philosophique* que pour autant que cela est susceptible d'être vrai ou faux ; et en philosophie, que quelque chose n'ait « jamais été étudié » n'est pas une raison suffisante pour s'y intéresser ni pour écrire à son sujet.

## I. Interroger le statut cognitif de l'utopie : les principales interprétations

### 1. « Vous séparez donc la sincérité de la vérité ?<sup>60</sup> »

Il est évident de prime abord que l'utopiste cherche à « susciter chez le lecteur une certaine attitude<sup>61</sup> » plutôt qu'à apporter un contenu de connaissance. Il vise un *faire* autant qu'un *dire* : son œuvre livre en témoignage une « protestation contre l'histoire et un défi à sa folie<sup>62</sup> » ; elle « alerte » le lecteur pour « conjurer la menace<sup>63</sup> » qu'une politique dévoyée fait peser sur le monde. Ce qu'on attend du lecteur, une fois le livre par lui refermé, c'est qu'il cesse de regarder le réel comme le seul possible, et qu'il admette au contraire la contingence des structures politiques familières<sup>64</sup> et le pouvoir que nous avons de les changer<sup>65</sup>. Un projet utopiste n'est intelligible que comme réponse (négative) à la question : « l'état de choses actuel est-il tolérable ou intolérable ?<sup>66</sup> » Il est donc « mensonge », au sens défendu par Arendt<sup>67</sup>, et manifeste le pouvoir qu'a

---

60 London 2003, p. 26.

61 Baczkó 1971, p. 356. L'auteur ajoute : « Cette intention provocante est un élément constitutif de la démarche utopique et de la structure du texte. »

62 Shklar 1985a, p. 12. Cf. Huxley 1963, p. 143 : « Je me rappelle ce qu'est l'histoire — les annales de ce que les êtres humains ont été contraints de faire en raison de leur ignorance et de l'énorme présomption qui les a conduits à canoniser leur ignorance en un dogme politique ou religieux. »

63 Cf. Claisse 2010, p. 2.

64 Rorty 1989.

65 Orwell 2009, p. 356 ; Shklar 1985a, pp. 1-2.

66 Orwell 1995a, p. 135.

67 Arendt 1972, p. 9. Ricœur 1998, pp. 257 *sqq.* Huxley 1978, pp. 33-34. On pensera aussi à la place du mensonge dans Orwell et déjà dans *Zamiatine* (*Zamiatine* 2017, p. 27 ; cf. aussi la mise en abyme de la plaisanterie comme mensonge, et dans la « comédie » finale jouée par le personnage de S).

l'imagination de vaincre notre « somnambulisme<sup>68</sup> » ou, comme le dit Honneth, de « percer ici ou là la chape réifiante de la conscience quotidienne<sup>69</sup> ». Il vient nous rappeler, ou raffermir notre conviction dans notre capacité à construire *au minimum un peu mieux* ce dont nous avons jusqu'à présent été les artisans négligents. Le propre d'un tempérament intellectuel favorable à l'utopie serait donc moins de statuer sur les choses telles qu'elles sont que de rejeter le présent en tant qu'il repose sur la fixité illusoire d'une croyance. Dans l'utopie, c'est l'avenir tel qu'il pourrait être dont on entend l'appel, et qui vaut condamnation du présent.

C'est aussi pourquoi, pour Zamiatine et pour le courant hégéliano-marxiste représenté par des auteurs comme Mannheim, Lukács ou Adorno<sup>70</sup>, ce rejet du présent qui s'exprime dans l'utopie fait le mouvement même de l'histoire :

Le monde se développe uniquement en fonction des hérésies, en fonction de ceux qui rejettent le présent, apparemment inébranlable et infail-  
lible. Seuls les hérétiques découvrent des horizons nouveaux dans la science, dans l'art, dans la vie sociale ; seuls les hérétiques, rejetant le présent au nom de l'avenir, sont l'éternel ferment de la vie et assurent l'infini mouvement en avant de la vie.<sup>71</sup>

C'est enfin la raison pour laquelle nous ne devons pas prendre au pied de la lettre tout ce dont parle une utopie : elle donne au lecteur des gages de réalisme (au sens banal du terme) en même temps qu'elle vise à le dépayser par la profusion des détails apportés, détails dont il importe qu'ils soient parfois exotiques ou gratuits<sup>72</sup>. Tout n'est pas important, ni vraiment sérieux, dans une utopie, à la différence de ce qui est en principe le cas dans un livre de philosophie – pas toujours d'ailleurs, malheureusement, puisque Huxley note, en dépit de la sympathie que lui inspire Bentham le réformateur, que « nous devons nous souvenir du fait étrange et assez alarmant qu'[il] a consacré environ vingt-cinq ans de sa longue vie à élaborer dans les moindres détails les plans

---

68 Cf. « Les somnambules » de Jack London (London 2008, pp. 50-58).

69 Honneth 2015, p. 21.

70 Cf. Yasin 2018.

71 Cité par Jorge Semprún dans sa préface à *Nous autres* (Semprún 2012, p. 350).

72 Cf. Beauchamp 1974, p. 463.

d'une prison parfaitement efficace.<sup>73</sup> » Une utopie, à la différence d'un traité politique, ne devrait retenir notre attention que dans ses grandes lignes, et par conséquent la peine *en utopie* ne représenterait peut-être qu'une question anecdotique.

Le récit utopique serait la forme que se donnerait une doctrine, vision du monde ou idéologie, parvenant à la claire connaissance d'elle-même, en recourant au besoin à tous les instruments de la fable ou de la satire. Mais au-delà de ce sens normatif que l'utopie partage avec d'autres formes de discours<sup>74</sup>, au-delà de l'avenir rêvé ou du cauchemar à venir qui n'ont pas en tant que tels de valeur cognitive propre<sup>75</sup>, on voit moins ce que l'utopie aurait à nous apprendre, quel genre de connaissance elle nous permettrait d'atteindre, y compris dans l'hypothèse où ce contenu de connaissance viendrait servir des visées critiques réformatrices ou révolutionnaires<sup>76</sup>. Le cas des contre-utopies est très révélateur de ces difficultés, car si dans l'utopie le rappel que le meilleur est toujours possible se justifie par lui-même, on ne peut pas dire qu'un texte comme *1984* évoque le pire *sans raison*<sup>77</sup> ; or ces raisons doivent bien avoir rapport d'une façon ou d'une autre avec le réel ou avec les virtualités les plus inquiétantes que recèle le présent<sup>78</sup>.

Gardons à l'esprit, par conséquent, qu'une partie de ce que c'est que comprendre un récit utopique a à voir avec le fait qu'il nous est possible de juger probables ou invraisemblables, sinon vraies ou fausses, certaines analyses, déductions, considérations générales et anticipations, et pas seulement attirant ou inquiétant le tableau de la société imaginaire qu'il peint. Nul programme utopiste n'est intelligible en dehors de nos propres prises de position sur l'état de l'humanité et la marche du monde, et sur la part de nécessité et de contingence que l'un et l'autre nous semblent contenir<sup>79</sup>. Destinée à flétrir nos sociétés dépeintes comme irrationnelles, dans tous les sens du mot – aussi bien aveugles, ignorantes, égoïstes et inefficaces qu'injustes – l'utopie ne peut pas

---

73 Huxley 1949, Préface.

74 Baczko 1971, p. 357.

75 Wittgenstein 2002a, p. 103 : « On ne peut *construire* sur des nuages. C'est pourquoi le futur *rêvé* n'est jamais vrai. »

76 London 2008, p. 236 : « Le socialisme s'intéresse à ce qui est et non à ce qui devrait être. » Cf. Honneth 2015, chap. 1.

77 Cf. Orwell 2005, p. 308 : « Peut-être est-il puéril ou morbide de se faire peur avec ces visions d'un avenir totalitaire. »

78 Cf. « Réflexions sur la guerre d'Espagne » (Orwell 2005, p. 308).

79 Cf. Sava 2016, pp. 9-10.

se réclamer d'une « rationalité » tournant pour ainsi dire à vide, et l'invocation à « reconstruire la société sur des bases plus rationnelles<sup>80</sup> » ou « assainies<sup>81</sup> » demande à être éclaircie.

Autrement dit, un aspect déterminant de ce que c'est que comprendre une utopie dépend des réponses apportées à la question : qu'ai-je appris, une fois le livre refermé, que je n'aurais mieux appris ailleurs ? (Ce n'est pas la moindre des difficultés que d'indiquer quelles pourraient être ces autres sources plus instructives : essais, traités philosophiques, articles de journaux, récits historiques, etc. ?) Nous n'abordons pas utopies et contre-utopies comme des fictions parmi d'autres ; nous n'en attendons pas la même chose. Nous les envisageons comme un certain genre d'expression littéraire censé nous dire quelque chose du monde dans lequel nous vivons, mais qui se distingue toutefois de l'ambition générale de la littérature romanesque, laquelle est de montrer la difficulté universelle d'habiter le monde<sup>82</sup>, puisque par hypothèse l'utopie nous parle d'un monde épuré des paradoxes et des conflits qui font l'essence du monde humain<sup>83</sup>. Le monde décrit par Balzac et par les romanciers des révolutions avortées et des utopies trahies (pensons à Carpentier et à Fuentes<sup>84</sup>) a existé en un sens qu'on ne saurait appliquer aux œuvres utopistes elles-mêmes, même lorsque celles-ci ont pu sembler prémonitoires. Les utopies doivent nous dire quelque chose de bien plus local et particulier à l'époque à laquelle elles furent écrites, de moins universel si l'on veut, et dans le même temps d'une portée autrement plus générale que ce que nous dirait un roman de Balzac<sup>85</sup>.

La critique hésite souvent entre ces deux pôles, que ce soit pour insister sur le caractère historiquement situé et contingent du propos d'un auteur<sup>86</sup>, ou

---

80 La formule est extraite de *Goliath*, nouvelle de London qui s'inscrit dans la suite du *Talon de fer* (London 2008, p. 70). *Nous autres* se conclut sur ces mots : « Parce que la raison doit vaincre. » (Zamiatine 2017, p. 233.)

81 Orwell 2005, p. 311.

82 Pavel 2014, p. 42.

83 Cf. Faulkner 2002, p. 48.

84 Cf. Carpentier 1962 ; Fuentes 1994. Une version préparatoire de ce travail, qui fera peut-être un jour l'objet d'une publication, prenait pour matériau principal le « roman du dictateur » et les grands romans latino-américains de l'utopie et de la révolution, d'Asturias à Vargas Llosa. La citation de Carpentier qui ouvre cet article en porte la trace.

85 La « grammaticalité » du récit utopique n'est donc pas plus transparente que celle des textes de fiction au sens traditionnel du terme (cf. Clayborough 1981).

86 C'est ainsi que Rorty ouvre le chapitre qu'il consacre à *1984* (Rorty 1989, p. 169) : « Les meilleurs romans d'Orwell ne seront massivement lus qu'aussi longtemps que nous décri-



bien pour déplorer son excessive généralité et, derrière un « déguisement romanesque », son didactisme et son caractère idéologique<sup>87</sup>. Mais si en un sens – un sens important – ce qui est à comprendre dans une utopie ou une contre-utopie doit l'être assez immédiatement et assez facilement, et par tous, il est vraisemblable qu'une partie de ce que des textes comme *1984* et *Le Meilleur des mondes* ont à nous dire ne soit pas d'emblée donnée ni évidente. Ce sera le cas notamment pour tout ce qui relève de questions qui sont en elles-mêmes particulièrement intriquées, au nombre desquelles on peut compter la question pénale, puisque nul ne prétendra que dans les sociétés réelles sa place ne soit pas déjà problématique.

## 2. Utopisme scientifique et scepticisme politique

Poursuivons avec une question simple : que peut-on s'attendre à rencontrer, en matière de réflexions sur la peine, dans une utopie ? À première vue, la raréfaction sinon l'extinction des crimes, en raison de la perfection des institutions et de la vertu des membres, et la mise en question corrélatrice de la croyance immémoriale dans la nécessité des peines et des tribunaux chargés de les prononcer<sup>88</sup> – en réalité un aspect de la tendance générale de l'utopie, conformément à l'étymologie du mot, à se définir en termes négatifs<sup>89</sup>. Ou bien, dans une version plus légère, l'idée que dans de telles institutions, le système pénal serait enfin rationnel et efficace, quoi qu'il faille entendre par ces mots. Mais on pourrait s'attendre aussi, sans qu'il y ait nécessairement contradiction avec le point précédent, à voir défendue (ou bien critiquée) une tendance holistique et fortement normative à désigner le crime comme une déviance qu'il s'agirait de corriger, sinon de supprimer de façon littérale et sym-

---

rons la politique du XX<sup>e</sup> s. comme lui-même l'a fait ». Le jugement s'appliquerait sans doute mieux au roman de Kœstler, *Le Zéro et l'infini*, et, du point de vue de ceux qui ne goûtent ni le relativisme ambiant ni le pragmatisme de Rorty (qui en est pour ainsi dire la vitrine légale), ni par ailleurs les orientations néolibérales des classes dirigeantes auxquelles Rorty lui-même s'opposait, on peut dire que les conditions sont réunies pour que les romans d'Orwell restent d'actualité encore très longtemps.

87 Cf. Kundera 1993, pp. 268-269. Il est permis de douter que la formule « déguisement romanesque », qui vise Orwell, signifie quelque chose.

88 Cf. *M. Barnstaple chez les Hommes-Dieux* (Wells 2007, pp. 939-940) ; London 2008, pp. 94-95.

89 Cf. Wells 2007, p. 951 : « L'Utopie n'avait ni Parlement, ni politique, ni fortune privée, ni rivalités d'affaires, ni police, ni prisons, ni fous, ni pauvres d'esprit, ni estropiés. [...] – Notre gouvernement, c'est l'éducation. »

bolique (« vaporiser », dans le lexique de 1984<sup>90</sup>, « liquéfier » dans *Nous autres*<sup>91</sup>) dans un rite conjuratoire, fête ou « liturgie<sup>92</sup> ». Cette tension entre la nécessité de la norme dans une société parfaitement ordonnée et la tendance à charger la peine d'une aura symbolique hypertrophiée semble propre à nombre de textes utopistes. Dans la mesure où l'utopie porte en elle l'appel paradoxal à la fin de l'histoire (elle nous exhorte à rejoindre un *état* où nous ne saurions rester, ou dont elle ne nous explique pas comment nous le pourrions), elle en vient à désigner tout écart par rapport à la norme comme *idéologique*<sup>93</sup>, *pathologique* (curable ou incurable<sup>94</sup>), voire tout bonnement *inintelligible*. Car comment pourrait-on *ne pas vouloir* le meilleur, une fois celui-ci réalisé ? La tentation d'interpréter la désobéissance en utopie dans des termes religieux ou quasi religieux est forte<sup>95</sup>, mais à l'ère de l'évolutionnisme triomphant et du « marxisme expliqué aux nourrissons<sup>96</sup> », dans le premier tiers du XX<sup>e</sup> s., la délinquance est plutôt comprise « scientifiquement » comme l'effet des causes économiques, des superstructures idéologiques et de l'atavisme<sup>97</sup> – le tout se mêlant dans un jargon socio-biologique approximatif chez Wells, London et chez le Huxley d'avant guerre, mais qu'on ne rencontre jamais, il faut le noter, chez Orwell.

Zamiatine livre quant à lui une interprétation plus générale du problème, en termes de tension entre la perfection du tout et la liberté des parties, sous une forme satirique :

La liberté et le crime sont aussi étroitement liés que... disons, le mouvement d'un aéronef et sa vitesse. Si sa vitesse = 0, il ne bouge pas ; si la

---

90 Orwell 1977, p. 60

91 Zamiatine 2017, p. 59.

92 *Ibidem*.

93 London 2008, pp. 88 : « Ça et là, certains capitalistes, pris de doute, élevaient leurs protestations. On les faisait prisonniers et on les emmenait à l'île Palgrave ; à leur retour, ils adhéraient sans réserve aux actes du gouvernement. »

94 *Ibid.*, p. 95.

95 Orwell 1977, p. 336 (« hérésie »). Cf. Beauchamp 1973, p. 286. Cf. aussi Kæstler 1945, p. 112 : « Nous ressemblions aux grands Inquisiteurs parce que nous persécutons les germes du mal non seulement dans les actes des hommes mais aussi dans leurs pensées. »

96 Orwell 1995a, p. 152.

97 London 2008, pp. 94-95 : « Quatre-vingt-dix pour cent des crimes visaient la propriété privée. Avec la disparition de celle-ci [...], [les délinquants habituels ou occasionnels] n'avaient plus aucune raison de mal agir. Les nouvelles conditions de vie les transformèrent. Un petit nombre de criminels furent soignés et guéris dans les hôpitaux. Quant au reste, les incorrigibles et les dégénérés, on les isola. [...] Les tribunaux ne furent bientôt plus que des souvenirs. »

liberté de l'homme = 0, l'homme ne commet pas de crimes. C'est clair.  
Le seul moyen de libérer l'homme du crime, c'est de le priver de liberté.<sup>98</sup>

L'auteur vise les liens coupables qu'entretiennent, selon lui, les idées de *science* et de *perfection*, lorsque sur ce fondement on prétend figer la société dans des normes aussi étroites qu'immuables. Le genre utopique ne s'est en effet pas bâti sur la seule notion de perfection<sup>99</sup>, mais sur l'idée que la perfection visée a à voir avec une forme ou une autre de connaissance – soit que la société soit ordonnée à un projet « d'avancement du savoir » (comme chez Bacon) et d'épanouissement de l'individu (comme chez Wells et le dernier Huxley<sup>100</sup>) dans lequel elle trouverait son principal « facteur d'union<sup>101</sup> », soit, plus radicalement, que la connaissance rende possible une « technologie sociale » d'un nouveau genre dans le gouvernement des hommes (comme dans *Nous autres* et plus encore dans *Le Meilleur des mondes*). La relation de l'utopie à la connaissance est si peu contingente qu'elle constitue une part essentielle de son origine et de son programme ; mais si l'on peut dire que le récit utopique est par excellence le genre littéraire qui se préoccupe de questions philosophiques et scientifiques, le récit contre-utopique du XX<sup>e</sup> s. est indissociable d'une confrontation avec le développement des sciences sociales et des « expérimentations » les plus brutales et les moins scientifiques à avoir été entreprises sur un matériau humain<sup>102</sup>.

Autrement dit, le propre des contre-utopies de la première moitié du XX<sup>e</sup> s. réside moins dans la nature des problèmes philosophiques qu'elles posent que dans la confrontation dans laquelle elles s'engagent avec la tournure particulière que la philosophie et les sciences sociales ont pu prendre en rapport avec les expériences totalitaires. Leur situation est bien différente, comment s'en étonner, de celle des utopies classiques de More ou de Bacon, qui reposaient sur une double prémisse : l'homme ne fait pas tout ce qui est en son

---

98 Zamiatine 2017, p. 47.

99 Orwell 2009, p. 229.

100 Huxley 1963, p. 147.

101 S. Sontag, « Images du désastre » (Sontag 2010, pp. 328-329). L'auteur précise : « Le règne universel de la raison suppose un accord universel. » Merci à David El Kenz de m'avoir signalé cette référence.

102 Kœstler 1945, p. 111 : « Jamais dans l'Histoire une telle possibilité d'action sur l'avenir de l'humanité n'avait été concentrée en si peu de mains. »

pouvoir pour établir une société meilleure ; ce pouvoir peut encore être augmenté, et le sera grâce à la science. Mais la génération des Huxley, Kœstler et Orwell, témoins et (pour les deux derniers) acteurs des grands conflits du siècle, a vu ce pouvoir à l'œuvre, et peut donc se prévaloir d'une expérience historique qui lui aura révélé la destination effective des théories holistes lorsque celles-ci sont servies par les technologies modernes : la plus grande domination politique<sup>103</sup>, la censure, le nationalisme<sup>104</sup> et le totalitarisme<sup>105</sup>. Lorsqu'Orwell conçoit le projet de *1984*, d'abord intitulé *Le dernier homme d'Europe*, « la torture a réapparu en Europe après plus de cent ans durant lesquels elle n'était plus en vigueur<sup>106</sup> » ; l'esclavage de même<sup>107</sup>. Orwell déplore explicitement l'affaiblissement de la règle de droit (en droit interne<sup>108</sup> comme en droit international<sup>109</sup> et dans les régimes d'exception dans les colonies ou en temps de guerre<sup>110</sup>) et une tolérance indigne, à l'égard des pratiques corrélatives (emprisonnement sans procès, torture, exécutions publiques), de la part de ceux-là mêmes qui « se considèrent comme éclairés et progressistes<sup>111</sup> ».

Le genre de prise de conscience que les contre-utopies du XX<sup>e</sup> s. expriment leur est par conséquent propre, et c'est l'une des raisons pour lesquelles la question du *pouvoir de punir* s'y trouve posée – parce que l'État dispose de toujours plus de puissance pour le faire, mais aussi bien, comme veut le montrer Huxley, pour *ne pas avoir à le faire*. Si l'on excepte le cas particulier du *Meilleur des mondes*, qui de l'aveu même de l'auteur est construit sur la substitution d'une violence à une autre<sup>112</sup>, il semble que toute contre-utopie doive accorder une place éminente à la peine, ne serait-ce que sous une forme dénaturée et juridiquement appauvrie, dans la mesure où le couple qu'elles forment (comme avec la famille, la sexualité, l'architecture, les sciences et techniques, etc.) s'inscrit d'emblée sur un horizon de violence politique sinon dans un de-

---

103 Cf. Conradi 1984, p. 8.

104 Huxley 1946, p. 17.

105 Huxley 1982, pp. 100-101.

106 Shklar 1985b, p. 8.

107 Orwell 2005, pp. 309-310.

108 Orwell 2008, p. 272 (sur le cas Mosley).

109 *Ibid.*, pp. 122-127 (« Comment traiter les criminels de guerre ? »)

110 *Ibid.*, p. 156.

111 Rorty 1989, p. 169. Cf. aussi Orwell 1996a, p. 42.

112 Huxley 1978, p. 39.

venir totalitaire<sup>113</sup>. Mais avant d'être un problème relevant du régime normal de la contre-utopie, pour ainsi dire, la peine intervient dans le processus même son institution. On pourrait ainsi objecter que, dans ces périodes troublées, de tribunaux révolutionnaires en « expéditions punitives », nous avons moins affaire à la peine en tant que telle qu'à une tendance générale à donner une *connotation pénale* à la violence politique, comme moyen supplémentaire de la légitimer. Dans *La Ferme des animaux*, le cochon Napoléon brandit la menace de la peine capitale en toutes occasions<sup>114</sup>. Au même moment Victor Klemperer écrivait : « "Expédition punitive" est le premier mot que j'ai ressenti comme spécifiquement nazi<sup>115</sup>. »

Mais le lien entre transformation sociale, pénalité et vérité utopiste est bien plus intime encore, et va au-delà de la simple justification a posteriori de la violence. Si un texte comme *Le Zéro et l'infini* met l'accent sur le problème moral et politique du rapport entre les moyens et les fins<sup>116</sup>, c'est aussi pour mettre en question la dialectique de la violence et de la vérité dans l'histoire qui structure la pensée révolutionnaire :

Chaque idée fausse que nous traduisons en acte est un crime contre les générations futures. Nous sommes donc tenus de punir les idées fausses comme d'autres punissent les crimes : par la mort.<sup>117</sup>

Pour l'utopie révolutionnaire telle que la dépeint Kœstler, les châtiments les plus radicaux (la procédure dite « administrative » d'élimination<sup>118</sup>) ont à voir avec l'avènement de la vérité, ou avec la nécessité de prévenir tout retard (ou tout progrès prématuré) dans un tel avènement. Le même problème se

---

113 D'où l'attention qu'un auteur comme Semprún a pu accorder à Zamiatine et à Orwell (Semprún 2012, pp. 79 ; 347-351 ; 665).

114 Orwell 1981, pp. 80, 86, 99, 116.

115 (Klemperer 1996, p. 73).

116 Kœstler cite Machiavel en ce sens dès l'ouverture du *Zéro et l'infini* (cf. aussi II, VII, p. 169 *sqq.*) C'est le refus obstiné de considérer qu'il y a bien là un problème moral (sans parler du respect des formes juridiques et des notions comme celles de fait, d'acte ou de responsabilité, cf. Kœstler 1945, p. 236) qui met en évidence la trahison dont l'idéal révolutionnaire a pu se rendre coupable selon Kœstler.

117 Kœstler 1945, p. 111. Cf. aussi p. 232 : pour Roubachov, « tout revenait à ceci — à le punir, non pas pour des actes qu'il avait commis, mais pour ceux qu'il avait négligé de commettre » (autrement dit pour ne pas avoir pris l'initiative de s'accaparer le pouvoir et de « punir » lui-même les vaincus par la mort). Cf. aussi London 2003, p. 232 : « Le soufre et la poix ne seraient pas de trop pour punir vos crimes comme ils le méritent. Tant qu'existent vos pareils, l'enfer est une nécessité cosmique. »

118 Kœstler 1945, p. 103.

pose à tout système *achevé*, qui ne connaît pas la distinction entre le « théoricien » et le « politique »<sup>119</sup>, c'est-à-dire qui ne reconnaît pas la place ni la nécessité du *gouvernement* dans les affaires de la Cité<sup>120</sup>. En ce sens, le dogmatisme de la doctrine va de pair avec le caractère drastique de la rétorsion qu'elle encourage :

[Les Marxistes et les Fascistes] simplifient, ils réduisent à l'état d'abstraction, ils éliminent tout ce qui est étranger à leurs desseins, et passent sous silence tout ce qu'il leur plaît de considérer comme non essentiel ; ils imposent un style, ils contraignent les faits à confirmer l'hypothèse de leur choix, ils consignent à la corbeille à papiers tout ce qui, selon eux, n'atteint pas à la perfection. Et parce qu'ils agissent ainsi en bons artistes, en penseurs sérieux et en expérimentateurs éprouvés, les prisons sont pleines.<sup>121</sup>

La prison serait l'image visible du réductionnisme scientifique appliqué aux matières politiques. Pour reprendre la classique division entre socialisme utopique et socialisme scientifique, on pourrait dire que l'utopie se veut, quant à son mode, scientifique, ou qu'elle prétend parler de la bouche même de la science, tandis que la contre-utopie se caractérise généralement par une forme de scepticisme ou de rejet de l'idéalisme en matière politique<sup>122</sup>. Le lecteur contemporain, qui perçoit comme évident de désolidariser l'idée de vérité objective et les idées de démocratie et de justice<sup>123</sup>, regarde désormais ce trait particulier de l'utopie comme une invocation rhétorique, le legs d'un passé dogmatique, ou un élément de décor suranné propre au récit d'anticipation. Notre « dernière utopie<sup>124</sup> » se définirait bien davantage comme un programme de « généralisation planétaire des droits humains<sup>125</sup> » que comme l'al-

---

119 *Ibid.*, p. 188.

120 *Ibid.*, p. 180 : « La capacité d'un peuple de se gouverner démocratiquement est donc proportionnelle à son degré de compréhension de la structure et du fonctionnement de l'ensemble du corps social. »

121 Huxley 1982, p. 11.

122 Cf. notamment les sévères critiques de Hegel de la part de Huxley (Huxley 1946, p. 97 et Huxley 1949).

123 Cf. Engel 2010, pp. 31-56, qui par ailleurs propose une lecture d'Orwell qui va dans le sens des positions défendues par Argyros, Conant et Rosat contre Rorty.

124 Moyn 2010.

125 Honneth 2015, p. 19.

liance du savoir et du pouvoir que Platon appelait de ses vœux<sup>126</sup> et qui ne servirait rien d'autre que la « discipline » ou le « contrôle<sup>127</sup> ». Mais s'il est vrai qu'un certain scepticisme, ou une forme d'abstinence théorique et doctrinale, s'exprime dans les écrits d'Orwell et plus encore d'Huxley, leur enseignement politique ne saurait se résumer à l'idée naïve qu'un dogme politique, quel qu'il soit, peut être dangereux, et qu'un pouvoir sans frein tendra à se servir du pénal sans respecter son autonomie, et à tout régenter au gré de ses intérêts.

### 3. Une connaissance par anticipation ?

Nous faisons œuvre de prophètes sans en avoir le don.

Kœstler<sup>128</sup>

En quel pays London, Huxley et Orwell sont-ils prophètes ? Le thème du caractère *prophétique* des utopies et contre-utopies n'a pu s'imposer qu'à partir du moment où l'histoire elle-même est devenue un objet de réflexion : idée d'un processus à l'œuvre, d'un progrès sans retour possible, d'une rupture entre les époques, a minima d'une historicité de l'homme et des formes politiques. Orwell louait Swift pour « ses prophéties très détaillées des horreurs politiques de notre propre époque<sup>129</sup> », tout en ironisant sur l'art de la prophétie rétrospective<sup>130</sup>. Huxley affichait lui aussi une certaine distance à l'égard de la composante prophétique des utopies : « Les prophéties sont intéressantes, principalement par la lumière qu'elles projettent sur l'époque à laquelle elles ont été émises<sup>131</sup>. » Sans même tenir compte de ce paradoxe que le succès même d'une prophétie fait sa redondance<sup>132</sup>, ajoutons qu'il n'est pas évident

---

126 Platon, *République*, V, 473c.

127 Cf. Claisse 2010, §2.

128 Kœstler 1945, p. 112.

129 Orwell 2009, p. 229.

130 *Ibid.*, p. 213 : « Le sous-titre de presque tous les livres ayant un thème politique pourrait bien être « Je vous l'avais dit ». »

131 Huxley 1946, p. 137.

132 Conradi 1984, p. 9.

qu'une époque comprenne toujours le sens d'une prophétie qui aurait été émise sur cette époque elle-même<sup>133</sup>.

Toute la question est donc de savoir de quel point de vue se fait cette évocation de l'avenir, et comment cette projection non encore advenue est visée : comme probabilité ayant à voir avec des tendances inscrites dans le présent, comme déduction issue de principes généraux de la politique ou de la nature humaine, ou encore comme produit d'un schéma général interprétatif de l'histoire ? Un auteur marxiste comme London comprend l'histoire comme un processus orienté : si le mouvement de l'histoire (le « haussement d'épaules de l'éternité » qui conclut *Le Zéro et l'infini*<sup>134</sup>) est nécessaire, alors la réalisation d'une prophétie n'est qu'une question de temps et de circonstances objectivement favorables. Autrement dit : un jour l'histoire sera mûre pour l'abolition de tout châtement, mais préparer l'avènement de cette fin de l'histoire pénale nécessite de recourir à outrance... au châtement<sup>135</sup>. On trouve chez Kœstler un bon exemple de débat sur la question pénale à l'intérieur du cadre déterminé par cette conception dialectique de l'histoire :

Après tout, pendant les premières années, ces méthodes-là [la torture] n'existaient pas. Nous étions encore remplis d'illusions. Abolition de la théorie du châtement et de la loi du talion ; des sanatoria avec jardins d'agrément pour les éléments asociaux. Des foutaises.

– Je ne suis pas d'accord, dit Gletkin. Tu es un cynique. Dans cent ans, nous aurons tout cela. Mais, d'abord, il nous faut passer le cap. Plus vite ça ira, mieux ça vaudra. La seule illusion était de croire que le temps était déjà venu. [...] Dans cent ans, nous serons à même de faire appel à

---

133 Cf. Wittgenstein 2002a, p. 162 : « Une époque en mécomprend une autre ; et une *petite* époque mécomprend toutes les autres à sa façon à elle : hideuse. » C'est ainsi devenu un lieu commun que de vanter les talents visionnaires d'Orwell, qui en imaginant le dispositif du « télécran » aurait anticipé l'ère de la surveillance généralisée. C'est oublier un peu vite que le télécran est une mesure de *contrôle domestique*, destiné à dénier à l'individu toute existence privée (en fait la simple transposition du panoptique de Bentham), tandis que les dispositifs de vidéo-surveillance que nous connaissons reposent davantage sur le modèle de *l'information*, et contribuent au contraire à déterminer le sens, l'importance et les limites que nous accordons à la « vie privée ». Cf. *supra*, note 36.

134 Kœstler 1945, p. 281.

135 Cf. London 2003, p. 22 : « Pauvres humains que nous sommes, obligés de recourir au carnage et à la destruction pour atteindre notre but, pour introduire sur terre une paix et un bonheur durables ! » Cf. surtout le beau chapitre de *Zamiatine*, qui se conclut ainsi : « Le couteau – ce fut la guillotine, le couteau – c'est le moyen universel de trancher tous les nœuds, et sur le tranchant de sa lame court le chemin des paradoxes – le seul chemin digne d'un esprit qui n'a pas peur... » (*Zamiatine* 2017, p. 124).



la raison et aux instincts sociaux du criminel. Aujourd'hui, nous devons encore travailler sur son tempérament physique, et au besoin l'écraser, physiquement et moralement.<sup>136</sup>

Orwell a pu éprouver les conséquences funestes de ce mode de pensée durant la guerre d'Espagne<sup>137</sup>, et nous avons vu au paragraphe précédent l'opinion que Huxley se faisait de la « science » marxiste des phénomènes sociaux<sup>138</sup>. Il est évident que pour ces deux auteurs le « pouvoir prophétique » de l'utopie doit être dissocié de toute philosophie de l'histoire, aussi bien sous la forme explicite qu'elle prend dans l'hégélianisme et le marxisme que sous la forme généralement impensée qu'elle prend dans la pensée libérale. Nous devons nous garder de la « conviction mystique qu'un régime fondé sur l'esclavage *doit* s'effondrer<sup>139</sup> », ou que l'abolition universelle de la peine de mort est inéluctable<sup>140</sup>. Le pouvoir a à voir avec le pouvoir, non avec la vérité ou la justice, et c'est la raison pour laquelle n'importe quelle histoire ou presque peut s'écrire (et pas seulement être falsifiée). Il paraît assez clair que l'exposé donné par Orwell dans la deuxième partie de *1984 (Théorie et pratique du collectivisme oligarchique)* correspond à gros traits à sa propre conception, non processuelle et non dialectique, de l'histoire. Il y écrit explicitement que la poursuite de l'égalité (réelle et formelle) ne saurait constituer un principe de développement dans l'histoire<sup>141</sup>. Par conséquent, il est évident que le rejet par Orwell de toute ontologie ou eschatologie de l'histoire, qu'elle soit matérialiste (marxiste) ou idéaliste, entraîne cette conséquence que l'utopie (ou le totalitarisme) ne saurait être l'autre nom d'un processus, ou d'un avènement. « L'histoire s'est arrêtée en 1936 », ont d'ailleurs convenu un jour Orwell et Kœstler<sup>142</sup>.

Le problème reste donc entier : ce qui n'est pas toujours évident, à la lecture d'Orwell et de Huxley, c'est de déterminer si l'avenir projeté est une *image vraisemblable* tirée du présent, une *opinion probable* portant sur ce dont le

---

136 *Ibid.*, pp. 114-115.

137 Orwell 1982, pp. 240-243 ; Orwell 2005, pp. 304 *sqq.*

138 Cf. aussi Huxley 1982, p. 101.

139 Orwell 2005, p. 310.

140 Orwell 2008, pp. 349-350.

141 Orwell 1977, pp. 246-247.

142 Orwell 2005, p. 304.

présent serait gros, ou bien s'il procède d'une forme de nécessité hypothétique calquée sur la syntaxe des énoncés scientifiques (« si..., alors... »). Il me semble que les auteurs hésitent entre ces deux voies très différentes. Ils nous disent d'une part que compte tenu des évolutions observables dans le présent (la tendance à un hédonisme dévoyé chez Wells et Huxley<sup>143</sup> et à l'autoritarisme des élites intellectuelles chez Orwell), c'est *ceci* ou *cela* qui devait (ou devrait) se produire<sup>144</sup>. Mais ils nous disent d'autre part que la vraisemblance des projections utopistes est plutôt à mettre en rapport avec la connaissance générale que l'on peut avoir de la nature humaine et du pouvoir. Comparons le jugement que Huxley et Orwell ont porté sur leurs œuvres respectives :

Le *1984* de George Orwell projetait dans l'avenir, en le grossissant, un présent qui contenait le stalinisme et un passé immédiat qui avait vu fleurir le nazisme. [...] Il semble maintenant que l'avenir a des chances de ressembler au *Meilleur des mondes* plutôt qu'à *1984*.

À la lumière de ce que nous avons récemment appris sur le comportement animal en général et sur le comportement humain en particulier, il est devenu évident que le contrôle par répression des attitudes non conformes est moins efficace, au bout du compte, que le renforcement des attitudes satisfaisantes au moyen de récompenses et que, dans l'ensemble, la terreur en tant que procédé de gouvernement rend moins bien que la manipulation non violente du milieu, des pensées et des sentiments de l'individu. Le châtiment fait provisoirement cesser le comportement incriminé, mais ne supprime pas de façon définitive la tendance de la victime à s'y complaire.<sup>145</sup>

S'il est une brillante caricature du présent (le présent de 1930), *Brave New World* ne jette probablement aucune lumière sur l'avenir. Aucune société de l'espèce dépeinte ne pourrait subsister plus de deux ou trois générations, car une classe dirigeante ne pensant qu'à « se donner du bon temps » perdrait très vite tout ressort vital. Toute classe dirigeante a be-

---

143 Orwell déploie le même genre d'argumentation a priori dans une critique conjointe de Wells et Huxley, au chap. XII du *Quai de Wigan* (Orwell 1995a, p. 226).

144 Orwell 2009, p. 347 : « Je pense que le processus tout entier pouvait être prédit [...] à partir de la nature même du parti bolchévique. »

145 Huxley 1978, pp. 10-11.

soin d'observer une morale stricte, elle doit être animée d'une foi quasi religieuse en elle-même, d'une mystique.<sup>146</sup>

Les principales divergences entre les deux extraits portent sur la nature du pouvoir et sur le genre de satisfaction qu'il est censé apporter. Ce sont là les critères principaux sur lesquels chacun des deux auteurs se fonde pour évaluer la probabilité que leurs prophéties respectives non seulement se réalisent, mais sous une forme durable. Le caractère contingent de l'histoire induit que si l'utopie doit être prophétique, ce ne peut être à l'égard d'un événement, mais d'un état : pas d'une révolution, par exemple, mais d'une certaine forme d'organisation sociale. (Si à peu près n'importe quoi est susceptible de se produire dans l'histoire, n'importe quoi peut ipso facto constituer une « prédiction ».) « L'état futur de la société » doit posséder les traits qui en fassent, justement, un *état*. Dans un texte de 1937, Orwell identifie comme « fin logique du progrès mécanique une sous-humanité s'abîmant dans la mollesse et l'impuissance<sup>147</sup> » qui évoque irrésistiblement *Le Meilleur des mondes*, paru quelques années plus tôt. Mais en confrontant ce passage au texte cité plus haut, on comprend qu'Orwell ne voit pas cette « fin logique du progrès » (c'est-à-dire du progrès *tel que nous le connaissons*) comme une possible *fin de l'histoire*, la « mollesse » du « meilleur des mondes » devant céder la place un jour ou l'autre à une autre configuration historique, à une autre humanité.

Il reste que tout n'est pas également *vraisemblable*, en matière de prophéties, si on a égard à l'humanité elle-même. Une certaine idée du probable en matière de rapports sociaux servirait ainsi de pierre de touche aux prophéties : une connaissance du *probable* par le *possible*<sup>148</sup>. Il s'agit alors moins de tirer du présent certaines tendances ou virtualités (au contraire, la « brillante caricature du présent » d'Huxley et le « brio » et la « macabre vraisemblance du livre d'Orwell<sup>149</sup> » les auraient éloignés de la vérité) que de procéder à une forme de déduction fondée sur la nature du pouvoir, de la norme et du châtiement, dans leurs rapports à ce qu'il est convenu d'appeler la nature humaine –

---

146 Orwell 2005, p. 194.

147 Orwell 1995a, p. 226.

148 Cf. Orwell 2009, pp. 356-358.

149 Huxley 1978, p. 11.

le tout modulé par des éléments d'ordre culturel, comme le « tempérament national<sup>150</sup> » ou le « patriotisme<sup>151</sup> ».

C'est pourtant cette confiance dans une limite imposée par la « nature humaine » qu'attaque explicitement le personnage d'O'Brien dans *1984*<sup>152</sup>, ce qui marque une forme de radicalisation dans la conception orwellienne du pouvoir. L'humanisme naïf dont Orwell faisait reproche à Wells et Huxley est bien loin : de l'homme, le pouvoir peut faire *ce qu'il veut* ; ou plutôt, dans son concept, c'est *cela* le pouvoir. « Le pouvoir est le pouvoir sur d'autres êtres humains. Sur les corps mais, surtout, sur les esprits<sup>153</sup>. » Aucune leçon, par conséquent, à tirer d'une contre-utopie comme *1984*, sinon ce que l'histoire nous a malheureusement déjà appris : « Lorsqu'on examine ce qui s'est passé depuis 1930, il n'est pas facile de croire à la survie de la civilisation.<sup>154</sup> » Or on voit bien qu'il n'y aurait guère de sens à dire que la vérité des prédictions orwelliennes (le « dernier homme d'Europe ») se trouve dans le passé...

Certains auteurs ont par conséquent adopté une autre approche, et suggéré qu'un texte comme celui d'Orwell propose en réalité moins une série déterminée d'enseignements qu'il ne nous apprend à regarder le réel d'une façon nouvelle, dans le but de nous avertir sur notre responsabilité dans l'histoire et sur les menaces que le présent fait peser sur nous<sup>155</sup>. C'est cette interprétation que je voudrais maintenant examiner.

#### 4. Une « façon de voir » le réel ?

Il faut répéter les vérités plusieurs fois  
afin qu'elles ne tombent pas dans l'oubli, les pauvres.

Saramago<sup>156</sup>

---

150 Cf. la section II de « Le Lion et la Licorne » (Orwell 2005, pp. 201 *sqq.*), et Orwell 1982, pp. 191 et 224.

151 Orwell 2005, p. 286.

152 Orwell 1977, p. 322 : « Vous vous imaginez qu'il y a quelque chose qui s'appelle la nature humaine qui sera outragé par ce que nous faisons et se retournera contre nous. Mais nous créons la nature humaine. » Cf. aussi Orwell 1995b, p. 477. Il y a toutefois une différence entre établir des prédictions fondées sur la conception qu'on se fait de la « nature humaine » (ce qu'Orwell juge impossible, à juste titre) et dire que tout est humainement possible et radicalement contingent dans l'histoire, comme le fait Rorty (conclusion qu'Orwell laisse ouverte dans *1984*).

153 Orwell 1977, p. 317.

154 Orwell 2008, p. 358.

155 Rosat 2006, p. 324.

156 Saramago 2006, p. 286.

On ne peut pas faire comme si la décision de recourir à la forme du récit utopique avait conservé le même sens depuis More ou Bacon. Un des éléments qui forment le contexte des écrits orwelliens et qui méritent considération est la prise de conscience par l'auteur des limites du naturalisme ou du réalisme littéraire<sup>157</sup>. L'utopie donne à voir ce que le réalisme, dans son souci d'inventorier le réel sans organiser la matière ainsi représentée, échoue à nous montrer (d'où sa tendance à l'organiser selon des catégories morales ou esthétiques plus ou moins teintées de sentimentalisme ou d'esprit de réaction<sup>158</sup>). Les descriptions imaginaires de l'utopie ne sont pas un simple envers de la réalité, mais elles s'y rapportent sur un mode différent : elles nous font éprouver autrement la réalité des rapports sociaux, économiques et moraux. À titre d'exemple, on aura remarqué l'absence totale de référence à la punition des prolétaires dans *1984* ; il est simplement suggéré à plusieurs reprises que ceux-ci vivraient en dehors du carcan imposé aux membres du Parti. Est-ce « réaliste » ? Oui, en un sens, car nos prolétaires et peuples colonisés bien réels, notait Orwell, sont de longue date habitués à un arbitraire judiciaire<sup>159</sup> qui ne saurait surprendre que les classes intellectuelles et économiques dominantes. C'est là le seul moyen que celles-ci, à qui *1984* s'adresse d'abord, comprennent ce que veut dire l'absence de garanties que devrait procurer l'État de droit, pour ceux qui ont à subir les foudres d'une justice de classe<sup>160</sup>. Le parti pris du réalisme, qui est que tout ce qui importe est donné et immédiatement visible, est au fond un postulat bourgeois, celui du regard surplombant, panoptique, dont *1984* constitue, à plus d'un titre, la mise en accusation.

Mais dire que l'utopie est avant tout une façon de « faire voir » le réel, c'est reléguer au second plan la dimension propositionnelle du savoir utopique

---

157 Roussin 2001, pp. 105-107. Plus généralement, il semblerait qu'Orwell établisse un lien entre réalisme littéraire et la forme de réalisme que nous appellerions plutôt pragmatisme ou cynisme, « cette doctrine qui veut que la force prime le droit » (cf. Orwell 1998, p. 130 et pp. 284-285). Cf. aussi Beauchamp 1984, p. 2 : « One source of critical confusion stems from considering *1984* a naturalistic novel and then faulting it for not satisfying novelistic criteria. »

158 Orwell 1995b, pp. 517-574.

159 Cf. Orwell 1995a, pp. 56-57 et p. 166.

160 On rappellera à ce propos la célèbre sentence de Montesquieu : « La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté. Cette *sûreté* n'est jamais plus attaquée que dans les accusations publiques ou privées. C'est donc de la bonté des lois criminelles que dépend principalement la liberté du citoyen. » (*De l'esprit des lois*, Livre XII, chap. II).

(et donc aussi en un sens la question de la vérité), pour mettre au contraire l'accent sur des notions molles quoique déterminantes comme celles d'*importance* et de *valeur*. La prémisse est que l'utopie nous parle de quelque chose d'important et qui mérite d'être dit – et non, par exemple, de quelque chose de banal ou d'apparemment futile à quoi l'expression littéraire seule donnerait de la valeur, ou dont elle révélerait les profondeurs inaperçues, comme c'est proverbiallement le cas chez James, Proust ou Woolf. Le contemporain d'Orwell, par exemple, n'est pas censé *apprendre* en lisant *Le Quai de Wigan* que les mineurs du Nord vivent, travaillent et meurent comme ceci ou comme cela : bien plutôt, l'auteur l'oblige à les regarder, à regarder leur situation comme importante et significative, et à considérer la société tout entière à la lumière de ces faits. Il s'agit moins de produire des connaissances nouvelles que de dire, et de dire avec la force que seul permet l'art romanesque, des choses bien connues, qui en un sens se trouvent *sous nos yeux*, mais à l'égard desquelles nous sommes capables d'une singulière cécité. La *folie* du régime de Big Brother n'est-elle pas un rappel de certaines pathologies vengeresses et guerrières de notre propre monde<sup>161</sup> ?

Il faut alors citer ce qui constitue, à plus d'un titre, la formule centrale de *1984* : « Les meilleurs livres sont ceux qui racontent ce que l'on sait déjà.<sup>162</sup> » Quelle est cette connaissance « que nous avons déjà », et que nous aurions tendance à oublier ? C'est l'ensemble formé des connaissances ordinaires utiles à tout citoyen dans la détermination de ses options politiques, parmi lesquelles celle qui porte sur la nature délétère des rapports entre pouvoir politique et pénalité. C'est aussi le rappel de la nécessité impérieuse pour l'individu de se montrer capable de prendre ses distances à l'égard de la contingence du monde tel qu'il lui est donné, et d'accepter le risque que cela peut comporter – ce dont témoigne le tragique destin de Winston Smith dans *1984*.

---

161 Cf. Orwell 2008, p. 54 : « Un monde où l'assassinat d'un seul civil est criminel et où le largage d'un millier de tonnes d'explosifs sur un quartier résidentiel est légitime me fait parfois me demander si notre Terre ne sert pas d'asile psychiatrique à une autre planète. »

162 Orwell 1977, p. 241. Cf. aussi, au sujet de Russell : « Au point où nous en sommes réaffirmer l'évidence est le premier devoir d'un homme intelligent » (Orwell 1995b, p. 471). Cf. encore Williams 2006, p. 247 : « Comme si souvent en philosophie politique, il est bon de poser la question : qui est censé entendre cela ? Y a-t-il quelqu'un qui a besoin qu'on le lui dise et qui en même temps soit dans une position où il en fasse usage ? La philosophie politique peut sans aucun doute proposer des rappels à l'ordre mais les rappels à l'ordre sont utiles là seulement où quelque chose est susceptible d'avoir été oublié. »

London, Kœstler et Orwell nous obligeraient à voir ce que le système pénal devient, ou ce qu'il risque toujours de devenir, lorsqu'il est livré à l'élan sans frein de la révolution et au dogmatisme le plus rigide<sup>163</sup>. Ce serait ainsi tout l'intérêt d'un texte comme *Le Talon de fer*, qui comme le souligne Orwell ne brille pas particulièrement par ses qualités littéraires, de nous montrer comment, en situation révolutionnaire et pré-totalitaire, la justice pénale est parodiée et utilisée comme un instrument de vengeance et de contrôle social<sup>164</sup>. En ce sens, il faudrait moins lire la « vaporisation » orwellienne comme une « dérive », ou comme le choix exclusif d'une fonction possible de la peine (l'élimination) au détriment de toute autre dans un régime totalitaire achevé, ce qui à vrai dire ne présenterait qu'un intérêt assez mince, que comme l'expression de quelque chose qui *appartiendrait* déjà à la peine telle que nous la connaissons dans notre monde.

Si on ne peut nier que tout cela se trouve bien dans *1984*, trois objections viennent toutefois à l'esprit. La première est qu'une telle lecture ne fait pas droit aux spécificités du genre utopique, par opposition au genre romanesque en général : la « connaissance par les émotions » dont parle Rosat<sup>165</sup> et qu'évoquait déjà Susan Sontag dans un article célèbre<sup>166</sup> intervient d'une façon ou d'une autre dans tout texte de fiction<sup>167</sup>. On serait en outre tenté de dire que cette fonction s'accomplit mieux et davantage dans les textes qui jouent avec l'héritage utopien et les *topoi* du récit d'anticipation sans franchir tout à fait l'espace qui sépare le roman proprement dit du récit utopique ou anti-utopique, comme ce peut être le cas de *L'Aveuglement* et de *La Lucidité* de José Saramago, ou encore d'*En attendant les barbares* de J. M. Coetzee. Dans de tels romans, nulle image holistique de la société, nulle construction étroitement politique ou étatique de l'espace social n'interfère avec ce que leurs auteurs ont à nous dire du monde dans lequel nous vivons et de la pénalité telle que nous

---

163 Cf. Huxley 1982, p. 47, qui cite la formule de Pascal : « On se fait une idole de la vérité même » (Lafuma 926).

164 London 2003, notamment chap. XVI et XVII. Cf. « Le Fascisme prophétisé » in Orwell 2005.

165 Rosat 2006.

166 Sontag 2010, p. 43 : « On peut donc dire que la connaissance qui nous vient des œuvres d'art, plutôt qu'une connaissance directe (celle d'un fait ou d'un jugement de valeur) est une connaissance qui nous touche à travers l'impression sensible d'une forme ou d'un style. »

167 Orwell dit par exemple de Kipling que le lire conduit irrésistiblement à se dire : « C'est le changement et la décrépitude que tout autour de moi je vois » (Orwell 1995a, p. 137).

la connaissons. Il paraît difficile de contester que les mots de Cœtzee dans le passage qui suit résonnent d'une façon plus *fine*, plus significative, du fait qu'ils ne sont pas chargés de l'arrière-plan totalitaire de *1984* ou *Le Zéro et l'infini* (même s'ils ne sont bien entendu pas exempts d'un autre arrière-plan particulièrement chargé, celui de l'apartheid) :

Personne ne me frappe, personne ne m'affame, personne ne me crache dessus. Comment puis-je me considérer comme la victime de persécutions quand mes souffrances sont si insignifiantes ? Mais cette insignifiance même les rend d'autant plus dégradantes.<sup>168</sup>

Deuxièmement, il me semble qu'il y a de la facilité à recourir au vocabulaire de la « perspective », et qu'au fond faire varier son point de vue, c'est faire varier le genre de propositions ou de jugements qu'on émet sur une chose quelconque (sur les humains, sur la politique, sur le système pénal) : nul « point de vue » sans une chose sur laquelle adopter un point de vue. C'est ce qu'Orwell dit par exemple de Swift : il regarde les mauvaises choses et oublie les autres<sup>169</sup>. Une objection complémentaire repose sur le caractère « opaque » que Jakobson voit dans toute œuvre littéraire, qui est, « comme un vitrail, faite non pour qu'on regarde à travers elle, mais pour qu'on la regarde, elle<sup>170</sup> » : c'est sa structure propre, ses choix singuliers, qui ont quelque chose à nous dire. Mais c'est à mon sens le réel lui-même qui fournit la lumière grâce à laquelle l'œuvre (le « vitrail ») peut être contemplée et manifester son pouvoir signifiant.

Enfin et surtout, cette lecture ne rend pas raison du statut de ces ensembles de « suppositions » et d'énoncés contre-factuels qui définissent une utopie. Un roman qui narre les aventures de personnages fictifs peut le faire pour une infinité de raisons, dont la moindre n'est pas le simple plaisir de la narration elle-même<sup>171</sup>. En revanche, l'utopie obéit à une structure du type « si, ... alors », et forme « le point de départ d'une série de raisonnements et

---

168 Cœtzee 1987, p. 140. La thématique de la réclusion est centrale chez Cœtzee, qui a pu dire de la littérature sud-africaine qu'elle était « exactement le genre de littérature qu'on s'attendrait à voir écrite en prison » (Cœtzee 1992, p. 98).

169 Orwell 2009, p. 230.

170 Clayborough 1981, p. 95.

171 Cf. Wittgenstein 2008, §652.



de déductions<sup>172</sup>» qui n'a pas d'équivalent strict dans le roman : on ne me demande pas de *croire* au personnage de Rastignac au même sens où l'on me demande de croire à celui de Winston Smith. Le personnage de Winston existe à l'intersection de situations hypothétiques et quasi expérimentales : il est « l'élève » ou « l'étudiant » d'O'Brien, un sujet d'expérimentation<sup>173</sup> à l'intérieur d'un vaste dispositif qui a pour nom Océania. Or il se trouve que certains auteurs, comme Neurath, ont pu rapprocher l'utopie de ce qu'on appelle depuis Ernst Mach les « expériences de pensée<sup>174</sup> ». C'est ce point que je voudrais examiner à présent.

### 5. 1984, une expérience de pensée ?

Il est assez tentant de faire figurer un roman comme *1984* au nombre des récits qui reposeraient sur une liste limitée de données de départ, générées par extrapolation des plus grandes menaces du temps présent (ou que le temps présent nous aurait révélées), et dont on suivrait le développement comme on le ferait pour les conséquences d'un dispositif expérimental<sup>175</sup>. Parmi les romans contemporains de la publication de *1984*, *Sa Majesté-des-Mouches* de Golding (1954) est sans doute celui qui répond le mieux à la qualification d'« expérience de pensée », mais pour rester dans la littérature britannique, on pourra également citer un texte comme *Les fils de l'homme* de P. D. James (1992)<sup>176</sup>, qui clôt un siècle de contre-utopies en mêlant aux problématiques contemporaines (jeunisme, écologie, immigration) les influences conjointes d'Huxley et d'Orwell. La question qui structure ces textes est toujours de la forme : « Que se passerait-il si... ? » (On rétorquera que la question de l'utopie est plutôt de la forme « Que faudrait-il pour qu'il se passe ceci ou cela ? »,

---

172 Cf. Wittgenstein 2015, p. 255.

173 Orwell 1977, p. 301.

174 Cf. « La Conception scientifique du monde » (Cercle de Vienne 2010, pp. 104 *sqq*). Da Cunha 2015, 2017 et 2018.

175 Beauchamp 1984, pp. 3-4 : « Dystopia function[s] as a *Gedankenversuch* or a "what if" fictional formula that allows for the spinning out of speculative possibilities to their ultimate conclusions. Each dystopian writer selects the elements in his own world that seem to pose the greatest threat to liberty and dignity and then extrapolates these factors into a future where they are completely triumphant. » L'idée de décrire utopies et contre-utopies comme des expériences de pensée a peut-être aussi à voir avec le fait que nombre d'expériences de pensée reposent sur la description d'un *lieu* doté de règles propres et qui posent le problème du rapport à l'extériorité – la « caverne » de Platon, la « chambre chinoise » de Searle ou le « cerveau dans le bocal » de Putnam en sont de bonnes illustrations.

176 James 1995.

mais quoi qu'il en soit toute réponse utopiste conséquente se devra de poser ensuite la question « ... et que se passerait-il alors ? Qu'advierait-il du monde et de l'humanité tels que nous les connaissons ?<sup>177</sup> » C'est là que réside, à mon sens, la distinction fondamentale entre utopie et contre-utopie : la première pose *deux* questions, là où la deuxième n'en pose pour l'essentiel qu'une. La *syntaxe* de la contre-utopie est de ce point de vue moins riche et moins ouverte.)

On pourrait ainsi décrire *1984* comme une expérience de pensée dont les enjeux correspondraient à ce qu'indique Judith Shklar dans un article célèbre :

À quoi cela ressemblerait-il, de vivre dans un monde entièrement fait par l'homme ? De quelle expérience des artefacts politiques disposons-nous déjà ? Comment les représenter ?<sup>178</sup>

Toute utopie est en un sens une parodie ou un pastiche de la *République* de Platon, et en particulier de la formule du livre V (« à moins qu'on ne voie réunis dans le même sujet la puissance politique et la philosophie<sup>179</sup>»), formule sur laquelle Érasme ironisait déjà dans *l'Éloge de la folie*<sup>180</sup>, et qu'Orwell traduisait par le rêve « d'avènement d'une société hiérarchisée où l'intellectuel puisse enfin s'emparer du fouet<sup>181</sup> ». Dans la mesure où elle repose sur un souci de « cohérence logique<sup>182</sup> » et d'« orthodoxie<sup>183</sup> », voire sur « un sens de l'ordre hypertrophié<sup>184</sup> » et un tropisme autoritaire<sup>185</sup>, l'utopie exprimerait en effet avant tout la vision du monde d'un intellectuel ou d'un lettré<sup>186</sup>. Or à la différence de ce qui est le cas pour des textes comme *Au temps de la comète* de Wells ou *Le Talon de fer* de London, qui décrivent l'utopie ou la contre-utopie

---

177 Cf. Sava 2016, pp. 9-10.

178 Shklar 1985b, p. 8. La nature prométhéenne de l'État Unitaire était déjà soulignée par *Zamiatine* (*Zamiatine* 2017, p. 58).

179 Platon, *République*, V, 473c, trad. É. Chambry.

180 Érasme 1964, p. 33.

181 Orwell 2004, p. 219. Cf. aussi Orwell 1981, p. 42.

182 Cf. Orwell 1995a, p. 199 : « Un ouvrier, dans la mesure où il demeure un authentique ouvrier, est rarement, pour ne pas dire jamais, un socialiste au sens entier et logiquement cohérent du terme. »

183 *Ibid.*, pp. 200-201.

184 *Ibid.*, p. 202 : la formule décrit « le motif secret de bon nombre de socialistes ».

185 *Ibidem* : « La misère et, ce qui est pire, les dispositions de pensée créées par la misère, sont des choses qu'il faut abolir *d'en haut*, par la violence au besoin, et même de préférence par la violence. »

186 Une exception notée par Orwell est *Le Talon de fer* de London (Orwell 2005, pp. 195-196).

en leur naissance, ou encore *Le Zéro et l'infini*, qui se situe *après l'utopie* et peut se prévaloir d'une forme d'expérience historique<sup>187</sup>, *1984* ne contient aucune référence à une expérience de type historique<sup>188</sup>. Orwell ne dit pas comment les choses sont, mais ce qu'elles seraient *si* « l'intellectuel s'emparait du fouet ». Il aurait ainsi conçu son œuvre comme une méditation sur la nature du pouvoir, et sur les rapports que les intellectuels entretiennent au pouvoir, et chacun a bien sûr en tête ce passage parmi les plus commentés de *1984* dans lequel Winston Smith confie à son journal :

Le Parti finirait par annoncer que deux et deux font cinq et il faudrait le croire. Il était inéluctable que, tôt ou tard, il fasse cette déclaration. La logique de sa position l'exigeait.<sup>189</sup>

« La logique de sa position l'exigeait » : on peut entendre cette phrase comme exprimant une nécessité *logique*, et non pas seulement la description d'une *tendance* ou encore l'expression d'un calcul prudentiel. Orwell nous dirait ainsi : saisissons la logique du pouvoir dans sa forme la plus pure, et nous verrons qu'il s'agira pour lui de régir jusqu'à la vérité elle-même – du moins chaque fois qu'il estimera avoir un intérêt à le faire<sup>190</sup>. En d'autres termes : voyons à quelles transformations nos concepts habituels seraient soumis, et en quoi de telles altérations seraient nécessaires au maintien d'une authentique « timocratie<sup>191</sup> ». Cette logique totalitaire se traduirait immédiatement au plan pénal :

Winston ne savait pas pourquoi Withers avait été disgracié. Peut-être était-ce pour corruption ou incompetence. Peut-être Big Brother s'était-il

---

187 Cf. Kœstler 1945, notamment pp. 142 et 273.

188 Les seules références historiques sont placées dans la bouche d'O'Brien, mais aussitôt réintégrées dans un schéma linéaire (l'Inquisition, les totalitarismes russes et allemands, le régime d'Océania) qui n'indique pas comment le régime de Big Brother s'est mis en place.

189 Orwell 1977, p. 101. Cf. aussi Orwell 1995b, pp. 471-472.

190 Peut-être y a-t-il là, comme ailleurs dans *1984* (cf. p. 360, « le chemin est libre ») une réminiscence du célèbre passage du *Léviathan* (Partie I, chapitre XI : Hobbes 1971, p. 101) dans lequel Hobbes écrit : « Je ne doute pas que s'il eût été contraire au droit de dominer de quelqu'un, ou aux intérêts de ceux qui dominent, que *les trois angles d'un triangle soient égaux à deux angles d'un carré*, cette doctrine eût été sinon controversée, du moins étouffée, par la mise au bûcher de tous les livres de géométrie, pour autant que cela eût dépendu de celui à qui cela importait. »

191 Le terme est employé par G. H. von Wright (Wright 2000, p. 46).

simplement débarrassé d'un subordonné trop populaire. Peut-être Withers ou un de ses proches avait-il été suspect de tendances hérétiques. Ou, ce qui était le plus probable, c'était arrivé simplement parce que les épurations et les vaporisations font *nécessairement* partie du mécanisme de l'État.<sup>192</sup>

La logique totalitaire impliquerait que des notions comme celles de culpabilité ou de crime deviennent contingentes, puisque le mécanisme de l'État suppose éliminations et purges. Tchekhov nous avertissait déjà que « du moment qu'il existe des prisons et des asiles d'aliénés, il faut qu'il y ait quelqu'un dedans<sup>193</sup> » ; mais le propos d'Orwell est plus radical, puisqu'il vise à montrer que l'État totalitaire est inséparable dans son concept de telles institutions, comme les institutions coloniales sont inséparables de méthodes policières brutales et cyniques<sup>194</sup>. Tchekhov déplorait l'autonomie de l'institution pénale (qui ne connaîtrait d'autre loi que celle des flux) ; Orwell dit qu'une telle autonomie est inconcevable dans le régime d'Océania.

L'utopie serait ainsi la connaissance du politique en tant qu'il est un artifice humain, et interrogerait les limites de ce que l'homme peut faire ou fabriquer, ou du degré d'ordre qu'il pourrait imposer à la « confusion » des choses, sans se dénaturer lui-même<sup>195</sup>. L'idée est que nous pourrions tirer de la fiction un certain nombre de vérités utiles sur la politique, le droit, etc., sur un mode hypothético-déductif : si la contre-utopie semble *forcer le trait*, ce n'est pas seulement dans un esprit satirique, mais pour « pousser jusqu'à leur limite extrême les tendances internes<sup>196</sup> » d'un système quel qu'il soit (capitaliste, hédoniste, totalitaire, ...). Poser la question du statut cognitif de l'utopie reviendrait alors à s'interroger sur le genre de choses qu'on peut apprendre à partir de postulats contrefactuels. L'utopie serait une connaissance du possible, une connaissance par le possible – et dans le même temps, une connaissance de ce qui ne l'est pas, ou de ce qui exigerait un prix trop lourd – autrement dit une connaissance de la sortie de l'humanité.

---

192 Orwell 1977, p. 60 (je souligne).

193 Tchekhov 2003, p. 210. On trouve une formule similaire chez Shaw : « Aussi longtemps que nous avons des prisons, peu nous importe par qui les cellules sont occupées » (Shaw 1992, p. 162).

194 Cf. Orwell 1995a, chap. IX ; Orwell 1996a, pp. 42 *sqq.* et pp. 317 *sqq.*

195 Huxley 1978 pp. 33-34 ; Huxley 1982, p. 11.

196 L. Trotski, *Lettre à Joan London*, in London 2003, p. 17.

C'est cet ensemble de choses qui est toutefois contesté par Wittgenstein, au motif que ce qu'on appelle « expérience de pensée » n'en est justement pas une<sup>197</sup>. Fait défaut aux généralisations et déductions fondées sur cette « expérience » ce qui pourrait ressembler même de loin à un critère de vérité. Si l'utopie entendue comme expérience de pensée devait nous apprendre quelque chose, nous devrions être capables ne serait-ce que de concevoir un critère pour déterminer si ce qui se présente comme une connaissance est vrai ou faux. La question est en effet de savoir s'il y a *des* vérités dans Huxley ou dans Orwell, et non pas seulement « de la vérité », au sens vague et impressionniste d'un effet de réalité, d'accents de sincérité et d'une authenticité de l'expression, comme on a tendance à le dire de Stendhal ou de Balzac – de façon réductrice, mais c'est là une autre question. Or ces vérités de l'utopie ne peuvent pas être strictement déductives, et elles n'ont rien d'expérimental. L'utopie est davantage une *épreuve pour la pensée* qu'une *expérience de pensée*, tout comme peut l'être d'ailleurs une doctrine révolutionnaire : son maître enjeu n'est pas d'enchaîner les déductions, mais de montrer quel rapport elle entretient au réel, comment elle concilie l'idéal et l'empirique, la théorie et l'histoire. Cela ne veut pas dire qu'un texte comme *1984* ne contribue pas effectivement à étendre notre connaissance de l'être humain ou de la pratique du pouvoir *en extension*<sup>198</sup> (par opposition à une connaissance de la « nature humaine » ou de « l'essence du pouvoir ») ; mais ce n'est pas en tant que contre-utopie qu'il le fait – plutôt parce que c'est un grand roman.

Nulle solution satisfaisante à notre problème n'apparaît donc encore, et nous pourrions être tenté de dire qu'en définitive c'est peut-être l'histoire elle-même qui a donné raison à Huxley et à Orwell – non pas certes dans le détail de leurs prédictions, mais dans la *position* qu'ils occupent, du côté des vainqueurs de l'histoire.

---

197 Cf. Wittgenstein 1980, V, §67, p. 148 ; 1985, §519, p. 182 ; 1975, §1, p. 52 : « Ce que Mach appelle une expérimentation de pensée n'est naturellement pas une expérimentation du tout. C'est au fond une considération grammaticale. » Cf. le commentaire dans Bouveresse 2008, pp. 115-116.

198 Wittgenstein 1989, p. 123 : « Acquérir une certaine connaissance de l'être humain, cela existe bel et bien ; on peut même aider quelqu'un à y parvenir, comme si on lui dispensait une sorte d'enseignement, mais on ne fait alors qu'indiquer des cas, faire remarquer certains traits, sans jamais donner de règles fixes. »

## 6. 1984, une satire ?

Une dernière façon d'envisager l'utopie consisterait ainsi à s'intéresser à ce que nous enseigne sa forme littéraire, généralement satirique. La satire *force le trait* et présente des faits connus de tous sous un jour dérisoire<sup>199</sup>. Dans la dédicace de *l'Éloge de la folie* à son ami Thomas More, Érasme rappelait que ce dernier, « dans le train ordinaire de la vie, [tenait] volontiers de Démocrite » le rieur<sup>200</sup>. Mais si l'utopie est satire du présent<sup>201</sup>, alors la contre-utopie est satire au carré, et nous révèle peut-être ainsi les limites de ce pouvoir satirique même.

L'analyse du satirique chez Orwell est généralement mise en rapport avec la double question de la cruauté et du pouvoir<sup>202</sup>. Or on pourrait à ce titre évoquer l'analyse que propose Adorno au §134 de *Minima moralia*. « Aujourd'hui » écrit-il, en 1951, alors que *1984* (que son auteur décrit en termes exprès comme une « satire<sup>203</sup> », et qui a très tôt été reçu comme tel<sup>204</sup>) vient de paraître en traduction allemande, « il est difficile d'écrire une satire<sup>205</sup> ». Selon Adorno, c'est l'acceptation ou l'universalisation de l'ironie qui ferait la « difficulté » de ce mode d'expression, au point que « le recours même à l'ironie [serait] entré en contradiction avec la vérité ». Quand bien même Orwell aurait traité sur un mode satirique les pires dérives judiciaires dans *1984* et dans *La Ferme des animaux*<sup>206</sup>, la satire, dit Adorno, serait toujours d'une façon ou d'une autre du côté du pouvoir et de la force. Elle ne traduirait en aucun cas la *prise de distance* dont elle se prétend l'expression, mais embrasserait bien plutôt le point de vue « de la force et du succès », dont le XX<sup>e</sup> s. a montré la réalisation cynique dans la violence absolue. La satire serait l'un des produits typiques de la « fausse conscience » : inoffensive du temps d'Érasme, incongrue après les camps de la mort.

---

199 Lavau 2009, p. 808.

200 Érasme 1964, pp. 13 -14. On trouve deux autres mentions de Démocrite, dans le même esprit, aux §§XXVII, XLVIII et XLIX, pp. 35, 57 et 59.

201 Cf. Huntington 1982, p. 124.

202 Cf. outre Rorty 1989, Edrich 1962.

203 Orwell 2009, p. 358.

204 Lavau 2009, p. 805.

205 Adorno 2001, §134, pp. 281-284. Si on ne peut affirmer avec certitude qu'Adorno avait Orwell à l'esprit dans ce passage, du moins trouve-t-on sous sa plume une critique explicite d'Huxley (*ibid.*, §97, p. 201).

206 Cf. Goodman 2000, p. 164.

Il est vrai que l'ironie combinée à la violence consiste à assumer ou revendiquer la parodie, le ridicule, l'absurdité – le ridicule de l'opprimé comme de l'opresseur – et il faut bien reconnaître que Winston n'est pas toujours à son avantage face à O'Brien<sup>207</sup>. Il montre à ses dépens que la théorie selon laquelle « les opprimés ont toujours raison, les oppresseurs toujours tort » est fautive<sup>208</sup>. Il existerait ainsi, aux yeux de certains commentateurs, un axe « contre-révolutionnaire » de la littérature moderniste reliant Dostoïevski à Orwell en passant par Conrad et Wyndham Lewis<sup>209</sup>, chez lesquels la satire tiendrait lieu de politique.

Mais peut-on vraiment situer Orwell du côté de la force et des vainqueurs, c'est-à-dire au fond du côté du pessimisme conservateur ? C'est précisément ce dont il fait le reproche à Kœstler<sup>210</sup>, et ce n'est pas parce que dans une certaine mesure l'histoire semble lui avoir donné raison sur un certain nombre de sujets qu'Orwell doit être placé sans autre forme de procès dans le camp des vainqueurs de l'histoire. Surtout, même si Orwell a lui-même employé le mot de satire au sujet de *1984*, on ne peut faire comme si un monde ne le séparait pas de *La ferme des animaux*, exercice passablement scolaire en comparaison, sans doute surestimé<sup>211</sup> ; il n'est pas difficile de montrer le rôle qu'ont pu jouer l'expérience de la violence coloniale et la désillusion née des luttes fratricides en Espagne dans la genèse de *1984*, là où *La Ferme des animaux* aurait pu être écrit à Bloomsbury ou sur un campus californien. En réalité, on peut très bien retourner l'analyse d'Adorno, ou plus exactement *l'approfondir*, et avancer que *1984* témoigne au contraire d'une brillante aptitude à extraire du réel une part de la conscience qu'il contient – la conscience de ceux qui exercent effectivement le pouvoir. Comme l'a montré Pascal, l'ironie fait partie des dispositions de l'esprit qui autorisent de perpétuels renversements<sup>212</sup>. Victor Klemperer notait quant à lui que le goût des nazis pour les « guillemets ironiques » se conjugait à « une étonnante absence de sensibilité pour le comique satirique auquel ils s'exposaient eux-mêmes<sup>213</sup> » : cela ne cor-

---

207 Orwell 1977, p. 323.

208 Orwell 1995a, p. 167.

209 English 1992, p. 616.

210 Cf. « Arthur Kœstler » in Orwell 1998, pp. 311-312.

211 Trilling 1952, p. 221.

212 Cf. Pascal, *Pensées*, Lafuma 93 et 101.

213 Klemperer 1996, pp. 74 et 108.

respond-il pas en tous points au personnage infatué d'O'Brien ? *1984* représente donc bien l'aboutissement ou la systématisation de cette *expression satirique* du pouvoir, mais si on précise qu'Orwell a conçu sa satire comme *collant à son objet*, pour ainsi dire : c'est l'exercice même du pouvoir par Big Brother qui est une parodie, et qui manifeste sa brutalité dans l'ironie. « Il n'y aura plus de rire que le rire du triomphe provoqué par la défaite de l'ennemi<sup>214</sup> », prophétise O'Brien.

Il existe un point à partir duquel la parodie devient une provocation et un moyen de manifester son pouvoir par l'humiliation. Orwell, comme Kœstler, montre l'erreur qu'il y aurait à voir dans ce qu'on appelle des « parodies de procès » une forme d'hommage du vice à la vertu, un respect extérieur et hypocrite des formes du droit. L'interrogatoire que subit Winston *n'est pas* ce qu'il est convenu d'appeler une « parodie de justice », mais (explicitement) une technique de destruction de l'individu. Winston est livré aux péroraisons absurdes d'un causeur qui veut obtenir de sa victime que les châtiments et tortures qu'il lui inflige perdent jusqu'à leur nom, pour devenir au choix, car peu importe alors la façon dont on les désigne, des techniques de « guérison » ou bien « d'anéantissement<sup>215</sup> ». De même, la réécriture permanente du passé et de l'actualité la plus récente (qui est l'ennemi, qui est l'allié ?) *n'est pas* un aveu de faiblesse : c'est au contraire la démonstration ultime du pouvoir ; il n'y a plus falsification là où on nie expressément la distinction du vrai et du faux et l'existence d'un savoir indépendant des intérêts de celui qui prétend le déterminer<sup>216</sup>. Dans le même esprit, on peut dire que la censure d'une œuvre comme *Nous autres* constitue la démonstration la plus ironique qui soit de la vérité de l'œuvre. L'identification à ses personnages, chez un auteur qui a dû affronter la censure alors que ce style d'expression était initialement destiné à la contourner, a pu conduire Zamiatine à se présenter lui-même comme « condamné à la peine capitale<sup>217</sup> ». L'exclusion de la littérature, du droit à écrire, c'est l'ultime

---

214 Orwell 1977, p. 320.

215 *Ibid.*, pp. 304 et 308.

216 Orwell 2005, p. 308.

217 Cf. J. Semprún, « Préface à *Nous autres* » (Semprún 2012, p. 34) : « L'auteur de cette lettre, un homme condamné à la peine capitale, s'adresse à vous avec la requête de commuer cette peine. Vous connaissez probablement mon nom. Pour moi, en tant qu'écrivain, être privé de la possibilité d'écrire équivaut à une condamnation à mort. Les choses ont atteint un point où il m'est devenu impossible d'exercer ma profession, car l'activité de créa-



marque de la violence grotesque du pouvoir, et c'est cela que montre *1984*, puisque comme le dit Shaw, « l'assassinat est la forme extrême de la censure<sup>218</sup> ».

Aucune des analyses qui précèdent ne nous a donc livré le *fin mot* de l'utopie, ni n'a véritablement laissé apparaître de lien interne entre peine et utopie. Je me propose par conséquent de compléter ma recherche en mettant cette fois l'accent sur *le langage que tient la peine en utopie*. Dans la seconde partie de ce travail, je voudrais d'abord insister sur la difficulté immense pour l'utopie, qui se présente à nous comme un *tout autre monde*, à se doter de sa propre langue, et à éviter, pour se décrire elle-même, de recourir à un langage qui n'est pas seulement emprunté à, mais qui est *fait, taillé* devrait-on dire, pour notre propre monde. Nous verrons ainsi si la peine et l'utopie peuvent ou non *parler la même langue*.

---

tion est impensable si l'on est obligé de travailler dans une atmosphère de persécution systématique qui s'aggrave chaque année. »  
218 Shaw 1992, p. 152.

## II. L'utopie et le parler de la peine

Les considérations sur le langage sont loin de constituer, on le sait, un aspect secondaire des écrits de Zamiatine, Orwell et Huxley, et, sauf à la rigueur chez ce dernier, elles ne se limitent pas à un souci d'ordre littéraire qui serait à replacer dans le contexte des évolutions du roman moderne<sup>219</sup>. Si s'exprime dans *Nous autres* ou *1984* l'angoisse propre à tout auteur de ne pas être compris, celle-ci y revêt avant tout un sens politique : il ne suffit pas d'être compris de quelques-uns, ni de s'en remettre à une hypothétique postérité<sup>220</sup>, mais bien d'être entendu de la majorité.

Toutefois l'appel que les trois auteurs adressent à leurs contemporains prend une forme originale : chacun d'eux s'efforce d'imaginer un monde dont on ne pourrait s'extraire par le langage, un monde sans extériorité et à l'intérieur duquel la communication serait rendue impossible – un monde qui serait une grande prison pour l'esprit. Que ce soit en se référant à la pureté du formalisme mathématique (Zamiatine<sup>221</sup>), en imaginant l'appauvrissement délibéré de la langue parlée (Orwell<sup>222</sup>) ou la censure systématique des grandes œuvres du passé (Huxley<sup>223</sup>), ce que ces auteurs s'efforcent de construire est l'image d'un monde dans lequel rien de ce qui est étranger à ses normes ne saurait plus être nommé<sup>224</sup>. Dans *1984*, Orwell prend certes l'exact contrepied de Zamiatine en faisant l'hypothèse d'un monde dans lequel la vérité et la logique auraient été entièrement corrompues<sup>225</sup>. Mais dans les deux œuvres c'est la fami-

---

219 Avant que le succès du *Meilleur des mondes* n'éclipse quelque peu le reste de son œuvre d'avant-guerre, Huxley était considéré, avec un roman comme *Contrepoint* (1928), comme un représentant du courant moderniste britannique, aux côtés de ses aînés Virginia Woolf et D. H. Lawrence.

220 Orwell 1977, p. 18 ; Zamiatine 2017, pp. 24 et 110.

221 Zamiatine 2017, p. 24.

222 Orwell 1977, pp. 359-374. Orwell entretient toutefois un rapport ambivalent à la question de la simplification de la langue. Il défend certes l'anglais vernaculaire contre la pauvreté qu'il impute à l'anglais américain (cf. Orwell 2008, p. 324), mais il voit aussi dans « l'anglais simplifié » (*basic english*) une façon de mesurer les effets de la rhétorique (*ibid.*, pp. 228-229) qui doit être mise en rapport avec sa défense de l'idée de vérité objective et indépendante du discours.

223 Huxley 1977, pp. 243 *sqq.*

224 Cf. Conradi 1984, p. 13, pour une comparaison avec Kafka.

225 Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, §3.031 : « Nous ne pourrions pas dire à quoi ressemblerait un monde « illogique » ». Il est banal de mettre en rapport la langue mathématique de *Nous autres* et le novlangue orwellien avec la célèbre formule du *Tractatus* (« Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde », §5.6), ce qui est valable à condition de préciser que ni Orwell ni le second Wittgenstein ne pouvaient y souscrire littéralement, pour deux raisons : à cause du possessif et à cause du singulier dans l'expression « mon langage ». Le langage n'est pas *mon* langage, il est *notre*

liarité d'un monde commun de mots qui disparaît, pour être remplacée par une langue artificielle excluant la spontanéité de la langue ordinaire, et avec elle la possibilité d'adopter un point de vue extérieur et différent – et d'ailleurs d'adopter *quelque point de vue que ce soit*, puisque dans un tel monde il n'y a par hypothèse qu'une seule perspective qui fasse sens, celle qui naît dans l'œil du pouvoir. L'extériorité n'est plus mentionnée, de façon rhétorique, que comme anémique et digne de mépris : ce sont les « sauvages » chez Zamiatine et Huxley, les « prolétaires » chez Orwell, et d'une façon plus générale les « anciens », c'est-à-dire *nous* lecteurs.

Or il se trouve que la contre-utopie ne saurait s'écrire sans la complicité du lecteur, non pas en tant que subjectivité, mais en tant qu'il est porteur de tout un monde commun d'arrière-plan. Si le motif du *tout autre monde* est récurrent dans les œuvres utopistes<sup>226</sup>, il apparaît vite que l'auteur a besoin pour être compris de se situer avec son lecteur dans un tel monde commun. L'utopie et la contre-utopie ne se construisent que par projection, au sens mathématique, de ce monde connu, ordinaire, à partir d'un fonds anthropologique et cognitif partagé. L'idée d'un monde et d'un langage entièrement clos sur eux-mêmes et parfaitement étrangers aux nôtres est une fiction (« le langage n'est pas une cage<sup>227</sup>»), et le paradoxe a été souvent relevé que dans *1984* Winston et O'Brien conversent en anglais, non en novlangue. On ne peut se passer de l'emploi ordinaire des mots pour exprimer le radicalement nouveau, qu'il soit idéal ou cauchemardesque – c'est là une première raison qui explique que les textes utopistes ou contre-utopistes, comme les récits fantastiques, d'anticipation ou de science-fiction soient aussi généralement si peu déstabilisants pour le lecteur. On a besoin d'une forme de connaissance commune d'arrière-plan, ne serait-ce que pour prendre la mesure, par contraste, de ce qu'il y a d'utopique dans l'utopie. Ainsi, on peut dire qu'en termes cognitifs, l'utopie est à l'opposé de la *tabula rasa*. Elle dessine en creux un tableau de tout ce qui

---

langage, et son emploi présuppose des conditions de vérité indépendantes de moi ; et il est constitué de *nos façons de parler*, parce qu'il est une pluralité de jeux (dont se trouve faire partie l'invention littéraire). Il reste que le souci dont témoigne Orwell à l'égard du langage est comparable à celui que manifestent le premier Wittgenstein et plus encore les membres du Cercle de Vienne : mettre en évidence les efforts que produit le langage humain pour rejoindre la réalité, et les efforts inverses du pouvoir politique pour l'en maintenir éloigné.

226 Cf. London 2003, p. 265 ; Wells 2007, p. 975.

227 Wittgenstein 1992, p. 158.

permet la reconnaissance des concepts-clés de toute institution sociale, comme en particulier ceux de responsabilité, de culpabilité, de règle, de sentence et de peine.

C'est dans ce cadre que je souhaiterais mettre en évidence ce qui représente à mon sens un apport significatif de 1984 à la pensée de la peine. L'idée générale que je souhaiterais défendre est la suivante : c'est parce que, dans le monde de Big Brother, il devient impossible de nommer ce qui s'écarte de la norme (puisque celle-ci ne s'exprime dans aucune règle claire et publique), que la peine disparaît derrière la pure et simple *élimination* ; ce n'est pas la peine qui est *d'élimination*, c'est plutôt l'élimination (ou le sacrifice<sup>228</sup>) qui enveloppe toute pénalité.

### 1. Des lois sans nom, un monde sans loi

À la différence de ce qui pouvait être le cas dans un texte comme *L'Île du docteur Moreau*, où, dans une anthropologie très début XX<sup>e</sup>, le culte de la Loi chez les créatures du docteur-tortionnaire était lié à la terreur que leur inspirait la « maison de souffrances<sup>229</sup> », on ne punit pas *au nom de la loi* dans le monde de Zamiatine et d'Orwell, car la loi n'y est pas nommée, n'a pas même de nom, encore moins de contenu.

Dans *Nous autres*, les « Tables du temps<sup>230</sup> » doivent régler tous les comportements à l'unisson ; la notion de règle se dissout dans celle de norme, et la notion de droit dans celle de force<sup>231</sup>. L'acte d'accusation du criminel et sa mise à mort se confondent dans la péroraison des Poètes officiels avec la célébration du pouvoir prométhéen de l'État unitaire, « maître de l'acier et du feu », de sorte qu'on ne sait plus si l'accusé est un incendiaire, un pamphlétaire opposé au régime, ces deux choses à la fois ou bien aucune des deux<sup>232</sup>.

Dans *Le Meilleur des mondes*, il n'est pas question d'illégalité mais d'« hétérodoxie<sup>233</sup> ». Dans la société eugéniste de castes qu'il dépeint, même si la menace de sanction est généralement rendue inutile en raison du haut ni-

---

228 Cf. Huxley 1977, pp. 169-170. Zamiatine 2017, pp. 57 et 121.

229 Wells 2007, chap. 7 « L'enseignement de la Loi ».

230 Zamiatine 2017, pp. 25-26.

231 *Ibid.*, p. 122.

232 *Ibid.*, pp. 56-60 ; « l'insensé dont le poème a osé insulter l'État Unitaire » est à nouveau mentionné p. 123.

233 Huxley 1977, p. 171 : Bernard Marx, par ses opinions « hétérodoxes », se conduit en « ennemi de la Société » voire en « conspirateur contre la Civilisation elle-même ».

veau de contrôle social que permettent la sélection génétique, l'endoctrinement et le *soma*<sup>234</sup>, le châtement quand il advient prend la forme du bannissement ou de la rétrogradation dans l'échelle des êtres.

Dans *1984*, enfin, les comportements sexuels, la tenue du corps et l'expression du visage (« crimesexe » et « facecrime<sup>235</sup> ») font l'objet d'une surveillance vétilleuse. Mais comme tout procède du « crime fondamental qui contient tous les autres<sup>236</sup> », le « crime par la pensée », et que ce dernier n'a pas de contenu stable ni précis, la *norme de comportement* et *l'essentialisation* du criminel l'emportent nécessairement sur l'idée de détermination de la *conduite* par rapport à la règle de droit. C'est ce qu'O'Brien résume de la façon suivante :

Le commandement des anciens despotismes était : « Tu ne dois pas. » Le commandement des totalitaires était : « Tu dois. » Notre commandement est : « Tu es. »<sup>237</sup>

Le mot « crime » et ses composés prétendent donc désigner tout autre chose, dans le monde de Big Brother, que ce que nous entendons par ces mots dans un État de droit, même très imparfait. Au « Ministère de l'Amour », on n'est jamais puni pour une chose qu'on a faite : « Il y avait une longue liste de crimes, espionnage, sabotage et le reste que tout le monde, naturellement, devait confesser. La confession était une formalité, mais la torture était réelle.<sup>238</sup> »

Ces points sont bien connus, mais il faut à mon avis insister sur le fait que cette fiction orwellienne d'une suppression pure et simple de la loi, dans un univers néanmoins bureaucratisé à l'extrême, ne doit pas seulement aux témoignages sur le système soviétique<sup>239</sup> et la guerre d'Espagne<sup>240</sup>, et vraisemblablement fort peu à Kafka (qu'Orwell ne cite pour ainsi dire jamais), mais bien davantage à l'expérience de la domination sociale dont l'auteur a pu

---

234 Huxley 1978, p. 12 et p. 39.

235 Orwell 1977, pp. 79-84.

236 *Ibid.*, pp. 30 ; 279.

237 *Ibid.*, p. 307.

238 *Ibid.*, p. 290.

239 Orwell 1995b, pp. 419-422.

240 *Ibid.*, p. 373, au sujet de Kœstler : « Comme à l'habitude, car cela semble bien être une habitude, il se savait condamné à mort, sans savoir au juste de quoi il était accusé. »

goûter deux échantillons en Birmanie et dans le Nord industriel de l'Angleterre. La plupart des lectures d'Orwell, tout en citant fréquemment la formule bien connue de « Pourquoi j'écris<sup>241</sup> » en dehors de son contexte, semblent accepter une division thématique des œuvres et ne pas chercher à en ressaisir l'unité<sup>242</sup>. L'objet de *1984* paraît alors déconnecté de ce qu'Orwell écrivait dans les années 30 au sujet de l'oppression coloniale et des conditions de vie dans le pays minier et les bas-fonds de Londres et de Paris<sup>243</sup>. Pourtant, l'extrait suivant du *Quai de Wigan*, qui à ma connaissance n'a jamais été rapproché des passages les plus explicites qu'Orwell a consacrés à la peine dans *1984*, montre que la genèse de l'œuvre est aussi à rechercher du côté d'une expérience pour ainsi dire plus totale, et sociale, en tout état de cause moins intellectuelle, de l'injustice<sup>244</sup> :

Les mille petites mesquineries et vexations, le fait de devoir attendre, d'en être toujours réduit à dépendre du bon vouloir d'autrui, tout cela est l'apanage de la condition ouvrière. Mille influences se liguent pour confiner l'ouvrier dans un rôle strictement passif. Il n'agit pas, on agit à sa place ou sur son dos. Il se sent le jouet d'une mystérieuse autorité supérieure qui l'entretient dans la conviction bien ancrée qu'« on » ne le laissera jamais faire ci ou ça.<sup>245</sup>

Tout est fait, souligne Orwell, pour que les conduites soient normées sans référence à des règles précises, et du fait de leur absence même. La règle n'a pas ce caractère stable, public et autonome (y compris au plan des règles de simple police<sup>246</sup> et des procédures judiciaires<sup>247</sup>) qui permet à l'individu de

---

241 Orwell 2005, p. 16 : « Tout ce que j'ai écrit d'important depuis 1936, chaque mot, chaque ligne, a été écrit, directement ou indirectement, *contre* le totalitarisme et *pour* le socialisme démocratique tel que je le conçois. »

242 Roussin 2001 fait exception.

243 C'est sans doute pourquoi ce livre plaît tant, et de façon un peu trop exclusive, aux philosophes – parce qu'il leur parle d'eux-mêmes et de leur relation au pouvoir, le sujet favori d'une bonne partie d'entre eux et l'une des lignes de force qui traversent toute l'histoire de la philosophie, de Platon à Foucault en passant par Hobbes. Mais s'il est hors de doute que la mise en question des rapports entre savoir et pouvoir était au cœur du projet orwellien, on ne saurait pourtant l'y réduire, y compris au plan de l'intérêt philosophique.

244 Cf. Orwell 2008, pp. 384-386 (« L'humiliation sociale comme leçon politique »).

245 Orwell 1995a, pp. 56-57. Cf. aussi Orwell 2001, p. 210 (« En fait, on peut poursuivre [un chemin] pour à peu près n'importe quel motif. »)

246 Orwell 2001, pp. 221 et 234-235.

se diriger dans la conduite ordinaire de sa vie. Ou plutôt, la conduite ordinaire de la vie, pour les ouvriers et les chemineaux qu'Orwell a rencontrés, est marquée par la conscience sourde d'être pris dans les rets de normes obscures, jamais explicitées, et destinées à les maintenir à jamais dans une parfaite hétéronomie. Or c'est là très exactement le monde que dépeint Winston aux premiers chapitres de *1984* :

Ce qu'il allait commencer, c'était son journal. Ce n'était pas illégal (rien n'était illégal, puisqu'il n'y avait plus de lois), mais s'il était découvert, il serait, sans aucun doute, puni de mort ou de vingt-cinq ans au moins de travaux forcés dans un camp.<sup>248</sup>

Les actes [des membres du Parti] ne sont pas déterminés par des lois, ou du moins par des lois claires. Les pensées et actions qui, lorsqu'elles sont surprises, entraînent une mort certaine, ne sont pas formellement défendues et les éternelles épurations, les arrestations, tortures, emprisonnements et vaporisations ne sont pas infligés comme punitions pour des crimes réellement commis.<sup>249</sup>

« Il n'y avait plus de lois » (« *there were no longer any laws* »), dit-il : mais qui *peut* prononcer une telle phrase ? Winston sait donc *qu'avant*, il y avait des lois ? C'est effectivement le seul moyen pour lui, et pour nous, de donner un sens à l'idée d'arbitraire. Aussi ces deux passages ne sont-ils intelligibles que de *notre* point de vue de lecteur, nous qui savons ce que sont une loi et sa transgression, et à qui il est demandé d'imaginer un monde dans lequel ces choses-là n'existeraient plus, pour ainsi dire, que par réminiscence ou analogie<sup>250</sup>. « Rien de ce qu'[un membre du parti] fait n'est indifférent<sup>251</sup> », complète Orwell : rien n'est indifférent, et pourtant nulle loi ne vient *mettre de la différence* entre les actions licites et illicites.

---

247 Orwell 2008, pp. 344-345 et 351-353 (« Pourquoi les ouvriers sont-ils exclus des jurys ? ») ; Orwell 2008, pp. 436-437 (« La justice contre le sens commun » ; cf. *infra*, note 289).

248 Orwell 1977, p. 17.

249 *Ibid.*, p. 255.

250 Cf. Resch 1997 (qui semble toutefois se contredire sur la question de la situation temporelle de l'action dans *1984*, pp. 139 et 153).

251 Orwell 1977, p. 254.

Ces remarques n'ont rien d'un truisme : pour décrire un monde sans lois, il faut évidemment savoir ce qu'est une loi, mais « une loi » n'est pas une abstraction comparable à « Dieu », « la justice », « la démocratie » ou « le fascisme ». Je puis bien dire de ces choses « qu'elles n'existent pas », ou (pour les deux dernières) qu'elles « s'appliquent » ou « ne s'appliquent pas » à tel ou tel cas, sans que constitue une objection le fait que les mots par lesquels je les désigne n'aient pas de sens nettement défini<sup>252</sup>. Mais la règle de droit n'est pas un concept isolé : elle appartient à tout un réseau de notions et de pratiques qui constituent ce qu'il y a de plus concret dans la vie de l'homme ordinaire.

Pour le dire en des termes wittgensteiniens, le « jeu de langage » de l'interdit, de la transgression et de sa sanction est immanent à une certaine « forme de vie » dont *1984* théorise l'abolition. La « forme de vie » est ce contexte dans lequel l'usage cognitif ordinaire du langage se déploie<sup>253</sup>, et dans lequel il y a par exemple un sens à constater un acte ou une abstention, à mesurer un acte à une règle, ou à reconnaître un fait comme important ou digne de considération<sup>254</sup>. Quoi qu'il en soit de ses intentions subversives, l'utopie, le *nulle part* de notre monde, est tributaire des normes anthropologiques qui sont les nôtres. Comme l'écrit Wells, « toute chose dans l'existence emprunte sa couleur à la tonalité moyenne de ce qui nous entoure<sup>255</sup> ». A contrario, O'Brien déclare à Winston que « jamais plus [il] n'éprouvera de sentiments humains ordinaires » : mais, à nouveau, un authentique disciple d'O'Brien serait-il capable de *dire* pareille chose – serait-il capable d'*entendre* un récit de fiction comme *1984* ? C'est le genre de difficulté que la *doublepensée* est supposée résoudre, et pourtant la chute finale de Winston prend la forme d'une déclaration d'amour à Big Brother, un sentiment des plus « ordinaires ». Peut-on abstraire notre compréhension du livre de l'horreur, que nous savons partagée par tout lecteur, que nous inspire cette chute, au double sens du terme ? Évidemment non, et ce n'est pas le moindre mérite d'un texte comme *1984* de rendre cette compréhension si immédiate. Tout lecteur ressent à l'égard de Winston la

---

252 Orwell 2008, p. 117. Cf. Wittgenstein 2004, §99.

253 Wittgenstein 2004, §23.

254 Cf. Orwell 1995a, p. 73 : « Parlant un jour avec un mineur, je lui demandai à quelle époque la crise du logement était devenue particulièrement aiguë dans sa région. Il me répondit : « Le jour où on nous en a parlé », voulant dire par là que, jusqu'à une date récente, l'entassement des gens dans un logement, aussi pénible soit-il, relevait de l'ordre normal des choses. »

255 Wells 2007, p. 632.



gamme entière des émotions liées à l'outrage et à la pitié, tandis que le personnage d'O'Brien *doit* inspirer à chacun un sentiment d'horreur<sup>256</sup>. C'est *ainsi* que le lecteur prend la mesure de l'enjeu : savoir ce que vaut la vérité face au pouvoir, savoir si oui ou non un homme a toujours tort lorsque le pouvoir est décidé à le perdre.

En un sens, on peut dire que le réalisme philosophique que défend Orwell est tout autant l'expression d'une conviction qu'une condition nécessaire à l'intelligibilité du roman lui-même<sup>257</sup>. Comme l'écrit James Conant, « l'idée même du roman [1984], c'est qu'une société résolument totalitaire doit dépenser une énorme quantité d'énergie pour se dissimuler à elle-même le fait que dans son dos, derrière ses pratiques, continue d'exister un monde qui condamne celles-ci<sup>258</sup> ». Mais il faudrait préciser que le même raisonnement vaut pour toute société réelle ou possible, y compris celle que nous percevrions comme la meilleure. Nous ne pouvons pas du tout concevoir un monde qui apparaisse, une fois que nous nous y trouvons, comme le seul *possible*, ni même comme le seul *souhaitable*.

## 2. L'utopie, une fiction anthropologique

« Nulle utopie ne peut échapper à son propre présent<sup>259</sup> », d'où sa difficulté à susciter une « langue future<sup>260</sup> » qui lui permette de couper les derniers

---

256 Cf. Argyros, 1993, p. 111.

257 Sur la notion de « réalisme », cf. les clarifications apportées par P. Engel dans « Le réalisme kitsch » (Engel 2015) – un texte que n'aurait probablement pas renié Orwell. Notons au passage que le roman *1984* fait figure d'exception dans un genre littéraire qui est rarement exempt de kitsch. Le réalisme d'Orwell, qui correspond, parmi les significations distinguées par Engel, à la troisième et à la sixième (réalisme par opposition à idéalisme, et réalisme quant à la vérité), s'il a été vigoureusement défendu par Argyros, Rosat et Conant contre Rorty, l'a toujours été dans son sens politique, et a en fait rarement été exposé et discuté pour lui-même (cf. toutefois Dwan 2010). Enfin, Orwell peut encore être dit « réaliste » en un dernier sens (sur l'emploi duquel Engel a des réserves), celui qui correspond à la postérité du second Wittgenstein chez des auteurs comme Cora Diamond (cf. Diamond 2004 ; pour une application à la philosophie de la peine, cf. Ladd 2019, §IV).

258 Conant 2012, p. 150. Cf. Orwell 1977, pp. 77 (« Pourquoi avait-il du mal à supporter la vie actuelle, si ce n'est parce qu'il y avait une sorte de souvenir ancestral d'une époque où tout était différent ? ») et 126 (« Le lieu où il n'y avait pas de ténèbres était un avenir imaginé qu'on ne verrait jamais mais que la pensée permettait d'imaginer. »)

259 Sava 2016, p. 15. L'utopie n'est pas l'*uchronie*, qui entretient plutôt au monde réel des liens d'ordre symbolique, comme c'est le cas de *Gormenghast*, l'œuvre magistrale de Mervyn Peake (Peake 1998-2001) ou du roman de Cœtze, *En attendant les barbares*, cité plus haut (cf. *supra* I, §4).

260 Beauchamp 1974, p. 463 : « Most dystopian fantasies share with utopian ones a failure of imagination in creating a "future language". » Je ne pense pas, toutefois, qu'Orwell et Za-

ponts avec notre monde. Le romancier qui s'efforce de susciter un sentiment de décalage par rapport à ce à quoi nous lecteurs sommes habitués (c'est l'horloge sonnante treize coups à la première phrase de *1984*<sup>261</sup>), ne fait que montrer à quel point toute connaissance suppose la *reconnaissance* d'un monde commun dans lequel, en particulier, les mots « infraction » et « peine » ont le sens qu'ils ont pour nous<sup>262</sup>. Ce n'est qu'à partir de notre monde de mots, de concepts et de goûts, auquel nous ne saurions radicalement échapper<sup>263</sup>, que s'écrit une utopie – ce qui montre au passage ce que peut avoir de superficiel, d'un certain point de vue, l'opposition entre récit « utopiste » et « réaliste<sup>264</sup> ».

Regardons les deux passages suivant de *Zamiatine* (le premier est la description d'une exécution publique par D-503) :

Les mains sont liées d'un cordon pourpre (une vieille coutume : l'explication tient à ce que, dans les temps anciens, avant que tout cela s'accomplisse au nom de l'État Unitaire, les condamnés, cela va de soi, se sentaient en droit d'opposer une résistance, et l'on devait généralement leur enchaîner les bras).<sup>265</sup>

Peut-être ne connaissez-vous même pas les bases [de notre civilisation] – par exemple les Tables du Temps, les Heures privatives, la Norme maternelle, la Muraille verte, le Bienfaiteur. Cela me paraît drôle et en même temps très difficile de parler de tout cela. C'est la même chose que si un écrivain, disons, du XX<sup>e</sup> siècle, avait eu à expliquer ce que c'est qu'un « veston », un « appartement », une « épouse ». Mais du reste, si son roman était traduit pour être lu par des sauvages, comment se passer d'une note pour « veston »?<sup>266</sup>

Comment est-il possible de nommer « coutume », de *voir comme coutume* cette pratique pénale, de surcroît en la décrivant comme héritée d'une époque où « cela [allait] de soi » pour le condamné de résister à son exécution ? À qui D-503 éprouve-t-il le besoin d'*expliquer*, comme s'il s'agissait de

---

miatine aient « résolu » les deux problèmes évoqués par l'auteur (p. 464), mais qu'ils les ont certainement mis en évidence avec un singulier talent.

261 Orwell 1977, p. 11.

262 Cf. Zolyan 2015, pp. 136 *sqq.*

263 Orwell 1995a, pp. 181-182 ; cf. aussi p. 190.

264 Cf. Roussin, article cité, pp. 105-106.

265 *Zamiatine* 2017, p. 57.

266 *Ibid.*, p. 24.

la dernière des curiosités, qu'un homme qu'on veut tuer « se sentait en droit de résister » et devait par conséquent être enchaîné ? Dans le second passage, l'énumération mêle les institutions fondamentales de l'État Unitaire, telles les « Tables du Temps », à des notions de la vie quotidienne : tout cela, indistinctement, forme la vie concrète de ce monde, et c'est pourquoi « cela paraît drôle et en même temps très difficile » d'en parler.

Les deux passages se situent donc dans le registre pseudo-ethnographique qui caractérise la science-fiction à ses débuts chez Wells, et ils me fournissent l'occasion de préciser la description de l'utopie que j'ai esquissée, dans l'introduction, sous la dénomination de « fiction anthropologique » (plutôt que politique). Pour ce faire, je partirai d'un fragment de Wittgenstein de 1949, qui évoque singulièrement *1984* :

Une société dans laquelle la classe dominante parle une langue que la classe inférieure ne peut apprendre. Les membres de la classe supérieure tiennent essentiellement à ce que la classe inférieure ne puisse jamais deviner quel est leur sentiment. Cela les rend imprévisibles, secrets. Parler une langue qu'un autre ne peut comprendre, quelle sorte de dissimulation est-ce là ?<sup>267</sup>

Le novlangue, qui n'est pas enseigné aux prolétaires de *1984*, est censé produire ce résultat – et plus encore, puisqu'il doit aussi faire que chaque membre du parti se dissimule à lui-même ses propres pensées et sentiments, remarque Winston. Il n'est pas question ici d'expérience de pensée<sup>268</sup>, mais de l'application d'une « méthode anthropologique » qui consiste à proposer des hypothèses contre-factuelles (et parfois invraisemblables) dans le but de tirer des enseignements à caractère grammatical sur les mots que nous employons et sur le rôle qu'ils jouent dans nos formes de vie<sup>269</sup>. Si cette méthode wittgensteinienne a tout du dispositif philosophique, le lien qui l'unit à l'anthropologie au sens vrai du terme n'est pas seulement d'analogie, ne serait-ce que parce qu'elle témoigne de l'intérêt réel de Wittgenstein pour l'ethnographie, et

---

267 Wittgenstein 2000a, p. 54.

268 Puisqu'il ne s'agit nullement d'en « déduire » qu'il « doit en être ainsi » (Wittgenstein 2004, §§ 126 et 599).

269 Cf. Wittgenstein 2004, §§206-207.

notamment pour l'œuvre de Frazer<sup>270</sup>. Or si un tel intérêt est assez évident chez des auteurs comme Wells, Orwell se proposait lui aussi de rédiger le *Quai de Wigan* à la façon d'un ethnographe<sup>271</sup>. Comme je l'ai rappelé plus haut, le présupposé de toute utopie est celui de la contingence des institutions humaines ; chaque époque jette alors une lumière différente sur cette contingence, et il me semble que dans la première moitié du XX<sup>e</sup> c'est à une certaine sensibilité (sinon à une véritable culture) ethnographique que ce rôle est dévolu. Mais nous allons voir que ces considérations anthropologiques sont loin de ne constituer qu'une mise à jour des codes du récit utopiste ; elles atteignent au contraire le cœur problématique de l'imagination utopiste.

### 3. La « vaporisation » du droit pénal

Dans *1984*, Orwell situe son propos bien au-delà de la banale dénonciation de « l'arbitraire » ou de « l'instrumentalisation » de la justice à visée totalitaire, puisque de tels concepts dépendent, dans leur construction, des notions de loi et d'équité, qui ont précisément disparu. Il ne vise pas seulement non plus à heurter le sentiment, selon lui typiquement britannique, de la sécurité qu'offre la loi<sup>272</sup>. En réalité, la loi et la sanction se trouvent à la rencontre des trois grands thèmes orwelliens : la liberté, la communauté et la vérité<sup>273</sup>, dont *1984* nous révèle, pour ainsi dire en négatif, toute l'intrication : c'est ce point que je voudrais à présent préciser.

Ce n'est pas la pénalisation de tout le champ politique qui marque l'inhumanité du régime de Big Brother : c'est bien plutôt la disparition pure et simple de la règle de droit et du droit pénal en particulier, signalée à au moins trois reprises dans l'ouvrage<sup>274</sup>. Si la peine disparaît, ce n'est pas par raréfaction du crime, mais parce que, comme y insiste Orwell, *tout* est susceptible de devenir un crime<sup>275</sup> et tout le monde un criminel<sup>276</sup>. Ce qui tient lieu de loi (la

---

270 Cf. Wittgenstein 2000b et Ladd 2018a.

271 Roussin 2001, pp. 113-114.

272 Orwell 2005, p. 209.

273 Cf. Conant 2010, p. 156.

274 Orwell 1977, pp. 17, 30 et 255. Mieux connu est le fait que, dans *La Ferme des animaux*, les cochons réécrivent les « Sept Commandements » au gré de leurs intérêts, jusqu'à ce qu'il n'en reste plus qu'un, absurde (Orwell 1981, p. 144).

275 La formule « il n'y a qu'un crime, n'est-ce pas ? » (Orwell 1977, p. 279) ne signifie pas que le crime est le nom d'une seule chose, mais que n'importe quelle chose est susceptible de recevoir cette qualification. « J'ai pu trouver une raison [de mon arrestation], une rai-

régularité des arrestations) ne vient plus assurer ce qui est l'une de ses fonctions essentielles : distinguer, discriminer, délimiter, à partir d'une idée relativement claire de ce qui doit être considéré comme semblable ou dissemblable. Rawls souligne que « l'État de droit implique le précepte que des cas semblables soient traités de manière semblable » et ajoute : « Les hommes ne pourraient pas déterminer leurs actions au moyen de règles si ce précepte n'était pas suivi<sup>277</sup> ». Mais ce que Rawls énonce comme une condition psychologique appartient en réalité à la grammaire de la règle, qui a intimement à voir avec « l'identique<sup>278</sup> » : d'abord, c'est la règle qui nous apprend ce qui doit compter pour « semblable », ou plus exactement rien ne saurait compter pour « semblable » en dehors de la possibilité d'énoncer cette similitude sous la forme d'une règle. Enfin, « respecter la règle » *fait partie* du sens de la règle, et n'est pas l'expression d'une méta-règle ou d'une règle plus fondamentale qui dirait : « Les règles doivent être suivies.<sup>279</sup> » Toutes les règles, en ce sens, sont au même niveau.

L'appauvrissement délibéré du langage contribue lui aussi à la disparition de la règle : le novlangue n'est qu'un ensemble de codes calqués sur l'écrit<sup>280</sup>, et non une langue destinée à être parlée, au sens fort du terme<sup>281</sup> ; or c'est dans la langue parlée que se déroulent d'abord les jeux de langage dans lesquels nous nous familiarisons avec la notion de règle. La langue qu'on parle n'est pas un simple code, mais un ensemble varié de jeux de langage : là où la langue écrite *possède* une grammaire, la parole *existe* comme grammaire, au sens wittgensteinien du terme, et nous ne pourrions pas du tout comprendre ce que c'est qu'une règle grammaticale, au sens usuel du terme, si nous ne comprenions d'abord tout un ensemble de règles hétérogènes qui ont entre elles un

---

son possible, ce qui est sans doute une indiscretion », confesse d'ailleurs Ampleforth, le poète tombé en disgrâce.

276 *Ibid.*, p. 281 : « Le son de sa voix impliquait tout de suite un aveu complet et une sorte d'horreur incrédule qu'un tel mot pût lui être appliqué. »

277 Rawls 1997, §38, p. 274.

278 Wittgenstein 2004, §225, p. 225. Cf. aussi Wittgenstein 2008, §305, p. 79.

279 Une telle « règle fondamentale » serait une tautologie, c'est-à-dire un non-sens, pour Wittgenstein.

280 Orwell 1977, p. 51.

281 Cf. Jackson 2017, p. 380 : « Newspeak involves a fundamental reversal in the relationship between speech and writing. » Cf. aussi p. 377 : « Writing takes speech — what we normally experience as simply an element of our everyday embodied being — and removes it from its bodily home by rendering it into a visible, relatively permanent set of material marks. »

« air de famille » (pour le dire autrement, « se laver les mains avant le repas », « ne pas frapper son petit camarade » et « relancer le dé lorsqu'on obtient un six » ont à voir avec « mettre un s au pluriel » et « ne pas accorder les ad- verbes »). En ce sens, on peut dire que la grammaire profonde du droit est an- crée dans la langue ordinaire.

Là en revanche où le novlangue se rapproche de la langue des tribunaux, c'est dans la forme d'autocensure qu'il engendre chez celui qui le parle. Parler le novlangue est comme témoigner devant un tribunal, pour un justiciable or- dinaire<sup>282</sup>, dont les mots sont scrutés, enregistrés et retraduits dans une langue codifiée, artificielle et comme étrangère à ses propres pensées. On peut dire qu'Orwell a inventé un monde dans lequel il existe un tribunal permanent mais aucune règle à enfreindre ni aucun châtement au sens propre du terme. La comparaison toutefois s'arrête là, puisque l'appauvrissement des concepts et plus encore l'équivoque intentionnelle (« noirblanc<sup>283</sup>») sont manifestement incompatibles avec la langue juridique et judiciaire. Par conséquent, à la liste bien connue des attentats intellectuels du régime de Big Brother (la diplomatie, l'histoire, les mathématiques, la logique), il faut ajouter le *droit*.

Il me semble par conséquent que sur la question pénale les intuitions d'Orwell trouvent davantage leur place dans la thématique wittgensteinienne des règles et des formes de vie que dans les approches foucaldo-derridéennes centrées sur la discipline et « l'autonomie » du langage. Par ailleurs, il ne faut pas tirer de ces remarques l'idée selon laquelle la sanction devrait jouer un rôle didactique indispensable, car une fois établie l'idée que l'abolition ou l'exténuation du droit pénal tel que nous le connaissons ne joue pas du tout en faveur de la liberté ni du bonheur, il n'a pas encore été prouvé que l'inverse pût être vrai, ni à quelles conditions. La règle joue un rôle permanent dans le maintien d'une forme de vie, il est vrai, mais ce qui est en jeu, c'est bien la règle, et non la sanction en tant que telle, même si cette dernière fait partie des choses qui attestent de la rencontre entre la règle et le réel. Il ne s'agit donc en aucun cas de mettre en avant l'idée triviale d'une « pédagogie de la peine », mais seulement de souligner à quel point est profonde la différence entre obéir à des règles et se soumettre au règne imprévisible de la pure force. L'idée

---

282 *Ibid.*, p. 382 : « To speak Newspeak is to speak as if always on trial in a court of law. »

283 Orwell 1977, p. 256.

d'une pédagogie de la peine est en tout état de cause parfaitement étrangère à Orwell, qui décrivait le code criminel britannique comme « une horrible chose<sup>284</sup> » « aussi périmée que les mousquets de la tour de Londres<sup>285</sup> ». Reste qu'une chose est de contester la pédagogie de la peine, autre chose de l'empêcher a priori : dans le premier cas, on conteste une interprétation de la pénalité relevant de la psychologie morale, dans l'autre on détruit purement et simplement la peine dans son concept en retirant la règle pour ne laisser que la force<sup>286</sup>.

Ce qui est donc en jeu dans *1984*, c'est la grammaire de notre conception libérale du droit pénal et des principaux concepts qui y sont attachés : la notion de conduite déterminée par rapport à une règle de droit et ce qui la distingue d'un simple comportement normé, ainsi que les notions de personne, de responsabilité, de peine liée à une infraction, de récidive, etc. Comme l'écrit Hart, dans notre monde « on laisse aux membres de la société le soin de découvrir les règles et d'y conformer leur comportement ; en ce sens, ils « s'appliquent » eux-mêmes à eux-mêmes des règles, bien qu'ils trouvent dans la sanction jointe à la règle un motif de s'y conformer<sup>287</sup> ». Ce que *1984* met en évidence, c'est que le droit pénal n'est pas n'importe quel genre de technique de contrôle social. Bien qu'il soit généralement vécu comme particulièrement directif, c'est paradoxalement son absence qui renforce le contrôle social<sup>288</sup> : comme il est évident avec les enfants, la clarté des règles diminue l'anxiété de mal faire, et avec elle les réflexes de soumission.

Dans notre monde imparfait, le processus n'est jamais si idéal<sup>289</sup>, moins encore sous le régime colonial pour lequel Orwell a servi<sup>290</sup>. Mais même si on

---

284 Orwell 1995a, p. 165.

285 Orwell 2005, p. 208.

286 Sur ces différents points, cf. Ladd 2018b, §7.

287 Cf. Hart 2005, p. 58.

288 *Ibid.*, p. 57 : « Il existe de nombreuses techniques de contrôle possible d'une société, mais la technique caractéristique du droit pénal est d'ériger, par des règles, certains types de comportement en modèles destinés à régir, soit les membres de la société dans son ensemble, soit une catégorie particulière au sein de celle-ci. » Cf. aussi « *Prolegomenon to the principles of punishment* », in Hart 1978, p. 23 : « *Criminal punishment as an attempt to secure desired behaviour differs from the manipulative techniques of the Brave New World (conditioning, propaganda, etc.), etc.* »

289 Orwell 2008, pp. 436-437 : « Je me demande s'il existe [...] un manuel petit et simple où le citoyen ordinaire pourrait acquérir un savoir de base sur les lois qui gouvernent sa vie. [...] Du fait d'un hasard quelconque – par exemple en lisant le compte rendu d'un procès criminel –, on apprend quelle est la loi sur un certain sujet, et elle est souvent si stupide et injuste qu'il fallait le lire noir sur blanc pour y croire. [...] Il est imprudent de tenter de

peut par ailleurs nourrir des doutes quant à la puissance normative des sanctions<sup>291</sup>, il est important de relever que dans le monde de *1984* la règle est ce qui fait programmatiquement défaut, de sorte qu'en l'absence d'autorité au sens plein du terme « on reste de fait avec un espace structuré uniquement par le pouvoir<sup>292</sup> ». Il est impossible d'intérioriser la règle parce que la sanction est imprévisible, sans lien avec un délit déterminé, et toujours la même : la « vaporisation<sup>293</sup> » – il y a là évidemment une belle mise en abyme, puisque la sanction elle-même *s'évapore* comme un brouillard – le brouillard qui n'est vu que pour autant qu'il nous empêche de voir : l'absence de règle et de sanction bien définies est un voile opaque qui transforme la réalité sociale en une masse indistincte. « Il était presque normal que des gens de plus de trente ans aient peur de leurs propres enfants<sup>294</sup> » et de leur manie de la dénonciation : ce n'est pas seulement la sphère domestique qui est ainsi menacée, c'est l'existence même de la règle, dès lors que des *enfants* se font les interprètes capricieux de ce qui est orthodoxe et de ce qui ne l'est pas. On trouve dans toute cette indétermination instituée l'élément disciplinaire majeur du monde d'Orwell, bien davantage que la torture, et il est surprenant que, parmi les innombrables parallèles qui ont pu être établis entre *Nous autres*, *Le Meilleur des mondes* et *1984*, nul n'ait souligné (y compris leurs auteurs !) cette particularité du texte d'Orwell, qui est l'une des marques de sa *profondeur*.

En un sens, Orwell ne fait que pousser à la limite l'idée bien connue selon laquelle le poids social accordé à la peine est en raison inverse du niveau de normativité horizontale qui s'établit dans le groupe<sup>295</sup> : les groupes sociaux

---

deviner quelle serait la position de la loi sur un sujet quelconque en se fondant sur le bon sens. »

290 Orwell 1996a, p. 166 : « Les Birmans n'ont jamais véritablement reconnu notre juridiction. Le voleur que nous mettions en prison ne se considérait pas comme un malfaiteur ayant mérité sa punition mais comme la victime d'un envahisseur venu du dehors. La peine qu'on lui appliquait n'était qu'une cruauté absurde et éhontée. » Cf. aussi Orwell 1995b, pp. 386-387.

291 Cf. London 2003, p. 272 et les commentaires d'Orwell dans « Le Fascisme prophétisé » (Orwell 2005).

292 Williams 2006, p. 21.

293 Orwell 1977, p. 30.

294 *Ibid.*, pp. 36-37.

295 Cf. Cusset 2017, p. 8 : « Quant à la justice zapatiste, assurée par des volontaires et des commissions ad hoc, elle traite certes de cas souvent bénins – désaccords sur des terres ou rares conflits internes dans les villages, – mais elle vise toujours à réparer plutôt qu'à punir : discussions avec l'inculpé, travaux collectifs au lieu de l'enfermement (il existe une seule prison dans l'ensemble des cinq zones), ni caution ni corruption. Là encore, les non-zapatistes préfèrent ce système plus juste, qui, en vingt ans, a fait chuter la délinquance et



très intégrés (comme ceux du pays d'Utopie) n'ont pas besoin du châtement comme au contraire nos sociétés libérales à faible normativité horizontale. *1984* n'est en aucun cas, du point de vue du châtement, à l'opposé des utopies traditionnelles ou du *Meilleur des mondes* : c'en est au contraire une version plus conséquente, dans laquelle le châtement au sens propre a été entièrement remplacé par des manifestations sans règle de la violence d'État. Comme on l'a rappelé plus haut, les discussions philosophiques du livre d'Orwell ont surtout pris pour objet, après Rorty, le pouvoir qu'on peut avoir sur la vérité : mais comme on l'a rappelé plus haut, ce sur quoi Orwell médite dans *1984*, c'est d'abord le pouvoir qu'on peut acquérir *sur un homme*<sup>296</sup>. Or le plus grand pouvoir passe par la destruction de toute règle à quoi il pourrait se raccrocher, et grâce à quoi il pourrait faire se rejoindre sa conduite et le réel. C'est avant tout dans l'ordre cognitif qu'il faut considérer la dissolution de la peine et de toute la famille de concepts qui l'entoure (infraction, intention, distinction pensée-acte, culpabilité, etc.).

#### **4. La réduction du sujet pratique à une « fiction grammaticale » (Köestler)**

Les conséquences, ou plutôt les aspects, de l'élimination de la règle dans *1984* sont néanmoins multiples. Ce n'est pas seulement la sanction, dont le concept s'évapore, ni le dissident qui est « vaporisé », c'est en fait l'idée que l'individu peut se faire de lui-même comme d'une *personne* une et responsable, et capable de donner de la cohérence et de la consistance au monde dans lequel il vit et agit : il devient « non-être » (« *unperson* » dans le texte anglais<sup>297</sup>). La personne même du criminel disparaît derrière l'unique figure de Goldstein, le « traître fondamental<sup>298</sup> ». Tout le dispositif vise à radicaliser ce qui était déjà à l'œuvre dans *Le Zéro et l'infini* : la réduction du sujet pratique

---

les violences domestiques – la prohibition de l'alcool, que les femmes ont imposée dans le cadre de leur « loi sèche », première des lois zapatistes qu'elles ont fait voter, y a beaucoup contribué. »

296 Orwell 1977, p. 317.

297 Cf. aussi E. Zamiatine 2017, p. 57, la description du condamné : « Avec seulement ces yeux noirs qui sucent et boivent le gouffre d'un monde terrifiant dont quelques minutes à peine le séparent. La plaque d'identité en or lui a déjà été ôtée. » Chap. 21, p. 126 : « La pire des tortures – c'est d'insinuer en quelqu'un le doute sur sa réalité. » Sur la question du moi, cf. Feder 1983, pp. 392-409.

298 Orwell 1977, p. 23.

au statut de « fiction grammaticale<sup>299</sup> », jusqu'à ce qu'il finisse par éprouver, face au juge-tortionnaire, « un sentiment de soulagement et d'irresponsabilité<sup>300</sup> ». De ce point de vue, la « dystopie » orwellienne supporte assez mal cette dénomination : la société totalitaire *fonctionne* bien (c'est même son principal trait), au prix de la destruction de l'individu comme *lieu* de la détermination d'une personnalité et d'une conduite. C'est ainsi qu'O'Brien déclare expressément que « le Parti ne s'intéresse pas à l'acte lui-même », et ne vise pas même à « punir<sup>301</sup> » ; « vous n'existez pas<sup>302</sup> », assène-t-il, sobre et cru, à Winston.

Toute la « procédure » que subit Winston met ainsi en évidence, par contraste, les multiples liens que l'institution judiciaire présuppose entre la *liberté* et les *faits*. D'abord, la destruction du concept de vérité objective et indépendante de notre esprit a partie liée avec l'élimination du droit pénal, puisque le seul moyen de donner un sens à la phrase « Untel est puni » est que soit établie la possibilité d'une phrase comme « Il est vrai qu'Untel a commis tel acte punissable<sup>303</sup> ». Ensuite, comme le fait remarquer Wittgenstein, « le tribunal donne une certaine idée de ce que nous appelons "libre", "responsable"<sup>304</sup> » : d'autres pratiques et institutions contribuent sans doute, à côté de celle-ci, à façonner le sens que nous donnons à ces mots, mais il est certain que tels que nous les employons, nous, « être libre » et « pouvoir être tenu responsable de » ou « devoir s'expliquer » (notamment devant la justice) sont apparentés<sup>305</sup>.

Enfin, la célèbre formule d'Orwell relative à la liberté (« La liberté, c'est la liberté de dire que deux et deux font quatre. Lorsque cela est accordé, le reste suit.<sup>306</sup> ») exprime moins un crédo rationaliste ou une prise de position

---

299 Kœstler 1945, p. 123. La formule revient à plusieurs reprises durant la « deuxième » et la « troisième audience », et forme le titre de la dernière partie du roman.

300 *Ibid.*, p. 223.

301 Orwell 1977, p. 304. O'Brien ajoute : « Les crimes stupides que vous avez commis ne nous intéressent pas. »

302 *Ibid.*, p. 311.

303 Cf. Orwell 1977, pp. 281 et 309.

304 Wittgenstein 2002b, p. 33.

305 Il est vrai que le tribunal n'a pas en tant que tel besoin de la notion de responsabilité (pensons aux procès d'animaux ou de choses au Moyen Âge et au début de l'époque moderne), et que dans d'autres cas il contribue à enrichir la grammaire de la responsabilité (pensons aux locutions « homicide par imprudence » ou « coups et blessures ayant entraîné la mort sans intention de la donner », et à toutes les difficultés liées à l'emploi du terme « complicité de... »).

306 Orwell 1977, p. 102.

dans la querelle des deux conceptions de la liberté<sup>307</sup>, qu'elle ne met en évidence la grammaire profonde de la liberté, qui a à voir avec l'idée centrale d'une résistance qu'oppose le réel à nos jugements pratiques et à notre liberté<sup>308</sup>. La liberté perd en réalité tout contenu en dehors de la référence à une vérité objective : on le voit bien quand O'Brien déclare, comme le ferait un enfant, que « s'il le voulait », il flotterait au-dessus du sol. Tout ce dont nous avons besoin pour penser l'effectivité du droit est un monde ordinaire, un monde de « truismes » dans lequel « les pierres sont dures, l'eau mouille, les objets un fois lâchés tombent vers le centre de la terre », où deux et deux font quatre et où personne ne disparaît par enchantement<sup>309</sup>. Contrairement à ce qu'affirme Rorty, pour qui « deux et deux font quatre » aurait avant tout une signification « symbolique » aux yeux d'Orwell<sup>310</sup>, l'irrationalité théorique (« deux et deux font cinq ») et pratique (que faire, comment se conduire dans des circonstances données ?) se répondent parfaitement<sup>311</sup>.

Le problème de la vérité de l'utopie, c'est donc aussi celui de la vérité *dans* l'utopie, et de ce que pourrait devenir notre monde si nous renoncions à l'usage le plus ordinaire du concept de vérité. Orwell montre le contresens absolu qu'on a pu faire en rendant responsable « l'esprit des Lumières » d'avoir « provoqué la naissance de systèmes d'oppression sans précédent, à cause de leur croyance en une vérité extérieure, objective, concernant les individus et la société<sup>312</sup> ». C'est évidemment l'inverse qui est vrai : car dire de la vérité qu'elle est objective et extérieure à nous n'implique en aucun cas que quelques-uns puissent s'en prétendre les dépositaires exclusifs, alors que cela implique certainement qu'elle soit indépendante du pouvoir que ces mêmes hommes peuvent par ailleurs détenir<sup>313</sup>.

---

307 Cf. Dwan 2010, p. 392 et Conant 2012, p. 159. Le rapprochement avec « Les deux conceptions de la liberté » de Berlin (Berlin 1994), pour quasi automatique qu'il soit dans la philosophie politique d'expression anglaise, est ici un peu forcé : il me semble que c'est autre chose que veut dire Orwell, même si Conant a raison d'écrire que « Le but du Parti est de faire advenir un état de choses où chacun est juridiquement libre de dire ce qu'il lui plaît » (p. 160, note 1). Le passage du *Quai de Wigan* (pp. 56-57) cité plus haut évoquerait plutôt la liberté comme « non-domination » défendue par Pettit (Pettit 2004).

308 Cf. Sartre 1976, pp. 538-539.

309 Orwell 1977, I, VII.

310 Rorty 1989 p. 178.

311 Ne serait-ce que parce que lorsqu'il s'agit de construire un avion, deux et deux doivent faire quatre, admet O'Brien.

312 Williams 1990, p. 16.

313 Cf. Orwell 2005, p. 308.

Orwell nous permet ainsi de comprendre le rôle déterminant que doit jouer le système juridique dans une société qu'on ait une chance de considérer comme humainement vivable. Il nous rappelle qu'aussi rigoureux et intransigeant que soit le système pénal, il ne sera jamais aussi parfait en tant qu'instrument de domination que son *absence*. Avec l'institution du droit la stabilité, la prévisibilité et donc une forme même minimale (prudentielle) de rationalité pratique sont rendues possibles : au contraire « les êtres humains étant totalement malléables, ils sont le plus parfaitement dirigés si rien n'est constant, si le monde est pris dans un perpétuel mouvement<sup>314</sup> ». Mais ce que mettent en évidence *1984* et plus encore *Le Meilleur des mondes*, c'est aussi qu'il n'existe pas de solution non holiste au problème posé par la violence des individus réunis en société : pour tout ce que *l'idée* d'un système pénal peut avoir par ailleurs de critiquable, celui-ci est en dernier ressort préférable, précisément parce qu'il est un moyen de contrôle normatif à l'efficacité modérée, à une sollicitude oppressive<sup>315</sup>. La règle de droit est certainement la moins mauvaise façon d'obtenir d'un individu avec qui on n'entretient aucun lien affectif ou concret qu'il se conforme à des normes ; et des intellectuels de tempérament indépendant et aux convictions libérales comme Huxley et Orwell jugent éminemment préférable une société dans laquelle les membres *n'ont pas* à entretenir entre eux ce genre de liens.

##### **5. L'inintelligibilité d'une « législation parfaite »**

Avoir à punir est le signe que quelque chose reste à améliorer. Il y a dans la sanction pénale une part visible (celle de la délibération démocratique) et une part invisible (celle du pouvoir) : par exemple le tribunal est une tribune, le plus souvent publique, mais pas la prison, soustraite aux regards. *1984* radicalise cette tension, en insistant à la fois sur le caractère secret des arrestations et des « vaporisations » et sur la mise en scène publique d'exécutions de prisonniers de guerre ou de criminels politiques<sup>316</sup>. Les premières opinions d'Or-

---

314 Shklar 1985b, p. 14. Cf. aussi Orwell 1996b, p. 173 : « Ce qui caractérise l'État totalitaire, c'est qu'il régent la pensée, mais ne la fixe pas. Il établit des dogmes intangibles, puis les modifie d'un jour à l'autre. [...] Il se proclame infaillible et, en même temps, s'emploie à détruire l'idée même de vérité objective. »

315 Celle, notamment, des institutions religieuses qu'Orwell épingle dans la deuxième moitié de *Dans la dèche à Paris et à Londres*.

316 Orwell 1977, pp. 35 et 59.

well, ultérieurement qualifiées par lui de « billevesées romantiques », étaient que « le châtement est toujours plus nuisible que le crime et [que] l'on peut faire confiance aux hommes pour se bien conduire, pour peu qu'on les laisse en paix<sup>317</sup> ». Plus tard, il semble s'être résolu à adopter une position de sens commun, sans chercher à en masquer les paradoxes :

Il sera toujours nécessaire de protéger les gens pacifiques contre la violence. Toute forme de société où le crime peut payer requiert un sévère code criminel qui doit être impitoyablement appliqué. Sinon, c'est Al Capone qui fait la loi. Mais ceux qui ont à appliquer la loi ne peuvent s'empêcher de sentir que le châtement est un mal.<sup>318</sup>

Pourquoi ne peut-on espérer mettre fin à ce genre de « maux » ? Pourquoi Orwell n'a-t-il pas, comme Huxley à la fin de sa vie avec *Île*, écrit lui aussi une « utopie favorable » ? Est-ce seulement que la maladie ne lui en a pas laissé l'opportunité ? En tant que telle, la question est oiseuse, mais il me semble que les analyses qui précèdent contiennent déjà un élément de réponse. Indépendamment de toute question relative au caractère « réaliste » ou praticable d'une telle ambition, l'utopie pourrait-elle se doter d'une législation pénale « parfaite<sup>319</sup> » ? On a souvent noté qu'en utopie la législation n'a pas de caractère proprement politique (au sens où on parle d'une « politique de santé » ou d'une « politique pénale »), mais seulement administratif<sup>320</sup> – « l'administration des choses » saint-simonienne.

L'une des intuitions centrales de *1984* me semble être que seul le pouvoir, et non la législation ni même le protocole (dont *Nous autres* donnait une image naïve), peut tendre vers la perfection. Si l'État de *1984* exclut toute législation au sens où nous l'entendons, c'est précisément parce que la législation est la seule chose qui ne puisse être par principe rendue *parfaite* ou *idéale*. Déjà parce que, comme on l'a déjà dit, la notion de règle ne va pas sans celle d'infraction et que l'infraction et sa sanction sont par essence des *imper-*

---

317 Orwell 1995a, p. 166.

318 *Ibidem*.

319 Cf. M. Porret, article « Crimes et châtements » in Baczko 2016, p. 260 : « La cité de nulle part est pour le voyageur-narrateur *le laboratoire politique de la perfection juridique* que permet un appareil de justice visant par la modération le bonheur commun » (je souligne).

320 Cf. Sava 2016, p. 12.

*fections*<sup>321</sup>, mais pas seulement. Qu'Orwell ait eu ou non la claire compréhension de tout ceci importe assez peu, et il aura en tout cas pu rencontrer dans *Nous autres* un passage qui aura certainement piqué sa curiosité :

Je crois fermement – on peut bien me traiter d'idéaliste et de rêveur – oui, je le crois fermement : tôt ou tard nous trouverons, pour ces Heures [privatives] aussi, une place dans la formule générale des Tables, et ces quatre-vingt-six-mille quatre cents secondes rentreront dans le temps commun.<sup>322</sup>

« Idéaliste », peut-être, même si comme le fait remarquer Wittgenstein cette « idée » est en réalité inintelligible : on peut imaginer une société parfaite c'est-à-dire entièrement achevée, sans friction, sans imprévisibilité, mais pas, par exemple, « un règlement idéal du trafic (automobile) », ce qui ne veut rien dire<sup>323</sup>. On peut se représenter, c'est-à-dire donner un contenu à l'idée de « société parfaite » (absence de violence, bonheur, pleine et entière coopération sociale sans frictions, etc.) : il suffit pour cela de rester suffisamment vague, comme le rappelle Orwell<sup>324</sup>. En revanche, il est impossible de savoir ce qu'on pourrait vouloir se représenter par une « législation parfaite » (ce qui s'explique par le hiatus entre les règles et les conduites que Wittgenstein a mis en évidence, et qui représente l'un des apports du philosophe aux sciences sociales et à l'anthropologie du droit<sup>325</sup>). Il est tout simplement impossible de faire se rejoindre la description d'un *comportement idéal* et son expression

---

321 Orwell 1977, p. 336 : « En le fusillant, ils creuseraient un trou dans leur propre perfection. » (Tout le passage est important.)

322 Zamiatine 2017, p. 26. Zamiatine a peut-être à l'esprit le fameux passage de *Gargantua* (chap. 57) dans lequel Rabelais évoque les pensionnaires de l'Abbaye de Thélème en ces termes : « *Toute leur vie était employée non pas par lois, statuts, ou règles, mais selon leur bon vouloir et libre arbitre.* »

323 Wittgenstein 2008, §440, p. 106 : « Les règles du trafic urbain autorisent et interdisent certains comportements aux piétons et aux conducteurs, mais elles ne cherchent pas à leur prescrire tous leurs mouvements. Et il serait dépourvu de sens de parler d'un règlement « idéal » du trafic destiné à cela. D'abord, nous ne saurions pas du tout ce qu'il faudrait se représenter comme un tel idéal. À supposer que l'on veuille rendre plus strictes les règles du trafic sur tel ou tel point, cela ne signifierait pas que l'on souhaite approcher d'un tel idéal. » Ces remarques sont à distinguer de la critique bien connue de l'uniformité et de la généralité de la loi qui se trouve chez Platon (*Politique* 294a) et Aristote (*Éthique à Nicomaque*, V, 14, 1137a-1138a).

324 « Les socialistes peuvent-ils être heureux ? » (Orwell 2009, pp. 226-236).

325 Cf. Wittgenstein 2008, §350.

sous forme de *règle censée y présider*<sup>326</sup>. Il est impossible de penser l'effectivité de la règle de droit sans postuler sa reconnaissance par les agents – or aucune loi ne contient en elle-même les conditions de sa reconnaissance, et il est même impossible de savoir *quand* quelqu'un suit une règle<sup>327</sup>. On peut certes étudier le code de la route du point de vue de l'accidentologie (efficacité d'une mesure, dans une perspective statistique en un sens *causal*), mais pas établir une *science* de son effectivité (qui porte sur des raisons, non des causes). Vouloir une législation parfaite, c'est vouloir que des raisons agissent comme des causes, ce qui est théoriquement impossible et en pratique éminemment dangereux. Si comme le dit Ricœur « la problématique centrale de toutes les utopies » est celle du « pouvoir » ou des « manières "autres" d'exercer le pouvoir<sup>328</sup> », c'est donc d'abord au sens où celles-ci mettent en scène un pouvoir qui tente vainement de combler l'abîme qui sépare la règle de droit du comportement normé, et qui imagine des dérivatifs plus ou moins dangereux à l'impossibilité d'atteindre *cette* perfection-là. 1984 est la transcription de cette aporie du pouvoir.

## Conclusion : la peine et le sens de l'utopie

Il faut toujours demander, comme les enfants : et après ?  
Zamiatine<sup>329</sup>

Parvenu au terme d'un article qui n'en a déjà plus les proportions, je me contenterai de quelques points d'ouverture et de conclusion.

L'utopie est d'abord la connaissance de nos institutions comme contingentes et de leurs fins comme incertaines<sup>330</sup>. Les productions parfois invraisemblables de l'imagination utopiste forment en ce sens un miroir des sociétés réelles. L'hostilité, ou le simple dédain, qui s'exprime de tous côtés à l'égard de l'utopisme, ne trouve pas nécessairement sa source dans un fatalisme con-

---

326 *Ibid.*, §§293, 302 et 441.

327 Lorsque je discute bourgeoisement avec un voisin, suis-je en train de suivre la loi qui m'interdit de le tuer ? Non, j'obéis à d'autres règles (je joue un autre jeu de langage) et je n'ai pas une telle loi à l'esprit.

328 Ricœur 1998, p. 259.

329 Zamiatine 2017, p. 178.

330 Cf. Orwell 1977, p. 313 : « Vous pouviez saisir le mécanisme de la société dans laquelle vous viviez, mais pas les motifs sous-jacents. »

servateur, mais peut aussi s'expliquer par la croyance dans le caractère nécessaire ou inéluctable des processus historiques : c'est là une croyance partagée par les marxistes orthodoxes et, de façon bien moins consciente, par le sens commun libéral. Au contraire, ceux qui prennent l'utopie au sérieux se retrouveront dans la célèbre image de Neurath : la société est ce vaisseau maladroitement conçu que son équipage tente de convertir en un solide bateau de pêche à mesure qu'il avance, sans pouvoir jamais le mettre en cale sèche pour le reconstruire intégralement<sup>331</sup>.

Tout n'a pas besoin d'être vrai, dans un récit utopique, pour qu'on puisse dire qu'il nous enseigne quelque chose : on y trouvera par exemple, à côté d'intuitions perspicaces sur la psychologie des masses et des classes dominantes, des généralités dignes d'un tract politique<sup>332</sup>. Cela veut dire qu'à un certain niveau, on n'a pas besoin de *l'accepter* en totalité, comme on doit le faire pour un roman traditionnel<sup>333</sup>, mais seulement de voir que sa principale vertu réside dans sa faculté à faire vaciller ou au contraire à renforcer certaines des convictions morales et politiques qui structurent notre monde, en nous les *montrant*<sup>334</sup>. Utopies et contre-utopies sont des connaissances en ce qu'elles exhibent nos formes de vie et la grammaire des concepts qui font l'aménagement de notre monde. Elles révèlent que ce qui contribue à façonner le monde des hommes, c'est un ensemble de règles, et qu'un monde de règles ne peut par nature être parfait.

L'utopie est une œuvre d'imagination ; mais c'est aussi une œuvre *pour* l'imagination. L'imagination ne désigne pas seulement une faculté d'*inventer* des images, mais également une *sensibilité* aux images et aux analogies<sup>335</sup>. Si ces images nous parlent, c'est en vertu d'un fonds anthropologique commun, d'un accord ou d'une identification avec le personnage qui se rend en utopie. Or la peine et le jeu de langage de la sanction font tellement partie de nos formes de vie qu'ils tiennent en échec l'utopie, dans sa tentative pour susciter

---

331 Cf. Da Cunha 2015.

332 Orwell 2005, pp. 193-197.

333 Cf. Wittgenstein 2002a, pp. 113 et 159-162 (au sujet de Shakespeare). On peut néanmoins dire que des œuvres magistrales comme *Le Meilleur des mondes* et *1984* obéissent à la même règle : il faut en quelque sorte « accepter » Big Brother, Winston, Julia et O'Brien pour prendre la mesure du talent d'Orwell.

334 Le lecteur découvre par exemple en lisant *1984* « que la barrière placée par le libéralisme entre le pouvoir politique et la conscience de chacun pourrait bien être illusoire » (Rosat 2006, p. 321). Cf. aussi Orwell 2008, pp. 144-145.

335 Pascal, *Pensées*, Lafuma 44.



dans le langage un monde autre. Certes « le langage n'est pas une cage<sup>336</sup> », et il faut nous garder de voir notre monde comme une prison dont nous ne pourrions pas même nous échapper en pensée ; ou plutôt, nous ne devons pas ressembler à cette personne qui s'acharne sur une poignée de porte en la poussant, alors qu'il lui suffirait de la tirer vers elle<sup>337</sup>, non pas tellement pour en sortir, mais pour *laisser entrer*. Que laissons-nous entrer, par l'imagination utopiste, dans le langage de notre monde ? La langue même de la création littéraire, ce qui fait sa force, son style : le style heurté, haché, de *Zamiatine* ; la focalisation interne de *1984*, qui interroge autant que *l'Étranger*<sup>338</sup> sur la possibilité de sortir de bornes de notre propre parole ; l'idée que la liberté des œuvres classiques est une liberté sauvage, anti-moderne au bon sens du terme, chez Huxley<sup>339</sup>. À rebours du motif récurrent qui voit le voyageur arriver en utopie, c'est ici la langue de l'utopie qui investit le monde clos de notre monde, tels les sauvages de Huxley ou de *Zamiatine*. Dans ses meilleures productions, cette littérature qu'on pourrait parfois croire d'« évasion » fait donc plutôt, à l'image de toute authentique littérature, œuvre *d'invasion* : invasion du monde connu, ordinaire et partagé, par la langue poétique qui en révèle la fragilité et la contingence<sup>340</sup>.

Orwell a ainsi fait entrer dans notre monde, c'est-à-dire dans notre langage, Big Brother, les slogans absurdes (« La guerre, c'est la paix »), le non-langue et la doublepensée, qui maintenant l'habitent à un point tel que par le genre de perversion ironique qu'Adorno dénonçait à juste titre<sup>341</sup>, la publicité, la communication, la télévision et les ennemis politiques de toujours de George Orwell se sont emparés sans vergogne de ce qui devait pourtant servir à la critique du monde tel que nous le connaissons, dans le but de le changer. Assurément la manie des anglicismes, chez ceux qui se réclament d'Orwell

---

336 Wittgenstein 1997, p. 158.

337 Wittgenstein 2002a, p. 104 : « Un homme est *prisonnier* dans une chambre, dont la porte n'est pourtant pas verrouillée, si celle-ci s'ouvre vers le dedans et qu'il ne lui vient pas à l'idée de *tirer* au lieu de *pousser*. »

338 On sait qu'Orwell adressa un exemplaire de *La Ferme des animaux* à Camus. Traduit en anglais en 1946, *L'Étranger* devait être connu d'Orwell au moment où il rédigeait *1984*.

339 Huxley 1977, p. 153.

340 Cette analyse ne contredit pas le jugement très juste de J. Conant : « Telle qu'Orwell la comprend, la tâche première de la littérature n'est pas la création de nouveaux vocabulaires mais *la réappropriation de notre vocabulaire actuel* » (Conant 2010, p. 166 ; l'auteur souligne).

341 Cf. *supra* section I, §6.

tout en parlant avec affectation de « gouvernance », de « disruption », d'« impact », ou... de « dystopie », aurait exaspéré notre auteur<sup>342</sup>. Mais que certaines interprétations d'Orwell, en particulier à la droite et à l'extrême-droite de l'échiquier politique, s'exonèrent à ce point du minimum requis d'honnêteté philologique, cela montre la place qu'ont pu prendre dans notre monde la pratique de la doublepensée et l'anti-réalisme radical de Big Brother. Or, puisque tout le monde semble surtout préoccupé de trouver dans Orwell de quoi satisfaire ses propres préjugés, ce serait une saine méthode que chacun s'applique plutôt à repérer et à expliciter, lorsqu'il lit Orwell, ce avec quoi il s'estime en désaccord. Être d'accord avec tout ce que dit un auteur un rarement un compliment à lui faire.

Un dernier mot, enfin, sur un point relatif aux circonstances du colloque organisé par Ugo Bellagamba, Jérôme Ferrand et Marc Ortolani : le choix de ce thème, au-delà de sa justification scientifique propre, n'est pas indifférent en une époque marquée, pour emprunter une formule d'Axel Honneth, par « le soudain tarissement des énergies utopistes<sup>343</sup> ». Les apories de la peine en utopie ne montrent-elles pas en effet combien on gagnerait à ce que l'utopisme reste à sa place dans le passé des illusions ? Mettre l'accent sur les grandes œuvres contre-utopiques du XX<sup>e</sup> s., comme j'ai choisi de le faire, ne ferait qu'abonder dans le sens d'un tel fatalisme. Mais il faut bien prendre garde au fait que la contre-utopie est avant tout, pour celui qui entreprend d'en imaginer une, un exercice intellectuel dont le sens ne saurait se trouver du côté du fatalisme bon teint qui marque notre époque. Le fatalisme n'a pas besoin d'un tel dispositif pour montrer que l'idéal et l'utopie sont voués à déboucher sur le cauchemar : il lui suffit de s'alimenter à cette vérité bien connue que « les idéaux ont une propension fâcheuse à se présenter comme ce au nom de quoi on est autorisé à faire à peu près systématiquement le contraire de ce qu'ils semblent impliquer<sup>344</sup> ». Orwell fait partie des auteurs qui n'ont jamais cessé de défendre l'idée que la connaissance des iniquités et des excès de pouvoir en tout genre dont se rend coupable la classe possédante n'est pas séparable de la responsabilité intellectuelle et politique de les dénoncer, à rebours de l'attitude

---

342 Cf. Orwell 2008, §§56, 58, 69, et Guerlain 2015, §19.

343 Honneth 2015, p. 18.

344 Bouveresse 2001, p. 176.

conservatrice et moralisatrice qui prévaut généralement, chez ceux qui, au spectacle des iniquités, se contentent de veiller jalousement sur leur propre vertu ou moralité, ou à défaut sur leur propre confort<sup>345</sup>.

1984 est l'image en négatif de notre monde judiciarisé. On pourrait donc se demander si mettre en rapport le droit, fût-il pénal, et l'utopie, n'est pas révélateur des « espérances puissantes [...] qui s'attachent actuellement à la généralisation planétaire des droits humains<sup>346</sup> » et semblent former le dernier horizon, au-delà des limites de l'État-Nation, qui puisse être *raisonnablement* visé. Cette espérance-là ne trahit-elle pas une tendance plus ou moins hégélienne à « rendre un culte au cours des choses<sup>347</sup> » ? On observe aujourd'hui un déplacement rapide des formes de l'action politique depuis le champ politique *stricto sensu* vers le domaine juridique, ce que d'aucuns interprètent comme un recul sinon un déclin du politique : il faut bien reconnaître que le juste et nécessaire combat d'ONG comme Amnesty, Transparency ou Greenpeace finit par devenir la seule représentation d'un idéal à atteindre, et des moyens de l'atteindre<sup>348</sup>.

Mais pour les raisons que j'ai indiquées plus haut, parce que l'idée d'une législation parfaite est sans contenu, il est impossible d'accéder à partir du *droit* à l'idée de perfection qui forme l'une des racines de l'imagination utopiste. On peut certes concevoir l'idée de la législation *la meilleure*, mais il restera à inventer, pour ainsi dire, le monde et les hommes qui iront avec<sup>349</sup>. On peut ainsi risquer l'hypothèse qu'entre l'espérance d'une universalisation des droits humains et le fatalisme réifiant portant sur la « structure de base » des sociétés, il existe une affinité profonde, moins en raison d'une contradiction entre les idéaux de liberté et d'égalité<sup>350</sup>, que du fait que celle-là (l'espérance dans les droits humains) condamne a priori le recours à la violence comme vecteur de transformation de celle-ci (la société)<sup>351</sup>. La « dernière utopie » des droits humains se lie les mains, et c'est sans doute pour cela qu'elle ne heurte

---

345 Orwell 2001, pp. 162-163.

346 Honneth 2015, p. 19.

347 Adorno 2003, p. 374.

348 Honneth 2015, p. 134. Cf. aussi Naidoo 2018.

349 Cf. Sava 2016, p. 9-10.

350 Honneth 2015, p. 29.

351 Cf. Benjamin 2000, p. 233 : « Toute idée d'un accomplissement des tâches humaines, de quelque façon qu'on l'envisage – sans même parler d'une délivrance de l'emprise exercée par toutes les situations historiques qu'a connues jusqu'à présent le monde – reste irréalisable si l'on écarte totalement et par principe toute violence. »

pas trop l'imagination bourgeoise<sup>352</sup>. On peut par conséquent être certain qu'Orwell n'aurait pas vu d'un bon œil la tendance des temps présents à réduire la lutte politique au domaine des droits fondamentaux et aux conquêtes « culturelles<sup>353</sup>».

---

352 Orwell 2001, pp. 163-164 : « Redoutant de voir un jour se matérialiser quelque sinistre utopie marxiste, l'homme cultivé préfère que les choses restent en l'état. »

353 Descombes 2007, p. 260. Cf. aussi Keucheyan 2018.

## BIBLIOGRAPHIE

Adorno 2001 : Adorno (Theodor W.), *Minima moralia*, Paris, Payot & Rivages, 2001

Adorno 2003 : Adorno (Theodor W.), *Dialectique négative*, Paris, Payot, 2003

Arendt 1972 : Arendt (Hannah), « Du mensonge en politique », in *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972

Argyros 1993 : Argyros (Alexander J.), « *Chaos versus contingency theory : Epistemological issues in Orwell's 1984* », *Mosaic : An Interdisciplinary Critical Journal*, vol. 26, n°1, 1993, pp. 109-120

Baczko 1971 : Baczko (Bronislaw), « Lumières et utopie. Problèmes de recherche », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 26ème année, n°2, 1971, pp. 355-386

Baczko 2016 : Baczko (B.), Porret (M.), Rosset (F.), dir., *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, Genève, Georg, 2016

Beauchamp 1973 : Beauchamp (Gorman L.), « Of Man's Last Disobedience: Zamyatin's *We* and Orwell's *1984* », *Comparative Literature Studies*, vol. 10, n° 4, 1973, pp. 285-301

Beauchamp 1974 : Beauchamp (Gorman L.), « Future words : Language and the dystopian novel », *Style*, vol. 8, n°3, 1974, pp. 462-473

Beauchamp 1984 : Beauchamp (Gorman L.), « *1984* : Oceania as an Ideal State », *College Literature*, vol. 11, n°1, 1984, pp. 1-12

Benjamin 2000 : Benjamin (Walter), *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000

Berlin 1994 : Berlin (Isaiah), *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1994

Bouveresse 2001 : Bouveresse (Jacques), *Essais II*, Marseille, Agone, 2001

Bouveresse 2008 : Bouveresse (Jacques), *La Connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la vérité et la vie*, Marseille, Agone, 2008

Bouveresse 2011 : Bouveresse (Jacques), « Les intellectuels, l'objectivité, la propagande et le contrôle de l'esprit public (Kraus, Orwell) », in Caloz-Tschopp (Marie-Claire ), dir., *Penser pour résister. Colère, courage et création politique*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 27-46

Bowker 2003 : Bowker (Gordon), *Inside George Orwell : A Biography*, Londres, Palgrave MacMillan, 2003

Box 2012 : Box, (Richard C.) « *Progressive utopias. Marcuse, Rorty, and Wright* », *Administrative Theory and Praxis*, mars 2012, vol. 34, n°1, p. 62

Camus 1973 : Camus (Albert), *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1973

Capdevila 2003 : Capdevila (Nestor), « Totalitarisme, idéologie et démocratie », *Actuel Marx*, n°33, 2003/1, pp.167-187

Carey 1999 : Carey (John), dir., *The Faber book of Utopias*, Londres, Faber & Faber, 1999

Carpentier 1962 : Carpentier (Alejo), *Le siècle des lumières*, Paris, Gallimard, 1962

Carpentier 2003 : Carpentier (Alejo), *Essais littéraires*, Paris, Gallimard, 2003

Cercle de Vienne 2010 : *Manifeste du Cercle de Vienne*, Paris, Vrin, 2010

Claisse 2010 : Claisse (Frédéric), « Futurs antérieurs et précédents uchroniques : l'anti-utopie comme conjuration de la menace », *Temporalités*, n°12, 2010 [en ligne]

Clayborough 1981 : Clayborough (Arthur), « La grammaticalité des textes littéraires », revue *Philosophiques*, vol. 8, n°1, 1981, pp. 93-111

Cœtze 1987 : Cœtze (John Maxwell), *En attendant les barbares*, chap. IV, Paris, Seuil, 1987

Coetzee 1992 : Coetzee (John Maxwell), *Doubling the point : Essays and interviews*, Cambridge, Harvard university press, 1992

Conant 2012 : Conant (James F.), *Orwell ou le pouvoir de la vérité*, Marseille, Agone, 2012

Conradi 1984 : Conradi (Peter), « Kafka and Orwell – against Prophecy », *European Judaism. A Journal for the New Europe*, vol. 17, n° 2, 1983/84, pp. 8-16

Cusset 2017 : Cusset (François), « Au Chiapas, la Révolution s'obstine », *Le Monde Diplomatique*, juin 2017, pp. 8-9

Da Cunha 2015 : da Cunha (Ivan F.), « Utopias and dystopias as models of social technology », *Principia*, vol. 19, n°3, 2015, pp. 363-377

Da Cunha 2017 : da Cunha (Ivan F.), « Utopias and forms of life. Carnap's Bauhaus conferences », *Principios*, vol. 24, n°45, 2017, pp. 144

Da Cunha 2018 : da Cunha (Ivan F.), « Constructing dystopian experience : A Neurath-Cartwrightian approach to the philosophy of social technology », *Studies in History and Philosophy of Science*, 2018, pp. 1-8

Descombes 2007 : Descombes (Vincent), « Rorty contre la gauche culturelle », in *Le Raisonnement de l'ours*, Paris, Seuil, 2007

Diamond 2004 : Diamond (Cora), *L'esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, Paris, Puf, 2004

Douglass 1985 : Douglass (R. Bruce), « The Fate of Orwell's Warning », *Thought*, vol. 60, n°3, 1985, pp. 263-274

Dwan 2010 : Dwan (David), « Truth and Freedom in Orwell's *Nineteen Eighty-Four* », *Philosophy & Literature*, vol. 33, 2010, pp. 381-393

Edrich 1962 : Edrich (Emanuel), « George Orwell and the Satire in Horror », *Texas Studies in Literature and Language*, vol. 4, n°1, 1962, pp. 96-108

Engel 2010 : Engel (Pascal), « La Vérité peut-elle survivre à la démocratie ? », *Agone*, n°44, 2010, pp. 31-56

Engel 2015 : Engel (Pascal), « Le réalisme kitsch », *Zilsel. Sociologie, histoire, anthropologie et philosophie des sciences et des techniques*, 2015 [en ligne]

English, 1992 : English (James F.), « Anarchy in the flesh : Conrad's "counterrevolutionary" modernism and the witz of the political unconscious », *Modern Fiction Studies*, vol. 38, n°3, 1992, pp 615-628

Érasme 1964 : Érasme, *Éloge de la folie*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964

Faulkner 2002 : Faulkner (William), *Faulkner at West Point*, Jackson, University Press of Mississippi, 2002

Feder 1983 : Feder (Lillian), « Selfhood, Language, and Reality : George Orwell's *Nineteen Eighty-Four* », *The Georgia Review*, vol. 37, n°2, 1983, pp. 392-409

Franchella 2012 : Franchella (Miriam), « Logic and Totalitarianism : Arendt vs. Orwell », *Al-Mukhatabat Journal*, n°4, 2012, pp. 27-40

Fuentes 1994 : Fuentes (Carlos), *La Campagne d'Amérique*, Paris, Gallimard, 1994

García Márquez 1977 : García Márquez (Gabriel), *L'Automne du Patriarce*, Paris, Grasset, 1977

Goldstein 2000 : Goldstein (Philip), « Orwell as a (Neo)conservative : The Reception of *1984* », *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, vol. 33, n°1, 2000, pp. 44-57

Goodman 2000 : Goodman (Ralph), *The Dialogics of satire : Foci and Faultlines in Orwell's Animal Farm and Nineteen Eighty-Four*, thèse de doctorat, University of Stellenbosch, 2000

Graybosch 1995 : Graybosch (Anthony J.), « Two concepts of utopia », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 29, n°2, 1995, pp. 167-180



Guerlain 2015 : Guerlain (Pierre), « Foreign words, Gramophones and Truth in “Politics and the English Language” by George Orwell (1946) », *Revue LISA/LISA e-journal* [En ligne], vol. XIII-n°1, 2015

Hart 1978 : Hart (Herbert L. A.), *Punishment and responsibility. Essays in the philosophy of law*, Oxford, Clarendon Press, 1978

Hart 2005 : Hart (Herbert L. A.), *Le concept de droit*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 2005

Hobbes 1971 : Hobbes (Thomas), *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971

Honneth 2015 : Honneth (Axel), *L'Idée du socialisme*, Paris, Gallimard, 2015

Huntington 1982 : Huntington (John), « Utopian and Anti-Utopian Logic : Wells and his Successors », *Science fiction studies*, vol. 9, 1982, pp. 122-146

Huxley 1946 : Huxley (Aldous), *L'Olivier et autres essais*, Paris, Seuil, 1946

Huxley 1949 : Huxley (Aldous), *Prisons*, Londres, Trianon Press, 1949

Huxley 1963 : Huxley (Aldous), *Île*, Paris, Plon, 1963

Huxley 1977 : Huxley (Aldous), *Le meilleur des mondes*, Paris, Plon, 1977

Huxley 1978 : Huxley (Aldous), *Retour au meilleur des mondes*, Paris, Plon, 1978

Huxley 1982 : Huxley (Aldous), *Temps futurs*, Paris, Plon, 1982

Ingle 2007 : Ingle (Stephen), « Lies, Damned Lies and Literature : George Orwell and "The Truth" », *British Journal of Politics & International Relations*, vol. 9, n°4, 2007, pp. 730-746

Jackson 2017 : Jackson (Tony E.), « Oceania's Totalitarian Technology : Writing in Nineteen Eighty-Four », *Criticism*, 2017, vol. 59, n°3, pp. 375-393

James (P. D.), *Les fils de l'homme*, Paris, Hachette, 1995

Keucheyan 2018 : Keucheyan (Razmig), « Ce que la bataille culturelle n'est pas », *Le Monde Diplomatique*, mars 2018, p. 3

Klemperer 1996 : Klemperer (Victor), *LTI, la langue du IIIe Reich*, Paris, Albin Michel, 1996

Kœstler 1945 : Kœstler (Arthur), *Le Zéro et l'infini*, Paris, Calmann-Lévy, 1945

Kundera 1993 : Kundera (Milan), *Les Testaments trahis*, Paris, Gallimard, 1993

Labica 1993 : Labica (Georges), « Le marxisme entre science et utopie », *Mots*, n°35, juin 1993, *Utopie...utopies*, pp. 19-38

Ladd 2018a : Ladd (Kevin D.), « Grimaces et lèvres pincées : remarques sur la ritualisation judiciaire (Pascal, Wittgenstein) », *Onati Socio-Legal Series*, vol. 8, n°3, pp. 296-323

Ladd 2018b : Ladd (Kevin D.), « Le bien des règles : raisons de punir et modèle du jeu », *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, 2018, n°80/1, pp. 117-142

Ladd 2019 : Ladd (Kevin D.), « Grammaire de la peine vécue », in Bernard (D.) et Ladd (K. D.), dir., *Les Sens de la peine*, Bruxelles, Publications des Facultés Saint-Louis, 2019

Lavau 2009 : Lavau (Georges), « 1984 (*Nineteen eighty-four*) de George Orwell », *Revue française de science politique*, vol. 59, n°4, 2009, pp. 805-810

London 2003 : London (Jack), *Le Talon de fer*, Paris, Phébus, 2003

London 2008 : London (Jack), *Révolution suivi de Guerre des classes*, Paris, Phébus, 2008

Messac 2008 : Messac (Régis), *Les Premières Utopies*, Paris, Ex Nihilo, 2008

Miller 2004 : Miller (Stephen), « Orwell once more », *Arts and Letters*, 2004, pp. 595-618

Moyn 2010 : Moyn (Samuel), *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, Harvard University Press, 2010

Naidoo 2018 : Naidoo (Kumi), « Pas de liberté politique sans égalité sociale », *Le Monde Diplomatique*, décembre 2018, pp. 1 et 10-11

Negley et Patrick 1952 : Negley (Glenn Robert) et Patrick (John Max), *The Quest for Utopia : An Anthology of Imaginary Societies*, New York, Henry Schuman, 1952

Orwell 1977 : Orwell (George), *1984*, Paris, Gallimard, 1977

Orwell 1981 : Orwell (George), *La Ferme des animaux*, Paris, Champ libre, 1981

Orwell 1982 : Orwell (George), *Hommage à la Catalogne*, Paris, 10/18, 1982

Orwell 1990 : Orwell (George), *1984*, Londres, Penguin Books, 1990

Orwell 1995a : Orwell (George), *Le Quai de Wigan*, Paris, Ivrea, 1995

Orwell 1995b : Orwell (George), *Essais, articles, lettres*, vol. I, Paris, Ivrea, 1995

Orwell 1996a : Orwell (George), *Une Histoire birmane*, Paris, Ivrea, 1996

Orwell 1996b : Orwell (George), *Essais, articles, lettres*, vol. II, Paris, Ivrea, 1996

Orwell 1998 : Orwell (George), *Essais, articles, lettres*, vol. III, Paris, Ivrea, 1998

Orwell 2001 : Orwell (George), *Dans la dèche à Paris et à Londres*, Paris, 10/18, 2001

Orwell 2004 : Orwell (George), *Essais, articles, lettres*, vol. IV, Paris, Ivrea, 2004

Orwell 2005 : Orwell (George), *Dans le ventre de la baleine et autres essais*, Paris, Ivrea, 2005

Orwell 2008 : Orwell (George), *À ma guise*, Marseille, Agone, 2008

Orwell 2009 : Orwell (George), *Écrits politiques (1928-1949)*, Marseille, Agone, 2009

Paden 1984 : Paden (Roger), « Surveillance and Torture : Foucault and Orwell on the Methods of Discipline », *Social Theory and Practice*, vol. 10, n°3, 1984, pp. 261-271

Pavel 2014 : Pavel (Thomas), *La pensée du roman*, Paris, Gallimard, 2014

Peake 1998-2001 : Peake (Mervyn L.), *Titus d'Enfer, Gormenghast et Titus Errant*, Paris, Phébus, 1998, 2000, 2001

Pettit 2004 : Pettit (Philip), *Républicanisme*, Paris, Gallimard, 2004

Pittock 1997 : Pittock (Malcolm), « The Hell of *Nineteen Eighty-Four* », *Essays in Criticism*, vol. 47 n°2, 1997

Rae 2011 : Rae (Patricia), « Orwell le moderniste », *Agone*, n°45, 2011, pp. 9-26

Rawls 1997 : Rawls (John), *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997

Resch 1997 : Resch (Robert Paul), « Utopia, Dystopia, and the Middle Class in George Orwell's *Nineteen Eighty-Four* », *Boundary 2*, vol. 24, n°1, 1997, pp. 137-176

Ricœur 1998 : Ricœur (Paul), *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1998

Rivera 2016 : Rivera (Mauricio), « The Orwellian Vision of Utopia », *International Journal of Comparative Literature and Translation Studies*, vol. 4, n°1, 2016

Rodden 2017 : Rodden (John), « Donald and Winston at the Ministry of Alternative Facts », *Society*, vol. 54, n°3, pp. 215-217

Roelofs 1987 : Roelofs (H. Mark), « George Orwell's Obscured Utopia », *Religion & Literature*, vol. 19, n°2, 1987, pp. 11-33

Rorty 1989 : Rorty (Richard), *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989

Rosat 2006 : Rosat (Jean-Jacques), « Éducation politique et art du roman. Réflexions sur 1984 », dans Laugier (S.), dir., *Éthique, littérature, vie humaine*, Paris, Puf, 2006, pp. 309-330

Roussin 2001 : Roussin (Philippe), « Orwell, l'anti-utopie de l'homme ordinaire », *Communications*, n°71, 2001, pp. 105-141

Rubin 2012 : Rubin (Andrew N.), « *Orwell and the Diction of War. Language, Rhetoric, and the Linguistic Properties of Violence* », *Georgetown Journal of International Affairs*, Hiver-Printemps 2012, pp. 7-14

Rudrum 2008 : Rudrum (David), « Da Certeza E Doublethink : Orwell E Wittgenstein », *Caleidoscópico : Revista de Comunicação e Cultura*, n° 08, 2008, pp. 167-175

Saramago 2006 : Saramago (José), *La lucidité*, Paris, Seuil, 2006

Sartre 1976 : Sartre (Jean-Paul), *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1976

Sava 2016 : Sava (Toma) « *From Plato to Swift and Orwell, from Utopia to Dystopia* », *Journal of Humanistic & Social Studies*, vol. 7, n°1, 2016, pp. 9-16

Semprún 2012 : Semprún (Jorge), *Le Fer rouge de la mémoire*, Paris, Gallimard, 2012

Shah 2014 : Sharh (Raj), « Urban panopticism and heterotopic space in Kafka's *Der Process* and Orwell's *Nineteen Eighty-Four* », *Criticism*, vol. 56, n°4, 2014, pp. 701-723

Shaw 1992 : Shaw (George Bernard), *Les Pensées*, Paris, Le Cherche Midi Éditeur, 1992

Shklar 1985a : Shklar (Judith N.), *Men and citizens : A Study of Rousseau's social theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985

Shklar 1985b : Shklar (Judith N.), « Nineteen eighty-four. Should political theory care ? », *Political theory*, vol 13 n°1, 1985, pp. 5-18

Sontag 2010 : Sontag (Susan), *L'Œuvre parle*, Paris, Christian Bourgois, 2010

Spector 2016 : Spector (Céline), « Rousseau at Harvard : John Rawls and Judith Shklar on realistic utopia », in Lifschitz (A.), dir., *Engaging with Rousseau : Reaction and Interpretation from the Eighteenth Century to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 152-167

Spinoza 1966 : Spinoza (Baruch), *Traité politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966

Tchekhov 2003 : Tchekhov (Anton), *Salle 6*, Paris, Gallimard, 2003

Trilling 1952 : Trilling (Lionel), « George Orwell and the Politics of Truth », *Commentary*, n°13, 1952, pp. 218-27

Tyner 2004, Tyner (James A.), « Self and space, resistance and discipline : a Foucauldian [*sic*] reading of George Orwell's 1984 », *Social & Cultural Geography*, vol. 5, n°1, 2004

Vargas Llosa 2006 : Vargas Llosa (Mario), *La vérité par le mensonge*, Paris, Gallimard, 2006

Watkins 1971 : Watkins (Peter), *Punishment Park*, Churchill films, 91mn, 1971

Wells 2007 : Wells (Herbert George), *Les Chefs d'œuvre d'H. G. Wells*, Paris, Omnibus, 2007

White 2008 : White (Richard), « George Orwell : Socialism and Utopia », *Utopian Studies*, vol. 19, n°1, 2008, pp.73-96

Williams 1990 : Williams (Bernard), *L'Éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990

Williams 2006 : Williams (Bernard), *Vérité et véracité*, Paris, Gallimard, 2006

Wittgenstein 1975 : Wittgenstein (Ludwig), *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, 1975

Wittgenstein 1980 : Wittgenstein (Ludwig), *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1980

Wittgenstein 1985 : Wittgenstein (Ludwig), *Études préparatoires à la seconde partie des Recherches philosophiques*, Mauvezin, TER, 1985

Wittgenstein 1989 : Wittgenstein (Ludwig), *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Mauvezin, TER, 1989

Wittgenstein 1992 : Wittgenstein (Ludwig), *Leçons et conversations*, Paris, Gallimard, 1992

Wittgenstein 2000a : Wittgenstein (Ludwig), *L'Intérieur et l'extérieur*, Mauvezin, TER, 2000

Wittgenstein 2000b : Wittgenstein (Ludwig), *Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer*, *Agone*, n°23, 2000, pp. 13-31

Wittgenstein 2002a : Wittgenstein (Ludwig), *Remarques mêlées*, Paris, GF-Flammarion, 2002

Wittgenstein 2002b : Wittgenstein (Ludwig), *Leçons sur la liberté de la volonté*, Paris, Puf, 2002

Wittgenstein 2004 : Wittgenstein (Ludwig), *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004

Wittgenstein 2006 : Wittgenstein (Ludwig), *De la certitude*, Paris, Gallimard, 2006

Wittgenstein 2008 : Wittgenstein (Ludwig), *Fiches*, Paris, Gallimard, 2008

Wittgenstein 2015 : Wittgenstein (Ludwig), *Dictées à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick. Années 1930*, Paris, Vrin, 2015

Wright 2000 : Wright (Georg Henrik von), *Le Mythe du progrès*, Paris, L'Arche, 2000

Yasin 2018 : Yasin (Buğra), « Utopia as "genuine progress" : Adorno and the historicity of utopia », *Thesis Eleven*, vol. 144, n°1, 2018, pp. 13-29

Zamiatine 1984 : Zamiatine (Ievgueni), *Le métier littéraire*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1984

Zamiatine 2017 : Zamiatine (Ievgueni), *Nous*, Arles, Actes Sud, 2017

Zolyan 2015 : Zolyan (Suren), « Language and political reality : George Orwell re-considered », *Sign Systems Studies*, 2015, vol. 43, n°1, pp. 131-149



## PLAN DE L'ARTICLE

<b>Introduction : L'utopie, une fiction anthropologique .....</b>	<b>1</b>
1. De l'utopie comme « connaissance » .....	1
2. Peine et utopie .....	4
3. Le châtime <sup>n</sup> t omniprés <sup>n</sup> ent ?.....	9
4. Les limites cognitives de l'utopie .....	10
<b>I. Interroger le statut cognitif de l'utopie : les principales interprétations .....</b>	<b>12</b>
1. « Vous séparez donc la sincérité de la vérité ?».....	12
2. Utopisme scientifique et scepticisme politique .....	16
3. Une connaissance par anticipation ?.....	22
4. Une « façon de voir » le réel ?.....	27
5. 1984, une expérience de pensée ?.....	31
6. 1984, une satire ?.....	36
<b>II. L'utopie et le parler de la peine .....</b>	<b>40</b>
1. Des lois sans nom, un monde sans loi .....	42
2. L'utopie, une fiction anthropologique.....	47
3. La « vaporisation » du droit pénal .....	50
4. La réduction du sujet pratique à une « fiction grammaticale » (Kœstler) ....	55
5. L'inintelligibilité d'une « législation parfaite » .....	58
<b>Conclusion : la peine et le sens de l'utopie .....</b>	<b>61</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>66</b>

